



colloquia
orientalia
bialostocensia

LITERATURA/HISTORIA

ŻYDZI WSCHODNIEJ POLSKI

SERIA IV

UCZENI ŻYDOWSCY

REDAKCJA NAUKOWA:

Grzegorz Czerwiński i Jarosław Ławski





colloquia
orientalia
bialostocensia

LITERATURA/HISTORIA

XVIII

WYDZIAŁ FILOLOGICZNY
UNIwersYTETU W BIAŁYMSTOKU
NAUKOWA SERIA WYDAWNICZA



colloquia
orientalia
bialostocensia

LITERATURA/HISTORIA

XVIII

KATEDRA BADAŃ FILOLOGICZNYCH
„WSCHÓD – ZACHÓD” UNIwersYTETU W BIAŁYMSTOKU
CENTRUM EDUKACJI OBYWATELSKIEJ
POLSKA – IZRAEL
STOWARZYSZENIE NAUKOWE „OIKOUMENE”
KSIĄŻNICA PODLASKA IM. ŁUKASZA GÓRNICKEGO
W BIAŁYMSTOKU

KOMITET REDAKCYJNY SERII:

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

Recenzent tomu: **prof. Rościław Radyszewski (Narodowy Uniwersytet im. Tarasa Szewczenki, Kijów)**

Opracowanie tekstów: Jarosław Ławski, Dariusz Kukiełko

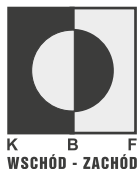
Opracowanie okładki: Hubert Pilcicki (Alter Studio)

Korekta: Zespół

Redakcja naukowa: Grzegorz Czerwiński, Jarosław Ławski

Streszczenie: Małgorzata Zielińska

Indeks: Michał Siedlecki



Copyright by Katedra Badań Filologicznych „Wschód – Zachód” Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2016

ISBN: 978-83-63470-72-2



Na okładce wykorzystano fotografię modlitewnika żydowskiego z 1480 r.

DRUK i OPRAWA

Wydawnictwo Alter Studio

Legionowa 30, lok. 211, 15-281 Białystok

www.alterstudio.com.pl



ŻYDZI WSCHODNIEJ POLSKI

SERIA IV

UCZENI ŻYDOWSCY

REDAKCJA NAUKOWA:

Grzegorz Czerwiński i Jarosław Ławski

Białystok 2016

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: Kruszyńniany i Bohoniki, centra religijne Karaimów, źródła chasydyzmu.

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

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

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

Studia żydowskie - nr V

Redaktorzy cyklu: Jarosław Ławski i Michał Siedlecki

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

RADA NAUKOWA SERII WYDAWNICZEJ:

COLLOQUIA ORIENTALIA BIALOSTOCENSIA

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)
Wołodymyr Jerszow (Żytomierz, Ukraina)
Dmitry Karnaukhov (Nowosybirsk, Rosja)
Zbigniew Kaźmierczyk (UG, Gdańsk)
Anna Kiezuń (UwB, Białystok)
Halina Krukowska (UwB, Białystok)
Ryszard Löw (Tel-Awiw, Izrael)
Jan Leończuk (Książnica Podlaska, Białystok)
Natalia Maliutina (Odessa, Ukraina)
Elżbieta Mikiciuk (UG, Gdańsk)
Małgorzata Mikołajczak (UZ, Zielona Góra)
Swietłana Musijenko (Grodno, Białoruś)
Aleksander Naumow (UJ, Kraków)
Viviana Nosilia (Padwa, Włochy)
Jerzy Nikitorowicz (UwB, Białystok)
Eulalia Papla (UJ, Kraków)
Danuta Piwowarska (UJ, Kraków)
Jarosław Poliszczuk (Kijów, Ukraina)
Rościśław 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)
Ihar Wasiliewicz Żuk (Grodno, Białoruś)



Profesor Leo Wiener
HUP Wiener, Leo (2), Photo by Bachrach, Harvard University Archives

SPIS TREŚCI

Jarosław Ławski	
O przypadkach uczonych słów kilka.....	13
Grzegorz Czerwiński	
Żydzi wschodniej Polski: uczeni żydowscy.....	15
Michael M. Mikoś	
Leo Wiener z Białegostoku, pionier slawistyki w Ameryce Północnej.	21

I. U ŹRÓDEŁ IDEI NAUKI

Andrzej P. Kluczyński	
Granice mądrości. Koh 3, 1-1 na tle biblijnych i pozabiblijnych poglądów o możliwościach poznania.....	35
Jolanta Wróbel-Best	
W kręgu (własnych) słów Emanuela Lévinasa. Rozmowa na temat ludzkiej egzystencji.....	45
Judyta Juskiewicz	
Adwokat Rafał Lemkin – twórca koncepcji prawnej zbrodni ludobójstwa.	59
Daniel Kalinowski	
Reforma czy asymilacja? O konieczności przekształcenia kultury żydowskiej według Hilarego Nussbauma.....	71
Kazimierz Trzęsicki	
Emil Leon Post. Współtwórca podstaw informatyki.....	95

II. W KRĘGU DZIEJOPISANIA

Ewa Rogalewska	
Icchak Arad – świadek, żołnierz, historyk.....	113
Dariusz Konrad Sikorski	
Edmunda Steina droga do prawdy.....	129

Monika Szablowska-Zaremba

Historyk o literaturze i teatrze – publicystyka Ignacego Schipera
(1918–1939) 143

Nina Taylor-Terlecka

Rusycysta i jego cztery kultury 163

Halina Parafricanowicz

Madelaine Korbel Albright. Badaczka i dyplomatką 185

III. HUMANIŚCI

Grzegorz Czerwiński

Jurij Łotman – „strukturalista z ludzką twarzą”
(Uwagi o biografii uczonego) 205

Ryszard Löw

Dow Sadan. Historyk literatury Żydów 235

Leonarda Dacewicz

Znaczenie spuścizny naukowej Anatola Leszczyńskiego dla badań
historii i historycznej antroponimii Żydów Podlasia 249

Jacek Juszkiewicz

Szabat Abrahama Joshui Heschela 263

Anna Jeziorkowska-Polakowska

Na początku była wycinanka... – Giza Frenkel,
badaczka żydowskiego folkloru. 275

IV. ARTYŚCI, UCZENI, POECI

Olga Ciwkacz

Z dziejów żydowskiego amatorskiego Towarzystwa Muzyczno-Dramatycz-
nego im. Goldfadena w Stanisławowie (1918–1932). 289

Jan Ciechowicz

Nasza klasa Tadeusza Słobodzianka: dramat i jego wykonanie. 303

Jan Miklas-Frankowski

Panna z Ludomiru – chasydka-rebe i „prawnuk, który nie wierzył w duszę”.
Wokół *Prawnuka* Hanny Krall 319

Małgorzata Wosnitzka

Komplikowanie świata. Nauka i sztuka Stefana Themersona 331

Anna Piątek

„Cień bladawy nad lichtarzem smutno ślęczy nad księgami...” – obraz żydowskiego uczonego w wierszach Chaima Nachmana Bialika 343

Halina Krukowska

Z ducha judaizmu: Simone Weil i Edyta Stein 359

Noty o Autorach. 375

Summary. 383

Indeks nazwisk. 387



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

O PRZYPADKACH UCZONYCH SŁÓW KILKA...

Prezentujemy dziś Państwu już czwarty tom poświęcony „Żydom wschodniej Polski”. Przypomnijmy, iż nasze spotkania zaczynaliśmy dnia 19 czerwca 2012 roku. Konferencja ówczesna miała tylko zarysować horyzont badań. Była jak gdyby próbą odpowiedzi na pytanie, czy na ten temat – Żydów z wschodnich ziem Rzeczypospolitej, z dzisiejszych krajów Europy Środkowo-Wschodniej – da się powiedzieć coś nowego?

Okazało się, iż dość szybko powstał zespół badaczy, którzy rozumieli to wyzwanie. Warto wspomnieć, że w tym czasie trwały już intensywne prace nad otwarciem Muzeum Żydów Polskich „Polin”, które pierwszych gości zaprosiło 28 X 2014 roku. To wspaniałe Muzeum nie może jednak ani opowiedzieć całej historii Żydów z Galicji, Podlasia, Litwy, Suwalszczyzny, Polesia, Białorusi, Łotwy, Ukrainy, ani nie powinno nawet zastępować inicjatyw naukowo-badawczych proponowanych przez lokalne środowiska naukowe. W przypadku cyklu konferencji, badań i monografii *Żydzi wschodniej Polski* kluczową kwestią było sformowanie zespołu bodaj luźno z owym tematem związanych naukowców – z Białegostoku, Lublina, Suwałk, Gdańska, Warszawy i Łodzi, którzy regularnie zaczęli na te sesje przyjeżdżać, doceniając też ów pozanaukowy (częściowo!) walor spotkań, jakim był towarzyszący im Festiwal Kultury Żydowskiej „Zachor – Kolor i Dźwięk”. Kolejne spotkania, których patronami byli dr Józef Chazanowicz, dr Dora Kacnelson, Chasia Bornstein-Bielicka, prof. Leo Wiener i (w 2016 roku) rabin Samuel Mohylewer (wszyscy związani biografią z Białymstokiem!) przyniosły także ten naturalny owoc w postaci monografii zbiorowych.

Praca nad tymi tomami wraz z koleżankami i kolegami natchnęła mnie myślą przekorną: a może jedną z konferencji naukowych poświęcić by

naukowcom? Żydowskim uczonym w piśmie i uczonym uniwersyteckim, których przecież Europa Środkowa i Wschodnia wydała nad podziw wielu?

I wtedy właśnie przypadek sprawił, iż w książce profesora Michała M. Mikosia pod tytułem *Zarys historii polonistyki w Ameryce Północnej* (Katowice 2012) znalazłem informację, iż pierwszy uniwersytecki profesor sławistyki w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej, Leo Wiener (1862–1939), pochodził z Białegostoku, z którego wyjechał jako 10-letni chłopiec (odwiedził to miasto jeszcze w 1878 roku), by zakończyć losy w Ameryce, do której wyruszył w 1882 roku. Z kolei jego syn, Norbert Wiener (1894–1964), stał się jednym z pionierów cybernetyki w skali światowej. Obaj geniusze – ojciec i syn, sławista i matematyk-filozof – pochodzili korzeniami z Podlasia, czego pamięć przetrwała w tradycji rodzinnej Wienerów.

Bardzo szybko skontaktowawszy się z prof. Mikosiem (University of Wisconsin), otrzymałem odeń obietnicę pomocy w zarysowaniu monografii, sylwetki profesora Leo Wienera. Spełnieniem tej obietnicy jest znakomity, przebogaty faktograficznie artykuł prof. Mikosia, otwierający niniejszy tom.

Panu Prof. Michałowi Mikosiowi pragnę w tym miejscu serdecznie podziękować za Jego bezcenną, bezinteresowną pomoc.

Artykuł ów, odczytany w czasie Konferencji przez dr Barbarę Olech, wzbudził żywe zainteresowanie słuchaczy, w tym prof. Haliny Parafricanowicz, amerykańistki, której dokonania Wienera były znane z amerykańskich publikacji. Warto dodać, iż planujemy przybliżenia białostockim i ogólnopolskim czytelnikom fragmentów anglojęzycznych memuarów rodziny Wienerów, przedstawiających między innymi XIX-wieczny Białystok.

IV Konferencja z cyklu „Żydzi wschodniej Polski” obfitowała w wydarzenia naukowe, towarzyskie i artystyczne, które zostaną w naszej pamięci. Wśród nich był koncert kantora z Łotwy Zeeva Shulmana, ale i wręczenie tytułu profesora seniora pani prof. Halinie Krukowskiej, uczestniczącej we wszystkich edycjach konferencji. Jak zawsze *spiritus movens* Konferencji byli pani Lucy Lisowska, prezes Centrum Edukacji Obywatelskiej Polska – Izrael, oraz pan Ryszard Löw, towarzyszący sesji od 2012 roku swą obecnością i tekstami.

Pięć edycji naukowego projektu „Żydzi wschodniej Polski” z powodzeniem zrealizowanego w Białymstoku, a o wartości daleko ponadregionalnej, każe postawić na koniec pytanie o potrzebę kontynuowania tych badań w latach następnych. Być może w tej samej, być może w zmienionej formule – powinny być one przecież kontynuowane. Szczególnie w Białymstoku. I podobnie w całej Europie Środkowo-Wschodniej.

Białystok – Elk, 21 maja 2016 roku

Grzegorz Czerwiński
Katedra Badań Filologicznych „Wschód – Zachód”
(Uniwersytet w Białymstoku)

ŻYDZI WSCHODNIEJ POLSKI: UCZENI ŻYDOWSCY

Już po raz czwarty...

W 2015 roku już po raz czwarty odbyła się w Białymstoku Międzynarodowa Konferencja Naukowa „Żydzi wschodniej Polski” (15-16 czerwca). Cykl został zainaugurowany w 2012 roku. Jego pomysłodawcą był profesor Jarosław Ławski – kierownik Katedry Badań Filologicznych „Wschód – Zachód”, działającej na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu w Białymstoku. Do tej pory odbyły się następujące odsłony sesji: „Kultura – tradycja – piśmiennictwo” (2012), „W blasku i w cieniu historii” (2013), „Kobieta żydowska” (2014) oraz „Uczeni żydowscy” (2015). Pokłosiem wszystkich spotkań były tomy wydawane w Naukowej Serii Wydawniczej „Colloquia Orientalia Bialostocensia”¹.

I w tym roku nie mogło być inaczej. Prezentujemy zatem Państwu kolejny – czwarty już – tom studiów na temat dziedzictwa Żydów wschodniej Polski, czy szerzej: Europy Środkowo-Wschodniej. Książka poświęcona jest naukowcom pochodzenia żydowskiego i zawiera studia dotyczące wybitnych ludzi nauki, którzy, choć pochodzili zazwyczaj z terenów dawnej Rzeczypospolitej, swoje kariery robili niemalże na wszystkich kontynentach świata, pamiętając przy tym, gdzie się urodzili i skąd pochodzą.

Patronem organizowanej w 2015 roku konferencji był Leo Wiener (1862–1939) z Białegostoku, „pionier studiów sławistycznych w Północnej Ameryce”, jak go nazwał jeden z uczestników konferencji, profesor Michał J. Mikoś. Wiener

¹ Zob. *Żydzi wschodniej Polski*, seria I: *Świadectwa i interpretacje*, red. nauk. B. Olech i J. Ławski, Białystok 2013; *Żydzi wschodniej Polski*, seria II: *W blasku i w cieniu historii*, red. nauk. J. Ławski i B. Olech, Białystok 2014; *Żydzi wschodniej Polski*, seria III: *Kobieta żydowska*, red. nauk. A. Janicka, J. Ławski, B. Olech, Białystok 2015.

został w 1896 roku pierwszym wykładowcą języka rosyjskiego, polskiego i staro-cerkiewno-słowiańskiego na Harvard University. Pomimo, iż nie miał żadnego stopnia naukowego, w 1901 roku objął stanowisko asystenta, a w 1911 – profesora sławistyki².

Osoby, instytucje i zagadnienia

W organizację IV Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Żydzi wschodniej Polski” (edycja: „Uczni żydowscy”) zaangażowane były następujące podmioty:

- Katedra Badań Filologicznych „Wschód – Zachód” Uniwersytetu w Białymstoku;
- Centrum Edukacji Obywatelskiej „Polska – Izrael”;
- Książnica Podlaska im. Łukasza Górnickiego w Białymstoku;
- Stowarzyszenie Naukowe „Oikoumene”;
- Wydział Filologiczny Uniwersytetu w Białymstoku;
- Galeria im. Sleńdzińskich w Białymstoku.

Konferencję Patronatem Honorowym objęli:

- Wojewoda Podlaski;
- Marszałek Województwa Podlaskiego;
- Prezydent Miasta Białegostoku;
- Ambasada Państwa Izrael;
- Dziekan Wydziału Filologicznego UwB.

Opiekę medialną sprawowały następujące redakcje:

- „Kurier Poranny” (Białystok);
- Polskie Radio Białystok;
- Telewizja Polska Białystok;
- „Miasteczko Poznań” (Poznań).

Jak co roku, w organizację Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Żydzi wschodniej Polski” zaangażowanych jest całe grono osób:

- Jarosław Ławski – Przewodniczący (Katedra Badań Filologicznych „Wschód – Zachód” Uniwersytetu w Białymstoku);
- Lucy Lisowska – Wiceprzewodnicząca (Centrum Edukacji Obywatelskiej „Polska – Izrael”);
- Marta Białobrzeska – Sekretarz Konferencji (Społeczne LO STO);
- Łukasz Zabielski – Sekretarz Konferencji (Książnica Podlaska im. Łukasza Górnickiego);
- Grażyna Dawidowicz (VIII LO im. Króla Kazimierza Wielkiego);

² Przypomnę, że patronami wcześniejszych konferencji byli: Józef Chazanowicz (2012), Dora Kacnelson (2013), Chasia Bornstein-Bielicka (2014).

- Grzegorz Czerwiński (Katedra Badań Filologicznych „Wschód – Zachód” UwB);
- Barbara Olech (Wydział Filologiczny Uniwersytetu w Białymstoku);
- Anna Janicka (Wydział Filologiczny Uniwersytetu w Białymstoku);
- Monika Jurkowska (Wydział Filologiczny Uniwersytetu w Białymstoku);
- Daniel Znamierowski (Książnica Podlaska im. Łukasza Górnickiego);
- Jan Leończuk (Książnica Podlaska im. Łukasza Górnickiego);
- Jolanta Szczygieł-Rogowska (Galeria im. Sienkiewicza w Białymstoku);
- Michał Siedlecki (Książnica Podlaska im. Łukasza Górnickiego);
- Judyta Juskiewicz (Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Suwałkach).

Z Komitetem Organizacyjnym współpracowali następujący studenci i doktoranci Wydziału Filologicznego Uniwersytetu w Białymstoku:

- Dominika Olga Stankiewicz;
- Sebastian Kochaniec;
- Jacek Juskiewicz;
- Urszula Adamska;
- Małgorzata Wojtowicz;
- Jolanta Dragańska;
- Elwira Tomczyk;
- Aleksandra Ślósarska;
- Piotr Drozdowski.

W organizację zaangażowani byli ponadto uczniowie Społecznego Liceum Ogólnokształcącego STO w Białymstoku:

- Zuzanna Rzemek;
- Julia Tołoczko;
- Dominika Wiszowaty;
- Mateusz Kot;
- Gabriela Popławska;
- Magdalena Wydryliczka;
- Diana Tyburczy;
- Wiktoria Januszyk.

Organizatorów wspierał merytorycznie Komitet Nakowy, złożony z wybitnych przedstawicieli nauk humanistycznych z Polski i zagranicy:

- Prof. Grażyna Borkowska – Instytut Badań Literackich PAN w Warszawie;
- Prof. Sławomir Buryła – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie;
- Dr Helena Datner – Żydowski Instytut Historyczny w Warszawie;

- Dr Anna Frajlich – Nowy Jork, Stany Zjednoczone;
 - Pan Mark Halpern – Nowy Jork, Stany Zjednoczone;
 - Dr Anna Janicka – Wydział Filologiczny Uniwersytetu w Białymstoku;
 - Prof. Alicja Kisielewska – Wydział Filologiczny Uniwersytetu w Białymstoku;
 - Prof. Andrzej P. Kluczyński – Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie;
 - Prof. Jerzy Kopania – Akademia Teatralna w Warszawie;
 - Prof. Halina Krukowska – Katedra Badań Filologicznych „Wschód – Zachód” Uniwersytetu w Białymstoku;
 - Prof. Jacek Leociak – Instytut Badań Literackich PAN w Warszawie;
 - Pani Lucy Lisowska – Centrum Edukacji Obywatelskiej „Polska – Izrael”;
 - Pan Ryszard Löw – Tel-Awiv, Izrael;
 - Prof. Jarosław Ławski – Katedra Badań Filologicznych „Wschód – Zachód” Uniwersytetu w Białymstoku;
 - Dr Barbara Olech – Wydział Filologiczny Uniwersytetu w Białymstoku;
 - Prof. Dariusz Konrad Sikorski – Uniwersytet Gdański;
 - Dr Jolanta Wróbel-Best – University of Houston, Stany Zjednoczone.
- Zagadnienia, jakie były podejmowane w dyskusjach, brzmiały następująco:
- Uczni żydowscy i żydowskiego pochodzenia wywodzący się z Polski wschodniej: losy, biografie, kariery.
 - Naukowcy żydowskiego pochodzenia z Europy Wschodniej i Środkowej i ich losy w Ameryce, Europie i na innych kontynentach.
 - Literackie obrazy Żyda-uczonego.
 - Plastyczne i inne artystyczne wizje żydowskich uczonych.
 - Uczony w Piśmie – rzeczywistość, metafora i obraz artystyczny.
 - Żydówki-uczone z Europy Wschodniej.
 - Losy żydowskich uczonych w czasie wojen i Zagłady.
 - Historyczne uwikłania i konteksty pracy uczonych żydowskiego pochodzenia.
 - Emigranci-uczni z Marca '68 w Izraelu i na świecie.
 - Uczni-Żydzi na Litwie, Ukrainie, Białorusi, w Rosji.
 - Żydowscy kolekcjonerzy, historycy sztuki z centralnej i wschodniej Europy.

Międzynarodowa Konferencja Naukowa „Żydzi wschodniej Polski” (15-16 czerwca 2015 roku) była współfinansowana przez Urząd Miasta Białegostoku oraz Urząd Marszałkowski Województwa Podlaskiego.

Obrady i dyskusje

Obrady konferencyjne trwały dwa dni i odbywały się w siedzibie Wydziału Filologicznego Uniwersytetu w Białymstoku. Uroczyste otwarcie miało miejsce 15 czerwca 2015 roku. Uczestników konferencji powitali: prof. Jarośław Ławski, kierownik Katedry Badań Filologicznych „Wschód – Zachód” oraz Pani Lucy Lisowska z Centrum Edukacji Obywatelskiej „Polska – Izrael”. Uroczystego otwarcia dokonał prof. Bogusław Nowowiejski, dziekan Wydziału Filologicznego Uniwersytetu w Białymstoku. Podczas otwarcia miało miejsce ponadto uroczyste wręczenie Dyplomu „Profesora Seniora Uniwersytetu w Białymstoku” Pani Profesor Halinie Krukowskiej, która również czynnie uczestniczyła w konferencji.

Pierwszego dnia konferencji obrady odbywały się w dwóch częściach. W części pierwszej wystąpili: prof. Michał J. Mikoś (University of Wisconsin-Milwaukee, USA), prof. Halina Parafianowicz (Uniwersytet w Białymstoku), dr Ewa Rogalewska (Instytut Pamięci Narodowej, Białystok) oraz dr Grzegorz Czerwiński (Uniwersytet w Białymstoku). W części drugiej swoje referaty zaprezentowali: prof. Jan Ciechowicz (Uniwersytet Gdański), dr Nina Taylor-Terlecka (University of Oxford, Wielka Brytania), Prof. Lucyna Aleksandrowicz-Pędich (Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej, Warszawa) oraz mgr Anna Piątek (Uniwersytet Warszawski).

Drugiego dnia konferencji obrady odbywały się w czterech częściach. W części pierwszej wystąpili: dr Irmina Michalak (Uniwersytet Łódzki), dr Jolanta Wróbel-Best (Northwest College / Houston Community College, USA) oraz prof. Daniel Kalinowski (Akademia Pomorska w Słupsku). W części drugiej: prof. Andrzej P. Kluczyński (Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie), prof. Halina Krukowska (Uniwersytet w Białymstoku), dr Monika Szablowska-Zaremba (Katolicki Uniwersytet Lubelski). W części trzeciej: prof. Leonarda Dacewicz (Uniwersytet w Białymstoku), Prof. Kazimierz Trzęsicki (Uniwersytet w Białymstoku), Ryszard Löw (Tel-Awiw, Izrael) oraz mgr Joanna Matyjasek i prof. Jerzy Matyjasek (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie). W części czwartej: dr Anna Polakowska-Jeziorkowska (Katolicki Uniwersytet Lubelski), dr Jan Miklas-Frankowski (Uniwersytet Gdański), prof. Dariusz K. Sikorski (Uniwersytet Gdański) oraz mgr Sebastian Kochaniec (Uniwersytet w Białymstoku).

Wokół konferencji

Na zakończenie warto również odnotować, że każdej konferencji z cyklu „Żydzi wschodniej Polski” towarzyszy Festiwal Kultury Żydowskiej „Zachor – kolor i dźwięk”. Impreza organizowana jest przez Centrum Edukacji Obywa-

telskiej „Polska – Izrael” przy wsparciu finansowym i logistycznym lokalnych i regionalnych władz samorządowych. Festiwal uzyskał ponadto wsparcie i patronat Ambasady Stanów Zjednoczonych w Warszawie oraz Ambasady Państwa Izrael. W ramach VIII Festiwalu, który odbywał się w dniach 13-16 czerwca 2015 roku, można było uczestniczyć między innymi w następujących wydarzeniach:

- Miejska gra dla dzieci: „Miejsca pamięci białostockich Żydów”;
- Prezentacja Pięcioksięgu Izaaka w Białostockim Teatrze Lalek;
- Warsztaty taneczne i kulinarne na Rynku Kościuszki;
- Koncerty zespołów na Rynku Kościuszki: Beata Czarnecka z Piwnicy pod Baranami, Berjozkele – kołysanki w jidysz, Anashim – muzyka klezmerska, Electric Desert (Izrael);
- Koncert Zeewa Shulmana, kantora z Łotwy, w Pałacu Branickich;
- Koncert finałowy – Opera i Filharmonia Podlaska, Chór Politechniki Białostockiej, koncert Beaty Czarneckiej (Piwnica pod Baranami).

Referenci Międzynarodowych Konferencji Naukowych „Żydzi wschodniej Polski” chętnie uczestniczą w wybranych imprezach festiwalu „Zachor – kolor i dźwięk”. Atmosfera intelektualna całodziennych obrad dopełniana jest wieczorami niepowtarzalną aurą wielokulturowego Białegostoku – małej części Wielkiego Księstwa Litewskiego, jaka znajduje się dzisiaj w granicach III RP.

Michał J. Mikoś
(University of Wisconsin-Milwaukee)

LEO WIENER Z BIAŁEGOSTOKU, PIONIER SŁAWISTYKI W AMERYCE PÓŁNOCNEJ

Chociaż nowożytnie języki, np. francuski, niemiecki i hiszpański, znalazły miejsce w programach uniwersyteckich jako zajęcia fakultatywne już pod koniec osiemnastego wieku, to na tworzenie wydziałów filologii trzeba było poczekać do końca wieku dziewiętnastego. Powstały one dopiero dzięki działalności Modern Language Association, organizacji powołanej w grudniu 1883 roku. Głównym celem tego stowarzyszenia było propagowanie badań naukowych i nauczania języków na amerykańskich uczelniach. Sprawozdania, rekomendacje i dyrektywy ogłaszane przez Modern Language Association sprawiły, że wiele uniwersytetów zaczęło stopniowo tworzyć osobne wydziały poświęcone językom nowożytnym.

Zainteresowanie językami słowiańskimi, w tym polskim, na poziomie uniwersyteckim było w dziewiętnastym wieku minimalne. Ograniczało się ono do tłumaczeń, których autorami byli na przykład James Percival (1795–1854), wszechstronny poeta, autor artykułów na temat polskiej literatury i tłumacz Słowackiego, oraz Jeremiah Curtin (1835–1906), tłumacz Sienkiewicza, Prusa i Orzeszkowej (Mikoś, *W pogoni*). Studia uniwersyteckie poświęcone słowiańskiej historii, językom i literaturom rozpoczęły się w Ameryce Północnej na Uniwersytecie Harvardzkim. Ich założycielem był Archibald Coolidge (1866–1928), dyplomata, profesor historii, projektant i pierwszy dyrektor biblioteki uniwersyteckiej (1910–1928). Coolidge pełnił funkcję sekretarza Poselstwa Amerykańskiego w Petersburgu (1890–1891), sekretarza ministra amerykańskiego w Paryżu (1892) i sekretarza Poselstwa we Wiedniu (1893). W czasie swych podróży po Europie zawitał także do Polski, gdzie w Zakopanem odwiedził Szkołę Domowej Pracy dla Kobiet, prowadzoną przez Jadwigę Zamoyską. Po powrocie do Harvardu rozpoczął w roku 1894 wykłady na temat

historii Północnej i Wschodniej Europy (Dania, Szwecja, Polska i Rosja), a w roku 1897 kurs poświęcony Bałkanom i Bliskiemu Wschodowi. Miłośnik książek, Coolidge wzbogacił bibliotekę uniwersytecką swymi pięknymi zbiorami, z których najcenniejsze to wielka kolekcja słowiańskich historii i literatur, kolekcja Hohenzollernów oraz olbrzymia kolekcja książek na temat Imperium Otomańskiego, uznawana wtedy za największą na świecie w tej dziedzinie.

W roku 1896 Coolidge zaangażował do pracy Leo Wienera, emigranta z Polski, pierwszego wykładowcę języków słowiańskich w Ameryce Północnej. Wiener urodził się 26 lipca 1862 roku w Białymstoku. Według rodzinnej legendy (*Raven*, 17), utrwalonej przez Rosę Zabłudowską i Norberta Wienera, Wienerowie byli potomkami Rabina Mosze Ben Majmona (1135–1204), znanego także jako Majmonides, sławnego teologa i filozofa z Kordoby. Innymi wybitnymi postaciami w rodzie byli podobno rabin Joseph Ettinger z Jaworowa, który działał w południowej Polsce w latach pięćdziesiątych osiemnastego wieku, rabin Akiba (Akiva) Eger z Poznania (1761–1837), uważany za jednego z najwybitniejszych rabinów w Europie w tym okresie i uwieczniony na licznych portretach (*Cohen*, 128–131), oraz nieznany bliżej krewny Dev Bear Monasza, wydawca pełnego tekstu Jerozolimskiego Talmudu, który ukazał się w Krotoszynie w roku 1866. Ślady obecności potomków Majmonidesa można było podobno znaleźć w okolicach Lublina, Kielc i Serej (*Conway*, 354).

Dziadek Wienera ze strony matki, Salomon Rabinowicz, urodził się w Białymstoku w roku 1810. Z zawodu był kupcem drewna, które spławiał Wisłą. Wybudował on duży hotel na końcu głównej ulicy wysadzonej starymi lipami i prowadzącej ze stacji do rynku, w pobliżu dzielnicy żydowskiej. Był także właścicielem zajazdu pocztowego, gdzie zatrzymywały się pojazdy konne. Dostarczał też podkłady kolejowe do torów budowanych z Petersburga do Warszawy. Kiedy jednak w 1837 roku pierwszy pociąg wjechał do Białegostoku, Salomon odmówił pójścia na dworzec, bowiem nie mógł uwierzyć, żeby maszyna uciągnęła wagony, twierdząc, że „niemożliwe, żeby pociąg ruszył, chyba że pociągnęłyby go konie.”

W hotelu Rabinowiczów zatrzymywali się zarówno polscy arystokraci, jak i ubodzy talmudyści, a do wystawnych szabasowych posiłków zapraszała ich Rosa, żona Salomona. Pochodziła ona z rodziny Zabłudowskich, bogatych garbarzy z pobliskiego Zabłudowa, którzy zdobyli tytuły dziedzicznych obywateli Białegostoku. Zabłudowscy mieszkali w pięknym domu naprzeciw hotelu, w którym nawet znajdowała się osobna sala na pokazy, zebrania i ważne wydarzenia towarzyskie. Byli oni spokrewnieni z Leonem Lichtensteinem, wybitnym matematykiem, urodzonym w Warszawie. Ze związku Salomona i Rosy przyszło na świat sześcioro dzieci, z których Freda (Freida) została matką Wienera.

Jego ojciec, Salomon Wiener, urodził się w roku 1838 w Krotoszynie. Do klasycznego gimnazjum uczęszczał w Królewcu, po czym podjął pracę na tamtejszej poczcie. W czasie jednego ze swoich służbowych wojaży z drewnem, Salomon Rabinowicz poznał Wienera i namówił go, aby się przeniósł do Białegostoku i zajął nauczaniem języka niemieckiego. W roku 1859 Salomon Wiener przyjechał do Białegostoku i otworzył tam szkołę z niemieckim językiem wykładowym. Pracował także dla lokalnych niemieckich firm komercyjnych. W dwa lata później ożenił się z Fredą. Wienerowie mieli sześcioro dzieci, z których Leo był najstarszy. Ich wychowaniem zajmowała się matka, bowiem Salomon po pewnym czasie porzucił rodzinę.

Leo okazał się wyjątkowo zdolnym chłopcem. Celował szczególnie w nauce języków i matematyce, która do końca życia była jego pasją. Szybko nauczył się niemieckiego, jidysz, hebrajskiego, francuskiego i rosyjskiego. Początkowo ojciec uczył go w domu, ale w wieku lat dziesięciu Leo zdał wymagane egzaminy i rok później rozpoczął naukę w gimnazjum w Mińsku, gdzie uczył się łaciny, greki i niemieckich dialektów. Na wiosnę następnego roku przeniósł się wraz z matką i rodzeństwem do Warszawy. Chodził tam do gimnazjum, które wspominał z sentymentem, ze względu na liczne przyjaźnie, niektóre nawet połączone z konspiracyjnymi poczynaniami. Podziwiał także piękno miasta, szczególnie jego ogrody i architekturę. Tam też zetknął się z międzynarodowym językiem esperanto, ale chociaż Zamenhof pochodził też z Białegostoku i uczęszczał do pobliskiego gimnazjum, Wiener nie szukał z nim kontaktu, bowiem nie miał wysokiego mniemania o tej formie komunikacji.

W roku 1880 Wiener podjął studia medyczne na Uniwersytecie Warszawskim, ale kiedy się przekonał, że nie jest to dla niego właściwy kierunek, przeniósł się na inżynierię w Berlinie. Tutaj też nie zagrzał długo miejsca. Mimo że zamożni krewni oferowali mu dobrze płatną pracę w banku, Wiener nie przyjął jej i dalej prowadził życie ubogiego studenta. Niezadowolony z filistyńskiej i militarystycznej atmosfery panującej w Berlinie, wpadł na pomysł stworzenia z kolegami utopijnej wspólnoty wegetariańsko-humanitarno-socjalistycznej w duchu Lwa Tołstoja w tropikach Belize w Ameryce Środkowej. Kiedy w przeciągu roku jego koledzy nie potrafili sformułować wstępu do założycielskiego manifestu, Wiener ruszył w drogę. W lutym 1882 roku wypłynął z Hamburga do Liverpoolu, a stamtąd do Nowego Świata. Kiedy wysiadł w Nowym Orleanie z dwudziestoma pięcioma centami w kieszeni, okazało się że nie stać go na dalsze wojaże i dwudziestoletni podróżnik pozostał w Stanach.

Z całą młodzieńczą energią poznawał nowy kraj. Przenosił się z miejsca na miejsce w poszukiwaniu dorywczych prac i nowych wrażeń. Pracował przy gręplarkach w fabryce bawełny i na budowie kolei z Nowego Orleanu do Me-

ridian, sadił orzeszki ziemne i melony na farmie, był sprzątaczem w sklepie z pasmanterią i domokrażnym sprzedawcą mydła. Po osiedleniu się w Kansas City, coraz częściej przesiadywał w bibliotece publicznej. Zwrócił tam na siebie uwagę kuratora lokalnych szkół i w roku 1883 otrzymał posadę nauczyciela w miejscowości Odessa w stanie Missouri, gdzie uczył niemieckiego, francuskiego, łaciny, greki, matematyki i prawodawstwa rządu obywatelskiego. W roku 1884 otrzymał pracę w gimnazjum w Kansas City, gdzie do roku 1892 uczył łaciny, greki, niemieckiego i matematyki. Wkrótce potem został członkiem miejscowego Towarzystwa Filozoficznego. Kiedy zauważył ogłoszenie na drzwiach kościoła: „Lekcje języka gaelickiego”, zapisał się na nie i niedługo potem został prezesem Stowarzyszenia Irlandczyków i nazwany ‘rosyjskim Irlandczykiem’. Wstąpił także do lokalnego klubu miłośników poezji Roberta i Elżbiety Browningów. Po wygłoszeniu swojego wykładu na zebraniu tego klubu Leo poznał Berthę Kahn, córkę właściciela domu towarowego w St. Joseph, którego rodzina wyemigrowała z Nadrenii jedno pokolenie wcześniej.

W roku 1892 Wiener został zaangażowany jako Profesor Języków Germańskich i Romańskich na Uniwersytecie Missouri w Columbii, a w roku 1893 ożenił z Berthą. W roku 1894 urodził się ich syn Norbert, którego Wiener kształcił w domu. Norbert, prawdziwy *Wunderkind*, rozpoczął studia uniwersyteckie w wieku lat jedenastu, uzyskał doktorat na Harvardzie, gdy miał lat osiemnaście, i podjął pracę na Massachusetts Institute of Technology w wieku dwudziestu pięciu lat. Matematyk i autor prac z zakresu fizyki teoretycznej, teorii prawdopodobieństwa, teorii informacji i sterowania, Norbert Wiener stworzył podstawy cybernetyki i uznawany jest dzisiaj za „ojca wieku informacji”.

Kiedy w roku 1895 Wydział Języków Nowożytnych na Uniwersytecie Missouri został podzielony na dwa kierunki, romanistyczny i germanistyczny, Wiener, który liczył na posadę na tym drugim, stracił pracę, bowiem lokalny polityk oferował ją swemu poplecznikowi. Wiener wraz z rodziną przeniósł się do Bostonu. Pracował przez jakiś czas dorywczo, między innymi jako nauczyciel języków nowożytnych w New England Conservatory of Music oraz tłumacz serbskich ballad dla Francisa Childa, profesora anglistyki na Harvardzie, który z kolei zarekomendował go Coolidge’owi. Dzięki niemu już w roku 1896 został zatrudniony jako pierwszy wykładowca rosyjskiego, polskiego i staro-cerkiewno-słowiańskiego na Harvardzie. W ciągu swej długiej kariery pedagogicznej prowadził tam zajęcia z rosyjskiego, polskiego, staro-cerkiewno-słowiańskiego, czeskiego, słowackiego i serbo-chorwackiego, wykladał także literaturę rosyjską oraz filologię słowiańską.

Mimo że nie posiadał żadnego stopnia naukowego, w roku 1901 otrzymał tytuł *Assistant Professor*, a w roku 1911 został pierwszym utytuł-

wanym profesorem slawistyki w Ameryce Północnej. Swoją pracę na Harvardzie zakończył w roku 1930. Umarł 12 grudnia 1939 roku w Belmont w Massachussetts w wieku siedemdziesięciu siedmiu lat.

Wielką zasługą Coolidge'a i Wienera, oprócz stworzenia podwalin studiów slawistycznych w Ameryce Północnej, było kształcenie pokoleń studentów slawistyki, z których wielu kontynuowało tę misję na innych uczelniach. Coolidge wsławił się już wcześniej jako opiekun naukowy młodego Franklina D. Roosevelta, który w 1900 roku rozpoczął studia na Harvardzie, bowiem zapraszał go do biblioteki i natchnął głębokim szacunkiem do książek (Wagner, 178). Wśród innych absolwentów George R. Noyes (1873–1952) przeniósł się w roku 1901 na Uniwersytet Kalifornijski w Berkeley, gdzie wykładał rosyjski, a potem polski język i literaturę. Wraz ze swymi współpracownikami przełożył na angielski wiele utworów Mickiewicza (w tym *Pana Tadeusza*, *Konrada Wallenroda*, *Dziady*), Kochanowskiego i Fredry. Samuel H. Cross (1891–1946), autor *Slavic Civilization Through the Ages* (1948), wprowadził na wydziale ukrainistykę, a Robert H. Lord (1885–1954) napisał *The Second Partition of Poland. A Study in Diplomatic History* oraz w roku 1918 był członkiem delegacji USA na paryską konferencję pokojową jako doradca w sprawach Rosji i Polski. Cross i Lord pozostali na Harvardzie, torując drogę następcom, z których najwybitniejszymi byli Albert B. Lord (1912–1991), a potem Roman Jakobson (1896–1982) i Wiktor Weintraub (1908–1988) (Mikoś, *Zarys* 15–17).

Wiener nie ograniczał się do zajęć dydaktycznych. Zasięg jego zainteresowań był olbrzymi. Mimo że zarówno jego ojciec, jak i dziadek postulowali używanie literackiego języka niemieckiego zamiast jidisz, Wiener nie zgadzał się z tym poglądem. Jego pierwszą pracą było tłumaczenie prozą z języka jidisz na angielski *Lider-bukh* (*Księga pieśni*) nowojorskiego poety Morrisa Rosenfelda (1862–1923), który urodził się we wsi Stare Boksze koło Sejn i chodził do szkoły w Suwałkach i Warszawie. Przekład Wienera, zatytułowany *Songs from the Ghetto*, ukazał się w roku 1898 i przyniósł poecie powszechne uznanie. Następnie opracował *The History of Yiddish Literature in the Nineteenth Century* (1899). W latach 1902–1903 ukazała się dwutomowa *Anthology of Russian Literature from the Earliest Period to the Present*, z której korzystały pokolenia studentów rusycystyki. Na wiosnę 1903 roku Wiener podpisał umowę na tłumaczenie dwudziestu czterech tomów dzieł Tolstoja na olbrzymią jak na owe czasy sumę, bo na 10 000 dolarów. Okazało się jednak, że nie było to wynagrodzenie adekwatne do wysiłku związanego z przełożeniem wszystkich książek, a jednak Wiener dokonał tej pracy w przeciągu dwóch lat. *The Complete Works of Tolstoy*, przetłumaczone z dużą dokładnością, ukazały się w Londynie w la-

tach 1904–1905. W roku 1915 wydał *An Interpretation of the Russian People*, a w 1924 ogłosił *The Contemporary Drama of Russia*.

Wiener był także autorem *Commentary to the Germanic Laws and Medieval Documents* (1915) oraz *Contributions toward a History of Arabico-Gothic Culture* (1917) i *Mayan and Mexican Origins* (1926). Jego głównym dziełem w ostatniej fazie pracy naukowej była trzytomowa historia pt. *Africa and the Discovery of America* (1920–1922), w której postulował przedkolumbijskie kontakty między Afryką i Ameryką.

Wiener pozostawił po sobie garść wspomnień, w których opisuje swoje dzieciństwo w Białymstoku (*Raven*, 6-8). Przedstawia w nich hotel dziadka Rabinowicza w pobliżu Rynku, gdzie zatrzymywali się polscy arystokraci. Ich konie prowadzono do wielkich stajni wyścielanych sianem. W samym hotelu był rozległy hol, z którego przechodziło się do pokoi gościnnych, oraz wielka kuchnia. Olbrzymie wrażenie na małym chłopcu robił duży obraz olejny przedstawiający potężnego awarskiego wojownika w pełnym stroju, z pasem na naboje i szpiczastym astrachańskim kołpakiem. Dzielnym ten wojownik napał chłopca takim samym podziwem, jak parę lat później Indianie z powieści Fenimore’a Coopera i Maine’a Reeda.

W roku 1878, kiedy Wiener odwiedził Białystok, było tam wielu tureckich żołnierzy, uwięzionych pod koniec rosyjsko-tureckiej wojny. Byli między nimi Murzyni, więc miejscowi chłopcy, którzy nigdy nie widzieli czarnoskórych ludzi, utrzymywali, że ich krew musi być czarna i namawiali się, żeby wbić jednemu z nich szpilkę w celu weryfikacji.

Ulice przed zajazdem były wykładane morderczymi kocimi łbami, z rynsztokami przy krawężnikach. Chłopcy wylądowali z nich miedziaki, które wypadły z kieszeni pijanych chłopów wracających z Rynku, ale nie szło im to tak dobrze jak policjantom, którzy wyciągali pijaków z rynsztoków i wlekli ich do aresztu na końcu ulicy, który po latach znacznie się rozbudował. Na końcu ulicy przy moście, w czasie sezonowych powodzi, woda zalewała brzegi Białej i trzeba było korzystać z desek, tratw lub łodzi, żeby dostać się na drugą stronę.

Naprzeciwko domu Marcusa Rabinowicza, brata dziadka, stała synagoga, zwana Ortodoksyjny Szul. Wybudował ją polski magnat w symbolicznym geście wobec żydowskich kupców, bowiem Polacy patrzyli z góry na handel i byli zmuszeni sprowadzać niemieckich Żydów, żeby robili za nich tę brudną robotę.

Za hotelem stał nowoczesny, murowany nowy Szul dla liberalnych Żydów, którzy obcinali swe brody i nosili modne ubrania. Aby podwójnie zasłużyć na swoją zaziemską nagrodę, wielu z nich chodziło od czasu do czasu do obydwu synagog. Byli między nimi dziadkowie. Kiedy Biała nie wylewała

gwałtownie, można ich było z pewnością zobaczyć w starym Szulu, jednakże liberalizm ojca objawiał się w próbach mówienia do syna po niemiecku i naciskach, aby uczył się intensywniej niemieckich przedmiotów. Babcia ze strony matki, Rosa Zabłudowska, była perfekcjonistką w dziedzinie religijnych obrządków i w swoim zapale pościła dwa razy w tygodniu. Mówiono, że w ciągu stu lat (!) życia nie opuściła ani jednego Dnia Pojednania w starym Szulu, gdzie zasiadała zawsze w tej samej ławce w galerii na piętrze, bowiem kobiety były ściśle oddzielane od mężczyzn. Ale i ona była zarażona bakcylem liberalizmu, bowiem wysyłała swoje dzieci do ojcowskiej „Niemieckiej Szkoły” oraz, co jest bardziej znamienne, dawała swoim dzieciom pisanki na Wielkanoc i nie miała nic przeciwko stawianiu choinki na Boże Narodzenie, za zasuniętymi firankami.

Wydawało się, że jej głównym celem w życiu było „rozpoczęcie szaba-su” w piątek wieczorem. Na hotelowym stole lśniła zastawa z rżniętego szkła i starej porcelany. Srebrny kielich na wino i bochenki chleba kładziono koło dziadka, jedzenie wnoszono na mosiężnych i miedzianych półmiskach i wtedy babcia, po wymamrotaniu jakichś hebrajskich modlitw, przystępowała do błogosławienia świec. Drzwi stały otworem dla wszystkich członków licznej rodziny bez obowiązkowego zaproszenia. Służący, w prawdziwie średnio-wiecznym duchu, brali udział w posiłku, ale siedzieli na końcu stołu, a obok nich jeden lub paru studentów Talmudu Tory, którzy przyjechali do Białegostoku pobierać nauki w domach wybitnych rabinów.

Niektórzy Żydzi z pomocą tkaczy z Saksonii zakładali przędzalnie i tkalnie w Białymstoku. W roku 1850 miejscowy Żyd, Heinrich Halberstam, wyuczył się sztuki tkania w Berlinie i został dyrektorem fabryki swego ojca. W ten sposób zaistniała potrzeba szerzenia kultury niemieckiej, mimo że rząd rosyjski zapewniał odpowiednie wykształcenie w rosyjskim gimnazjum. Ci, którzy mogli sobie na to pozwolić, zatrudniali prywatnych nauczycieli języka. Byli między nimi ojciec Salomon i ojciec doktora Zamenhofs. Najbogatsi angażowali też francuskie guwernantki lub wysyłali dzieci do prywatnych szkół w Niemczech lub Belgii.

W swoich wspomnieniach ogłoszonych w *Boston Evening Transcript* w marcu i kwietniu 1910 roku, Wiener wraca myślą do szkoły w Warszawie, w której dominował żarliwy patriotyzm oraz miłość do literatury i sztuki. Opisuje swoje studenckie przeżycia w Berlinie i kluczowy dzień, kiedy po nocnej libacji postanowił rzucić alkohol i palenie. Trafił wtedy do Towarzystwa Wegeteriańskiego, gdzie wkrótce zaczęto snuć plany stworzenia kolonii w angielskim Belize. Wspomina doktora Kleina z Towarzystwa, który podarował mu sto marek na podróż morską z Hamburga przez Hull, Liverpool,

Corunę i Hawanę do Nowego Orleanu, podczas której uczył się hiszpańskiego. Z dumą pisze o swoich pionierskich dniach w Ameryce, a szczególnie o pracy na farmach, bowiem doświadczenia zdobyte w Kansas „uważałem za najbardziej pożyteczne w moim życiu. Nauczyłem się panować nad sobą i nad środowiskiem; było dla mnie pełnią szczęścia przebywać na świeżym powietrzu, śpiewać i pracować” (*Wiener*, April 16). Przywołuje też głód wiedzy, który popchnął go do Biblioteki Publicznej w Kansas, a następnie do kariery nauczycielskiej i akademickiej. Z dumą mówi o swojej znajomości wielu języków.

Najbardziej wnikliwy opis Wienera wyszedł spod pióra jego syna Norberta. Nie jest to jednolity portret. „Był niski (ok. 160 cm), pełen wigoru, jego uczucia były szybkie i głębokie, nagły w ruchach i gestach, gotowy, aby pochwalić lub potępić, naukowiec raczej z natury niż z wykształcenia” (*I Am*, 18). Norbert opisał ojca jako surowego nauczyciela, który wymagał od niego, aby w wieku sześciu lat recytował z pamięci greckie teksty, rozwiązywał matematyczne równania i analizował naukowe problemy. Na zawsze wryły mu się w pamięć te chwile, kiedy zdarzało mu się zrobić błąd. „Każdy błąd należało natychmiast poprawić. Ojciec zaczynał zazwyczaj w pogodnym konwersacyjnym tonie. Trwało to dokładnie do chwili, kiedy popełniłem pierwszy błąd matematyczny. Wtedy ten łagodny i kochający ojciec zamieniał się w krwiożerczego mściciela. Pierwszym ostrzeżeniem (...) było ostre i przydechowe ‘Co!’ i jeśli po tym nie poprawiłem się od razu, nakazywał: ‘Teraz powtórz to!’ W takich chwilach byłem już zapłakany i przerażony. Prawie nieuniknione było, że nie ustawałem w grzechu lub co gorzej zamieniałem poprawne twierdzenie na błąd. Wtedy ostatnie więzy ojcowskiego opanowania pękały i ganił mnie, krzycząc: ‘Prymityw! Osio! Głupiec!’ Już sam ton głosu ojca miał na celu przywieść mnie do szczytu strachu, a kiedy łączyło się to ironią i sarkazmem, było to jak knut z wieloma rzemieniami. Moje lekcje kończyły się często rodzinnymi scenami: ojciec szalał, ja płakałem, a matka robiła co mogła, aby mnie obronić, ale była to sprawa przegrana” (*Ex-P*, 67-8). Co gorsza, lata ojcowskich zniewag słownych sprawiły, że Norbert do końca życia odczuwał brak pewności siebie i cierpiał na stany głębokiej depresji.

Norbert zdawał sobie także sprawę, że ojciec, pionier w swojej specjalności, nie posiadał dostatecznej dyscypliny intelektualnej, a jego loty fantazji nie miały czasami logicznego uzasadnienia. Było mu przykro, że ojciec cierpiał z powodu braku uznania w środowisku akademickim w Ameryce, a szczególnie w Niemczech, na którym mu bardzo zależało. Jego polityczne poglądy w czasie pierwszej wojny światowej i bezkompromisowa postawa na Harvardzie sprawiły, że kiedy w roku 1930 przeszedł na emeryturę, nie doczekał się należnych mu słów uznania.

Akademiccy koledzy zapamiętali dobrze Wienera. Był bardzo niskiego wzrostu, miał szerokie plecy i duże brązowe oczy. Porywczy i elokwentny, chętnie zatrzymywał kolegów, żeby sprostować wadliwą etymologię proto-germańskiego wyrazu lub wyłuszczyć swoją nową teorię dotyczącą staro-cerkiewno-słowiańskiego języka lub wyzalić się na rodaków. Uwielbiał pracę w ogrodzie i w sadzie, a także wędrowki po okolicy i zbieranie grzybów (*Blake and Rand*, 123). Podziwiali jego umiejętności lingwistyczne, które szacowano na trzydzieści lub nawet czterdzieści języków. Uznawali go za „nieakademicznego naukowca o frapującej umysłowości i zadziwiającej zdolności do języków. Jego poliglotyczna i obrazoburcza działalność wędrowała daleko poza granice slawistyki, szerząc światło i zamęt” (*Morison*, 93). Inny kolega uniwersytecki zapisał, że „wielu kolegów podziwiała jego encyklopedyczną wiedzę, ale nie podziwiała jego osobowości. Wybitną cechą Wienera była determinacja i zapał. Jego ambicja szła w parze z jego żywym umysłem. Jego intelekt nie był solidnego lub głębokiego rodzaju. Wysuwał pomysły hipotezy, ale brakowało mu samokrytycyzmu” (*Roback*, 12-13).

Inni koledzy twierdzili, że „był człowiekiem, który wszystko zawdzięcza sobie i samoukiem z wszelkimi mocnymi i słabymi cechami przynależącymi do takiej osobowości. Jednakże dzięki wielkiemu czytaniu, żelaznej dyscyplinie i przenikliwej spostrzegawości połączył wiele ważnych materiałów oraz ogłosił sporo szczegółowych koncepcji, które są istotne i wartościowe, ale prawdopodobnie nie do zaakceptowania przez następne pokolenia naukowców” (*Blake and Rand*, 123).

Mimo tych krytycznych opinii, osiągnięcia Wienera są niepodważalne. Energiczny chłopiec z Białegostoku, który wyłądował bez grosza przy duszy w Ameryce, stanął natychmiast do pracy fizycznej, a potem zabrał się do nauki. Dzięki doskonałej znajomości języków i wrodzonej inteligencji ten ambitny samouk doszedł do stanowiska nauczyciela języków klasycznych w Kansas City High School, profesora języków nowożytnych na Uniwersytecie Missouri, a następnie profesora slawistyki na Uniwersytecie Harvarda. Tam też położył podwaliny północnoamerykańskiej slawistyki i wykształcił swoich następców. Wzorując się na Coolidge’u, podarował bibliotece harwardzkiej zbiór europejskich i amerykańskich judaików i książek niemieckich (*Gardiner*, 241-2). Przez całe życie zachował intelektualną dociekliwość i mierzył się ochoczo z nowymi problemami naukowymi. Pracował bezustannie, czy to na uniwersytecie, czy na swoim gospodarstwie, którym się bardzo chlubił, czy prowadząc dodatkowe zajęcia dydaktyczne na innych uczelniach, czy też ucząc w domu swoje dzieci. Prawy, wytrwały i przedsiębiorczy, Leo Wiener pozostał dla wielu wzorem naukowca.

Dlatego końcowa ocena postaci Leo Winera powinna należeć do jego syna. Norbert uważał, że ojciec był błyskotliwym, uczciwym i bezkompromisowym człowiekiem. Podkreślał wielokrotnie, że domowy program edukacyjny, który składał się z nauki języków, matematyki i nauk przyrodniczych, dał mu doskonałe przygotowanie do kariery naukowej. Podziwiał ojca za energię, pracowitość, umiłowanie przyrody, był mu wdzięczny za wspólne wędrówki po lasach i górach oraz zagraniczne podróże. I najważniejsze: „Nauczyłem się od ojca, jakie są naukowe standardy oraz stopnie odwagi, poświęcenia i uczciwości wymagane od naukowca. Nauczyłem się, że kariera naukowa jest powołaniem i poświęceniem, a nie zwykłym zatrudnieniem. Nauczyłem się też bezwzględnej nienawiści do wszelkiego fałszu i intelektualnych pozorów, jak również nabyłem poczucia dumy z umiejętności zmierzenia się z każdym problemem, jaki stanie przede mną” (*Ex-P*, 292).

Bibliografia

- Blake R.P., Rand E.R., *Minute on the Life and Services of Professor Leo Wiener*, "Harvard University Gazette" 1940, March 5.
- Cohen R. I., *Jewish Icons. Art and Society in Modern Europe*, Berkeley 1998.
- Conway F., Siegelman J., *Dark Hero of the Information Age: In Search of Norbert Wiener, the Father of Cybernetics*, New York 2005.
- Gardiner J. H., *Harvard*, New York 1914.
- Klingenstein S., *Jews in the American Academy 1900–1940: The Dynamics of Intellectual Assimilation*, New Haven–London 1991.
- Mikoś M. J., *W pogoni za Sienkiewiczem. Z odnalezionych dzienników Almy Curtin*, Warszawa 1994.
- Mikoś M. J., *Zarys historii polonistyki w Ameryce Północnej*, Katowice 2012.
- Raven P., *Deep Roots and Lofty Branches: The History of a Great Family*, London 1980.
- Roback A. A., *Leo Wiener Success Story*, "The Canadian Jewish Chronicle" 1939, December 29.
- The Development of Harvard University Since the Inauguration of President Eliot, 1869–1929*, ed. S. E. Morison, Cambridge 1930.
- Ch. A. Wagner, *Harvard, Four Centuries and Freedoms*, New York 1950.
- Wiener N., *Ex-Prodigy. My Childhood and Youth*, New York 1953.
- Wiener N., *I Am a Mathematician: The Later Life of a Prodigy*, New York 1956.
- Wiener L., *Stray Leaves from My Life*, "Boston Evening Transcript" 1910, March 19, 26, April 2, 9, 16, 23 and 30.

LEO WIENER FROM BIAŁYSTOK, A PIONEER OF SLAVIC STUDIES IN NORTH AMERICA

The article is devoted to Leo Wiener, a prominent self-taught scientist, an immigrant from Poland, who along with Archibald Coolidge laid the foundations for the American Slavic Studies at the turn of the twentieth century. Wiener, the author of many translations of Slavic literature into English (including all Tolstoy's works), was the first professor of Slavic languages in North America. The main character of this article was a multi-talented man, who was most passionate about foreign languages and mathematics. His language skills were estimated to include more than thirty languages. The Harvard professor has left a very diverse legacy: from translations through history books and books on culture, to his memoirs. The article reconstructs the youth of the scientist, spent in Białystok, the circumstances in which he found himself in America, and the first difficult moments in the new country, as well as the time of his university work. In order to present the biography of this eminent scientist, the author of the article uses Leo Wiener's personal notes, the memoirs of his son Norbert, as well as memoirs of scientists who have met the Jewish polyglot-genius in the course of their work.

Keywords: Leo Wiener, American Slavic studies, translation, biography.

I

U ŹRÓDEŁ IDEI NAUKI



Andrzej P. Kluczyński
(Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie)

GRANICE MĄDROŚCI. KOH 3,1-1 NA TLE BIBLIJNYCH I POZABIBLIJNYCH POGLĄDÓW O MOŻLIWOŚCIACH POZNANIA

W egipskim tekście z czasów V dynastii pt. *Nauki Ptahotepa* można przeczytać o koncepcji Maat, co następuje: „Wielka jest Maat i trwała jej moc i nie zmienia się od czasu Boga”¹. W. Bator, powołując się na S. Morenza, pisze: „.....Maat jest słusznym i prawidłowym stanem natury i społeczeństwa, ustalonym w akcie stworzenia i immanentnie tkwiącym także w bycie i stawaniu się rzeczy, a stąd tym, co prawe i słuszne: prawem, porządkiem, sprawiedliwością i prawdą”². Następnie krakowski religiolog kontynuuje: „Ta właśnie idea niezmiennego Ładu Świata, istniejącego we wszelkim bycie w nieziennej formie od momentu jego stworzenia, jest przedmiotem najgłębszej czci Egipcjan, niezbędnym warunkiem życia i najbardziej pożądanym dobrem. Jeżeli człowiek żyje nie naruszając Ładu Świata, wówczas może on potajemnie i bez wyrzeczeń spełnić swe dni na ziemi”³. Wielka liczba egipskich tekstów mądrościowych, będących parenezami dotyczącymi codziennego życia zgodnego z Maat, zdaje się popierać tezę, wedle której celem starożytnej egipskiej mądrości było rozpoznanie Ładu Świata oraz takie opanowanie reguł życia, aby włączyć się w ów ład. Mądrość Egipcjan miała by więc charakter przede wszystkim praktyczny.

H. Schmid, biblista, wielki piewca teologii stworzenia w Starym Testamencie, w książce sprzed półwiecza pod tytułem *Gerechtigkeit als Weltordnung* wyraził pogląd głoszący, że egipskie przekonanie o Ładzie Świata – Maat, znalazło

¹ W. Bator, *Mysł starożytnego Egiptu*, Kraków 1993, s. 40.

² Tamże.

³ Tamże. Koncepcji Maat w pozycji W. Batora poświęcone są dwa rozdziały: *Koordynująca rola Ładu Świata* (s. 40-53) i *Maat jako ład społeczny* (s. 133-139).

swoje odzwierciedlenie w literaturze i tradycji mądrościowej Biblii hebrajskiej⁴. Hebrajskim słowem na jej określenie miałby być rzeczownik *cedek*, zaś *cedaka* oznaczałaby akt wynikający z zasad Ładu Świata i akt zgodny z Ładem Świata⁵.

Niektóre fragmenty biblijnych ksiąg mądrościowych zdają się potwierdzać takie rozumienie ideału mądrości. W ósmym rozdziale Księgi Przypowieści spersonifikowana mądrość przemawia: „Szczęśliwi ci, którzy się trzymają moich dróg!...Szczęśliwy jest człowiek, który mnie słucha czuwając dzień w dzień u moich drzwi, strzegąc progów moich bram...bo kto mnie znalazł, znalazł życie i zyskał łaskę u Pana...wszyscy, którzy mnie nienawidzą miłują śmierć” (Prz 8, 32-36). Jeden z przyjaciół Hioba zadaje mu pytanie: „Przypomnij sobie, kto kiedy, będąc niewinny zginął, albo ludzie prawi byli wytępieni?” (Hi 4,7). Księga Przypowieści 12,21 stwierdza nawet: „sprawiedliwego nie spotka żadne zło, lecz bezbożni mają pełno kłopotów”.

Na podstawie powyższych fragmentów pochodzących z ksiąg mądrościowych Biblii widać, że założenie istnienia pewnego praporządku, Ładu Świata prowadzi w konsekwencji do przyjęcia zasady (rozumianej w sposób prostszy lub bardziej złożony) związku między postępowaniem a powodzeniem, a nawet do wysuwania wniosku o szczególnej grzeszności osób doświadczających nieszczęść i niepowodzeń. Ta ostatnia sytuacja przedstawiona jest w dialogicznej części Księgi Hioba, w której to przyjaciele doszukują się u Hioba grzechu, nie mogąc uwierzyć, że nieszczęścia mogą spotkać człowieka niezasłużenie.

W różny sposób próbowano umiejscowić literaturę mądrościową w dziejach myśli starożytnego Izraela. Niektórzy egzegeci stoją na stanowisku, wedle którego literatura mądrościowa jest bardzo stara. Przypowieści Salomona cytują w rozdziałach 22,17-23,11 niemal dosłownie dzieło egipskie z ok. 1000 r. p.n.e. *Mowy Amenemope*⁶. W swoim najstarszym kształcie mądrość biblijna miałaby promować koncepcję zbliżoną do egipskiej. Właśnie tego rodzaju mądrość, bazująca na teologii stworzenia, zakładająca istnienie porządków świata, miałaby znaleźć się w kryzysie po doświadczeniach niewoli babilońskiej, a najbardziej dobitnymi wyrazami sprzeciwu wobec zadań stawianych sobie przez myśl mądrościową miały być właśnie Księgi Hioba i Koheleta⁷. Księgi

⁴ H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes*, Tübingen 1968.

⁵ O znaczeniu pojęć w Biblii zob. K. Koch, *Sdq gemeinschaftstreu/heilvol sein*, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, red. E. Jenni, C. Westermann, t. 2, Gütersloh 1995, s. 507-530.

⁶ Zob. tekst *Mów Amenemope* w: *Weisheitstexte, Mythen und Epen*, red. O. Kaiser, *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, Bd III, Weisheitstexte II, Gütersloh 1991, s. 222-250.

⁷ Reprezentantem tego spojrzenia na tradycję mądrościową jest A. H. J. Gunneweg. Zob. A. H. J. Gunneweg, *Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht*, Stuttgart-Berlin-Köln 1993, s. 234-243.

te byłyby wyrazem tzw. mądrości doświadczenia (*Erfahrungswissenschaft*), które zdawało się przeczyć tak uproszczonej koncepcji rzeczywistości⁸.

Wedle poglądów innych badaczy, rozwój tzw. klasycznej myśli mądrościowej nastąpił właśnie po doświadczeniu niewoli, a więc i doświadczeniu – jakkolwiek by to zabrzmiało – Bożej uporczywej nieobecności i uporczywego milczenia Boga. Mądrość miała być próbą zapewnienia zagubionym ludziom orientacji, a nawet zdefiniowania relacji człowieka z Bogiem. Mogła być ona próbą konkurencyjną względem pozostałych biblijnych wyjaśnień katastrofy i nieszczęścia niewoli babilońskiej. W tym przypadku wyłaniałoby się pytanie o stosunek mądrości do pobożności budowanej na Torze. Ps 1 ma charakter mądrościowy, ale włącza Torę jako punkt odniesienia i orientacji życiowej człowieka. W Księdze Przypowieści słowo Tora występuje jednakże w znaczeniach innych niż „Zakon Pana”. Tylko terminologia Prz 28,4 mogłaby wskazywać na Torę jako konstytuujące Izrael Prawo. Z drugiej strony księga może świadomie i z premedytacją posługiwać się pojęciami z dziedziny pobożności Tory w całkowicie odmiennych znaczeniach. W Księdze Koheleta rzeczownik *Tora* nie występuje ani razu. Niemniej jednak faktycznie późna, zwłaszcza pozabiblijna literatura mądrościowa stara się utożsamić mądrość z posłuszeństwem Torze (Syr 2,16; Ps 19,8; 119.98-100), co rozwinięte zostało w judaizmie rabinicznym, w którym Tora stała się pierwszym Bożym dziełem stwórczym, planem, wedle którego stworzony został następnie świat, Bożą mądrością⁹.

Wątpliwości można podnieść także odnośnie rozróżnienia na mądrość teoretyczną i mądrość doświadczenia. Nie trzeba przecież doświadczać tragedii osobiście, aby dojść do wspomnianych wyżej wniosków podważających zasadę związku między postępowaniem a powodzeniem. Księgi Hioba czy Koheleta są bardzo złożonymi teologicznymi konstrukcjami. Księga Przypowieści zawiera natomiast nie tylko poglądy odpowiadające klasycznej mądrości, ale i te, które zdają się jej przeczyć: „Wiele zamysłów jest w sercu człowieka, lecz dzieje się wola Pana” (19,21); „Serce człowieka obmyśla jego drogę, lecz Pan kieruje jego krokami” (16,9). Najprawdopodobniej w przypadku biblijnych tradycji mądrościowych, podobnie jak i innych, pozabiblijnych, należałoby mówić o dużej różnorodności. Przekazy mądrościowe z pewnością sięgają dawnych czasów w historii Izraela, ale historia mądrościowego myślenia z całą pewnością była złożona i wieloraka.

⁸ O pojęciu mądrości opartej na doświadczeniu zob. M. Leuenberger, *Konsequente Erfahrungstheologien im Hiob- und Qohelethbuch*, w: *Die theologische Bedeutung der alttestamentlichen Weisheitsliteratur*, red. M. Saur, Neukirchen-Vluyn 2012, s. 33-66.

⁹ E. Zenger, Ch. Frevel, *Eigenart und Bedeutung der Weisheit Israels*, w: *Einleitung in das Alte Testament*, red. E. Zenger, Stuttgart-Berlin-Köln 2012, s. 409.

Niezależnie od tego, jak staramy się chronologicznie umieścić rozwój koncepcji mądrościowych, teologia biblijna widzi w literaturze mądrościowej dyskusje na temat związku między postępowaniem a powodzeniem i możliwością praktycznego zastosowania mądrości, czyli zapewnienia sobie dobrego życia. Właśnie w tych kwestiach stanowisko zajmuje Księga Koheleta w rozdziale trzecim w wersetach 1-15¹⁰. Oto dosłowne tłumaczenie fragmentu:

Koh 3,1-15

1. Wszystko ma swoją porę i czas ma każdy plan pod słońcem
2. Czas rodzenia i czas umierania,
czas sadzenia i czas wrywania tego, co zasadzone;
3. Czas zabijania i czas leczenia;
Czas burzenia i czas budowania;
4. Czas płaczu i czas śmiechu;
Czas odbywania żałoby i czas tańczenia;
5. Czas rzucania kamieni i czas zbierania kamieni;
5. Czas przytulania i czas powstrzymywania się od przytulania.
6. Czas szukania i czas gubienia;
Czas pilnowania i czas odrzucania;
7. Czas rozrywania i czas zszywania;
Czas milczenia i czas mówienia.
8. Czas kochania i czas nienawidzenia;
Czas wojny i czas pokoju.
9. Jaki zysk ma czyniący w tym, że się trzudzi?
10. Widziałem zadanie, które dał Bóg ludziom, ażeby się nim zajmowali.
11. Wszystko uczynił pięknie w czasie swoim, również wieczność włożył w ich serca, a jednak nie może zrozumieć człowiek dzieła, które uczynił Bóg od początku do końca.
12. Poznałem, że nie ma nic lepszego dla nich, jak cieszyć się i czynić dobro w swoim życiu.
13. A także to, że je i pije i widzi dobro w całym swoim trzudzie – jest darem Boga.
14. Poznałem, że wszystko, co czyni Bóg, to będzie na wieki, niczego do tego nie można dodać i nic z tego ująć, a Bóg to czyni, aby się go bano.

15. Co było już tu, co ma być już było, a Bóg szuka tego, co prześladowane.

Przeczytany fragment dzieli się na dwie części. Część pierwsza zawiera się w wersetach 1-8 i jest wypowiedzią o czasach, część druga natomiast to wniośki w w. 10-15. Wypowiedź o czasach jest klasyczną tezą starożytniej mądrości,

¹⁰ Księga należy do późnych dzieł biblijnych. Najprawdopodobniej powstała ona we wczesnym okresie hellenistycznym. Zob. W. H. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, Bielsko-Biała 1997, s. 276; L. Schwienhorst-Schönberger, *Das Buch Kohelet*, w: *Einleitung in das Alte Testament*, red. E. Zenger, dz. cyt., s. 470.

a wręcz założeniem mądrościowym. Całe życie człowieka od narodzin aż do śmierci składa się z określonych momentów, w których należy się właściwie i stosownie zachować. Zestawienie czynności przeciwstawnych sobie pokazuje, że można wybrać czynność tylko jedną, tylko na jedną mamy szansę: albo się zabija, albo leczy, albo się kocha, albo nienawidzi¹¹. W danym momencie nie można podjąć obu czynności jednocześnie, z obu tylko jedna jest bowiem właściwa. Podobne wypowiedzi spotykamy w bardzo wielu tekstach pozabiblijnych, czy nawet wywodzących się z kultury greckiej. Autor przypowieści Salomona woła: „jakże dobre jest słowo we właściwym czasie” (Prz 15,23). Pittakos z Mityleny naucza: „znaj sposobną chwilę”¹².

Celem pouczeń mądrościowych było – w dużej mierze – rozpoznanie właściwego czasu, właściwego miejsca i właściwych środków działania człowieka. Wylicznika czasów u Koheleta jest jednak nużąco monotonna i niepokojąca. Dwa pierwsze i dwa ostatnie czasy mają ze sobą coś wspólnego. Wskazują one mianowicie na rzeczywistości całkowicie niezależne od człowieka. Narodziny i śmierć – w przypadku tych dwóch czasów nawet mędrców niewiele jest w stanie poradzić. Również wojna i pokój nie są czynnościami – w przeciwieństwie do innych czasów – lecz zjawiskami niezależnymi nie tylko od zwykłych ludzi, ale nierzadko i od najpotężniejszych władców.

Następnie w wersecie 9 Kohelet stawia pytanie o zysk tego, który się trzudzi. Owym trudem jest nie tylko trud życia czy różnorodnych usiłowań człowieka, ale – w kontekście tejże wypowiedzi – usiłowanie zrozumienia właściwego czasu, miejsca i środków działania. W wersetach 10-11 autor – nawiązując do kapłańskiego opisu stworzenia w Księdze Rodzaju – stwierdza wprost, że człowiek nie jest w stanie w pełni pojąć Bożego dzieła¹³. Dość enigmatyczna jest wypowiedź o wieczności włożonej w serca (w. 11). Nie jest wykluczone, że odnosi się ona do wszystkiego, co Bóg uczynił, a co zostało powiązane z upływem czasu, uzależnione od stworzonych przez Boga momentów i chwil¹⁴. Nie chodziłoby więc w takim wypadku o wieczność w późniejszym filozoficznym znaczeniu, ale raczej o świadomość upływu czasu rozumianego jako bardzo długi okres i następstwo poszczególnych chwil, momentów w tymże długim czasie. Serce (hebr. *lew*) jest w Biblii ośrodkiem woli i rozumienia¹⁵.

Mimo iż człowiek jest świadomy istnienia owych czasów, to nie może pojąć ich do końca. Co więc pozostaje ludziom w tej sytuacji, kiedy nie są w stanie

¹¹ A. Lauha, *Kohelet*, Neukirchen-Vluyn 1978, s. 65.

¹² Cytat za Wikicytaty: <https://pl.wikiquote.org/wiki/Pittakos>, dostęp dnia: 2.04.2016.

¹³ Tamże, s. 68.

¹⁴ A. Lauha, *dz. cyt.*, s. 68n.

¹⁵ H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, Gütersloh 1994, s. 77-90.

oni rozpoznać ani wykorzystać dzieła Bożego dla własnego zysku? Pozostaje świat jako taki, w którym można dobrze żyć (w.12). I zapewne chodzi tu o dwa wymiary dobrego życia. Z jednej strony o korzystanie z życia – jedzenie, picie, doświadczanie dobra (*lirot tow* por. Ps 34,13). Darem Boga jest szczęśliwe życie. Z drugiej strony mowa jest o czynieniu dobra (hebr. *laasot tow*). Nawet jeżeli nie można odnieść bezpośredniego zysku, to pozostaje etyczny wymiar życia. Werset 14 podsumowuje dzieło Boga, które jest tak różne od działania ludzi, że ci nie mogą na nie w żaden sposób wpłynąć. Wskazuje on też na cel tego stanu rzeczy, a mianowicie na bojaźń Bożą. Określenie to odnosi się w Starym Testamencie do prawdziwej i uczciwej pobożności¹⁶. Pobożność nie jest więc czymś, co ma przynosić człowiekowi zysk, nie należy rozumieć jej na sposób magiczny.

Ostatni, 15. werset mówi o powtarzalności zjawisk i czasów, a co za tym idzie, pogłębia sceptycyzm odnośnie możliwości istot ludzkich. Zanegowanie możliwości mądrościowego poznania Bożego działania, a przez to i interesownej wiary, ma swoje odzwierciedlenie w późniejszej myśli żydowskiej¹⁷.

Tradycyjne żydowskie komentarze do Księgi Koheleta 3,1-15 są bardzo różnorodne. Poruszają one wielość tematów. Starają się one wytłumaczyć trudności związane z samym tekstem. I tak, szczególnie komentowany był werset 11, w którym występuje rzeczownik „wieczność” (hebr. *olam*). Kontrowersyjna fraza brzmi, jak zostało to ujęte w tłumaczeniu fragmentu powyżej: „i także wieczność (hebr. *olam*) włożył w ich serca”. W języku hebrajskim rzeczownik ten posiada dwa znaczenia: „wieczność” i „świat”. Do tego ostatniego znaczenia nawiązywał Raszi, wedle którego werset mówiłby o ziemskiej mądrości dostępnej dla ludzi, w przeciwieństwie do wiedzy o Bogu czy też przyszłości¹⁸. Tego rodzaju interpretacja jest jednak anachronizmem, bowiem w czasach biblijnych rzeczownik *olam* nie posiadał jeszcze znaczenia „świat”¹⁹. Ibn Ezra z kolei widzi w 11 wersecie wypowiedź o świadomości wieczności, którą ludzie posiadają²⁰. Przez to w jego interpretacji pobrzmiewa oskarżenie

¹⁶ Zob. H.-P. Stähli, Jr' *fürchten*, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, red. E. Jenni, C. Westermann, t. 1, Gütersloh 1995, s. 765-778.

¹⁷ W Misznie w traktacie *Pirkej Awot* przytaczana jest wypowiedź Szymona Sprawiedliwego: „Nie bądźcie jak słudzy, którzy służą swojemu panu w oczekiwaniu na zapłatę, lecz bądźcie jak słudzy, którzy służą swojemu panu nie oczekując zapłaty i niech bojaźń niebios będzie nad wami” (1,3). *Ethics of the Father. Mishna Pirkei Avot*, dostępny w Internecie: <http://www.shechem.org/torah/avot.html> (dostęp: 31.12.2012).

¹⁸ M. Zlotowitz, *Koheles/Ecclesiastes*, New York 1976, s. 87.

¹⁹ Zob. Wilhelm Gesenius *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, red. H. Donner, Heidelberg–Dordrecht–London–New York 2013, s. 936.

²⁰ M. Zlotowitz, dz. cyt., s. 87.

rodzaju ludzkiego – mimo owego daru ludzie zajmują się sprawami doczesnymi, zapominając o wiecznych i boskich²¹.

Dawnych komentatorów intrygował także koniec wersetu 15, w którym czytamy dosłownie o szukaniu przez Boga tego, co jest ścigane i prześladowane (hebr. nirdaf). Pośród interpretacji żydowskich pojawiają się takie, które widzą w enigmatycznym sformułowaniu troskę Boga o prześladowanych²². Z drugiej strony Ibn Ezra tłumaczy użyte tam participium jako coś, co minęło, więc należy do przeszłości²³. Stwierdzenie, że Bóg przywracałby rzeczy minione, miałoby wskazywać zdaniem egzegety na fakt, że Bóg znajduje się ponad czasem i dla niego przeszłość, teraźniejszość i przyszłość są tym samym.

Komentatorzy poruszali także zagadnienia, które nie były gorącym tematem w czasie powstawania Koh 3,1-15, a mianowicie zagadnienia determinacji wydarzeń i wolnej woli człowieka. Temat ten pojawił się np. u Majmonidesa²⁴. Komentatorzy – idąc za wielkim filozofem – podkreślali, że boska determinacja wydarzeń nie stoi w sprzeczności z istnieniem wolnej woli każdej istoty ludzkiej. Zajęcie się tym zagadnieniem pokazuje zarazem, że nastąpiła zmiana rozumienia fragmentu o czasach. Pierwotnie – zgodnie z mądrościowymi założeniami – chodziło o porządek świata i kwestię poznawalności owego porządku. W późniejszym okresie widziano w mowie o czasach przede wszystkim tekst poruszający zagadnienie następstwa wydarzeń i ich determinowanie przez Boga, ewentualnie odnoszono go do zjawisk naturalnych i praw przyrody²⁵. W tym przypadku komentatorzy okazują się spadkobiercami myśli apokaliptycznej, która dzieliła historię na specyficzne okresy Bożego działania.

Kolejną cechą rabinicznej interpretacji było dostosowywanie tekstu do późniejszej sytuacji religijnej. Księga Koheleta nie zajmuje się Torą, chociaż w czasie jej powstawania z całą pewnością Tora stanowiła jeden z konstytutywnych elementów judaizmu²⁶. Późniejsi rabiniczni komentatorzy włączali Torę w interpretację fragmentu.

²¹ Tamże.

²² Tamże, s. 90.

²³ Tamże, s. 91.

²⁴ Y. I. Broch, *Kohelet. The Book of Ecclesiastes in Hebrew and English with a Midrashic Commentary*, Jerusalem, New York 1982, s. 54

²⁵ M. Zlotowitz, dz. cyt., s. 82.

²⁶ Można sądzić, że w wersecie 14 znajduje się cytat z Pięcioksięgu, ponieważ bardzo podobne słowa znajdują się w Dtn 4,2, który to werset zakazuje dodawania i odejmowania cokolwiek od Księgi Prawa Bożego. Można by przypuszczać, że autor wypowiedzi w Koh 3,14 dostrzega pewną paralelę między Torą a światem jako dwoma uzupełniającymi się płaszczyznami Bożego dzieła stwórczego. Z drugiej strony wyrażenie może oznaczać po prostu niezmienność: czy to Prawa Bożego, które nie powinno być przekształcane przez ludzi, czy też dzieła stworzenia świata, którego ludzie nie są w stanie zmienić.

Dlatego, że Tora ma znaczenie zarówno dla pobożności jednostki, jak i całego ludu Izraela, to interpretacje Koh 3,1-15 były zarówno indywidualne, jak i kolektywne. I tak przykładowo Gaon z Wilna widział wezwanie do studiowania Tory w w. 4 mówiącym o czasie płakania i tańczenia²⁷. Do wniosku takiego dochodzi on poprzez obserwację, że w tym wersecie bezokoliczniki określające owe dwie czynności – w przeciwieństwie do bezokoliczników poprzednich – zostały zapisane bez noty *lamed*, a jak wiadomo ta litera rozpoczyna wyrażenie „nauka Tory” (hebr. *limmud Tora*). Wynika z tego, że są tylko dwie sytuacje, w których wolno mu zaniechać studiowania Tory. Pierwszy to przypadek śmierci bliskiego i pogrzeb, drugi natomiast to wesele.

Kolejną cechą żydowskich interpretacji było odnoszenie fragmentu do historii Izraela. Przy czym nie było rzeczą ważną, że owe odniesienia miały dotyczyć wydarzeń następujących po życiu króla Salomona, domniemanego autora księgi, czy też wydarzeń z okresu pobiblijnego. Na przykład poszczególne czasy miały zaś odpowiadać konkretnym wydarzeniom z dziejów Izraela. I tak, mowa o „czasie płakania” w w. 4 odnoszona była do tragicznych wydarzeń, które nastąpiły 9 dnia miesiąca Aw²⁸. Również mowa o czasie burzenia i czasie budowania (w. 3) miała odnosić się do zburzenia świątyni i jej przyszłego odbudowania²⁹.

Mimo owych zmian w rozumieniu tekstu wynikających z odmiennej sytuacji późniejszego czytelnika, komentarze są konsekwentne w przyjęciu teorii o niemożliwości zapanowania nad rzeczywistością swojego życia. Pobożność zaś, do której wzywa autor 3,14 jest przestrzeganiem przepisów Prawa³⁰. W Talmudzie znajduje się stwierdzenie dotyczące nie tyle bezradności człowieka, ale i Boga: „wszystko jest w gestii Nieba za wyjątkiem bojaźni Nieba” (Berachot 33b)³¹. Bóg natomiast może stworzyć człowiekowi jak najlepsze warunki do pobożności, zaś uczynienie człowieka ograniczonym, przygodnym ma go prowadzić do Boga.

Kohelet nie chce doprowadzić czytelników do niewiary ani odwozić od Boga. Wręcz przeciwnie – w trzecim rozdziale w wersety 1-15 znajdują się wezwania do pobożności. Kaznodzieja nie chce też odwozić czytelnika od mądrości czy też filozofii i teologii. Pisze on wszak, że sam Bóg dał ludziom zadanie, aby ci się nim zajmowali, a owo zadanie polega na badaniu i rozpoznawaniu Bożych dzieł i świata. Kaznodzieja pragnie jednakże uzmysłowić swoim

²⁷ Y. I. Broch, dz. cyt., s. 56.

²⁸ M. Zlotowitz, dz. cyt. s. 83.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 90.

³¹ Y. I. Broch, dz. cyt., s. 65.

czytelnikom nie tylko niemożliwość pojęcia Boga, bo jest to rzeczą oczywistą, ale i takie pojęcie jego dzieła, stworzenia, które pozwoliłoby mu nad światem całkowicie zapanować. Jest to według starożytnego autora punkt wyjścia do prawdziwej pobożności, prawdziwej teologii, a może nawet prawdziwej nauki. Podstawą pobożności nie może być przeświadczenie o pewności osiągnięcia za jej pomocą doraźnych i partykularnych korzyści.

Skróty ksiąg biblijnych i apokryficznych:

Dtn – 5 Księga Mojżeszowa

Ps – Księga Psalmów

Hi – Księga Hioba

Prz – Księga Przypowieści Salomona

Koh – Księga Koheleta (Księga Kaznodziei Salomona)

Syr – Mądrość Syracha

Bibliografia

Bator W., *Mysł starożytnego Egiptu*, Kraków 1993.

Broch Y. I., *Kohelet. The Book of Ecclesiastes in Hebrew and English with a Midrashic Commentary*, Jerusalem–New York 1982.

Leuenberger M., *Konsequente Erfahrungstheologien im Hiob- und Koheletbuch*, w: *Die theologische Bedeutung der alttestamentlichen Weisheitsliteratur*, red. M. Saur, Neukirchen–Vluyn 2012.

Schmid H., *Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes*, Tübingen 1968.

Schmidt W. H., *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, Bielsko-Biała 1997.

Wilhelm Gesenius Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, red. H. Donner, Heidelberg–Dordrecht–London–New York 2013.

Wolff H. W., *Anthropologie des Alten Testaments*, Gütersloh 1994.

Zenger E., Frevel Ch., *Eigenart und Bedeutung der Weisheit Israels*, w: *Einführung in das Alte Testament*, red. E. Zenger, Stuttgart–Berlin–Köln 2012.

LIMITS OF WISDOM. KOH 3,1-1 AGAINST BIBLICAL AND BEYOND-BIBLICAL VIEWS ON THE POSSIBILITY OF COGNITION

The article presents the Egyptian concept of Maat, The Order of the World, which is the root of the assumptions on biblical wisdom. In the wisdom tradition of the Bible, Maat, or The Order of the World, is described with the word *tsedek*. Israeli wisdom literature is in its original form similar to the Egyptian thought, and it has evolved only after the crisis, associated with the experience of the Babylonian captivity. The author analyzes an extract from Ecclesiastes concerning time, confronting the biblical text with the findings of wisdom literature. The text describes also the basic features of rabbinical interpretation of the pericope: showing that divine determination of events is not incompatible with the existence of free will, adjusting the text to the later religious situation, as well as relating fragments of biblical texts to the history of Israel. Ecclesiastes relates not so much to the impossibility of a rational concept of God, but even to the notion of Genesis, to the extent that one can completely control it. Understanding this truth would be the starting point for true devotion.

Keywords: Ecclesiastes, Maat, the Bible, the Old Testament, biblical wisdom, the Jewish interpretation of the Bible.

Jolanta Wróbel-Best
(Houston, Stany Zjednoczone)

W KRĘGU (WŁASNYCH) SŁÓW EMMANUELA LÉVINASA. ROZMOWA NA TEMAT LUDZKIEJ EGZYSTENCJI.

Je est un autre.
Arthur Rimbaud

Książki Emmanuela Lévinasa (1906–1995), a właściwie Emanuelisa Lévinasa, francuskiego filozofa pochodzenia żydowsko-litewskiego, nazwać można rozpiętą na części egzystencjalną rozmową o człowieku. Filozof urodził się w Kownie na Litwie, mieszkał w Charkowie, studiował filozofię w Niemczech (gdzie odkrył dzieła Henri Bergsona, Edmunda Husserla i Martina Heideggera), ale ostatecznie osiedlił się we Francji i zmarł w Paryżu. Zauważmy, że to właśnie myśl Husserla i Heideggera okaże się istotnym elementem w rozwoju jego, filozoficznej kariery. Lévinas znał język hebrajski, rosyjski, niemiecki i francuski, a wpływy różnych tradycji kulturowych (język hebrajski czytanych pism religijnych i studiowane, wielojęzyczne traktaty filozoficzne) dają się zauważyć w jego dziełach. Jest autorem wielu książek, a tłumaczone na język polski pozycje to między innymi: *Trudna wolność. Eseje o Judaizmie*¹, *O Bogu, który nawiedza myśl*², *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrżności*³, *Bóg, śmierć i czas*⁴ oraz inne utwory.

Zwróćmy tu uwagę na pozycję, która jest, być może, najlepszym wprowadzeniem do filozofii Lévinasa. *Etyka i Nieskończony* to szczególna książka⁵.

¹ E. Lévinas, *Trudna wolność: Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991.

² E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994.

³ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrżności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998.

⁴ E. Lévinas, *Bóg, śmierć i czas*, tłum. J. Margański, Kraków 2008.

⁵ E. Lévinas, *Ethics and Infinity. Conversations with Philippe Nemo*, transl. by R. A. Cohen, Pittsburgh 1982. Patrz także: *Etyka i Nieskończony: rozmowy z Philippem Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991. Posługujemy się w artykule cytatami, pochodzącymi

Składa się z cyklu rozmów radiowych przeprowadzonych z Lévinasem przez Philippe'a Nemo, które były transmitowane przez Radio „France-Culture” w lutym i marcu 1981 roku. Ta książka-wywiad podkreśla w sposób przejrzysty oraz intelektualnie zdyscyplinowany esencjalne aspekty świata i ludzkiej egzystencji. Komentuje ponadto całość filozoficznego dorobku Lévinasa, posługując się prostotą skojarzeń, głębią interpretacji i odpowiednio dobranymi słowami samego filozofa. Filozof wyjaśnia w niej założenia fenomenologii egzystencjalnej. Rozmowy z Philippe'm Nemo odsłaniają filozoficznie istotny pogląd Lévinasa: człowiek (jak twierdzi także i Heidegger) rodzi się i umiera samotnie. Jedynie relacje etyczne z Innym pozwalają mu na przewyżczenie samotności.

Poziom refleksji filozoficznej zarysowany w *Etyce i Nieskończonym* nadaje pozycji Lévinasa znaczenie uniwersalne. Książka odsłania integralne prawdy o człowieku, sytuując się tym samym w sercu współczesnej refleksji egzystencjalnej. Można powiedzieć, iż Lévinas domaga się od każdego z nas dynamicznego odkrywania istoty człowieczeństwa. I jest to, jak się wydaje, najgłębsze i twórcze wyzwanie, jakie książka stawia przed czytelnikiem. Powyższy artykuł jest rodzajem „dialogu”, prowadzonego z dziełami/myśłami Lévinasa, na temat egzystencji. Próbuje rozpoznać w pismach filozofa ustalenia związane z: istotą „ja”, wolnością i odpowiedzialnością człowieka, czasem i jego przeżywaniem, etycznym wymiarem spotkania z drugą osobą, rolą transcendencji w świecie oraz innymi aspektami ludzkiego życia...

W stronę Lévinasowskiego „ja”

Powiedzmy, uogólniając nieco, że Lévinas łączy w swojej filozoficznej koncepcji fenomenologię Husserla, ontologię Heideggera, pisma talmudyczne i Biblię. Filozofia jego kładzie nacisk na opisanie podstawowej relacji człowieka z bytem, postrzeganej jako relacja egzystencjalna, w której szczególną rolę pełni ludzkie „ja”. Zauważmy, iż artykuł ten nie dąży do sformułowania całościowej definicji Lévinasowskiego „ja” (*self*). Zostaje ono tu wstępnie rozpoznane jako tożsamościowa osobność bytowa (*singularity*), rozwijająca się dynamicznie w relacji z Innym⁶. Lévinas podkreśla konieczność istnienia „odmienności” (*otherness*) i „zewnętrzności” (*exteriority*) w ewolucji „ja”. „Ja” może w ten sposób rozwijać się pełnie i definiować siebie jako „wydarzenie etyczne”. Staje się to możliwe w spotkaniu z Innym.

z angielskiego przekładu *Etyki i Nieskończonego*, gdyż polski przekład książki Lévinasa nie jest szeroko dostępny w USA.

⁶ E. Lévinas, *Totality and Infinity*, trans. by A. Lingis, Pittsburgh 1969. Zauważmy ponadto, iż pisząc o koncepcji „ja” w filozofii Lévinasa, posługujemy się głównie dziełami Lévinasa dostępnymi w Stanach Zjednoczonych w tłumaczeniu na język angielski.

Inny nabiera w tym spotkaniu wielowymiarowego sensu. Ostatecznie nazywa Boga – tym, transcendentnym „Innym”. Ewolucja ludzkiego „ja” zostaje zaznaczona w języku Lévinasa poprzez akcentowanie specyficznych słów-kluczy, takich jak: diachronia, bezsenność, odpowiedzialność, cierpienie ludzkie, kruchość bytowa człowieka lub ambiwalencja miłości. Należy przy tym zauważyć, że, „ja” nigdy nie może być w pełni zdefiniowane przez konstrukcje języka. Prawdziwy język tworzy się bowiem wyłącznie jako egzystencjalna odpowiedź na obecność pełnej wyrazu „twarzy” Innego⁷.

Powyższa koncepcja „ja” wymagała od Lévinasa odrzucenia idei zaproponowanych wcześniej przez Husserla i Heideggera⁸. Lévinas tworzy więc nową teorię „ja”, która wykracza poza ramy „czystej fenomenologii”. Prowadzi do połączenia judaizmu, filozofii Kartezjusza i fenomenologii. „Ja” Lévinasa to byt ewolucyjny i relacyjny, który nigdy nie przyjmuje statycznego znaczenia. Lévinas zasadniczo modyfikuje tradycyjne założenia etyki, funkcjonujące w filozofii europejskiej. Nie analizuje on na przykład istoty sądów etycznych, zasad utilitaryzmu, deontologii czy metaetycznych teorii. Skupia się on przede wszystkim na „ja”, które zostaje wtopione w życie, przeżywane i „zamieszkane w innym” (*lived with the other*). Takie „ja” odrzuca subiektywne i egoistyczne „umiłowanie” samego siebie. Odchodzi ono od samego siebie, aby wziąć odpowiedzialność za innych. Istota ludzkiego „ja” mierzy się tu miarą odpowiedzialności za (nagle) odkrytego/odsłoniętego Innego⁹. Jest to szczególna „odpowiedzialność za wolność innych, bo w tej odpowiedzialności za Innego działający podmiot uwalnia się paradoksalnie od powrotu do swego >ja<...”¹⁰.

„Ja” i diachronia czasu

„Ja” istnieje w czasie, który nabiera w koncepcji Lévinasa szczególnego znaczenia. Filozof zakłada, że istota „ja” pozostaje nierozpoznawalna i ambiwalentna w perspektywie czasu teraźniejszego¹¹. Takie „ja”: „istnieje, ale nie jest ani rzeczą, ani centrum duchowym, z którego promieniują akty

⁷ Tamże.

⁸ D. Moran, *Emmanuel Lévinas. The Phenomenology of Alterity. Introduction to Phenomenology*, Routledge, London and New York 2006, s. 320-353.

⁹ J. Stauffer, b. Bergo, *Nietzsche and Lévinas: “after the Death of a Certain God*, New York 2009, s. 130-131.

¹⁰ Tamże, s. 130. Autorzy mówią o: „responsibility for the freedom of the others, and as responsibility for the other, the subject frees itself from its return to self”. Podaję w tłumaczeniu własnym.

¹¹ E. Lévinas, *Existence and Existents*, transl. by A. Lingis, foreword by R. Bernasconi, Pittsburgh 1988, s. 76-80.

świadomości”¹². Czas teraźniejszy nie jest wystarczający, aby zdefiniować „ja”. Filozof odrzuca ponadto koncepcje, które zakładają istnienie czasu całkowicie zewnętrznego w stosunku do „ja” (czas-przedmiot) lub czasu całkowicie wewnętrznego, subiektywnego (czas solipsystyczny). Nie zgadza się on też z koncepcjami monadycznymi, na przykład Leibniza, które uwypuklają możliwość istnienia samotnego podmiotu-„ja” niezależnego od świata i innych istnień ludzkich.

Czymże jest więc czas pozytywnie wpływający na rozwój „ja”? Lévinas zakłada, że nie jest to czas synchroniczny, ale diachroniczny. Diachronia czasu zostaje wyraźnie uwidoczniiona w spotkaniu „ja” z innym bytem (ludzkim i, ostatecznie, boskim), który nigdy nie daje się zdefiniować do końca. W tym spotkaniu „ja” zaczyna odkrywać przeszłość jako diachronię, która nie sprowadza się do reprezentacji¹³. Przyszłość podobnie zostaje związana z Innym i nie daje się przedstawić jako zsynchronizowany czas reprezentacji. Lévinas nazywa powyższe doświadczenie Innego – spotkaniem „twarzą w twarz”. Odsłania ono tajemnicę i autentyczność bytu. Zauważmy, że istnieje różnica pomiędzy reprezentacją a przedstawieniem. Mówimy zwykle, że świat sam w sobie jawi się nam jako reprezentacja. My zaś wyobrażamy/przedstawiamy sobie świat.

Czas jednak nie jest reprezentacją i nie prezentuje swojej istoty, według Lévinasa. Czas ujawnia się raczej jako rodzaj „nieciągłości” (*discontinuity of time*), która w języku Lévinasa zostaje nazwana czasową „nie-synchroniznością” (*non-synchronicity*) lub „diachronią”. Ta „nie-synchronizność” czasowa będzie budowana głównie przez specyfikę spotkania z Innym. Nie da się uniknąć asynchronizności w spotkaniu „ja” i Innego, bo ten Inny ukazuje się nam w sposób szczególny – jako „niemożliwość reprezentacji”¹⁴. Autentyczne spotkanie i istota Innego nie dają się wyrazić przy pomocy reprezentacji i języka logiki. Nie jesteśmy w stanie „stematyzować” Innego:

Pozostawanie w bezpośredniej relacji z Innym nie oznacza tematyizowania Innego lub traktowania go w taki sam sposób, jak człowiek może traktować znaną rzecz lub wiedzę. Tak naprawdę, fakt istnienia jest tym, co jest najbardziej prywatne: duchową rzeczywistością, której nie mogę zakomunikować drugiemu człowiekowi.¹⁵

¹² Tamże, s. 79. Lévinas pisze: “I”, it is, but (...) it is neither a thing, nor a spiritual center from which radiate the acts of consciousness”. Podaję w tłumaczeniu własnym.

¹³ E. Lévinas, *Time and the Other*, trans. R. Cohen, Pittsburgh 1987, s. 112-114.

¹⁴ S. Rosenthal, *A Time for Being Ethical: Lévinas and Pragmatism*, „The Journal of Speculative Philosophy”, Vol. 17, Nr. 3, 2003, s. 193-2003.

¹⁵ E. Lévinas, *Ethics and Infinity*, dz. cyt., s. 57.

Podaję w tłumaczeniu własnym: „But being in direct relation with the Other is not to thematize the Other and consider him in the same manner one considers a known object, nor to communicate a knowledge to him. In reality, the fact of being is what is most private: existen-

Czas pojmowany jako diachronia odzwierciedla, jak to filozof ujmuje, dialektykę relacji z drugim człowiekiem, który pozostaje tajemnicą. Twarz Innego mówi do mnie, a „ja” w tym egzystencjalnym dialogu odpowiadam „twarzy” drugiego. Pojęcie „twarzy Innego” łączy się ściśle z pojęciem dyskursu. Poznając twarz Innego, wchodzimy w rodzaj ontologicznego dialogu, który może odbywać się bez słów. Taki dyskurs, dialogiczność, rozmowa z Innym negują totalność/całość bytu, zaprzeczającą indywidualizacji człowieka¹⁶. Diachronia czasu wprowadza więc ostatecznie w przestrzeń metafizyki i doświadczenia Boga. Lévinas odrzuca jednak tradycyjną ideę absolutu i nie definiuje Boga na sposób „onto-teologiczny” (*onto-theological*)¹⁷.

„Ja” jako podmiot unifikujący czas

„Ja” Lévinasa skupia czas w jedno poprzez organizowanie natychmiastowo wydarzających się momentów czasu teraźniejszego. Skupianie w jedno momentów czasu teraźniejszego pełni ważną funkcję w procesie indywidualizacji „ja”. Lévinas podkreśla, że umiejętność uchwycenia ciągłości teraźniejszych momentów (tego, punkowego „teraz”) wiedzie do czasowych początków bytu, kiedy to „egzystencja się rodzi”¹⁸. Doświadczenie takie jest istotne w rozwoju „ja”. Łączy ono niejako przeżywający podmiot z idealnym „czasem wieczności”, którego nie można do końca zrozumieć.

Klasyczne pojęcie wieczności nie posiada innego, pozytywnego znaczenia. Każda próba jej zrozumienia [wieczności – J. W.-B.] prowadzi do teologii negatywnej, do tego stwierdzenia ‘nie rozumiem tego pojęcia bardzo dobrze’, którym Teodor w *Dialogach o metafizyce i religii. Dialogach o śmierci* Malebranche’a komentuje zagadnienie wieczności....¹⁹

Różnorodne formy uczestniczenia „ja” w czasie teraźniejszym pokazują je jako: a) istotę nieuchronnie doświadczającą czasu i b) istotę unifikującą czas. „Ja” stara się przeżywać czas teraźniejszy w sposób świadomy. Natychmiastowo wydarzający się czas teraźniejszy odsyła „ja” do pytania o własną istotę, o własny początek i o tę paradoksalną chwilę, „ w której wszystko wydaje się

ce is the soul thing I cannot communicate”.

¹⁶ E. Lévinas, *Existence and Existents*, dz. cyt., s. 87.

¹⁷ E. Lévinas, *God, Death, and Time*, trans. by B. Bergo, c. 2000, s. 207.

¹⁸ E. Lévinas, *Existence and Existents*, dz. cyt., s. 79.

¹⁹ Tamże, s. 73. Lévinas pisze: “Every attempt to grasp it [eternity – J. W.-B.] ends up in a negative theology, in that ‘I do not understand it very well myself’ with which Theodore, in Malebranche’s *Metaphysical Dialogues*, comments on what he has to say about the eternity...”. Podaję w tłumaczeniu własnym.

być stracone, ale tym samym wszystko jest możliwe”²⁰. Jednak samotne „ja”, mimo posiadania uporczywych pytań o własną tożsamość, nie może zdefiniować własnej istoty. Pełna indywiduacja „ja” (termin Lévinasa) wymaga relacyjnej obecności Innego.

Zauważmy, iż Lévinas podkreśla dodatkowy wyznacznik, związany z czasem teraźniejszym. Czas teraźniejszy paradoksalnie uwalnia „ja” od naporu przeszłości, ale nakłada tym samym na „ja” bezmiar „anonimowości” bytu. Anonimowość taka przyjmuje w konstrukcji języka formę bezosobowego: „oto jest” (*there is*). Mówimy często: oto jest ten dzień, ta sprawa, ten los, etc. „Oto jest” prowadzi to do odpersonalizowania istnienia, które zaczyna funkcjonować jako „rzecz”. Lévinas wypowiada się wprost w *Etyce i Nieskończonym* na temat destruktywnej roli bezosobowego „oto jest” (*there is*):

Książka (*Existence and Existents*, 1947 – J. W.-B.) zajmuje się zagadnieniem „oto jest”. (...) Nazywa ono, według mnie, zjawisko odpersonalizowanego istnienia/bytu (impersonal being). Moje wspomnienia związane z tym tematem sięgają dzieciństwa. Ktoś zasypia sam (w pokoju-JWB), dorośli kontynuują życie, dziecko odczuwa ciszę swego pokoju niby dudniący łoskot...²¹

Odpersonalizowany charakter istnienia/bytu nie pomaga „ja” w procesie definiowania siebie. Osłabia on ludzką świadomość i w tym procesie „ja” istnieje, ale nie jest do końca określone²². Pojawia się tu coś na kształt „podwójnego ja” (podmiotowe „ja” i sprowadzone do rzeczy „ja”), co prowadzi ostatecznie do esencjalnej „ambiwalencji ja”²³. Lévinas uświadamia sobie wyraźnie negatywne skutki „odpersonalizowanego istnienia/bytu” i dlatego kładzie szczególny akcent na czas pojmowany jako diachronia. Czas nigdy nie objawia się w sposób linearny i nigdy nie jest samotnym doświadczeniem „ja” według filozofa, ale jest zawsze „sposobem współistnienia z innymi”²⁴. „Samotne „ja” okazuje się tragiczne w swojej „samoidentyfikacji”²⁵. Musi ono zostać „ocalone” z zewnątrz. Potrzebuje Innego, który wykracza poza „skończoność bytu” i antycypuje wymiar nieskończoności.

²⁰ E. Lévinas, *Totality and Infinity*, dz. cyt., s. 95.

²¹ E. Lévinas, *Ethics and Infinity*, dz. cyt., s. 47-48. Lévinas pisze: “For me, to the contrary, ‘there is the phenomenon of impersonal being: “it.” My reflection on this subject starts with childhood memories. One sleeps alone, the adults continue life, the child feels the silence of his bedroom as “rumbling.” Podaję w tłumaczeniu własnym.

²² E. Lévinas, *Existence and Existents*, dz. cyt., s. 79-80.

²³ Tamże, s. 79. Lévinas pisze: “From there results the essential ambiguity of the “I,” it is, but remains unclassifiable as an object.”

²⁴ E. Lévinas, *Time and the Other*, dz. cyt., s. 17, 39.

²⁵ E. Lévinas, *Totality and Infinity*, dz. cyt., s. 61, 95.

„Ja” i solipsyzm

Lévinas twierdzi, iż intencjonalność ludzkiej świadomości pozwala na odróżnienie naszego „ja” od anonimowego i bezosobowego charakteru świata. Nie jest ona jednak wystarczająca, aby uniknąć zagrożenia solipsyzmem. „Ja” człowieka pozwala na organizowanie i przewyciężenie czasu, ale nie może w tym procesie utworzyć drugiej, wolnej istoty oraz świata zewnętrznego, istniejącego niezależnie od naszego poznania. Lévinas ujmuje problem solipsyzmu w duchu Kartezjusza²⁶. Jego „ja” przypomina koncepcję „ego”, zaproponowaną przez Kartezjusza. Przyjmuje ono formę *res cogitans* lub „rzeczy myślącej”. Jednocześnie jest to „ja” ograniczone w swoim poznaniu (*cogitans finita*) i zagraża mu solipsyzm. A więc, „ja” musi otworzyć się na transcendentálnego Innego, jak to się dzieje i u Kartezjusza, w celu uniknięcia solipsyzmu²⁷.

Lévinas zaznacza, iż dowód na realne istnienie „ja” (nie chodzi tu o solipsystyczne „ja”, będące projekcją naszego umysłu) może opierać się tylko na istnieniu transcendentálnej boskiej egzystencji. Nasze „ja” będzie zawsze tylko projekcją indywidualnego, skończonego umysłu, jeśli nie wprowadzimy założenia o istnieniu Boga. Upraszczając, można powiedzieć, że w koncepcji Lévinasa tylko wieloznacznie rozumiany Inny może otworzyć „ja” na nieskończoność Boga. Filozof podtrzymuje Kartezjańską koncepcję nieskończoności. Twierdzi też, że nieskończoność warunkuje konstytucję „ja”. Ludzkie „*cogito* spala się i tworzy jakby na nowo pod wpływem siły, która nie jest z niego i której samo nie zawiera”²⁸. Filozof krytycznie odnosi się tym samym do Husserla. Obwinia go za próbę zredukowania filozofii do „rygorystycznej nauki” posługującej się koncepcją hermetycznego „czystego ja”. „Czyste ja” staje się u Husserla podstawą konstytucji wszelkiego „ja”. W takiej upraszczającej wersji poznanie zostaje zredukowane do fenomenologicznego poznania „czystego ja”.

Husserl błędnie założył, sądzi Lévinas, że cała dziedzina fenomenologii sprowadza się właściwie do fenomenologicznej konstytucji „czystego ja”²⁹. Ponadto metoda Husserla nie pozwala na wprowadzenie znaczeń, które nie mogą być wyrażane za pomocą reprezentacji. A przecież, zauważa Lévinas, istnieją pojęcia nie dające się przełożyć na język reprezentacji. W jaki sposób, na przykład, można „reprezentować” etyczne spotkanie z drugim człowiekiem oraz ideę Boga lub nieskończoności?

²⁶ A. F. Beavers, *Lévinas Beyond the Horizons of Cartesianism: An Inquiry into the Metaphysics of Morals*, New York 1995.

²⁷ E. Lévinas, *Totality and Infinity*, dz. cyt., s. 53-56.

²⁸ E. Lévinas, *God, Death, and Time*, dz. cyt., s. 212. Filozof pisze: „the cogito burns under the impact of something it cannot contain.” Podaję w przybliżonym tłumaczeniu własnym.

²⁹ D. Moran, *Emmanuel Lévinas. The Phenomenology of Alterity*, dz. cyt., s. 175.

Husserl nie pokazuje ponadto, jak „ja” może przezwyciężyć swoją samotność. Próba pokazania „ja” przez pryzmat socjalnych/interpersonalnych relacji wychodzi od Heideggera, który ostatecznie zanalizował je jako *Dasein*. *Dasein* pełni funkcję „budowniczego lub gospodarza świata” i nie istnieje w izolacji od innych ludzi oraz ich „doświadczenia życia”.

Lévinas uważa propozycję Heideggera związaną z przezwyciężeniem samotności „ja” za wiarygodną. Pozostaje tu jednak do rozwiązania wciąż istotny problem odpowiedzialności „ja” za drugiego człowieka. Heidegger nie wprowadza pojęcia odpowiedzialności, która istnieje pomiędzy realnymi i dojrzałymi osobami³⁰. Lévinas ostatecznie odrzuca fenomenologię Husserla i ontologię Heideggera uważając, że oba systemy są niewystarczające. Proponuje on nowy opis człowieka i jego egzystencji, posługując się założeniami fenomenologii egzystencjalnej. Filozof rozpoczyna wielką dyskusję o człowieku, analizując, między innymi, status „ja”.

„Ja” i dualizm indywiduacji

„Ja” nie jest całkowicie zindywidualizowane poprzez proste uczestniczenie w czasie teraźniejszym. Lévinas dowodzi, że jeśli nawet „ja” i czas teraźniejszy są momentami tego samego wydarzenia, takie „ja” wciąż posiada anonimowość i ambiwalencję znaczeniową w swoim bycie³¹. Ta anonimowość i ambiwalencja może zostać zniesiona przez cierpienie, na które „ja” ludzkie zostaje w życiu narażone. Cierpienie rozbija bowiem anonimowość i rozpoczyna indywiduację „ja” (termin Lévinasa), która powinna doprowadzić do odkrycia własnej tożsamości. Zgodnie z tezą Lévinasa, śmierć (w przeciwieństwie do cierpienia) nigdy nie przyspiesza procesu indywiduacji, ale dramatycznie go przerywa. Śmierć dokonuje ostatecznej separacji ludzkiego „ja” i egzystencji oraz gwałtownie zatrzymuje proces indywiduacji³².

Podkreślmy raz jeszcze ten fakt, że jedynie drugi byt, wieloznacznie rozumiany Inny, jest w stanie dokończyć rozpoczętą przez istnienie w czasie i cierpienie indywiduację „ja”. Inny wprowadza perspektywę odpowiedzialności. Wzięcie odpowiedzialności za spotkanego Innego jest ostatecznym i dynamizującym wyznacznikiem indywiduacji ludzkiego „ja”. Odpowiedzialność za drugiego wymaga czegoś więcej, niż tylko posiadania racjonalnego spojrzenia na rzeczywistość. Spotkanie z Innym zawiera w sobie coś z „Tajemnicy”. I „ja” musi się na nią otworzyć³³. W przestrzeni tej tajemnicy

³⁰ Tamże, s. 335.

³¹ E. Lévinas, *Existence and Existents*, dz. cyt., s. 80.

³² E. Lévinas, *God, Death, and Time*, dz. cyt., s. 102.

³³ E. Lévinas, *Time and the Other*, dz. cyt., s. 202. Lévinas pisze: „the relationship with the other is a relationship with a Mystery.”

Inny ostatecznie symbolizuje Boga, który nie może zostać nazwany przy pomocy reprezentacji. Lévinas wprowadza w tajniki definicji transcendencji: „Transcendencja, (nie-brak) Nieskończoności nigdy nie jest ani obecnością ani reprezentacją”³⁴.

Zarówno Bóg, jak i inny człowiek wymagają spotkania „twarzą w twarz”. Nie jest ono uwarunkowane racjonalizmem nauki i umysłu. Spotkanie takie prowadzi raczej w obszar absolutnej, „nieredukowalnej relacji” i metafizyki, przerywając w ten sposób „całość” bytu.

Inny jest twarzą; ale Inny, na równi, mówi do mnie, a ja mówię do niego. Czyż nie jest ludzka rozmowa jeszcze innym sposobem przerywania tego, co nazywamy „całością”?³⁵

Spotkanie „twarzą w twarz” z Innym buduje dodatkowo paradygmat etyczny. Lévinas wyobraża sobie etykę jako immanentną obecność nieskończoności/Boga w różnorodności ludzkich sytuacji³⁶. Można powiedzieć, że zgodnie z taką wykładnią pełna indywiduacja oznacza rozszerzenie lub podwojenie ludzkiego „ja”. „Ja” rozpoznaje bowiem siebie jako: 1) „bycie sobą”/dla siebie” i 2) „bycie dla Innego”.

Ambiwalencja miłości

Lévinas uważa, iż etyka wymaga realnych możliwości oraz miłości, posuniętej do granic „miłosierdzia” (*charity*). Spotkanie etyczne zostaje zainicjowane tylko wtedy, kiedy twarz Innego jest skierowana i przemawia do mnie – i tylko do mnie. I tylko wtedy ta twarz indywidualizuje mnie i siebie samą. Taki rodzaj wydarzenia nie może być wynikiem relacji etycznej, ale wymaga czegoś więcej – doświadczenia miłości³⁷. Prawdziwa indywiduacja (konstytucja) „ja” przekracza granice etyki. Zależy od miłości.

Lévinas rozwija tutaj myśl judaistyczną, według której „etyka jest pierwotnym, religijnym uczuciem”³⁸. Filozof akcentuje transcendentalny poziom

³⁴ E. Lévinas, *Beyond Intentionality*, w: *Philosophy in France Today*, ed. A. Montefiore, Cambridge 1983, s. 112-113. Lévinas pisze o Bogu: „(...) transcendence; the non-absence of the Infinite is neither presence nor re-presentation.”

³⁵ E. Lévinas, *Ethics and Infinity*, dz. cyt., s. 87. Lévinas pisze: „The Other is face; but the Other, equally, speaks to me and I speak to him. Is not human discourse another way of breaking what you call ‘totality’?” Podaję w tłumaczeniu własnym.

³⁶ S. Hand, (editor), *The Lévinas Reader. Emmanuel Lévinas*, Oxford 1989, s. 5.

³⁷ J.-L. Marion, *From the Other to the Individual*, w: *Lévinas Studies. An Annual Review*, Vol. 1, edited by J. Bloechl and J. L. Kosky, Pittsburgh 2005, s. 115.

³⁸ E. Lévinas, *Difficult Freedom*, w: *The Lévinas Reader*, dz. cyt., s. 255. Patrz też: E. Meir, *Lévinas Jewish Thought: Between Jerusalem and Athens*, Jerusalem 2008.

miłości. Miłość to uczucie, które rozwija się pełni tylko w połączeniu z ideą nieskończoności. Należy jednak zauważyć, że Lévinas nie mówi w sposób jasny o miłości. I tak, na przykład, pisze on w *Całości i Nieskończoności: eseju o zewnętrznosci* o fenomenologii Erosa i analizuje „kobiecość” przez pryzmat symboliki „kruchości”. Kobiecość oznacza ponadto głębokie doświadczenie twarzy Innego, choć jej „czystość wyrazu” zostaje jednocześnie określona przez „ekwiwokację zmysłowości” (*equivocation of the voluptuous*, TI 260).

Filozof podkreśla głęboki związek pomiędzy miłością a zmysłowością. Z drugiej jednak strony, czysto „erotyczne rozmowy” wiodą tylko w stronę zmysłowej sensacji³⁹. Jedynie miłość wykraczająca poza zmysłowość przypomina spotkanie z Innym. Rozpoznaje ona bowiem całkowitą, transcendentną zewnętrznosc innego-umiłowanego⁴⁰. Prawdziwa miłość, jak wynika z powyższego, zasadza się na pragnieniu „inności” Innego, która jest nieosiągalna. Istnieje też druga, egoistyczna miłość – wypełniająca się w zmysłowej przyjemności. Nie dąży ona do poznania Innego. Tworzy zaś rodzaj egoizmu, istniejącego pomiędzy dwiema osobami, które nie kochają Innego w sobie, ale kochają samych siebie. Egoistyczna miłość opiera się na implikowanym pragnieniu negowania odrębności i „inności” Innego⁴¹.

Lévinas podkreśla dodatkowo platońskie rozumienie miłości, jako siły wiodącej do idei dobra. Wybór dobra prowadzi nas w rezultacie do nieskończoności. Okazuje się obraniem „tego, co nigdy nie zostało wybrane”⁴². Taka miłość przyczynia się też do odkrycia wymiaru transcendencji – objawiającego jedność poza „totalnością”/całością bytu. Lévinas twierdzi, że zdolność uchwycenia Innego w pryzmacie dobra, jedności i wolności musi zostać rozpoznana jako miłość. Tylko taki rodzaj miłości powoduje, że Inny staje się „widoczny”. Filozof wykracza poza metodę fenomenologii w analizie „ja”, Innego i procesu indywiduacji. Zbliża się raczej w stronę mistycznego pojmowania świata. Afirmuje on miłość, wyrażającą się jako zatroskanie i „lęk o drugiego” (*fear for another*) oraz podtrzymywanie jego egzystencjalnej „kruchości” (*frailty*)⁴³.

„Ja” i trudna wolność

Relacja pomiędzy „ja” i Innym nie musi być symetryczna. Nie zawsze opiera się ona też na wzajemności. „Ja” zostaje często niejako zmuszone do

³⁹ E. Lévinas, *Totality and Infinity*, dz. cyt., s. 255.

⁴⁰ Tamże, s. 254.

⁴¹ Tamże, s. 266. Lévinas pisze: „to love is also to love oneself in love, and thus to return to oneself.”

⁴² E. Lévinas, *Otherwise than Being or Beyond the Essence*, trans. by A. Lingis, Dordrecht–Boston, MA 1978, s. 120.

⁴³ Lévinas, *Totality and Infinity*, dz. cyt., s. 256.

wzięcia odpowiedzialności za drugiego, jeśli nawet drugi nie bierze odpowiedzialności za „ja”. To właśnie „ja” (a nie drugi) ostatecznie definiuje siebie w akcie „brania odpowiedzialności”. „Ja” staje się odpowiedzialny za Innego, wybierając dobro drugiego zamiast siebie⁴⁴.

Zauważmy, że tożsamość „ja” nigdy nie określa się u Lévinasa miarą indywidualnego poziomu świadomości lub samookreśleniem jednostki w świecie. Mierzy się ona poprzez bycie otwartym na „żądanie” drugiej osoby, którą spotykamy „twarzą w twarz”. A więc, bycie odpowiedzialnym to przede wszystkim – bycie odpowiedzialnym za Innego. Zdaniem Lévinasa, etyka musi poprzedzać wszystko – nawet doświadczenie osobistej wolności. Życie w wolności czy niewoli nie jest definicyjnym wyznacznikiem „ja”⁴⁵. Odpowiedzialność określa najpełniej człowieka i to ona prowadzi go „do wolności” albo „od wolności”, pokazując nade wszystko zasady etyki. Etyka, nie metafizyka, staje się więc „pierwszą filozofią”. I nawet, jeśli drugi nie bierze odpowiedzialności za „ja”, takie „ja” musi wziąć odpowiedzialność za drugiego.

„Ja” zawsze powinno być bardziej odpowiedzialne, niż wszyscy inni”⁴⁶.

Można powiedzieć, że „ja” nie wybiera odpowiedzialności za innych, ale zostaje do niej zmuszone. Nie ma ucieczki od odpowiedzialności. Staje się ona wyzwaniem, na które trzeba odpowiedzieć. Niemniej jednak, to właśnie akt „bycia odpowiedzialnym” konstytuuje „ja” jako „bycie dla Innego”. Zgodnie z założeniami Lévinasa, odpowiedzialność sytuująca się przed wolnością może prowadzić do „skończonej wolności” (*finite freedom*). Jest to wolność ograniczona przez Innego, który przemawia do „ja” swoją twarzą i domaga się odpowiedzi. Z drugiej jednak strony, Inny (*cet autre est autrui*) antycypuje absolutną wolność nieskończoności. Wnosi zewnętrżność (*exteriority*), czas-diachronię i coś z tajemnicy, otwierającej na transcendencję...

Wnioski

Lévinas proponuje rodzaj fenomenologii egzystencjalnej, w której istota „ja” zasadza się na relacyjności. „Ja” zostaje zmanifestowane poprzez wprowadzenie symboli, takich jak: diachronia, bezsenność/insomnia, odpowiedzialność, objawienie, cierpienie, kruchość, wrażliwość bytowa, itp. „Ja” jest określane przez wielość pojęć, ponieważ nie jawi się ono jako skończona rzeczywistość i nie posiada ostatecznej definicji. Rozwija się raczej i kształtuje

⁴⁴ E. Lévinas, *God, Death, and Time*, dz. cyt., s. 176.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ E. Lévinas, *Ethics and Infinity*, dz. cyt., s. 101. Filozof pisze: „The ‘I’ always has one responsibility more than the others”. Podaję w tłumaczeniu własnym.

poprzez relacje z Innym. Ustala własne optymalne znaczenie jako „wydarzenie moralne”. Wpisuje się w horyzont ludzkiego doświadczenia rozpoznanego jako- „życie przeżywane z innymi” (*lived with the others*). A więc, Lévinasowskie „ja” zostaje uwarunkowane w swojej definicji przez „zewnętrzność” (*exteriority*) Innego. Definiuje się tu jako „bycie-dla-Innego” (*being-for the other/ Other*), co też oznacza transcendentalnego Innego lub Boga. Sposób istnienia „ja” jako „bytu dla Innego” nie neguje specyficznej, partykularnej podmiotowości „ja”, ale okazuje się najwyższą formą afirmacji wolności i wartości „ja”. Tak rozumiane „ja” nie może być analizowane, według Lévinasa, przez pryzmat reprezentacyjnej fenomenologii.

Filozof odrzuca tradycyjne pojęcia Husserla i Heideggera, służące opisaniu „ja” i przyjmuje Kartezjańską koncepcję nieskończoności. Taka koncepcja nieskończoności umożliwia Lévinasowi przewyżczenie solipsyzmu. „Ja” Lévinasa” posiada ponadto kruchość w swoim egzystencjalnym bycie. Ujawnia ono swoją bierność (*passivity*) i podatność (*receptivity*) do bycia „zniewolonym” przez Innego. Kruchość bytowa okazuje się paradoksalnie siłą ludzkiego „ja”. „Ja” traci swój wyłącznie indywidualny charakter i rozpoznaje siebie jako „ja” istniejące dla Innego. Lévinas wprowadza elementy judaizmu i mistyki żydowskiej do swojej koncepcji „ja”. Proponuje on rodzaj „etycznej metafizyki” i filozofię, którą zdefiniować należy jako „transcendencję Świętego”⁴⁷.

Sięga przy tym do wielowątkowej, bogatej tradycji myśli żydowskiej oraz przypomina, że „inność Innego jest początkiem wszelkiej miłości”⁴⁸. Spotkanie z Innym wymaga wielorakiego doświadczenia miłości: 1) „miłości bliźniego” oraz 2) „miłości, która ukierunkowuje się na Innego”⁴⁹. Filozof podkreśla przy tym rolę czasu pojmowanego jako diachronia. Czas-diachronia ujawnia się w naszym spotkaniu z Innym i prowadzi do Boga, rozumianego jako niezgłębiony i transcendentalny „Inny”⁵⁰. Lévinas przypisuje szczególną, mistyczną rolę bezsenności (*insomnia* w języku łacińskim) i wskazuje na jej integralną rolę w definiowaniu „ja”.

Doświadczana bezsenność sytuuje „ja” w przestrzeni bytu. Jest ona transgresją, definicyjnym momentem i przełomem w statusie egzystencjalnym „ja”. Pomaga w rozpoznaniu podmiotowej tożsamości, kiedy to „ja” prezentuje się

⁴⁷ R. Bernasconi, *No Exit. Lévinas' Aporetic Account of Transcendence*, „Research in Phenomenology”, 2005, Nr. 35 (1), s. 101-117. Autor twierdzi, że Lévinas myślał o sobie jako badaczu, zajmującym się bardziej problematyką „transcendencji Świętego” (transcendence of the holy), niż zagadnieniami etycznymi.

⁴⁸ D. Moran, *Emmanuel Lévinas. The Phenomenology of Alterity*, dz. cyt., s. 330.

⁴⁹ E. Lévinas, *Totality and Infinity*, dz. cyt., s. 256.

⁵⁰ E. Lévinas, *God, Death, and Time*, dz. cyt., s. 207.

kruche, wrażliwe i wystawione na niebezpieczeństwo odpersonalizowanego bytu. Symbolicznie rozumiana bezsenność wyzwała specyficzną odpowiedź „ja”.

Jest ono czujne, pełne wewnętrznej gotowości i otwarte na spotkanie Innego, wprowadzającego w perspektywę nieskończoności.

Bibliografia

Beavers A. F., *Lévinas Beyond the Horizons of Cartesianism: An Inquiry into the Metaphysics of Morals*, New York 1995.

Bernasconi R., *No Exit. Lévinas' Aporetic Account of Transcendence*, „Research in Phenomenology” 2005, nr 35 (1).

Etyka i Nieskończony: rozmowy z Philipp'em Nemo, tłum. Bogna Opolska-Kokoszka, Kraków 1991.

Lévinas E., *Bóg, śmierć i czas*, tłum. J. Margański, Kraków 2008.

Lévinas E., *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998.

Lévinas E., *Ethics and Infinity. Conversations with Philippe Nemo*, transl. by R. A. Cohen, Pittsburgh 1982.

Lévinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994.

Lévinas E., *Trudna wolność: Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991.

Marion J.-L., *From the Other to the Individual*, w: *Lévinas Studies. An Annual Review*, Vol. 1, ed. by J. Bloechl and J. L. Kosky, Pittsburgh 2005.

Meir E., *Lévinas Jewish Thought: Between Jerusalem and Athens*, Jerusalem 2008.

Moran D., *Emmanuel Lévinas. The Phenomenology of Alterity*, w: *Introduction to Phenomenology*, Routledge, London–New York 2006.

Rosenthal S., *A Time for Being Ethical: Lévinas and Pragmatism*, „The Journal of Speculative Philosophy” 2003, vol. 17, iss. 3.

Stauffer J., Berge B., *Nietzsche and Lévinas: “after the Death of a Certain God*, New York 2009.

IN THE CIRCLE OF EMMANUEL LEVINAS'S (OWN) WORDS: A CONVERSATION ON HUMAN EXISTENCE

The article, as declared by the author in the introduction, aims at entering into a dialogue with the philosophical legacy of Emmanuel Levinas, recognizing the findings of the Jewish philosopher on such concepts as the substance of "I", freedom, responsibility, the ethical dimension of a meeting with the Other, the role of transcendence in the world, but also relationships of ethics and love. Levinas, whose development of ideas was influenced by various cultural traditions, combines in his philosophical concept Heidegger's ontology, Husserl's phenomenology, the Cartesian concept of infinity, the tradition of Talmudic writings and biblical traditions. By making use of various traditions, philosophical concepts and principles of existential phenomenology, Levinas creates a new description of the human and his/her existence, based primarily on the analysis of the status of "I". The essence of Levinas's "I", according to the author of the article, is based on relatedness, it is determined by the multiplicity of concepts and does not have a final definition, but is formed through relationships with the Other. The article also discusses the role of time in Levinas' philosophy, understood as diachrony, which introduces the "I" into the space of metaphysics and the experience of God.

Keywords: Emmanuel Levinas, the philosophy of the 20th century, existential phenomenology, French philosophers.

Judyta Juszkiewicz
(Uniwersytet Warszawski)

ADWOKAT RAFAŁ LEMKIN – TWÓRCA KONCEPCJI PRAWNEJ ZBRODNI LUDOBÓJSTWA

Zbrodnia ludobójstwa jest obecnie penalizowana w niemal wszystkich ustawach karnych na świecie¹. Do ścigania tej zbrodni są zobowiązane nie tylko państwa będące stronami Konwencji Organizacji Narodów Zjednoczonych w Sprawie Zapobiegania i Karania Zbrodni Ludobójstwa, uchwalonej dnia 9 grudnia 1948 roku w Nowym Jorku, lecz także wszystkie podmioty prawa międzynarodowego, gdyż zakaz ludobójstwa ma charakter normy *ius cogens*, czyli bezwzględnie obowiązującej².

Sama konwencja, dotycząca zwalczania ludobójstwa i nakładająca na państwa – strony obowiązek karania i przeciwdziałania tej zbrodni, weszła w życie – jednak dopiero w roku 1951, a zatem pięć lat po sfinalizowaniu procesów norymberskich. Oznacza to, że w chwili formułowania aktu oskarżenia przeciw zbrodniarzom wojennym, pojęcie ludobójstwa nie było definicją legalną prawa międzynarodowego i nie było możliwym ustalenie jego zakresu. Jednak prawnicy dokumentujący zbrodnie nazistowskie przeczuwali już wówczas, że niewyobrażalna skala eksterminacji narodów podczas II wojny światowej wykracza dalece poza schemat znanych już pojęć: zbrodni wojennej oraz zbrodni przeciwko ludzkości.

W momencie wszczęcia postępowania przeciwko zbrodniarzom wojennym w Norymberdze w 1945 roku, prawo międzynarodowe, oddziałując przez szereg konwencji, nie obejmowało ochroną poszczególnych grup ludzi.

¹ Warto jedynie na marginesie zwrócić uwagę na fakt, że polska ustawa Kodeks karny z dnia 06 czerwca 1997 roku w rozdziale poświęconym przestępstwom przeciwko pokojowi, ludzkości oraz przestępstwom wojennym przedstawia elementy pojęcia „ludobójstwo” jako znamiona ustawowe przestępstwa eksterminacji z art. 118.

² W. Góralczyk, S. Sawicki, *Prawo międzynarodowe publiczne w zarysie*, Warszawa 2009, s. 268.

Ochrona prawnomiędzynarodowa dotyczyła przede wszystkim jeńców wojennych, żołnierzy i jedynie pod pewnymi warunkami – ludności cywilnej³. Kryminalizowanie ludobójstwa w prawie międzynarodowym zostało poprzedzone wieloletnimi, heroicznymi badaniami i pracą polskiego adwokata żydowskiego pochodzenia – Rafała (Rafaela) Lemkina, którego wkład w prawo karne i prawo międzynarodowe jest przedmiotem niniejszego artykułu.

Rafał Lemkin urodził się w miejscowości Bezwodne w guberni grodzieńskiej, należącej ówczesnie do zaboru rosyjskiego. W okresie II Rzeczypospolitej był to powiat wołkowyski w województwie białostockim. Zdecydowana większość autorów wymienia dzień 24 czerwca 1900 roku jako datę urodzenia Lemkina, jednakże istnieją przesłanki wskazujące na to, że urodził się w 1895 roku. W informacjach przeznaczonych dla dziekanatu Wydziału Prawa i Umiejętności Politycznych Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie Rafał Lemkin podał następujące dane: „Rafał Lemkin, język ojczysty – polski, wyznanie – „wybrany”, urodzony 24 VI 1895 r. w dobrach Bezwodne ziemi grodzieńskiej, ojciec Józef, rolnik”⁴.

Rodzice przyszłego wybitnego naukowca sami nie obracali się w kręgach inteligenckich i nie mogli poszczycić się wyższym wykształceniem. Józef Lemkin dzierżawił duże gospodarstwo rolne i zatrudniał własnych pracowników. Natomiast o matce – Belli z domu Pomeranc – wiadomo, że była osobą inteligentną, o szerokich zainteresowaniach literackich, które starała się rozbudzić w swoich synach: Rafale, Eliaszu i Samuelu. Rafał Lemkin przejawiał wielką pasję do literatury rosyjskiej, szczególnie cenił Lwa Tołstoja.

Jednak znacznie bardziej interesującą wydaje się fascynacja młodego Lemkina prozą Henryka Sienkiewicza – „Byłem zaskoczony opisem niszczenia chrześcijan przez Nerona. Byli oni rzućani między lwy, podczas gdy cesarz siedział, śmiejąc się, na rzymskiej arenie. Książka polskiego pisarza Henryka Sienkiewicza, *Quo vadis*, wywarła na mnie silne wrażenie, czytałem ją parokrotnie i często o niej rozmawiałem. Żywo pojmowałem, że gdyby chrześcijanin mógł wezwać policjanta, by mu pomógł, nie uzyskałby żadnej ochrony. Tu bowiem chodziło o grupę ludzi skazanych zbiorowo na śmierć wyłącznie z tego powodu, że wierzyli w Chrystusa. I nikt nie mógł im pomóc”⁵. Na pytanie Rafała, dlaczego doszło do prześladowań chrześcijan i nikt nie stanął w ich obronie, matka miała odpowiedzieć, żeby sam odnalazł odpowiedź, dlaczego tak w starożytności, jak i obecnie nie jesteśmy w stanie powstrzymać takiego barbarzyństwa⁶.

³ D. Drózd, *Zbrodnie ludobójstwa w międzynarodowym prawie karnym*, Warszawa 2010, s. 19.

⁴ P. Żukowski, *Krakowskie czasy studiów Rafała Lemkina*, „Dzieje Najnowsze” 2011, R XLIII, s. 141.

⁵ R. Szawłowski, *Rafał Lemkin, Warszawski adwokat*, „Palestra” 2014, nr 9, s. 289.

⁶ R. Lemkin, *Rządy państw Osi w okupowanej Europie*, Warszawa 2015, s. 15.

Poszukiwaniu odpowiedzi na tak postawione pytanie Rafał poświęcił całe swoje życie. Od najmłodszych lat poruszały go wszelkie przejawy masowego prześladowania grup religijnych i etnicznych, wszelka niesprawiedliwość w majestacie prawa, niejednokrotnie znajdująca wyraz w ustawodawstwie arbitralnie wymierzonym w określone grupy i faktycznych działaniach rządzących. Bardzo interesowała go kwestia rzezi Ormian w 1915 roku i fakt, że nikt nie poniósł odpowiedzialności za największą w pierwszych latach wieku XX zbrodnię na ludności cywilnej.

Lemkin uzyskał świadectwo dojrzałości prawdopodobnie około 1919 roku. Część autorów wskazuje, że nie jest możliwym ustalenie, do jakich szkół uczęszczał⁷, jednakże Żukowski podaje, że Rafał Lemkin ukończył gimnazjum w Białymstoku i w nim też zdał egzamin maturalny⁸.

Lemkin następnie rozpoczął studia prawnicze na Uniwersytecie Jagiellońskim. Nie jest to fakt powszechnie znany; Lemkin starał się, by epizod ten nie ujrzał światła dziennego, stąd w wielu biografjach nie pojawia się na ten temat wzmianka. Pewnym jest jednak, że po ukończeniu dwóch semestrów prawa nie uzyskał wpisu na semestr zimowy roku akademickiego 1920/1921, gdyż został relegowany z uczelni ze względu na przedstawienie dziekanowi fałszywego dokumentu odnośnie swojego stosunku do służby wojskowej⁹. Udało mu się jednak rozpocząć już w kolejnym roku akademickim studia prawnicze na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. Warto wspomnieć, że w owym okresie Lwów cieszył się zasłużonym mianem akademickiego centrum wschodniej Polski, był również czołowym ośrodkiem nauki prawa karnego i cywilnego. Tam też Lemkin został uczniem wybitnego polskiego karnisty i twórcy projektu kodeksu karnego z 1932 roku – Juliusza Makarewicza.

Uczęszczał na seminarium kryminalistyczne Makarewicza, pod jego kierunkiem obronił doktorat i – we współpracy z seminaryjnym kolegą Tadeuszem Kochanowskim – przetłumaczył i opatrzył komentarzem sowiecki kodeks karny z 1922 roku¹⁰. Na lwowskim wydziale prawa zetknął się także z sędzią Sądu Najwyższego, Emilem Stanisławem Rappaportem, z którym znajomość nadała zupełnie nowy kierunek jego karierze zawodowej i naukowej. Za jego namową przeprowadza się do Warszawy i włącza się w działalność tamtejszych środowisk prawniczych. Jesienią 1927 roku rozpoczyna aplikację prokuratorską i obejmuje stanowisko sekretarza w Sądzie Apelacyjnym w Warszawie. W tym okresie godzi obowiązki nie tylko aplikanta

⁷ Por. R. Szawłowski, dz. cyt., s. 290.

⁸ Por. P. Żukowski, dz. cyt. s., 144.

⁹ Tamże, s. 144.

¹⁰ Por. R. Szawłowski, dz. cyt., s. 291.

i sekretarza, lecz także uczestniczy w seminarium naukowym profesora Wacława Makowskiego.

W roku 1929 publikuje opatrzone komentarzem przekład kodeksu karnego faszystowskiego¹¹. Lemkin krytykuje w nim przede wszystkim wprowadzenie pojęcia „przestępstwa przeciwko osobowości państwa”, które oznaczało możliwość domagania się ekstradycji cudzoziemca, który, przebywając poza granicami Włoch, dopuścił się znieważenia Mussoliniego. „Mamy więc tu do czynienia z zasadą narodowości przedmiotowej, posuniętej do granic dotychczas nie spotykanych w ustawodawstwie. Taki wybujały nacjonalizm ustawy nie da się pogodzić z zasadami sprawiedliwości i celowości kryminalnej i w żadnym razie nie może się przyczynić do utrwalenia dobrych sąsiedzkich stosunków z innymi państwami”.

Na początku lat 30. obejmuje nominację prokuratorską w Warszawie. Pełni wówczas funkcję przede wszystkim asystenta sędziego Emila Stanisława Rappaporta, dzięki któremu nawiązuje liczne kontakty zawodowe. Doskonałe wykształcenie Lemkina, publikacje naukowe i znajomość dziewięciu języków obcych przyczyniły się do jego rychłego awansu i podjęcia pracy w Polskiej Komisji Współpracy Prawniczej Międzynarodowej przy Radzie Naukowej Ministerstwa Spraw Zagranicznych. Niezależnie od tego stanowiska, zostaje także zastępcą Sekretarza Generalnego Polskiego Towarzystwa Ustawodawstwa Kryminalnego. Towarzystwo to – jako Grupa Polska – było integralną częścią Międzynarodowego Stowarzyszenia Prawa Karnego z siedzibą w Paryżu. Jednak najpoważniejszym krokiem w karierze Lemkina było przejście ze służby państwowej w prokuraturze do warszawskiej adwokatury. Skłoniła go do tego być może perspektywa wyższych zarobków, a może wizja większej niezależności – od roku 1930 brał on udział w licznych konferencjach międzynarodowych, co było trudne do pogodzenia z obowiązkami prokuratorskimi. Ze stanowiskiem tym zgadza się Ryszard Szawłowski: „Wydaje się, że interesująca nas tu decyzja Rafała Lemkina podyktowana była przede wszystkim względami finansowymi. Dalej – chęcią stworzenia sobie niemal całkowitej „swobody ruchów” i niezależności, którą daje wolny zawód, możliwości częstszych wyjazdów zagranicznych już za własne pieniądze”¹².

W październiku 1931 roku Lemkin wziął udział w V Konferencji dla Unifikacji Prawa Karnego w Madrycie. Ponieważ nie mógł być na niej obecny, nadesłał referat pod tytułem *Czyny stanowiące zagrożenie ogólne (międzypaństwowe) uznane za przestępstwa prawa narodów*. Sformułował w nim postulat ścigania

¹¹ Tamże, s. 292.

¹² Tamże, s. 293.

między innymi przestępstw terroryzmu, barbaryzmu i wandalizmu¹³. Najważniejszym i najbardziej nowatorskim punktem jego referatu była koncepcja ścigania „aktów barbarzyństwa”, która stanowiła pierwowzór stworzonej później koncepcji zbrodni ludobójstwa. Lemkin jako pierwszy zwrócił uwagę na mechanizm przemocy, który nie tylko zwraca się przeciwko prawom jednostki – godności, prawu do życia, wolności wyznania – lecz jest także aktem wymierzonym przeciwko pewnej zbiorowości ludzkiej. Naruszana jest godność jednostki, jeśli jednostka ta należy konkretnej grupy, przeciwko której zwrócony jest agresor. Dochodzi do dehumanizacji człowieka – ofiara zostaje uprzedmiotowiona, gdyż, naruszając jej prawa podmiotowe, naruszona zostaje także integralność wspólnoty: „Wola sprawcy zmierza tu nie tylko do zaszkodzenia jednostce, lecz w pierwszym rzędzie – do wytworzenia szkody grupie, do której ta ostatnia należy. Owe pogwałcenia mierzą nie tylko w prawa człowieka, lecz ponadto i przede wszystkim podkopują one porządek społeczny”¹⁴.

Barbarzyństwo to dla Lemkina wszelkie eksterminacje ludności cywilnej ze względów religijnych, rasowych, społecznych i politycznych, a także działania uderzające w godność człowieka, jeśli w ten sposób ma dojść do wyniszczenia całej zbiorowości. Rafał Lemkin upatrywał zbrodniczego charakteru takich działań w dążeniu do celowego zniszczenia tożsamości, odrębności danej grupy. Choć jego nowatorskie spojrzenie wzbudziło niekłamane zainteresowanie na forum międzynarodowym, zbrodnia barbaryzmu nie została przez środowisko prawnicze uznana za przestępstwo w rozumieniu prawa międzynarodowego (określanego wówczas jako „prawo narodów”). Zdaniem niektórych prawników, niewiele zdarzeń mogłoby spełniać kryteria wskazane przez Lemkina jako znamiona przestępstwa barbaryzmu¹⁵. Naukowcy nie przewidzieli jednak, że nadchodzący konflikt zbrojny obnaży ułomność prawa międzynarodowego i jego siatki pojęciowej, a skala zagłady przewyższy dotychczasowe wyobrażenie o barbarzyństwie.

Tuż po sukcesie swojego referatu na konferencji madryckiej Lemkin uzyskuje wpis na listę adwokacką w Warszawie. Początkowo praktykował w kancelarii przy Alejach Jerozolimskich 22, a następnie w nowo wybudowanej, eleganckiej kamienicy przy ulicy Kredytowej 6¹⁶. Jednocześnie nie zaniedbuje kariery naukowej – na gruncie prawa krajowego jego najważniejszym dzie-

¹³ R. Szawłowski, *Rafał Lemkin (1900–1959), polski prawnik, twórca pojęcia „ludobójstwo”, w: Zbrodnie przeszłości. Opracowania i materiały prokuratorów IPN. Tom II – Ludobójstwo*, Warszawa 2008, s. 11.

¹⁴ Tamże, s. 12.

¹⁵ R. Lemkin, dz. cyt., s. 17.

¹⁶ R. Szawłowski, *Rafał Lemkin, Warszawski adwokat*, s. 296.

łem do dziś pozostaje komentarz do prawa karnego skarbowego z 1936 roku, w którym omawia pojęcie przestępstwa skarbowego od czasów starożytnych, przez okres przedrozbiorowy, po trzy następujące po sobie ustawy karnoskarbowe Polski niepodległej¹⁷.

1 września 1939 kancelaria adwokacka Rafała Lemkina pracuje na pozór normalnie, sądy w pierwszych dniach września funkcjonowały według swojego stałego rytmu. W wyniku apelu radiowego pułkownika Umiastowskiego, wzywającego wszystkich mężczyzn zdolnych do noszenia broni do ewakuowania się z Warszawy na wschód, Lemkin opuszcza swoją kancelarię na zawsze. Już nie zdoła powrócić do Warszawy. Ponieważ na wschodzie zastała Lemkina agresja bolszewicka, nie zdołał dołączyć do tworzonych ówczesznie formacji, które miały wesprzeć polskie siły zbrojne w walce z Niemcami. Adwokat po krótkim pobycie w Wołkowysku u rodziców uciekł na Litwę, skąd przez Szwecję, Związek Radziecki, Japonię i Kanadę przedostał się do Stanów Zjednoczonych. Na zaproszenie profesora McDermott'a objął posadę wykładowcy na The Duke University Law School w Durham, gdzie uczył prawa rzymskiego i prawa porównawczego¹⁸.

Dzięki pomocy materialnej dalszych krewnych i skromnym stypendium naukowemu, Lemkin – przybity i chory po otrzymaniu wiadomości, że kilkudziesięciu jego krewnych poniosło śmierć z rąk hitlerowców w gettach i obozach koncentracyjnych – poświęca się całkowicie pracy nad swoim największym dziełem, które wywarło ogromny wpływ w dziedzinie międzynarodowej ochrony praw człowieka. Książka *Rządy państw Osi w okupowanej Europie* zostaje ukończona pod koniec 1943 roku, do druku trafia natomiast w 1944. Około 370-stronicowe dzieło jest świadectwem benedyktyńskiej pracy prawnika, który włożył wiele wysiłku w staranną analizę i dokumentację ustawodawstwa nazistowskiego w Europie oraz jego funkcjonowania we wszystkich okupowanych krajach. Na uwagę zasługuje rozdział poświęcony statusowi prawnemu Żydów.

Autor zwraca w nim uwagę, że ustawy norymberskie w Niemczech wprowadzały niezwykle szeroką definicję osoby pochodzenia żydowskiego – Żydem miała być każda osoba, która była lub jest wyznawcą judaizmu lub która ma więcej niż dwóch żydowskich dziadków. Dziadków natomiast uznawano za Żydów, jeśli byli wyznania mojżeszowego¹⁹. Tymczasem w prawie żydowskim przyjmuje się, że Żydem jest wyłącznie osoba urodzona z matki-Żydówki. Ograniczenia praw Żydów odnosiły się do niemal wszystkich aspektów życia – statusu oso-

¹⁷ Tamże, s. 297.

¹⁸ R. Szawłowski, *Rafał Lemkin (1900–1959)*, s. 14.

¹⁹ R. Lemkin, dz. cyt., s. 107.

bistego, własności, wolności przemieszczania się, wykonywania określonych zawodów. Okupant stosował taktykę zewnętrznego piętnowania ofiar, na przykład poprzez wprowadzenie obowiązku noszenia na prawym ramieniu opaski z gwiazdą Dawida o szerokości co najmniej 10 cm²⁰. Silnie ingerowano w prawo własności, uzasadniając konfiskatę dóbr żydowskich wymogami interesu publicznego lub obrony Rzeszy i „wzmocnienia niemieckości”²¹.

Żydom przewidziano wykonywanie szczególnie ciężkich robót, w warunkach urągających godności człowieka. Praca przymusowa miała być realizowana w celu edukacyjnym, co świadczy jednoznacznie o jej karnym charakterze. Natomiast systematyczna likwidacja ludności żydowskiej opierała się na osłabianiu i głodzeniu członków społeczności, a wreszcie na przeprowadzanych precyzyjnie masakrach w gettach. Lemkin wykazał, że okupant naruszył podstawowe zasady humanitaryzmu i moralności publicznej oraz zbagatelizował wiele artykułów regulaminów haskich, dotyczących prowadzenia wojny lądowej: art. 46 – poprzez rozdzielanie rodzin żydowskich podczas deportacji i ustanawianie głodowych racji żywnościowych; art. 52 – poprzez nakaz pracy przymusowej o karnym charakterze i pozbawianie pracowników wynagrodzenia; art. 43 – poprzez zakaz swobodnego przemieszczania się i wykonywania zawodu²². Lemkin w ten sposób uświadomił opinię publiczną, jak wielka była skala okrucieństwa wobec narodu żydowskiego i jak dalece złamano postanowienia międzynarodowych konwencji. Tym samym wskazał, że dotychczasowe narzędzia prawa międzynarodowego i instytucje Ligi Narodów są całkowicie martwe, nieskuteczne, nieodpowiadające wymogom wojennej rzeczywistości.

W kolejnym rozdziale swojego dzieła autor rozwija koncepcję ludobójstwa, która na kilka lat przed II wojną światową nie zdobyła na tyle popularności, by włączyć ją w poczet pojęć prawa międzynarodowego. Genocyd, jak pierwotnie określa ludobójstwo Lemkin, jest zniszczeniem narodu lub grupy etnicznej. Nie może być jednak utożsamiany z natychmiastową zagładą, chyba że polega na dokonywaniu masowych morderstw na członkach danej grupy. Ludobójstwo ma oznaczać raczej „(...) skoordynowany plan różnorodnych działań, mających na celu unicestwienie grupy samej w sobie. Celem takiego planu byłaby dezintegracja instytucji politycznych i społecznych, kultury, języka, uczuć narodowych, religii i podstaw ekonomicznej egzystencji grup narodowych, jak również odebranie bezpieczeństwa osobistego, wolności, zdrowia, godności, a nawet życia jednostek należących do takich grup”²³.

²⁰ Tamże, s. 108.

²¹ Tamże, s. 108.

²² Tamże, s. 109.

²³ Tamże, s. 110.

Genocyd uderza więc w grupę narodową jako całość, a poszczególne jego elementy dotyczą jednostki, postrzegane przez pryzmat bycia członkiem tej grupy. Lemkin wyróżnił szereg technik ludobójstwa: 1) polityczne – na przykład nakaz nałożony na mieszkańców Luksemburga odnośnie zmiany imion na niemieckie i przyznanie członkom partii nazistowskich specjalnych przywilejów sądowych; 2) społeczne – odseparowanie od społeczeństwa przedstawicieli kleru i inteligencji poprzez ich deportację na roboty przymusowe do Niemiec; 3) kulturowe – całkowite przejście przez okupanta kontroli nad wszelką działalnością kulturalną, zakaz nauczania w językach narodowych, uniemożliwienie młodzieży studiowania nauk wyzwolonych; 4) ekonomiczne – upośledzenie rozwoju i regres całej zbiorowości poprzez pozbawienie jej środków do życia; 5) biologiczne – zwiększanie liczby urodzeń Niemców, dyskryminacja rasowa w żywieniu, prowadząca do niedożywienia, wstrzymywanie dostaw opału zimą, masowe zabójstwa; 6) religijne – systematyczne grabieże mienia kościelnego i prześladowania duchownych; 7) moralne – zachęcanie do spożycia alkoholu, wspieranie hazardu, propagowanie pornografii.

Rafał Lemkin wykazał, że techniki ludobójstwa stosowane w okresie okupacji hitlerowskiej stanowiły „złożony, niemal naukowy system, rozwinięty w stopniu wcześniej nieosiągniętym przez żadne państwo”²⁴. Zawiodły więc mechanizmy ochrony międzynarodowej, postulowane przez twórców regulaminu haskiego. Słabym punktem ówczesnych regulacji było skupienie się na suwerenności państwa, a nie integralności narodu. Tymczasem doktryna nazistowska traktowała naród jako czynnik biologiczny państwa, czym uzasadniano konieczność eksterminacji narodu żydowskiego. Lemkin postulował zmianę regulaminu haskiego poprzez wprowadzenie do niego zbrodni ludobójstwa jako jednego z *delicta iuris gentium*. Definicja ludobójstwa w zamyśle autora powinna obejmować dwa elementy: każdy czyn naruszający zdrowie, życie, wolność, integralność ciała i egzystencję gospodarczą, popełniony ze względu na przynależność narodową, wyznaniową lub rasową danej jednostki oraz ideologię wymierzoną w daną grupę, mającą na celu ją zniszczyć i upokorzyć²⁵.

Stworzona przez Lemkina koncepcja odniosła wielki sukces w rzeczywistości powojennej. Mimo, że termin „ludobójstwo” nie występował w karcie Międzynarodowego Trybunału Wojskowego, na podstawie którego sądzono nazistowskich zbrodniarzy, to ludobójstwo zostało potraktowane jako kwalifikowana postać przestępstwa zbrodni przeciwko ludzkości. Pozwoliło to na użycie tego terminu w akcie oskarżenia – podsądnym zarzucono, iż „popeł-

²⁴ Tamże, s. 121.

²⁵ Tamże, s. 123.

nili umyślne i systematyczne ludobójstwo, tj. eksterminację rasowych i narodowych grup ludności cywilnej pewnych okupowanych terytoriów, w celu zniszczenia określonych ras i klas ludności oraz grup narodowych, rasowych i religijnych, w szczególności Żydów, Polaków, Cyganów i innych”²⁶. Termin ten został użyty również w mowach końcowych oskarżycieli brytyjskich i francuskich, a w trakcie procesu bardzo często powoływano się na książkę profesora Lemkina²⁷.

Kolejnym krokiem w stronę kryminalizacji zbrodni ludobójstwa były systematyczne starania Lemkina o ustanowienie nowej konwencji, w której upatrywał skutecznego narzędzia do zapobiegania podobnych zbrodni w przyszłości. Konwencja ONZ z dnia 9 grudnia 1948 roku, nazywana również „konwencją lemkinowską”, nieco ograniczyła zakres pojęcia ludobójstwa, uznając za tę zbrodnię następujące czyny: mordowanie członków określonej grupy ludzkiej, spowodowanie poważnego uszkodzenia ciała lub rozstroju zdrowia psychicznego członków grupy, rozmyślne stworzenie dla członków grupy warunków życia, obliczonych na spowodowanie ich całkowitego lub częściowego zniszczenia fizycznego oraz stosowanie środków, które mają na celu wstrzymanie urodzin w obrębie grupy²⁸. Definicja legalna nie obejmuje więc niszczenia kulturalnego, religijnego i moralnego narodów jako technik ludobójczych, co postulował Lemkin.

Niewątpliwy sukces na arenie międzynarodowej nie przyniósł jednak Lemkinowi zasłużonej sławy i jakichkolwiek profitów materialnych. Mimo, że w Warszawie prowadził bardzo dostatnie życie, na emigracji żył na granicy ubóstwa. Ukrywał skutecznie ten fakt i poświęcał się całkowicie pracy naukowej. Praca ponad siły, osobiste doświadczenie Holokaustu, śmierć najbliższych w Polsce – wszystko to znalazło swoje odbicie w pogorszeniu zdrowia. Rafał Lemkin zmarł na zawał serca 28 VIII 1959 roku w Nowym Jorku. Na jego nagrobku umieszczono napis: „Ojciec konwencji o ludobójstwie”²⁹.

Rafał Lemkin wniósł ogromny wkład w rozwój prawa międzynarodowego oraz rozliczenie zbrodni Holokaustu. Jako pierwszy prawnik podjął się także szczegółowej analizy zbrodniczego ustawodawstwa hitlerowskich Niemiec, w dodatku zdołał dokonać tego jeszcze przed końcem wojny, gdy pełna skala zabitych w wyniku prowadzonego ludobójstwa nie była jeszcze znana. Również doktryna polskiego prawa karnego została wzbogacona dzięki jego

²⁶ R. Szawłowski, *Rafał Lemkin (1900–1959)*, s. 15.

²⁷ Tamże, s. 15.

²⁸ Konwencja w sprawie zapobiegania i karania zbrodni ludobójstwa, Dz. U. z 1952 r., nr 9, poz. 9 i nr 31, poz. 213.

²⁹ R. Szawłowski, *Rafał Lemkin (1900–1959)*, s. 19.

licznym publikacjom, przede wszystkim dziedzina prawa karnego i skarbowego. Dlatego zasadnym jest przedstawienie sylwetki tego wybitnego prawnika w tomie poświęconym naukowcom żydowskim.

Bibliografia

Dróżdż D., *Zbrodnie ludobójstwa w międzynarodowym prawie karnym*, Warszawa 2010.

Góralczyk W., Sawicki S., *Prawo międzynarodowe publiczne w zarysie*, Warszawa 2009.

Lemkin R., *Rządy państw Osi w okupowanej Europie*, Warszawa 2015.

Szawłowski R., *Rafał Lemkin (1900–1959), polski prawnik, twórca pojęcia „ludobójstwo”*, w: *Zbrodnie przeszłości. Opracowania i materiały prokuratorów IPN, t.: II – Ludobójstwo*, Warszawa 2008.

Żukowski P., *Krakowskie czasy studiów Rafała Lemkina*, „Dzieje Najnowsze” 2011, R. XLIII.

ATTORNEY RAPHAEL LEMKIN – THE CREATOR OF THE LEGAL CONCEPT OF GENOCIDE

The article discusses Raphael Lemkin's achievements in the field of international law. The lawyer, born in the province of Grodno, was the first to analyze the laws of Nazi Germany regarding genocide, even during the warfare. His book *Axis Rule in Occupied Europe*, published in 1944, discusses the provisions of law of the Third Reich regarding the Jewish people, as well as the provisions of international law and, above all, the Hague Regulations, which in the face of Nazi war crimes proved completely ineffective. In his book, Lemkin develops the concept of genocide, not known before in the international legislation. Lemkin's works led to the criminalization of genocide, which was reflected in adopting the UN Convention of December 9, 1948, in New York (called the "Lemkin's Convention"). The article describes also the family situation at Lemkins' home, and above all – the impact of his mother and the readings in his youth on the way the attitudes of the future professor of law were shaped.

Keywords: Raphael (Rafał) Lemkin, international law, the legal concept of genocide, genocide.



Żydowska księga z przełomu XIX i XX wieku

Daniel Kalinowski
(Akademia Pomorska w Słupsku)

REFORMA CZY ASYMILACJA? O KONIECZNOŚCI PRZEKSZTAŁCENIA KULTURY ŻYDOWSKIEJ WEDŁUG HILAREGO NUSSBAUMA

Hilary Nussbaum – reformator i pisarz

O dziewiętnastowiecznych reformatorach żydowskiego życia kulturalnego i religijnego pamięta się dziś coraz słabiej. W uzupełnianiu wiadomości o popularnych i uznanych, a co najważniejsze późniejszych, działaczach lub literatach żydowskich, osiągnięcia animatorów i ludzi pióra sprzed stu pięćdziesięciu lat odchodzą na dalszy plan, stając się tylko jeszcze jednym aktem procesu emancypacji lub asymilacji żydowskiej... Tymczasem nawet jeśli tacy twórcy, jak Henryk Merzbach, Malwina Meyerson, czy Hilary Nussbaum nie stworzyli dzieł wybitnych, bagatelizowanie ich dorobku oraz kwitowanie aktywności arbitralnymi i zideologizowanymi opiniami, pozbawia historię żydostwa w Polsce ważnych i konsekwentnie realizowanych działań, bez których nie byłoby dwudziestowiecznych sporów w ramach wewnętrznego dyskursu Żydów polskich, czy otwartego na zewnątrz dyskutowania o ich roli w ramach społeczeństwa polskiego.

Sięgając po propozycje literackie Hilarego Nussbauma, z jednej strony wiemy, że jest to jeden z przedstawicieli żydowskiego umiarkowanego nurtu asymilatorskiego w duchu przyjęcia kultury polskiej za swoją¹, lecz z drugiej strony niekoniecznie znamy szczegóły, jakimi sposobami literackimi i w odniesieniu do jakich konkretnie idei odwoływał się w swojej postawie. Aby to

¹ Dane biograficzne odnajdziemy wśród materiałów: J. Szacki, *Historia Żydów w Warszawie*, New York 1948–1953, t. II-III; tegoż, *Żydzi w Polsce odrodzonej*, Warszawa, t. I, s. 455; A. Eisenbach, *Nussbaum Hilary*, w: *Polski słownik biograficzny*, Wrocław 1978, t. XXIII, s. 416-417 oraz R. Żebrowski, *Nussbaum Hilary*, w: *Polski słownik judaistyczny*, red. Z. Borzymińska, R. Żebrowski, Warszawa 2003, t. 2, s. 243-244.

poczucie niedomiaru literaturoznawczego oraz ideowego zmniejszyć, wróćmy dziś do Nussbauma i przywołajmy kilka wydarzeń z jego biografii oraz kilka prac jego autorstwa, aby ujrzeć, na ile odważna i zasadnicza była jego propozycja osadzenia żydostwa w życiu społecznym kongresówki oraz ramach kultury polskiej i europejskiej.

Zacznijmy od tego, że jako dwudziestojednolatek w 1841 roku ukończył Warszawską Szkołę Rabinów, której przez całe życie był gorącym orędownikiem². Rok później wszedł w związek małżeński z Ewą Tenenbaum, córką hebrajskiego pisarza i moralisty Mojżesza Tanenbauma, która w praktycznych aktach pracy szkolnej wspierała go w działaniach edukacyjnych i reformatorskich. Był współorganizatorem powstania warszawskiej synagogi (zwanej polską) na Nalewkach, w której od 1848 roku kazania wygłaszano po polsku³. Od początku lat siedemdziesiątych XIX wieku aktywnie uczestniczył w ufundowaniu Wielkiej Synagogi przy ulicy Tłomackie, pierwszej w Warszawie świątyni żydostwa zreformowanego⁴. Działal również w zarządzie warszawskiej gminy żydowskiej, starając się o zmianę jej struktur, systemu wyborów i zakres działalności środowiskowo-edukacyjnej.

W bardziej kulturalno-społecznej działalności Nussbaum wraz z Danielem Neufeldem doprowadził w 1861 roku do powstania żydowskiego tygodnika polskojęzycznego „Jutrzenka”⁵. W czasie powstania styczniowego był

² Podstawowe informacje o tej instytucji: 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.

³ Sam Hilary Nussbaum pisze o tym w artykule, *O domach modlitwy gminy starozakonnych w Warszawie*, „Jutrzenka” 1861, s. 96; dopełnieniem do tego jest Izaaka Kramsztyka, *Mowa z okazji założenia synagogi przy ulicy Nalewki Nr. 2257 a. b. 10 kwietnia 1852 r. 7-go dnia świąt Wielkanocnych R. ś. 5612 podług rachuby Starozakonnych*, Warszawa 1852, w: *Kazania Izaaka Kramsztyka*, Kraków 1892, s. 1-8.

⁴ O architekturze, społeczności oraz znaczeniu tej synagogi w materiałach: E. Małkowska, *Synagoga na Tłomackiem*, Warszawa 1991; E. Bergman, *Nie masz bóżnicy powszechnej*” Synagogi i domy modlitwy w Warszawie od końca XVIII do początku XXI wieku, Warszawa 2007.

⁵ O czasopiśmie tym piszą po polsku: M. Fuks, *Prasa żydowska w Warszawie 1823–1939*, Warszawa 1979, s. 41-61. W angielskim: S. Corrsin, *Warsaw before the First World War: Poles and Jews in the Third City of the Russian Empire 1880–1914*, New York 1989; M. Wodziński, *Haskalah and Hasidism in the Kingdom of Poland. A History of Conflict*, London 2005; w niemieckim: F. Guesnet, *Polnische Juden im 19. Jahrhundert. Lebensdingungen, Rechtsnormen und Organisation im Wandel*, Köln 1998.

członkiem żydowskiej organizacji wspierającej powstańców. Ów polityczny wybór pojawił się również w latach późniejszych, kiedy w 1879 założył organizację oświatową, która oprócz oddziaływania edukacyjnego miała wymiar polonizacyjny. W działaniach asymilacyjnych stale wszakże podkreślał odrębność tradycji narodowej i językowej, dokładnie zaś hebrajskiej, Żydów polskich. Stąd więc jego apele, aby wydać Biblię hebrajską w polskim tłumaczeniu, przygotować polskojęzyczną gramatykę języka hebrajskiego albo publikować dzieła literatury hebrajskiej w polskim przekładzie. Współpracował z polskojęzycznym czasopismem „Izraelita”⁶ oraz hebrajskimi „Hacefira” i „Hamagid”⁷.

Jako literat zadebiutował w 1866 roku hebrajską elegią na cześć społecznika żydowskiego Matiasa Rosena. Od lat osiemdziesiątych pisał przede wszystkim po polsku. W 1880 wydał *Z teki weterana warszawskiej gminy starozakonnych*, rok później *Szkice historyczne z życia Żydów w Warszawie od pierwszych śladów pobytu ich w tym mieście do chwili obecnej*, w 1883 r. utwór *Leon i Lajb. Dialog między postępowcem i konserwatystą* i w 1886 roku *Jakub Izraelowicz, szkic powieściowy z życia Żydów*. Ostatnie jego prace są napisane w dyskursie historyczno-naukowym. W latach 1888–1890 wydał pięciotomowe dzieło *Historia od Mojżesza do epoki obecnej*, a w roku 1893, *Przewodnik judaistyczny, obejmujący kurs literatury i religii*. Z kolei w języku niemieckim opublikował swój przekład z hebrajskiej polemiki Mojżesza Tenenbauma z Abrahamem Buchnerem pt. *Der Talmud in seiner Wichtigkeit* z 1880 roku na temat *Talmudu*⁸.

Sześć pozycji książkowych, w tym jedna wielotomowa, to spore osiągnięcie twórcze, wymagające konsekwencji, wiedzy i dobrego warsztatu językowego. Wszystkie z wymienionych aspektów pojawiają się w odniesieniu do propozycji Nussbauma i stawiają go w pierwszym szeregu tych, którzy chcieli odmienić wygląd dziewiętnastowiecznego żydostwa na ziemiach polskich.

⁶ Tamże oraz A. Hafftki, *Prasa żydowska w Polsce (do 1918 r.)*, w: *Żydzi w Polsce Odrodzonej*, red. I. Schiper, A. Tartakower, A. Hafftki, 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. Cieślíkowa, Warszawa 2012, s. 45-60; Z. Kołodziejska, „Izraelita”. *Znaczenie kulturowe i literackie czasopisma*, Kraków 2014.

⁷ M. Fuks, *Prasa żydowska w Warszawie 1823–1939*, s. 103-123.

⁸ Notuje dorobek literacki Nussbauma Karol Estreicher w swojej *Bibliografii polskiej XIX stulecia*, t. VI: Dopelnienia (A-O), Kraków 1881, s. 552 oraz tegoż, *Bibliografia polska XIX stulecia. Lata 1881–1900*, t. III: L-Q, Kraków 1911, s. 269-270.

Literatura i publicystyka

Hilary Nussbaum w swoich pracach literackich nie szukał szczególnego wyrazu artystycznego, nie był wybitnym stylistą czy twórcą wyjątkowych postaci literackich. Skupił się za to na publicystycznym opisie zagadnień społeczno-kulturowych, które z perspektywy badań współczesnych są frapującym zbiorem dokładnych i obrazowych, momentami nawet drobiazgowych informacji o życiu codziennym warszawskich Żydów. Jako pisarz publicystyczny mógłby tutaj przyjąć bardziej aktywistyczną postawę, bardziej przekonywać, ogłaszać i perorować, lecz jemu bliżej było do spokojnej i metodycznej narracji, w której nieśpiesznie wyluszczał swoje racje. Publicystą na miarę polskich dziennikarzy czy literatów podnoszących kwestie żydowskie nie chciał zostać, choć pewnie kimś takim mógłby być⁹.

Nussbaum nie szukał wszakże ornamentów stylistycznych, a pozostał ambitnym działaczem społecznym, który szukał sposobu na propagowanie określonego stylu zachowania. Oto jak opisuje sytuację biograficzną, która skłoniła go do napisania swojej pierwszej publicystyczno-naukowej książki pod tytułem *Z teki weterana warszawskiej gminy starozakonnych*:

Objąwszy na początku roku 1852 obowiązki opiekuna cyrkulowego przy Dozorze Bóżniczym Okręgów Warszawskich, pod prezydencją wówczas b. p. Jana Glicksberga pozostającym, pracowałem nieprzerwanie w rozmaitych urzędach honorowych gminy, do połowy roku 1879. Przez ten przeciąg przeszło dwudziestoletni, stykałem się w Dozorze Bóżniczym, w Zarządzie gminy, w Radzie Szczegółowej Głównego Domu Schronienia Starców i Sierot oraz w rozmaitych Komitetach i Delegacjach, z ludźmi rozmaitego stopnia wykształcenia i zamożności i różnego sposobu myślenia. (T. 1)¹⁰

Tego typu słowa wstępu od razu przecinają możliwość odbierania jego zapisków jako fikcjonalnych tekstów literackich, a raczej jako głos uczestnika zdarzeń, pomysłodawcy wielu akcji społecznych o profilu filantropijnym, religijnym i edukacyjnym. Nie był zresztą, jak zaznacza w *Tece weterana*,

⁹ Myślę w tym miejscu o wysoce emocjonalnej stylistyce wypowiedzi publicystycznych polskich pozytywistów. Patrz przegląd i ocena problematyki, na przykład: W. Panas, *Sacer: święty – przeklęty. Obraz judaizmu w literaturze polskiej drugiej połowy XIX wieku*, w: tegoż, *Pismo i rana. Szkice o problematyce żydowskiej w literaturze polskiej*, Lublin 1996; G. Borkowska, *Żydzi Orzeszkowej*, w: *Kwestia żydowska w XIX wieku. Spory o tożsamość Polaków*, red. G. Borkowska, M. Rudkowska, Warszawa 2004, s. 139-150; M. Iwańska, *Prasa pozytywistów warszawskich wobec Żydów i kwestii żydowskiej*, Łódź 2006; A. Friedrich, *Bolesław Prus wobec kwestii żydowskiej*, Gdańsk 2008.

¹⁰ Cytacje z tego dzieła pochodzą z wydania: H. Nussbaum, *Z teki weterana warszawskiej gminy starozakonnych*, Warszawa 1880. Dalej oznaczane skrótem T. i numerem strony.

osamotniony w swoich pomysłach. Współpracowali z nim przedstawiciele środowiska Żydów-postępowców: Jakub Epstein, Matias Rosen, Majer Ber-son z grupy filantropów, Abraham Stern, Antoni Eisenbaum, Jakub Tugendhold w przestrzeni działań naukowo-wychowawczych, Eizyk Kandia, Mojżesz Tannenbaum, Samuel Lewenthal w zakresie literatury hebrajskiej i wreszcie Jan Glücksberg, Henryk Toeplitz, Abram Winawer w zakresie spraw administracyjno-organizacyjnych (T. 97)¹¹. Wszyscy ci ludzie myślą o kilku celach, obliczonych na wiele lat realizacji: założeniu żydowskiego seminarium teologicznego, wyznaniowych szkół ludowych, opracowaniu materiałów do pracy szkolnej w językach hebrajskim i polskim, zorganizowaniu kas pożyczkowych dla rzemieślników i handlarzy, utworzeniu nowego typu towarzystw pogrzebowych, wreszcie opracowaniu naukowym dotyczącym historii gminy żydowskiej w Warszawie (T. 95).

Sprzeciw Nussbauma wobec tradycyjnego modelu judaizmu to oczywiście wpływ haskali, pojawiającej się na ziemiach polskich w ślad za ruchem rozwijającym się od XVIII wieku w Prusach i księstwach niemieckich. W realiach warszawskich i w opisie głosu narracyjnego *Z teki weterana* chęć wprowadzenia reform judaizmu wynikała przede wszystkim z racji walki o postać duchowości żydowskiej oraz ze sprzeciwu i niedowierzania wobec surowych kaznodziei, rzucających najcięższe groźby wobec tych, którzy nie spełniają wszystkich żydowskiego przepisów prawa religijnego (T. 7). Nussbaum na takie szantaże reagował racjonalnymi pytaniami o zasadność dawnych praw naznaczonych autorytetem Pisma w obliczu realiów współczesności. Irytowało go straszenie w małych szkołkach chederowych najmłodszych Żydów straszliwymi konsekwencjami duchowymi niewypełniania przykazań Zakonu. Sprzeciwiał się sytuacji w chederach, w których zamiast logicznej nauki panuje atmosfera przymusu i zmuszania do nauki (T. 50-51). Nowy styl szkolnictwa miałby zatem być oparty nie tyle na sankcji nauczania religijnych traktatów, co na motywacji racjonalnej i jednocześnie moralistycznej. Bynajmniej nie

¹¹ W szerokiej perspektywie historycznej charakteryzuje działalność tych środowisk, np. 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 – 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, http://www.academia.edu/5050253/The_Influence_of_Progressive_Judaism_in_Poland_an_Outline, (dostęp: 14.06.2015).

obniżyłoby to jakości życia religijnego Żydów, wręcz przeciwnie, wprowadziłoby do niego element odpowiadający kształceniu powszechnie stosowanemu w modelu europejskim, które wyznaczało standard powszechnej edukacji¹².

W szczegółach rozwiązań dydaktycznych Nussbaum zakładał, że nowy typ szkół żydowskich – nie chederowych, a ludowych – będzie realizował równoległe dwa dążenia: po pierwsze, pojawi się w nim w odpowiednim porządku wykład religii, po drugie zaś, zaistnieje porządek nauk świeckich. Pierwsza tendencja miałaby metodą filologiczną przyczynić się do nauki hebrajskiego, wiedzy biblistycznej i podstawowych zagadnień filozoficznych. Druga zaś wyrobić zamiłowanie do języka polskiego, obyczajów i form towarzyskich, co w przyszłości stawiałoby na równym poziomie młodych Żydów z innowierczą młodzieżą dziewiętnastowiecznego społeczeństwa (T. 58). Model właściwej, odpowiadającej aspiracjom postępowej grupy Żydów szkoły ludowej charakteryzuje się w wyobrażeniu Nussbauma trzema stopniami/oddziałami. Pierwszy istniałby dla chłopców od 6 lat do 9 lat, w którym nauczą się czytać po hebrajsku, po rosyjsku i po polsku, przyswoją pamięciowo dużo bajek i przypowieści, zapamiętają również najważniejsze teksty hebrajskie z modlitewników z tłumaczeniem na język krajowy.

W ramach edukacji na drugim stopniu nauka byłaby kierowana dla chłopców od lat 9, z programem pierwszej klasy gimnazjum świeckiego i jednocześnie powinien się pojawić wykład z *Tory* z tłumaczeniem w języku polskim oraz podstawowy kurs gramatyki hebrajskiej. Wreszcie trzeci oddział kierowany byłby na chłopców od lat 11 i odpowiadałby drugiej klasie powszechnego gimnazjum, a w zakresie treści religijnych wykładane byłyby wiadomości historyczne Biblii w wersji hebrajskiej i polskiej oraz początkowe treści z *Talmudu*, a także te, które przygotowują do aktu *bar micwa* (T. 64). Dopiero tak wyedukowana młodzież mogłaby z czasem stać się odpowiedzialnymi jednostkami: zarówno Żydami, jak i obywatelami nowożytnego państwa¹³.

¹² Weźmy fragment wyводу: „Wszak my nie możemy się zadawać takim wykładem religii i języka hebrajskiego, jaki w chederach się praktykuje przez ludzi fanatycznych i nieoświeconych, my pragniemy wykładu religii krytycznego, racjonalnego, w mowie krajowej, oraz traktowania języka hebrajskiego, jako starożytnego, klasycznego, na równo z łacińskim lub greckim” (T. 51).

¹³ W ślad za Marcinem Wodzińskim można w tym miejscu przywołać następujące tytuły hebrajsko-polskich książek religijnych: 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. S[aulsową]*, Warszawa 1861.

Nussbaum-reformator nie poprzestawał w chęci wprowadzania zmian w modelu żydowskiego życia duchowego jedynie na początkowym etapie edukacji religijnej. Warszawski działacz projektował także odmianę w formach liturgii judaistycznej, ponieważ:

Bóżnica to odbicie chederów, synagoga to odbłask szkół. Krzykliwy i dziki sposób odprawiania modlitw w bóżnicach, nieczystość i ciasnota, to dalszy ciąg chaotycznego stanu chederowego, a wygłaszanie słowa bożego w mowie krajowej w synagodze, wzniosłe hymny i śpiewy chóralne, to dalsze rozwinięcie ładu i porządku jakie daje szkoła. (T. 66)

Nussbaum taką właśnie nowego typu synagogę chciałby utworzyć od podstaw materialnych począwszy, przez wystrój wnętrza i liturgię, na obyczajach i zachowaniach w świątyni kończąc. Pragnął, aby miejsce modlitw było imponujące, przestrzenne, naświetlone, z dobrą akustyką. Nabożeństwa i kazania powinny stanowić logiczną całość, którą docenią ze względu na hebrajskie cytaty wierni żydowscy, a ze względu na klarowność wyводу oraz oprawę muzyczną także słuchacze pozażydowscy. Tworzyłaby się dzięki takim czynnikom zewnętrznym wzniosła atmosfera duchowa, działająca na każdego wrażliwego odbiorcę. Zwłaszcza aspekt medialny, objawiający się śpiewami chóralnymi czy organami był wśród polskich Żydów XIX wieku wielką innowacją. Wszak w pierwszym skojarzeniu konserwatystów środki te wywodziły się z liturgii chrześcijańskiej, a dokładnie z tradycji chrześcijaństwa protestanckiego. To właśnie stamtąd zdawały się płynąć pomysły na wykształcenie chórzystów, kantorów, dyrygentów i lektorów¹⁴. Jednakże w myśl warszawskiego reformatora kazanie w synagodze miało być formą odnajdowania wspólnoty nie tylko przez Żydów w ich własnym narodzie, ale i Żydów w społeczeństwie państwa, w którym aktualnie mieszkają (T. 67). Czynniki medialne liturgii były w takim układzie tylko elementami wzmacniającymi treść przekazu, nie zaś jego meritum.

Za najważniejszy czynnik jednoczący społeczeństwo żydowskie i pozażydowskie uważał Nussbaum powszechną obywatelską miłość i tolerancję. Tolerancja powinna się łączyć z szacunkiem, zrozumieniem i pomocą dla drugiego człowieka. To ona – „niebiańska posłanniczka” – miała zapewnić spokojny rozwój ludziom różnych narodów i religii (T. 93).

¹⁴ W rozważaniach czytamy na ten temat: „Potrzeba nam tedy koniecznie, przy założeniu seminarium wprowadzić tam systematyczną naukę śpiewu chóralnego, która by kształciła chórzystów, dyrygentów, kantorów, a nawet lektorów (balkore). Ci ostatni wymagają obok nauki śpiewu, specjalnego wykładu poprawnego czytania hebrajskiego, opartego na gramatycznej znajomości punktacji i akcentów” (T. 68).

Dialog literacki

Tradycja dialogu literackiego w drugiej połowie XIX wieku nie była już nośnikiem najważniejszych sporów estetycznych epoki, które pojawiały się raczej w powieści psychologicznej lub w rozlicznych gatunkach liryki. Tym niemniej dialog jako wypowiedź literacka, naznaczona dyskursywnością, biegunowością i perswazyjnością, wciąż pojawiał się wśród tekstów polemicznych, wypowiedzi programowych lub w dyskursie estetyczno-filozoficznym jako metoda obrazowania stanowiska ideowego¹⁵.

Leon i Lajb. Dialog między postępowcem i konserwatystą Hilarego Nussbauma, wychodząc drukiem w 1883 roku, zdawał się swą formą i treścią sytuować pomiędzy doraźną publicystyką a wypowiedzią literacką o uniwersalnych ambicjach. Z jednej strony autor zamierzał wprowadzić w szeroką świadomość czytelniczą problematykę reformy dziewiętnastowiecznego judaizmu, z drugiej zaś zamierzał tego dokonać poprzez środki bardziej wyraziste, aniżeli tylko obiektywna relacja akademicka lub informacyjny opis dziennikarski. Skomponował zatem stosunkowo obszerny dialog literacki, który z antycznego wzorca Lukiana wydobywał nie tyle satyrę czy pamflet, co zogniskowane stanowiska ideowe oraz dobitnie wyrażone racje światopoglądowe¹⁶. W rzeczywistości utworu przybierało to postać spolaryzowania bohaterów – Leona i Lajba. Już same brzmienie imion zapowiada specyfikę sporu¹⁷. Wszak pierwszy to zwolennik przemian w judaizmie XIX wieku i zeuropeizowania się Żydów oraz ich asymilacji w „społeczeństwie krajowym”, zaś drugi to konserwatysta, który trzyma się dawnych form judaizmu przedhaskalowego oraz jest wrogi jakimkolwiek treściom pozażydowskim w swoim życiu duchowym¹⁸.

¹⁵ O kontekstach genologicznych patrz: M. Głowiński, *Dialog*, w: M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Słownik terminów literackich*, pod red. J. Sławińskiego, Wrocław 2000, s. 99-100; Z. Sinko, *Oświeceni wśród Pól Elizejskich. Rozmowy zmarłych — recepcja — twórczość oryginalna*, Wrocław 1976, s. 168-169; J. Kristeva, *Słowo, dialog i powieść*, tłum. W. Grajewski, w: *Bachtin. Dialog. Język. Literatura*, red. E. Czaplewicz, E. Kasperski, Warszawa 1983, s. 394-418.

¹⁶ O specyfice stylu i technikach wyrazu pisze najpełniej w polskiej tradycji badawczej: K. Korus, *Poetyka Lukiana z Samosat. Kryteria oceny i wartościowania*, Kraków 1982.

¹⁷ Omawiał mechanizm przyjmowania imion zachodnich przez Żydów np. M. Fuks, *Żydzi w Warszawie. Życie codzienne, wydarzenia, ludzie*, Poznań 1992, s. 73-74.

¹⁸ Cytaty z wydania: H. Nussbaum, *Leon i Lajb. Dialog między postępowcem a konserwatystą*, Warszawa 1883. Dalej oznaczane literą L. i oznaczeniem strony. Oto fragment (w oryginalnej pisowni) dotyczący motywacji wydania dialogu: „opracowałem studyjum religijno-społeczne, w formie rozmowy czyli dyskusji toczącej się między reprezentantem postępu, człowiekiem posiadającym wyższe ukształcenie, wychowanym w zasadach religii i obeznanym z literaturą talmudyczną; a przedstawicielem konserwatyzmu, obserwującym najskrupulatniej wszelkie przepisy religii, postanowienia talmudu i rozporządzenia późniejszych rabinów, ale mającym przy tem zdrowy rozsądek i nie pozbawionym pewnych praktycznych wiadomości” (L. 14).

Na zasadzie opozycji zbudowana jest również sytuacja życiowa bohaterów dialogu. Lajb chce emigrować z Warszawy i Europy, gdyż według niego tylko na terenach Ziemi Świętej bogobojni Żydzi mogą prowadzić pełne życie religijne, które nie jest mączone „gorszącym przykładem żywiołu postępowców żydowskich” (L. 22). Tylko tam, według konserwatysty, może też zaistnieć odpowiednia oświata żydowska¹⁹. Zgoła inaczej sądzi Leon. Jego rozeznanie sytuacji współczesnej jest pełne optymizmu oraz swoistego idealizmu. W swym postrzeganiu świata ówczesnej Warszawy sądzi, że Żydzi nie są już pośmiewiskiem na scenie teatralnej, w utworach literackich, czy podczas zgromadzeń ludowych. Leon wierzy, że tak żydowska, jak i pozażydowska inteligencja żyje ze sobą w zgodzie, inspirując swym zachowaniem nieoświecone rzesze. W dalszej perspektywie taki stan „złączy wszystkich mieszkańców w jedno, kraj swój miłujące społeczeństwo” (L. 23).

Tak wyraźnie zantagonizowane postacie i sytuacje egzystencjalne zarysowują spór od rzeczy najważniejszej, czyli czy w ogóle istnieje potrzeba reformowania judaizmu i czemu ona właściwie służy... Dla konserwatysty sprawa jest oczywista: „Wszystkie reformy w dziedzinie religii, prowadzą ostatecznie do odszczepieństwa” (L. 28). Dzieje się tak, ponieważ odpowiadanie na potrzeby chwili i tymczasowej koniunktury pozbawia religie elementu trwałości. Reformator z kolei w naukach przyrodniczych, krytycznej historii oraz racjonalizmie widzi szansę na rozwój współczesnego żydostwa (L. 32). To właśnie tego typu czynniki mogą objaśnić specyfikę oddziaływania Stwórcy w świecie, a Żydów uwolni to od balastu przesądów. Leon nie przesuwając zatem w stronę materializmu, jak zarzucali takiej postawie konserwatyści, a ku krytycyzmowi i ku spojrzeniu na własną tradycję metodami zachodniej tradycji intelektualnej.

W swej ocenie zastanego w drugiej połowie XIX wieku judaizmu, szczególnie troskę wywołuje u niego oddziaływanie *Talmudu*. W przeanalizowaniu, opisie i ocenie tych pism widzi największe zadanie żydowskiego intelektualisty. Byłby to proces podobny do rozwoju zachodniego chrześcijaństwa, które przeszło od etapu dogmatyzmu do przyjęcia metod filologicznych i historycznych w odczytywaniu swej tradycji. Podobne zadanie czeka według Leona również i Żydów (L. 92). Nie jest on przy tym zwolennikiem minimalizowania czy wręcz odrzucenia *Talmudu* z życia duchowego, co przecież pojawiał się

¹⁹ Jest to swoisty przykład syjonizmu, który pojawia się w myśli żydowskiej za sprawą Jehuda Lejba (Leona) Pinskera, który od lat osiemdziesiątych XIX wieku wystąpił z ideami samoemancypacji (patrz tegoż, *Autoemancipation! Mahnruf an seine Stammesgenossen von einem russischen Juden*, Berlin 1882; wydanie polskie: *Samowyzwolenie. Apel do Żydów*, Warszawa 1900).

już w ruchach żydowskich w poprzednich latach²⁰. Chodzi raczej o zanegowanie tych ustaleń talmudycznych, które przy wydatnym udziale władzy rabinów, „stoją na przeszkodzie życiu publicznemu, dążnościom społecznym i obowiązkom obywatelskim” (L. 40). Pragnie zatem mniejszej kontroli postępowania w życiu publicznym ze strony rabinów, przy jednocześnie większym udziale odpowiedzialności jednostki za swoje wybory społeczne. Na taką propozycję nie zgadzał się wszakże rzecznik tradycjonalizmu Lajb, uważając rabinów za stróżów „starego zakonu” i czystości nauk oraz obyczajów²¹. Oni to zapewniają poczucie ciągłości, trwałości i ortodoksyjności, dzięki samorzutnej mądrości i pobożności lub za sprawą wieloletnich studiów i przejmowaniu schedy po swoim nauczycielu.

Ogólnie sformułowane cele żydostwa postępowego znajdują potem u Leona swoją bardziej precyzyjną eksplikację w wysuwaniu argumentów, np. o stosowaniu języka krajowego w modlitwach sprawowanych w świątyni. Miałoby to według niego przynieść tak pozytywny skutek w rozumieniu tekstu świętego, jak i przyzwyczajałoby zgromadzonych w synagodze Żydów do używania języka polskiego w kolejnej sferze ich życia (L. 44). Trzeba tutaj ponownie podkreślić, że chęć wprowadzenia języka krajowego do modlitw nie wiązała się w wyobrażeniu postępowców z wyrugowaniem języka hebrajskiego. Chodziło raczej o zmniejszenie jego udziału na rzecz wprowadzenia partii tekstu o znaczeniu religijnym w języku polskim (L. 47). Leon naciska również na to, aby wprowadzić do modlitw synagogałnych muzykę organową, która wzmacniałaby ducha religijnego przeżycia (L. 65). Mogłoby to więc nie tyle uatrakcyjnić nabożeństwa, co czynić je wznioślejszymi, intensywniejszymi w przeżycia, choć w podtekście również podobnymi do zgromadzeń chrześcijańskich, stanowiących nieujawniany wprost w dialogu wzorzec liturgiczny.

²⁰ Dyskusje o negatywnej roli Talmudu odbyły się już w XVII i XVIII wieku w trakcie wystąpienia fałszywego Mesjasza – Jakuba Franka. Patrz opracowania: A. Kraushar, *Frank i frankiści polscy 1726–1816. Monografia historyczna osnuta na źródłach archiwalnych i rękopiśmiennych*, T. 1-2, Kraków 1985; J. Doktor, *Jakub Frank i jego nauka na tle kryzysu religijnej tradycji osiemnastowiecznego żydostwa polskiego*, Warszawa 1991; J. Doktor, *Śladami mesjasza-apostaty. Żydowskie ruchy mesjańskie w XVII i XVIII wieku a problem konwersji*, Wrocław 1998.

²¹ Weźmy na ten temat cytat z dialogu: „Nad całością prawa i ścisłem ich wykonywaniem czuwają mężowie nauki i sprawiedliwości. Sędziowie. Oni są stróżami praw, od nich zależy zrozumieć ich ducha i zastosować odpowiednio w praktyce. Takimi stróżami starego zakonu byli, są i będą nasi rabini, którzy po zamknięciu talmudu i zgaśnięciu ostatnich Gaonów, odziedziczyli prawo przewodniczenia w gminach, jako Zwierzchnicy religijni. Im powierzono pieczę nad całością zakonu, do ich atrybucyj należy, rozszerzenie zakresu praktyki religijnej i pomnożenie jej nowymi obostrzeniami, jak również złagodzenie lub nawet uchylenie niektórych przepisów, gdy konieczność chwili (Horoath Schooh) tego wymaga” (L. 101).

Poza kontekstem religijnym potrzeby reform judaizmu, Lejb zgłasza powód społeczny, wiążący się z faktem zamieszkiwania Żydów w różnych państwach ówczesnej Europy, a w odniesieniu do Żydów warszawskich ich stosunkiem do kultury polskiej. To bowiem w ramach konkretnych realiów politycznych, społecznych, ekonomicznych i kulturowych danego państwa realizuje się egzystencja Żydów, nie zaś we wspominaniu duchowej ojczyzny judaizmu Palestynie, czy nie w szlachetnym, ale zarazem dawnym języku hebrajskim (L. 53). Według Leona nie tyle myśl o przyjsciu świata sprawiedliwości w nowym Jeruzalem powinna inspirować współczesnego Żyda, co odkrycie jego osadzenia historycznego i kulturowo-geograficznego. Jak pisze Nussbaum: „Do nadejścia tej błogiej chwili, od której tysiące lat nas może dzielić [czyli Dnia Sądu – przyp. D. K.] – dla Żyda tutejszego powinny być ofiarami – poświęcenia obywatelskie, świątynią – ołtarz kraju, Palestyną - ziemia Piastów, Jerozolimą – gród nasz Syreni” (L. 57). Zamiast więc wyjazdu do Ziemi Świętej radzi Leon Lajbowi pracę nad oświeceniem własnym i swoich pobratymców zamieszkujących na ziemiach polskich (L. 123)²². To właśnie będzie dowód na odpowiedzialność obywatelską i chęć służenia przyszłym pokoleniom. Skrzydło postępowe nie chce zresztą, wedle słów Leona, przewodzić zmianom wewnątrzżydowskim, a jedynie pragnie z dystansu motywować tradycjonalistów do konsekwentnych zmian społecznych. Nie chodzi bowiem o akt rewolucyjny, związany z walką i spektakularnymi gestami, a o metodyczne modernizowanie się samych Żydów, którzy mają dojrzeć własną motywację, nie zaś jedynie zewnętrzną potrzebę przemian (L. 125).

Takie usytuowanie postępowców względem zachowawców wskazuje, że pod koniec dialogu Nussbaum rezygnuje z ostrego tonu polemicznego, jaki można było wyczuć na początku utworu. Postawa konfliktu przemienia się tutaj w strategię konsyliarności, która ma przynieść najlepsze efekty społeczne. Rezultat ideowy i pragmatyczny okazuje się doskonały. Leon przekonał Lajba o tym, że nowe czasy wywołują nowe zadania przed żydowską wspólnotą. Konserwatysta ogłasza więc w zakończeniu dialogu pojednawcze zdania sformułowane w duchu solidaryzmu żydowskiego:

Wyprzedzajcie nas na drodze oświaty, ale nie porzucajcie pozostających za wami, wprowadźcie reformy dla siebie, ale nie narzucajcie ich tym, którzy do nich jeszcze

²² Te przekonania wchodzą w różne, generalnie korespondujące, relacje z innymi żydowskimi tekstami społeczno-ideowymi Nahuma Tobiasza Sokołowa (*Zadania inteligencji żydowskiej. Szkic programu*, Warszawa 1890) oraz przemówieniami-kazaniami Izaaka Kramsztyka (wspomniane już *Kazania Izaaka Kramsztyka*, Kraków 1892).

nie dorośli, grupujcie się w stronnictwo postępowe, ale nie opuszczajcie nigdy wspólnej nam chorągwi. Pod takimi warunkami, idę za waszym głosem, rzucam zamiar udania się do Palestyny, pozostaję w kraju, tu chcę pierwszą położyć cegielkę pod budowę oświaty dla klas zachowawczych, tu wedle waszych wskazówek, chcę agitować, propagować, przekonywać i własnym zachęcać przykładem. (L. 128)

Ostatnie zdania dialogu pokazują zatem, że opozycja postępowcy a konserwatyści nie była tak jednoznaczna. Co więcej, że w ramach dyskusji o teraźniejszości i przyszłości żydostwa także i tradycjoniści skłonni byli wprowadzać wiele zmian w wyglądzie i ideach swojej wspólnoty wyznaniowej²³.

Powieść z wzorcem osobowym

Po wypowiedziach historyczno-publicystycznych oraz ideowo-literackich Hilarego Nussbauma sięgnijmy po jego najbardziej literackie dzieło, tj. *Jakub Izraelowicz, szkic powieściowy z życia Żydów*. Owa literackość to nieskomplikowana fabuła z losami tytułowego bohatera, opowiedzianymi od czasów jego dojrzałości do śmierci. Narracja jest logiczna, niespieszna i stonowana, dzięki której zarysowuje się wzorec żydowskiego reformatora, filantropa, społecznika i obywatela, który godzien jest naśladowania przez przyszłe pokolenia²⁴. Przez fakt, że powieść napisana została po polsku i dla polsko-żydowskiego czytelnika, można ją traktować jako realizację literackiego motywu asymilacji²⁵.

W sensie określenia ram czasowych i społecznych opowieści rozgrywa się ona w drugiej połowie XIX wieku, kiedy na skutek kontaktów gospodarczych czy kulturowych część Żydów tak bardzo przejęła się kulturą swoich chrześcijańskich sąsiadów, że wciąż odróżniając się od nich pochodzeniem, językiem i religią, jednocześnie jeszcze silniej odróżniła się od własnych współbraci (J. 6). Z takiego rozdzielenia się społeczności żydowskiej tworzyły się tylko napięcia i wzajemne oskarżenia, dlatego też z wielką narracyjną sympatią trakto-

²³ Pisz o takim zjawisku już w odniesieniu do pierwszej połowy XIX wieku Marcin Wodziński w artykule: „Cywilni chrześcijanie”: *Spory o reformę Żydów w Polsce, 1789–1830*, w: *Kwestia żydowska w XIX wieku*, s. 9–42. Patrz również szerokie przedstawienie relacji wewnątrzżydowskich w: tegoż, *Oświecenie żydowskie w Królestwie Polskim wobec chasydyzmu*, Warszawa 2003.

²⁴ Patrz jedyna recenzja utworu: S. Peltyn, *Z piśmiennictwa. Jakub Izraelowicz. Szkic powieściowy z życia żydów skreślił Hilary Nussbaum*. Warszawa 1886, „Izraelita” 1886, nr 20, s. 161–162.

²⁵ Patrz rozważania o tej kwestii: H. Markiewicz, *Asymilacja Żydów jako temat literatury polskiej*, w: tegoż, *Literatura i historia*, Kraków 1994, s. 15–35; E. Prokop-Janiec, *Międzywojenna literatura polsko-żydowska jako zjawisko kulturowe i artystyczne*, Kraków 1992, s. 78–91; A. Cała, *Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim (1864–1897)*, passim.

wany jest Jakub Izraelowicz, wzorzec osobowy postępowego Żyda, który „był szefem jednej z najpoważniejszych firm handlowych w Warszawie, a uczciwą pracą i życiem skromnem doszedł do majątku i znaczenia” (J. 7)²⁶. Mężczyzna ten miał pochodzącą z zacnego i zamożnego domu żonę, która jednak przedwcześnie mu umarła, osierociwszy tym samym czworo dzieci: trzech synów i córkę (J. 7).

Następujące w dalszym rozwoju powieści wydarzenia układają się w serię optymistyczno-idealistycznych figur, które miały przekonać czytelnika do przyjęcia sławionej postawy. Choć Nussbaum stara się unikać nadmiernej perswazji, jednakże nagromadzenie superlatyw, jakimi obdarzany jest Izraelowicz oraz elementy świata, w jakim się porusza, nie pozwalają mieć wątpliwości, że mamy tutaj do czynienia z utworem literatury tendencyjnej, której głównym tematem jest sportretować pozytywny wizerunek zasymilowanego Żyda²⁷. Nagromadzone w ciągu narracyjnym sytuacje i realia są tyleż konieczne ze względu na przyczynowo-skutkową logikę utworu, co jednocześnie stanowią konieczny repertuar środków, które uprawdopodobniają zarysowaną tezę społeczno-ideologiczną.

Punkt wyjścia dla wykreowania Izraelowicza jako postępowca to salon towarzyski, jaki prowadzi i do którego zaglądają zarówno Żydzi jak i chrześcijanie. Zasadniczą odmiennością wobec innych takich miejsc w Warszawie jest to, że Żydzi nie ukrywają tutaj swojego pochodzenia, lecz przeciwnie, podkreślają je, starając się jednocześnie znaleźć odpowiedź, jaki najlepszy model życia dla siebie odnaleźć (J. 9). Jakub Izraelowicz zachęca do takich towarzyskich dyskusji, podrzuca argumenty o nowoczesnej edukacji, która zaczyna się od domu rodzinnego, a kończy na uniwersytecie. W obrazowym ujęciu literackim czytamy:

Wszystkie powyższe poglądy i rozumowania Jakoba Izraelowicza o wychowaniu i wyższym wykształceniu, doprowadziły do wniosku, że dobre wychowanie, choćby elementarne, na które się składają szkoła i dom rodzicielski, to podstawa gmachu społecznego; wykształcenie średnie to jego mury, a wykształcenie wyższe-fachowe to wiązanie szczytowe nadające gmachowi cechę trwałości i piękna, zabezpieczając go od wilgoci i rozluźnienia (J. 14-15).

²⁶ H. Nussbaum, *Jakub Izraelowicz, szkic powieściowy z życia Żydów*, Warszawa 1886. Dalej cytaty z utworu oznaczam literą J. i odniesieniem do strony wydanego tekstu.

²⁷ O technikach literatury tendencyjnej pisali: S. Burkot, *Spory o powieść w polskiej krytyce literackiej XIX wieku*, Wrocław 1968; A. Martuszevska, *Pozycja narratora w powieściach tendencyjnych Elizy Orzeszkowej*, Gdańsk 1970; tejsze, „Ta trzecia”. *Problemy literatury popularnej*, Gdańsk 1997.

Jakub Izraelowicz wychowuje swoich synów zgodnie z własnymi przekonaniem i projektuje dla nich przyszłość, w której to oni sami będą brać odpowiedzialność za swoje życie i społecznie użytecznym czynem zapewnią sobie materialny byt. Już w tym momencie krytycznie patrzy na model kształcenia dzieci żydowskich, odrzucając tradycyjny sposób nauki, jaki prowadzi nauczyciel chederowy, postulując za to nauczyciela domowego, który przyniesie więcej pożytku młodemu człowiekowi²⁸. Po takim kształceniu Izraelowicz kieruje syna Adolfa na studia medyczne. Ten zaś po ukończeniu studiów, kiedy rozpoczął swoją praktykę lekarską, wsławił się tym, że leczył wszystkich bez wyjątku, zarówno tych bogatych, jak i tych najuboższych (Żydów i chrześcijan), od których nie pobierał honorarium (J. 22). Najważniejsze jednak dla powieści było to, że syn Jakuba leczył nie tylko ciała, ale rozumy i dusze. Oto bowiem wraz z lekami stawia się Adolf z radą dotyczącą pokoju nauki oraz sposobu uczenia dzieci w chederze²⁹ (J. 23). W taki sposób osiąga cel naznaczony mu przez ojca, przekonuje do nowego typu oświaty nie gości salonów mieszczańskich, ale najniżej znajdujących się w hierarchii społecznej żydowskich mieszkańców Warszawy.

Tak obmyślana i realizowana ciągłość pokoleniowa w dążeniach edukacyjnych przynieść musi, według Jakuba, pozytywne efekty społeczne i obyczajowe, obserwowane nie na kartach uczonych traktatów, ale w życiu codziennym, obyczajowym i obywatelskim (J. 27). Adolf Izraelowicz jako postać literacka staje się jeszcze jednym przykładem Żyda, który dzięki wyborowi kariery

²⁸ Jak przeczytamy w powieści Nussbauma tradycyjny nauczyciel w chederze (melamed), nie charakteryzuje się zaletami: „Jest to indywiduum pozbawione środków materyjalnych, zdolności umysłowych, bez sposobu do życia, dotknięte chronicznym katarem, nieodstępnym kaszlem, trapiącemi je wiecznie hemoroidami, a nadmiar obarczone liczną, rodziną. Że zaś umie modlić się po hebrajsku, zna powierzchownie Pismo Święte i pamięta od lat dziecinnych kilka mniej zawilych traktatów talmudycznych, zakłada więc cheder (szkółkę religijną), w tej samej szczupłej izdebce, w której się mieści z całą swoją rodziną” (J. 46). Inaczej się ma rzecz z nauczycielem domowym, o którym mówią zdania narratora: „Melamed domowy, odpowiadający stanowisku guwernera, wywiera wielki wpływ na rozwój zdolności umysłowych swego wychowanka; jeśli obok wiedzy talmudycznej, ma pojęcie o naukach świeckich, jeśli obok znajomości literatury hebrajskiej, zna jakikolwiek język europejski, stara się wiedzę swą w uczniu swoim szczepić, zamięlowanie do nauki w ogóle w nim wzbudzać i do samodzielnych studyjów skłaniać” (J. 49).

²⁹ Oto charakterystyczny pod tym względem fragment: „Nie ganiąc w zasadzie wykładu talmudu, ani uczęszczania do chederu, zwracał uwagę rodziców, że wypadaloby koniecznie żądać od melameda, ażeby na cheder najmował pokój obszerny, wysoki, jasny, ażeby liczba godzin była o wiele zmniejszoną, ażeby w końcu obok oschłego, nużącego umysł talmudu, choćby dla odmiany i rozrywki, uczono dzieci czytać i pisać w języku krajowym. Są to nie znaczące na pozór ulepszenia, nie naruszające w niczem przepisów religij, a jednak zbawienny wpływ wyrzucić mogące na fizyczny i umysłowy rozwój dzieci” (J. 23).

lekarskiej osiąga szczęście osobiste i jednocześnie dba o szczęście społeczne i egzystencjalne obywateli wykluczonych³⁰.

Dla drugiego ze swych synów Bernarda – Jakub Izraelowicz także prze-myślał użyteczną społecznie przyszłość. Ma on zostać dyrektorem fabryki, która będzie zatrudniała przede wszystkim żydowskich robotników. Dlatego też posyła chłopca do szkoły technicznej, zaś po jej zakończeniu na zagraniczną praktykę. Ponieważ jego syn ma wielkiego przyjaciela w polskim młodzieńcu Feliksie Szlachetnickim, stary Izraelowicz przygotował na ich wspólną działalność pokaźną sumę pieniędzy, by razem mogli rozpocząć w fabryce produkcję (J. 29-30). Założona firma „Szlachetnicki i spółka” rzeczywiście przynosi zyski, choć znowu, podobnie jak działalność Adolfa, nie jest ona nastawiona wyłącznie na sukces ekonomiczny. Bardziej chodzi o rozwinięcie krajowego, a przy tym żydowskiego przemysłu. Trzeci z synów Izraelowicza – Gustaw – chce być jak najbliżej żydowskiej biedoty. Zakłada warsztat rzemieślniczy i zatrudnia przede wszystkim Żydów, aby tym samym zmniejszyć panującą w wielkim mieście biedę. Jako szlachetny pomysł podawany jest przez narratora powieści pomysł Gustawa na to, aby robotnicy-Żydzi mogli uczestniczyć w porannych i wieczornych modlitwach, a w soboty, kiedy nie pracują fizycznie, mogli uczęszczać do przykładowej szkoły elementarnej (J. 31).

Jakub Izraelowicz pragnie również szczęścia dla swojej córki Stefanii. Jest ona przez niego wychowywana na światłą, zorientowaną w kulturze i sprawach społecznych kobietę, której kwestie emancypacyjne i asymilacyjne są także dobrze znane. Przy całym reformatorskim podejściu do problematyki wykształcenia kobiet, Stefania jest jednocześnie kochającą i posłuszną wobec ojca córką. Kiedy w domu Izraelowiczów pojawia się Edward Szlachetnicki (brat Feliksa), dziewczyna z ożywieniem dyskutuje z nim na tematy społeczne i z czasem coraz silniej ulega drgnieniom serca. Kiedy w relacjach między Stefanią a Szlachetnickim dochodzi do dyskusji o idei małżeństw mieszanych³¹, wyczuwa się już atmosferę budzącą się erotyki (J. 32). Dziewczy-

³⁰ W tym miejscu można przywołać postać Abła Morina z powieści Malwiny Meyersohn *Z ciamej sfery. Powieść podług podań i papierów familijnych*, Warszawa 1878, aby ująć, że motyw ten nie wziął się dopiero z literatury pozytywistycznej, a raczej z rozwiązań postromantycznej powieści romansowej. Poza tym profesja lekarska dawała pewną stabilność finansową i duże poważanie społeczne, co tym bardziej imponowało emancypującym się Żydom.

³¹ W dyskusjach o praktycznych aspektach asymilacji doktor Edward Szlachetnicki mówi do staro Izraelowicza o koncepcji małżeństw mieszanych, znajdując jeśli nie entuzjazm, to zrozumienie: „Nam potrzeba, ciągnął dalej, wprzód wprowadzić mieszane małżeństwa między postępowcami a zachowawcami, by przyszłe pokolenie powiększyło sobą zbyt szczupłe jeszcze grono światłych i prawdziwie postępowych żydów” (J. 79). Nussbaum jako narrator nie trafnie przyporządkował te partie ideową jako wypowiedź chrześcijanina. Bardziej zasadnie

na kwestię jej ożenku pozostawia jednak decyzji ojca, co świadczy, że mimo zmodernizowanych poglądów w zakresie życia rodzinnego Izraelowiczowie są w praktycznych decyzjach tradycjonalistami.

Owa wskazana cecha Izraelowiczów świadczy, że nie byli wobec tradycyjnego modelu życia żydowskiego nastawieni wybitnie konfrontacyjnie i agresywnie. Przy całej odwadze i chęci zmodernizowania oblicza społecznego oraz religijnego Żydów warszawskich, patriarcha rodu szukał sposobów na przyciąganie, nie zaś odstraszenie przedstawicieli swojej wspólnoty. Dlatego też jednym z typowych i powszechnie szanowanych sposobów dbania o bliźniego jest stale praktykowana przez niego filantropia. Izraelowicz obejmował swoją opieką możliwie szerokie środowiska i przestrzenie, bez względu na własne zainteresowania czy sympatie, uznając, że pomoc powinna trafić do każdego potrzebującego³². Dzięki gestom wsparcia finansowego, angażowaniu się w życie kulturalne i religijne, postawa reformacyjna mogła skutecznie oddziaływać na ugrupowania konserwatywne (zachowawcze)...

W powieści Nussbauma wpływ konsekwentnej działalności Jakuba i jego synów na jednostki nieufne wobec idei przekształcania żydostwa ukazany jest na przykładzie rodziny Blasbergów, mieszkających w sąsiedztwie Izraelowiczów. W świetle wartości propagowanych w powieści reprezentują oni Żydów zachowawczych. Jednakże Chaim Blasberg jako bogacz, filantrop i przeciwnik chasydyzmu, zaś jego żona jako córka korektora w drukarni żydowskiej wykazywali się większą otwartością na dziewiętnastowieczną nowoczesność, aniżeli inni konserwatyści (J. 75). Ich syn Daniel, choć wychowany wedle sprawdzonej edukacji żydowskiej, odznacza się rzutkością, chłonnością i chęcią poznania świata. W opisie zewnętrznym bohatera Nussbaum zastosował motywowaną ideowo charakterystykę, dzięki której wiadomo, z którą z postaw społecznych narrator sympatyzuje:

Ale cóż, kiedy ta piękna, szlachetna, pełna poezji twarz mężka, uchylała się pod ciężarem krymki i kędziarów gęstych i tonęła bez zwrócenia uwagi na siebie w owej nieszczęsnej długiej kapocie – owszem nie dla estetyków szukających z uwagą głębszego piękna – było to sobie przeciętne wstrętne żydzisko (J. 90).

brzmiałaby ona z ust liberalnego Żyda.

³² Wielkość filantropii Jakuba Izraelowicza przedstawiana jest w powieści Nussbauma w retorycznych wyliczeniach: „A kiedy chodzi o sprawę pokrzywdzonego niesprawiedliwie żyda, to kto trafi do sędziów i senatorów, czy który z naszych chałaciarzy czy postępowy Jakob Izraelowicz? A kiedy chodziło o zakupienie gruntów dla powiększenia naszego <Beth-Ołam> (cmentarz), kto tą sprawą się zajmował, kto wyjednał najkorzystniejsze dla gminy warunki, kto dał pierwszą do tego ofiarę? Jakob Izraelowicz. A nasze zakłady dobroczynne, kto się najwięcej przyczynił do ich ufundowania? znowu Jakob Izraelowicz” (J. 117).

Daniel Blasberg intuicyjnie zwraca się do środowiska Żydów postępowych, choć nie ma na to jawnego pozwolenia ze strony rodziców. Ponieważ jest w swoich chęciach wytrwały i konsekwentny, coraz więcej zyskuje wiedzy o aktualnych problemach społecznych. Daniel staje się czytelnikiem polskich czasopism pozytywistycznych³³, z takimi tytułami jak „Ateneum”, „Biblioteka Warszawska”, „Prawda”, „Przegląd Tygodniowy” i „Wszechświat”, co pozwala mu mieć własne zdanie i wyrażać je w atrakcyjny sposób (J. 76). Zapoznawszy się z Izraelowiczem, przechodzi intensywny kurs o żydostwie postępowym, co współgra z rozwijającym się u niego uczuciem wobec Stefanii. Ciągłe wizyty w domu Izraelowiczów, sympatia u dziewczyny, powoduje, że w naturalny sposób dwoje młodych ludzi zaczynają się sobą mocniej interesować. Co ciekawe, swoją głębię odkrywają dopiero poza granicami kongresówki, podczas wyjazdu do Wiednia. Tam właśnie w realiach kultury niemieckojęzycznej, w społeczeństwie o bardziej liberalnym ustroju politycznym i silniejszej aniżeli w Warszawie roli w nim Żydów, dochodzi do zawężenia się losów Daniela i Stefanii.

W Wiedniu dochodzi do zbliżenia się postaw reformatorskich Daniela i konserwatywnych Stefanii. Następuje to w kontekście wyznaniowym. Losy młodych bohaterów jako jednostek zachowujących religię przodków splatają się w harmonijny węzeł. To, co postępowe w nowym modelu żydostwa europejskiego spotyka się z tradycjonalistyczną postawą w scenie wizyty w wiedeńskiej synagodze. Daniel naocznie przekonując się, jak wygląda zreformowana liturgia, jest pełen radości i entuzjazmu. Jednocześnie jego pochodzące z tradycyjnych ram wykształcenia religijnego umiejętności, okazują się wielkim walorem w obcym środowisku. W powieści czytamy:

Daniel słysząc po raz pierwszy wykład słowa bożego w żyjącym języku, oraz liturgiją choralnie odprawianą pod kierunkiem rozgłośnej sławy nadkantora Zulcera, nie posiadał się z radości. Jako goście z obczyzny, stosownie do zwyczajów, zaszczytzeni zostali przywołaniem do rodaków (alluja), Danielowi przypadło w udziale: mafty, przy czem, wedle porządku liturgicznego odczytać musiał na głos przypadający na tę Sobotę rozdział z proroków. Przejęty duchem klasycznej poezji proroka i znający dokładnie język i gramatykę hebrajską, recytował Daniel haftorę z poetyczną werwą i poprawnością pedanteryjną pod względem reguł o punktacji i akcentach (J. 92).

³³ Każde z wymienionych czasopism ma w tradycji badawczej swoją monografię. Tutaj zatem odwołać się można jedynie do przekrojowych opracowań, m.in.: Z. Kmiecik, *Prasa warszawska w okresie pozytywizmu (1864–1885)*, Warszawa 1971; K. Koźniewski, *Ile głosów – tyle prawd. O warszawskich tygodnikach literacko-społecznych w latach 1859–1918*, Warszawa 1983; Z. Kmiecik, *Prasa warszawska w latach 1886–1904*, Warszawa 1989.

Taka wydawałoby się z perspektywy polskiego Żyda oczywista czynność, jak czytanie hebrajskiego tekstu, wzbudziła w Austrii wielkie zainteresowanie i podziw. Okazało się bowiem, że w chęci zasymilowania się z niemieckojęzyczną większością wiedeńscy Żydzi zapomnieli o własnych kulturowych korzeniach. Tego zaś dbający o jakość rodzimej tożsamości narrator powieści nie dopuszcza. Wszak stale podkreśla wagę żydowskiej tradycji, która ma być wzbogacana polską kulturą, co dopiero łącznie tworzy nową, niepowtarzalną wartość. Co więcej, pojawia się w utworze rodzaj żydowsko-polskiego patriotyzmu, polegającego na obronie wartości wywodzących się z własnego kręgu kulturowego. Bardzo dobrym przykładem na to jest opis spotkania Daniela i Stefanii ze środowiskiem wiedeńskich Żydów, podczas którego jeden z miejscowych intelektualistów przekonuje do wyższości kultury niemieckiej nad polską, a szerzej nad słowiańską³⁴. Oczywiście jest to przez bohaterów powieści odrzucane, komentarz narratora także nie pozostawia wątpliwości o tym, że tego typu asymilacja niszczy tożsamość żydowską.

Przekonany do nowego modelu życia religijnego i społecznego Daniel Blasberg, wraz z cichą, ale stale podkreślającą zasadność reformy Stefanią Izraelowicz, utworzą wedle powieści zgodne małżeństwo, dzięki któremu idee rozkwitu zmodernizowanego żydostwa znajdą świetne potwierdzenie. Pomoże im zresztą w tym celu Jakub Izraelowicz, który wesprze Daniela w założeniu fabryki chemikaliów. Jego przyszły zięć nie będzie przy tym robotnikiem, lecz przemysłowcem, który nie ustaje w pracy umysłowej, studiując czasopisma i opracowania w dziedzinie chemii technicznej, aby potem zastosować wszelkie nowinki w swojej fabryce (J. 132).

Wszystkie wskazane czynniki działalności inspiratorskiej i społecznej Jakuba Izraelowicza oraz jego rodziny wskazują na wagę ideową problemu asymilacji. W narracji powieści nie ma wątpliwości, że czyny żydowskiego męża są przemyślane, konsekwentne i szlachetne. W jego działaniach nikt mu się nie przeciwstawia i nikt jawnie nie krytykuje. Jak zapewnia narrator:

Otóż ta opinia publiczna, we wszystkich odłamach miejscowego społeczeństwa, uznała obywatelskie usługi Jakoba Izraelowicza i jego synów. Chrześcijaństwo cenili ich

³⁴ Oto fragment z opisem ataku na polskość: „Doktor Ratner zagorzał patryjota niemiecki, który przy każdej sposobności lubiał przypinać łatki innym narodowościom, podnosząc pod niebiosa germanizm, jako jedyne hasło uszczęśliwienia ludzkości, słysząc Pannę Stefanią rozmawiającą z Danielem po polsku, wszczął dyskusję o wyższości niemieckiego języka dowodząc, że nie ma zakątka ziemi na całym świecie, gdzieby mowa niemiecka nie miała swoich wielbicieli, że jej literatura jest wszechświatową, że jej sztandar przoduje w pochodzie cywilizacji ogólnej, czego o języku polskim mówić nie można, bo się ogranicza do nader szczupłej ludności rozdzielnie do tego, pod władzą obcych mocarstw żyjącej” (J. 106).

jako ludzi pracujących dla dobra kraju, spół wyznawcy postępowi widzieli w nich godnych współpracowników na polu oświaty, a zachowawcy szanowali ich jako do-brodziejów, którzy wyżsi stanowiskiem i oświatą, zbliżają się do maluczkich i bez względu na różnorodność pojęć w wykonywaniu przepisów religijnych, losem ich chętnie się zajmują (J. 39).

Ostatnim akordem powieści Nussbauma, podkreślającym wagę ideową postawy Jakuba Izraelowicza, jest znacząco przedstawiona jego śmierć. Zgodnie z obowiązującą poetyką dziewiętnastowiecznej tradycji opisu zgonu wielkich ludzi kultury i sztuki oraz wypowiedzianych przez nich na łożu śmierci słów-omenów³⁵, także i ów mąż żydowski ukazany został w specyficznym świetle. Schyłek jego życia to powolne wycofywanie się z życia publicznego i godne przyjmowanie starości. Izraelowicz w aurze podsumowania swojego życia wypowiada raz jeszcze przekonania o konieczności oświaty społecznej, odpowiedniej pracy zarobkowej oraz fundowania instytucji naukowych i przemysłowych. W zakresie zaś edukacji przypomina, że ważniejsze jest jej zapewnienie na poziomie średnim, nie zaś tylko podstawowym czy wyższym (J. 152).

Sama zaś scena konania podporządkowana została chęci ukazania pięknej śmierci pięknego człowieka. Wyważony opis, brak atmosfery nadzwyczajności, pogodzenie się umierającego ze światem, wszystko to ostatni raz udowodnia czytelnikowi, że napotkał w lekturze powieści wielkiego człowieka:

Nie okazuje on żadnej trwogi, nie zawodzi żadnej skargi, wie, że idzie tam gdzie go wyprzedzili najmocniejsi, najświatlejsi i najcnotliwsi; tam gdzie panuje bezwzględna niepodległość i równość, gdzie niewolnik leży obok swego pana, biedny obok bogatego, słaby obok silnego – tam nareszcie, dokąd z nieubłaganej konieczności praw przyrody, wszystko co żyje podążać musi. (J. 166)

Wiara w postęp

Hilary Nussbaum nie był przedstawicielem pierwszego pokolenia Żydów, którzy asymilowali się w ramach kultury polskiej. Przed nim pojawili się przecież Berek Joselewicz, Julian Klaczko, Seweryn Filleborn, Henryk Merzbach, by wymienić tutaj tych, którzy znacząco zapisali się w procesie emancypowania się środowiska żydowskiego i wchodzenia w relacje kulturowe z tradycją polską. Nussbaum po doświadczeniach swoich poprzedników i po aktach

³⁵ O dziewiętnastowiecznej tradycji łączenia egzystencji z postacią ostatnich chwil życia pisali: J. Kolbuszewski, *Wiersze z cmentarza*, Wrocław 1985, s. 90-98; S. Rosiek, *Zwłoki Mickiewicza. Próba nekrografii poety*, Gdańsk 1997; A. Kuik-Kalinowska, *Słowa-omeny w liryce Norwida*, w: *Liryka Norwida*, red. P. Chlebowski i W. Toruń, Lublin 2004, s. 141-156; teź, *Nekrologi Norwida wobec tradycji romantycznej*, w: *Genologia Cypriana Norwida*, red. A. Kuik-Kalinowska, Słupsk 2005, s. 181-196.

polskiego patriotyzmu, których dokonywali także i Żydzi, sądził, że współpraca dwóch narodów w sytuacji politycznego i państwowego zaboru jest możliwa. Po zawirowaniach powstania listopadowego, wydarzeniach Wiosny Ludów oraz osobiście przeżywając skutki powstania styczniowego, wciąż nie opuszczał go optymizm w głoszeniu haseł asymilacyjnych, które łączył z pozytywną wiarą polskiej inteligencji w rozwiązanie kwestii żydowskiej³⁶. W powieści *Jakub Izraelowicz* zawarł przekonanie, że:

Cywilizacja posuwająca się naprzód olbrzymimi krokami, ogarnia w swym pochodzie całą ludzkość i tworzy drabinę, na którą każdy wedle możliwości i chęci, od najniższego do najwyższego szczebla się wspina. Cywilizacja, to nie tylko oświata zdobyta nauką, ale obyczajowość wywiązująca się z stosunków towarzyskich, z obcowania z lepszymi etycznie ludźmi (J. 32).

Tak ogólnie sformułowane idee, powiązane z dziewiętnastowiecznym ewolucjonizmem, tworzyły wiarę w pozytywną przyszłość polskiego żydostwa, które nie będzie targane wyłącznie wewnętrznymi sporami, lecz włączy się w życie społeczne ziem polskich. Jak każda wiara, także i tutaj zawarte są dogmaty, nad którymi się zbytnio nie dyskutuje. Nussbaum sądzi więc, że stosunki żydowsko-polskie zawsze będą podlegały progresowi i nie przyjmą postaci zjawisk negatywnych. Co prawda publicysta-krytyk bardzo dobrze wie, czym jest antysemityzm, lecz sądzi, że choć daje się on odczuć także na ziemiach polskich, w istocie nie jest zjawiskiem polskim, lecz wywodzi się z kultury niemieckiej³⁷.

Sądzi w zamian za to, że przedstawiciele polskiej klasy politycznej i ludzie kultury są na tyle akceptacyjnie nastawieni do reformatorskich dążeń Żydów, że dołożą wielu starań, aby przemiany wewnętrzne dotychczas zamkniętej społeczności dokonały się szybciej i gruntowniej. Stąd tak mało prawdopodobnie wyglądające w narracji powieściowej fragmenty, jak decyzja Szlachetnickiego, aby ze strony chrześcijańskiej sponsorować szkoły żydowskie (J. 143). Z drugiej jednak strony nie można powiedzieć, aby inicjatywy edukacyjne Żydów

³⁶ Trudno w tym miejscu podawać przykłady rozgałęzionego w II połowie XIX wieku problemu, dlatego też wspomnijmy (obok przywoływanych już wcześniej prac Henryka Markiewicza, Eugenii Prokop-Janiec, Władysława Panasa i Aliny Całej) jeszcze dwa historyczno-literackie opracowania, które naświetlają te kwestie: T. Jeske-Choiński, *Żyd w powieści polskiej*, Warszawa 1914; M. Inglot, *Postać Żyda w literaturze polskiej lat 1822–1864*, Wrocław 1999.

³⁷ W powieści Nussbauma odnajdziemy w tym względzie specyficzne zdanie: „Antysemityzm wylęgł na gruncie niemieckim, gdzie zarówno jak szczep semicki – słowiański i romański, są zniechęcone, gdzie ujarzmienie wszystkich narodów świata, jest zadaniem życia, nie ominął i polskich przemytników zagranicznej kontrabandy. W zacofanych a nieprzyjaznych żydom organach prasy, zaczęły się coraz częściej pojawiać artykuły na nutę antysemityzmu” (J. 69).

nie wzbudzały w polskich kręgach żywego zainteresowania. Oto w wyniku inicjatywy żydowskiego filantropa Antoniego Eisenbauma powstała w 1826 roku Warszawska Szkoła Rabinów, która miała w swoim składzie ze strony rządu Królestwa Polskiego także Polaków w osobach: Ignacego Zalewskiego, Stefana Witwickiego i Wincentego Krasińskiego. Nawet jeśli nie wszyscy oni byli zwolennikami żydowskiego ruchu emancypacyjnego, to przecież powstała uczelnia dawała swoim istnieniem przykład możliwości włączenia Żydów w życie społeczne. Dla samych żydowskich postępowców Szkoła Rabinów była ważnym osiągnięciem, którym można się było szczycić i wiązać nadzieje (S. 62)³⁸. Z dumą wspomina o tym w swoich *Szkicach historycznych* Nussbaum, zaznaczając, że kiedy po przeprowadzce z ulicy Daniłowiczowskiej znalazła się ona wraz z synagogą przy ulicy Nalewki, zaczęto ją kojarzyć z ruchem żydostwa postępowego i ze względu na dawane w niej kazania w języku polskim nazywać synagogą polską (S. 96)³⁹. Jak zaznacza Nussbaum:

Kazania polskie, oprócz języka, tem się odznaczały od kazań niemieckich, że gdy te ostatnie nawoływały do przestrzegania przepisów religijnych, do modlitwy, skruchy i dobroczynności, pierwsze przeważnie dążyły do wzbudzenia obywatelskiego, przywiązania do kraju, umiławania wszystkiego co swojskie, oraz szerzenia prawdziwego postępu. (S. 98)

Także i później, w czasie gwałtownych wydarzeń około powstania styczniowego, dochodziło do aktów angażowania się społeczności żydowskiej, w tym także warszawskich rabinów⁴⁰ (Dow Ber Meisels, Markus Mordechaj Jastow, Izaak Kramsztyk) po stronie powstańców albo popierania decyzji katolickiego kleru (ogłoszenie żałoby po śmierci antyrosyjskich demonstrantów, zamknięcie świątyń po kozackich ekscesach, pogrzeb arcybiskupa

³⁸ Odwołuję się w tym miejscu do opracowania: H. Nussbaum, *Szkice historyczne z życia Żydów w Warszawie od pierwszych śladów pobytu ich w tym mieście do chwili obecnej*, Warszawa 1881, oznaczając cytaty litera S. i numerem strony z cytatem.

³⁹ Pierwsze kazanie w języku polskim rozbrzmiało w niej 10 marca 1852 roku. Patrz charakterystyka tego wydarzenia w artykule: „Izraelita” 1877, nr 26, s. 205-207. O szkolnictwie żydowskim tego okresu pisali: M. Bałaban, *Historia projektu szkoły rabinów i nauki religii mojżeszowej na ziemiach polskich*, Lwów 1907; S. Zilbersztein, *Postępowa synagoga na Daniłowiczowskiej*, „Biuletyn ŻIH” 1970, [74], s. 31-57; 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; też: *Szkolnictwo żydowskie w Warszawie 1831-1870*, Warszawa 1994.

⁴⁰ Wyczerpująco omawiają ich rolę autorzy opracowań: M. Galas, *Rabin Markus Jastrow i jego wizja reformy judaizmu. Studium z dziejów judaizmu w XIX wieku*, Kraków 2007 oraz A. Jagodzińska, „Brat mój, człowiek kosmaty, a ja człowiekiem gładkim” – o ewolucji stosunku Żydów postępowych do tradycyjnych, w: *Rabin Izaak Cyłkow w setną rocznicę śmierci*, red. M. Galas, Kraków 2010, s. 11-38.

Fijałkowskiego)⁴¹. W odniesieniu do życia religijnego Żydów postępowych, po upadku powstania styczniowego, w wyniku carskich obostrzeń zabroniono wygłaszać kazania w języku polskim. Z tym większą radością zareagował Nussbaum w swoich *Szkicach* na zawieszenie carskiego rozporządzenia wobec używania języka krajowego w Wielkiej Synagodze w Warszawie i powrót do polskich elementów w nabożeństwie:

Nowa Świątynia na Tłomackiem, przez wyjednanie pozwolenia na przywrócenie kazań polskich wielce się krajowi przysłużyła i przyznać należy, że w ogóle dźwignięcie tego przybytku Pańskiego, świadczące o nieograniczonej ofiarności zamożnych i postępowych żydów, w nadaniu temu gmachowi wszelkich zalet szlacheckiego stylu architektonicznego, stawiającego go na równi ze świątyniami innych wyznań – zasługuje na ogólną uwagę (S. 106).

Wiara Nussbauma – autora *Szkiców* oraz narratora *Jakuba Izraelowicza* miała swoje podstawy w idealistycznych programach pozytywistycznej Warszawy. Pisarz-animator i podobni jemu żydowscy działacze sympatyzujący z kulturą polską nie chcieli, aby żydowska młodzież opuszczała zabór rosyjski i szukała kariery gdzieś z dala od kraju rodzinnego. Obowiązkiem obywatelskim było według nich służyć własnej ziemi, nie zaś obcym władcom. Poza tym żydowski reformator ufność pokładał w hasłach pracy organicznej i pracy u podstaw, co miało przynieść jak najlepsze efekty społeczne (J. 108).

Kiedy dochodzimy do końca powieści Nussbauma, czeka nas tam zawarte swoiste pozytywistyczne credo, wypowiedziane przez żydowskiego działacza, brzmiące nie tylko jak tekst programowy, ale i jak spełnienie się religijnych prorocत्व:

Ogólnem hasłem nowoczesnych prądów wiedzy to polepszenie doli ludzkości, które prędzej czy później nastąpić musi, po przystosowaniu się społeczeństw do zwolna wytwarzających się nowych warunków bytu, a wyłaniająca się pod wpływem tych prądów nowa higijena społeczna usunie wszelkie epidemie wieku, bardziej powszechne jak i do pojedynczych ograniczone społeczeństw. Nie będzie warunków rozwoju i trwania nihilistycznych i anarchicznych knozań, pragnień namiętnych fenian, irredentystów, socjalistów, antysemitów i t. d. i t. d. Nowa a racjonalna terapia, usmierzy wszelkie zaburzenia religijne, polityczne i ekonomiczne, i sprowadzi równowagę we wszystkich funkcjach ustroju społecznego ku ogólnemu pożytkowi i szczęściu ludzkości.

⁴¹ Patrz wieloaspektowe informacje zgromadzone w opracowaniu: A. Eisenbach, D. Fajnhauz, A. Wein, *Żydzi a powstanie styczniowe. Materiały i dokumenty*, Warszawa 1963.

Wtedy sprawdzi się przepowiednia proroka: I przekują miecze na lemiesz, włócznie na sierpy, i nie podniesie naród przeciw narodowi oręża. Wilk z barankiem, tam lampart z koźlciem, pospołu paść się będą. Niemowlę igrzać będzie z żmiją a dzieciątko wywijać będzie rączką nad paszczą bazyliuszka. Nie będą szkodzić ani zabijać, bo wiedza wypełni ziemię jak wody morza pokrywają (J. 169).

Piękna wizja Hilarego Nussbauma, wedle której asymilacja i emancypacja Żydów zrealizuje się w pokoju i spełnieniu, dokonała się tylko częściowo. Wzrastający wraz ze znaczeniem społeczności żydowskiej antysemityzm skutecznie budził postępowców z marzeń. Tym niemniej, dzięki nim wyłaniały się z tego środowiska postacie światłych rabinów, uczonych w piśmie, filantropów i działaczy, którzy przemieniali tradycyjny świat Żydów w społeczność zmodernizowaną, stale dyskutowaną, nawet i wewnętrznie rozdartą, ale wprowadzającą myśl żydowską na nowe tory.

Bibliografia

Borkowska G., *Żydzi Orzeszkowej*, w: *Kwestia żydowska w XIX wieku. Spory o tożsamość Polaków*, red. G. Borkowska, M. Rudkowska, Warszawa 2004.

Eisenbach A., *Nussbaum Hilary*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. XXIII Wrocław 1978.

Friedrich A., *Bolesław Prus wobec kwestii żydowskiej*, Gdańsk 2008.

Iwańska M., *Prasa pozytywistów warszawskich wobec Żydów i kwestii żydowskiej*, Łódź 2006.

Jagodzińska A., *Warszawska Szkoła Rabinów w świetle źródeł misyjnych*, „Kwartalnik Historii Żydów” 2014, nr 1.

Panas W., *Sacer: święty – przeklęty. Obraz judaizmu w literaturze polskiej drugiej połowy XIX wieku*, w: tegoż, *Pismo i rana. Szkice o problematyce żydowskiej w literaturze polskiej*, Lublin 1996.

Polonsky A., *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.

Sawicki A., *Szkoła Rabinów w Warszawie (1826–1863)*, „Miesięcznik Żydowski” 1933, nr 1-2.

Strzemski M., *Warszawska Szkoła Rabinów (1826–1863) najdziwniejsza w świecie*, „Znak” 1983, nr 339-340.

Szacki J., *Historia Żydów w Warszawie*, t. II-III, New York 1948–1953.

Żebrowski R., *Nussbaum Hilary*, w: *Polski słownik judaistyczny*, red. Z. Borzymińska, R. Żebrowski, Warszawa 2003.

REFORM OR ASSIMILATION? ABOUT THE NECESSITY OF TRANSFORMING THE JEWISH CULTURE BY HILARY NUSSBAUM

The main character in this article is Hilary Nussbaum – a forgotten nineteenth-century Jewish reformer of cultural and religious life, and a prolific writer and columnist. In the first part of the article, the author describes the writer's biography with its key moments, which influenced the interests and the directions of action of this representative of moderate assimilationism. In the second part of the text, Nussbaum's selected literary texts are discussed (a popular-scientific text, entitled *Z teki weterana warszawskiej gminy starozakonnych* (*From the Portfolio of a Veteran from the Warsaw Municipality of Jews*), the dialogue *Leon i Lejb* (*Leon and Leib*), the novel *Jakub Izraelowicz*. In his literary works, the author expresses his views of society: the need for assimilation, creating a new type of Jewish schools (not cheders, but folk schools), an introduction of the Polish language to Jewish liturgy, the praise of tolerance and the development of the Jewish community on the basis of the culture in the country inhabited by the diaspora. Also the positivist premises of organic work and grassroot work are close to him. Most of the author's views are expressed by the title character in the Nussbaum's novel – Jakub Izraelowicz – described in more detail in this article. In his texts, the Jewish writer expresses his belief that the representatives of Polish politics and culture are positively oriented towards the reformative efforts coming from enlightened Jewish groups in the mid-nineteenth century.

Keywords: Hilary Nussbaum, positivists, Jews, religion, culture, tendentious novel, Polish-Jewish literature.

Kazimierz Trzęsicki
(Uniwersytet w Białymstoku)

EMIL LEON POST: WSPÓŁTWÓRCA PODSTAW INFORMATYKI Z AUGUSTOWA

Wstęp

Emil Post to wybitny logik, współtwórca podstaw informatyki teoretycznej. Jego życiorys i dokonania naukowe były przedmiotem wielu opracowań. Ich autorami byli najwybitniejsi logicy i informatycy teoretycy. I właśnie dlatego, mimo, że trudno jest powiedzieć coś nowego na temat Emila Posta, kiedy chcemy mówić o żydowskich naukowcach z Podlasia, tej postaci nie wolno pominąć.

Augustów i Żydzi augustowcy

Osadnictwo w okolicach Augustowa (Ogustove [jidisz], Августов, Augustavas [litewski], Oygstova, Yagestov, Yagistov, Yagustova) datuje się na 9 tys. lat przed p.n.e. Od V w. p.n.e. okolicę zasiedlały plemiona bałtyckie. W średniowieczu do czasu pokonania ich w końcu XIII w. przez Krzyżaków, byli tu Jaćwingowie. Ponowna kolonizacja okolic Augustowa ma miejsce po pokoju melneńskim w 1422 r.

Pierwsza pisana wzmianka o osadzie pochodzi z 1496 r. i dotyczy komory pobierającej myto u przeprawy rzecznej. Począwszy od 1550 r. osada rozwija się za sprawą Zygmunta Augusta, króla Rzeczypospolitej Obojga Narodów i Wielkiego Księcia Litewskiego (Szlaszynski&Makowski, 2007). Prawa miejskie (prawo magdeburskie, dokument spisano w języku staroruskim) i herb królewski oraz nazwa „Augustów” nadane zostały miastu 17 maja 1557 r. przez króla Zygmunta Augusta. Pierwszym wójtem był Jędrzej Morzycki (Moryczki)

Przez miasto przebiegały drogi z Litwy i Białorusi do Prus, Wielkopolski, Krakowa i Warszawy. Ludność polska, litewska i ruska zajmowała się rzemiosłem i rolnictwem. Od 1571 istniało tu starostwo. Po traktacie tylżyckim miasto należało do Księstwa Warszawskiego a od 1815 – decyzją Kongresu

Wiedeńskiego – do Królestwa Polskiego (Kongresówki). Augustów był stolicą województwa augustowskiego. Administracja mieściła się jednak w Suwałkach, które posiadały odpowiednie budynki. Projekt rozbudowy Augustowa opracował Henryk Marconi. W 1825 r. wybudowano tylko jeden budynek – w stylu klasycystycznym – budynek poczty.

O Żydach augustowskich znajdujemy informację w: (Fabri, 1819, s. 58), (Stein, 1833, ss. 706-707), (Galletti, 1925, ss. 308-309). Kwestia osadnictwa żydowskiego w Augustowie jest poruszona w encyklopedycznej publikacji *Starożytna Polska pod względem historycznym, jeograficznym i statystycznym* (1885-1887, t. 3a, s. 464). Stwierdza się, że do czasów zaboru rosyjskiego w Augustowie nie było osadnictwa żydowskiego, bo nie mówi się o Żydach w żadnych nadaniach przywilejów Augustowowi w latach 1564, 1576 oraz 1658. Powtarzane jest to w rosyjskojęzycznej *Еврейской энциклопедии* Брокгауза-Ефрона¹. Twierdzi się, że jak wiele innych miast Podlasia, miał Augustów przywilej nie dopuszczania do osadnictwa żydowskiego.

The Encyclopedia of Jewish Life Before and During the Holocaust: A-J (2001, s. 63) podaje, że pierwsi Żydzi osiedlili się w Augustowie w 1564 r., a w 1578 r. od króla Stefana Batorego otrzymali przywilej zajmowania się handlem i rzemiosłem, w tym sprzedają napojów alkoholowych². W XVII w. szczególnie byli znani z handlu rybami słodkowodnymi. W 1800 r. w Augustowie miało być 462 Żydów zaś w 1857 – 3669 (Augustów wówczas miał 7998 mieszkańców). W *Еврейской энциклопедии* Брокгауза-Ефрона czytamy:

До 1866 г. А. был уездным городом Августовской губернии. Как лежащий в 21-верстной пограничной полосе Царства Польского, не был доступен с 1823 по 1862 г. для свободного поселения евреев, тем не менее еврейское население в это время возросло; в 1848 г. насчитывалось 422 еврейск. семейства (I класса – 20; 2-го – 36; 3-го – 72; 4-го – 120; 5-го – 174), а в 1851 г. было уже 677 семейств, из коих 644 проживали в городе, а остальные по деревням (расходы гмины за эти годы увеличились с 400 до 1050 рубл.). Позже число еврейск. семейств несколько уменьшилось, вероятно, вследствие постановления 1851 г., подтвердившего старые стеснительные правила о жительстве евреев. В 1897 г. жителей 12743, из коих евр. 3637, римско-катол. около 6000, правосл. около 2700. – Имеется 5 молитв. домов (первая каменная синагога построена в 40-х годах 19 в.); начальное одноклассное училище. – В Августовском уезде, кроме г. А., в 1897 г.: жит. 66471, из них евр. 5547, римско-кат. 47000, правосл. около 12000. В следующих поселениях уезда евреи составляют 20-75% общего числа населения: с. Голынка: жит. 687, из них евр. 500; пос. Липск: жит. 1518,

¹ Wydawanej w latach 1908-1913, <http://brockhaus-efron-jewish-encyclopedia.ru/beje/01-1/326.htm>.

² Zob. <http://www.sztetl.org.pl/en/article/augustow/5,history/>, (dostęp: 05.06.2015).

евр. 312; пос. Рачки: жит. 1926, евр. 1116; пос. Сопочкин: жит. 2500, евр. 1674; с. Штабин: жит. 1160, евр. 654. – В уезде и в г. А. наибольшее число евреев занято изготовлением одежды; этим кормится около 1600 чел. – Ср.: Стат. табл. о сост. город. Росс. имп., Вел. кн. Финл. и Царства Польского, СПб., 1842. – Перепись 1897. – „Населенные места Росс. имп.”, СПб., 1905. – „Города России в 1904 г.”, СПб., 1906. Также архивные материалы.

Ю. Г.

Do 1866 r. Augustów był miastem powiatowym w augustowskiej gubernii. Mimo, że Augustów leżał w 21-wiorstwowym pasie przygranicznym Królestwa Polskiego i w latach 1823-1862 nie było możliwe swobodne osadnictwo żydowskie, liczba ludności żydowskiej wzrosła; w 1848 było 422 rodzin żydowskich (I klasy – 20; II – 36; III – 72; IV – 120; V – 174), a w 1851 r. było już 677 rodzin, z których 644 mieszkały w mieście, a pozostałe we wsiach (wydatki gminy w tych latach zwiększyły się z 400 do 1050 rubli). Później liczba rodzin żydowskich trochę zmniejszyła się, prawdopodobnie z powodu decyzji z 1851 r., potwierdzającej dawne reguły ograniczające zamieszkanie Żydów. W 1897 r. w Augustowie było 12743 mieszkańców, wśród których było 3637 Żydów, około 6000 rzymskich katolików, około 2700 prawosławnych. Istniało 5 domów modlitewnych (pierwsza murowana synagoga została zbudowana w latach 40-tych XIX w.); początkowa jednoklasowa szkoła. – W powiecie augustowskim oprócz miasta Augustów, w 1897 r.: mieszkańców ogółem było 66471, wśród nich Żydów 5547, rzymskich katolików 47000, prawosławnych około 12000. W kolejnych miejscowościach powiatu Żydzi stanowili 20-75% ogólnej liczby mieszkańców: wieś Golinka: mieszkańców 687, a z nich 500 Żydów; miejscowość Lipsk: mieszkańców 1518, Żydów 312; miejscowość Raczek: mieszkańców 1926, Żydów 1116; miejscowość Sopoćki: mieszkańców 2500, Żydów 1674; wieś Sztabin: mieszkańców 1160, Żydów 654. W powiecie i mieście Augustów największa liczba Żydów zajmowała się szyciem odzieży; tym zajmowało się 1600 ludzi.

W pełni prawna wspólnota żydowska miałyby powstać w 1674, mając drewniany dom modlitwy ulokowany na zbiegu ulic Zygmuntowskiej i Szkolnej (nie ma tam teraz żadnego budynku), oraz mykwę. W 1765 r. w Augustowie było 239 Żydów. Wielu zajmowało się drzewiarstwem i wywozem drewna do Gdańska. W XVIII w. powstaje regionalny kahał, obejmujący wszystkich żyjących w okolicy Żydów.

W roku 1860 było 3764 Żydów (45% mieszkańców miasta), a w roku 1897 było ich 3637 (28,5%). Istotnej zmianie uległa więc tylko proporcja ludności żydowskiej do nieżydowskiej.

W 1840 r. na skrzyżowaniu ul. Polnej i ul. Zygmuntowskiej powstaje imponujący klasyczny murowany dom modlitwy Beth Kneseth Heggadol. Ma prawie 65 m. długości, 40 m. szerokości i osiągał prawie 10 m. wysokości. Nie został ukończony aż do 1843 r. Współcześnie na jego fundamentach znajduje się mleczarnia zbudowana w latach 50-tych ubiegłego wieku.

Dla rozwoju gospodarczego istotne znaczenie miała budowa kanału, którą pod kierunkiem Ignacego Prądyńskiego rozpoczęto w 1825 r. Rozwój Augustowa został przerwany przez wybuch powstania listopadowego. Przez Augustów przebiegała droga z Warszawy do Sankt Petersburga, ówczesnej stolicy Carstwa Rosyjskiego (Berghaus, 1931, 710-713). W roku 1866 przemianowano gubernię augustowską na suwalską. W 1895 r. rozpoczęto budowę kolei do Grodna. Połączenie uruchomiono w 1899 r.

Spółeczność żydowska była zorganizowana. Każda grupa miała swój dom modlitwy. Na początku XX w. było w Augustowie pięć domów modlitwy. Oprócz dwóch wyżej wspomnianych, jeden był z tyłu ul. Mostowej, w okolicy gdzie współcześnie jest restauracja *Albatros*, kolejne były między ulicami 3 Maja i ks. Skorupki, w połowie drogi między Bazyliką Mniejszą a ulicą Hożą a jeden wybudowany między 1925 a 1928 r. przy ul. Żabiej. Na miejscu *Jatke Kalniz Beth Midrasz* jest dzisiaj siedziba urzędu skarbowego. „Jatke” w nazwie wskazuje, że była ufundowana przez rzeźników.

Żydzi byli rzemieślnikami: piekarze, rzeźnicy, krawcy i kuśnierze. Cenieni byli jako garbarze. Zajmowali się drobnym handlem, rybołówstwem. Niektórzy stawali się przedsiębiorcami lub handlowcami, właścicielami lasów i jezior. Pod koniec XIX w. pracodawcami byli w większości Żydzi (w samym Augustowie 97,9%). Posiadali młyny wodne, garbarnie, browary, cegielnie, wiatraki, wytwórnie płytek porcelanowych, przetwórnice miodu, wodociągi, odlewnie, tartaki, mydlarnie i warsztaty mechaniczne. Niektórzy angażowali się w małe wytwórnie tekstyliów. Dochodowe były karczmy, sklepy. Najbardziej dochodowy był handel solą, zapalkami i wyrobami tytoniowymi. Zajmowali się zaopatrzeniem wojska rosyjskiego stacjonującego tu od 1868 r. Źródłem dochodu był wynajem nieruchomości: od połowy XIX w. 62 Polaków i 122 Żydów wynajmowało swoje domy. Znacząca grupa pracowała w administracji, edukacji, służbie zdrowia, komunikacji i transporcie, w policji i w sądownictwie. W XIX w. bliskość granicy pruskiej i rosyjskiej sprzyjała przemysłnikom. Były działania na rzecz zajęcia się rolnictwem przez Żydów (Weinryb, 1934, s. 173). Szereg pożarów pod koniec XIX w. stłumił wzrost ekonomiczny Augustowa.

Na początku XX wieku miasto liczyło około 13 tys. mieszkańców. Mieszkał w nim głównie Polacy, Żydzi i Rusini. W 1897 było 12743 mieszkańców, z czego 3637 Żydów, około 6000 katolików i około 2700 prawosławnych.

W 1890 r. pojawiły się małe grupy hasydów. Pierwsza grupa syjonistów zorganizowała się w 1885 r. Bund działał od 1905 r., uczestnicząc w strajkach i demonstracjach. Wielu Żydów, którzy uciekli podczas I wojny światowej, nie zamierzało wracać. Liczba ludności żydowskiej w 1931 spadła do 2397 (Spec-tor&Widger, 2001, s. 63).

Okres dwudziestolecia międzywojennego jest trudny gospodarczo. W 1922 powstaje bank spółdzielczy utworzony z pomocą finansową Joint Distribution Committee (JDC), światowej organizacji samopomocowej Żydów powstałej w 1914 r. z główną siedzibą w Nowym Jorku. Wzrosła aktywność polityczna. Aktywni byli syjoniści wraz z przybudówką młodzieżową oraz Bund (Bund – w jęz. jidysz: związek – pełna nazwa: Allgemeiner Jidisher Arbeiterbund in Lite, Poilen un Rusland, czyli Powszechny Żydowski Związek Robotniczy na Litwie, w Polsce i Rosji), który działał w latach 1897–1948. Była to lewicowa, antysyjonistyczna partia żydowska działająca w kilku państwach europejskich. Bund stanowił autonomiczną część Socjaldemokratycznej Partii Robotniczej Rosji w latach 1898–1903 i 1906–1912. Aktywny był Agudat Israel (w jidysz: Agudas Jisroel, skrótowo, Aguda to międzynarodowa polityczna organizacja ultraortodoksji żydowskiej, założona w 1912 w Katowicach. Z inicjatywą powołania tej organizacji wystąpili wówczas neoortodoksi niemieccy, którzy odeszli z ruchu syjonistycznego, nie zgadzając się z programem kulturowym przyjętym przez X Światowy Kongres Syjonistyczny odbyty w 1911. Wyrażał on akceptację zachodnioeuropejskiej wiedzy i kultury. Spotkało się to ze sprzeciwem ortodoksów z ziem polskich i litewskich. Warunki uczestnictwa w ruchu spisał w 18 punktach rabin Chaim Sołowiejczyk). W Augustowie utworzony w 1917 r. unowocześniony heder, czyli szkoła elementarna ucząca czytać po hebrajsku, przekształcił się w żydowską szkołę publiczną, do której w 1939 r. uczęszczało 230 uczniów (Spector&Widger, 2001, s. 64).

We wrześniu 1939 r. Augustów znalazł się pod okupacją sowiecką. W mieście było około 4000 Żydów – do miejscowych dołączyli uciekinierzy z terenów zajętych przez Niemców. Większość Żydów znalazła zatrudnienie w nowo powstałych spółdzielniach komunistycznych. Wszystkie społeczne instytucje żydowskie zostały zamknięte.

Niemcy pojawili się tu dopiero 22 czerwca 1941 r. Dziewiątego sierpnia 1941 r. ok. 190 Polaków i Rosjan oraz około 800-900 Żydów³ zostało przez specjalne gestapowskie komando z Allenstein (Olsztyn) zamordowanych w lesie w okolicach Szczebra (największe miejsce egzekucji w tym rejonie)⁴. 01.08.1942 w dzielnicy Baraki utworzono getto⁵. Oprócz Żydów augustow-

³ Można przyjąć, że tak, jak w innych wypadkach chodziło o bolszewików sprawujących władzę sowiecką w Augustowie. Nie wiadomo, czy – jak zdarzało się to gdzie indziej – pomagali w tym Polacy, mszcząc się za represje sowieckie. Zob. Np. http://bialystok.gazeta.pl/bialystok/1,35241,17781754,Polacy_zabili__ale_Zydzi_tez_uderza_sie_w_piersi.html

⁴ Zob. <http://www.tenhumbergreinhard.de/1933-1945-lager-1/1933-1945-lager-a/augustow-augusthal.html>. Dzisiaj są tam masowe groby i tablice upamiętniające. Zob. <http://www.sztetl.org.pl/de/article/szczebra/13,orte-der-martyrologie/4381,memorial-plate/>.

⁵ Decyzja o Endlösung, „ostatecznym rozwiązaniu kwestii żydowskiej”, zapadła w styczniu

skich byli też Żydzi z Lipska, Sztabina i całej okolicy. Musieli pracować nawet w szabat i inne żydowskie święta. Między innymi zniwelowali niewielkie wzgórze między szkołą nr 1 a rzeką. Zburzono cmentarz żydowski, a macewy zostały użyte do naprawy drogi. Do 10 listopada 1942 r.⁶ wszystkich pozostałych Żydów, głównie kobiety i dzieci, przeniesiono do Bogusza niedaleko Grajewa. Getto zostało zlikwidowane. W przeciągu kilku tygodni z chorób, wycieńczenia i wygłodzenia zmarło około 1700 Żydów. Obóz w Boguszu został zlikwidowany, a 2000 żydowskich więźniów wywieziono 7 stycznia 1943 r. do Treblinki lub Auschwitz-Birkenau (<http://www.avivshoa.co.il/pdf/ghettoliste-28-01-2011.pdf>).

W Stoll2011 czytamy:

Für des Jahr 1943 werden in dem Kalendarium der Hefte von Auschwitz folgende Transporte von Juden aus dem Bezirk Białystok aufgeführt:

7.1. RSHA-Transport, Juden aus dem Ghetto Augustów. Nach der Selektion lieferte man 296 Männer als Häftlinge ins Lager ein, sie bekamen die Nr. 85525-85820, 215 Frauen bekamen die Nr. 28069-28283. Die übrigen würden vergast.

Na rok 1943 w kalendarium więzienia w Auschwitz wskazano następujące transporty Żydów z Bezirk Białystok:

7.1. RSHA-Transport, Żydzi z getta z Augustowa. Po selekcji wprowadzono do obozu 296 mężczyzn jako więźniów, otrzymali numery 85525-85820, 215 kobiet otrzymało numery 28069-28283. Pozostali zostali zagazowani [s. 328].

Jeszcze w 1944 ok. 60 Żydów augustowskich zamordowało komando policyjne (Curilla, 2011, s. 313). Przeżyło niewielu. Wśród nich była rodzina Rechtmanów, ukryta przez Józefa Babkowskiego i lekarz Efraim Szor.

Współcześnie w Augustowie nie ma Żydów. Założony w XVII w. cmentarz czynny do XIX w. znajduje się przy ul. Waryńskiego⁷. W 1980 cmentarz został zabezpieczony i ogrodzony. Tak zwany nowy cmentarz został założony w 1820 r. przy ul. Zarzecze⁸. W 1981 r. pochodzący z Augustowa Żydzi ufun-

1942 r. na konferencji w Wannsee. Realizacja Endlösung, operacja Reinhard, rozpoczęła się w lipcu 1942 r.

⁶ Daty utworzenia i likwidacji getta http://www.bundesfinanzministerium.de/Content-/DE/Standard-artikel/Themen/Oeffentliche_Finzen/Vermögensrecht_und_Entschädigung/Kriegsfolgen_Wiedergutmachung/Kabinett-beschliesst-Ghettoliste.pdf?__blob=publicationFile&v=1. W (Spector 2001, s. 64) podaje się 2 listopada. Zaś Encyclopaedia Judaica. © 2008 The Gale Group. All Rights Reserved. Sefer Yizkor li-Kehillat Augustow ve-ha-Sevivah (1966, Heb. and partly Yid.; incl. bibl. October 1941 a ghetto was established. In June 1942. Zob. też kalendarium <http://www.tenhumbergreinhard.de/1933-1945-lager-1/1933-1945-lager-a/augustow-augusthal.html>.

⁷ Zob. <http://www.sztetl.org.pl/de/article/augustow/12,friedh-fe/10356,alter-j-discher-friedhof-von-augustow/>.

⁸ Zob. <http://www.sztetl.org.pl/de/article/augustow/12,friedh-fe/10357,neuer-j-discher-friedhof-in-augustow/>.

dowali pomnik z napisami po hebrajsku, polsku i angielsku. O cmentarz dbają uczniowie Gimnazjum nr 2 im. Sybiraków.

Okres międzywojenny to czas rozkwitu Augustowa jako ośrodka turystyki: powstały tu stacje wodne, bazy i schroniska. Augustów był miastem powiatowym w województwie białostockim.

Emil Post – życie

Emil Leon Post⁹ urodził się w 11-tego lutego 1897 r. w Augustowie w rodzinie ortodoksyjnych Żydów. W tym samym roku Arnold J. Post, ojciec Emila, wyjechał na zaproszenie swojego brata do Ameryki. Arnold z sukcesem zaangażował się w rodzinny biznes odzieżowy i futrzarski w Nowym Jorku. W maju 1904 r., a więc w siedem lat później, do Ameryki wraz z synem Emilem i dwoma córkami, Anną i Ethel, przybyła żona Arnolda, Pearl D. Mieli luksusowy dom w Harlemie. Emil Post opuścił więc Augustów, wówczas w guberni białostockiej carstwa rosyjskiego, mając siedem lat.

Informacja o miejscu i dacie urodzenia Posta jest powszechnie akceptowana. Podaje się, że sam Post wskazał Augustów jako miejsce swego urodzenia w rozmowie z Alfredem Tarskim (1901–1983), wybitnym polskim logikiem pochodzenia żydowskiego. Kiedy Tarski mówił, że Post jest jedynym nie-Polakiem, który wniósł istotny wkład w logikę zdań. Ten odpowiedział, że urodził się w Augustowie, a jego matka była z Białegostoku¹⁰.

Prof. Jan Woleński w korespondencji ze mną wskazuje też, że Martin Davis (1994, s. XI) podając Augustów jako miasto urodzenia Posta w przypisie dziękuje kilku osobom. m. in. Gertrude Post (żona Emila Posta). Jest też zdjęcie Posta z Gertrude i córką Phyllis z 1953 r. (z wyglądu miała wtedy około 20 lat). Sprawę konsultowałem również z dr. Jerzym Milewskim i współpracującym z nim Wojciechem Baturą, historykiem z Augustowa. W liście Wojciech Batura pisze, że:

Bardzo często podaje się Augustów jako miejsce urodzenia, a chodzi o powiat. Taką przypadłość miałem z Bronisławem Sobolewskim – ministrem sprawiedliwości i prokuratorem generalnym, który podał, że urodził się w Augustowie. Spisy urodzonych z tego roku (bo akta metrykalne się nie zachowały) nie potwierdzają akurat tego. Z Żydami jeszcze gorzej. Augustów w czasie ostatniej wojny został zniszczony w 74%, akta powiatowe powędrowały w 1939 roku na wschód i dotychczas nie mamy o nich wiadomości. Z akt miejskich zachowały się jedynie te, które były w archiwum w Suwałkach; kończą się na połowie XIX wieku.

⁹ „Post” w języku Żydów aszkenazyjskich oznacza pocztowca.

¹⁰ Dla ciekawości dodajmy, że nie-Polakiem, który miał oryginalny wkład w logikę zdań była Carew Meredith (1904–1976), Irlandka, która uzyskiwała krótsze niż Polacy aksjomaty różnych logik zdań. Inspirowała się pracami Jana Łukasiewicza (1878–1956).

Moje wątpliwości co do danych Posta zrodził brak informacji zarówno o Arnoldzie, jak i reszcie rodziny na liście imigracyjnej¹¹ stworzonej przez The Statue of Liberty/Ellis Island Foundation. Lata 1892–1924 to okres największej migracji w dziejach ludzkości. Baza danych zawiera informacje o ponad 51 milionach przyjezdnych do Nowego Jorku. W latach od 1892 do 1954 zarejestrowanych jest ponad 12 milionów imigrantów. Nie ma żadnego Posta, który deklarowałby jako miejsce urodzenia Augustów. W tym okresie do Ameryki przypłynęło 4450 osób o nazwisku Post, zaś jako Żydzi zadeklarowały się 22 osoby. Siedmioro Postów zadeklarowało się jako Polacy, 13 jako Rosjanie, wśród nich tylko Post Schorre przypłynął w 1897 r. Troje Postów deklarowało się jako Prusacy; 123 jako Niemcy. W 1897 r. zarejestrowanych jest 10 osób o nazwisku Post. Żadna z nich nie ma imienia Arnold ani żadne nie przyjechało z Rosji lub Polski. W ogóle w przeszukiwanej bazie danych jest tylko czterech Arnoldów Postów. Najwcześniej zarejestrowany jest w roku 1917, a więc nie może to być ojciec Emila Posta. W 1904 r. zarejestrowane są 44 osoby o nazwisku Post. Nie ma wśród nich imion: Pearl, Emil, Ethel, Anne. W latach 1900–1910 zarejestrowane są 433 osoby o nazwisku Post. Nie ma żadnej osoby o imieniu Emil. W ogóle w rejestrach są 4281 osoby o nazwisku Post. Osób o nazwisku Post a imieniu Emil jest 29. Jako pierwszy z tej listy przypłynął w 1910 r. z Hamburga Emil, który miał wówczas 27 lat. Nie mógł to więc być Emil Post, który urodził się w Augustowie w 1897.

Skorzystałem również z bazy geograficznego rozproszenia nazwisk żydowskich w Polsce: Jewish Records Indexing – Poland Surname Distribution Mapper¹². Nazwisko Post jest popularne w rejonach południowo-wschodniej Polski: od Lublina po Stanisławów (Ivano-Frankivsk). Na mapie nie wskazuje się w rejonie Augustowa kogokolwiek o nazwisku „Post”. Nie ma też takiego nazwiska na liście nazwisk Żydów augustowskich (http://jri-poland.org/psa/augustowa_bor_surn.htm) oraz na liście obejmującej lata 1827–1903¹³. Jak czytamy¹⁴, do stworzenia list wykorzystano dane z Polskiego Państwowego Archiwum w Suwałkach. Archiwum to nie zawiera danych odnoszących do roku 1987, czyli roku urodzenia Emila. Jest luka między 1870 a 1903. Jednak, gdyby Postowie, w szczególności ojciec Emila, byli z tych stron, to byliby zarejestrowani. Oczywiście, mogli przywędrować skądinąd. Osób o nazwisku „Post” w ogóle nie zarejestrowano na

¹¹ <http://www.libertyellisfoundation.org/passenger-result>, (dostęp: 10.04.2015).

¹² <http://data.jewishgen.org/maps/jrimap.asp>, (dostęp: 10.04.2015).

¹³ Zob. http://jri-poland.org/psa/augustowa_surn.htm, (dostęp: 10.04.2015).

¹⁴ Zob. <http://jri-poland.org/town/augustow.htm>, (dostęp: 10.04.2015).

północny-wschód od Warszawy: północne Mazowsze, północne Podlasie, Suwalszczyzna, Litwa. Najwięcej osób o nazwisku Post, bo aż 72 wykazywane jest w okolicach Zamościa. Łącznie przez wszystkie lata odnotowano 433 osoby o nazwisku Post w 37 miastach.

Obie bazy, z których korzystałem są niezależne. Można, oczywiście, rozważać ich pełność – co ma miejsce w wypadku bazy rozproszenia nazwisk żydowskich w Polsce – a także nie można wykluczyć, że Postowie dotarli do USA inną drogą niż przez Ellis Island. Jednak innym rozwiązaniem byłoby dopuszczenie, że rodzina Postów mogła to nazwisko przyjąć po przyjeździe do USA. Warto bowiem zauważyć, że imię matki Emila, Pearl, nie jest imieniem, którym posługiwała się w Augustowie. A to, jakie imię miała w Polsce, nie znajduje się w dostępnych danych o rodzinie Emila Posta. Czy można wykluczyć, że nie tylko matka Emila zmieniła imię, ale że cała rodzina zmieniła też nazwisko?

Emil Post jako dwunastolatek stracił lewą rękę. Kiedy na kolejne pytanie, czy kalectwo uniemożliwi mu pracę astronoma, otrzymał kolejną negatywną opinię, tym razem z U.S. Naval Observatory, że jest to poważne utrudnienie, zdecydował się zrezygnować z marzeń o badaniu nieba. Wybrał matematykę.

W 1917 r. na City College uzyskał licencjat (B.S.) z matematyki. Od 1917 do 1920 r. studiował na Columbia University. Uczestniczył w seminarium Cassius'a J. Keyser'a na temat *Principia Mathematica* (1910-1913) Russell'a i Whithead'a. Problematyka rachunku zdaniowego *Principia* była przedmiotem jego doktoratu. W latach 1920–21 był na Princeton University. W tym czasie doszedł do wyników antycypujących twierdzenia o zupełności Kurta Gödla oraz twierdzenie o nierozstrzygalności Churcha i Turinga. Ekscytacja odkryciami przyspieszyła atak maniakalno-depresyjnej choroby, której pierwszego poważnego ataku doświadczył w 1921 r. Kiedy już wystarczająco wyzdrowiał, podjął pracę na Cornell University, jednak po drugim ataku przestał nauczać na uniwersytecie i w latach dwudziestych XX w. utrzymywał się nauczając w George Washington High School w Nowym Jorku. Kierując się radami dr. Levy'ego, Post wypracowywał rutynowe zachowania, które miały go zabezpieczać przed nadmiernymi emocjami. W szczególności ściśle przestrzegał czasu, który mógł poświęcić na badania naukowe: pracował do trzech godzin dziennie w godzinach od 16-tej do 17-tej a potem od 19-tej do 21-szej. W 1932 r. Post związał się z City College w Nowym Jorku. Poza miesięczną przerwą pozostał tam do końca swojej kariery zawodowej.

Mimo ograniczeń na pracę naukową i szesnastu godzin tygodniowo pracy dydaktycznej, Post opublikował swoje najbardziej znaczące prace. Ożenek z Gertrudą Singer w 1929 r. niewątpliwie wprowadził w jego życie pewną stabilizację.

Żona wspomagała go przy maszynopisanu artykułów i listów oraz zajęła się stroną materialną życia. Ich jedyne dziecko, córka Phyllis Goodman, stwierdza, że (Davis, 1994, s. XII):

My mother ... was the buffer in daily life that permitted my father to devote his attention to mathematics (as well as to his varied interests in contemporary world affairs). Would he have accomplished so much without her? I, for one, don't think so.

Moja matka ... była buforem spraw codziennego życia, co umożliwiło mojemu ojcu poświęcenie uwagi matematyce (jak również jego różnym zainteresowaniom sprawami światowymi). Czy mógłby tak wiele uczynić bez niej? Ja, choć jedna, tak nie myślę.

Post za młodu nie był ortodoksyjny, był jednak religijny i dumny ze swego dziedzictwa.

Cały czas jednak zmagał się ze swoją maniakalno-depresyjną chorobą. W 1954 r. uległ jej ponownie. W kwietniu tego roku umarł na atak serca po leczeniu elektrowstrząsami w szpitalu dla umysłowo chorych w Nowym Jorku. Jego żona Gertrude Singer Post (ur. 1900) zmarła w dwa lata później, w 1956 r.

Post od 1918 r. był członkiem American Mathematical Society, a członkiem Association for Symbolic Logic był od samego początku powstania, czyli od 1936 r. Poza nauką interesował się szkicowaniem, poezją i obserwacją gwiazd.

Amerykańskie Towarzystwo Filozoficzne (American Philosophical Society) prowadzi archiwum Posta¹⁵.

Dodajmy, że w Nowym Jorku jest park imienia Phyllis Post Goodman. O patronce tego parku pisze się, że urodziła się w 1932 r., a zmarła w 1995 r. Sądząc po dacie urodzenia, jest to córka Emila i Gertrude¹⁶. Phyllis skończyła studia na City University of New York, a przez całe życie pracowała jako nauczycielka w Washington Heights. Znana była z zaangażowania w edukację. Była wiceprezesem stowarzyszeń rodziców dzieci z dwóch szkół: David A. Stein Riverdale Junior High School oraz Bronx High School of Science. Była też prezesem stowarzyszenia rodziców w okresie strajku nauczycieli w 1968 r. Na początku lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku zaangażowała się w zachowanie działki przed zabudową komercyjną. Dzisiaj znajduje się tam John F. Kennedy High School. Przez 25 lat była związana z komisją planowania przestrzennego w dzielnicy Bronx. Te i inne aktywności społeczne zostały

¹⁵ Zob. <http://www.amphilsoc.org/mole/view?docId=ead/Mss.Ms.Coll.45-ead.xml>

¹⁶ Na zapytanie skierowane do lokalnego urzędu, czy jest to córka Emila i Gertrudy otrzymałem tylko link <http://www.nycgovparks.org/parks/phyllis-post-goodman-park/history>. W informacji na tej stronie brak jednak odpowiedzi na moje pytanie.

uhonorowane nadaniem imienia Phyllis Post Goodman parkowi w regionie Henry Hudson Parkway i ulicy Kappock.

Dokonania naukowe

Emil Leon Post był matematykiem, którego dziedzinami badawczymi były logika, teoria mnogości oraz teoria obliczalności.

W dysertacji doktorskiej z 1920 r., opublikowanej w wersji skróconej w 1921 r. (Post, 1921) – była to jego pierwsza publikacja – zastosował wprowadzoną przez C. S. Peirce’a i przez Ernsta Schrödera metodę maczy do rachunku Whiteheada i Russella. Post dowiódł, że system aksjomatyczny klasycznego rachunku logicznego Whiteheada i Russella jest pełny i rostrzygalny. System jest – jak to dzisiaj nazywany – niesprzeczny w sensie Posta, jeśli nie każde zdanie ma w nim dowód. System S jest – we współczesnej terminologii – pełny w sensie Posta, jeśli sprzeczny jest system otrzymany z S przez dodanie jakiegokolwiek zdania, które nie ma dowodu w S. System jest rozstrzygalny, gdy jest skończona metoda znajdowania odpowiedzi na pytanie, czy dane zdanie jest tezą systemu. Post jasno formułuje nowoczesne metalogiczne podejście do systemów formalnych. Dysertacja Posta jest ważna dla podstaw współczesnej teorii dowodu. Późniejsze prace Posta w znacznej mierze są rozwinięciem zawartej w niej koncepcji.

W okresie pobytu postdoktorskiego na Princeton w latach 1920–21, Post kontynuował analizę *Principia Mathematica*, dochodząc już w 1920 r. – co uzasadniał w artykule zgłoszonym do publikacji w 1941 r., lecz odrzuconym przez redakcję i opublikowanym dopiero w 1965 r. – do idei niepełności systemu logiki pierwszego rzędu, antycypując tym ogłoszone w 1931 r. słynne twierdzenie Gödla o niezupełności. Kurt Gödel, podobnie jak Alonzo Church i Alan Turing nie wiedzieli o wynikach Posta. Po ogłoszeniu w 1936 pracy Churcha *An Unsolvability Problem of Elementary Number Theory*, pomysły Posta przestały mieć znaczenie. Sam Post komentował to stwierdzając, że:

did not count on the appearance of a Gödel!
nie liczył się z pojawieniem Gödla!

Post, niezależnie od Jana Łukasiewicza (1878–1956), stworzył logiki wielowartościowe. Jan Łukasiewicz inspirował się kwestiami filozoficznymi, problemem determinizmu i argumentem na jego rzecz z zasady wyłączonego środka. Dopuszczał inne niż klasyczne wartości logiczne jako wartości zdań o przyszłych zdarzeniach przygodnych lub zdań o możliwości. Posta

do idei wielu wartości logicznych doprowadziły rozważania czysto formalne, kombinatoryczne.

Wykorzystując matryce, Post wykazał funkcjonalną pełność języka logiki zdaniowej *Principia Mathematica*. Każdy spójnik prawdziwościowy, czyli taki, który można zdefiniować w matrycy, można wypowiedzieć za pomocą spójników negacji i alternatywy, czyli każdy inny jest jedynie ich wariantem stylistycznym, skrótem. Wiąże się z tym teza o możliwości sformułowania każdego zdania logiki zdaniowej w postaci normalnej alternatywno-koniunkcyjnej.

Idea, która podejmuje ten sam problem, który Alan Turinga rozwiązywał tworząc koncepcję Uniwersalnej Maszyny została – po piętnastoletniej przerwie w pisaniu – wyłożona przez Posta w artykule *Finite Combinatory Processes-Formulation I*. (Post, 1936), opublikowanym w pierwszym numerze *Journal of Symbolic Logic*. Opisał model obliczeń bardzo podobny do maszyny Turinga. Koncepcja była jednak niezależna. Post dowodził, że wszystkie procesy obliczeniowe mogą być zredukowane do manipulacji symbolami „0” i „1”. Współcześnie model ten nazywa się „maszyną Posta”.

Swój najbardziej znaczący wynik przedstawił Post na posiedzeniu American Mathematical Society w 1943 r., a opublikował w (Post, 1944). Teoria zbiorów rekurencyjnie przeliczalnych dała podstawę dla całej serii badań nad relatywną złożonością i nierozstrzygalnością. Sformułował problem, dzisiaj znany jako problem Posta, który inspirował prace przez najbliższe dwadzieścia lat.

W. V. Quine we wspomnieniu pośmiertnym pisał, że współczesna teoria dowodu oraz teoria maszyn obliczeniowych są zależne od pojęcia funkcji rekurencyjnej. To ważne pojęcie teorii liczb precyzuje idee efektywności i obliczalności. Jednym z czterech, obok Churcha, Turinga i Gödla, którzy niezależnie od siebie i w różny, choć równoważny sposób, stworzyli teorię, był Emil Post.

Teoria funkcji rekurencyjnych w pełni ukazała swoją moc i uzyskała pełne uznanie matematyków, kiedy Post dowiódł rekurencyjnej nierozwiązywalności problemu słów dla pólgrup, rozwiązując tym samym zadanie postawione w 1914 r. przez A. Thue (równoważny wynik uzyskała A. A. Markov).

Dodajmy jeszcze, że idee Posta zaowocowały również w formalnej lingwistyce. Nawiązywał do nich w początkowej fazie swoich dociekań Noam Chomsky. Chomskiego podstawowe pojęcia języka bezkontekstowego za pomocą reguł bardzo podobnych do reguł produkcji Posta.

Bibliografia

Baliński M., Lipiński T., *Starożytna polska pod względem historycznym, jeograficznym i statystycznym*, 2nd ed., vols. 1-3a; ed. F. K. Martynowski, Warszawa: S. Orgelbrand. (Franciszek Ksawery Martynowski przygotował drugie wydanie. Poszerzył wszystkie hasła o dane dotyczące fundatorów świątyń, daty pożarów, przebudów i restauracji, dodał uwagi oceniające wartość artystyczną budowli i opisy wyposażenia. Poprawił datowania o najnowszą wiedzę i wprowadził nowe miejscowości. Wartość tej publikacji jest dla współczesnych tym większa, że opisuje często miejscowości już od bardzo dawna nieistniejące.)

Berghaus H. (Ed.), *Annalen der Erd-, Völker- und Staatenkunde*, vol. 3, Berlin 1831. (<https://books.google.pl/books?id=6jJDAAAACAAJ>)

Curilla W., *Der Judenmord in Polen und die deutsche Ordnungspolizei 1939–1945*, Ferdinand Schöningh 2011.

Davis M. (Ed.), *The undecidable: Basic papers on undecidable propositions, unsolvable problems and computable functions*, New York 1965.

Davis M., *Emil L. Post: His life and work*, w: *Solvability, provability, definability: The collected works of Emil L. Post*, ed. M. Davis, Boston–Basel–Berlin 1994.

Fabri D. J. E., *Handbuch der neusten Geographie für kademieen, Gymnasien und für einzelne Freunde disser Wissenschaftf*, 10th ed., vol. 2, Halle 1819. (<https://books.google.pl/books?id=kNxfAAAAcAAJ>)

Galletti J. G. A., *Anschauliche Erdbeschreibung der leichten und gründlichen Erlernung der Erkunde gewidmet*, vol. 2, Berlin 1825. (<https://books.google.pl/books?id=LXJeAAAAcAAJ>)

Gleiser M., *The emotional logician*, “Datamation” 1980, nr 26(3).

Post E., *Introduction to a general theory of elementary propositions*, “American Journal of Mathematics” 1921, nr 43.

Post E., *Finite combinatory processes – Formulation I*, “Journal of Symbolic Logic” 1936, nr 1.

Post E., *Recursively enumerable sets of positive integers and their decision problems*, “Bulletin of the American Mathematical Society” 1944, nr 50.

Post E., *Solvability, provability, definability: The collected works of Emil L. Post*, ed. M. Davis, Boston–Basel–Berlin 1994.

Russell B., Whitehead A. N., *Principia mathematica*, 1910–1913, vols. 1-3. Facsimile I t. II wyd. z 1963 r. jest dostępne on-line <https://archive.org/details/PrincipiaMathematicaVolumeI>.

Spector S., Wigoder G. (Eds.), *The Encyclopedia of Jewish life before and during the holocaust: A-j*, vols. 1-3, New York 2001.

Stein C. G. D., *Handbuch der Geographie und Statistik für die gebildeten Stände*, vol. 1, ed. F. Hörschelmann, Leipzig 1833. (<https://books.google.pl/books?id=YoxaAAAAQAAJ>)

Szlaszyński J., Makowski A., *Augustów. Monografia historyczna*, Augustów 2007.

Urquhart A., *Emil Post*, w: *Logic from Russell to Church*, ed. M. Gabbay, J. Woods, vol. 5, Elsevier BV 2008.

Heijenoort van J. (Ed.), *From Frege to Gödel. A source book in mathematical logic 1879–1931*, Cambridge 1967.

Weinryb D. B., *Neueste Wirtschaftsgeschichte der Juden in Russland und Polen*, vol. 12, Georg Olms 1934.

EMIL LEON POST: THE CONTRIBUTOR TO THE FOUNDATIONS OF COMPUTER SCIENCE FROM AUGUSTÓW

The article is devoted to Leon Post, an outstanding mathematician and logician, the co-founder of fundamentals of theoretical computer science. The scholar from Augustów, with Jewish roots, left Poland in 1904 at the age of seven and settled with his parents in the United States. The author of the article looks at Post's biography in a broad historical context, discussing in the first part of the text the history of Jewish settlement in Augustów and in Eastern Poland. Then he goes on to the presentation of Emil Post's biography, showing his childhood, the controversy associated with conflicting information about the arrival of Post to America, his years of study, years of scientific work and the family situation of the scientist from Augustów. In the next part of the article, the scientific achievements of the researcher are presented. The greatest achievements of Emil Post include the creation of many-valued logic, the creation of a computational model, called today the "Post's machine", and the theory of μ -recursive functions, thanks to which he is now considered to be one of the founders of the theory of computing machines. Post's work had also impact on the development of formal linguistics.

Keywords: Emil Post, theoretical computer science, logic, mathematics, Augustów.



Strona tytułowa książki: P. Łafarg, *Prodannyj appetit*,
Warszawa 1906

II

W KRĘGU DZIEJOPISARSTWA



Ewa Rogalewska
(Instytut Pamięci Narodowej, Białystok)

ICCHAK ARAD – ŚWIADEK, ŻOŁNIERZ, HISTORYK

Generał dr Icchak Arad¹, znany historyk, wieloletni dyrektor Instytutu Yad Vashem (1972–1993), emerytowany profesor Uniwersytetu w Tel Avivie, był w swym burzliwym życiu nie tylko uczonym. Urodził się 11 listopada 1926 roku w Święcianach jako Icchak Rudnicki, syn Chai i Izraela Mendla Rudnickich, w młodości był członkiem młodzieżowej organizacji syjonistycznej Ha-No'ar ha-Ciyoni.

Jak powiedział o sobie w przemówieniu podczas nadania tytułu d.h.c na UMK w Toruniu w 1993 roku:

Urodziłem się na Wileńszczyźnie, w północno-wschodnim zakątku Polski. Polska była moją ojczyzną. Pierwszym moim językiem wyniesionym z domu był jidysz, ale na ulicy mówiłem po polsku. Trzecim językiem mojego dzieciństwa był hebrajski. W tym języku modliłem się i uczyłem się w szkole. Hebrajski był ogniwem łączącym mnie z historią mego narodu, z moimi hebrajskimi korzeniami i z moją historyczną ojczyzną. Jak każdy polski chłopiec w tym wieku dorastałem i wychowałem się na *Panu Wołodyjowskim* i *Ogniem i mieczem* Henryka Sienkiewicza.²

Jednocześnie wspominał w wystąpieniu warszawskie dzieciństwo i strach przed pobicie, jaki mu towarzyszył podczas wędrówek przez niektóre ulice stolicy: „strach przed pobicie przez moich polskich rówieśników. Wtedy też usłyszałem po raz pierwszy słowo antysemityzm i zrozumiałem jego znaczenie”.

We wrześniu 1939 roku, gdy wybuchła II wojna światowa, Icchak Rudnicki mieszkał wraz z rodzicami w Warszawie, był trzynastoletnim chłopcem.

¹ I. Arad, *Partisan Valey of Death to Mount. Zion*, 1979; en.wikipedia.org/wiki/Yitzhak_AradYitzhak Arad (dostęp: 15.06.2014).

² Archiwum Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu (dalej UMK), Teczka Icchak Arad, Przemówienie, s. 1.

Ojciec pracował jako kantor w warszawskiej synagodze. Pierwsze tygodnie wojny, bombardowania stolicy, głód, cierpienia wspominał też Arad po latach jako czas solidarności między Polakami i Żydami w okupowanej stolicy. Wkrótce Niemcy wprowadzili restrykcyjne prawa dla ludności żydowskiej. Rodzice postanowili odesłać Icchaka wraz z piętnastoletnią siostrą Rachel do rodzinnych Świącian. Nigdy więcej już się nie spotkali, rodzice zostali zamordowani prawdopodobnie w Treblince, po likwidacji getta warszawskiego w 1942 lub 1943 roku.

W wigilię 24 grudnia 1939 roku rodzeństwo przekroczyło granicę niemiecko-sowiecką w okolicach Małkini i wkrótce dotarli do Świącian. Tam zastali już duże zmiany. Gmina żydowska, szkoły religijne i młodzieżowe organizacje syjonistyczne, które ukształtowały tożsamość młodego Icchaka, nie istniały; ich przywódców aresztowano lub zesłano w głąb ZSRS. Wcieleno w życie komunistyczny, świecki światopogląd. Pomimo sowieckich represji, członkowie młodzieżowych organizacji syjonistycznych, jak wspomina Arad, organizowali się w małe, podziemne grupki³. Po napaści Niemiec na ZSRS w czerwcu 1941 roku i brutalnych pogromach przeprowadzonych przez żołnierzy Einsatzgruppen, w Świącianach zamordowano ponad 3000 Żydów⁴. Piętnastoletni Icchak uciekł przed pogromem z rodzinnego miasteczka, wraz z kilkoma rówieśnikami i błąkali się przez dwa miesiące po białoruskich wsiach. Jednak nie widząc możliwości przetrwania, wrócili ponownie do Świącian, gdzie 4 sierpnia 1941 roku Niemcy utworzyli getto, w którym wykorzystywali Żydów-rzemieślników do przymusowej pracy⁵.

³ I. Arad, *Getto In flames: the struggle and destruction of the Jews in Vilna in the Holocaust*, New York 1982, s. 23.

⁴ Szerzej o zbrodniach niemieckich zob. także: Z. Cholewiński, *Groza i prześladowanie Polaków i Żydów na Wileńszczyźnie, Sefer zikaron le-esrim ve-shalosh kehilot she-nehrevu be-ezor Svintian*, ed. Shimon Kanc, Tel Aviv 1965; M. Wardzyńska, *Sytuacja ludności polskiej w Generalnym Komisariacie Litwy czerwiec 1941 – lipiec 1944*, Warszawa 1993; T. Szarota, *U progu zagłady. Zajścia antyżydowskie i pogromy w okupowanej Europie: Warszawa, Paryż, Amsterdam, Antwerpia, Kowno*, Warszawa 2000, s. 199-274, 287-318; A. Żbikowski, *U genezy Jedwabnego. Żydzi na Kresach Północno-Wschodnich II Rzeczypospolitej wrzesień 1939 – lipiec 1941*, Warszawa 2006, s. 185-189.

⁵ Getto w Świącianach zostało zlikwidowane 4 kwietnia 1943. Żydów poinformowano, że nastąpi przesiedlenie do gett w Wilnie lub Kownie. Pociąg z Żydami ze Świącian został zatrzymany w Wilnie w zajezdni. Następnie udał się do Ponar. Gdy Żydzi znaleźli się w Ponarach zdali sobie sprawę, że zostali oszukani. Zaczęli uciekać z rozbitych wagonów. Stawili opór strażnikom niemieckim i litewskim z gołymi rękami, z nożami, mieli kilka pistoletów. Strażnicy otworzyli ogień do tłumu. Wielu zostało zastrzelonych lub zgniecionych pod kołami. Około 600 osób zginęło w zajezdni kolejowej w Ponarach. Nie było ofiar wśród strażników niemieckich i litewskich. Tego dnia w sumie 4000 osób zginęło w Ponarach. Kilka uciekło z powrotem do getta wileńskiego. W kwietniu 1943 roku, w sprawozdanie Komendy Bezpieczeństwa Rzeszy w Berlinie stwierdzono, że w Świącianach i okolicy, w promieniu 35 do 65 mil,

Icchak, wraz z kolegami uczestniczył w podziemnej organizacji oporu, skradł broń z niemieckiego magazynu, czynnie uczestniczył w podziemiu w getcie. W maju 1942 roku partyzanci sowieccy z oddziału Fiodora Markowa⁶ zabili dwóch urzędników niemieckich władz okupacyjnych i komendanta obozu jenieckiego. W ramach represji zatrzymano co najmniej 400 mieszkańców Święcian i okolic – głównie polskich inteligentów i rolników oraz Żydów⁷. Zostali oni rozstrzelani na cmentarzu żydowskim w Święcianach i w kilku innych miejscach na terenie gmin: Łyntupy, Kiemieliszki, Hoduciszki, Komaje i Twerecz w dniach 19 i 20 maja 1942 roku. Akcją kierował policjant litewski major Jonas Maciulewicius. Brały w niej udział: niemiecka policja bezpieczeństwa powiatu święciańskiego i świrskiego, litewskie oddziały policji ze Święcian, Nowych Święcian i Łyntup oraz Wileński Oddział Specjalny. Zbrodnia ta była największą akcją odwetową zorganizowaną przez niemieckie władze okupacyjne na terenie Wileńszczyzny⁸. Tymczasem Icchak Rudnic-

który został całkowicie oczyszczony z Żydów. „Okolo 4000 otrzymało specjalne traktowanie w Ponarach w dniu 5 kwietnia 1943 roku ...” (I. Arad, *Getto In flames...*, s. 361).

⁶ Fiodor Fiodorowicz Markow. Urodził się w rosyjskiej rodzinie we wsi Kaczoniszki, gmina Łyntupy, powiat Święciany. Ojciec Markowa był gajowym, mieszkał we wsi Mile, odległej o 2 km od Święcian. Przyszły dowódca komunistycznego oddziału uczył się w Seminarium Nauczycielskim w Święcianach. Po maturze rozpoczął pracę jako nauczyciel w szkole powszechnej, propagował idee komunistyczne wśród nauczycieli, za co został osadzony w Berezie Kartuskiej. Po inwazji sowieckiej na Polskę, Markow wrócił do Święcian, obejmując stanowisko przewodniczącego Komitetu Rejonowego. Po wkroczeniu wojsk niemieckich, Markow w 1943 roku podjął współpracę z polskim oddziałem partyzanckim pod dowództwem ppor. Antoniego Burzyńskiego ps. „Kmicic”. Obie bazy partyzanckie znajdowały się w okolicach jeziora Narocz, zaś dowódcy byli kolegami z seminarium nauczycielskiego w Święcianach. Zaufanie jakim darzył Kmicic Markowa zaowocowało początkowo współpracą (od marca 1943 roku), która skończyła się tragicznie dla polskiego oddziału partyzanckiego. 26 sierpnia 1943 roku podstępnie aresztowani polscy dowódcy zostali 28 sierpnia 1943 zamordowani. Sam Burzyński zginął w męczarniach, jednak nie zdradził żadnych informacji (zob. J. Bohdanowicz, *Oddział partyzancki Kmicica Armia Krajowa Okręg Wileński*, Warszawa 2008 oraz Z.M. Grunt-Mejer, *Partyzancka Brygada Kmicica. Wileńszczyzna 1943*, Bydgoszcz 1997). Markow po zakończeniu II wojny światowej w randze generała powrócił do Święcian. Oskarżony przez żonę o niemoralność i rozwiązłość został zdegradowany do rangi pułkownika i skierowany do pracy w Mołodecznie, gdzie zmarł w 1957 roku.

⁷ I. Arad, *Partisan From Valley of Death...*, s. 76-77.

⁸ W 1950 roku przed Sądem Apelacyjnym w Olsztynie toczyło się postępowanie karne przeciwko J. Maciulewiciusowi aresztowanemu we francuskiej strefie okupacyjnej i wydanego władzom polskim w październiku 1948 roku. Wyrokiem z dnia 2 maja 1950 roku został on skazany na karę śmierci między innymi za branie udziału w tej zbrodni, którą wykonano 12 grudnia 1950 roku. Prokuratorzy IPN KŚZpNP prowadzili w latach 2001–2005 śledztwo w sprawie zabójstwa przez rozstrzelanie w dniach 19 i 20 maja 1942 roku na terenie powiatu Święciany, województwo wileńskie około 400 osób przez funkcjonariuszy policji niemieckiej i kolaboracyjnej policji litewskiej (S 96/01/Zn). W toku śledztwa przesłuchano w charakte-

ki i jego przyjaciel z „Grupy” dalej prowadzili podziemną działalność. Kontaktowali się z Gilińskim z Judenratu w celu uzyskania pieniędzy na pomoc osobom przebywającym poza gettem oraz broń, którą zdobywali za pośrednictwem „Tatara”. Kiedy nastąpiły kolejne represje zapowiadające likwidację getta w Święcianach, w lutym 1943 roku Rudnicki uciekł z kilkoma kolegami do lasu i w Puszczy Nalibockiej; po dwóch miesiącach, nad jeziorem Narocz, dołączyli do oddziału sowieckiej partyzantki.

W latach 1943–1944 Icchak Rudnicki był żołnierzem w brygadzie Fiodora Markowa, oddziału Woroszyłowa; w partyzantce przyjął ps. *Tolja*, *Tulka*. W partyzantce Icchak Rudnicki brał udział w wysadzaniu pociągów niemieckich jadących na front (w tym do Leningradu) i z frontu, przygotowywał zasadzki i ataki na niemieckie wojska oraz miejscową policję. W kwietniu 1943 roku Icchak Rudnicki i Jaszka German przybyli jako emisariusze do getta wileńskiego z propozycją nawiązania współpracy i pomocy dla FPO (Fajernikte Partizane Organizacje) i getta wileńskiego. Icchak poznał wówczas Abę Kownera, jednego z przywódców FPO. Emisariusze powrócili wkrótce do lasu⁹. W getcie trwały dyskusje o strategiach walki i przetrwania. Jak wiadomo, w trakcie ostatecznej likwidacji getta wileńskiego, we wrześniu 1943 roku, po brutalnej akcji Niemców, wspieranych przez pomocnicze jednostki litewskie, i wywiezieniu ostatnich Żydów do obozów koncentracyjnych na Litwę i do Estonii, członkowie FPO zdołali uciec z getta i dołączyli do partyzantów. W Archiwum Specjalnym w Wilnie zachowały się dokumenty sowieckie z okresu pobytu Rudnickiego w oddziale partyzanckim¹⁰.

rze świadków kilkadziesiąt osób, część w ramach pomocy prawnej za pośrednictwem Prokuratury Okręgowej w Wilnie. Ponadto przeprowadzono kwerendy w archiwach polskich i litewskich uzyskując dokumenty pochodzące z różnych źródeł: relacje Delegatury Rządu na Kraj, zapiski sowieckiego sztabu partyzanckiego na teren Litwy, meldunki niemieckich grup operacyjnych, dokumenty Państwowej Powiatowej Komisji do spraw rozpatrzenia zbrodni niemiecko-faszystowskich najeźdźców w mieście Święciany ze zbiorów Archiwum Specjalnego Litwy. Wykonane czynności pozwoliły ustalić dziesiątki nazwisk osób zamordowanych, ale nie doprowadziły do ujawnienia dokładnej liczby ofiar. Równocześnie zebrano dane dotyczące formacji z których rekrutowali się sprawcy. Wykonane czynności procesowe nie doprowadziły do ujawnienia pełnych danych personalnych – wykrycia pozostałych sprawców. Postanowieniem z dnia 31 stycznia 2005 r. umorzono postępowanie w sprawie w części dotyczącej J. Maciulewiciusa wobec powagi rzeczy osądzonej, a co do pozostałych sprawców wobec ich niewykrycia.

⁹ I. Arad, *Getto In flames...*

¹⁰ Litewskie Archiwum Specjalne w Wilnie, LYA, Litovskij Sztab Partizansckovgo dvizenija, Partizanskij Otriad >Wilnius, Szwezenskij Ujezd, Licznoje Dieło nr 85, Rudnickis (Kunic-kis) Icaak Mojsiewicz (27 XII 1943=20 VI 1944), zawiera także bardzo krótką charakterystykę Rudnickiego (k. 13).

Wraz z Armią Czerwoną Icchak Rudnicki brał udział w wyzwoleniu Święcian od okupacyjnych wojsk niemieckich. Niestety, nie zastał tam Żydów. Wszystkich zamordowano. Młody żołnierz walczył dalej pod jurysdykcją Armii Czerwonej i NKWD. Pisał we wspomnieniach, że przełom 1944 i 1945 roku spędził na Wileńszczyźnie i w okolicach Kowna. Wkrótce potem postanowił przedostać się nielegalnie do Polski. W kwietniu 1945 roku groził mu areszt ze strony NKWD, przekroczył granicę na fałszywych papierach. Zatrzymał się w Łodzi wraz z Borysem Jochai (przyjacielem ze Święcian) i jego dziewczyną Esterą. Odwiedził Warszawę, gdzie w 1939 roku żegnał rodziców. Wędrował po zniszczonej Pradze, zatrzymał się w siedzibie „Brichy”, potem przeprawił się na zachodni brzeg Wisły. Był przerażony i przygnębiony widokiem ogromnych zniszczeń miasta. Spacer po miejscach, gdzie kiedyś był z rodzicami – zgłiszczą synagogi przy Tłomackiem, Park Saski, sprawiły, że nie chciał już dłużej być w Warszawie i powrócił do Łodzi.

Tu, z wielu możliwości organizacyjnych, wybrał uczestnictwo w kibicu Gordonia. Wciąż poszukiwał poprzez organizacje żydowskie bliskich, zaginionych w czasie wojny. Odnalazł kuzynkę Chaję Rudnicką wraz z koleżanką Szejnke Kowarską, wywiezione po likwidacji getta w Święcianach do obozów koncentracyjnych, które szczęśliwie powróciły z północnych obszarów Litwy i Estonii. Po przejeździe do Katowic nielegalnie przekroczył granice Polski na Śląsku, zdobywając uprzednio fałszywe papiery, według których był Grekiem: udał się w połowie lipca 1945 roku na Słowację¹¹. Tam, po tygodniowym pobycie i zmianie dokumentów (tym razem były to papiery na nazwiska rzekomych Żydów austriackich, deportowanych w czasie wojny na tereny Polski), w połowie sierpnia opuścili Bratysławę i udali się do Gratzu.

W hotelu, gdzie zamieszkał uchodźcy, spotkali żołnierzy z Brygad żydowskich, w brytyjskich mundurach, z gwiazdą Dawida. Byli tam też partyzanci żydowscy z Białorusi, m.in. z okolic Wołkowyska. Kolejnym etapem podróży było pokonanie granicy włoskiej. Stało się to w dolinie alpejskiej, w pobliżu ma-

¹¹ O powojennej emigracji Żydów z Polski zob. m.in. s. B. Szaynok, *Z historii i Moskwą w tle. Polska a Izrael 1944–1968*, Warszawa 2007; N. Aleksun-Mądrzak, *Nielegalna emigracja Żydów z Polski w latach 1945–1947*, cz. 1, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1995/1996, nr 2, s. 71–90; cz. 2, tamże, 1996, nr 3, s. 32–56; G. Berendt, *Emigracja ludności żydowskiej z Polski w latach 1945–1967*, w: *Polska 1944/45–1989. Studia i materiały* 7, Warszawa 2006, s. 25–60; A. Stankowski, *Nowe spojrzenie na statystyki dotyczące emigracji Żydów z Polski po 1944 roku*, w: G. Berendt, A. Grabski, A. Stankowski, *Studia z historii Żydów w Polsce po 1945 roku*, Warszawa 2000, s. 103–151; M. Pisarski, *Emigracja Żydów z Polski w latach 1945–1951*, w: *Studia z dziejów i kultury Żydów w Polsce po 1945 roku*, red. J. Tomaszewski, Warszawa 1997, s. 13–82; *Następstwa zagłady Żydów. Polska 1944–2010*, red. F. Tych, M. Adamczyk-Garbowska, Lublin 2011.

lowniczego Tarvizio, jak wspomina Rudnicki-Arad¹². Dopiero tu, czując się bezpieczny, próbował mówić żołnierzowi, posługując się różnymi językami, że jest Żydem. We wrześniu dotarł do Padwy. W listopadzie przebywał już w obozie dla uchodźców, położonym na farmie na wschód od Genui. Przebywało tam ok. 350 kandydatów do emigracji. Wszyscy uczestniczyli w kursach przygotowawczych do życia w Palestynie, a wcześniej przygotowujących do trudnej, nielegalnej podróży drogą morską. 14 grudnia Icchak Rudnicki wsiadł wraz z towarzyszami podróży na niewielki statek *Hanna Senesh*. Dwutygodniowa podróż przez Morze Śródziemne obfitowała w trudności, w tym sztorm.

Wreszcie nocą 25 grudnia 1945 roku (jak w 1939 roku w pamiętny wieczór, kiedy przekroczył granicę GG), osiągnął ląd Ziemi Obiecanej, skacząc na brzeg do lodowatej wody. Icchak Rudnicki na małym, starym stateczku dotarł do wybrzeży Palestyny. Jak mówi o tamtym okresie życia:

Miałem wtedy 19 lat, umiałem tylko jedno, walczyć. Przyłączyłem się do podziemia Palmach, jednostek bojowych organizacji oporu Hagana. Pomagaliśmy się dostać Żydom nielegalnie do Izraela. Walczyliśmy o prawo powrotu narodu żydowskiego do jego historycznej ojczyzny.¹³

W nowej ojczyźnie zmienił nazwisko, jak wielu Żydów przybyłych do Palestyny. Arad przez cztery miesiące pomagał nocami w przewożeniu uchodźców. Osiadł w kibucu Magur, w pobliżu góry Karmel. Proste prace polowe, wykonywane w kibucu, świętowanie Szabatu, obecność dzieci, koły jego wojenne przeżycia. Jednocześnie nie godził się na sytuację polityczną i blokadę Brytyjczyków, ograniczających przyjazd ocalonych Żydów do Palestyny.

Znowu szukał swojego miejsca. Pamięć o partyzanckich czasach świętował co roku 6 marca (dniu wyjścia z getta do partyzantki) wraz z przyjaciółmi ze Świącian. Jednocześnie Arad nie mógł pogodzić się z sytuacją polityczną w Palestynie i ograniczeniem emigracji ocalonych Żydów do ojczyzny. Młodość, doświadczenie wojenne, idee syjonistyczne ukształtowały jego dalszy los. Jak wspominał, Beny Marshak, którego nazwał *politrukiem* Palmach, zaproponował mu w 1946 roku zrobienie kursu pilota oraz członkostwo w Aeroklubie Palestyny. Tak zaczęła się kariera wojskowa w strukturach Hagany i Palmach¹⁴. Szkolenia odbywały się w kibicu Naan koło Ramle. Jesienią 1946 roku Arad był już oficerem lotnictwa. Znajdował się w centrum wydarzeń, poprzedzających powstanie niepodległego państwa Izrael, do którego też przyczyniała się codzienna walka na terenach objętych mandatem brytyjskim, opieka ludności

¹² I. Arad, *Partisan. From Valley of Death...*, s. 196.

¹³ I. Arad, tamże, s. 198.

¹⁴ I. Arad, *Partisan. From...*, s. 203.

cywilnej i monitorowanie nowych kibuców. Oprócz lotów patrolowych, podjął nowe wyzwania – dokumentację fotograficzną obszarów zagrożonych konfliktem, brał udział w akcjach zwiadowczych. W tym czasie do Palestyny przybyła nielegalnie z Europy siostra Icchaka Rachel, co było dla niego wielką radością.

W Sarafand Camp koło Tel-Awiwu oficer Icchak Arad szkolił się, czekając na rozwój sytuacji. Wreszcie 28 czerwca 1948 roku, miesiąc po oficjalnej proklamacji powstania państwa Izrael (14 maja 1948 roku, zaskoczonego już następnego dnia napaścią kilku arabskich państw i walką przeciwko nim), uczestniczył w pierwszej defiladzie wojskowej ulicami Jerozolimy. Po upamiętnieniu bohaterów walk i męczenników Holokaustu ogłoszono komunikat o utworzeniu Zahel – Sił Obrony Izraela (Israel Defuse Force). Zakończył się definitywnie rozdział podziemnej armii Hagana, rozpoczął się oficjalny rozdział funkcjonowania armii izraelskiej.

Ostatecznie Arad podjął decyzję o pozostaniu w wojsku (konsultował ją też z poślubioną 22 maja 1948 roku Michel). Píše, że ten wybór drogi życiowej „był konsekwencją lekcji Holokaustu, podobnie jak i doświadczeń wojny o niepodległość państwa Izrael. Jestem ocalony z Holokaustu, byłem partyzantem. To jest mój przywilej i obowiązek wobec rodziny i przyjaciół i narodu”. Tę decyzję podjął 1 września 1949 roku, jednocześnie był to dzień promocji na stopień kapitana. I znów, opisując ten czas, dodał słowa refleksji:

Dokładnie 10 lat po dniu, kiedy rankiem 1 września 1939 roku w Warszawie rozpoczęła się wojna. Dziesięć lat, które upłynęły, to młodość w wojnie¹⁵. W Postscriptum dodaje:

Trzydzieści lat byłem żołnierzem. Uczestniczyłem w wojnie o niepodległość Izraela, kampanii Syjonu w 1956, wojnie sześciodniowej 1967 r, wojnie Jom Kipur 1973. Byłem żołnierzem, od dnia, kiedy wiosną 1942 roku, zdobyłem „otrezanke” (pisownia oryginalna – E. R.) z niemieckiego magazynu broni, do końca mojej służby w Siłach Obrony Izraela w 1972. Byłem świadkiem wielu krwawych walk, których nie chcieliśmy, ale ocaliłem życie żydowskich obywateli, dając im pokój.

Arad brał udział w wielu akcjach w wojnach 1948–1949, 1956 i 1967 na Bliskim Wschodzie, dosłużył się stopnia generała brygady, na stanowisku szefa szkolenia oficerów. W 1968 roku został skierowany na studia, które ukończył z tytułem doktora filozofii, przygotowując dysertację o zagładzie getta wileńskiego, opublikowaną później jako *Ghetto In flames*. Służbę zakończył w 1972 roku. Następnie pracował jako dyrektor Instytutu Pamięci Męczenników Yad Vashem przez ponad dwadzieścia lat. W latach 1972–1981 był wykładowcą na

¹⁵ Tamże, s. 240.

Uniwersytecie w Tel Avivie, później emerytowanym profesorem tegoż uniwersytetu oraz Uniwersytetu w Jerozolimie. Wygłaszał także wykłady na znaczących uniwersytetach USA, choćby Yeshiva University NY.

Dr Icchak Arad jest specjalistą w historii II wojny światowej i Holokaustu, jest autorem i edytorem źródeł, w tym *Dziennika* Kazimierza Sakowicza¹⁶ (14 wydań opublikowanych w latach 2005 i 2006 w języku angielskim).

Książka opisuje losy około sześćdziesięciu tysięcy Żydów z Wilna oraz terenów dzisiejszej Litwy i okolicznych miasteczek, zamordowanych przez nazistów i ich współpracowników w wielkich dołach, w bazie paliwowej, na obrzeżach Wilna, w lotniskowej miejscowości Ponary. W ciągu kilku lat Kazimierz Sakowicz, polski dziennikarz, mieszkaniec wsi Ponary, był naocznym świadkiem zabójstwa Żydów i Polaków oraz innych nacji prawie codziennie. Prowadził kronikę tych zdarzeń w dzienniku, narażając się na wielkie ryzyko osobiste. Dziennik jest pozbawiony osobistego zaangażowania i identyfikacji z ofiarami. Jest wyjątkowym dokumentem: świadectwem osoby postronnej, „obiektywnej”, obserwatora, bez emocjonalnego zaangażowania politycznego, dokumentem eksterminacji Żydów miasta zwanego „Jerozolimą Litwy”. Tekst zawiera szczegółowe zapisy dat, liczby zamordowanych oraz, niekiedy, nazwiska ofiar. Sakowicz nie przetrwał wojny, ale jego pamiętnik odegrał wielką rolę w powojennej historiografii Holokaustu, starannie poskładany przez Rachelę Margolis ze skrawków papieru ukrytych w różnych miejscach (na przykład zakopanych w butelkach). Pamiętnik został opublikowany w języku polskim w 1999 roku, w 2013 IPN wydał krytyczne opracowanie dziennika. Zaslugą Icchaka Arada jest odkrycie dzieła Sakowicza dla świata dzięki anglojęzycznemu wydaniu.

Icchak Arad jest wydawcą dokumentów Einsatzgruppen. Publikuje w większości w języku hebrajskim, także w języku angielskim. Jego szczególne zainteresowania to historia Żydów oraz ich represje w ZSRS. Z inicjatywy Icchaka Arada zorganizowano także akcję dokumentacji wszystkich gmin żydowskich, znajdujących się na terenie Polski przed II wojną światową.

¹⁶ *Ponary diary, 1941–1943: a bystander's account of a mass murder*, by K. Sakowicz, from the Polish Izhak Arad (Rudnicki) (2005).

Wybrane pozycje bibliograficzne: I. Arad, *The Partisan Valley of Death to Mount Zion* (1979), I. Arad, *Ghetto in flames: the struggle and destruction of the Jews in Vilna in the Holocaust* (1980), I. Arad, *Belzec, Sobibor, Treblinka: the Operation Reinhard death camps* (1987), I. Arad, *In the Shadow of the Red Banner* (2010); I. Arad, *Documents on the Holocaust: selected sources on the destruction of the Jews of Germany and Austria, Poland, and the Soviet Union* (1982, rev. 1989, 1999) I. Arad, I. Gutman, A. Margalit, *The Einsatzgruppen reports: selections from the dispatches of the Nazi Death Squads' campaign against the Jews July 1941–January 1943* (1989) I. Arad, S. Krakowski, S. Spector, Y. Arad, *Vilnah ha-yehudit ba-m'avak uva-khilayon* (1976).

O swoim życiu i działalności pisał on sam w książce *The partisan : from the Valley of Death to Mount Zion* (1979) (*Partyzant: z doliny śmierci do góry Synaj*)¹⁷. Jedną z najbardziej znanych prac Icchaka Arada jest obszerna monografia getta wileńskiego *Ghetto in flames : the struggle and destruction of the Jews in Vilna in the Holocaust* (1980, 1982, 1987) [*Getto w płomieniach: Walka i zagłada Żydów w Wilnie w czasie Holokaustu*]. Píše o niej litewski historyk Arunas Bubnys, znawca najnowszej historii Litwy:

(...) najważniejszym jednak studium poświęconym gettu wileńskiemu i eksterminacji tutejszych Żydów jest praca profesora Yitzhaka Arada *Ghetto in flames* (*Getto w płomieniach*), wydana w Nowym Jorku w 1982 r. Arad zrekonstruował w niej najważniejsze wydarzenia i etapy historii getta wileńskiego: masowy mord ponarski (1941 r.), okres stabilizacji getta (1942/1943) i jego likwidację we wrześniu 1943 r. Zamieścił także w pracy statystykę ofiar, opisał strukturę i działanie wewnętrznej administracji getta, działalność antyfaszystowską oraz aktywność władz okupacyjnych, odpowiedzialnych za eksterminację.

Kolejna pozycja to *Belzec, Sobibor, Treblinka : the Operation Reinhard death camps* [*Bełżec, Sobibór, Treblinka: Operacja Reinhard obozy śmierci*], opublikowana w latach 1987 i 1999 w języku angielskim. Rejestruje ona historię obozów zagłady i ich więźniów. Dokumenty na temat Holokaustu, *Documents on the Holocaust: selected sources on the destruction of the Jews of Germany and Austria, Poland, and the Soviet Union* (1982, rev. 1989, 1999) (z Israelelem Gutmanem i Abrahamem Margaliotem), to wybór źródeł o zniszczeniu Żydów w Niemczech i Austrii, Polsce i ZSRR. Niniejszy tom zawiera najważniejsze dokumenty dla studentów i osób, zainteresowanych historią Holokaustu. Kolekcja odzwierciedla zarówno główne tendencje w nazistowskiej ideologii i polityki wobec Żydów jak i zachowania i reakcje Żydów, na hitlerowską politykę. Książka jest podzielona na trzy części: geograficzne, polityczne Niemczech i Austrii; Polska, kraje bałtyckie i obszary Związku Radzieckiego okupowane przez nazistowskie Niemcy w czasie II wojny światowej. Każda sekcja jest poprzedzona krótkim wprowadzeniem historycznym. *Pictorial History of the Holocaust* (1990) zawiera kompilację zdjęć, map oraz tekst o Holokauście.

Holocaust in USSR doczekał się 12 wydań opublikowanych w latach 2009 i 2013 w języku angielskim. Jest jednym z najbardziej kompletnych źródeł do badań historii sowieckich Żydów podczas II wojny światowej i Holokaustu (1941–1945). Raporty, rejestry, dokumenty i badania wcześniej niedostępne,

¹⁷ *Ne'urim bi-lehimah: megi ha-le-Har Hurban El*, ed. I. Arad, 1974, hebr. *Parashat Chaima* przez Icchak Arad Icchak Arad, 1974, hebr. Arie T. Holocaust zeznania (HVT-3771) Arie T. Arie T.0 kaseta wideo z nagraniem 1994, j. hebr.

skompilowane z różnych archiwów w j. angielskim, umożliwiają prześledzenie Holokaustu na okupowanych przez Niemców terenach Związku Radzieckiego w trzech oddzielnych okresach, w których niemieckie cele polityczne i wojskowe w okupowanych terytoriach dyktowały traktowanie Żydów. To 15 edycji opublikowanych w latach 1976 i 1982 w języku angielskim i hebrajskim *The Einsatzgruppen reports: selections from the dispatches of the Nazi Death Squads' campaign against the Jews July 1941 – January 1943* (1989). Icchak Arad wspierał także wydawnictwo *Encyklopedia Holokaustu* oraz był konsultantem Holocaust Memorial Museum w Waszyngtonie. Arad jest także autorem artykułów w takich periodykach, jak „Yad Vashem Studies”.

Oprócz działalności naukowej i wydawniczej, niezwykle ważnym elementem życia Ichaka Arada było przewodzenie w latach 1972–1993 Instytutem Pamięci Męczenników Yad Vashem w Jerozolimie. Ta unikalna placówka naukowo-badawczo-edukacyjna powstała w 1953 roku; jest instytucją upamiętniającą zagładę Żydów w czasie II wojny światowej, ale też instytucją odpowiedzialną za politykę historyczną państwa Izrael oraz rzeczywistym strażnikiem pamięci. Oprócz kompleksu muzealnego, archiwum, bibliotek i sal dydaktycznych, na terenie Yad Vashem znajduje się narodowy panteon twórców państwa Izrael, żołnierzy-bohaterów z wojen o wolność państwa Izrael, z grobem twórcy idei syjonizmu Teodora Herzla. Jest tam także Ogród Sprawiedliwych Wśród Narodów Świata. Instytut jest jednym z najważniejszych miejsc współczesnego Izraela, odwiedzanym przez wszystkich jego obywateli i wszystkie oficjalne delegacje państwowe, przybywające do tego kraju.

Pod kierownictwem Icchaka Arada Yad Vashem opracował różne zabytki, w tym Plac Getta Warszawskiego, z jego imponującą rzeźbą Nathana Raporta ku czci bojowników oporu, i Dolinę Wspólnot, pamiątkową serię ścian przedstawiających 50000 gmin żydowskich zniszczonych w czasie Holokaustu. W tym czasie otwarto Pomnik Dziecka Holokaustu zaprojektowany przez architekta Izraela Moshe Safdie. Arad był głęboko wrażliwy i widział wielką potrzebę misji Yad Vashem na rzecz społeczeństwa izraelskiego, budował Instytut jako sumienie Zagłady, a także rozwijał jego zadania upamiętnienia Holokaustu. Icchak Arad był ostatnim dyrektorem Yad Vashem, będącym zarazem świadkiem Holokaustu.

Kiedy w 1993 roku Icchak Arad odbierał tytuł d.h.c. na UMK w Toruniu, promotor prof. Karol Grunberg (UMK) i recenzenci: prof. Krzysztof Dunin-Wąsowicz (IH PAN Warszawa), prof. Sławomir Kalembka (UMK Toruń) oraz prof. Tadeusz Zieliński (KUL), podnosili, obok obfitego dorobku naukowego Icchaka Arada, właśnie działalność w Instytucie Yad Vashem, która przyczyniła się do prowadzenia za granicą badań nad Holokaustem,

a pośrednio także historią najnowszej Polski oraz pogłębiania kontaktów międzynarodowych w dziedzinie nauki i kultury. Icchak Arad był bowiem także współorganizatorem wielu międzynarodowych konferencji naukowych poświęconych stosunkom polsko-żydowskim. Do roku 1993 tytuł Sprawiedliwego Wśród Narodów Świata otrzymało ok. 3,5 tys. Polaków, a w tymże 1993 roku Icchak Arad wraz z Ambasadorem Izraela w Polsce Mironem Gordonem wręczali Medal w Toruniu.

Udział Icchaka Arada w naukowych i międzynarodowych naukowych gremiach miał także niemiły epizod. W 2007 roku władze Litwy wszczęły śledztwo w sprawie zbrodni oddziału partyzanckiego, w którym służył także Arad (Rudnicki). Prokuratura Litwy zażądała przesłuchania Arada i postawiła mu zarzuty, że uczestnicząc w czasie wojny w oddziałach NKWD jest odpowiedzialny za zbrodnie dokonane na Litwinach i Polakach – członkach antykomunistycznego podziemia¹⁸.

Wraz z Ichakiem Aradem zarzuty postawiono Fani Brancowskiej – emerytowanej pracownicy Centrum Jidysz Uniwersytetu w Wilnie, w czasie wojny więźniarce getta wileńskiego, oraz Racheli Margolis – pisarce oraz odkrywcy i wydawcy *Dziennika* Kazimierza Sakowicza.

W 2006 roku władze litewskie wystąpiły z oskarżeniem przeciw Aradowi, który był członkiem Komisji Historycznej, w skład której wchodził historycy litewscy i izraelscy, pracującej nad historiografią zagłady Żydów na Litwie. Prokurator zarzucał Aradowi (Rudnickiemu), że w latach 1944–1945 był etatowym pracownikiem sowieckiej bezpieki i uczestniczył w akcji przeciw oddziałowi litewskiej partyzantki „Tigras” Litewskiej Armii Wolności i w marcu 1945 roku uczestniczył w akcji wojsk wewnętrznych, która zakończyła się śmiercią co najmniej 73 partyzantów, i innych zbrodniach przeciwko ludności cywilnej polskiej i litewskiej jako żołnierz oddziału sowieckiego – brygady Markowa (od 1943 roku do końca wojny).

¹⁸ Pierwszy zarzut dotyczy napaści na patrol litewskiej policji w miejscowości Mamaje 1 listopada 1943 roku. Arad wraz z kilkoma innymi partyzantami, między innymi z Waniuszką Kurskim i niejakim Goldbergiem, wziął do niewoli czterech Litwinów. Dowódca patrolu, 43-letni Leonas Drangauskas został przez nich doprowadzony do obozowiska, gdzie przesłuchali go czekał z grupy do zadań specjalnych IV Zarządu NKWD. Po kilku dniach mężczyzna został rozstrzelany. Kolejnym zarzutem wobec Arada było oskarżenie, że kilka miesięcy później, 18 stycznia 1944 roku, brał udział w napadzie na niewielką wioskę w pobliżu Hoduciszków. Miał według oskarżeń, aresztować jej starostę i zarazem szefa wiejskiej samoobrony Juozasa Latakasa, którego następnie uprowadzono do lasów w rejonie jeziora Narocz. Tam jeniec został zamordowany. Piotr Zychowicz twierdził, że istnieją poszlaki, że Arad brał udział w wielu podobnych najazdach na litewskie i polskie wioski. Zob. P. Zychowicz, „Wybory Icchaka Arada”, „Rzeczpospolita” 12 VII 2008.

Rafał Wnuk pisze, że sam Arad nie zaprzeczył, że był członkiem oddziału partyzantki oraz że tenże oddział był wykorzystywany od jesieni 1944 roku przez NKWD, jednak według opinii gen. Arada do końca wojny uczestniczył on w walkach prowadzonych przez Armię Czerwoną przeciwko Niemcom.

Postępowanie przygotowawcze trwało do 2008 roku i z braku dowodów zamknięto je i nie skierowano sprawy do sądu¹⁹. Arad w wywiadzie udzielonym w 2007 roku „Rzeczpospolitej” odniósł się do zarzutów. Większość Żydów zbiegłych z getta pod okupacją niemiecką, zarówno na Wileńszczyźnie, jak i na Białorusi, łączyły idee takie, jak walka z okupantem niemieckim oraz antysemityzmem, a także walka o wolność człowieka. Trzeba wspomnieć o polaryzacji postaw niektórych Żydów, a także o przypadkach wcześniejszej współpracy z sowiecką partyzantką przeciw niemieckiemu okupantowi i udziale w pacyfikacjach wsi polskich (np. Koniuchy, Naliboki) oraz potyczkach z oddziałami polskiego podziemia niepodległościowego²⁰.

O tamtej sytuacji (przystąpienia do sowieckiej partyzantki) mówi:

To nie był żaden wybór. Mój wybór sprowadzał się do tego: albo sowiecka partyzantka, albo śmierć. Po wyjściu z getta byliśmy zwierzyną łowną, każdy mógł nas zabić. Byliśmy otoczeni przez antysemitów. Gdyby nie moja ówczesna decyzja, dzisiaj byśmy nie rozmawiali. To mój jedyny grzech: przetrwałem²¹.

Andrzej Żbikowski z Żydowskiego Instytutu Historycznego twierdzi, że o ile samo przystanie do oddziału „Vilnius” faktycznie da się wytłumaczyć chęcią przetrwania za wszelką cenę, to wątpliwość budzi przynależność do organów NKWD. Jednak dodaje:

To była normalna praktyka we wszystkich krajach zajętych przez Sowieców. Także w Polsce. Byli komunistyczni partyzanci byli idealnymi kandydatami na czekistów. Doskonale znali teren, realia i struktury organizacyjne podziemia niepodległościowego. Pytanie tylko, czy trafił tam dobrowolnie. NKWD raczej się nie odmawiało²².

Przy okazji dyskusja o postawach w czasie wojny i wzajemnych stosunkach obywateli żydowskich i litewskich przetoczyła się także w Izraelu. Arad udzielił kilku wywiadów, w jego obronie stanęli naukowcy i autorytety, jak przedstawiciele Simon Wisenthal Center oraz Yad Vashem, wydając oficjalne oświadczenia o zasługach Ic-

¹⁹ Zob. G. Motyka, R. Wnuk, T. Stryjek, A.F. Baran, *Wojna po wojnie...*, Warszawa 2012, s. 468-470.

²⁰ O formacjach i walkach polskiego podziemia niepodległościowego na Wileńszczyźnie zob. P. Niwiński, *Okręg Wileński AK w latach 1944-1948*, Warszawa 2014, tenże, *Garnizon konspiracyjny miasta Wilna*, Toruń 1999 oraz G. Motyka, R. Wnuk, T. Stryjek, A.F. Baran, *Wojna po wojnie. Antysowieckie podziemie w Europie Środkowo-Wschodniej w latach 1944-1953*, Warszawa 2012.

²¹ Wywiad z I. Aradem, „Rzeczpospolita”, 12 VIII 2008.

²² *Wybory Icchaka Arada*, „Rzeczpospolita” 12 VIII 2008.

chaka Arada. Prof. Dov Lenin, historyk Szoa i, podobnie jak Arad, uczestnik grupy partyzanckiej w czasie II wojny światowej stwierdził, że był przeciwny wobec naukowej współpracy z Litwą, która nie rozliczyła się z nazistowskich zbrodni na Żydach, dokonanych między innymi przy udziale obywateli tego kraju. W opinii wielu osób rzeczywistym powodem ataku na Arada, Brancowską i Margolis były głębsze problemy, związane z interpretacją i narodową historiografią²³.

Icchak Arad jest jedną z prominentnych osób światowych środowisk żydowskich. Wybitnym historykiem Holokaustu, obok takich nazwisk jak Dov Lewin czy Anthony Polonsky, badaczem, który zaciekle tropił szczegóły historii, chcąc wyjaśnić mechanizmy zbrodni i upamiętnić ofiary, przywrócić im cześć. Badania historyczne oraz publikacja ich wyników nie są dla tego wybitnego historyka tylko dziedziną nauki. On pracuje na żywej tkance. Pamięta swój zamordowany naród, swoich bliskich. Zbrodnie nazizmu przeciw Żydom, potem zbrodnie komunizmu przeciw współbraciom, którzy przecież walczyli przeciw Niemcom, a potem zostali zmanipulowani, wykorzystani i zamordowani w stalinowskich czyszkach. Przez całe życie, spełnione życie, przyświecała Rudnickiemu-Aradowi idea syjonizmu, szczęśliwie zrealizowana w walce i pracy naukowej na rzecz Erec Izrael.

Bibliografia

Aleksiu-Mądrzak N., *Nielegalna emigracja Żydów z Polski w latach 1945–1947*, cz. 1, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1995/1996, nr 2.

Arad I., *Getto In flames: the struggle and destruction of the Jews in Vilna in the Holocaust*, New York 1982.

Bohdanowicz J., *Oddział partyzancki Kmicica Armia Krajowa Okręg Wileński*, Warszawa 2008.

Berendt G., *Emigracja ludności żydowskiej z Polski w latach 1945–1967*, w: *Polska 1944/45–1989. Studia i materiały* 7, Warszawa 2006.

Cholewiński Z., *Groza i prześladowanie Polaków i Żydów na Wileńszczyźnie, Sefer zikaron le-esrim ve-shalosh kehilot she-nehrevu be-ezor Svintsian*, ed. Sh. Kanc, Tel Aviv 1965.

Grunst-Mejer Z. M., *Partyzancka Brygada Kmicica. Wileńszczyzna 1943*, Bydgoszcz 1997.

Następstwa zagłady Żydów. Polska 1944–2010, red. F. Tych, M. Adamczyk-Garbowska, Lublin 2011.

²³ Między innymi o sprawie pisał izraelski dziennik „Am Haaretz”, <http://www.haaretz.com/print-edition/features/nazi-hunter-lithuania-hunts-ex-partisans-lets-war-criminals-roam-free-1.251272>, oraz http://www.yadvashemusa.org/documents/MR/2010_Sept_Oct.pdf.

Pisarski M., *Emigracja Żydów z Polski w latach 1945–1951*, w: *Studia z dziejów i kultury Żydów w Polsce po 1945 roku*, red. J. Tomaszewski, Warszawa 1997.

Stankowski A., *Nowe spojrzenie na statystyki dotyczące emigracji Żydów z Polski po 1944 roku*, w: G. Berendt, A. Grabski, A. Stankowski, *Studia z historii Żydów w Polsce po 1945 roku*, Warszawa 2000.

Szaynok B., *Z historią i Moskwą w tle. Polska a Izrael 1944–1968*, Warszawa 2007.

Szarota T., *U progu zagłady. Zajścia antyżydowskie i pogromy w okupowanej Europie: Warszawa, Paryż, Amsterdam, Antwerpia, Kowno*, Warszawa 2000.

Wardzyńska M., *Sytuacja ludności polskiej w Generalnym Komisariacie Litwy czerwiec 1941 – lipiec 1944*, Warszawa 1993.

Żbikowski A., *U genezy Jedwabnego. Żydzi na Kresach Północno-Wschodnich II Rzeczypospolitej wrzesień 1939 – lipiec 1941*, Warszawa 2006.

YITZHAK ARAD – A WITNESS, SOLDIER AND HISTORIAN

The article is devoted to Yitzhak Arad – a General in the Israel Defense Forces, a professor at the University of Tel Aviv, researching the history of the Holocaust, and the director of Yad Vashem, bound from an early age with the Zionist idea. The author of the article cites biographical information about Arad, who, born in the Vilnius region under the name Rudnicki, survived the war as a member of Soviet guerrilla troops, and then got to Palestine. The author draws attention to the numerous achievements of Yitzhak Arad in the field of the history of the Holocaust: he is the author of the most important study devoted to the Vilnius ghetto (*Ghetto in flames*), and a study on the death camps in Belzec, Treblinka and Sobibor. Moreover, he helped to popularize in the West *Dziennik (The Diary)* of Kazimierz Sakowicz by the means of an English edition. The author also mentions in this article the controversies associated with the historian – including the initiation of an investigation in 2006 by the Lithuanian authorities, concerning the participation of Arad as an employee of the Soviet secret police in actions against the Lithuanian partisans and in atrocities against the civilian population, which was, however, closed for the lack of evidence.

Keywords: Yitzhak Arad, Yitzhak Rudnicki, Yad Vashem, the Holocaust, Vilnius region.



Strona tytułowa książki: *W jaki sposób zmieniał się życie. Epoka kamienia i metalu*, Petersburg 1919

Dariusz Konrad Sikorski
(Uniwersytet Gdański)

EDMUNDA STEINA DROGA DO PRAWDY

Humanista hebrajski

Na początku roku 1935 na łamach „Opinii” ukazuje się artykuł Izraela Triefta *Humanizm hebrajski* i jest to w gruncie rzeczy wywiad z doc. dr Edmundem Steinem¹, wywiad z człowiekiem, którego celem jest poszukiwanie prawdy o człowieku.

Postać Edmunda Steina i jego wkład w rozumienie meandrów współczesnego humanizmu w kulturze międzywojennej Polski są zdecydowanie za mało znane. Myśliciel żydowski, mieszkający w Polsce i pełniący przez pewien okres godność rektora Instytutu Nauk Judaistycznych w Warszawie, wprowadził w obieg debaty na temat kultury istotne elementy wiedzy o człowieku w oparciu o dzieła żydowskich twórców. W *Encyklopedii Judaica* odczytujemy jego krótką biografię, gdzie między innymi dowiadujemy się, że: Stein Edmund Menahem (1893–1943) – polski naukowiec, nauczyciel i pisarz urodził się w Dobromilu, w Galicji, od 1929 był profesorem Instytutu Nauk Judaistycznych w Warszawie.

Wiadomo, że w roku akademickim 1929/1930 był jednym z dziewięciu pracujących w Instytucie docentów; w tym czasie zarejestrowanych było 52 słuchaczy. W „Miesięczniku Żydowskim” czytamy, że był docentem Midraszu oraz historii i literatury Żydów w epoce grecko-rzymskiej². Warto zauważyć, że czwarty tom „Pism Instytutu” zawierał monograficzną pracę Edmunda Steina: *Filon z Aleksandrii, człowiek, dzieła i nauka filozoficzna*. W 1933 roku odbył się Międzynarodowy Kongres Nauk Historycznych w Warszawie, na którym historycy żydowscy zorganizowali osobną sekcję. Referentów tej sekcji

¹ I. Trief, *Humanizm hebrajski*. Rozmowa z doc. dr. E. Steinem, „Opinia” 1935, nr 4 (102), s. 8. Na temat humanizmu hebrajskiego przygotowuję osobną pracę.

² Zob. I. Osteraetzer, *Instytut Nauk Judaistycznych w Warszawie*, „Miesięcznik Żydowski” 1931, z. 9, s. 262-273 (Izrael Osteraetzer w Instytucie prowadził ćwiczenia z Talmudu).

z Polski reprezentowali między innymi: Majer Bałaban, Ignacy Schiper, Emanuel Ringelblum i Edmund Stein.

Encyklopedia podaje dalej, że w 1935 roku został wybrany na rektora, a jako żarliwy syjonista odwiedził w tym samym roku Palestynę. Na marginesie encyklopedii dodam, że Edmund Stein należał od 27.II.1937 roku do koła Stowarzyszenia Humanitarnego „Braterstwo” „B'nei B'rith” w Warszawie, mieszkał także w Warszawie przy ulicy Górskiego 3.

W czasie wojny przebywa w Warszawie, gdzie czyta Platona i greckich filozofów. W 1940 roku prowadzi kurs z judaistyki, z filozofii, według własnej specjalności. W tym samym czasie tłumaczy na hebrajski Platona, Anakreona, greckich myślicieli i filozofów. Emanuel Ringelblum w swoich zapiskach informuje kilkakrotnie o działalności Steina w Warszawie. Przypomina, że „po wybuchu II wojny światowej dr Stein został zaangażowany do Gminy w charakterze kierownika seminarium nauczycielskiego. Poza tym wygłaszał prelekcje na rozmaitych seminariach Hechalucu, Haszomer Hacair, w hebrajskim gimnazjum, w towarzystwie hebraistów „Tkuma”. Występował także na najrozmaitszych imprezach literacko-artystycznych, organizowanych przez hebraistów”³.

Przy dacie 25 grudnia dowiadujemy się, że Stein brał udział w naradzie w celu ustosunkowania się do zaproszenia Alfreda Nossiga na temat emigracji i kontaktów z Komitetem Ewańskim, zajmującym się uchodźcami⁴. W notatce z początku czerwca czytamy: „Charakterystyka >Gazety Żydowskiej<, służy wszystkim bogom: Czerniakowowi, Gancwajchowi (...); nie pozyskała ani jednego dziennikarza poza Steinem, Bałabanem, Rogowojem (z Agudy)”⁵. Kronikarz getta warszawskiego, przedstawiając sylwetkę Steina, przypomina jego książkę *Hellenizm i judaizm* i zarzuca mu, według mnie niesłusznie, że słabo odpierał argumenty Tadeusza Zielińskiego⁶.

W 1943 roku jego żonę i syna deportowano do Treblinki, gdzie zostali zamordowani⁷. Po śmierci rodziny Stein, jak podaje Ringelblum, stracił chęć

³ E. Ringelblum, *Kronika getta warszawskiego, wrzesień 1939 – styczeń 1943*, wstęp i redakcja A. Eisenbach, przeł. z jidysz A. Rutkowski, Warszawa 1988, s. 564.

⁴ Tamże, s. 54. Alfred Nossig (1864–1943) był agentem niemieckim, podziemie żydowskie wykonało na nim wyrok śmierci.

⁵ Tamże, s. 295. Ringelblum przedstawia niezbyt ciekawe towarzystwo, Gancwajch to przecież bliski współpracownik Gestapo, a jego organizacja była nazywana „żydowskim gestapo”.

⁶ Tamże, s. 564. Ringelblum raczej nie pochwałał ujmowania historii Żydów z pozycji religijnej, zarzucał mu, że „nie doszukiwał się ogólnego, szerokiego tła, sytuacji społecznej i gospodarczej, w której rozwijało się życie duchowe narodu”, (tamże). Mamy tu do czynienia z wyraźnym sporem na temat uprawiania żydowskiej historii.

⁷ Zob. *Encyclopedia Judaica*, by Keter Publishing House Ltd., Jerusalem, Israel, 1971, s. 351.

do życia. Mimo propozycji, nie chciał przejść na stronę aryjską, by szukać ratunku, a propozycja była całkowicie bezinteresowna. W tym samym roku wywieziono go do Trawniki, do esesowskiego obozu pracy. W bardzo ciężkich warunkach wygłaszał nadal różne prelekcje. Przez moment była nadzieja na wyzwolenie. Komendant obozu stworzył listę wybitnych Żydów, dla ewentualnej wymiany na Niemców. Wywieziono ich do Lublina, następnie rozstrzelano w Majdanku⁸.

Dodatkowych informacji dotyczących życia przyszłego docenta Instytutu Nauk Judaistycznych dowiadujemy się w zachowanym życiorysie Steina. W Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego⁹ znajduje się odręcznie napisane *Curriculum vitae*, z którego dowiadujemy się, że Chiel Mendel Stein urodził się 20 listopada 1893 roku. Uczył się prywatnie, 4 klasy szkoły powszechnej i 7 gimnazjalnej. W 1914 roku wstąpił do armii austriackiej, gdzie przebywał do lutego 1918 roku. W 1918 roku, jako eksternista, zdał egzamin do 8 klasy gimnazjum w Samborze. W 1919 zdaje egzamin dojrzałości. Stein Edmund Chiel Mendel rozpoczyna studia na Wydziale Filozoficznym w roku akademickim 1919/1920¹⁰. Według własnej deklaracji, regularnie uczęszczał na wykłady i ćwiczenia seminaryjne z zakresu filologii klasycznej, archeologii i filozofii ścisłej. W 1921 roku składa pracę filozoficzną *Szkola eleacka w świetle dialogu platońskiego „Parmenides”* oraz *Epikureizm Lukrecjusza*. W lipcu 1921 przedstawia tekst z zakresu archeologii *Głowa Meduzy*. Kończy też Studium Pedagogiczne. 26 czerwca 1923 roku profesorowie: Sinko, Sternbach i Mycielski, pod przewodnictwem dziekana profesora Kallenbacha, przyjmują egzamin Steina z archeologii i filologii klasycznej, wystawiając mu ocenę celującą. Co ciekawe, z filozofii zdaje na ocenę dostateczną – tu egzaminatorami byli prof. Rubczyński i prof. Heinrich. Tak można opisać początki naukowej drogi Edmunda Steina.

Warto wspomnieć, że Władysław Panas, chcąc określić metaforycznie kondycję literatury polsko-żydowskiej, pisał: „Ja – polski poeta, hebrajski niemowa”, wykorzystując fragment wiersza *Wyznanie moje* Maurycego Schlangera¹¹. Dla Panasa to sformułowanie jest nie tylko sprawną stylistyką, lecz formułą obecną w myśleniu i w aksjologii, której wyraz, co tu dla nas naj-

⁸ E. Ringelblum, *Kronika getta*, s. 565.

⁹ Zob. *Curriculum vitae* w teczce Edmunda Chieła Mendla Steina, Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego.

¹⁰ Zob. M. Kulczykowski, *Żydzi-studenci Uniwersytetu Jagiellońskiego w Drugiej Rzeczypospolitej (1918–1939)*, Kraków 2004, s. 669.

¹¹ W. Panas, „Ja – polski poeta, hebrajski niemowa”. *Literatura polsko-żydowska i żydowsko-polska 1918–1939*, w: tegoż, *Pismo i rana. Szkice o problematyce żydowskiej w literaturze polskiej*, Lublin 1996, s. 41–74.

ważniejsze, dał także Edmund Stein w swoich *Idealach judaizmu*, książce, która ukazuje się w 1939 roku i jest niezamierzonym podsumowaniem kultury żydowskiej na ziemiach polskich, także zakończeniem pewnej drogi, której początek dały studia na Uniwersytecie Jagiellońskim¹². Inaczej rzecz ujmując, można widzieć w działalności i życiu Edmunda Steina jeden z modeli drogi żydowskiego myślenia, żydowskiego poszukiwania prawdy o człowieku w okresie międzywojennym.

Edmund Stein był też głównym i, zaznaczymy – najbardziej wnikliwym, krytykiem też znanego filologa klasycznego Tadeusza Zielińskiego, zawartych między innymi w książce *Hellenizm i judaizm*. Przypomnijmy, że prace profesora Zielińskiego były narzędziem w budowaniu fantazmatów antysemickich. W swojej książce Zieliński próbował deprecjonować osiągnięcia kultury żydowskiej i oderwać ją od chrześcijaństwa, zwracając uwagę na silne wpływy hellenistyczne w Ewangeliach i wczesnych listach chrześcijańskich. Duża erudycja Tadeusza Zielińskiego, znajomość antyku, ale i ideologiczne podejście do nauki wymagało od potencjalnych dyskutantów i krytyków ogromnej wiedzy. Trzeba też pamiętać, że polski filolog miał za sobą silną i sprawną maszynę kształtującą wyobraźnię społeczną – media nacjonalistyczne.

Stein odważnie stawiał polskiemu naukowcowi czoła i, mówiąc krótko, obnażył jego błędy. Jego krytyka, tutaj wyraźnie nie zgadzam się z sugestiami Ringelbluma, była miazdząca¹³. Słusznie zauważa nauczyciel literatury żydowskiej, pisząc pracę o pierwszych apologetach hellenistyczno-żydowskich, że „broń ukuta przeciw judaizmowi i żydostwu służyła potem *mutatis mutandis* przeciw chrystianizmowi i chrześcijanom”¹⁴. Jednocześnie odkrywa projekt żydowskiej humanistyki w świecie hellenistycznym, w świecie przecież duchowo obcym, jak twierdzi. Żydzi w świecie obcym byli zmuszeni pogłębiać znajomość własnej kultury, rozwijać twórczo tradycję: żydostwo hellenistyczne nie tylko walczyło o ochronę wiary, ale o „obronę żydostwa jako żywego organizmu narodowego”¹⁵.

¹² E. Stein, *Ideale judaizmu*, Warszawa 1939.

¹³ Nie jest jednak tak, że tezy Zielińskiego były jednoznacznie przyjęte przez środowiska związane z kulturą chrześcijańską. Wymienić tu należy książkę arcybiskupa Józefa Teodorowicza *Od Jahwy do Mesjasza*, nakład księgarni św. Wojciecha, 1936. Zob. np. A. Gillmeister, „B’nei B’rith” i judaistyczne polemiki z Tadeusz Zielińskiego ujęciem religii starożytnego Izraela, „Roczniki Humanistyczne” 2013, z. 3 (w swojej dobrej relacji ze sporu, autor pomija, według mnie ciekawej i ważnej, polemiki prasowej na temat koncepcji Zielińskiego); zob. też: tegoż, *Kontrowersje wokół książki „Hellenizm a judaizm” Tadeusza Zielińskiego. Polemiki chrześcijańskie*, „Scripta Biblica et Orientalia” 2011, nr 3.

¹⁴ E. Stein, *Pierwsi apologetci hellenistyczno-żydowscy*, Odbitka z EOS, Kwartalnik Klasyczny, Lwów 1936, s. 3.

¹⁵ Tamże, s. 5.

Jednym z wzorów humanisty hebrajskiego będzie dla niego Rabbi Mosze ben Majmon, zwany Majmonidesem (1135–1204). Ten żydowski arystotelik tworzył niezwykłą, doskonałą, jak stwierdza, triadę: był talmudystą-filozofem-lekarzem; to idealny wręcz zestaw duchowej harmonii¹⁶. Jakby w cieniu sporu z Zielińskim wprowadza zagadnienie niezwykle ważne dla rozumienia duchowości biblijnej (powiedziałbym humanizmu biblijnego), a mianowicie „sanktuarium serca”: „Talmud zwykł określać modlitwę jako «służbę serca» (*aboda szebe-leb*). Jeżeli kto chce porównać hellenizm i judaizm, nie wolno mu pominąć tej dziedziny, w której serce ludzkie dochodzi do głosu”¹⁷. Jakby na boku sporu z Zielińskim warto przywołać tu postać poety, krytyka i znakomitego tłumacza Salomona Dykmana, ucznia Tadeusza Zielińskiego na Uniwersytecie Warszawskim i Edmunda Steina w Instytucie Nauk Judaistycznych. Dykman, jak wspomina, pisał pracę magisterską na temat Platona w filozofii żydowskiej wspólnie u tych dwóch, prowadzących przecież z sobą spór, naukowców¹⁸.

W jego wywiadzie z „Opinii” pojawiają się ważne dla całej twórczości Steina elementy. Twierdzi on, że cała jego praca naukowa – badanie kultury hellenistycznej, Midraszy, żydowskiej filozofii średniowiecznej skupia się na jednej kluczowej idei – humanizmie żydowskim, który bez wątpienia jest drogą do prawdy¹⁹. Precyzując własne zainteresowania, jednocześnie zwraca uwagę na pewien aspekt badań, który próbuje dominować w polsko-żydowskim środowisku naukowym. W przeciwieństwie do powstających środowisk naukowych w Palestynie, w Polsce:

(...) kult żydowskich „czcigodnych” zer i barbaryzm frazesu u oficjalnej nauki żydowskiej mrozi wszelki zapal i wyczerpuje wszelką inicjatywę.²⁰

Interesujący jest tu zwrot *barbaryzm frazesu*, dotyczy on bowiem pewnej charakterystycznej cechy naukowego podejścia Steina – analitycznej dokładności, z częstym sięganiem do tekstów źródłowych. Nie można pominąć swistego idealizmu syjonistycznego, który przebłyskuje szczególnie w jego wywiadach

¹⁶ E. Stein, *Majmonides jako arystotelik żydowski*, Pisma Instytutu Nauk Judaistycznych w Warszawie, t. IX, Warszawa 1937, s. 8.

¹⁷ E. Stein, *Trzy modlitwy*, Odbitka z „Przeglądu Klasycznego”, Lwów 1939, s. 302.

¹⁸ S. Dykman, *Przekłady, wiersze, eseje, listy, wstęp, wybór i wydanie krytyczne* J. Schultego i M. Drażyńskiej, Wydawnictwo Austeria, Kraków – Budapeszt 2012, s. 6.

¹⁹ Na ten temat por. Jakub Bleiberg, *Humanizm hebrajski*, „Nasz Przegląd” 1939, 29 stycznia 1939, nr 29 (8725), s. 17; tegoż, *Humanistyczne założenia judaizmu. (Rozmowa z Doc. Dr. Edmundem Steinem)*, „Ster” 1937, nr 31, s. 7.

²⁰ Izrael Trief, *Humanizm hebrajski*, dz. cyt.

czy we wstępach do innych książek²¹, ale także w puentach prac z historii filozofii czy historii kultury żydowskiej. Być może koncepcja *humanizmu hebrajskiego* była swoistą kompozycją filozoficzną, teologiczną czy szerzej kulturową opartą na strukturach wyjaśniających, tzn. Stein, odrzucając pomysły Zielińskiego, wyjaśniał sens poszczególnych elementów składających się na *humanizm hebrajski*. *Humanizm hebrajski* byłby więc też konstrukcją i odpowiedzią na projekty „humanizmu” katolickiego (opartego na antyku) głoszonego przez Zielińskiego lub innych, negujących wpływ kultury żydowskiej na kształtowanie się współczesnych wizji człowieka. Wydaje mi się też, myśląc bardzo współcześnie, że teksty Steina, jako koncepcja teoretyczna *humanizmu hebrajskiego*, byłyby otwartym procesem kolejnych przybliżeń tej struktury myślowej²². Jest ona korektą zbyt wąskiej alternatywy wizji humanizmu przedstawianej przez Zielińskiego, przez model szerszy, ale także bardziej analitycznie pogłębiony²³.

Oczywiście, odniesienia do sporu z Zielińskim nie są tu wystarczające. W wywiadzie z Jakubem Bleibergem *Humanistyczne założenia Judaizmu*, opublikowanym w tygodniku „Ster”, wyjaśnia, że formuła greckiego sofisty Protagorasa (człowiek-miarą), którą często jako hasło odnosi się do humanizmu, nie jest zgodna ze stanowiskiem judaizmu, gdzie Bóg jest miarą wszechrzeczy. Nie jest to jednak dowód na antyhumanistyczne nastawienie judaizmu, zauważa Stein. Twierdzi dalej, że idea człowieczeństwa w Biblii nie tyle jest antropomorfizacją Boga, ale deifikacją człowieka: „Idea podobieństwa człowieka do Boga posiada pierwszorzędne znaczenie, gdyż wynikają z tego bardzo doniosłe konsekwencje etyczne. Mędrcy Talmudu (...) widzieli w niej fundament wszelkiej moralności”²⁴, i co ważne w tej wykładni, losy człowieka zależą od jego czynów. Artykuł w sposób jednoznaczny podsumowuje autor *Ideałów judaizmu*: „Humanizm żydowski (...) nie jest humanizmem *koniunkturalnym*, powstałym w pewnej epoce na skutek zewnętrznych wpływów dziejowych. Leży on u podstaw judaizmu, jako jego organiczny i integralny składnik, *stanowi jego właściwą i niezmienną istotę*”²⁵.

²¹ Por. prof. Abraham Heschel, *Don Jicchak Abravanel*, wstępem zaopatrzył Doc. Dr. Edmund Stein, tłum. Ożjasz Tilleman, Lwów 1937.

²² Por. na temat współczesnego myślenia o teorii Carl-Friedrich von Weizsäcker, *Czas, fizyka, metafizyka*, w: *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Kraków 2006, s. 11-36.

²³ Próbowałem to uchwycić w artykule: D. K. Sikorski, *Myślenie etyczne w prasowym sporze o międzywojenną kulturę polsko-żydowską*, w: *Literatura polsko-żydowska. Studia i szkice*, pod redakcją E. Prokop-Janiec, S. J. Żurka, Kraków 2011, s. 41-56; tu też poświęcam fragment na temat sporu z Tadeuszem Zielińskim, podając echa tego sporu w prasie.

²⁴ J. Bleiberg, *Humanistyczne założenia Judaizmu (Rozmowa z Doc. Dr. Edmundem Steinem)*, „Ster” 1937, s. 7.

²⁵ Tamże.

Przechodząc do szczegółów koncepcji Steina, przedstawiam teraz tylko dwa elementy jego twórczości, elementy żydowskiego wkładu w poszukiwanie prawdy o człowieku. To swoiste zagajenie nazwałem myśleniem ekologicznym i filozofią pracy.

Myślenie ekologiczne w „humanizmie hebrajskim”

Koncepcja *humanizmu hebrajskiego* głoszona przez Edmunda Steina nierzadko jest oparta na kontekście *Bereszit* z różnymi komentarzami do tej księgi²⁶.

Abraham Joshua Heschel, inny znany filozof religii żydowskiej²⁷, ma w swoim dorobku przepiękną pracę dotyczącą szabatu²⁸. Książka nie jest tylko teologiczną rozprawą przeznaczoną dla żydowskich badaczy pisma, to wezwanie dla kultury współczesnego człowieka. Już w rozprawce o Abranavelu, do której wstęp napisał Stein, czytamy, że dla niego święcenie soboty staje się przypomnianiem stworzenia świata²⁹. Przypomnieć nie oznacza tu oczywiście gry myślowej, ale urzeczywistnianie, tzn. realizowanie bycia człowiekiem na obraz i podobieństwo Boga. Stein, pisząc o godności człowieka w świetle judaizmu, wskazywał, że wartość i godność człowieka wywodzą się z tego, że został stworzony, i że „człowiek jest koroną i celem stworzenia”³⁰. To stwierdzenie to jednocześnie przywilej i obowiązek, godność i powinność. Heschel, wypowiadając się na temat źródeł kultury i jej związku z czasem, pisał:

Dla Rzymian cywilizacja techniczna była najważniejszym celem, a czas służył przestrzeni. Dla Rabbiego Szymona najwyższym celem było życie duchowe, a czas służył wieczności. (...) Rzeczy są naszymi narzędziami – wieczność, Szabat, to nasz towarzysz życia³¹.

W *Bereszit* czytamy: „I odpoczął w dniu siódmym od całego swego dzieła. I pobłogosławił Bóg dzień siódmy i uświęcił go, bo w nim odpoczął od całego swego dzieła, które stworzył Bóg, aby uczynić” (2,3). Na plan pierwszy wyłania

²⁶ Odnosząc się do kategorii stworzenia Stein sięga także do innych fragmentów Biblii – do psalmów czy ksiąg mądrościowych. *Bereszit* jest wprawdzie źródłową księgą, ale Tora jako nauczanie ma u niego komplementarny charakter.

²⁷ 1938 roku po wydaleniu z Niemiec Heschel pracuje obok Steina w Instytucie Nauk Judaistycznych w Warszawie.

²⁸ Abraham Joshua Heschel, *Szabat i jego znaczenie dla współczesnego człowieka*, przeł. Henryk Halkowski, Wydawnictwo Atext, Gdańsk 1994.

²⁹ Por. Abraham Heschel *Don Jicchak Abravanel*, wstępem zaopatrzył Doc. Dr. Edmund Stein, tłum. Ozjasz Tillemann, Lwów 1937, s. 17.

³⁰ E. Stein, *Godność człowieka w świetle judaizmu*, w: tegoż, *Ideale judaizmu*, Warszawa 1939, s. 29.

³¹ SZ, s. 47.

się *szabat* – odpocząć i *wajeqaddesz* – uświęcić. Heschel zauważa, że jednym z bardziej wyróżnionych słów w Biblii jest słowo *święty*³²; pojawia się ono po raz pierwszy w *Bereszit* nie przy ukazaniu jakiegoś elementu przestrzeni (świątyni, ołtarza), ale przy charakterystyce czasu. Dzień siódmy zostaje oddzielony – wyświęcony. Nie sanktuarium, jak w wielu opowieściach mitycznych, ale czas odpoczynku jest święty³³:

Trzy boskie czyny wiążą się z siódmym dniem tygodnia: *odpoczął, pobłogosławił i uświęcił* siódmy dzień (Genesis 2, 2-3). Dlatego zakazowi pracy towarzyszy błogosławieństwo radości i akcent świętości. Nie tylko ręce, ale również język i dusza człowieka czczą dzień Szabatu. Nie można wtedy mówić w taki sam sposób, jak w dni powszednie. Należy unikać nawet myśli o interesach czy o pracy.

Praca to rzemiosło, a doskonały odpoczynek jest sztuką. Jest on wynikiem harmonii ciała, umysłu i wyobraźni³⁴.

Jeśli połączymy te opisy z fragmentami o kondycji człowieka, to istota ludzka pozbawiona *jecer hara*, mająca dar rozróżniania prawdy, potrzebuje odpoczynku, by nie gospodarować ziemią, by być na swój sposób nieużyteczną, święcić czas poprzez myślenie.

Edmund Stein, przy analizie ideałów kultury modlitwowej Hebrajczyków³⁵, podejmując wątek mesjanizmu, pisze o duchu „najczystszej humanizmu”³⁶ w nim zawartego. Gdy jednak rozważa problematykę świata zwierzęcego w Biblii i Talmudzie, wnioskuje:

Wiek mesjański będzie zarazem przywróceniem dawnego, również idealnego złotego wieku ludzkości, w którym prarodzice rodu ludzkiego nie poznali jeszcze grzechu³⁷.

Wizja mesjańska³⁸ i opowieść o stworzeniu mają więc dla niego głębokie przesłanie humanistyczne. Istotnym punktem „myślenia ekologicznego” jest tu stosunek człowieka do zwierzęcia – także elementu stworzenia. Uogólniając, zauważa dwie tendencje w relacji ze zwierzętami w starożytnym świecie. Jedna, to ubóstwianie zwierząt (przykładem Egipt), druga, oparta na traktowaniu zwierząt ze względu na korzyść – pozbawionych wszelkiej prawnej opieki.

³² „Słowo to lepiej niż jakiekolwiek inne przedstawia tajemnicę i majestat boskości” – SZ, s. 13.

³³ Por. SZ, s. 13.

³⁴ SZ, s. 18.

³⁵ Por. E. Stein, *Idealy narodowe i ogólnoludzkie w modlitwie żydowskiej*, „Miesięcznik Żydowski” 1931, nr 2, s. 122-133.

³⁶ Tamże, s. 130.

³⁷ E. Stein, *Świat zwierzęcy w Biblii i Talmudzie*, Warszawa 1932, s. 4.

³⁸ Cytuje fragment Jeremiasza 11, 6-8.

Wyjątkiem, według niego, był naród żydowski. Prorocy, ofiarując nawet życie, żądali bezwzględного odrzucenia kultu zwierząt – kultu cielca. Jednocześnie pojawiają się w Biblii „przykazania tkliwej litości dla niemych towarzyszy człowieka”³⁹, jak to ujmuje Stein⁴⁰.

Rzeczywistość dnia codziennego dawnych Żydów, wymogi gospodarcze nie likwidują tego genezyjskiego, trochę mistycznego stosunku do zwierząt. Ten zdrowy realizm bez wątpienia możemy nazwać *myśleniem ekologicznym* opartym na *Bereszit*, i jako takim wyprzedzającym o tysiąclecia współczesny humanizm, tak zwracający uwagę na prawa zwierząt. Upośledzone zwierzę ma prawo, jak analizuje autor w oparciu o zasadę stworzenia, do swojej godności⁴¹. Pierwsze rozdziały Biblii Hebrajskiej nie są więc wielką narracją, o której końcu informują współcześni filozofowie, ale podstawą nośną dla tendencji dominującej we współczesnych działaniach politycznych i społecznych. Wyraziściej podkreśla to jeszcze Stein, który „myślenie ekologiczne” łączy z etyką: „(...) etyka Tory jest zgodna z prawem natury i dlatego w wielkiej mierze wspólna ludziom i zwierzętom”⁴².

Dodaje też aspekt estetyczny, który na bazie Talmudu staje się istotnym aspektem dzieła stworzenia:

Odnosząc wszelkie piękno do Boga jako źródła piękna i dobra, uczy Talmud: „Jeśli kto ogląda pięknego osła, pięknego wielbłąda lub pięknego konia, odmawia następujące błogosławieństwo: Pochwalony Ten, w świecie którego tak pięknie istnieją stworzenia”⁴³.

³⁹ Wystarczy przywołać, co robi też Stein, fragment z Przypowieści Salomona [Księga Przysłów] (12, 10): „Sprawiedliwy zna duszę swojego zwierzęcia” – (podaję w tłumaczeniu Steina), tłumaczenie w Biblii Jerozolimskiej: „Prawy uznaje potrzebę swych zwierząt” por. Prz. 27, 23 – „Znaj dobrze potrzeby twego drobnego bydła”; Syr. 7,22. W tłumaczeniu Biblii Jerozolimskiej, Tysiąclecia, Biblii Poznańskiej problem „duszy zwierząt” zupełnie nie istnieje, natomiast ważny jest dla komentatora żydowskiego, który przywołuje też Koholeth (3, 21 – w tłumaczeniu polskim również nie pojawia się dusza). Dlaczego to tak istotne? Stein zauważa, że jemu współczesna psychologia zwierząt, kładłaby nacisk na owe sformułowania „dusza zwierząt”, udowadniając, że w starożytnej kulturze żydowskiej nadaje się duszę zwierzętom. Jednak, jak udowadnia autor, dusza to nie duch, a Biblia to nie studium z psychologii współczesnej. Istotne jest natomiast zwrócenie uwagi w księdze mądrościowej na zrozumienie dla „życia wewnętrznego zwierząt. W przytoczonych słowach przebrzmiewa bowiem akcent szczerzego odczucia i miłostnego nachylenia się nad dola zwierzęcia, oddanego pod ludzką władzę” – por. s. 5.

⁴⁰ E. Stein, *Świat zwierzęcy*, dz. cyt., s. 3.

⁴¹ Tamże, s. 4 – Stein cytuje Rdz 1, 9-30.

⁴² Tamże, s. 8. Autor pisze o „etyce świata zwierzęcego” wśród Żydów.

⁴³ Tamże.

Ekologia stworzenia łączy więc w sobie problematykę etyczną z estetyczną, prowadzi do namysłu nad statusem człowieka w świecie i jego „władzy” nad naturą. *Humanizm hebrajski* nie może być więc rozpatrywany bez horyzontu *ekologicznego*. Człowiek, by zachował harmonię uczucia i czynu, o czym przypomina autor, powinien posługiwać się kluczową cnotą dla żydostwa, tzn. sprawiedliwością, która sama w sobie jest bezinteresowna, a przecież w Mądrości Salomona pojawia się zadanie o sprawiedliwości wobec zwierząt⁴⁴.

Stein, będąc raczej badaczem historycznym problemu ekologicznego, niż twórcą ekologicznego odnośnika w humanizmie hebrajskim, konstruuje jednak myśl, która istotna jest także w wyobraźni utopijnej⁴⁵. Przypomina ideał, który weryfikuje postawy społeczne, czy, by użyć sformułowania Hannah Arendt, sumienia rozumianego jako samoświadomość. „Sądzenie” świata i siebie odbywa się w kontekście, a jest to droga do kreowania tożsamości indywidualnej i zbiorowej. Autor rozprawki zauważa:

W krainie ideałów mesjańskich, które zostaną urzeczywistnione „w końcu dni”, będzie więc naprawiona krzywda wyrządzona zwierzętom podczas panowania grzechu na ziemi po ustaniu złotego wieku. Z tej odległej krainy idealnej padają promienie na stosunek człowieka do zwierzęcia, jak on się on wyraża w starożytnym piśmiennictwie⁴⁶.

Filozofia pracy

Pisząc o wymiarze ekologicznym humanizmu hebrajskiego w koncepcji Steina pojawia się egzystencjalna analiza pracy ludzkiej. Praca człowieka opisywana poprzez historię Izraela, w wersji badacza, nie zamyka się w spekulacji

⁴⁴ Por. tamże.

⁴⁵ Przypomnę, że istotna książka dla syjonizmu autorstwa Teodora Herzla w tytule nazwana jest utopią, a w gruncie rzeczy była wykładnią dążeń niepodległościowych w ważnym nurcie żydowskiej filozofii polityki. Modelowanie przyszłości, jako charakteryzowanie kluczowych idei dla budowy systemu społecznego, staje się zadaniem politycznym, ale także kształtowaniem wyobraźni wykonawców zaprojektowanego modelu.

⁴⁶ E. Stein, *Świat zwierzęcy*, s. 4. Ten tekst wcale nie jest błahy dla rozumienia humanizmu hebrajskiego, szczególnie w kontekście nacjonalistycznej propagandy antyżydowskiej okresu międzywojennego w Europie. Znane i szeroko dyskutowane było zagadnienie uboju rytualnego, dla wielu antysemitów będące dowodem na barbarzyństwo żydowskie. Stein zdaje sobie sprawę z powagi problemu, zauważa: „Naszym zadaniem będzie przedstawienie psychologicznego i etycznego stosunku człowieka do świata zwierzęcego zgodnie z duchem piśmiennictwa, przy czym będziemy uwzględniać teoretyczne podstawy tego stosunku. Tak pojmując nasze zadanie, będziemy mogli unikać poruszania się po wydeptanych drogach. Opieka bowiem nad zwierzętami w żydostwie, o ile chodzi o konkretne przepisy, jest przedmiotem licznych rozpraw, napisanych przez ludzi powołanych i niepowołanych. Natomiast strona zasadnicza nie została należycie wyświetlona, zwłaszcza co się tyczy literatury pobiblijnej” (s. 4).

o narodowych priorytetach żydowskiej kultury, ale staje się istotnym składnikiem w opisie człowieka jako istoty uniwersalnej. Jednocześnie wywód prowadzi do uzasadnienia koncepcji syjonistycznej jako przywracającej pierwotny stosunek Żyda do pracy i tym samym zrywającej z wizją stereotypową Żyda jako handlarza, sklepikarza, bankiera czy lichwiarza.

W artykule *Idea pracy w żydostwie* autor najpierw uzasadnia biblijne pochodzenie tej idei, tzn. zauważa, że w źródle, w którym odnajdujemy istotę człowieczeństwa nie ma nurtu idea pracy. Człowiek ze swej natury przeznaczony jest do pracy: „praca jest zadaniem, ba nawet powołaniem człowieka”⁴⁷. W religii żydowskiej, jak twierdzi Stein, z urodzenia nikt nie jest zbawiony, a więc nie pochodzenie (np. żydostwo) czyni z ciebie człowieka, ale twoja zasługa:

Żydostwo bowiem, będąc głównie religią określonych przykazań, których wypełnienie wymaga czynnej woli człowieka, jest zarazem religią pracy⁴⁸.

Rajski obraz człowieka w *Bereszit* odmienny jest od innych mitów o początku i ich wizji szczęśliwości między innymi dzięki położeniu nacisku na pracę. Człowiek, jak zauważa autor studium, pracując (czyniąc sobie ziemię poddaną, uprawiając ogród) jest istotą szczęśliwą, odsłania prawdę o sobie – krótko mówiąc jest prawdziwy, jest człowiekiem, stworzeniem *par excellence*.

Stein posuwa się nawet do teorii, że idea pracy wpisana była w sytuację preegzystencjalną, bowiem, jak przypomina autor, w tekście hebrajskim pierwszej księgi biblijnej odczytujemy przed stworzeniem człowieka: „a człowieka nie (było), aby uprawiał ziemię”⁴⁹(2, 5). W raju nie było miejsca dla nierobów, świat prawdy ludzkiej to świat pracy. Dodaje jednocześnie, że w narracji hebrajskiej odczytujemy sytuację po zdradzie człowieka, gdzie Bóg mówi o ciężkiej pracy jak kolejnym wyzwaniu. Kara nie polega jednak, jak piszą komentatorzy żydowscy, na pracy, ale na trudzie, „pocie czoła”, którego efekty nie są znane.

Do tego krótkiego szkicu o działalności i życiu Edmunda Steina dodam tylko, że publikował w kilku językach, jego dzieło, jego poszukiwanie prawdy zostało przerwane nagle przez niemieckich barbarzyńców. *Idealy judaizmu* Edmunda Steina stały się nie etapem w jego rozwoju, ale testamentem.

⁴⁷ E. Stein, *Idea pracy w żydostwie*, w: tegoż, *Idealy judaizmu*, Warszawa 1939, s. 41.

⁴⁸ Tamże, s. 39.

⁴⁹ Cyt. za: *Hebrajsko-polski Stary Testament. Księga Rodzaju*, wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, transkrypcją oraz indeksem rdzeni, przekład i opracowanie A. Kuśmirek, Warszawa 2000. Stein tłumaczy: „nie było człowieka, który by uprawiał ziemię (1. ks. M. 2,5)” – druk wyróżniony przez autora.

Bibliografia

Encyclopedia Judaica Jerusalem, by Keter Publishing House Ltd., Jerusalem 1971.

Heschel A. J., *Szabat i jego znaczenie dla współczesnego człowieka*, przeł. Henryk Halkowski, Gdańsk 1994.

M. Kulczykowski, *Żydzi-studenci Uniwersytetu Jagellońskiego w Drugiej Rzeczypospolitej (1918–1939)*, Kraków 2004.

Ostersaetzer I., *Instytut Nauk Judaistycznych w Warszawie*, „Miesięcznik Żydowski” 1931, z. 9.

Panas W., *Pismo i rana. Szkice o problematyce żydowskiej w literaturze polskiej*, Lublin 1996.

Ringelblum E., *Kronika getta warszawskiego, wrzesień 1939 – styczeń 1943*, wstęp i red. A. Eisenbach, przeł. z jidysz A. Rutkowski, Warszawa 1988.

Stein E., *Godność człowieka w świetle judaizmu*, w: tegoż, *Ideale judaizmu*, Warszawa 1939.

Stein E., *Majmonides jako arystotelik żydowski*, Warszawa 1937.

Stein E., *Świat zwierzęcy w Biblii i Talmudzie*, Warszawa 1932.

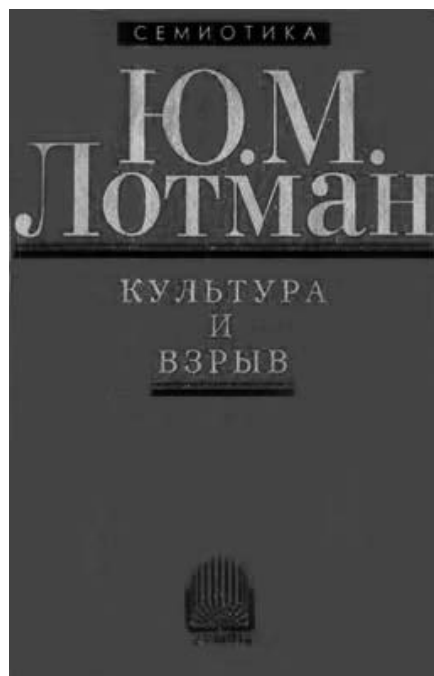
Trief I., *Humanizm hebrajski. Rozmowa z doc. dr. E. Steinem*, „Opinia” 1935, nr 4.

Weizsäcker C.-F. von, *Czas, fizyka, metafizyka*, w: *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Kraków 2006.

EDMUND STEIN'S ROAD TO TRUTH

The article is an attempt to deal with the legacy of Edmund Stein, a Jewish thinker, the rector of the Institute of Human Sciences in Warsaw in the interwar period. Stein's works focus on developing the concept of Hebrew humanism, which, according to the philosopher's idea, is the way to know the truth. Hebrew humanism is also, in a sense, a response to the assumptions of the Catholic "humanism", preached by Tadeusz Zieliński, and the polemic with this philosopher, as well as the polemic with the term humanism, created by Protagoras, which, according to the Jewish scholar, is not compatible with the position of the Judaic religion. In this article, the author develops two elements of Stein's concept – ecological thinking and philosophy of work. One of the most important elements of Hebrew humanism and the implementation of ecological thinking is – in Stein's concept – the relationship between a human and an animal, which should be ethical, because the animal, since it is a part of the same principle of creation as the human, has a right to dignity. Stein's philosophy of work justifies the Zionist concept – by breaking with the vision of a Jew as a salesman, shopkeeper or banker, the thinker recognizes work as the vocation of humans, indicated by the Bible.

Keywords: Edmund Stein, Jewish Philosophy, Hebrew humanism, ecological philosophy, the philosophy of work.



Okładka książki: J. M. Łotman,
Kultura i eksplozja, Moskwa 1992

Monika Szablowska-Zaremba
(Katolicki Uniwersytet Lubelski)

HISTORYK O LITERATURZE I TEATRZE – PUBLICYSTYKA IGNACEGO SCHIPERA (1918–1939)

„Schiper w swoich rozprawach historycznych dąży do wykrycia i ujawnienia głębokich sił kierujących dziejami żydostwa, do ujęcia całokształtu życia, nie poprzestaje na tym, co się dzieje na powierzchni jego, nie ograniczając wszystkiego do historii prześladowań i twórczości literackiej lub kulturalnej w ogóle. Dla Schipera Żyd jest człowiekiem jak każdy inny i nie ma w sobie nic metafizycznego, a społeczeństwo żydowskie jest zbiorowiskiem ludzi podlegających zwykłym prawom, nie zaś świętą gromadą męczenników”¹.

Współcześnie Ignacy Schiper jest osobą mało znaną w szerokich kręgach badaczy, oprócz tych, którzy związani są z przestrzenią stosunków polsko-żydowskich. Był naukowcem w pełni zaangażowanym w dzieła, które tworzył. Z pasją oddawał się pracy twórczej, upatrując w niej podstawę wszelkich inicjatyw społecznych. Widział potrzebę budowania pewnego obszaru wspólnego, który byłby miejscem zetknięcia się polskich oraz żydowskich naukowców. Tym bardziej, że punktem stycznym miała być historia Żydów zamieszkujących teren Rzeczypospolitej od średniowiecza aż po XX wiek.

Ignacy Schiper był przede wszystkim historykiem. Jednak równolegle do badań naukowych w tej dziedzinie, zajmował się publicystyką. Był naukowcem, dla którego możliwość wypowiedzania się na łamach prasy stanowiła pretekst do upowszechniania osiągnięć naukowych, a także pokazania, że pisanie esaju czy recenzji wymaga od autora dobrego rozeznania w temacie.

Poniższy artykuł nie będzie stanowił prezentacji czy oceny dorobku prac historycznych Schipera. Uważam, że ważne w portrecie badacza jest dopeł-

¹ I. Grünbaum, *Ignacy Schiper (W 40-lecie Jego Urodzin)*, „Opinia” 1934, nr 46, s. 1.

nienie informacji poprzez wskazanie na ważną dla niego samego przestrzeń działalności publicystycznej. Schiper był bardzo pracowitym człowiekiem, społecznikiem, nauczycielem, mentorem naukowym, postacią niezwykle charyzmatyczną, lecz i kontrowersyjną. Z tej racji myślę, że warto wpierv przywołać kilka ważniejszych faktów z jego biogramu, zanim zaprezentuję jego twórczość popularyzatorską.

Szkic biograficzny

Ukazało się kilka bibliografii w języku jidysz², angielskim³ oraz polskim poświęconych Schiperowi. Jedną z najważniejszych to ta pióra Emmanuela Ringelbluma⁴, który był wybitnym historykiem i jednocześnie uczniem Schipera. Wspomnienia o Schiperze powstały po jego śmierci i zostały włączone do *Archiwum Oneg Szabat*⁵, opublikowano je dopiero w 1988 r. w *Kronice getta warszawskiego wrzesień 1939 – styczeń 1943*⁶. Ruta Sakowska, opisując działalność społeczną historyka w getcie warszawskim, odwołuje się wielokrotnie do maszynopisu Henryki Dawidowicz zatytułowanego *Ignacy Schiper i jego rodzina*⁷. Dawidowicz była siostrzenicą Schipera, córką jego najmłodszej siostry Fanny. W 1992 roku spisała wspomnienia dotyczące rodziny. Także wiele informacji zawartych zostało w książkach i artyku-

² Zob. Z. Rejzen, *Leksikon fun der jidiszer literatur, prese un filologie (Leksykon literatury, pracy i filologii żydowskiej)*, t. 4, Wilno 1929, s. 661-668; Jechiel Hirschhojt, *Dr I. Schiper zajn lebn un hazkores (Dr I. Schiper jego życie i twórczość)*, w: *Fun noentn owar (O nie dawnej przeszłości)*, red. J. Pat, New York 1955, s. 185-264.

³ Zob. Sh. R.t Moses, *Schiper, Ignacy*, The YIVO, Encyclopedia of Jews in Eastern Europe. http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Schiper_Ignacy [dostęp: 22.03.2015]; Ch. Shmeruk, *Yitzhak Schiper's Study of Hasidism in Poland*, w: *Hasidism Reappraised*, ed. A. Rapoport-Albert, London 1996, s. 404-411.

⁴ E. Ringelblum (1900–1944) – historyk, badacz języka jidysz i folkloru żydowskiego.

⁵ Archiwum Ringelbluma – Oneg Szabat (חברת גור, hebr. Radość soboty, jid. Ojneg Szabos) – kryptonim podziemnej organizacji (1940–1943) założonej przez historyka Emanuela Ringelbluma w getcie warszawskim. Jej celem było dokumentowanie życia i śmierci Żydów w czasie Zagłady. Zespół składał się z kilkudziesięciu osób m.in. historyków, pisarzy, nauczycieli, działaczy społecznych i politycznych. Do dziś Wydawnictwo Żydowskiego Instytutu Historycznego wydało 15 tomów pism z Archiwum.

⁶ E. Ringelblum, *Dr Izaak (Ignacy) Schiper twórca nowoczesnej historiografii żydowskiej*, w: tegoż, *Kronika getta warszawskiego wrzesień 1939 – styczeń 1943*, wstęp i red. A. Eisenbach, przeł. z jidysz A. Rutkowski, Warszawa 1988, s. 544-553. Z tym, że jest dopisek fragmenty części zatytułowanej *Sylwetki* przełożył M. Friedman, a opowieść o Schiperze jest właśnie w *Sylwetkach*.

⁷ R. Sakowska, *Ichhak Schipper w getcie warszawskim: Działalność opiekuńcza*, „Kwartalnik Historii Żydów” 2005, nr 4, s. 481-505.

łach Icchaka Cukiermana⁸, Samuela D. Kassowa⁹, Szymona Rudnickiego¹⁰, Czesława Brzozy¹¹, biogramach autorstwa Hanny Węgrzynek¹², Zofii Borzymińskiej¹³, czy wspomnieniach np. Abrahama Friedmana¹⁴. Z zebranych wiadomości wyłania się barwny i pełen emocji opis życia człowieka. Wedle słów Kassowa to:

[...] jeden z najwybitniejszych umysłów międzywojennej Polski żydowskiej – odznaczał się charyzmatyczną osobowością i niewiarygodną energią. Niestrudzony historyk, który opublikował kilka ważnych książek i dziesiątki artykułów oraz recenzji, znajdował jeszcze czas, by pisać krytyki teatralne oraz popularne teksty historyczne i publicystyczne do żydowskiej prasy wydawanej w językach polskim i jidysz. I nadal miał jeszcze siły, by robić karierę polityczną¹⁵.

Dzieciństwo i młodość Schipera, jak podkreśla Krassow, upłynęły dość szczęśliwie w Galicji. Ważne były, wskazał Ringelblum, dla badacza trzy miasta: Tarnów – Kraków – Wiedeń. One ukształtowały jego młodzieńczą wizję świata.

Ignacy (Icchak) Schiper [Schipper]¹⁶ urodził się w 9 listopada 1884 roku w Tarnowie. Pochodził z rodziny o rzemieślniczo-kupieckich tradycjach. Ojciec Maurycy i matka Chana zmarli przed II wojną światową. Mieli siedmioro dzieci: czterech synów i trzy córki, najstarszym z rodzeństwa był Ignacy. Ukończył on tarnowskie gimnazjum. Jako młody człowiek interesował się życiem społecznym Żydów. Ringelblum tak charakteryzuje tamten okres: „Młody Schiper odwiedza miasta i miasteczka w Galicji, agituje, propaguje idee PS

⁸ I. Cukierman „Antek”, *Nadmiar pamięci (Siedem owych lat). Wspomnienia 1939–1946*, przekł. Z. Perelmutter, red. nauk i przed. M. Turski, posłowie W. Bartoszewski, Warszawa 2000.

⁹ S. D. Kassow, *Kto napisze naszą historię? Ukryte Archiwum Emanuela Ringelbluma*, przekł. G. Waluga, O. Zienkiewicz, Warszawa 2010.

¹⁰ Sz. Rudnicki, *Żydzi w parlamencie II Rzeczypospolitej*, Warszawa 2004, s. 411–419.

¹¹ *Żydowska mozaika polityczna w Polsce 1917–1927 (wybór dokumentów)*, wybór i oprac. Cz. Brzoza, Kraków 2003, s. 231.

¹² Hanna Węgrzynek, *Ignacy Schiper*, w: *Żydzi polscy. Historie niezwykle*, red. M. Prokopowicz, Warszawa 2010, s. 287–289.

¹³ Z. Borzymińska, *Ignacy Schiper*, w: *Polski Słownik Judaistyczny. Dzieje – kultura – religia – ludzie*, red. Z. Borzymińska, R. Żebrowski, t. 2, Warszawa 2003, s. 488–489.

¹⁴ A. Friedman, *Praccy obrońcy życia żydowskiego (portret Awigдора Friedmana)*, tłum. A. Kondrat, przyp. Z. Borzymińska, R. Żebrowski, w: *Odkrywanie żydowskiej Pragi. Studia i materiały*, red. Z. Borzymińska, Warszawa 2014, o Schiperze s. 401–404.

¹⁵ S. D. Kassow, *Kto napisze naszą historię?*, s. 64.

¹⁶ Nazwisko Schipera zapisywano w dwojaki sposób. Odwołując się do tygodnika „Opinia”, można zauważyć, iż do 1.09.1934 roku nazwisko badacza pisano przez dwa „pp” – Schipper. Od numeru 35. właśnie z tego dnia w nazwisku jest już tylko jedno „p”. Taki też zapis – Schiper – będę stosować na użytek mojej pracy. Niemniej zachowam oryginalny zapis, jeśli odwołam się do artykułu podpisanego – Schipper, by zachować rzetelność archiwalną.

(Poale Syjon¹⁷); równocześnie jednak wygłasza odczyty na tematy literackie i naukowe. Pierwsze swe artykuły ogłasza w organie uczniowskim „Arbeter Cajtung”¹⁸. W 1902 roku rozpoczyna studia prawnicze na UJ i zdobywa wyróżnienie na pierwszym roku za pracę *Ustawodawstwo Kazimierza Wielkiego w stosunku do Żydów*. Praca ta ukazała się we lwowskim miesięczniku „Moriah” w 1903 roku i okazała się zapowiedzią wielkiego talentu. Przez krótki okres Schiper studiował w Wiedniu. W 1907 roku otrzymał tytuł doktora prawa na UJ. Miał zrobić aplikaturę we Lwowie, lecz poświęcił się historii gospodarczej Żydów. W czasie pierwszej wojny światowej był sędzią w wojsku austriackim. Wraz z odzyskaniem przez Polskę niepodległości przeniósł się do Warszawy i tu osiadł na stałe.

Uznanie wśród badaczy przyniosła mu nagrodzona w 1911 roku w konkursie im. Hipolita Wawelberga, zorganizowanym przez Uniwersytet im. Jana Kazimierza we Lwowie, monografia zatytułowana *Studia nad stosunkami gospodarczymi Żydów w Polsce w czasie średniowiecza*. Filip Friedman tak scharakteryzował tę pracę:

Dzieło Schipera zapoczątkowało w Polsce badania nad historią gospodarczą Żydów. [...] poruszył w niej po raz pierwszy obszernie kwestię imigracji Żydów do Polski, przedstawił w sposób śmiały sprawę chazarską (posunąwszy się jednak za daleko w tym kierunku), zwrócił uwagę na żydowską kolonizację na Rusi, zestawiał po raz pierwszy spis najstarszych gmin żydowskich w Polsce¹⁹.

Pozycja Schipera rosła w odniesieniu do dwóch przestrzeni, w jakich działał: historycznej i politycznej. Izaak Grünbaum, jeden z najbardziej rozpoznawalnych na polskiej scenie politycznej działacz syjonistyczny, pisząc swe wspomnienia o Schiperze podkreślił przede wszystkim jego wiedzę i charakter jako dwie siły, które decydują o wizerunku historyka²⁰. Grünbaum odwołał się

¹⁷ Poale Syjon – Żydowska Socjaldemokratyczna Partia Robotnicza „Poalej Syjon” – żydowska partia socjalistyczno-syjonistyczna działająca w Polsce w latach 1906–1950.

¹⁸ E. Ringelblum, *Dr Izaak (Ignacy) Schiper twórca nowoczesnej historiografii żydowskiej*, s. 544.

¹⁹ F. Friedman, *Pionier nowej historiografii*, „Opinia” 1934, nr 46, s. 5. Dr Friedman (1901–1960) historyk zamieszkały wtenczas w Łodzi. Zajmował się sprawami gospodarczymi i ekonomią. Opublikował dwie ważne książki, którymi Schiper się interesował: *Ludność żydowska Łodzi do roku 1863 w świetle liczb* (1934) oraz *Dzieje Żydów w Łodzi od początków osadnictwa Żydów do r. 1863: stosunki ludnościowe, życie gospodarcze, stosunki społeczne* (1936). W numerach 44 i 44 „Opinii” z tego roku prezentował drugą z tych książek, podkreślając ich ogromne znaczenie w historiografii żydowskiej.

²⁰ Izaak Grünbaum, *Ignacy Schiper (w 50. jego urodzin)*, „Opinia” 1934, nr 46, s. 1. Izaak Grünbaum – Yitzhak/Ischak Gruenbaum (1879–1970) – działacz syjonistyczny w II Rzeczypospolitej, poseł na Sejm Ustawodawczy i Sejm I, II i III kadencji II RP, jeden z sygnatariuszy deklaracji niepodległości Izraela.

do początków ich znajomości, kiedy to do Warszawy zawitał młody chłopak z Galicji. Schiper był członkiem Poalej Syjon, lecz nie kandydował do Sejmu. W grupie posłów znalazł się w wyniku tragicznego splotu wydarzeń, gdyż jego kolega z partii, Maks Rozenfeld, zmarł śmiercią gwałtowną. Ponoć z początku nie czuł się dobrze w tej sytuacji. Jednak z czasem coraz więcej uwagi poświęcał pracy politycznej. W 1922 roku został członkiem Al Ha-Miszmaz²¹, jednej z partii wchodzącej w skład Organizacji Syjonistycznej w Polsce, i działał w jej Komitecie centralnym. Należał także do władz Światowej Organizacji Syjonistycznej. Ta zmiana była spowodowana napływem komunistów w szeregi Poalej Syjon. Emanuel Ringelblum, członek tejże organizacji, opisując ten ważny moment w życiu swojego nauczyciela, ukrył swój ból i rozczarowanie jego zachowaniem:

Z ramienia syjonistów zajmował różne odpowiedzialne stanowiska: przez wiele lat był posłem na Sejm, radnym warszawskiej Gminy Żydowskiej, członkiem Centralnego Komitetu Partii Syjonistycznej w Polsce, w niektórych okresach był przewodniczącym Centralnego Komitetu, członkiem i delegatem na większość kongresów syjonistycznych, członkiem Rady Narodowej itp. Nie chcemy tu oceniać politycznych przemian Schipera. Różnie o tym sądzono. Niektórzy mieli mu za złe, że porzucił swe młodzieńcze ideały. Inni uważali, że przeszedł do obozu mieszczańskiego ze względów ambicjonalnych: chciał odegrać jakąś rolę w kraju, a w proletariackiej partii było to niemożliwe. Byli też tacy, którzy w ogóle nie brali poważnie jego politycznej działalności w myśl znanego powiedzonka *Szewcze, pilnuj swego kopyta...*²².

Schiper był posłem w latach 1919–1927. Potem, choć pręźnie działał na scenie politycznej, nigdy już nie powrócił do polskiego parlamentu. Był człowiekiem-instytucją, działał w wielu organizacjach, w których zajmował ważne stanowiska, między innymi był dyrektorem Funduszu Odbudowy Palestyny na Polskę. Jednak równocześnie nie zaniedbywał pracy naukowej. W 1923 roku jeden z jego studentów, Emmanuel Ringelblum, założył koło młodych historyków żydowskich UW. Schiper stał się ich naukowym opiekunem. W latach 1926–1929 współpracował z YIVO. Kiedy w 1929 roku ukazał się tom drugi „*Junger historiker*”, pisma tworzonego przez historyków, Rafał Mahler pod wpływem Ringelbluma zamieścił w nim taką dedykację: „Dr. Icchakowi Schiperowi, zasłużonemu badaczowi i mistrzowi żydowskiej historiografii, pionierowi badań nad gospodarką i kulturą Żydów, z okazji dwudziestopięciolecia owocnej pracy naukowej – Redakcja i współpracownicy – Jego uczniowie”.

²¹ Zob. więcej R. Żebrowski, *Al ha-miszmaz*, w: *Polski Słownik Judaistyczny*, t. 2, s. 63.

²² E. Ringelblum, *Dr Izaak (Ignacy) Schiper twórca nowoczesnej historiografii żydowskiej*, s. 549.

Do tego grona zaliczyli siebie też: Artur Eisenbach, Józef Kermisz i Jeszaja Trunk. Wspólnie z Ringelblumem i Mahlerem w 1933 roku Schiper reprezentował żydowskich historyków na VII Międzynarodowym Zjeździe Nauk Historycznych w Warszawie. W 1934 roku wspólnie wydali dwa tomy naukowego pisma „Bleter far gesichte”.

Rok 1928 okazał się najbardziej przełomowy w życiu Schipera. Wtedy stał się wykładowcą w stopniu docenta w Instytucie Nauk Judaistycznych oraz otrzymał posadę dyrektora Żydowskiego Domu Akademickiego, w którym też zamieszkał. Jak wspomina Abraham Friedman, Schiper szybko reagował na wszelkie złe wydarzenia, zawsze bronił studentów i opiekował się nimi²³. W chwili wybuchu drugiej wojny światowej we wrześniu 1939 roku Teodor, syn Schiperów, wyjechał z Warszawy i zaginął bez wieści. Cała rodzina zaś: żona Maria, córki Rut i Anna Szoszana, przeprowadza się do mieszkania ciotki Beli Grünbaumowej przy ul. Muranowskiej 24. Jak podaje Sakowicz, Schiperowie mieszkali tam do pierwszej akcji przesiedleńczej²⁴. Dawidowicz wspomina, że badacz ocalił księgozbiór i kolekcję obrazów żydowskich malarzy.

Od września 1939 roku aż do marca 1943 roku trwa najtragiczniejszy okres w życiu Schipera. Jak podał Ringelblum²⁵, Schiper wraz z kolegami zabiegał o wyjazd do Palestyny. Miało im pomóc włoskie towarzystwo „Lloyd Triestina”. Zostało ono rozwiązane przez władze niemieckie w dniu, kiedy naukowcy powinni odebrać paszporty. Rodzina Schiperów pozostała w Warszawie. Ringelblum tak relacjonuje tamten czas:

Wybuchła II wojna światowa. Schiper był wówczas po ciężkiej chorobie, która przykuwała go do łóżka przez długie miesiące. Otoczenie uważało go za straconego, za niezdolnego do dalszych badań naukowych, a jednak wydarzył się wielki cud. Podczas oblężenia Warszawy Schiper musi ukrywać się w schronach i piwnicach i wtedy powraca do zdrowia. [...] Wygłasza odczyty i wykłady, występuje na wielkich zgromadzeniach ludowych, na uroczystych akademiach, na zebraniach partyjnych [...] Schiper tworzy sobie swoistą teorię o żydowskich tragediach podczas obecnej wojny: „My, Żydzi, jesteśmy narodem, który prowadzi wojnę. Hitler wydał nam wojnę. Cho-

²³ A. Friedman opisuje wydarzenia z 1931 roku kiedy to studenci żydowscy zostali zaatakowani przez polskich studentów. Schiper opiekował się rannymi a także prosił robotników żydowskich o ochronę ŻDA. Zob. Abraham (Awrom) Friedman, *Pracsy obrońcy życia żydowskiego (portret Awigdora Freidmana)*, s. 401-404.

²⁴ R. Sakowska, *Ichhak Schipper w getcie warszawskim*, s. 485.

²⁵ Ringelblum przełożył na jidysz dzieło Schipera *Studia nad stosunkami gospodarczymi Żydów w Polsce podczas średniowiecza*, praca ukazała się w Warszawie. W numerze 11 „Opinii” z 1934, s. 11. Schiper zamieścił recenzję *Teraźniejszość w zwiernadzie przeszłości* dotyczącą studium Ringelbluma *Projekty i próby przewarstwienia Żydów w epoce Stanisławskiej*, Warszawa 1934.

ciaż nie jesteśmy uzbrojeni, znajdujemy się w stanie wojny.” Jeszcze przed Trebliką Schiper często mówił: „Jako naród, który prowadzi wojnę, nie możemy się skarżyć, że ponosimy za dużo ofiar. Na froncie pada więcej ofiar”.

Ten okres Ringelblum wspomina dobrze. Jednak dwa incydenty przeważały szalę. Po pierwsze, w chwili, gdy podejmowano decyzję o wybuchu powstania, Schiper zareagował ostro i przeciwstawił się temu. Uznał, że nikomu ono nie pomoże. Po drugie, Ringelblum chyba marzył o tym, aby jego dawny nauczyciel stał się członkiem zespołu Oneg Szabat spisującego kronikę getta warszawskiego. Jednak Schiper utrzymywał stosunki z Abrahamem Gancwajchem, który stał na czele Urzędu do Walki z Lichwą i Spekulacją. Była to agentura Tajnej Policji Państwowej (Gestapo) w getcie. Urząd ten nazwano Trzynastką od numeru domu, w którym się znajdował (ul. Leszno 13). Trzynastka była synonimem zdrady, podlegała jurysdykcji Gestapo. Gancwajch działał na dwa fronty, pracował dla Niemców, lecz udawał mecenasa sztuki i opiekował się inteligencją żydowską. Schiper bywał u niego w domu. Ponoć przekazywał pieniądze dane mu przez Gancwajcha głodującym znajomym²⁶.

Jak podaje Sakowska, Schiper działał prężnie, w różnych organizacjach i nie wahał się podejmować inicjatyw niezwiązanych z jego wykształceniem. Przewodniczył Komitetowi Żydowskiej Samopomocy Społecznej i pracował czas jakiś w Archiwum Gminy. Działał w jidyszowym JIKOR (Jidisze Kultur Organizacje) i hebrajskim „Tkumie” (Odrodzenie)²⁷. Ringelblum podkreślił, że historyk dużo pisał: „twórczość naukowa była Schiperowi nieodzownie potrzebna jak rybie woda”²⁸. Powstały wtedy dwie prace: *Przyczynki do dziejów chasydyzmu w Polsce*²⁹ i druga – poświęcona osadnictwu chazarskiemu, która niestety zaginęła. Wiadomo, że w czasie wielkiej akcji deportacyjnej do Treblinki Schiper zdobył numer ek życia. Wspólnie z żoną, córkami i zięciem ukrywał się w bunkrze przy ul. Kupieckiej 18.

W czasie powstania w getcie warszawskim został wywieziony wraz z rodziną do niemieckiego obozu koncentracyjnego na Majdanku. Do dziś nie ustalono daty jego śmierci. Powołam się na dwa źródła. Ringelblum podał, że będąc w obozie w Trawnikach³⁰ w szpitalu spotkał chłopca, który opowiedział mu o losach historyka: od razu po przyjeździe na Majdanek żonę

²⁶ Zob. I. Cukierman „Antek”, *Nadmiar pamięci (Siedem owych lat)*, s. 169.

²⁷ Zob. R. Sakowska, *Ichhak Schipper w getcie warszawskim*, s. 485.

²⁸ E. Ringelblum, *Dr Izaak (Ignacy) Schiper twórca nowoczesnej historiografii żydowskiej*, s. 548.

²⁹ Manuskrypt został odnaleziony w latach osiemdziesiątych XX w. Wstępem i przypisami opatrzył oraz do druku przygotował Zbigniew Targielski, wydany został w 1992 roku.

³⁰ Obóz pracy przymusowej dla ludności żydowskiej w Trawnikach istniał pomiędzy latem 1941 a 3 listopada 1943 roku.

i córki posłano do komór gazowych. Schiper pozostał żywy. Mieszkał w baraku na polu nr 11, lecz pracował ciężko w cegielni. Rozstrzelany został w czasie wielkiej akcji likwidacyjnej wszystkich podobozów, tj. 5 listopada 1943 roku³¹. Natomiast do swojego artykułu Ruta Sakowska dołączyła relację Jakuba Lichtermana³², który opowiedział zgoła inną historię. Żona i córki od razu po przyjeździe zagazowano na Majdanku, lecz Schiper przeżył dzięki swemu zięciowi, mężowi starszej z córek. Zięć opiekował się nim bardzo troskliwie. Schiper był schorowany, czasem nie mógł sam pójść do pracy. Pomagał w kuchni, gdzie obierał ziemniaki. Gdy Lichterman go rozpoznał, chciał pracować wspólnie z nim. Obydwaj mężczyźni troszczyli się o Schipera. Na zakończenie Lichterman pisze:

(...) aż pewnego dnia w lipcu 1943 roku ten wielki żydowski historyk wyzionął ducha. Zmarł śmiercią naturalną, nie wytrzymał pracy i bicia. Zmarł jednak nie jako niezdolny do pracy „gameł”, lecz jako chory, wyczerpany, przybity więzień, „Häftling” historycznego obozu zagłady na lubelskim „Majdanie”³³.

Śmierć Schipera okazała się wstrząsem dla Ringelbluma. Pomimo ostrego zatargu, uczeń pozostał wierny nauczycielowi i tworząc o nim ostatni przyczynek, starał się dokładnie nakreślić jego rolę dla historiografii żydowskiej. Zapiski ukrył w skrzyniach Oneg Szabat, wobec którego, jak podaje Sakowska, Schiper był krytycznie nastawiony. Jednak czas zweryfikował rolę kronikarzy getta warszawskiego, zapisane przez nich karty okazały się wstrząsającym dokumentem tragedii narodu żydowskiego.

Literatura

Jako publicysta Schiper najmocniej związał się z „Opinią” (1933–1935), jej kontynuatorką „Naszą Opinią” (1935–1939)³⁴ i „Nowym Słowem” (1931–

³¹ Zob. E. Ringelblum, *Dr Izaak (Ignacy) Schiper twórca nowoczesnej historiografii żydowskiej*, s. 553.

³² R. Sakowska, *Aneks Archiwum ŻIH relacja Jakuba Lichtermana sygn. 301/1531*, s. 502–505, przekł. z jidysz R. Sakowskiej i M. Czajki. Lichterman był kantorem w synagodze Nożyków w Warszawie, po 1945 roku wyjechał do Afryki Południowej. Został kantorem w Kapsztadzie. Sakowska podała, że podobną relację złożył Jechiel Hirschhojt, lecz nie wiadomo skąd wiedział o śmierci Schipera.

³³ Tamże, s. 505.

³⁴ „Opinia”. Tygodnik żydowski polityczno-społeczny i literacki. Warszawa, Lwów, Kraków, Wilno. Pierwszy numer ukazał się 5.02.1933 r., redaktorem odpowiedzialnym został Mosze Indelman. W skład komitetu redakcyjnego wchodził: Mosze Kleinbaum, dr Roman Brandstaetter, dr Abraham Insler i B. Sztraubbaum. Pismo ukazywało się w 25 tys. egzemplarzy. Ostatni numer 127 ukazał się 28.07.1935 r. Jak pisał Marian Fuks przyczyną zamknięcia był druk powieści prof. Józefa Klauznera na temat Jezusa. Zob. M. Fuks, *Żydzi w Warszawie*.

1932). W ostatnim z czasopism zasiadał w Komitecie redakcyjnym³⁵. Poza wymienionymi tytułami, jego artykuły ukazywały się w wielu pismach, w tym w „Moriah” (1903–1924), „Tygodniku Nowym” (1919), „Naszym Przeglądzie” (1923–1939), „Narodzie” (1928–1930) czy „Sterze” (1937–1938). Bibliografię artykułów Schipera zebrał Jechiel Hirschhojt³⁶. Jak podała Ruta Sakowska, podał on 150 prac opublikowanych w polskojęzycznych, niemieckich, rosyjskich i jidyszowych czasopismach oraz encyklopediach. Niestety, z braku możliwości dotarcia do tej książki trudno mi ustosunkować się do rezultatów pracy Hirschhojta, która jest niezmiernie wartościowa. Z drugiej strony, w tak krótkim artykule nie mogę zawrzeć wszystkiego. Z tego powodu zatrzymam się wyłącznie przy tych artykułach, które zostały napisane w języku polskim i są reprezentatywne dla poglądów Schipera.

Jako historyk działał w przestrzeni uniwersyteckiej, uczestniczył w zjazdach i konferencjach naukowych, dokonując nowatorskich ustaleń szczególnie w kwestii historii gospodarczej Żydów zamieszkających w Polsce. Jednak zdawał sobie sprawę, że jego prace *stricte* naukowe dostępne są wyłącznie dla grona specjalistów. Schiper pragnął, aby jego ustalenia, wynikające z licznych kwerend, znane były szerszemu kręgowi odbiorców. Najprawdopodobniej kierował się założeniem: społeczeństwo należy nauczyć odbioru wiedzy. Publicystyka miała zatem spełniać dwojaką rolę. Po pierwsze, pozwalała na prezentację własnych pasji, jakimi na pewno były żydowska literatura i żydowski teatr. Po drugie, miała edukować i wychowywać, być narzędziem pomagającym formować nowego odbiorcę. Głównym tematem, jakim się zajmował, była historia Żydów zamieszkających w Polsce³⁷. Aczkolwiek podnosił on również kwestie związane

Życie codzienne, wydarzenia, ludzie, Poznań 2010, s. 327. W dn. 18.08.1935 r. ukazał się pierwszy numer „Naszej Opinii”. Podtytuł brzmiał: „Tygodnik polityczny, społeczny i literacki. Lwów, Kraków, WARSZAWA, Łódź, Wilno” (zachowałam oryginalną pisownię). Zachowano też ciągłość podając, iż jest to IV rok wydawania pisma. Szata graficzna prawie nie uległa zmianie. Współpracę z gazetą przerwał m.in. Roman Brandstaetter, redaktorem odpowiedzialnym i wydawcą jest Naftali Hauser.

³⁵ „Nowe Słowo” – pismo codzienne organ Żydostwa Narodowego w Polsce. Komitet redakcyjny dr J. Dawidsohn, A. Golberg, Izaak Grünbaum, dr Ignacy Schiper, red. naczelny dr Abraham Insler. Pismo ukazywało się w Warszawie.

³⁶ J. Hirschhojt, *Dr I. Schiper zajn lebn un hazkores (Dr I. Schiper jego życie i twórczość)*, w: *Fun noentn owar (O nie dawnej przeszłości)*, red. J. Pat, New York 1955, s. 185–264.

³⁷ Choby Żydzi w powstaniu styczniowym (w 70-letnią rocznicę powstania), „Opinia” 1933, nr 5, s. 6; *Pierwszy bój Żydów o Wolność Warszawy (na marginesie ostatniej pracy W. Tokarza, Insurekcja warszawska 17 i 18 kwietnia 1794, lwów 1934)*, „Opinia” 1935, nr 1, s. 11, nr 6, s. 11, nr 7, s. 12; *Przyczynki do dziejów anatomii żydowskiej*, „Tygodnik Nowy” 1919, nr 11, s. 10–11; *Śladami Berka Joselewicza*, „Nasz Przegląd” 1931, nr 18, s. 7.

z życiem Żydów na świecie³⁸. Stworzył ciekawe portrety współczesnych mu historyków czy publicystów: Majera Bałabana³⁹, Szymona Aszkenazego⁴⁰ i Wilhelma Berkelhammera⁴¹. Niemniej jednak dla mnie najciekawszymi są te, które dotyczą literatury żydowskiej.

Schipper znał osobiście wielu pisarzy jidyszowych, z niektórymi korespondował przez dłuższy okres. Z tej racji część jego artykułów ma wartość podwójną. Nie tylko prezentują postać i dorobek literacki konkretnej osoby, lecz odwołują się do historii znanych wyłącznie piszącemu. Historyk poświęcił swoją uwagę na równi klasykom literatury jidysz, jak i współczesnym mu literatom, piszącym również w języku hebrajskim, doceniając ich zaangażowanie w rozwój piśmiennictwa żydowskiego.

W 1918 roku na łamach „Moriah”, miesięcznika dla młodzieży żydowskiej, ukazał się artykuł wspomnieniowy poświęcony Szalomowi Jaakowowi Abramowiczowi znanemu w odbiorze czytelnickim pod pseudonimem Mendele Mojcher Sforim, zwanemu też dziadkiem literatury jidysz⁴². Schipper nie dokonał głębokiej analizy krytycznej twórczości Sforima. Porównał pisarza do Dantego, Lutra czy Reja wskazując na rolę, jaką ten odegrał w historii literatury żydowskiej. Sforim interesuje go bardziej jako człowiek, który miał odwagę dokonać wielkiego czynu – stworzyć podwaliny literatury jidysz: sięgając do korzeni tradycji żydowskiej, zaglądając w duszę zwykłego człowieka, pokazując miasteczko i zapisując ludowe obrzędy.

Zdaniem Schipera, stał się wzorem pisarza narodowego, którego zadaniem było bronić tożsamości żydowskiej. Inaczej przedstawił go w artykule opublikowanym na łamach „Opinii” *Szalom Alejchem*⁴³ w 50-tą rocznicę śmierci⁴⁴. Analizując przyczynę uwielbienia drugiego z pisarzy, wskazał, iż Sforim, tracąc nadzieję na zmianę żydowskiego losu, wprowadzał czytelników na cmentarz, odmawiał kadisz i tracił złudzenia co do tzw. ziemskiej sprawiedliwości. Szolem Alejchem również pochylił się nad prostym człowiekiem,

³⁸ Zob. cykl artykułów dotyczący Żydów zamieszkałych w Niemczech. Lecz tytuł ulegał modyfikacji z racji opisywanej przestrzeni, np. *Co Żydzi dali kulturze niemieckiej?*, „Opinia” 1933, nr 10, s. 6; *Żydzi w niemieckim życiu publicznym*, „Opinia” 1933, nr 12, s. 4 czy *Rola Żydów w życiu gospodarczym Niemiec w okresie od 1872*, „Opinia” nr 19, 20, 21.

³⁹ *Majer Bałaban (w 30-lecie pracy naukowej)*, „Opinia” 1933, nr 8 s. 6.

⁴⁰ *Szymon Askenazy, z okazji przyznania wybitnemu historykowi nagrody literackiej miasta stoł. Warszawy*, „Opinia” 1934, nr 21, s. 5.

⁴¹ *Wilhelm Berkelhammer (Wspomnienie pośmiertne)*, „Opinia” 1934, nr 35, s. 4.

⁴² *Zejde. Szalom Jakób Abramowicz. Wspomnienie pośmiertne*, „Moriah” 1918, z. 4, s. 127-129. Zob. więcej o Sforimie: Monika Adamczyk-Garbowska, *Odcienie tożsamości. Literatura żydowska jako zjawisko wielojęzyczne*, Lublin 2004, s. 26-43.

⁴³ Właśc. Salomon Rabinowicz (1859-1916).

⁴⁴ *Szalom Alejchem w 50-tą rocznicę śmierci*, „Opinia” 1933, nr 45, s. 5.

dojrzał jego smutki, ubóstwo materialne, beznadziejne oczekiwania na zmianę losu, jednak nie pozostawił go w tym stanie samego. Literatura stała się remedium na okaleczoną przez materię egzystencję ludzką. Śmiech, wypływający z utworów Szolema Alejchema, miał budzić wiarę w to, że można doświadczyć piękna i miłości w szarości dnia powszedniego.

Ważne jest wspomnienie o języku, w jakim Schiper formułował swoje analizy. Oceniając rolę Alejchema Scholema dla rozwoju piśmiennictwa żydowskiego, odmalował pełen przenośni i kolorów obraz:

Do zarośniętego chwastami ogrodu literatury żydowskiej wstąpił talent, który niebawem uczynić miał zeń wspaniały park z gubiącymi się w zieleni alejkami, z bujną roślinnością, cudnym listowiem, park rozśpiewany najróżniejszym ptactwem⁴⁵.

Pisząc wspomnienia o Chaimie Nachmanie Bialiku, stwierdził: „Żyją jego słowa mówione rzucane z królewską hojnością, żyją wśród żywych, którzy je słyszeli i z wdzięcznością wchłaniali w siebie”⁴⁶. Zważywszy na to, że historyk konstruując prace naukowe posługiwał się stylem adekwatnym do rangi tematu, to jako publicysta Schiper zrywa z tym zobowiązaniem. Jego artykuły muszą pobudzać wyobraźnię czytelnika, rysować przed nim obrazy, w których najlepiej, aby sam uczestniczył. Pisząc o Bialiku, Schiper opisuje swoje rozmowy z poetą. Jednak nie tylko ważne są słowa, jakie ten wypowiedział. Schiper opisuje wygląd Bialika, jego zachowanie, nastroje i emocje, jakie budzą się w nim w związku z wydarzeniami, w których uczestniczą. Z jednej strony Schiper zachowuje się jak kronikarz, świadom, że musi pozostawić świadectwo dla przyszłych pokoleń, z drugiej zaś – stara się nadać jemu literacką obudowę. Być może wychodząc z założenia, że skoro pisze o literaturze, wymaga ona innego języka opisu niż wydarzenie historyczne. Współczesnego odbiorcę mogą bawić niektóre z porównań, lecz są one dowodem zaangażowania intelektualnego i emocjonalnego Schipera w wiarę, że opisując pisarzy literackich, tworzy encyklopedię literatury żydowskiej.

Najwięcej uwagi historyk poświęcił Icchakowi Lejbuszowi Perecowi, trzeciemu z klasyków literatury. Perec był bliższy Schiperowi najprawdopodobniej z racji jego ścisłych związków z Polską. O ile Sforim, Szolem Alejchem i Bialik wywodzili się z kręgu kultury Żydów rosyjskich, o tyle Perec urodził się i tworzył w Polsce, wpisując jej geografii oraz kulturę w swoje utwory. Na łamach „Opinii” ukazały się dwa obszernie artykuły bezpośrednio dotyczące Pereca. Pierwszy, w 1933 roku, zatytułowany *I. L. Perec. W osiem-*

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ *Garść wspomnień o Bialiku*, „Opinia” 1934, nr 28, s. 8.

*nastą rocznicę śmierci*⁴⁷, drugi, dwa lata później, nosił tytuł *O rzeczywisty portret I. L. Pereca*⁴⁸. W czasie, gdy kontakty Schipera z „Opinią” rozluźniły się, historyk na łamach „Steru” zamieścił kolejny szkic: *I. L. Perec w 22. rocznicę zgonu*⁴⁹, rok później pod zmienionym tytułem *I.L. Perec w 23. rocznicę zgonu*⁵⁰ przedrukował artykuł *O rzeczywisty portret I. L. Pereca*. W artykułach rocznicowych, które mają charakter panegiryku, Schiper przede wszystkim pokazuje Pereca jako człowieka okresu przełomowego, w czasie, gdy formowały się wielkie prądy i idee.

Perec jest człowiekiem-instytucją, jako pisarz przebudowuje dotychczasowe osiągnięcia literatury żydowskiej, wprowadza nowe tematy, nowy typ bohatera, lecz jednocześnie zawsze jest rozdarty pomiędzy tradycją a nowoczesnością. Uważam, że jednym z najlepszych artykułów analizujących osobę i dorobek twórczy Pereca jest artykuł *O rzeczywisty portret...* Schiper odchodzi od sztamkowych określeń, zarzucając wszystkim krytykom, iż na siłę chcieli przypisać Pereca do określonego nurtu. Wiele szkół pisarskich czy nawet stronnictw politycznych pragnie uczynić z Pereca swoje godło, lecz ten wymyka się tym zamiarom. Jest pisarzem niedającym się zaszufładować. Twórczość literacka to wciąż na nowo odkrywanie kolejnych odsłon ludzkiej egzystencji i dlatego Perec jest tak ciekawym człowiekiem oraz twórcą.

Do Pereca Schiper powracał wielokrotnie, nawet, gdy głównym tematem analizy był dorobek innego pisarza. Przykładem jest obszerne omówienie dwóch powieści Józefa Opatoszu *Ostatnie powieści historyczne Józefa Opatoszu (Dzień w Regensburgu i Eljahu Bachur, Nowy Jork 1933)*⁵¹. Opatoszu w liście skierowanym do Schipera przypomina apel Pereca do literatów żydowskich: „Gdzie jest wielka powieść historyczna? – nie mógł wówczas [Perec – przyp. M. Sz.-Z.] ani marzyć o tym, że będzie można ożywić minioną epokę nie tylko pod względem artystycznym, ale nawet pod względem językowym”⁵². Schiper, omawiając utwory Opatoszu, korzysta z narzędzi historyka. Odwołuje się do ustaleń badaczy, krytyka nie dotyczy bowiem tylko warstwy literackiej, budowy świata przedstawionego, lecz realiów historycznych odrysowanych przez pisarza. Schiper wysoko ocenił twórczość Opatoszu, uznał, że jest on najlepszym powieściopisarzem historycznym swoich czasów⁵³.

⁴⁷ I. L. Perec. *W osiemną rocznicę śmierci*, „Opinia” 1933, nr 12, s. 3, dok. 6.

⁴⁸ *O rzeczywisty portret I. L. Pereca*, „Opinia” 1935, nr 17, s. 7.

⁴⁹ I. L. Perec *w 22. rocznicę zgonu*, „Ster” 1937, nr 9, s. 4.

⁵⁰ I. L. Perec *w 23. rocznicę zgonu*, „Ster” 1938, nr 14, s. 7.

⁵¹ „Opinia” 1933, nr 40, s. 5 i nr 41, s. 6.

⁵² Tamże.

⁵³ Dwa lata wcześniej Schiper opublikował analizę dwóch innych dzieł Opatoszu powieści *Tancerka* oraz zbioru 45. opowiadań pt. *Bez walki*. Zob. „Nowe Słowo” 1931, nr 112.

Podobny zabieg zastosował Schiper, prezentując najnowszą powieść Szaloma Asza *Der thilim jud* na łamach „Opinii” w 1935 roku⁵⁴. Nazwał Asza nowym pisarzem narodowym, który łączy tradycję – miasteczko żydowskie – z przyszłością – wielkim światem. Asz jest mu bardzo bliski⁵⁵, podobnie jak w opisie Balika, Schiper odwołuje się do swoich spotkań z pisarzem, wspomina rozmowy, a także fascynację książką, która niewątpliwie wywarła silny wpływ na omawianą powieść. Dla Schipera to również okazja do sformułowania wniosków dotyczących otaczającej go rzeczywistości.

Zasadniczo dzieje się tak zawsze, gdy Schiper opisuje jakieś dzieło literackie. Historyk, pomimo dbałości o styl i nadawania mu charakteru poetyckości, nie może uwolnić się od skojarzeń historycznych i porównań ze współczesnością. Tak jest przy opisie postaci Mojżesza Brodersona⁵⁶, Jerzego Brandesa czy prezentacji kolejnego tomu *Encyclopedia Judaica*⁵⁷. Dla Schipera dzieło literackie, nawet to odwołujące się do czasów przeszłych, jest odzwierciedleniem teraźniejszości. Pisarze, odtwarzając wydarzenia historyczne, nakładają przecież na materię historyczną swoje doświadczenie i wiedzę. Schiper przede wszystkim ocenia sposób rozumienia przez nich faktów historycznych. Owszem, przedkłada ten rodzaj pisarstwa nad inne, widać to po doborze utworów, które recenzował⁵⁸. Jednak z drugiej strony stara się, by znaleźć w nich to, co bliskie jest odbiorcy.

Nie każdy pisarz ma tak wielki talent, by zostać pieśniarzem dziejów swojego narodu. Jednak jeśli już ktoś podejmuje się tego zadania, to musi starać się, aby pieśń była czysta i prawdziwa. Tak zdaje się mówić Schiper-krytyk,

⁵⁴ Cadyk „pospolitego człowieka” na marginesie powieści Szaloma Asza *Der thilim-jud*, „Opinia” 1935, nr 16, s. 11, nr 18, s. 10, nr 19, s. 10, nr 20, s. 10.

⁵⁵ W 1930 r. hucznie obchodzono w Polsce 50. urodzin Szaloma Asza. Jak podał „Nasz Przegląd” w Sali Teatru Nowości Bielańska 5, trzy stowarzyszenia literacko-dziennikarskie: Związek Literatów i Dziennikarzy Żydowskich, Sekcja Żydowska Syndykatu Dziennikarzy Warszawskich oraz PEN Club Żydowski zorganizowały uroczystą akademię ku czci pisarza. Referat o twórczości Asza wygłosił Schipper, „Nasz Przegląd” 1930, nr 346, s. 7.

⁵⁶ Mojżesz Broderson, w *20-lecie pracy artystyczno-literackie*, „Opinia” 1934, nr 1, s. 5; Jerzy Brandes, „Ster” 1937, nr 4, s. 6.

⁵⁷ Światło wewnętrzne z powodu pojawienia się X tomu monumentalnej *Encyclopedia Judaica*, „Opinia” 1934, nr 34, s. 5.

⁵⁸ Oprócz wymienionych: *Wschód i Zachód*; (Liona Feuchtwangera, *Wojna żydowska*), „Opinia” 1933, nr 1, s. 4, nr 2, s. 6 i nr 4, s. 6 i 12; *Współczesność w zwierciadle antycznym* (Mirko Jelusich, *Juliusz Cezar*, przekł. J. Petersonowej, wyd. J. Przeworskiego, Warszawa 1934), „Opinia” 1934, nr 41, s. 5; *Wiatr od Północnego Wschodu* (Karol Radek, *Portrety i pamflety* przedruk H. Feisenhardtówny, wyd. M. Fruchtmanna, Warszawa 1935), „Opinia” 1934, nr 42, s. 6 i nr 48 s. 5; *Nauka stosowana* (z powodu wydania *Księgi pamiątkowej ku czci Berka Joselewicza w 125 rocznicę jego bohaterskiej śmierci*, Warszawa 1934), „Opinia” 1934, nr 49, s. 6, nr 48 s. 5 i nr 49, s. 6; *Kadisz za duszę Heinego* (z powodu monografii Maksa Broda *Heinrich Heine*, Amsterdam 1934), „Opinia” 1935, nr 2, s. 5 i nr 3, s. 10, 16.

który stawia wielkie wymagania literaturze, być może z tego powodu, że wie, jaki wielki wpływ ma ona na kształtowanie się tożsamości narodowej jemu współczesnych czytelników.

Teatr

W nader produktywnym życiu dr. I. Schipera teatr żydowski zajmuje pozycję zgoła wyjątkową. Jest to bowiem pierwszy u nas pisarz i działacz, który podszedł do tego zagadnienia z powagą uczonego a zarazem z sercem gorącego miłośnika i z duszą istotnego entuzjasty.

Gawęda o teatrze żydowskim z takim jubilatem nie może być bez głębszego znaczenia dla interesującej nas sprawy, tym bardziej jeżeli partnerem tej gawędy będzie taki stuprocentowy człowiek teatru, jakim bez wątpienia jest Andrzej Marek.

Tak pomyślała redakcja „Opinii” i w rezultacie powstał następujący dialog...⁵⁹.

Nie tylko „Opinia” tak oceniała działania Schipera. Podobny osąd żywiły i inne żydowskie środowiska intelektualne, gdyż historyk dokonał rzeczy niebywałej. W latach 1923–1928 wydał fundamentalne dzieło w trzech tomach *Gesichte fun der jidiszer teater-kunst un drame fun di erszte cajt n biz 1750* (jid. *Historia żydowskiej sztuki teatralnej i dramatu od najdawniejszych czasów do 1750*). Ringelblum tak ocenił to studium:

Żydowski teatr w Polsce, walka wartościowych elementów o doskonalszy, artystyczny teatr żydowski skłoniły dra Schipera do zainteresowania się przeszłością teatru żydowskiego. Doszukiwał się on złotych ogniw rodowodu współczesnego żydowskiego teatru w przeszłości, sięgając aż po średniowiecze. Dzieje żydowskiego teatru ukazały się w czterech tomach i zostały doprowadzone do XIX w. Ostatni okres został opracowany w piątym tomie, którego rękopis znajdował się u Schipera⁶⁰.

Wkład Schipera w rozwój historii teatru i dramatu żydowskiego jest olbrzymi. Przeglądając prasę, należy żałować, że nie udostępnił tejsze pracy w przekładzie na język polski. W zamian opublikował sporo recenzji teatralnych, dając w nich swój wyraz fascynacji sztuką dramatyczną⁶¹. W przywołanej rozmowie Schiper podkreślił dwa aspekty. Po pierwsze, jest olbrzymią przepaść pomiędzy znakomitą literaturą dramatyczną a teatrem, miejscem

⁵⁹ Dr Ignacy Schiper i Andrzej Marek, *Dialog o teatrze żydowskim*, „Opinia” 1934, nr 46, s. 6.

⁶⁰ Emanuel Ringelblum, *Dr Izaak (Ignacy) Schiper twórca nowoczesnej historiografii żydowskiej*, s. 547. Niestety dzieło nie ukazało się w komplecie, najprawdopodobniej z przyczyn finansowych oraz badawczych, tom ostatni być może zaginął w czasie wojny.

⁶¹ J. Ciechowicz, *Teatr w żydowskiej gazecie (na przykładzie żydowskiej „Opinii”)*, w: *Teatr żydowski w Polsce*, red. A. Kuligowska-Korzeniewska, M. Leyko, Łódź 1998, s. 288-301.

jej realizacji. Jego zdaniem, ujmę przynoszą aktorzy żydowscy nieprzygotowani do wykonywania zawodu. Po drugie, w chwili, gdy Marek mówi o ciągłości teatru poprzez osoby Abrahama Goldfagena i Jakuba Gordina, Schiper odrzuca twórczość tego drugiego, wskazując, iż wypaczył idee poprzednika. Prawdziwymi kontynuatorami Goldfagena są Szymon An-ski i Szolem Alejchem. Współczesnemu teatrowi żydowskiemu brakuje przede wszystkim: repertuaru, reżyserów i ambitnych, wykształconych aktorów. Trzeba żywić tylko nadzieję, że ludzie tworzący teatr obudzą się i zrozumieją, że współczesne czasy nie mogą obyć się bez niego jako formy budowania tożsamości narodowej w społeczeństwie. Jednym z najważniejszych użytych w tym celu narzędzi jest język:

Hebrajski był również ongiś językiem królów, książąt i możnych arystokratów, uczonych – kiedy był językiem żywym. Wszystkie „żargony”, jakimi się posługujemy – powiadam „żargony” nie w pogardliwym sensie, bowiem należy się wdzięczność wszystkim tym językom, w których duch nasz znajdował gościnę przez setki lat – zajmować będą zawsze niższe piętra umysłowości żydowskiej⁶².

Historyk uważał, że tylko w języku hebrajskim mogą powstać dzieła naprawdę narodowe:

Ktoś się wyraził, że prawdziwy dramat winien być pisany językiem bogów. Przysięgnę, że bogowie nie mówili żadnym z naszych „jidyszów”. Atoli Bóg i jego kapłani mówili naszym hebrajskim językiem. Dramat winien również dźwigać nasz potoczny język hebrajski, lichy, wulgarny i słabowity – na wyższy poziom i tchnąć weń pełnię sił⁶³.

Z tej racji najwięcej uwagi poświęcił działaniom Habimy (hebr. scena) i Ohelu (hebr. namiot) – dwóm teatrom, które wystawiały sztuki w języku hebrajskim i siedziby swoje miały w Palestynie.

Habima, zgodnie z przewidywaniami historyka, miała stać się Teatrem Narodowym Izraela⁶⁴. Korzenie jej sięgają do roku 1912, kiedy to Nachum Zernach powołał w Białymstoku trupę teatralną. Jednak dopiero w latach 1917–1918, kiedy opiekę nad nią w Moskwie sprawowali Jurij Wachtangow i Konstantin Stanisławski, zespół artystów zmienił się w Teatr Habima. Od 1926 roku aktorzy jeździli po całym świecie w poszukiwaniu swojego miejsca. Na stałe osiedlili się w 1928 roku w Palestynie. Habima trzykrotnie była

⁶² *Habima (1918–1938)*, „Ster” 1938, nr 7, s. 5.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Rząd Izraela uznał ją za narodową scenę dopiero w 1958 roku, a zatem dopiero 15 lat po śmierci Schipera.

w Polsce⁶⁵. Schiper poświęcił jej kilka artykułów, z czego przywołam trzy. Pierwszy ukazał się w 1930 roku w miesięczniku „Naród”, gdzie Schiper zamieścił recenzję przedstawienia *Skarb* według prozy Szolema Alejchema⁶⁶. Swoją wypowiedź rozpoczął tymi słowami: „O tym, że Habima zrealizowała jedno z naszych marzeń związanych z renesansem narodu żydowskiego, nie należy więcej wątpić. Zrozumieliśmy to – cztery lata temu – gdy Habima po raz pierwszy do Polski zawitała. Przyjęliśmy artystów Habimy z zapalem, z jakim przyjmuje się chaluców, budujących przyszłość narodu. [...] Cechą najbardziej charakterystyczną dla Habimy jest właśnie jej orli lot ze świata żydowskiego ku światu całemu, ku problematyce świata”⁶⁷.

Dla Schipera Habima to symbol przyszłości, co konotuje wejście teatru żydowskiego na sceny światowe. Ich spektakle powodują, że poruszane w nich sprawy żydowskie nabierają wartości ogólnoludzkich i są czytelne dla odbiorców spoza społeczności żydowskiej. Ważna jest gra, sceneria, lecz przede wszystkim język. Schiper podkreśla, że Habimie udało się pozbyć sentymentalizmu, jaki zapewne towarzyszyłby wystawieniu choćby Trupy Wileńskiej. Bardzo dopomogła temu zmiana języka przekazu:

(...) sam język żydowski takim jest: ciepły, rodzinny, przez łzy się uśmiechający, ciągle jeszcze w zakłęciu miasteczka będący. Ale z chwilą, gdy przenosimy Szolema Alejchema na płaszczyznę hebrajszczyzny, a małomiasteczkowy *Skarb* umieszczamy pod niebiosami Palestyny, to Szalom Alejchem przestaje być naszym serdecznym swojsko-żydowskim znajomym...⁶⁸.

Schiper jako walczący syjonista wierzy w wyższość języka hebrajskiego nad jidysz. Ten drugi jest przecież językiem diaspory, stygmatem rozbicia i braku ojczyzny. Jednak z drugiej strony Schiper jest jidyszystą, w tym języku tworzy wielkie rozprawy naukowe, publikuje artykuły popularnonaukowe, wypowiada się jako badacz i człowiek. Myślę, że Schiper nie potępiał jidysz, a wskazał na czynniki psychologiczne, które wpływają na wybór języka nowo odradzającego się narodu. Język jidysz to związek z przeszłością, to powrót do domu, do dobrze znanej przestrzeni fizycznej i mentalnej. Jidysz to identyfikacja z dzieciństwem, młodością i bliskimi, to zakorzenienie w świecie, który był znany, lecz który nie był „swój”. Hebrajski budził nadzieję na zmianę, na równouprawnienie narodu żydowskiego wśród innych. Był zresztą językiem usankcjonowanym przez religię judaistyczną i chrze-

⁶⁵ K. Leżańska, *Habima w Polsce*, w: *Teatr żydowski w Polsce*, s. 181-195.

⁶⁶ *O nowej działalności Habimy (Skarb Szolema Alejchema)*, „Naród” 1930, nr 12, s. 7-10.

⁶⁷ Tamże, s. 7.

⁶⁸ Tamże, s. 8.

ścijaństwo. Był powrotem do tego, co nazywa się przeszłością narodową, dającą poczucie zakorzenienia w historii ludzkości. Świat zbudowany przez Szolema Alejchema nabiera nowego wymiaru, bohaterowie poddani zostają ocenie przez nowe kryterium – użyteczności dla narodu i społeczeństwa. Jak się okazało, większość z nich jest tylko marionetkami nieumiejącymi radzić sobie w nowym wspaniałym świecie. Reprezentują dawny, przeżyty i zużyty system wartości, który nie przystaje do oczekiwań prężnego młodego społeczeństwa.

Schiper napisał jeszcze dwa artykuły poświęcone Habimie. Pierwszy ukazał się w 1933 r., kiedy to obchodzono 15 rocznicę powstania teatru⁶⁹, drugi zaś – to modyfikacja pierwszego, a upamiętnia on dwadzieścia lat istnienia Habimy⁷⁰. Obydwa mają charakter panegiryków, w których podkreśla się umiejętność łączenia posłannictwa narodowego (stworzenie sceny narodowej) z grą aktorską oddziałującą na emocje odbiorców. Schiper stawia Habimie wiele zadań do wykonania. Jednym z nich jest ponownie kwestia języka: „Musi ona nas nauczyć, jak mówić po hebrajsku, nauczyć nas stylu hebrajskiego – w mimice, wymowie, akcencie, stroju; musi nas nauczyć, jak stać, jak siedzieć i jak witać się z ludźmi – gestu hebrajskiego i mowy hebrajskiej”⁷¹. Historyk nadał teatrowi konkretne cele dydaktyczne. Ma wychowywać stare i młode pokolenia, uczyć patriotyzmu poprzez przywołanie oraz odniesienia do rodzimej historii, wskazywać na nowy system wartości, ma być żywą lekcją identyfikacji grupy z przeszłością poprzez język.

Podobne zadania miał do spełnienia Ohel – Robotniczy Teatr Palestyny (1925–1969)⁷². Jego działalność oraz repertuar zaprezentowany na *tournee* w Polsce przedstawił Schiper w dwóch artykułach opublikowanych w „Opinii” w 1934 roku. Pierwszy, zatytułowany *Kwuca teatralna*⁷³, opowiada o początkach oraz założeniach grupy robotniczej z krótkim komentarzem dotyczącym trzech sztuk teatralnych. Drugi jest omówieniem jednego spektaklu *Wieczór* – złożonego z udratyzowanych opowiadań Pereca⁷⁴. Schiper porównał trupę teatralną do grupy robotników, gdzie każdy pracuje na miarę własnych sił, lecz podział zysków jest równy. To dobrze nastrojony organizm, w którym liczy się kolektyw, a nie indywidualizm. Ohel, w przeciwieństwie do Habimy, wyrósł z potrzeby człowieka prostego, zwyczajnego robotnika, którego interesują

⁶⁹ *Habima (w 15-lecie narodowego teatru)*, „Opinia” 1933, nr 48, s. 5.

⁷⁰ *Habima (1918-1938)*, „Ster” 1938, nr 7, s. 4-5.

⁷¹ Tamże.

⁷² Zob. J. Jaszek, *Ohel w Warszawie (1934)*, w: *Teatr żydowski w Polsce*, s. 196-205.

⁷³ „*Kwuca teatralna*”, „Opinia” 1934, nr 36, s. 6.

⁷⁴ *Wieczór Pereca w „Ohelu”*, „Opinia” 1934, nr 37, s. 5.

problemy mu najbliższe. Stąd też repertuar teatru był tzw. repertuarem proletariackim. Wybór utworów Pereca tak ocenił Schiper:

Każdy z kwicy płonie kultem pracy, w każdym żyje radosna pieśń doczesności, każdy uważa pracę za ową legendarną skałę – opokę, na której można budować przyszłość. Każdy chciałby temu przeświadczeniu dać odpowiedni wyraz. [...] Perec okazał się szczęśliwym pomysłem. Wyrósł z najgłębszych przeżyć i zapalił wykonawców do wydobywania z siebie najrzetelnějších akcentów. Gra poszła w głąb, stała się rytmem, melodią, ofiarą...⁷⁵

Habima – stworzyła scenę, na której rozgrywały się dramaty narodowe. Zgodnie ze swą nazwą stała się miejscem, które miało odwoływać się do symboliki religijnej, przypominać o zakorzenieniu w biblijnych źródłach i historii. Ohel – był namiotem, do którego chowali się pasterze, by po utrudzonym dniu odpocząć. Również wierny był nakazom religijnym, a opowieści o królowej Esterze czy Jakubie i Racheli należały do jego stałego repertuaru. Był jednak bardziej bezpośredni. Dotykał materii żywej, teraz i tu istniejącej, obrazy przeszłości przekładał na język współczesny. Teatr ma przecież wychowywać i uszlachetniać – i to zdaniem Schipera było najważniejszym jego powołaniem.

Podsumowanie

Publicystyka Schipera jest obszarem nie do końca jeszcze rozpoznany, zwłaszcza że powstawała w kilku językach. Moim celem było przyjrzenie się tematowi oraz zagadnieniom, jakie poruszał historyk tworząc swoje wypowiedzi w języku polskim. Należy podkreślić, iż nie są to tłumaczenia, a rzeczy oryginalne. Dla Schipera polski stał się środkiem komunikacji z rodakami, którzy, najczęściej w wyniku akulturacji, nie potrafili już czytać w jidysz czy po hebrajsku. Okazało się, że aby opowiedzieć o tym, co żydowskie, niezbędnym jest język obcy. Schiper spisywał swoje myśli, spostrzeżenia, lecz i namiętności oraz emocje, jakie w nim się rodziły.

Wybrałam dwie miłości jego życia – literaturę i teatr, gdyż im poświęcał najwięcej czasu oraz uwagi. Uważał, że obydwie te dziedziny sztuki mają wielki wpływ na kształtowanie się świadomości narodowej wśród Żydów. Obydwie też umacniały korzenie nowej społeczności, która, w zgodzie z ideą syjonistyczną, dążyła do stworzenia państwa Izrael.

Schiper był doskonałym znawcą rzeczy. W artykułach prasowych podejmował polemikę z istniejącymi tezami naukowymi i pseudonaukowymi, budował szkice dotyczące historii, rysował niezwykle malarskie porównania,

⁷⁵ Tamże.

dbając równocześnie o rzetelny przekaz informacji, i o wykwinność języka. Badacz uznał, że gazety mogą być doskonałą drogą dotarcia do szerokiego kręgu odbiorców. Być może widział w sobie też mentora, który ma wskazywać cele, do których czytelnicy powinni zmierzać.

Był niewątpliwie osobą szczególnie z racji wykształcenia, lecz przede wszystkim osobistego zaangażowania w działania, jakie podejmował. Widać to szczególnie, gdy czytamy jego artykuły publikowane na łamach polsko-żydowskiej prasy międzywojennej.

Bibliografia

Adamczyk-Garbowska M., *Odcienie tożsamości. Literatura żydowska jako zjawisko wielojęzyczne*, Lublin 2004.

Ciechowicz J., *Teatr w żydowskiej gazecie (na przykładzie żydowskiej „Opinii”)*, w: *Teatr żydowski w Polsce*, red. A. Kuligowska-Korzeniewska, M. Leyko, Łódź 1998.

Cukierman I., *Nadmiar pamięci (Siedem owych lat). Wspomnienia 1939–1946*, przekł. Z. Perelmuter, red. nauk i przed. M. Turski, posłowie W. Bartoszewski, Warszawa 2000.

Fuks M., *Żydzi w Warszawie. Życie codzienne, wydarzenia, ludzie*, Poznań 2010.

Grünbaum I., *Ignacy Schiper (W 40-lecie Jego Urodzin)*, „Opinia” 1934, nr 46.

Hirschhojt J., *Dr I. Schiper zajn lebn un hazkores (Dr I. Schiper jego życie i twórczość)*, w: *Fun noentn owar (O nie dawnej przeszłości)*, red. J. Pat, New York 1955.

Kassow S. D., *Kto napisze naszą historię? Ukryte Archiwum Emanuela Ringelbluma*, przekł. G. Waluga, O. Zienkiewicz, Warszawa 2010.

Rejzen Z., *Leksikon fun der jidiszer literatur, prese un filologie (Leksykon literatury, pracy i filologii żydowskiej)*, t. 4, Wilno 1929.

Sakowska R., *Icchak Schipper w getcie warszawskim: Działalność opiekuńcza*, „Kwartalnik Historii Żydów” 2005, nr 4.

Węgrzynek H., *Ignacy Schiper*, w: *Żydzi polscy. Historie niezwykle*, red. M. Prokopowicz, Warszawa 2010.

A HISTORIAN WRITING ABOUT LITERATURE AND THEATRE – JOURNALISTIC WORKS OF IGNACY SCHIPER

The aim of the article is to present the figure of Ignacy Schiper – a historian, whose greatest passion was literature and theatre. The article shows an analysis of themes and topics undertaken by the scholar in his journalistic texts written in Polish. Journalism is, according to the author, a form of expression preferred by Schiper, who realized that scientific work only reach a narrow group of researchers, whereas articles in press are, due to their wide availability, an excellent tool for educating the readers and supplementing their knowledge. The author indicates two main topics of Schiper's journalism – literature and theatre. Schiper gained recognition in the interwar press as a literary critic who described the greatest achievements of Jewish literature (presenting both classics and texts of contemporary writers). Moreover, he contributed to the development of the history of Jewish theatre and drama. The Zionist historian believed that Jewish national works should be created only in Hebrew, not in Yiddish – the language of the diaspora, being the stigma of the breakup of the nation and the lack of homeland.

Keywords: Ignacy Schiper, theatre, interwar journalism, Polish Jews.

Nina Taylor-Terlecka
(Oxford, Wielka Brytania)

RUSYCYSTA I JEGO CZTERY KULTURY

O Marcu Szeftelu, zasłużonym rusycyście, historyku-mediewiście, pamiętają przeważnie specjaliści po fachu, żył on bowiem w cieniu dwu głównych nazwisk: Władimira Nabokowa i Romana Jakobsona. I mógłby nie doczekać się monografii, gdyby nie uchodził za prawzór bohatera powieści Nabokowa, przy tym Timofej Pnin może zarówno być sprzęgiem Szeftela i Nabokowa, jak zbitką kilku innych uczonych ze wschodniej Europy. Faktem jest, że w postaci Pnina pani Szeftelowa od razu rozpoznała męża, a Szeftel sam przyznawał się do tej fikcyjnej tożsamości. Uważał, że *Pnin* to jedyna powieść Nabokowa, gdzie „dusza pisarza tak się obnaża”, i że jej protagonista to niemal „święty”. Autorka monografii zakłada, że Szeftel, tak jak Nabokow, uosabia złożoność i różnorodność doświadczeń rosyjskich emigrantów w Europie i USA¹, a praca jej składa się na polifoniczny zestaw często konfliktowych opinii i wrażeń.

Na półmetku swej kariery amerykańskiej, około 1959 roku, Marc Szeftel marzył o pisaniu „czegoś dla siebie”. Wtedy dość regularnie pisywał swój dziennik, po rosyjsku i angielsku. Autobiografia jednak nie wchodziła w grę.

Nic ciekawego nie mam do powiedzenia o dzieciństwie. Jest to mit, że dzieciństwo jest to beztroski, szczęśliwy okres życia. Może dla innych tak było, ale nie według moich wspomnień. Ile było rozczarowań i łez. I to poczucie niemocy kojarzone z dzieciństwem².

¹ G. Diment, *Pniniad: Vladimir Nabokov and Marc Szeftel*, Seattle 1997. Diment oparła swą książkę na archiwum Szeftela i licznych rozmowach z jego rodziną i kolegami. Niniejszy referat korzysta w dużej mierze z materiałów archiwalnych tam drukowanych.

² M. Szeftel, *Dzienniki* (7 listopada 1969), cyt. za: G. Diment, dz. cyt., s. 13.

Chodziło więc o życiorys intelektualny. Zastanawiał się:

Kim więc jestem? Żydem? Rosjaninem? Polakiem? Belgiem? Francuzem? Amerykaninem? Albo po prostu człowiekiem?

Czasem mnie boli, że w niczym nie jestem całkowicie „autentyczny”: lepiej by było należeć do jednej kultury, ale należeć całym sobą.³

Tytuł książki miał brzmieć *Moje cztery kultury*. Ostatecznie Szeftel swoją *Autobiografię intelektualną* doprowadził do 1945 roku. Po jego śmierci rękopis zaginął, a rodzina wypożyczyła Galyi Diment zredagowaną (ocenzurowaną?) przez syna kopię, która kończy się na roku 1916; monografistka z kolei do druku nieco poskracała. W tej skarlałej wersji Szeftel wymownie zapisuje swój kod genetyczny czy genealogię duchową na podstawie strzępków wspomnień z przekazu rodzinnego, a szereg mikrokosmosów przezeń wywołanych składa się na ułamkową panoramę żydowskiej obyczajowości, postaw i zachowań.

Po mieczu pamięć rodowa sięga pokolenia Prababci: podczas pogromu ukryła się w becze, w którą motłoch tak walił młotem, że straciła słuch⁴. Zatrudniony jako księgowy w dużej cukrowni, Dziadek Wolf Szeftel – pisze jego wnuk – odznaczał się prawością i pobożnością patriarchów Starego Testamentu. W sądzie odmówił złożenia fałszywego świadectwa mimo namów sędziego, żeby zeznawał na korzyść swego oskarżonego o machlojkę pracodawcy Żyda. Podczas pogromu w Kijowie usunął sprzed domu ikony, postawione tam przez życzliwych mu sąsiadów, bo „nie chcę żadnej pomocy od niego” [od Chrystusa], i zaczął się modlić – chuligani nie wrócili. Z równie pobożną żoną Drejsel z domu Raskin przeniósł się potem do Berdyczowa, gdzie trzymał małą karczmę. Dziadek – uważa Szeftel – był na swój sposób erudytą, gdyż mówiąc w domu tylko w jiddysz, napisał komentarz do Biblii w przekładzie Mendelssohna „przepiękną hebrajszczyzną”.

Dziadek Wolf miał dwóch synów i cztery córki. Starszy syn Zalman Beer prowadził pasmanterię na Bolszaj Wasylkowskiej niedaleko św. Zofii w Kijowie; Marc tam spędził parę dni w 1910 lub 1911 roku. W trakcie rewolucji październikowej bolszewicy ograbili go doszczętnie jako kapitalistę, po czym armia Denikina zabiła go jako Żyda podejrzanego o sprzyjanie komunistom. Młodszy syn Uriel, a ojciec Marca, urodził się w Kijowie w 1874 roku, stąd wyjechał w wieku 21 lat. Wychowany w języku jidysz, bez formalnego wykształcenia, pewnie jako samouk, pisał i dobrze mówił po hebrajsku. Przystojny, podobny do Leonida Andriejewa – twierdzi syn – miał nietypowe rysy i łatwo

³ M. Szeftel, *Dzienniki* (6 listopada 1969), cyt. za: G. Diment, dz. cyt., s. 11.

⁴ M. Szeftel *Moja autobiografia intelektualna*, w: Diment, dz. cyt., s. 92-102.

uchodził za rosyjskiego intelektualistę, gdyż językiem rosyjskim władał doskonale w mowie i piśmie, bez śladu żydowskiego akcentu. Został fotografem.

Inny profil żydowskości, inny też ciężar gatunkowy, przedstawiała rodzina po kądzieli, która wniosła wkład w piśmiennictwo nie tylko żydowskie. Wywodziła się z Litwy. W 1833 roku pradziad Girsz Kowner (1816–1881), melamed, poślubił trzynastoletnią Ruchlę, córkę Meyera Boyarina i urodzonej w 1795 roku Gindy. Miał z nią potomstwo: Ajzyka (1840), Avrama Uriego (1843), Sawielija i Genę (1845), Ryfkę (1854), Zelmaną (1856), Mejera (1859) i Lejbę (1862)⁵. Dziadek Ajzyk – pisze jego wnuk – był „uderzająco podobny do Freuda”. Klepał biedę w Wilnie jako notariusz, klientów odstraszał swoją prawością i odsyłał z pouczeniem. Przeprowadził się potem do Witebska. Parał się też piórem, ogłaszał artykuły i wiersze po hebrajsku. Gdy za wiersz chwalcący wstąpienie na tron Aleksandra III chciano mu nadać nagrodę, poprosił o bezpłatną prenumeratę „Gubernskich wiadomości”.

Drugi syn melameda Girsza, Avram Uri, znany jako Albert *alias* Arkadij Grigoriewicz, to głośnie nazwisko i swego czasu *cause célèbre*. Jako hebrajski publicysta, polemista-pozytywista i krytyk żydowskiego establiszmentu przysporzył sobie niemało wrogów w środowisku. Otrzymawszy potem skromną posadę w banku, tak się przejął lekturą *Zbrodni i kary*, iż popełnił malwersację dla ratowania biednej gruźliczki. Zaaresztowany w czasie ucieczki za granicę, w moskiewskim więzieniu zaczął korespondować z Dostojewskim⁶. Zesłany na Sybir, dzięki protekcji prokuratora uzyskał po latach zezwolenie na powrót do europejskiej części imperium pod warunkiem, że przejdzie na prawosławie, i z żoną Rosjanką osiedlił się w Łomży, gdzie dożywał dni swoich, służąc w urzędzie podatkowym⁷ i wciąż pisząc. Zmarł tam w 1909 roku i został pochowany w prawosławnej części cmentarza. Pod pseudonimem Korner pisał sztuki po rosyjsku, zostawił także autobiografię pt. *Wokrug zołotogo tielca*; Salo Baron wspomina go jako jednego ze „słynnych konwertytów” w *The Russian Jews under Tsars and Soviets*. Avram-Albert-Arkadij to przedziwna mieszanka intelektualizmu i awanturnictwa. Tyle wynika z relacji Szeftela, pewnie zlagodzonej i uproszczonej w opowie-

⁵ Zob. www.geni.com/people, managed by Françoise Boden, March 9, 2015; www.myheritage.com/names.

⁶ Listy Kownera z 26 stycznia i z lutego 1877 roku Dostojewski ogłosił w *Dniwniku pisatielia* w marcu tego roku w artykule o sprawie żydowskiej. Zob. F. Dostojewski, *Pisma*, red. A. S. Dolinin, Moskwa–Leningrad 1934, s. 377–382. Por. K. A. Lantz, *The Dostoyevsky Encyclopedia*, Connecticut 2004, s. 17–20 oraz D. Goldstein, *Dostoyevsky and the Jews*, Austin 1981, s. 106–116.

⁷ Albo w urzędzie cenzury. Zob. *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*. www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Kovner_Avraham_Uri.

ści jego matki. O tym, że rzeczywistość była jeszcze barwniejsza, świadczy obfita literatura na jego temat⁸.

Trzeci syn melameda – Saul Girsowicz *vel* Sawielij Grigoriewicz Kowner – jeszcze jako student trzeciego roku medycyny na uniwersytecie Św. Włodzimierza w Kijowie wydał monografię o Spinozie⁹, za którą dostał nagrodę, napisał również historię średniowiecznej medycyny – tyle wspomina Szeftel. W tym wielotomowym „dziele życia”¹⁰, zapisanym pamięci Abrama Aronowicza Kupernika, założyciela i pierwszego zarządcy żydowskiego szpitala w Kijowie, Kowner czerpie z bogatych źródeł greckich, łacińskich, arabskich, hebrajskich, francuskich i niemieckich. Tu nadmienić trzeba, że praca o Spinozie funkcjonuje nadal w literaturze przedmiotu. Współczesny badacz uważa ją za skuteczną obronę i wnikliwą, sprawiedliwą, zrównoważoną ocenę myśli filozofa¹¹.

Tymczasem najstarszy brat, dziadek Ajzer, poślubił w 1860 roku Kajlę Ittę (urodzoną w Wilnie w 1843 roku jako córka Pejsacha i Rocheli Taboriskich) i miał z nią dziesięcioro dzieci, z których troje zmarło w niemowlęctwie¹². Aron

⁸ Zob. L. Grossman, *Ispowied' odnogo jewrieja*, Moskwa–Leningrad, 1924; wyd. II – 1999; H. Murav, *Identity Theft: The Jew in Imperial Russia and the Case of Avraam Uri Kovner*, Stanford 2003. Fragmenty jego publicystyki w: E. M. Katz, *Neither with Them, Nor without Them: the Russian Writer and the Jew in the age of realism*, Syracuse 2008, s. 183; M. D. Shroyer, *An Anthology of Jewish-Russian Literature: Two Centuries of Dual Identity in Prose and Poetry*, New York–London 2007, s. 100–110. Zob. J. Frank, *Between Religion and Rationalism: Essays in Russian Literature and Culture*, Princeton 2010, rozdział 12. O Kownerze – „żydowskim przestępcy i niedoszłym samobójcy”, zob. I. Paperno, *Suicide as a Cultural Institution in Dostoyevsky's Russia*, Ithaca 1997 (rozdz. 7 – *Portrait of a Journalist: Albert Kovner*, s. 188–203). Pojawia się także w: P. Cook, *Philosophical Imagination and Cultural Memory: Appropriating Historical Traditions*, Durham 1993.

⁹ S. G. Kovner, *Spinoza: jego żizn' i soczinienija*, Kiev 1862; *Spinoza: jego żizn' i soczinienija*, ocerzki sostał S.G.V., wyd. 2 pośmiertne, Warszawa 1897 [pod tymi inicjałami kryje się pewnie syn Avrama Alberta]; S. G. Kovner, *Spinoza: jego żizn' i soczinienija*, wyd. 3, broszurowe, Moskwa 2012.

¹⁰ S. G. Kovner, *Istorija sriedniewiekowej mediciny*, „Uniwersitetskije Izwiestija” (Kijów), 1891–1893; jako druk zwarty – Kijów 1893.

¹¹ G. L. Kline, *Les interprétations russes de Spinoza (1796–1862) et leurs sources allemandes*, „Les cahiers de Fontenay” 1985, nr 36–38, s. 361–381 (potrójny numer pisma pod tytułem *Spinoza. Entre Lumières et Romantisme*); tenże, *Russian assessments of Spinoza*, w: *Philosophical Imagination and Cultural Memory: Appropriating Historical Traditions*, red. P. Cook, Durham 1993. Kline tam ustala, iż Kowner stosuje metodologię analizy i krytyki inspirowaną przez Kuno Fischer, i że wykorzystał biografię Colerusa, pracę Bertholda Auerbacha oraz epistolografię filozofa.

¹² Risa (ur. 1860), Aron (ur. 1864), Etki (ur. 1868), Chaja (ur. 1870), Hinda (1871), Anna (1874), Rachel. Przeżywszy półtora roku, urodzony w Ludza na Łotwie Elya-Lozer (1875–76) zmarł na odrę w Rzeżycy (Rezekne). Bliźniaczki Malka i Dveira „słabe od urodzenia” przeżyły pół roku i zmarły w Rzeżycy w 1877 r. Zob. www.geni.com. Strona opracowana przez Françoise Boden, 9 marca 2015.

poszedł w ślady ojca i został notariuszem. Szeftel wspomina też ciotkę Hindę (Henriette), która po ukończeniu gimnazjum wyjechała na studia medyczne do Paryża. Przyciśnięta nędzą miała wskoczyć do Sekwany, gdy uratował ją, a potem poślubił, Francuz Louis Delaruelle; urodziła mu czworo dzieci: Hélène, Marthe, Henriego i Maurice'a. „Ciocia Ona”, czyli Rachela, także ukończyła gimnazjum i jeszcze na studiach wyszła za rosyjskiego inżyniera, syna ochrzczonego Żyda, Rosenberga. Mieli dwójkę dzieci i mieszkali w Smoleńsku, gdzie Szeftel ich poznał na jesieni 1914 roku. Anna, jego matka, po ukończeniu szkoły w wieku 16 lat, poszła pracować do zakładu fotograficznego w Smoleńsku, gdzie poznała i poślubiła Uriela. O rysach regularnych, „raczej żydowskich” – pisze Szeftel – nie znała hebrajskiego, lecz mówiła biegle po rosyjsku z lekkim tylko żydowskim akcentem, a listy pisała doskonałą ruszczyzną.

Para małżeńska zamieszkała w Starokonstantynowie, mieście powiatowym w gubernii wołyńskiej (lub, jak kto woli, w kamieniecko-podolskiej *oblasti* imperium rosyjskiego) przy ujściu Ikopoci do Śluczy, za polskich czasów ważnym ośrodkiem handlowym słynącym z jarmarków, zasłużonym dla kultury żydowskiej jako miejsce urodzenia Abrahama Ber Gottlobera (1811–1899) i Abrahama Goldfadena, a gdzie w 1897 roku Żydzi stanowili 60% ludności, z których większość była chasydami i uczniami *zaddikim* dynastii czernobylskiej i sadagórskiej¹³.

Sucha statystyka *Słownika geograficznego* wywołuje konkretny obraz miejscowości¹⁴. W Starokonstantynowie były dwie synagogi murowane i dziesięć domów modlitwy, cztery cerkwie murowane i jedna kaplica prawosławna murowana, a dla katolików kaplica i kościół murowany, przy którym znajdowały się domy przytułku. Była szkoła męska, szkoła żeńska, szkoła żydowska, oraz dwa szpitale, chrześcijański i żydowski; chorych obsługiwało trzech lekarzy i dwie apteki. Chrześcijaństwo żyło przeważnie, choć nie wyłącznie, z rolnictwa. Kupcy, przeważnie choć nie wyłącznie żydowscy, prowadzili dość ożywiony handel – zbożem z Odessą i Austrią, nierogacizną z Królestwem Polskim i Prusami, solą z okolicą, a bydłem, owocami i końmi z Austrią. W niezbyt rozwiniętym przemyśle rzemieślniczym pracowało 541 rzemieślników, a znikomy przemysł miejscowy lokalny to 12 fabryk (fabryka tytoniu, 2 mydlarnie, 3 fabryki świec, 3 olejarnie, browar piwny, nieznaczna fabryka potażu i cegielnia) zatrudniających w sumie 18 ludzi. Przy Aleksandrowskiej, jednej z dwu głównych, a długo niebrukowanych ulic, Szeftelowie mieli dom i zakład fotograficzny. Tu Marc Mojzes urodził się 10 lutego 1902 roku.

¹³ Jewish Virtual Library.

¹⁴ *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. XI, red. B. Chlebowski, Warszawa 1893, s. 257. Podana statystyka pochodzi z 1885 roku.

Zapamiętany i opisany przez Szeftela Starokonstantynów to miasteczko przeważnie żydowskie, zaledwie tknięte duchem nowoczesności. Nie było gazu ani autobusów, ani światła elektrycznego: ulice oświetlały latarnie naftowe. Nie było też kolei. Do najbliższej stacji – czy to Połonnoje, Szepetówka czy Proskurów – gdzie zatrzymywały się tylko dwa pociągi na dobę, trzeba było przebyć ok. 35 wiorst. Jechało się 10 godzin przez groźne i milczące lasy¹⁵ (chłopiec bał się bandytów), grzęznąc w śniegu, ze zmianą koni w niechlujnej żydowskiej karczemce. Na tle tego zacofania materialnego pociąg, tak jak tramwaj, stanowił symbol jasności i światła. Świt wyższej cywilizacji w postaci latarni ulicznych z jarzeniowymi żarówkami zawitał w mieście dopiero w przededniu wyjazdu rodziny, choć już wcześniej był kinoteatr, gdzie wyświetlano francuskie komedie Maxa Lindera i rosyjskie wcielenia Głupyszkin¹⁶. Były też biblioteki, wypożyczalnie, księgarnie, dochodziły liberalne gazety rosyjskie z Kijowa, Moskwy i Petersburga, czytano książki.

Choć ludność żydowska dwukrotnie przekraczała liczbę prawosławnych, w mieście panowały rosyjskie wpływy kulturalne; dominowała rosyjska książka i rosyjska gazeta. W małym ogródku niedaleko domu rodzinnego stała cerkiew prawosławna. Jej ciemne wnętrze robiło wrażenie nieładu, ale chłopiec beztrząsowo biegał po drewnianej dzwonnicy. Chodził do rosyjskiej szkoły i jako namiętny pożeracz książek poznał klasykę dziecięcą: *Małego lorda* Frances Hodgson Burnett (*Little Lord Fauntleroy*, 1885), *Bez rodziny* Hectora Malota (*Sans famille*), *Królewicza i żebraka* Marka Twaina, w przekładach rosyjskich. Język domowy był zresztą rosyjski.

W salonie, gdzie wisiał portret dziadka, rodzice prowadzili kulturalne konwersacje, przy tym różnili się zasadniczo – twierdzi Szeftel – od typowej rosyjsko-polskiej niższej klasy średniej: w ich mowie nie było przekleństw, wulgaryzmów czy niesmacznych żartów. Nie palili i poza winem w wigilię szabasu i w święta unikali mocnych trunków. Poza kilkoma chrześcijanami, koledzy szkolni to przeważnie Żydzi mówiący po rosyjsku. Ale – pisze dalej – mało kto z najbliższego grona towarzyskiego (żydowskiego) wykazywał zainteresowanie kulturą żydowską, a sam miał tylko powierzchowny kontakt z obrzędowością. W domu nie przestrzegano przepisów koszerności; nie zamykano zakładu fotograficznego w sobotę, a w szabas uczęszczano do synagogi tylko z rzadka. Dzieci zabierano do bożnicy w trzy wielkie święta; Paschy nigdy nie opuszczano, a Purim i Hanukkah obchodzono „czasem”. Rodzina – pisze Szeftel – „była prawie zupełnie wolna od religii”.

¹⁵ Wedle *Słownika geograficznego...* powiat był słabo zalesiony.

¹⁶ Głupyszkin – rosyjskie imię postaci stworzonej przez Francuza André Deed (né Chapuis).

Ojciec, mimo że „wolny od religii”, dbał o zachowanie więzi z judaizmem i o pielęgnowanie języka praojców, tak że do 14. roku życia Marc raz czy dwa razy w tygodniu pobierał lekcje hebrajskiego w domu. Z Kijowa Uriel przywiózł mu w prezencie wielki rosyjsko-hebrajski słownik Kahane’ (Kahane – daleki krewny – później był Bibliotekarzem Miejskim w Tel-Awiwie) i opowiadania Berkowicza w przekładzie na hebrajski. Bardziej zaciekawiony dziejami niż literaturą swego narodu, młody uczył się „na wystarczająco”, nie rozszerzając ani pogłębiając swej wiedzy. Ze Starego Testamentu doczytał się do Księgi Amosa i części Miszny. Z wyjątkiem Hagady i *Mądrości Ojców* nie poznał Talmudu, Midraszim, Tosefty czy traktatów. Natomiast lektura prozy biblijnej i nowoczesnej poezji hebrajskiej uświadomiła mu piękno języka. Wówczas bez słownika czytał lirykę Bialika, poemat o rzezi w Niemirowie. I skutek był taki, że 60 lat później, choć już nie mówił po hebrajsku, wciąż mógł czytać Stary Testament przy częstym zaglądaniu do słownika.

Z wyjazdem ze Starokonstantynowa w 1911 lub 1912 roku zamyka się pierwszy rozdział w życiu Szeftela, zaczyna się daleka wędrówka. Kolejny etap to dwuletni postój w Lublinie, gdzie Żydzi stanowili 40% ludności. Wychowany bezkonfliktowo na styku rosyjskości i żydowskości, z rodzinnego miasta wywoził podwójny bagaż kulturalny. Oderwany od korzeni, miał poradzić sobie z dwoma obcymi językami i obcą mu odmianą żydowskości. W Polsce młodzi Żydzi modlili się po hebrajsku, lecz mówili między sobą po polsku lub w jiddysz. Nie znając ani jednego ani drugiego, Szeftel obracał się w kręgu prawosławnych. O swoich polsko-żydowskich rówieśnikach pisze:

Choć miałem to samo pochodzenie co oni, nie mogłem w żaden sposób się z nimi utożsamiać. Czułem że jestem inny: jeśli nie Rosjaninem, to chociażby Europejczykiem, i na pewno kosmopolitą. Żydowskie życie nie miało dla mnie żadnej atrakcji, choć aż prosiło o moje współczucie – i nie zostałem się częścią tego życia¹⁷.

Wobec pogarszającej się koniunktury politycznej rodzina po dwóch latach przeniosła się do Witebska. Wielka Wojna podsyciała tendencje antysemityczne; w Rosji i w szkole niektórzy nauczyciele nie ukrywali się ze swoim antyżydowskim nastawieniem. Szeftel kolegował się przeważnie z Żydami – wszyscy mówili znakomicie po rosyjsku – ale blisko się przyjaźnił także z młodymi Rosjanami. Utożsamiał się z ich uniesieniem patriotycznym, wraz z nimi przeżywał wiadomości z frontu; otrzymawszy nagrodę prymusa, oddał całą sumę na łóżko szpitalne dla wojska.

¹⁷ M. Szeftel, *Moja autobiografia intelektualna*, w: G. Diment, dz. cyt., s. 102.

Po dwóch latach rodzina wypowiedziała się za Polską i w sierpniu 1916 roku przeniosła się z powrotem do Lublina, gdzie Marc chodził do polskiego gimnazjum. Z polską kulturą zetknął się jednak znacznie wcześniej. Jeszcze w Starokonstantynowie, gdy mały mól książkowy przeczytał *Dzieje Polski* Władysława Smoleńskiego w przekładzie rosyjskim, dumny zeń ojciec kazał mu omówić lekturę z klientem – Polakiem i szlachcicem, któremu „bardzo imponował fakt, że mały Żyd czyta po rosyjsku o Polsce”. Szeftel dalej komentuje:

Coś bardziej subtelne niż proste cechy języka rosyjskiego uderzało mnie na tych stronicach, było to bardzo urokliwe. Miałem podobne wrażenie, kiedy raz znalazłem się w polskim kościele z rzeźbami i barokową architekturą¹⁸. [...] Pewnie byłem wtedy b. młodym, pewnie do kościoła mnie zabrała niania katoliczka. Ale pamięć tego wrażenia pozostała przy mnie jako mój pierwszy kontakt – choć tak oddalony – z kulturą zachodnią¹⁹.

Wynikałoby z tego, że Szeftelowie zatrudniali bonę-katoliczkę do dziecka. W Lublinie lepiej już opanowany jidysz udostępnił Szeftelowi nowy teren przygód intelektualnych; wzbudził bowiem jego ciekawość dla spraw umysłowych, uwrażliwił na niesprawiedliwość społeczną, polityczną oraz rasową i, jako przenośnik idei socjalistycznych, umożliwił mu lekturę broszurek politycznych. Pisał z perspektywy lat:

Byłem przeciwny wszystkim wyłącznie nacjonalistycznym ideologiom, a w moim środowisku było dużo społecznej niesprawiedliwości. Odpowiadał mi system myśli, który podkreśla internacjonalizm i sprawiedliwość; a jego logika „naukowa” przedstawiała wyjaśnienia dla kilku złożonych problemów. Chciałem dowiedzieć się więcej, tak że wraz z kilku kolegami z klasy czytałem broszury socjalistyczne, starając się wnikać w suchą teorię ekonomii i dogmatu marksistowskiego – niełatwe to zadanie! Wobec gwałtowności rewolucji październikowej przejrzałem na oczy. Niedługo po odzyskaniu przez Polskę niepodległości porzuciłem wszystkie marksistowskie idee, nawet bardziej umiarkowane²⁰.

W 1919 roku Marc przeprowadził się do Warszawy, gdzie wynajmował pokój „na stacji” i podjął studia prawnicze na uniwersytecie. Rok później, w wieku 18 lat i pewnie pod presją swoich gospodarzy, poślubił ich 25-letnią córkę, Ryfkę Carkes, która z czasem zaczęła zdradzać objawy schizofrenii i została oddana do zakładu psychiatrycznego. Po uzyskaniu dyplomu

¹⁸ Przed Wielką Wojną w Starokonstantynowie był kościół i klasztor kapucynów; do dzisiaj stoi tam skromny kościół dominikański z wieżą obok.

¹⁹ M. Szeftel, *Moja autobiografia intelektualna*, w: G. Diment, dz. cyt., s. 98.

²⁰ Tamże, s. 102.

w 1925 roku Szeftel wystąpił o rozwód, za co musiał sporą sumę wypłacić teściom i rabinom²¹.

Zwiąawszy swój los z odrodzoną Polską, Szeftelowie czuli się w niej nie-swojo. Marc skonstatował, że nieakceptacja Żydów cechowała wszystkie klasy społeczne. Mógł się utożsamiać z wykształconymi Rosjanami, ale nie z wykształconymi Polakami, mimo że szczerze interesował się ich historią i kulturą. Przez kilkanaście lat ani razu nie był zaproszony do chrześcijańskiego domu, nigdy nie dano mu zapomnieć, że jest Żydem i *outsiderem*. Prawie nie wyruszał poza Warszawę, bojąc się wybryków antysemitów²².

Otóż Ciocia Sonia, urodzona w Berdyczowie w 1887 roku młodsza siostra Uriela, jeszcze przed I wojną wyszła za mąż w Belgii za Solomona Nemerewera²³, ten zaś przyszedł krewnym z pomocą i ufundował im bilety. Z kolejnymi przenosinami starsi Szeftelowie mieli zapoznać się z nowym krajem, językiem, obyczajami i kulturą. Kupili dom w żydowskiej dzielnicy Antwerpii, wynajmowali dwa górne piętra, na parterze był zakład fotograficzny Uriela²⁴; w niedalekim sąsiedztwie, blisko portu, rodzice Hermanna Kestena prowadzili sklep jubilerski. Jako świeży emigrant Marc nie mógł tam uprawiać swego zawodu, miał się więc różnych prac dorywczych, mało intratnych, aż został zatrudniony w szlifowni brylantów stryja Solomona; na jesieni 1930 roku ogłosił kilka artykułów o historii belgijskich Żydów w miejscowej gazecie wydawanej w jidysz.

Z zamiarem starania się o obywatelstwo belgijskie zaczął w 1932 roku doktorat prawa na Université Libre w Brukseli, potem zapisał się na kurs podyplomowy historii prawniczej. Chodził między innymi na wykłady filologa i historyka, Aleksandra Ecka, rosyjskiego emigranta z doktoratem Uniwersytetu Warszawskiego z 1898 roku. Profesor Eck główny nacisk w badaniach kładł na poszukiwanie dokumentacji oraz odczytanie, rozszyfrowanie i ocenianie źródeł, a zasady przezeń wpajane ukształtowały na zawsze postawę naukową młodego adepta, który w nekrologu przedstawia swego mistrza jako niedościgany wzór bohaterskiego zachowania²⁵. Belgij-ski etap w karierze Szeftela uwieńczył sukces. Doczekawszy się naturalizacji

²¹ G. Diment, dz. cyt., s. 16.

²² G. Diment, dz. cyt., s. 15-16.

²³ Ślub ich odbył się w 1913 r. Zob. www.geni.com/people; www.search.ancestry.com.

²⁴ G. Diment, dz. cyt., s. 17.

²⁵ M. Szeftel, *Alexander Eck in memoriam (1876–1953)*, „Jahrbücher für Geschichte Osteuropas”, 1955, nr 3. Eck, który w 1933 r. wydał *La Russie médiévale*, był także agentem-wywiadową podczas obu wojn światowych. Zob. R. Tomi, *A Destiny between Science and Espionage: Alexander Eck 1876–1953*, <http://www.iini-minorities.ro>.

w 1938 roku²⁶, niebawem wykładał rosyjską filologię i historię w Université Libre jako asystent Ecka. Publikował²⁷. Ale zaledwie osiągnął stabilizację – nastąpił Anschluss, a spełnienie dalszych ambicji zniweczyła hitlerowska inwazja na Belgię. Zakład fotograficzny Uriela został wpisany w rejestr „Mienie wrogów i Żydów” jako „Moderne Photographie” pod kategorią Jubilerów²⁸.

Starsi Szeftelowie niechętnie opuszczali trzecią swą przystań bytową. Wahali się, uciekali do Francji i z powrotem do Antwerpii, ostatecznie zginęli we Francji. Przekroczywszy belgijską granicę w dzień inwazji, Marc miał spędzić dwa lata na terenie okupowanej Francji. Uciekał spod bomb na południe, głównie pieszo. Zażegnawszy dawne urazy, podawał się za Polaka. Próbę przedostania się do Anglii wraz z grupą żołnierzy WP udaremnił rozkaz niemiecki w francuskim wykonaniu, a po wspólnej próbie przejścia przez Pireneje do Hiszpanii został odesłany do obozu niedaleko Marsylii. Wynika z nieco sprzecznych opowieści rodzinnych, że nawiązał kontakt z polskim i belgijskim podziemiem²⁹. Wtedy zapewne zaprzyjaźnił się z polską poetką francuskojęzyczną oraz z literatem Guy-Félix Fontenaille (1892–1985), z rodziny silnie zaangażowanej w ruch oporu.

Pomagał ponoć wielu Polakom uciec z obozu. Nie chcąc modlić się z katolikami, zapewniał, że ma „swego” spowiednika w Marsylii³⁰; tam akurat był konsulat Stanów Zjednoczonych. Z Ameryki brat wyrobił mu potrzebne papiery; dokument wyrażający „zgodę” na udzielenie wizy dla Szeftela Moïse nosi datę „Marseille, May 13 1942”³¹. Z obozu wydostał się z pomocą Belgów i przez Hiszpanię i Portugalię dotarł wreszcie do Nowego Jorku, wciąż nieświadom losu rodziców. Dopiero po paru latach dowiedział się, że blisko 70-letnią matkę zabili Niemcy – „schludni, porządni Niemcy, prawdopodobnie dobrze ubrani, dobrze ogoleni, zdyscyplinowane zwierzęta. Przyjaciele psów i ptaków, wielbiciele kwiatów i tkliwych *lieder*”. Innymi słowy: „Хуже двуножного животного зверя в природе нет!”³².

²⁶ Młodszy brat Isaac-Arthur, „employé de commerce” w Uccle (Bruksela), papiery otrzymał rok wcześniej. Belgijska Chambre des représentants, posiedzenie dn. 19 marca 1937 <https://sites.google.com/site/bplenum>.

²⁷ M. Szeftel, *La condition juridique des classes dans la Russie ancienne*, „Archives d’histoire du droit oriental” 1938, nr 2.

²⁸ Zob. *La France et la Belgique sous l’occupation allemande 1940–44. Les fonds allemands conservés au Centre historique des Archives nationales*. Inventaire de la sous-série AJ40. Paris Centre historique des Archives nationales 2002. AJ40 71-310, Groupe XII Feind-und Judenvermögen (biens ennemis et juifs). Intendant d’administration Fischinger, s. 143, nr 1441, www.ArchivesNationales.culture.gouv.fr.

²⁹ G. Diment, dz. cyt s. 21–23.

³⁰ Tamże, s. 22.

³¹ <http://fdrlibrary.marist.edu>, folder 14.

³² M. Szeftel, *Dzienniki* (14 października 1969), cyt. za: G. Diment, dz. cyt., s. 54.

Na drugą połowę życia Szeftela składa się Ameryka i amerykańskość, czwarta żona kulturalna po trzyjęzycznej strefie osiedlenia, dwujęzycznej Polsce i dwuczłonkowej frankofonii. Start miał obiecujący. Niemal od razu znalazł stanowisko jako wykładowca rosyjskiej i francuskiej historii w École Libre des Hautes Études w Nowym Jorku, uniwersytecie na wygnaniu założonym przez francuskich i belgijskich akademików. Tam wykładali: Roman Jakobson, syn zamożnego żydowskiego przemysłowca; Claude Levi-Strauss, wnuk rabina przy synagodze w Wersalu, oraz poznany jeszcze w Brukseli bizantolog, Henri Grégoire.

Już w 1943 roku Jakobson wciągnął Szeftela do współpracy nad eposem starorusyjskim. Pracowali ze sobą harmonijnie i projekt badawczy *Słowo o wyprawie Igora* zaowocował edycją w 1948 roku³³. Szeftel na tym nie poprzestał. Wiedząc o planowanej przez Mikhaila Karpowicza (urodzonego w Tbilisi potomka polskiego powstańca) i George'a Vernadskiego dziesięciotomowej historii Rosji, zwrócił się do Karpowicza z prośbą o możliwość pracy na Harvardzie. Odpisano mu odmownie; niebawem jednak Belgian American Educational Foundation udzieliła mu stypendium na studia doktoranckie z socjologii. Studiując na Columbii, wciąż wykładał francuską i rosyjską historię w École Libre, a socjologię w Bard Liberal Arts College³⁴ i Yeshiva College na Górnym Manhattanie. Obracał się więc w świecie akademickim i, jak się zdaje, utrzymywał dość ożywione kontakty towarzyskie. W kręgu jego znajomości pojawiają się Alfred Berstein z New York Public Library, Anatol Muhlstein, Halina Korsak, Teresa Żarnower. W latach wojennych spędzał wakacje w Hunter, ulubionym lotnisku elity i nie-elity polskich emigrantów, także Żydów.

Po zakończeniu wojny Szeftel nie musiał zostać w Stanach, gdyż profesor Eck gorąco namawiał go na katedrę na uczelni w Brukseli; nie dał się jednak przekonać i odrzucił ofertę. Może te nowojorskie lata pozostawiły nienajgorsze wrażenie, z Europą natomiast kojarzyły się traumatyzmy okupacyjne i strata najbliższej rodziny. I tak na jesieni 1945 roku otrzymał stanowisko na Cornell University, należącym do elitarnej piątki Ivy League; z początkiem listopada przeprowadził się do Itaki. Niedługo, bo w 1946 roku, Jakobson znowu go

³³ *La Geste du Prince Igor. Épopée russe du douzième siècle*, texte établi, traduit et commenté sous la direction d'H. Grégoire, de R. Jakobson et de M. Szeftel, assistés de J.A. Joffe. *Volume offert à Michel Rostovtzeff*, New York 1948. Mikhail Rostovstev (1870–1953) – historyk starożytności, profesor na Uniwersytecie w Yale.

³⁴ Podczas wojny Bard Liberal Arts College stanowił oazę dla uchodźców z Europy. Tu byli m.in. Hannah Arendt, malarz Stefan Hirsch, redaktor *Berliner Tageblatt* Felix Hirsch, skrzypek Emil Hauser, lingwista Hans Marchand, psycholog Werner Wolff i filozof Heinrich Blücher.

wciągnął do współpracy, tym razem nad eposem Wsiesława. Mimo, że lwiał część roboty włożył Szeftel, lwiał część honorów po publikacji pobrał Jakobson³⁵. Pełniąc różne funkcje na uczelni, w październiku 1947 roku uczestniczył w komisji, która wybrała Nabokowa na katedrę literatury rosyjskiej, sam zaś entuzjastycznie poparł jego kandydaturę. Tylko z rzadka zdarzało mu się wygłosić kurs o dziejach Europy Środkowo-Wschodniej, w wykładach z musu skupiał się na zagadnieniach rosyjskich, zbierał też materiały do książki o problemach życia politycznego i społecznego Rosji w latach 1907–1914.

W lipcu 1949 r. półroczne stypendium od Russian Institute przy Columbia University umożliwiło mu prowadzenie kwerendy w Nowym Jorku, w Library of Congress, w Instytucie Hoovera w Kalifornii i Musée de Guerre w Paryżu. Pojawiały się przerwy w pracy. W 1953 roku występował w panelu wchodnio-europejskim na konferencji w Colgate, przygotowywał z Jakobsonem i Nabokowem angielskie wydanie *Wyprawy Igora*, a od jesieni przez jeden rok akademicki miał gościnne wykłady raz w tygodniu w Columbii. W listopadzie 1958 roku chciał ukończyć książkę o rozwoju instytucji konstytucyjnych w Rosji, bowiem „pół drogi już przebrnąłem”³⁶; przy poparciu Fundacji Guggenheima spędził rok 1959–1960 na kwerendach w Library of Congress w Bethesda. Latem 1960 roku w drodze na zjazd historyków prawa, zorganizowany przez Société Jeana Bodin w Tuluzie przebył trzy tygodnie w Londynie, Belgii i Paryżu oraz tydzień w Cannes. Wrócił do Itaki w październiku 1960 roku po 16 i pół miesiącach nieobecności.

Itaka – nie Itaka. Szeftelowi było tam źle od początku. Tęsknił do „swo-body” nowojorskiej, do teatrów. Dokuczały mu warunki bytowe: hałas, kolejki w kafeterii, brak książek specjalistycznych i brak czasu na pracę naukową. Pedagogika pochłaniała go bez reszty, lubił ją, ale „z konieczności”. Nie imponował mu poziom umysłowy studentów, do swych wykładów wykorzystał podręcznik Sergieja Płatonowa, używany na lekcjach historii w szkole jeszcze witebskiej. Rutyna, poniekąd zbawcza, dawała treść i formę istnieniu, jakiś punkt stały, może też sens, ale nie chroniła przed długimi godzinami gorzkiego rozmyślenia. Ogarniała go depresja. „Życie tu jest tak zabójczo samotne – pisał – iż krzyczeć się chce czasami głośno”³⁷. W nadziei na stabilizację poślubił 18 czerwca 1949 roku swoją słuchaczkę, trzydziestoparoletnią rozwódkę z 12-letnim synem, córkę historyka, wyspecjalizowanego w dziejach francuskiej kolonizacji. Pisał do przyjaciela: „Tak kończy błąkanie

³⁵ R. Jakobson, M. Szeftel, *The Vseslav Epos*, „Memoirs of the American Folklore Society” 1949, t. 21, s. 13–86.

³⁶ List M. Szeftela do J. Wittlina z 22 listopada 1958.

³⁷ List M. Szeftela do J. Wittlina z 15 lutego 1946.

się moje po różnych portach: wierzę, iż w tym nowym okresie czuć się będę spokojniej i lepiej”³⁸. Przyjście na świat dwojga dzieci ograniczało życie do ciasnego kręgu rodzinnego, przez to „oddalam się od wieloletnich przyjaciół z powodu odległości, rutyny, szarzyzny życiowej”³⁹. W środowisku prowincjonalnym nie przestał tęsknić do metropolii. Nie sprzyjało to tworzeniu. Pisało mu się źle, wobec ogromu wciąż rosnącego materiału czuł się bezsilny; hamulce wewnętrzne przeradzały się w piórowstręt. Narzekał nieustannie, że praca umysłowa coraz ciężej mu idzie.

Otrzymał w 1961 roku ofertę pracy na University of Washington, w sierpniu tego roku wyjechał do Seattle na katedrę historii średniowiecznej. „Jest to moja właściwa specjalność – usprawiedliwiał swoją decyzję – i rad będę nie zajmować się sowiecką”⁴⁰. Mimo lepszego uposażenia, lepszego klimatu i lepszego szkolnictwa dla dzieci, uważał te ostatnie przenosiny za wyrok wygnania. Po jednym roku w Seattle Szeftel spędził lato w Europie, wygłosił referat na zjeździe w Brukseli i przez dwa miesiące zbierał materiały w Londynie. Po powrocie do Stanów z trudem się aklimatyzował do uczelnianego kierunku.

Rutyna: codzienne daremne poszukiwanie wspólnego języka z większością mych słuchaczy, umysł których niedaleko przekroczył poza szkołę powszechną, mimo lat spędzonych w high school. Cytat po łacinie, po francusku, po niemiecku, a nawet i cytaty z (powiedzmy) Shakespeare’a – to z innego świata. Tłumaczenie musi być przede wszystkim praktyczne; niestety, niewiele się rzeczy nadaje do takiego upraszczania. Wykładałem, właściwie, dla znikomej mniejszości (na szczęście, mniejszość ta istnieje)⁴¹.

Ale nie tylko rutyna przeszkadzała w pisaniu.

Akademickie życie często jest tu podobne do życia, przypuśćmy, bankowego: posiedzenia komisji wypełniają liczne godziny (sprawy znów praktyczne!), inne godziny poświęca się przyjęciu studentów, przychodzących rozstrzygać problematykę natury znów praktycznej (albo trudności elementarnego zrozumienia). Poza tem, wypełnianie raportów też czas zajmuje, zamawianie podręczników dla klasy, rezerwowanie książek w bibliotece (dla klasy) i t.d.⁴²

Lata profesury w Seattle urozmaicały wypadły do Europy, z reguły na konferencje naukowe na zaproszenie Commission for the History of Parliamen-

³⁸ List M. Szeftela do J. Wittlina z 9 czerwca 1949.

³⁹ List M. Szeftela do J. Wittlina z 22 listopada 1958.

⁴⁰ List M. Szeftela do J. Wittlina z sierpnia 1961.

⁴¹ List M. Szeftela do J. Wittlina z 21 października 1962.

⁴² List M. Szeftela do J. Wittlina z 21 października 1962.

tary Institutions (Dublin 1963, Palermo 1966), Société d'Histoire du Droit (Bari 1975), Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions (Rennes 1966, Bruksela 1968) i in., połączone z żarliwym pielgrzymstwem po miejscach starej kultury europejskiej. Warsztat ożywił mu urlop naukowy (1964–1965), spędzony w Paryżu w celu pisania książki o teoriach politycznych w Rosji w XVII i XVIII wieku. Jeszcze przed tym wyjazdem ogłosił *Documents de Droit Public Relatifs à la Russie Médiévale*⁴³, dzieło zapoczątkowane przez mistrza Ecka. W 1966 roku ukazało się jego wprowadzenie bibliograficzne do historii i etnologii prawa w Rosji przed rewolucją⁴⁴. W 1968 roku wydał drugą edycję *Le moyen âge russe* Ecka⁴⁵, przedrukowano też jego pracę o eposie Wsiesława⁴⁶. Na rok akademicki 1968/1969 All Souls' College w Oksfordzie zaprosił Szeftela jako Visiting Fellow, żeby umożliwić mu napisanie pracy o historiozofii rosyjskiej drugiej połowy XVIII wieku. Przy sposobności wygłosił dwa wykłady w Cambridge.

Po dwóch latach (1971) wrócił do Oksfordu na miesiąc, żeby zaglądnąć do starodruków w Bodleian Library. We wrześniu 1972 roku miał zaproszenie na całoroczny *research fellowship* w University of Cambridge, tam też wrócił po letnich wakacjach na drugi rok dla ukończenia książki, z krótką tylko przerwą, kiedy pojechał do Brukseli jako egzaminator na obronę doktorską. W 1975 roku pod tytułem *Russian Institutions and Culture up to Peter the Great* ukazał się w Londynie tom oprawny z portretem Szeftela i przedmową Donalda Treadgolda, zawierający około 12 esejów i rozpraw na tematy średniowieczne, wcześniej ogłoszonych w różnych pismach, głównie po francusku⁴⁷, dotyczących spraw handlu, wolności obywatelskich, stylu i symboli monarchii i XVIII-wiecznej historiografii Rosji. W 1976 roku wychodzi w Brukseli jego dawno obiecywane i długo oczekiwane studium o rosyjskiej konstytucji z 1906 roku *The Russian Constitution of April 23 1906: Political Institutions of the*

⁴³ *Documents de Droit Public Relatifs à la Russie Médiévale*. (La Justice Russe... La Charte judiciaire de Pskov. – Traduction commentée), par M. Szeftel, sous la direction initiale de A. Eck, Bruxelles 1963. Tu m.in. przekład *Kniażeskie ustawy* (s. 229-299).

⁴⁴ M. Szeftel, *Russia before 1917*, w: *Bibliographical introduction to legal history and ethnology. [Introduction bibliographique à l'histoire du droit et à l'ethnologie juridique]*, w: *Europe Orientale (médiévale et moderne)*, sous la dir. de J. Gilissen, Bruxelles 1966.

⁴⁵ A. Eck, M. Szeftel, C. H. Schooneveld, *Le Moyen Age russe*, Slavistic printings and reprintings, The Hague 1968.

⁴⁶ R. Jakobson, *Selected Writings*, The Hague 1966, s. 301-68. Za to Szeftel nie został zaproszony do festschriftu dla Jakobsona w 1967 r., i był tym niemile dotknięty. Zob. G. Diment, dz. cyt., s. 82.

⁴⁷ M. Szeftel, *Russian institutions and culture up to Peter the Great*, London 1975.

*Duma Monarchy*⁴⁸, powitane przez recenzenta jako „imponująca monografia, monumentalne badania, drobiazgowa analiza wszystkich istniejących źródeł [...]. Czytelnicy jego licznych artykułów na pokrewne tematy będą oczekiwać wzorcowej dokładności i nie doznają zawodu”⁴⁹. Tegoż roku Szeftel za wybitny wkład do studiów sławistycznych otrzymał odznaczenie American Association for the Advancement of Slavic Studies.

Szeftel nie należał do orłów. Niepozorny blondyn o nietęgim zdrowiu, nieco staroświecki, nie miał nic efekciarskiego, nie olśniewał dowcipem. W swym ciasnym zakresie monograficznym samotny erudyta, kronikarz i archiwista-dokumentalista, odznaczał się benedyktyńską akrybią. Był postrzegany na wydziale jako inny, sam zaś miał przeświadczenie, że jako obcy jest niedowartościowany. O kolegach też miał swój pogląd.

Koledzy są bardzo praktycznie, handlowo nastawieni – mało mam z nimi wspólnego. Ja nie jestem obrotny i jestem tu po prostu przez tych komiwojażerów wyzyskiwany. Zgodzą się oni łatwo, że wśród nich, jeśli chodzi o naukowość, ja jestem najwybitniejszy, ale opłacany jestem najniżej, z roku na rok, mimo publikacji⁵⁰.

Istotny tu czynnik to jego niezgoda na system wartości praktykowany na uczelni, gdzie doświadczał potrójnej presji.

Wywrotowo usposobieni studenci (i część profesorów) chcieliby wszystko sprowadzić do polityki. To jedno. Nasi chlebobawcy, to znaczy legislatura stanu Washington, chciałyby z nas zrobić belfrów szkoły powszechnej, w myśl plebejskiej interpretacji zasad demokracji, jako sprowadzenie nauczania do najniższego wykładnika wspólnego. Trzecie, to presja, byśmy dawali lepsze stopnie (za gorsze wyniki) przedstawicielom mniejszości rasowych. Nie, tu idzie coraz gorsza deintelektualizacja nauczania wyższego (jak to będzie po polsku?)⁵¹.

Z perspektywy historiozoficznej Szeftel-katastrofista odczytuje rozruchy studenckie i strajki okupacyjne jako oznakę czasów.

To jest najazd barbarzyńców, z wewnątrz, ale barbarzyńców, obskurnych, rozpyszonych, sprośnych barbarzyńców. Neguje się wszystkie walory, na których trzymało się życie społeczne i kulturalne w ciągu tysiącleci. Walory moralne, towarzyskie, intelektualne... Mereżkowski w 1906 roku wydał książkę pod tytułem „Griaduszczii cham”.

⁴⁸ M. Szeftel, *The Russian Constitution of April 23 1906: Political Institutions of the Duma Monarchy. Studies presented to the International Commission for the History of Representative and Parliamentary Institutions* no. 61, Bruxelles 1976.

⁴⁹ Recenzja w „Slavonic and East European Review” 1979, vol. 57, nr 2, s. 302-304.

⁵⁰ List M. Szeftela do J. Wittlina z 5 stycznia 1967.

⁵¹ List M. Szeftela do J. Wittlina z 29 września 1971.

On już jest tutaj przy nas, ten cham, i rządzi naszym życiem. To nie jest sprawa ustroju społecznego (Lenin chamem nie był), ale podwalin, na których trzymały się wiekami, we wszystkich krajach i epokach, stosunki między ludźmi. To jest rewolucja groźniejsza od przemian ustrojowych, *Umwertung der Werte*... To tak ładnie wyglądało za czasów Nietzschego, ale teraz ujawniło się w całej swej ohydzie. Tutaj szczególnie, mimo że jest to teraz ruch międzynarodowy. We Francji nie jest dobrze, nie jest dobrze ze studentami włoskimi⁵².

Szeftel sam uważał, że doznał klęski na wszystkich frontach życiowych – w karierze (brak znaczących osiągnięć naukowych), szczęściu osobistym, w miłości; „Jestem zupełnie sam – pisał – to, co ja czuję, to nikogo nie obchodzi”⁵³. Na tę samoocenę z pewnością rzutował kompleks na punkcie Nabokowa, gdyż Rosjanin wcielał wszystko, czego sam nie zdobył: spełnienie zawodowe i sławę. Szeftel starał się zbliżyć, próbował niejednokrotnie wejść w jego orbitę i uczestniczyć w jego glorii, urządzał wieczory dyskusyjne, wygłosił o nim odczyt, o *Lolice* chciał pisać rozprawę⁵⁴. Powieściopisarzowi nie był on jednak potrzebny. Nabokow trzymał go na lekceważący dystans i sprawił mu gorzki zawód, gdy odmówił mu wypożyczenia scenariusza filmu. Szeftel bodaj do końca nie pozbył się swojej obsesji.

Gdy Szeftel zastanawiał się nad swoją przynależnością kulturalną, opcja amerykańska była wykluczona. Mimo stabilizacji życiowej i długoletniego styku z obyczajowością Nowego Świata, nigdy nie „wszedł” w amerykańskość, pewnych zjawisk nienawidził, brzydził się sportem i kultem sportu. Pozostawszy na zewnątrz życia, obserwował nowe trendy myślowe poprzez dzieci. W krótkim czasie córka przeszła przez kilka ewolucji, gdy pasja teatralna ustąpiła pasji społecznikarskiej, politologia urbanistycy, a ta z kolei religii porównawczej – w końcu wybrała pielęgniarstwo. Z synem, uzdolnionym nonkonformistą, Szeftel przeżywa cały szereg dramatów, buntów i ostrych starć. Wyżala się w liście: „dwa tematy czytania i rozmów: sex, LSD, tytuń i to... że nie ma Boga”⁵⁵. Następny etap to japoński buddyzm oraz obsesyjna lektura *science-fiction* i Henry’ego Millera. Takie zapęty młodzieńcze pozostaną niezrozumiałe dla ojca, który za ten powszechny chaos pojęć, wszechpanujący absurd i głęboki niepokój wewnętrzny obciąża pokolenie wychowawców, którzy dopuszczali, a właściwie doprowadzili do tego stanu. Na studia w końcu syn wybiera – historię średniowieczną i rosyjski.

⁵² List M. Szeftela do J. Wittlina z 12 czerwca 1970.

⁵³ M. Szeftel, *Dzienniki*, cyt. za: G. Diment, dz. cyt., s. 74.

⁵⁴ M. Szeftel, *Lolita at Cornell*, „Cornell Alumni News” listopad 1980, przedr. w: G. Diment, dz. cyt., s. 141-146.

⁵⁵ List M. Szeftela do J. Wittlina z 9 kwietnia 1967.

Odrutkę na amerykańskie wyjałowienie stanowiły dla Szeftela pobyty w Europie. Pewnie drastyczne doznania z czasu okupacji poszły poniekąd w zapomnienie. „Dobrze było zetknąć się na nowo z Europą zachodnią – pisał z wakacji – a szczególnie z Paryżem: nawet chwila rozmowy z przechodniem jest tam umysłowo i kulturalnie orzeźwiająca”⁵⁶. Po miesiącu oznajmił: „Podróż do Europy mocno mnie odświeżyła, szczególnie Paryż, gdzie znalazłem, mimo zewnętrznych zmian, tego samego ducha wyrafinowania intelektualnego. Teraz staram się przystosować do Nowego Świata... Nie jest to łatwe”⁵⁷. W Stanach natomiast uderza go „chamstwo, które nas wita tu po powrocie z Europy. To nie tylko różnice kraju. W Europie: inna konwersacja, inne obyczaje (na tym samym poziomie uniwersyteckim)”. Główną rolę tu odgrywa Paryż, ponad który „nie ma stolicy”, bowiem „zawsze porywa” i „niepodobna się nań napatrzyć”. Chodzi na *Soulier de satin* Claudela, na koncert organowy Cochereau w Notre Dame. Dobrobyt kulturalny doświadczany nad Sekwaną sprawia, że prenumeruje „Figaro Littéraire”.

Mam w ten sposób stały kontakt z życiem kulturalnym Paryża, kosztem, oczywiście, powiększonej nostalgii. Ale nawet nostalgia wydaje mi się wzbogaceniem duchowym. Chciałbym przy pierwszej sposobności coś w hołdzie Paryżowi napisać, by spłacić dawny i istotny dług duchowy⁵⁸.

Gdy wyznaje, iż „zawsze miałem, i wciąż mam, wielki sentyment dla Francji, a szczególnie dla Paryża”⁵⁹ – chodzi o uczucie oparte na porozumieniu intelektualnym, współbrzmieniu idei i pojęciu o normach postępowania. Cenił sobie zalety francuskiego umysłu, potężny sprzęg racjonalizmu, krytycyzmu, analizy i stosunku do słowa. Nie jest tu obojętna sprawa smaku. „Jako męża stanu i człowieka głębokiej kultury” wielbił także generała de Gaulle’a, dlatego w 1967 roku szczególnie dotknęły go słowa prezydenta o „agresji izraelskiej”⁶⁰. „Wyrazy, widocznie, w ogóle, straciły znaczenie” – wywnioskował⁶¹.

Czytałem, że Polska jest teraz „Judenrein”. Nawiązując do tego, że komuniści chińscy zostawili w Szanghaju [...] tylko 12 Żydów, autor artykułu powiada, że i w Polsce tylko tyłu zostało: Pan Jezus, Matka Boska i dwunastu apostołów (razem, właściwie,

⁵⁶ List M. Szeftela do J. Wittlina z 22 września 1960.

⁵⁷ List M. Szeftela do J. Wittlina z 27 października 1960.

⁵⁸ List M. Szeftela do J. Wittlina z 7 grudnia 1965.

⁵⁹ List M. Szeftela do J. Wittlina z 14 maja 1964.

⁶⁰ Zob. R. Aron, *De Gaulle, Israël et les juifs*, Paris 1968. De Gaulle wysoko sobie cenił „bardzo bliskie więzi” z państwem izraelskim. Ówczesne jego wypowiedzi były umotywowane interesami ze światem arabskim.

⁶¹ List M. Szeftela do J. Wittlina z 1967.

jest czternastu)... A tutaj kolega-matematyk mi mówił, iż otrzymuje rozpaczliwe listy od młodych matematyków – Żydów, uciekinierów z Polski, z prośbami o posady. Straszny jest ten nasz „postępowy” wiek!⁶²

Oburzało go upolitycznienie nauki na arenie międzynarodowej. Na kongres historyków we Włoszech w 1975 roku „ze strony sowieckiej przybyło aż 83 przedstawicieli”, zjazd „zalewała” propaganda z komunistycznego wschodu, a delegat z Libanu „przepiękną francuzczyzną złożył protest z powodu okupowania przez Izrael terytoriów arabskich”. Przy tym – podkreśla – Polacy, Rumuni i Węgrzy zachowywali się „naukowo”. Choć jego biegłość czytania po hebrajsku czy w jiddysz malała z latami, tematyka nie przestaje go zajmować: czyta *Jésus et Israël* Julesa Isaaca, wzrusza się *Niewolnikiem* Isaaca Bashevisa Singera w angielskim przekładzie. Odbierając świat kultury poprzez pryzmat żydowskości, w podróży po Hiszpanii zachwyca się Toledo i Awilą, ale w Eskorialu „wciąż mi przypominał się Torquemada”⁶³. W maju 1973 roku wraz z małżonką wybrał się w „rodzaj pielgrzymki” do Jerozolimy.

Pustynia Judejska, Jezioro Galilejskie, Ogród Gethsemański, niebo, ziemia, słońce, roślinność – to wszystko jest autentyczne, takie jak za czasów Chrystusowych. Ale ludzkie budowle, miejsca święte wszędzie są w liczbie podwójnej. Każdej świątyni katolickiej (albo greckiej) odpowiada to samo miejsce święte gdzie indziej, należące do innego wyznania chrześcijańskiego. Prócz Groty Narodzenia Chrystusa, która jest jedna, ale podzielona między różne wyznania. Pielgrzymom to nie przeszkadza, bo każdy swemu wierzy, ale sceptycznie ustosunkowani naukowcy (i księża, bardziej oświeceni) powiadają sobie, że najważniejsza jest tu akumulacja uczuć, bo tysiąclecia prawdziwej wiary uświęciły wszystkie te konkurencyjne świątynie. Autentyczna jest jednak w zupełności jedna jedyna Ściana Płaczu! [...] a ja widzę przed sobą jak żywe i straszną pustynię judejską, i Dominus flevit z którego przez niemal połowę poranku oglądałem miejsce, gdzie za czasów Chrystusowych było Templum Domini, a teraz jest złocona kopuła głównego meczetu...⁶⁴.

Scheda żydowska dla Szeftela nie obejmowała kwestii religijnych, w tych sprawach uważał siebie za sceptyka i racjonalistę. Pisał, że nie ma wiary, że religii w sercu nie ma. „Żona to ma, ale ja ani rozumowo, ani też emocjonalnie tego nie mam. Nigdy, właściwie, nie miałem”⁶⁵. Jeżeli się modlił – notuje gdzie indziej – to do zamordowanej przez nazistów matki⁶⁶. Żona natomiast, „bardzo przejęta pobożnością”, spędzała liczne godziny na modlitwie i lżej

⁶² List M. Szeftela do J. Wittlina z 31 maja 1971.

⁶³ List M. Szeftela do J. Wittlina z 16 października 1964.

⁶⁴ List M. Szeftela do J. Wittlina z 11 lipca 1973.

⁶⁵ List M. Szeftela do J. Wittlina z 17 września 1975.

⁶⁶ M. Szeftel, *Dzienniki* (4 października 1976), cyt. za: G. Diment, dz. cyt., s. 173.

znosiła zmartwienia, gdyż „pomagają jej dewocje religijne”⁶⁷. Wierzyła ponoć w tzw. „Christian healing”, uznawała, jeśli nie wyznawała „religię Freuda”. Nieufny wobec praktyk kościelnych, Szeftel lekceważąco odnosił się do psychiatrii i modnych w Ameryce odmian japońskiego buddyzmu. Raz z listem przesłał ilustrowaną ulotkę z komentarzem, że to „karykatura wiary. Żona tym materiałem jest karmiona w swoim kościele”⁶⁸.

W podobny sposób odbierał Święta Bożego Narodzenia po amerykańsku. Pisze: „tuż po Thanksgiving jest teraz w pełni orgia zakupów. Nasz dom nie jest wyjątkiem. Ten Christmas Bożym Narodzeniem nie jest! To jest hołdowanie św. Merkuriuszowi albo zgoła cielcowi złotemu. W dodatku, dość to wulgarnie wygląda!”⁶⁹. Po paru latach znowu ten „Xmas” to „święto kupna-sprzedaży i <saturnaliów>”. Chciałoby się spokoju, natomiast, prostoty, skupienia”⁷⁰. Niechęć do trybu handlowo-konsumpcyjnego wskazuje na tęsknotę nie za religią, a za pierwiastkiem autentyczności, na głód wartości metafizycznych. Zresztą Szeftel nieraz w życiu odczuł siłę pociągającą rzymskokatolicyzmu.

Mimo pogromów i doznanej dyskryminacji, mimo całej ponurości cerkwi rosyjskiej, Szeftel jako nastolatek czuł się zarówno Żydem, jak i Rosjaninem, bez rozdarcia czy dychotomii; język i szkoła robiły swoje. Rosyjskość nie opuszczała go, z kulturą rosyjską nie zerwał. Stała się jego specjalizacją badawczą, stanowiła bazę jego kariery, sposób zarobkowania na życie, trzon tematyczny jego dorobku naukowego. Dla poliglotty wyniesiona z dzieciństwa ruszczyzna pozostała do końca językiem najbardziej intymnym. Tyle że wybrany przezeń zawód nie powstał z pasji czy przekonania, tylko drogą pragmatycznego kompromisu; pierwszą miłością pozostała literatura – nie tylko rosyjska.

Chwilowo zastanawiał się, czy przypadkiem nie jest Polakiem. Miał żal do Tuwima, że w 1944 roku w Nowym Jorku ten „poprawił” drugą wersję swego przekładu *Igora* w duchu socrealistycznym. Po wojnie z przyjemnością rozmawiał ze Steinhausem, kiedy ten zwiedził Amerykę; ale kontakty z Polakami należały do wyjątków, czego widocznie sam żałował. Ewenementem kulturalnym w Seattle był dlań wieczór Niny Polan w 1964 roku z recytacją średniowiecznej poezji miłosnej: Abélard, Villon, Dante, Boccaccio. Cieszyły go rozmowy z przyjezdnymi z Polski naukowcami, z poetą Jerzym Siłą, z poznanym w Oksfordzie Aleksandrem Gieysztozem. W pracy zbiorowej wydanej w Londynie

⁶⁷ List M. Szeftela do J. Wittlina z 15 marca 1970.

⁶⁸ List M. Szeftela do J. Wittlina z 9 kwietnia 1967.

⁶⁹ List M. Szeftela do J. Wittlina z 25 listopada 1967.

⁷⁰ List M. Szeftela do J. Wittlina z 27 listopada 1969.

zaliczono go do polskiej społeczności emigracyjnej⁷¹. Dla utrzymania więzi kulturalnej prenumerował „Wiadomości”. I wciąż czuł niedosyt.

Wydałoby się, Szeftel nigdy nie rozstrzygł zagadki własnego „ja”, swej przynależności państwowej, obywatelskiej, etnicznej, narodowej, wyznaniowej, kulturalnej; w każdym razie nie miał na to odpowiedzi jednoznacznej. Pozostaje to zresztą sprawą intymną, nastrojowo chwiejną, uzależnioną od przyswajania, przeżywania czy syntezy; poza tym Szeftel sam żył niejako poza czasem, nosząc w sobie liczne zadry (nie tylko kompleks Nabokowa) i zadatki na defetyzm. Zawsze świadom swego pochodzenia, mimo że wciąż się oddalał od swych żydowskich korzeni kulturalnych, wciąż też poczuwał się do solidarności polityczno-etnicznej, i o ile można sądzić, na płaszczyźnie uczuciowej najistotniejsze sympatie ludzkie i przyjaźnie dzielił z kolegami Żydami. Obciążony багаżem rosyjskim, Rosji rdzennej, wiejskiej, prawiecznej nigdy nie poznał; z imperium znał tylko strefę osiedlenia. Tyle że, wywodząc się z tej „sztetlowskiej” prowincji jeszcze jako nastolatek, wobec polskich, lecz niespolszczonych Żydów z prowincji lubelskiej, poczuwał się do „europejskości”, przyswajanej w Starokonstantynowie za pośrednictwem rosyjskich przekładów klasyki światowej; niejedno także zawdzięczał doznaniem tam „przedsmakowi” polskości.

Przechodzien przez kolejne geostrefy kulturowe, Szeftel-Europejczyk miał najlepsze zakotwiczenie w świecie frankofonicznym, w całym obszarze aż po Morze Śródziemne, którego krajobraz bliski mu był, tak jak bliska mu była postać Odysa, poznana pierwotnie w Witebsku w przekładzie Żukowskiego. „A tu, w Cannes, dużo myślę o Homerze – pisał z wakacji – przecież jest to morze Odyssei”⁷². Będącemu na bakier z systemem jankesowym przyświecał inny model uczoneści. Po chaotycznym tygłu Stanów Zjednoczonych odnalazł wzór nauki elitarnej na sielankowym tle w innej strefie anglosaskości, w oazie akademickiej w Oksfordzie i Cambridge, gdzie spędził w sumie trzy lata. Pragnął nawet się osiedlić w tym mikrokosmosie, gdzie skupioną pracę naukową podpiwały tradycja i otaczające piękno; tylko inflacja i drożyzna sprawiły, że marzenie nie spełniło się. Parę lat przed śmiercią zapisał: „należę do Europy frankojęzycznej – i jestem tak daleko”⁷³.

⁷¹ „Marek Szeftel drukuje artykuły w pismach belgijskich, amerykańskich i niemieckich o zagadnieniach społecznych, prawnych i ustrojowych w historii Francji, Rosji, Polski” (Z. Kozarynowa, *Udział Polaków w literaturach zachodnich*, w: *Literatura polska na Obczyźnie 1940–1960*, praca zbiorowa wydana staraniem Związku Pisarzy Polskich na Obczyźnie pod red. T. Terleckiego, Londyn 1964, t. 1, s. 556).

⁷² List M. Szeftela do J. Wittlina z 22 września 1960.

⁷³ M. Szeftel, *Dzienniki* (9 października 1983), cyt. za: G. Diment, dz. cyt., s. 88.

Z latami często wracał do Homera, Biblii i Szekspira. Rzecz jasna, spis lektur nie wystarczy na wypisanie mu dowodu osobistego. Ale czerpiący pokarm z ich dzieł Szeftel da się poniekąd określić poprzez te preferencje. Nie ukąszony zębem modernizmu, żywił liczne zastrzeżenia do twórczości Jeana Geneta, Henry'ego Millera, Harolda Pintera, Everetta Le Roi Jonesa⁷⁴. Także jego uwagi o maestrii, ale i powierzchowności Nabokowa, zwłaszcza w zestawieniu z potężnym dorobkiem Dostojewskiego, mają swoją wymowę.

Jedna pozycja ma tu szczególne znaczenie. Wstrząśnięty lekturą *Chrystusa ukrzyżowanego po raz wtóry*, Szeftel z miejsca przystąpił do poznania całego dorobku Kazantzakisa – radykała społecznego, a pisarza na wskroś metafizycznego, udręczonego problemem istnienia. Tytuły mówią za siebie: *Ostatnie kuszenie Chrystusa*, *Biedaczyna z Asyżu*, *Sztuka ascezy: zbawcy Boga*. Powołują do rozważań nad „szaleńcami Boga” i problemem świętości, a zwłaszcza u niewierzącego, wytyczają parametry życia wewnętrznego: rozbudzają niewykryte warstwy jaźni, wskazują na wpół uświadomioną sferę dążeń duchowych, na nieujawnioną tęsknotę za absolutem, na rodzaj metafizyki czy religię kultury – namiastkę ortodoksji wyznaniowej. Ale i tak ten uczony, który nie utożsamiał się ze swoim wybranym zawodem, pozostaje nieuchwytny.

Bibliografia

Cook P., *Philosophical Imagination and Cultural Memory: Appropriating Historical Traditions*, Durham (North Carolina) 1993.

Diment G., *Pniniad: Vladimir Nabokov and Marc Szeftel*, Seattle 1997.

Jakobson R., *Selected Writings*, The Hague 1966.

La Geste du Prince Igor. Épopée russe du douzième siècle, texte établi, traduit et commenté sous la direction d'H. Grégoire, de R. Jakobson et de M. Szeftel, assistés de J.A. Joffe, New York 1948.

Paperno I., *Suicide as a Cultural Institution in Dostoyevsky's Russia*, Ithaca 1997.

Shrayer M. D., *An Anthology of Jewish-Russian Literature: Two Centuries of Dual Identity in prose and poetry*, New York–London 2007.

Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich, red. B. Chlebowski, Warszawa 1893.

Szeftel M., *La condition juridique des classes dans la Russie ancienne*, „Archives d'histoire du droit oriental” 1938, nr 2.

⁷⁴ List M. Szeftela do J. Wittlina z 26 czerwca 1967.

A RUSSIAN LANGUAGE SPECIALIST AND HIS FOUR CULTURES

The article is devoted to Marc Szeftel, a distinguished historian – specialist on the Middle Ages – and a Russian language specialist at the same time. The diversity of this scholar's research interests affected, according to the author of the article, the life vicissitudes of Szeftel, who had been in contact with many cultures and points of view since his childhood. Born in the Russian Empire in a not very religious Jewish family, Szeftel emigrated to Poland before the First World War, where he studied law, and after a few years moved to Belgium. There he received a doctoral degree, and then for several years he taught Russian philology and history at the Université Libre de Bruxelles. During the Second World War the scholar escaped to the United States, where he was first appointed as a Russian language specialist at Cornell University and then at the University of Washington. The author points to the specific suspension of the scholar between the four cultures and the acclimatization difficulties Szeftel encountered during each move. The text quotes passages of his diaries, the autobiography, as well as correspondence of the scientist, regarding the dilemmas of his identity as a Russian Jew, educated in Poland but living in America, who felt best in Europe, and especially in the French-speaking culture.

Keywords: Marc Szeftel, American Russian studies, history, identity, emigration, University of Washington.

Halina Parafianowicz
(Uniwersytet w Białymstoku)

MADELEINE KORBEL ALBRIGHT. BADACZKA I DYPLOMATKA

Marie Jana Körbel (Korbel), w przeszłości pierwsza kobieta sekretarz stanu Madeleine Albright, urodziła się 15 maja 1937 roku w Pradze. Od wczesnego dzieciństwa nazywano ją Madlenką, bądź Madlą, a potem Madeleine. Jej ojciec Josef był prawnikiem i dyplomata, a matka Anna (Mandula) z domu Spiegel zajmowała się dziećmi i prowadzeniem domu. Od 1936 roku ojciec był attaché prasowym w poselstwie Czechosłowacji w Belgradzie, skąd został odwołany jesienią 1938 roku. Powrócił na krótko do Pragi, ale po wkroczeniu tam wojsk hitlerowskich udało mu się – dzięki pomocy przyjaciół z Jugosławii – opuścić wraz z rodziną Czechosłowację¹. Korbelowie udali się najpierw do Belgradu, a potem do Londynu, gdzie przyszło im spędzić kilka wojennych lat².

Ojciec Madeleine współpracował z emigracyjnym rządem czechosłowackim w Londynie i kierował *Broadcasting Department*. Powrócił do Czechosłowacji wraz z rodziną niedługo po zakończeniu wojny, a od jesieni 1945 roku został przedstawicielem dyplomatycznym Czechosłowacji w Jugosławii i Albanii, wkrótce awansując na stanowisko ambasadora. Był najmłodszym ambasadorem Czechosłowacji, któremu powierzano coraz to nowe, ważne zadania. W 1946 roku w ramach pokojowej konferencji w Paryżu przewodniczył Komisji Ekonomicznej ds. Bałkanów i Finlandii³.

¹ Marcus Mabry (*Condoleezza Rice – Naked Ambition*, London 2007, s. 78), nawiązując do przeszłości Korbela pisze, że powodem jego odwołania z pracy w Ministerstwie Spraw Zagranicznych był fakt, jego żydowskiego pochodzenia. Po zajęciu Pragi przez Niemców znalazł się on wraz z żoną na liście żydów. Ponoć mieli się ukrywać przez kilka dni przed obławą, a dzieci wywieźli do rodziny na wieś.

² Ann Blackman, *Seasons of Her Life. A Biography of Madeleine Korbel Albright*, New York 1998, s. 33-40.

³ James B. Bruce, *In Memoriam: Josef Korbel*, w: *Czechoslovakia: The Heritage of Ages Past. Essays in Memory of Josef Korbel*, ed. by Hans Brisch, Ivan Volgyes, Boulder 1979, s. 4.

We wrześniu 1947 roku 10-letnia Madeleine została wysłana do szkoły z internatem w Chexbres w Szwajcarii, gdzie miała pobierać naukę i doskonalić znajomość języków obcych, zwłaszcza francuskiego. W przyszłości okazało się to niezwykle przydatną umiejętnością w jej dalszej karierze zawodowej. Jej zagraniczną edukację przerwała nagle wielka polityka, a ściślej komunistyczny zamach w marcu 1948 roku w Czechosłowacji. Josef Korbel, oddelegowany w lutym 1948 roku do misji mediacyjnej w sprawach Kaszmiru w ramach pracy w ONZ, został odwołany ze stanowiska. Korzystając ze znajomości z amerykańskimi dyplomatami, wystąpił o azyl polityczny w USA i cztery miesiące potem uzyskał zgodę Amerykanów wraz z ofertą pracy⁴.

Jesienią 1948 roku jedenastoletnia Madeleine, podekscytowana i zaciękawiona kolejną podróżą, tym razem za ocean, opuszczała z matką i rodzeństwem Europę. Pierwsze miesiące pobytu w Stanach Zjednoczonych zapewne nie należały do łatwych, zwłaszcza dla matki, nie znającej realiów, która musiała – do czasu przybycia męża – organizować życie codzienne dla trójki dzieci. Ponoć nigdy jednak nie utyskiwała, a Madeleine bez większych problemów odnalazła się w nowych realiach, także w szkole w Great Neck na Long Island, którą tak wspominała:

Jeśli o mnie chodzi, chęć przystosowania się i znalezienia nowych przyjaciół stała się już drugą naturą. Oczywiście czułam się „obco”, ale nie było to dla mnie niczym nowym (...). Niemniej jednak to w Great Neck po raz pierwszy uświadomiłam sobie dylemat, z którym zmagam się przez całe życie: biorąc pod uwagę osobiste doświadczenia i potrzebę sukcesu, jak przełamać wrodzoną powagę i przystosować się do otoczenia? Pierwszy krok polegał na tym, by mówić jak Amerykanka (...). Władałam czterema językami – czeskim, serbskochorwackim, francuskim i angielskim – ale nie mówiłam jeszcze po amerykańsku. Pozbyłam się angielskiego akcentu, jak mogłam najprędzej⁵.

Niedługo potem Korbelowie udali się w głąb Ameryki. Pobyt w Stanach Zjednoczonych w Denver, gdzie ojciec wkrótce otrzymał pracę na miejscowym uniwersytecie, zapowiadał się całkiem interesująco. 40-letni były ambasador, a teraz profesor Josef Korbel, rozpoczynał karierę akademicką, umiejętnie przy tym korzystając z doświadczenia dyplomatycznego. Początkowo podjął pracę w Fundacji Nauk Społecznych, a potem w latach 1959–1969 zaangażował się w tworzenie studiów magisterskich w zakresie stosunków między-

⁴ J. B. Bruce, *In Memoria...*, s. 4-5.

⁵ Madeline Albright. Współpraca Bill Woodward, *Pani sekretarz stanu*, z angielskiego przełożyła Barbara Gadomska, Warszawa 2004, s. 29.

narodowych. Szybko awansował i w 1964 roku został pierwszym dziekanem w *Graduate School of International Studies* (GSIS)⁶.

Sześć lat spędzonych w Denver Madeleine wspominała bez wielkiej nostalgii, choć całkiem sympatycznie. Jak pisała:

robiłam, co mogłam, by zostać prawdziwą amerykańską nastolatką (...). Czasami wydawało mi się, że im bardziej się staram zostać zwyczajną, standardową Amerykanką, tym bardziej rodzice dążą do zachowania odrębności (...). Nigdy nie zapraszałam do nas nikogo na obiad ani na nocowanie, obawiając się, że rodzice zrobią „coś europejskiego” i będę się czuć zażenowana⁷.

W tych, jak sądzę, szczerych wypowiedziach trudno nie dostrzec typowych dla imigrantów problemów i dylematów związanych z życiem i adaptacją w obcym świecie.

Z biegiem lat spędzonych w Stanach Zjednoczonych, Madeleine coraz bardziej czuła się, a przede wszystkim uważała się za „zwyczajną amerykańską dziewczynę”. Poglębiała wiedzę i przygotowywała się do podjęcia nauki w prestiżowej szkole dla dziewcząt – *Wellesley College*. Jesienią 1955 roku ambitna nastolatka podjęła trzyletnie studia, przygotowując się w ten sposób do realizacji swoich marzeń⁸.

Warto zauważyć, że Madeleine Korbel, już jako Amerykanka i kobieta sukcesu, wiele uwagi w publicznych wypowiedziach poświęciła imigranczkiej przeszłości. Często do tego nawiązywała, akcentując, że przez lata była postrzegana jako cudzoziemka, imigrantka, obca etc. Musimy pamiętać, że w latach maccartyzmu miało to swoją dodatkową wymowę, bowiem pochodziła ona z komunistycznego kraju. Patrzono na nią niekoniecznie życzliwie, a raczej nieufnie i podejrzliwie, a czasem nawet wrogo (choć lakonicznie i raczej dyskretnie o tym wspominała). W latach hysterii antykomunistycznej pochodzenie zza „żelaznej kurtyny” było nieraz dodatkowym utrudnieniem w adaptacji i amerykańizacji przybyszów z Europy Wschodniej. Ale właśnie wtedy i być może też z tego powodu uzmysławiała sobie – mimo chęci gruntownej amerykańizacji – użyteczność i wartość doświadczeń europejskich⁹. Tak też ją zapamiętały koleżanki ze studiów – dobrze zorganizowaną, dumną, ambitną oraz niezwykle pracowitą studentkę o rozległych zainteresowaniach i wiedzy na temat spraw międzynarodowych, którymi chciała się dzielić z innymi.

⁶ J. B. Bruce, *In Memoria...*, s. 5-6.

⁷ M. Albright, *Pani...*, s. 32.

⁸ M. Albright, *Pani...*, s. 42.

⁹ M. Albright, *Pani...*, s. 52.

Ósmego czerwca 1959 roku Madeleine otrzymała dyplom ukończenia studiów z nauk politycznych w *Wellesley College*, a w kilka dni później, jedenastego czerwca w episkopalnym kościółku św. Andrzeja w Wellesley wyszła za mąż za Josepha Medilla Patersona Albrighta. Skoligacona została w ten sposób z bogatą i wpływową rodziną potentatów prasowych, zarządzających między innymi „Chicago Tribune”, „Newsday” i in. Ten amerykański etap, jak czasem pisano w prasie – „karierę Kopciuszka”, podsumowała tak:

Dwanaście lat po przybyciu do Stanów Zjednoczonych w charakterze uchodźcy byłam obywatelką amerykańską. Zyskałam cenne grono przyjaciół. Skończyłam z wyróżnieniem jeden z najlepszych college'ów, specjalizujących się w wyrabianiu w kobietach zdolności przywódczych. Wyszłam za mąż za amerykańskiego księcia, którego uwielbiałam i który mnie kochał¹⁰.

Tak się ziścił, wymarzony dla niej, jak wielu jej koleżanek, ważny etap *American Dream*. Chyba jednak miała daleko większe plany i ambicje. Na pewno nie chciała być – na co zwracali uwagę jej ówcześni znajomi – jedynie dodatkiem do przystojnego, bogatego męża i jego kariery zawodowej.

Kolejne lata Madeleine Albright wypełniły liczne obowiązki związane z pracą dziennikarską męża, częstymi podróżami i przemieszczaniem się. W 1961 roku urodziła bliźniaczki – Alice i Ann i potem jeszcze jedną córkę, Katherine w 1967 roku. Obowiązki rodzinne starała się pogodzić ze studiowaniem w *School of Advanced International Studies* w *Johns Hopkins University*, a potem *Russian Institute* na Columbii. Wykładali tam wówczas najwybitniejsi znawcy problematyki sowietologicznej, w tym Seweryn Bialer, Alexander Dallin, John Hazard, Donald Zagoria, Zbigniew Brzezinski. Pracę doktorską pisała pod opieką naukową Seweryna Bialera w *Department of Public Law and Government*, kończąc w ten sposób formalną edukację w 1976 roku. Tam też uczęszczała na wykłady Zbigniewa Brzezińskiego, zgłębiając problematykę zaszczerpioną jej przez ojca, a więc politykę radziecką w Europie Środkowo-Wschodniej¹¹.

Warto zwrócić uwagę, że Madeleine Albright próbowała od początku łączyć pracę akademicką z aktywnością polityczną. Dzięki doktoratowi, a więc już jako „doktor Albright” – jak ją oficjalnie tytułowano i co nie bez satysfakcji podkreślała – została zatrudniona przez senatora Eda Muskiego w jego biurze i aktywnie uczestniczyła w kampanii prezydenckiej w 1976 roku. Kilka lat po-

¹⁰ M. Albright, *Pani...*, s. 57.

¹¹ <https://history.state.gov/departments/history/people/albright-madeleine-korbel> (dostęp: 10.06.2015). Jej główne prace z tego czasu to: *The Soviet Diplomatic Service: Profile of an Elite* (praca magisterska, Columbia, 1968); *The Role of the Press in Political Change: Czechoslovakia 1968* (doktorat, Columbia, 1976).

tem, w 1978 roku ofertę pracy w Białym Domu złożył jej Zbigniew Brzeziński, doradca Jimmiego Cartera i szef Rady Bezpieczeństwa Narodowego (*National Security Council* – NSC)¹².

Zbigniew Brzeziński wspominał, że wysoko oceniał pracę swojej współpracownicy. Pisał, że Madeleine była wcześniej asystentką senatora Muskiego, gdzie się sprawdziła jako „niesłuchanie zdolna i oddana sprawom Partii Demokratycznej”. Stała się, jak podkreślał, nie tylko ważnym członkiem zespołu NSC, ale i łącznikiem Białego Domu z Kongresem¹³.

Kolejnym ważnym etapem zawodowej kariery Madeleine Albright była praca w *Woodrow Wilson International Center for Scholars*, przy *Smithsonian Institution* w Waszyngtonie, którą rozpoczęła we wrześniu 1981 roku. Otrzymała tam stypendium na badania nad polską opozycją solidarnościową oraz rolę prasy i mediów w trakcie przemian politycznych w Polsce. Jesienią 1981 roku spędziła dwa tygodnie w Polsce, spotykając się z wieloma działaczami opozycyjnymi i gromadząc materiały do przygotowywanej książki, którą dwa lata potem wydała¹⁴.

W 1982 roku Albright rozpoczęła pracę na *Georgetown University*, prowadząc zajęcia na stosunkach międzynarodowych i kierując studiami grupy studentek w *School of Foreign Service*. Była nie tylko świetną i cenioną nauczycielką akademicką, ale wzorem dla wielu studiujących tam młodych kobiet¹⁵. Uchodziła za znakomity przykład kobiecego sukcesu, o czym coraz częściej mówiło się w kręgach waszyngtońskiej elity, prognozując jej wielką karierę.

W jej życiu prywatnym wiele się do tego czasu zmieniło. Dzieci dorastały i usamodzielniały się, a jej małżeństwo, po 23 latach, rozpadło się definitywnie. 31 stycznia 1983 roku otrzymała rozwód, zachowując nazwisko po mężu. Została zabezpieczona finansowo, co dawało jej dużą swobodę działań i budowanie sieci kontaktów, niezwykle przydatnych potem w kolejnych etapach jej kariery.

Madeleine Albright miała wówczas czterdzieści pięć lat i – jak twierdziła – swoje życie musiała zaczynać od nowa, co nie było takie łatwe. Podkreślała potem z pewną dozą szczerości, że znalazła swego rodzaju azyl w pracy akademickiej, łącząc ją z działalnością polityczną. W latach osiemdziesiątych prowadziła na *Georgetown University*, ciesząc się sporym zainteresowaniem

¹² M. Albright, *Pani...*, s. 71-85; Judy L. Hasday, *Madeleine Albright. Women of Achievement*, Philadelphia 1999, s. 86-87.

¹³ Z. Brzeziński, *Cztery lata w Białym Domu. Wspomnienia*, Warszawa 1990, s. 64-5, 71.

¹⁴ M. Albright, *Poland, the Role of the Press in Political Change*, foreword Z. Brzezinski, New York 1983.

¹⁵ www.org.gov/history.state.gov/departmenthistory/people/albright-madeleine-korbel <http://www.notablebiographies.com/A-An/Albright-Madeleine.html> (pobrane 10 czerwca 2015).

wykłady na temat relacji amerykańsko-radzieckich i polityki środkowoeuropejskiej USA, stając się uznaną specjalistką w sprawach świata komunistycznego. W ten sposób przybliżała się coraz bliżej do spełnienia swoich marzeń, a więc zajmowania się polityką, a ściślej aktywnym w niej uczestnictwem.

W 1984 roku została zastępczynią szefa kampanii wyborczej Waltera Mondale'a, a także doradczynią w sprawach międzynarodowych i amerykańskiej polityki zagranicznej Geraldine A. Ferraro, demokratycznej kandydatki na urząd wiceprezydenta, która we wspomnieniach życzliwie pisała o niej i jej kompetencjach. Ceniła jej rozległą wiedzę, zwłaszcza w sprawach radzieckich oraz Europy Wschodniej, chętnie korzystając z jej fachowych porad, a z czasem się zaprzyjaźniając¹⁶.

W latach 80. Madeleine Albright, łącząc swoją pracę akademicką z aktywnością w kręgach Partii Demokratycznej, skrzętnie i konsekwentnie budowała sieć kontaktów politycznych, coraz bardziej wkraczając w politykę. W tym czasie poznała wielu wpływowych polityków, m.in. gubernatora Arkansas Billa Clintona, co otwierało jej dalsze możliwości, by zdobywać doświadczenie zawodowe i budować swoją pozycję¹⁷.

O tych zapracowanych latach pisała tak:

W lecie całymi tygodniami podróżowałam, jeżdżąc albo na konferencje organizowane przez Georgetown, albo w ramach programu wspomagającego ekspertów amerykańskich pracujących za granicą, albo jako wiceprzewodnicząca Krajowego Instytutu Demokratycznego do Spraw Zagranicznych, organizacji mającej na celu promowanie demokracji na całym świecie. Jeździłam na Bliski i Daleki Wschód, do Afryki, Europy¹⁸.

W 1988 roku Madeleine Albright zaangażowała się w kampanię prezydencką Michaela Dukakisa, kolejnego – o korzeniach emigranckich – kandydata do Białego Domu¹⁹. Jak można sądzić, szczególnie dobrze się czuła wśród amerykańskich polityków pochodzenia europejskiego, a zwłaszcza środkowoeuropejskiego. W każdym bądź razie chętnie przebywała i otaczała się ludźmi z bliskiego jej kręgu kulturowego. Pewnie też uwzględniała to w swoich dalszych planach politycznych i świadomie rozbudowywała sieć użytecznych politycznie kontaktów.

¹⁶ Geraldine A. Ferraro, Linda Bird Francke, *My Story*, Toronto 1985, s. 117-118, 155, 175, 247, 254.

¹⁷ Bill Clinton, *My Life*, New York 2004, s. 344. Po pierwszym z nią spotkaniu Clinton z uznaniem pisał o jej wiedzy w sprawach międzynarodowych i sposobie prezentacji zagadnień. Uznał, że należy podtrzymywać z nią kontakt.

¹⁸ M. Albright, *Pani...*, s. 111.

¹⁹ <http://www.nytimes.com/1988/07/26/us/woman-dukakis-s-foreign-policy-adviser-madeleine-jana-korbel-albright.html> (dostęp: 08.06.2015).

Madeleine Albright uważnie obserwowała przemiany w Europie Środkowo-Wschodniej, a w szczególności w bliskiej jej Czechosłowacji, którą kilka razy odwiedziła pod koniec lat osiemdziesiątych, spotykając się także z opozycjonistami. Faktem jest, że coraz częściej, także publicznie, przyznawała się do swoich czeskich korzeni, z których była dumna. Przypominała też nieraz ojca dyplomata i historyka, który odegrał w jej życiu szczególnie ważną rolę. Ten zasłużony profesor historii i stosunków międzynarodowych na Uniwersytecie Colorado w Denver, uznany autorytet w sprawach komunizmu i Europy Środkowo-Wschodniej już nie żył (zmarł w lipcu 1977 roku), ale „żyło jego dzieło” w postaci studiów międzynarodowych na uniwersytecie w Denver oraz jego fachowych publikacji²⁰. Jako wieloletni dziekan Wydziału Stosunków Międzynarodowych rozbudował ten kierunek i podniósł jego prestiż. Z czasem kształcili się tam coraz liczniej młodzi ludzie, aspirujący potem do ważnych stanowisk państwowych, także na placówkach zagranicznych. W 2000 roku, blisko 25 lat po śmierci wykładowcy, ustanowiono tam *Joseph Korbel Humanitarian Award*, a w 2008 roku – w uznaniu jego zasług jako „ojca założyciela” wydziału i szkoły stosunków międzynarodowych – nadano jej jego imię – *Joseph Korbel School of International Studies*²¹.

Po 1989 roku Madeleine Albright bywała częściej w Pradze, odnajdując stare przyjaźnie i nawiązując coraz to nowe kontakty polityczne. W 1990 roku na Zamku Praskim, dzięki kontaktom przyjaciół, została – wraz z delegacją Amerykanów – przedstawiona prezydentowi Vaclavowi Havlowi. Początkowo wziął ją za... panią Fulbright (pewnie nie dosłyszał nazwiska, jak się przedstawiała). Przypomniła, że jest córką Josefa Korbela i wręczyła mu egzemplarz ostatniej książki ojca *Twentieth-Century Czechoslovakia*. I tak się zaczęła jej przyjaźń z Havlem oraz częste odwiedziny Pragi, gdzie poznała wielu aktywistów i polityków czeskich²². Były to niezmiernie użyteczne kontakty w jej dalszej karierze, która nabrała przyśpieszenia.

Madeleine Albright wykladała, wiele pisała i udzielała się publicznie jako ekspert w sprawach ZSRR i Europy Wschodniej, wspierając w ten sposób demokratów. Osobiście nie angażowała się w 1992 roku w kampanię prezydencką

²⁰ Był on autorem kilku książek, m. in. *Tito's Communism*, Denver 1951; *The Communist Subversions of Czechoslovakia, 1938–1948: The Failure of Coexistence*, Princeton 1959; *Poland Between East and West: Soviet and German Diplomacy Toward Poland, 1919–1933*, Princeton 1963; *Détente in Europe: Real or Imaginary?* Princeton 1972; *Twentieth Century Czechoslovakia: The Meanings of Its History*, New York 1977.

²¹ *Josef Korbel School of International Studies* (www.du.edu/korbel/about/history.html) (dostęp: 12.06.2015).

²² M. Albright, *Pani...*, s. 119–123; <http://www.washingtonpost.com/opinions/vaclav-havel-the-principled-president/2011/12/19/gIQAkYS5O> (dostęp: 10.06.2015).

Billa Clintona, ponieważ wówczas szefowała jednej z organizacji non-profit. Ale liczyła na swoją przydatność w jego ekipie i była doradczynią do spraw polityki zagranicznej. Jej błyskawiczna kariera dyplomatyczna związana jest właśnie z jego rządami, bowiem w styczniu 1993 roku prezydent powołał ją jako członka rządu w charakterze przedstawiciela USA przy ONZ²³. W trakcie czterech lat pracy na tym stanowisku Madeleine Albright realizowała ambicje i marzenia związane z kreowaniem polityki zagranicznej kraju, który od lat był jej ojczyzną. Współpracując z wieloma osobami z różnych krajów, reprezentujących jakże różne interesy, uczyła się twardej sztuki negocjacji, osiągania kompromisu i uprawiania „prawdziwej dyplomacji”. Chciała być twarda i była, co okaże się niezwykle przydatne niedługo potem.

W jej błyskotliwej karierze duży udział miała – choć wówczas żadna z nich tego specjalnie nie eksponowała – popierająca ją już wtedy jako *First Lady*, zaangażowana i bardzo wpływowa, Hillary Clinton. We wspomnieniach z uznaniem pisała o Madeleine Albright, jej niezwykle losach i kolejnych sukcesach tej konsekwentnej, twardo stąpającej po ziemi kobiety. Sympatycznie nadmieniła o jej roli na Światowej Konferencji Kobiet, która odbyła się w Pekinie 4-15 września 1995 roku i w ogóle o jej „odważnym zaangażowaniu”, zwłaszcza w sprawy „starej ojczyzny” i Europy Środkowo-Wschodniej. Pochodząca z Czechosłowacji kobieta polityk była – co podkreślała *First Lady* – niezwykle nośnym symbolem „szans i nadziei, jakie daje demokracja”²⁴.

Hillary Clinton przede wszystkim wysoko oceniała pracę Albright w ONZ, umiejętności dyplomatyczne, rozległą wiedzę o sprawach międzynarodowych, znajomość języków obcych i osobistą odwagę. Twierdziła, że nie знаła nikogo, kto byłby bardziej zaangażowany w popieranie polityki prezydenta Clintona. Ponadto uważała, że decyzję o powołaniu jej na najwyższe stanowisko w dyplomacji dobrze odbiorą Amerykanki, zadowolone i dumne z tego, że sekretarzem stanu będzie w końcu kobieta²⁵. Do tego bowiem czasu na tym prestiżowym stanowisku zasiadali zawsze mężczyźni – łącznie 63 sekretarzy stanu.

Tajemnicą poliszynela był fakt, że awans na najwyższe stanowisko w dyplomacji USA zawdzięczała Madeleine Albright w dużej mierze właśnie Hillary Clinton, choć ona sama dosyć dyskretnie o tym napisała potem we wspomnieniach. Wśród kandydatów do kierowania Departamentem Stanu pojawiało się także jej nazwisko, ale prezydent preferował George’a Mitchella. To ponoć Hillary „chciała mieć ostatnie słowo” w tej kwestii, wyraźnie popierając absolwentkę Wellesley, którą ceniła i z którą się zaprzyjaźniła. Uważała

²³ B. Clinton, *My Life...*, s. 701, 737.

²⁴ Hillary Rodham Clinton, *Living History*, New York 2003, s. 357.

²⁵ H. Rodham Clinton, *Living...*, s. 392-393; M. Albright, *Pani...*, s. 222.

i to głosiła, że nadszedł czas, by Amerykanki również pełniły ważne stanowiska w rządzie, także te najbardziej prestiżowe²⁶. Kandydaturę Albright popularyzowały gremia kobiece skupione wokół m.in. wokół wpływowych Geraldine Ferraro i Barbara Mikulski.

Prezydent Clinton ostatecznie z grona potencjalnych kandydatów wybrał Albright i znalazł w niej prawdziwego sojusznika, architekta wielu posunięć jego administracji, prawdziwą „Madame Steel”, jak ją potem nazwali Rosjanie. Popierając jej kandydaturę w trakcie przesłuchań w Senackiej Komisji Spraw Zagranicznych w dniu 8 stycznia 1997 roku prezydent podkreślał, że jest dumny, iż Stany Zjednoczone stwarzają autentyczne szanse, by kobieta mogła aspirować do najwyższych stanowisk państwowych i je obejmować. Wraził też głębokie przekonanie, że będzie ona znakomicie wypełniać swoje obowiązki i dobrze służyć krajowi²⁷.

22 stycznia 1997 roku Senat zaopiniował pozytywnie kandydaturę Madeleine Albright na stanowisko sekretarza stanu. Odchodzący sekretarz stanu Warren Christopher podkreślał, że była ona świetnie przygotowana do czekających ją zadań, a zdobyte doświadczenie w pracy w ONZ będzie szczególnie przydatne na tym stanowisku. Warto podkreślić, że było to niezwykle jednoznaczne poparcie, bowiem wszyscy senatorowie – przy jednym nieobecny – głosowali „tak” (99:0)²⁸. Jest to rzadki przypadek tak zdecydowanego poparcia ze strony Senatu dla prezydenckiego kandydata. Dla tej 59-letniej kobiety, o czym mówiła publicznie, były to chwile wielkiej satysfakcji i szczęścia, które dzieliła z córkami, dzielnie ją wspierającymi przez lata.

W pamiętnikach Madeleine Albright z nieukrywaną dumą i satysfakcją, i pewnie trochę mitologizując *American Dream*, napisała tak o tym ważnym dla niej wydarzeniu:

Pół wieku wcześniej przybyła z Pragi jedenastoletnia imigrantka wpatrywała się w tym porcie w Statuę Wolności. Cóż to za zdumiewający fakt, że tamta dziewczynka ma teraz zostać 64. sekretarzem stanu, zajmując najwyższe stanowisko, jakie kiedykolwiek przypadło kobiecie w historii Stanów Zjednoczonych²⁹.

Warto to właśnie podkreślić, że została ona pierwszą kobietą sekretarzem stanu USA. 23 stycznia 1997 roku „Pierwsza Dama Amerykańskiej Dyplomacji”

²⁶ Carl Bernstein, *Hillary Clinton*, Warszawa 2007, s. 509. Autor wręcz pisze, że przekonała ona męża prezydenta, by powierzył Albright ten urząd.

²⁷ Th. W. Lippman, *Madeleine Albright and the New American Diplomacy*, Boulder, 2000, s. 7-9.

²⁸ *Nomination of Secretary of State: Hearing before the Committee on Foreign Relations, United States Senate, One Hundred Fifth Congress, First Session, January 8, 1997*, Washington 1997.

²⁹ M. Albright, *Pani...*, s. 226.

– jak ją okrzyknięto w mediach – rozpoczęła swoje urzędowanie, demonstracyjnie wpinając do garsonki „patriotyczny element”, a więc broszkę z amerykańskim orłem. Te chwile euforii i radości z sukcesu przerwane niebawem zostały sensacyjnymi doniesieniami prasowymi o jej rodzinnych tajemnicach.

Rodzice Madeleine ponoć nigdy nie powiedzieli jej ani rodzeństwu, o jej żydowskim pochodzeniu, o czym miała dowiedzieć się zaraz po objęciu obowiązków sekretarza stanu. 4 lutego 1997 roku dziennikarz „Washington Post” i jeden z jej późniejszych biografów Michael Dobbs – powołując się na zagraniczne źródła – wywołał niemałą sensację, pisząc o żydowskich korzeniach jej rodziny. Już wkrótce w prasie amerykańskiej, powołując się na dokumenty archiwalne, między innymi listy z transportów do Oświęcimia oraz wywiady z krewnymi Korbelów, zaczęto pisać o jej żydowskich korzeniach, śmierci dziadków oraz blisko tuzina jej krewnych, którzy zginęli w nazistowskich obozach koncentracyjnych. W wywiadzie nowa sekretarz stanu nie zaprzeczyła tym informacjom lecz podkreślała, że została wychowana jako katoliczka, a potem wychodząc za mąż w 1959 roku dokonała konwersji na protestantyzm. Stwierdziła, że te informacje były prawdopodobnie wiarygodne, ale zechce przeprowadzić osobiste poszukiwania w tej kwestii, ponieważ rodzice nigdy nie wspominali o żydowskim pochodzeniu rodziny. Mówili jedynie, że liczni członkowie rodziny zginęli w czasie II wojny światowej. I dodała: „Oczywiście, jest to bardzo osobista sprawa mojej rodziny, mego brata i siostry oraz moich dzieci”³⁰.

W ciągu następnych dni amerykańskie media podchwyciły ten „gorący temat”. W trakcie tygodnia ukazało się około 75 publikacji na temat jej żydowskiego pochodzenia i dramatu jej rodziny oraz rozmaitych spekulacji, związanych z powodami ukrycia tej rodzinnej przeszłości. W kolejnych wywiadach telewizyjnych i prasowych sekretarz stanu przyznała, że nie wiedziała o swoich żydowskich korzeniach, ale w świetle dodatkowych informacji, które do niej docierały, stało się dla niej oczywiste, że jest to fakt bardzo prawdopodobny, a może i prawdziwy. Zwykła też przy każdej sposobności podkreślać, że nie miała pretensji do rodziców, którzy przed nią i rodzeństwem ten fakt zataili, bo czynili to w dobrej wierze, by ich chronić. Najpierw, bo ich dzieci były małe, potem być może czekali na właściwą sposobność, by tę przeszłość im ujawnić. A potem już zmarli. Przyznała, że po 1989 roku i przemianach w Czechosłowacji, a zwłaszcza od 1993 roku, kiedy w mediach informowano o jej pracy jako ambasadora ONZ, zaczęła otrzymywać listy od dalekich krewnych, a także osób nieznanym z Czech i innych państw z Europy, które

³⁰ M. Mabry, *Conolezza Rice*, s. 79; *Albright's Family Tragedy comes to Light* www.washingtonpost.com/wp-srv/politics/govt/admin/stories/albright020497.htm (dostęp: 10.06.2015).

zawierały nie zawsze prawdziwe informacje, ale mogły też skłonić do głębszej refleksji nad faktycznymi korzeniami jej rodziny³¹.

Zapewnienia Madeleine Albright, że nic nie wiedziała o żydowskich korzeniach rodziny, wydawały się od początku raczej mało przekonujące, na co zwracali uwagę nieraz dziennikarze, a potem też niektórzy biografowie. Nie dawali bowiem wiary, że tak bystra i inteligentna osoba, zainteresowana ponadto historią, nie zadawała dociekliwych pytań rodzicom na temat rodzinnej przeszłości, ani nie starała się wyjaśnić, dlaczego tak wielu ich krewnych nie przeżyło wojny. Ona zaś podtrzymywała wersję, że od urodzenia była praktykującą katoliczką i nie miała potrzeby zgłębiania przeszłości rodziny, która – jak potem się okazało – zmieniała wyznanie i zasymilowała się – podobnie jak tysiące żydowskich rodzin – w przedwojennej Czechosłowacji³².

W przyszłości Madeleine Albright, indagowana przez dziennikarzy na temat swego pochodzenia, musiała się nieraz tłumaczyć, że nic nie wiedziała o swoich żydowskich korzeniach. We wspomnieniach z lat wczesnego dzieciństwa w Czechosłowacji tłumaczyła to tak:

Rodzice powiedzieli nam, że dziadkowie umarli podczas wojny. Wyjaśniali, że byli starzy i tak właśnie się dzieje, gdy ktoś jest stary. Mama często płakała, ale zapytana o przyczynę mówiła tylko: „To dlatego, że tak się cieszę z powrotu”. Kuzynka Dáša wciąż z nami mieszkała, bo jej rodzice również umarli. Także i tę wiadomość przyjąłam w naturalny sposób³³.

W innym miejscu Madeleine Albright pisała, że ojciec wiele opowiadał o historii i polityce kraju ojczystego, który musiał opuścić, co ją od dzieciństwa bardzo interesowało. Od niego też po raz pierwszy miała się dowiedzieć o Holokauście, obozach koncentracyjnych i komorach gazowych. I dodała:

Rozmawialiśmy na tak rozliczne tematy, że nie miałam powodu przypuszczać, iż są rzeczy, o których nie wiem. Sądziłam, że aż za wiele dowiaduję się o cierpieniu, będąc jeszcze nastolatką; wydawało mi się, że urodziłam się od razu dorosłą³⁴.

Spekulacje medialne na temat żydowskich korzeni amerykańskiej sekretarz stanu z czasem ucichły, przyczyniając się raczej do wzmocnienia jej pozycji. Ona sama zaś – jak twierdziła – postanowiła dowiedzieć się prawdy o tragicznej przeszłości rodziny. Kilka miesięcy potem poleciała do Pragi i była przyjęta z honorami przez prezydenta Havla. Szukała tam przodków i żyjących krewnych,

³¹ Thomas Blood, *Madam Secretary. A Biography of Madeleine Albright*, New York 1997, s. 219- 229.

³² T. Blood, *Madam Secretary...*, s. 225-226.

³³ M. Albright, *Pani...*, s. 23.

³⁴ M. Albright, *Pani...*, s. 37.

odwiedziła synagogę Pinkasów i zamknęła ten etap poszukiwań swoich żydowskich korzeni, które zostały ostatecznie potwierdzone. W przyszłości nieraz publicznie mówiła o tym, że była wychowana w katolicyzmie, potem – z racji małżeństwa – związana była z kościołem episkopalnym. Po 1997 roku, indagowana przez dziennikarzy w sprawie żydowskich korzeni rodziny, przyznawała, że był to fakt, o którym dowiedziała się późno. Pozostała chrześcijanką, ale była dumna ze swego pochodzenia i odkrytych żydowskich korzeni, których się nie wypierała. W 2012 roku wzięła udział w odsłonięciu tablicy i kolumbarium, upamiętniających krewnych zamordowanych w Terezynie³⁵.

Madeleine Albright jako sekretarz stanu często występowała w telewizji i chętnie udzielała się w mediach. Była aktywną propagatorką demokracji w świecie i rzeczniczką powstrzymania zbrojeń nuklearnych, zwłaszcza Rosji i Korei Północnej. Stała się prawdziwą celebrytką, zyskując szybko popularność i uznanie, nie tylko rodaków. Ze swej kobiecości starała się uczynić atut – występowała często w jasnych garsonkach, zazwyczaj z wyrazistą biżuterią i pełnym makijażem. Jej słynne „dyplomatyczne broszki i zapinki”, dobierane tematycznie na spotkania i rozmowy, jak również gesty, uściski i „publiczne całuski” – wbrew próbom złośliwców, by to ośmieszyć – spotykały się z akceptacją szerokich kręgów opinii publicznej, zarówno w kraju, jak i na świecie³⁶.

Na spotkania z ważnymi osobistościami starannie dobierała biżuterię, wykorzystując ją nierzadko jako swego rodzaju element dyplomacji czy też środek prowokacji. I tak np. na spotkanie z Saddamem Husajnem wpinała broszkę ze żmiją, a z Władimirem Putinem ulubione trzy małpki, które „nie mówią, nie widzą, nie słyszą”, co miało nawiązywać do rosyjskiej polityki wobec Czeczenii. Z kolei na rozmowy z Nelsonem Mandelą wpięła sympatyczną spinkę z zebłą, co ponoć zostało przez niego zauważone i sprawiło mu radość. Tak czy inaczej, niezależnie od tych drobiazgów, którymi się nieraz zajmowały media, Madeleine Albright brylowała na salonach dyplomatycznych, twardo broniąc amerykańskiej racji stanu i polityki zagranicznej USA, w niemałym stopniu przecież przez nią kreowanej. Przebojem, jak pisano nieraz w prasie, weszła do światowej dyplomacji, zyskując posłuch, uznanie i szacunek, także wielu jej osobistych krytyków.

Madeleine Albright zasłynęła jako rzeczniczka zwiększonej interwencji militarnej na Bałkanach i amerykańskiego twardego kursu wobec Serbii w konflikcie z Bośnią. Jako zwolenniczka NATO popierała rozszerzanie jego

³⁵ <http://www.radio.cz/en/section/curaffrs/albright-unveils-plaque-to-family-members-who-perished-in-holoc> (dostęp: 10.06.2015). Składając odcisk swojej dłoni w muzeum w Terezi nie powiedziała, że zostawia tam „nie tylko swoją dłoń, ale też serce”.

³⁶ T. W. Lippman, *Madeleine Albright...*, s. 2-3, 34-35.

członkostwa, domagając się militarnej interwencji w 1999 roku w czasie humanitarnego kryzysu w Kosowie. Nie zyskała sympatii Serbów, nie szczędzących jej słów krytyki i obraźliwych epitetów, czego doświadczyła także podczas wizyty na Bałkanach. Podejmowała dyplomatyczne próby, by normalizować stosunki z Chinami i Wietnamem, także brała udział w misji pokojowej na Bliskim Wschodzie. 23 października 2000 roku złożyła wizytę dyplomatyczną w Korei Północnej, co wywołało falę rozmaitych dociekań i spekulacji. Niezależnie od kontrowersyjnych nieraz ocen jej poczynań, uchodziła za osobę skuteczną w polityce, a jej zasadniczość starano się przekuć jako pozytyw działań dyplomatycznych „twardej kobiety”. Odwoływała się nieraz do osobistych doświadczeń ze „starej skłóconej Europy”, dotkniętej dyktaturami i komunizmem, co nauczyło ją bezkompromisowości. Wydaje się, że potrafiła to zrećźnie wykorzystać w swoich poczynaniach i konsekwentnie budować swój wizerunek. Po czterech latach odchodziła z *Foggy Botoom* w styczniu 2001 roku jako kobieta sukcesu, spełniona i optymistycznie patrząca w przyszłość Ameryki i świata.

Po zakończeniu pracy w rządzie Madeleine Albright powróciła do *Georgetown University*, by wykładać w *Walsh School of Foreign Service*. Wydała kilka ważnych książek, które znalazły się na liście bestsellerów „New York Timesa”, a przede wszystkim opublikowała głośne i wyczekiwane wspomnienia, które niedługo potem ukazały się także w polskiej edycji³⁷. Dwie kolejne jej książki na temat polityki zagranicznej i miejsca USA w świecie³⁸ spotkały się z żywym i życzliwym zainteresowaniem specjalistów i szerszego grona czytelników.

Ale niezwykle poczytną była inna jej książka – *Read My Pins*³⁹ (tytułem nawiązująca do wypowiedzi prezydenta George’a W. Busha „read my lips”), w której opisuje – wspomnianą już wcześniej – uprawianą przez siebie „dyplomację broszek”. Szczegółowiej prezentuje ogromny „arsenał” biżuterii, którą posługiwała się na spotkaniach dyplomatycznych. Na trudne rozmowy z Jaserem Arafatem wpięła broszkę w kształcie pszczoły, co miało sugerować potrzebę pracy, cierpliwości i kompromisu. On miał ponoć przesłać jej broszkę motyla. Patriotyczne zapinki z flagą amerykańską wpinała nieraz na uroczystości oficjalne, a także na słynne spotkanie z przywódcą koreańskim Kim Jong-ilem w październiku 2000 roku. Warto dodać, że jej legendarna z czasem

³⁷ Madeleine Albright, with Bill Woodward, *Madam Secretary*, New York 2003. Polska edycja, patrz przypis 5.

³⁸ Madeleine Albright with Bill Woodward, *Mighty and the Almighty: Reflections on America, God, and World Affairs*, New York 2006; *Memo to the President Elect. How We Can Restore America's Reputation and Leadership*, New York 2008.

³⁹ *Read My Pins: Stories from Diplomat's Jewel Box*, New York 2009.

bizuteria cieszyła się także sporym zainteresowaniem na specjalnej wystawie w (*Read My Pins: The Madeleine Albright Collection*) zorganizowanej w *Smithsonian Castle* w Waszyngtonie (30 września 2009–31 stycznia 2010). W kolejnych latach, do połowy 2015 roku, wystawa ta pokazywana była w różnych centrach kultury, bibliotekach i muzeach w całych Stanach Zjednoczonych, budząc ożywione zainteresowanie⁴⁰.

Najnowsza jej publikacja⁴¹, powracająca do jej żydowskich korzeni, wywołała wyjątkowo życzliwe zainteresowanie i odzew na świecie. Ona zaś, co podkreślała nieraz w wywiadach, rozliczyła się definitywnie z tajemnicą swoich żydowskich korzeni i tragicznym losem wielu członków rodziny wymordowanej w obozach koncentracyjnych.

Madeleine Albright kokietowała nieraz amerykańską opinię publiczną, że jako pani po 70-tce. (a dziś już blisko 80-cki) znajduje sporo czasu dla swoich trzech córek i tyluż zięciów oraz licznych wnucząt. Jest nadal aktywna publicznie i często zabiera głos w sprawach polityki zagranicznej USA. Doradzała kandydatom demokratów w kolejnych wyborach. W 2008 roku zaangażowała się w poparcie zaprzyjaźnionej od lat Hillary Clinton, a potem służyła radą w sprawach polityki międzynarodowej Barackowi Obamie. Niedługo później znowu doradzała Hillary Clinton, już jako sekretarz stanu w jego administracji w latach 2009–2013.

Madeleine Albright sporo publikuje na tematy międzynarodowe oraz polityki Stanów Zjednoczonych i ich przywództwa w świecie. Była, i jest, często zapraszana z odczytami do rozmaitych instytucji i na uczelnie. Jako profesor *Georgetown University* była nieraz prominentną mówczynią na spotkaniach organizowanych przez kobiety w *Women in Foreign Affairs*, sponsorowane przez *Carnegie Endowment for International Peace*⁴².

W styczniu 2010 roku – jako *visiting profesor* i absolwentka *Wellesley College* z 1959 roku – z wielką satysfakcją i dumą otwierała tam instytut swego imienia – *Madeleine Korbelt Albright Institute for Global Affairs* (znany też jako *Albright Institute*). Jego głównym zadaniem jest kształcenie i przygotowanie kobiet do funkcji przywódczych, wymiana doświadczeń akademickich oraz promowanie większej aktywności kobiet w stosunkach międzynarodowych.

Madeleine Albright, jak pisze jedna z jej biografek, jest niezwykle dumna ze swojej drogi życiowej, osiągniętych sukcesów, jak i późno odkrytego

⁴⁰ <https://www.wellesley.edu/davismuseum/whats-on/current/node/42147> (dostęp: 12.06. 2015).

⁴¹ *Prague Winter: A Personal Story of Remembrance and War, 1937–1948*, New York 2012.

⁴² Jean M. Wilkowski, *Abroad for the Country. Tales of a Pioneer Woman Ambassador in the U.S. Foreign Service*, Notre Dame 2008, s. 322.

żydowskiego pochodzenia. Czuła się, i nadal czuje, reprezentantką pokolenia imigrantów, z których wielu było „optymistami, idealistami i ciężko pracującymi obywatelami nowej ojczyzny”. Oni też konsekwentnie i wytrwale zmieniali oblicze Ameryki i nadal zmieniają, mając kolejne zadania, w związku z nowymi wyzwaniem XXI wieku⁴³. To ją napełnia dumą i utwierdza w słuszności życiowego wyboru i własnych poczyną.

Za swoją pracę naukową i wybitne zasługi na polu dyplomacji, a zwłaszcza promowanie demokracji w świecie, Madeleine Albright otrzymała liczne nagrody, honorowe doktoraty kilku uczelni amerykańskich i zagranicznych (m.in. Uniwersytetu Gdańskiego) oraz odznaczenia państwowe. W 1997 roku otrzymała wysokie odznaczenie Republiki Czeskiej – Order Białego Lwa. 13 lipca 2009 roku przez prezydenta Lecha Kaczyńskiego została odznaczona Orderem Zasługi Rzeczypospolitej Polskiej. W maju 2012 roku z rąk prezydenta Baracka Obamy otrzymała najwyższe amerykańskie odznaczenie – Medal Wolności.

Madeleine Albright osiągnęła najwyższe splendory i prestiżowe stanowiska w amerykańskiej nauce, polityce i dyplomacji, stając się symbolem autentycznego kobiecego sukcesu. Otworzyła, czy też jak twierdzą inni, uchyliła w ten sposób drzwi dla kolejnych kobiet, zajmujących najwyższą godność w dyplomacji Stanów Zjednoczonych. W niedalekiej przyszłości bowiem obowiązki sekretarza stanu pełniły dwie inne kobiety – Condoleezza Rice⁴⁴ (w administracji George’a W. Busha w latach 2005–2009) oraz Hillary Clinton, w trakcie pierwszej kadencji Baracka Obamy (2009–2013).

Madeleine Albright miała kiedyś powiedzieć, że „w piekle jest dużo miejsca dla kobiet, które nie popierają innych kobiet”. Powiedzenie, trawestowane na różne sposoby, było i jest nieraz mottem dla wielu poczyną i aktywizacji kobiet w życiu politycznym Stanów Zjednoczonych. Wydaje się, że nabiera na aktualności szczególnie teraz, w związku z podjęciem kampanii prezydenckiej Hillary Clinton i jej próbą powrotu w 2016 roku do Białego Domu, już nie jako *First Lady*, lecz pani prezydent. Wspierają ją w tym zamierzeniu miliony rodaczek, w tym także jej wielka zwolenniczka, admiratorka i oddana przyjaciółka – Madeleine Korbel Albright.

⁴³ A. Blackman, *Seasons...*, s. 20.

⁴⁴ Zgrabnie unikała komentarzy i ocen Condoleezy Rice, swojej następczyni i republikańskiej koleżanki po fachu. Chętnie natomiast wzmiankowała o tym w mediach, że to jej ojciec, Josef Korbel, emigrant z Czechosłowacji przygotował dwie swoje studentki, a więc nią i Condoleezę Rice, do... objęcia stanowiska sekretarza stanu. www.nytimes.com/2006/04/23/magazine/23wwln_q4.html (dostęp: 10.06.2015). Rice potem bardzo zdawkowo napisze we wspomnieniach o tym, że była studentką Korbela, pewnie i dlatego, że polityka zagraniczna ekipy George’a W. Busha, a więc i jej samej, była odległa od filozofii politycznej naukowca i jego wyobrażeń o miejscu i misji USA w świecie.

Bibliografia

Albright M., *Pani sekretarz stanu*, z ang. przeł. B. Gadomska, Warszawa 2004.

Albright M., *Poland, the Role of the Press in Political Change*, foreword Z. Brzezinski, New York 1983.

Bernstein C., *Hillary Clinton*, Warszawa 2007.

Blackman A., *Seasons of Her Life. A Biography of Madeleine Korbel Albright*, New York 1998.

Blood T., *Madam Secretary. A Biography of Madeleine Albright*, New York 1997

Brzeziński Z., *Cztery lata w Białym Domu. Wspomnienia*, Warszawa 1990.

Bruce J. B., *In Memoriam: Josef Korbel*, w: *Czechoslovakia: The Heritage of Ages Past. Essays in Memory of Josef Korbel*, ed. by H. Brisch, I. Volgyes, Boulder 1979.

Clinton B., *My Life*, New York 2004.

Clinton H. R., *Living History*, New York 2003.

Hasday J. L., *Madeleine Albright. Women of Achievement*, Philadelphia 1999.

Mabry M., *Condoleezza Rice – Naked Ambition*, London 2007.

MADELEINE ALBRIGHT – A RESEARCHER AND DIPLOMAT

The aim of the article is to present the figure of the first US female Secretary of State, Madeleine Albright (born Marie Jana Korbel). The author describes in this article the biography of the prominent politician, starting with the family situation of the Korbel family, and mentioning the diplomatic work of the future Secretary of State's father. Then the article goes on to present her teenage years, when the family came to the United States, and Madeleine come into contact with the problems of immigrants' assimilation. The article discusses Albright's education and career development until receiving the prestigious post of the Secretary of State, as well as her later years, in parallel with quoting information on the American politician's private life. The author also mentions the media scandal associated with Albright's Jewish roots, of which the Secretary of State had not known. Having learned from the media about her origins, the politician decided independently to determine her family's history, which led to the confirmation of the journalists' version. The article discusses also Albright's friendships with other people involved in the world of politics, including Hillary Clinton and Vaclav Havel.

Keywords: Madeleine Albright, Marie Jana Korbel, politics, American politicians, diplomacy, Jewish roots.



Książki żydowskich anarchistów wydawane przed rewolucją w Rosji

III

HUMANIŚCI



Grzegorz Czerwiński
Katedra Badań Filologicznych „Wschód – Zachód”
(Uniwersytet w Białymstoku)

**JURIJ ŁOTMAN – „STRUKTURALISTA
Z LUDZKĄ TWARZĄ”.
(UWAGI O BIOGRAFII UCZONEGO)**

Nie ma prawdopodobnie wśród filologów ani jednej osoby, która by nie zetknęła się z nazwiskiem tartuskiego semiotyka. Łotman znany jest dzisiaj jako klasyk rosyjskiego/ radzieckiego literaturoznawstwa, a przede wszystkim jako współtwórca oraz aktywny uczestnik (obok Wiaczesława Iwanowa, Borisa Uspienskiego i innych) tartusko-moskiewskiej szkoły semiotycznej. Jego studia z zakresu poetyki przestrzeni oraz znakowości kultury omawiane są na zajęciach uniwersyteckich na wszystkich kierunkach filologicznych niemalże na całym świecie, powołują się na nie badacze przestrzeni poetyckiej w Rosji, Polsce, Europie Zachodniej i USA, zajmują się nimi historycy metodologii badań literackich itd.¹ Na Uniwersytecie w Tartu kontynuują dzieło swojego mistrza uczniowie Łotmana² – obok kierowanej przez Jurija Michałowicza w latach 1960–1977 Katedry Literatury Rosyjskiej działa również założona przez niego Katedra Semiotyki.

¹ Zob. wybrane prace semiotyków publikowane na łamach tartuskiego czasopisma „Sign Systems Studies” (wcześniej «Труды по знаковым системам»): F. Merrell, *Lotman's semiosphere, Peirce's categories, and cultural forms of life*, „Sign Systems Studies” 2001, vol. 29(2); V. Karatay, Y. Denizhan, *Semiotics of the “window”*, „Sign Systems Studies” 2002, vol. 30 (1); A. Randviir, *On spatiality in Tartu–Moscow cultural semiotics: The semiotic subject*, „Sign Systems Studies” 2007, vol. 35(1/2) ; J. Grigorjeva, *Space-Time: A mythological geometry*, „Sign Systems Studies” 2007, vol. 35(1/2); M. Danesi, *Opposition theory and the interconnectedness of language, culture, and cognition*, „Sign Systems Studies” 2009, vol. 37(1/2).

² Zob. np.: K. Kotov, *Semiosphere: A chemistry of being*, „Sign Systems Studies” 2002, vol. 30 (1); P. Torop, *Интерсемиотическое пространство: Адрианополи в Петербурге «Преступления и наказания» Ф. М. Достоевского*, „Sign Systems Studies” 2000, vol. 28.

Nie tylko w dawnym Dorpacie stał się Łotman legendą jeszcze za życia. Jego imię weszło nawet do współczesnej poezji i prozy³. Na całym świecie obserwujemy wysyp prac teoretycznych analizujących koncepcje naukowe oraz filozofię Jurija Łotmana, a także tekstów wspomnieniowych, zapisów radiowych i telewizyjnych, w których członkowie rodziny, byli współpracownicy czy też uczniowie semiotyka z Tartu opowiadają o swoich z nim spotkaniach oraz wspólnych doświadczeniach. Co ciekawe, z relacji wspomnieniowych wyłania się obraz zupełnie innej osoby niż rozpowszechnione w Polsce przeświadczenie o „gabinetowym uczonym”, „chłodnym strukturaliście”, który poetyckie emocje i filozofię wielkich pisarzy rosyjskich redukował do systemu znaków, kategorii spacji i binarnych opozycji znaczeniowych⁴. Już Jefim Grigorjewicz Etkind zauważył, iż „Szkoła tartuska – to strukturalizm z ludzką twarzą”, a przyjaciel Łotmana, wybitny filozof Leonid Stołowicz z okazji 60. urodzin semiotyka podarował mu wiersz pod tytułem *Szkoła tartuska*, w którym rozwija myśl Etkinda, a z przywołanych powyżej słów czyni motto swojego utworu. Również Stołowicz nadał swojemu esejowi, poświęconemu badaczowi z Tartu, tytuł *Wspomnienia o Juriju Łotmanie. Strukturalizm z ludzką twarzą* (*Воспоминания о Юрии Михайловиче Лотмане. Структурализм с человеческим лицом*)⁵.

W taki sposób wyjaśniła się tajemnica z cudzysłowem zawartym w tytule niniejszego artykułu. Jednakże chciałbym zwrócić uwagę, iż słowo „strukturalizm” zamienione zostało przeze mnie wyrazem „strukturalista”, gdyż nie Łotmanowi jako uczonemu będzie poświęcony ten artykuł, lecz Łotmanowi jako człowiekowi, autorowi tekstów wspomnieniowych i autorowi rysunków.

³ Wśród przyjaciół Łotmana znany był na przykład wiersz postmodernistycznego twórcy rosyjsko-osetyńskiego Timura Kibirowa, w którym padają następujące słowa: „Лотман, Лотман, Лосев, Лосев / де Соссюр и Леви-Стросс! / Вы хлебнули, мудочесы, / полной гибели всерьез!” (w przekładzie Svetlany Pavlenko fragment ten brzmi: „Łotman, Łotman, / Łosiew, Łosiew / de Saussur i Levi-Strauss! / Wy skosztowaliście, patafiany, / Śmierci na serio!”). W Juriju Michałowiczu wiersz ten nie wzbudził uczuć negatywnych, reagował na niego śmiechem.

⁴ Odwołuję się tutaj do opinii zebranych przeze mnie w latach 2005-2015 w środowiskach uniwersyteckich.

⁵ Л. Столович, *Воспоминания о Юрии Михайловиче Лотмане. Структурализм с человеческим лицом*, «Семь искусств» 2012, №1 (korzystam z wydania elektronicznego <http://7iskusstv.com/2012/Nomer1/Stolovich1.php> [dostęp: 30.09.2015]). Artykuł ten jest poszerzoną wersją tekstu opublikowanego pierwotnie w cotygodniowym dodatku do wydawanej w Tel-Awivie rosyjskojęzycznej gazety „Wiesti” (*Из воспоминаний о Юрии Лотмане, „Окна” – еженедельное приложение к газете „Вести” (Тель-Авив), 16.02.2006, с. 20-22; 23.02.2006, с. 12-14.*), a następnie w książce autorskiej Stołowicza pod tytułem *Мудрость. Ценность. Память* (Tartu – Tallinn 2009).

Poruszymy również temat pamięci o wielkim uczonym, jaka po dzień dzisiejszy jest żywa i pielęgnowana na byłym Tartuskim Uniwersytecie Państwowym (Тартуский государственный университет), zwanym po estońsku Tartu Ülikool. Na początek jednak, w charakterze wprowadzenia, zacytujmy wspomniany wiersz Leonida Stołowicza:

Тартуская школа	Szkoła tartuska
<i>„Тартуская школа - это структурализм с человеческим лицом”</i> Ефим Эткинд	<i>„Szkoła tartuska – to strukturalizm z ludzką twarzą”</i> Jefim Etkind
„Лицом к лицу лица не увидать”. Профессор из Сорбонны лучше видит, Хотя, конечно, в самом общем виде, То, в Тарту до чего рукой подать.	„Nie dojrzyysz przecie twarzy twarzą w twarz”. Profesorowi z Sorbony łatwiej zobaczyć Zapewne sam ogólny widok – To, do czego w Tartu rzut beretem.
Дом на Бурденко. Вот звонок у двери. Легенда приглашает вас рукой, Другой мешая в печке кочергой, И лапу вам дает на счастье Джерри.	Dom na Burdenki. Oto dzwonek do drzwi. Legenda zaprasza was gestem ręki, Drugą ręką mieszając w piecu pogrzebaczem. I na szczęście łapę wam podaje Dżerri.
Здесь в Тарту убеждаетесь вы сами: Структурализм стал мужем и отцом С добрейшим человеческим лицом, С эйнштейново-старшинскими усами.	Tutaj w Tartu przekonacie się sami: Strukturalizm stał się mężem i ojcem, Z najlepszą ludzką twarzą, Z einsteinowsko-oficerskimi wąsami.
Весною, летом, осенью, зимой, Презрев все ущемленья и уколы, И с внучкою своей очередной Идет спокойно тартуская школа.	Wiosną, latem, jesienią, zimą, Nie zważając na przeszkody i wyrzuty, Z kolejną swoją wnuczką Spokojnie idzie tartuska szkoła.
И счастлив ты, что в Тарту ты живешь, Бог дал или не дал тебе таланта; Когда вдруг встретишь Лотмана, поймешь Того, кто видел в Кёнигсберге Канта. 28 февраля 1982 г.⁶	Jesteś szczęściarzem, że mieszkasz w Tartu, Bóg dał lub nie dał ci talentu. Gdy nagle spotkasz Łotmana, zrozumiesz Tego, kto w Königsbergu zobaczył Kanta. 28 lutego 1982 r. [przekład – Svetlana Pavlenko]

⁶ Л. Столович, *Из воспоминаний...*, „Окна” 23.02.2006, с. 14.

„Jestem rosyjskim inteligentem, a nie żadnym *Lotmanem*”.

Żydowskie korzenie uczonego

Jurij Michajłowicz Łotman, czy też – jak jego nazywali koledzy szkolni, a następnie współpracownicy i studenci z Uniwersytetu Tartuskiego – Jur-Mich, urodził się w Piotrogradzie w 1922 roku w rodzinie inteligenckiej o korzeniach żydowskich. Rodzicami legendarnego semiotyka byli: Michaił Lwowicz Łotman (1882–1942), matematyk i prawnik, oraz Sara Samujłowna z domu Nudelman (1889–1963), szwaczka, a następnie lekarz-stomatolog⁷. Korzenie żydowskie nie przekładały się na religijność rodziny Łotmanów. Sam Jurij Michajłowicz do końca swoich dni nie uważał się za osobę wierzącą i unikał tematu swojej żydowskości. Ze słów Borisa Fiodorowicza Jegorowa wynika, iż Łotman był agnostykiem. Potwierdza to również wybitny znawca i tłumacz prac tartuskiego semiotyka Bogusław Żyłko⁸.

Żydowskie pochodzenie Łotmana wpłynęło jednak na jego losy osobiste i naukowe. Mająca miejsce w powojennej Rosji antyżydowska kampania zadecydowała o tym, iż młody absolwent Uniwersytetu Leningradzkiego, uczeń autora *Morfologii bajki* (1928) Władimira Proppa, oraz uczestnik Wielkiej Wojny Ojczyźnianej, nagrodzony Medalem „Za Zasługi Bojowe” (1944), Medalem „Za Odwagę” (1944), Orderem Czerwonej Gwiazdy (1945) oraz Orderem Wojny Ojczyźnianej II stopnia (1945), nie został zatrudniony na leningradzkiej uczelni. W końcu udało mu się zdobyć etat wykładowcy w Instytucie Pedagogicznym w Tartu. W 1952 roku uzyskał stopień kandydata nauk, a dwa lata później, dzięki pomocy Borisa Jegorowa, ówczesnego szefa tartuskiej rusycystyki, przeniósł się na tamtejszy Uniwersytet Państwowy.

Wracając do tematu wojny, dodajmy, iż Łotman jest autorem nie wydane- go jak dotąd w Polsce utworu wspomnieniowego pod tytułem *Nie-wspomnienie*⁹. Jest to tekst opowieści bardzo chorego już Łotmana, zapisanej pomiędzy grudniem 1992 a marcem 1993, częściowo na dyktafon, a częściowo przedyktowanej swojej sekretarce. Jest to bardzo ciekawa pozycja, wpisująca się w tradycję mówionego świadectwa poświęconego drugiej wojnie światowej, w której poznajemy tartuskiego semiotyka od zupełnie innej strony – jako nie pozbawionego humoru gawędziarza, pragnącego uchwycić istotę człowieczeństwa w skrajnie nieludzkich warunkach jakimi jest wojna. Tekst ten jest godny szerszej uwagi. W tym miejscu powiem tylko, iż ważnym tropem interpre-

⁷ Biografia Jurija Łotmana opisana została najpełniej przez jego kolegę i bliskiego przyjaciela Borisa Jegorowa: Б. Ф. Егоров, *Жизнь и творчество Ю. Лотмана*, Москва 1999.

⁸ List elektroniczny B. Żyłko do autora artykułu z dn. 2 czerwca 2015 roku.

⁹ Ю. М. Лотман, *Не-мемуары*, w: tegoż, *Воспитание души. Воспоминания. Интервью. Беседы о русской культуре (телевизионные лекции)*, Санкт-Петербург 2003, s. 8-51.

tacyjnym jest w Łotmanowskich *Nie-wspomnieniach* figura wojaka Szejka. (Innym ważnym tekstem wspomnieniowym Łotmana jest *Podwójny portret*¹⁰.)

Ważną informację na temat żydowskości Łotmana znajdujemy we wspomnieniach Wiktorii Kamińskiej, bliskiej przyjaciółki Zary Minc. Autorka artykułu zatytułowanego *O Juriju Michajłowiczu Łotmanie – z dołu do góry* opisuje między innymi swoją podróż z Leningradu do Rygi. Jednym z jej współpasażerów w wagonie był potomek Piotra Bagrationa, który okazał się osobą zbliżoną do kręgów partyjnych radzieckiej Estonii i – jak opisuje Kamińska – „z pianą na ustach przekonywał, że Łotman to znany syjonista”. Takie, dodaje autorka wspomnień poświęconych JurMichowi, było przynajmniej przekonanie komunistów w Talinie. Jednakże, jak zaznacza Wiktoria Aleksandrowna, „problemy żydowskości nigdy nie zajmowały w rozmowach Jury ważnego miejsca”¹¹.

Czy w takim razie Łotman w ogóle uważał się za Żyda? Bogusław Żyłko, który poznał Łotmana osobiście i przez wiele lat z nim korespondował, na moje pytanie dotyczące żydowskości Jurija Michajłowicza odpowiedział:

O swojej żydowskości wprost, o ile wiem, nie wypowiadał się. Kiedyś, jeszcze w latach siedemdziesiątych, chciałem uściślić pisownię nazwiska (u nas pisano „Lotman”) i poprosiłem znajomego, by się wywiedział u źródła. I usłyszał w Tartu: „Jestem rosyjskim inteligentem, a nie żadnym Lotmanem”¹².

Przypomnijmy, iż zgodna z powszechnie stosowanymi zasadami transkrypcja z języka rosyjskiego na język polski nazwiska tartuskiego badacza brzmi Łotman, a zapis Lotman zawiera sugestię, iż nie jest to nazwisko rosyjskie, lecz nazwisko obce (w tym wypadku żydowskie) zapisane cyrylicą. Tartuski semiotyk – jak widzieliśmy – odniósł się do tej kwestii nie tylko jednoznacznie, ale i dość ostro.

Jednocześnie – jak dowiadujemy się ze wspomnień wspomnianego już Leonida Stołowicza (1929–2013) – Łotman, a także jego żona Zara Minc (1927–1990), obracali się w środowisku intelektualistów pochodzenia żydowskiego. Wielu spośród przyjaciół Łotmanów, z którymi przyjaźnili się oni jeszcze w czasach leningradzkich, nosiło imiona lub nazwiska żydowskie (na przykład: Lidia Naumowna Awerbuch, Jasza Lubarski, Nora Tronska – córka Noja Abramowicza Tronskiego).

¹⁰ Ю. М. Лотман, *Двойной портрет*, w: tegoż, *Воспитание души...*

¹¹ В. А. Каменская, *О Юрии Михайловиче Лотмане – снизу вверх*, w: *Лотмановский сборник I*, Москва 1995, s. 160–174.

¹² List elektroniczny B. Żyłko do autora artykułu z dn. 2 czerwca 2015 roku.

Ze wspomnień siostry Jurija Michajłowicza, Lidii Łotman, dowiadujemy się, iż w domu Łotmanów obawiano się antysemickiej kampanii, której oznaki dało się odczuć w ZSRR jeszcze na długo przez tzw. „sprawą lekarzy”¹³. Gdy pod koniec 1946 roku JurMich został zdemobilizowany i wrócił do Leningradu, nie był świadomy czekających na niego zagrożeń związanych z tym, że w jego ankiecie personalnej w punkcie piątym (dotyczył on narodowości) widnieje słowo „Żyd”. Z powodu owej „piątej grafy” wybitny absolwent uniwersytetu nie tylko nie mógł być przyjęty do aspirantury (odpowiednik polskich studiów doktoranckich), ale także nie znalazł w Leningradzie żadnej pracy. W tajniki nowej sytuacji w Związku Sowieckim wtajemniczyła Jurija Lidia.

Trudno powiedzieć, czy żydowskość była dla Łotmanów tylko balastem, piętnem, od którego nie sposób się było w totalitarnym państwie radzieckim uwolnić. W każdym razie ważna jest w tym kontekście kwestia nawrócenia Zary Minc, która na krótko przed śmiercią – zupełnie inaczej niż wielu rosyjskich Żydów, wracających na łono religii swoich przodków – ochrzciła się w obrządku prawosławnym. Dodajmy też, iż syn Łotmana, Mihhail Lotman (tym razem „Lotman”, gdyż mamy do czynienia z transkrypcją z rosyjskiego na estoński) wyznaje katolicyzm¹⁴.

Łotman we wspomnieniach rodziny, przyjaciół i kolegów

Ważnym, a wciąż nieopisanym w literaturze naukowej zagadnieniem, są poświęcone Łotmanowi wspomnienia jego przyjaciół, kolegów i studentów. Oprócz eseju autorstwa Stołowicza, o którym już była mowa, warto wymienić chociażby wspomnienia Liubow Kisieliowej¹⁵, Władimira Uspienskiego¹⁶, czy też siostry tartuskiego semiotyka, Lidii Łotman¹⁷. Tego rodzaju tekstów

¹³ Л. М. Лотман, *Мои воспоминания о брате Юрии Михайловиче Лотмане. Детские и юношеские годы*, w: *Лотмановский сборник 1*, с. 128-150.

¹⁴ Ciekawy może się w tym kontekście wydać fakt, iż Mihhail Lotman interesuje się problematyką antysemityzmu, jaki można zaobserwować u Żydów, którzy przyjęli religię chrześcijańską. Uczony brał między innymi udział w organizowanym w Izraelu w 2002 roku kongresie naukowym „Filosemityzm i antysemityzm we współczesnej Rosji i Europie Zachodniej”. Zob. na ten temat: И. Стессель, *Один день между ненавистью и любовью*, «Заметки по еврейской истории. Интернет-журнал по еврейской истории, традиции, культуры» 2003, № 24, <http://www.berkovich-zametki.com/Nomer24/Stessel1.htm> [dostęp: 30.09.2015].

¹⁵ Л. Н. Киселева, Ю. М. Лотман – собеседник: общение как воспитание, w: Ю. М. Лотман, *Воспитание души...*, с. 598-611; tejże, Ю. М. Лотман – заведующий кафедрой русской литературы, w: *200 лет русско-славянской филологии в Тарту* („Slavica Tartuensia”, том V), Тарту 2003, с. 336-349.

¹⁶ В. А. Успенский, *Прогулки с Лотманом и вторичное моделирование*, w: *Лотмановский сборник 1*, Москва 1995, с. 99-127.

¹⁷ Л. М. Лотман, *Воспоминания*, Санкт-Петербург 2007.

– zarówno oddzielnych artykułów, jak też refleksji wspomnieniowych wyrażanych w wywiadach – jest o wiele więcej, gdyż niemal każdy, kto znał Łotmana, chciał dołożyć coś od siebie – jakby małą cegielkę, która złożyłaby się na pomnik Wielkiego Człowieka. I właśnie: Człowieka, a nie tylko naukowca.

Ze wszystkich tekstów wspomnieniowych, jakie udało mi się przeczytać, wyłania się postać wielkiego humanisty, altruisty, życzliwego kolegi, cierpliwego nauczyciela i, oczywiście, uczonego, który w systemie totalitarnym umiał pielęgnować w sobie najszlachetniejsze wartości moralne. Sam Łotman zresztą, określając swój stosunek do humanistyki, wyraził także, a może przede wszystkim, swoją koncepcję szacunku między ludźmi oraz wolności:

Dla każdej teorii humanistycznej nadzwyczaj ważny jest szacunek do drugiego człowieka, do jego prawa *być* niezależnie od tego, czy mi się to podoba czy też nie, do jego prawa być takim, jakim on chce być, a nie takim, jakim chcę ja, żeby on był. I ja powinienem szanować w nim to prawo i wymagać szacunku do siebie, do swojego prawa być, i być takim, jakim chcę być ja¹⁸ [przekład – G. Cz.].

Istotnym elementem tekstów poświęconych Łotmanowi są również wspomnienia o jego poczuciu humoru, o charakterystycznej dla niego ciętej ironii wymierzonej w głupotę, o potępieniu dla braku „ludzkiej przyzwoitości”, a także o swoistym postrzeganiu świata jako systemu paradoksów. Osoby, które znały Jurija Michajłowicza, przytaczają często dowcipy, jakie on opowiadał. Co ważne, nie były to zwykłe dowcipy, a własne humorystyczne komentarze do zdarzeń historycznych i współczesnych. Zaprezentujemy kilka z nich. Na przykład Władimir Uspienski przytacza następujące słowa Łotmana:

Kiedy Napoleon wstąpił na ziemię rosyjską, liczył na wsparcie rosyjskiego chłopstwa, któremu on, według własnego przekonania, niósł wyzwolenie od pańskiego ucisku i prawa pańszczyźnianego. Jednakże rosyjskie chłopstwo nie tylko go nie poparło, ale, jak wiemy, wzięło aktywny udział w wojnie partyzanckiej. Wszystko dlatego, że dla rosyjskiego chłopca było niemożliwe, żeby rosyjskim carem był Francuz. W świadomości rosyjskiego chłopca prawomocnym carem rosyjskim mógł być tylko Niemiec¹⁹ [przekład – G. Cz.].

Wiele interesujących Łotmanowskich anegdot znajdujemy również u Leonida Stołowicza, który zawsze najpierw przybliży kontekst, w którym odbyła się jego rozmowa z JurMichem, a następnie przytacza ich wzajemną rozmowę. I tak w 1966 roku, gdy w Moskwie odbywał się proces pisarzy Andreja Si-

¹⁸ Ю. М. Лотман, *Воспитание души...* [tył okładki].

¹⁹ В. А. Успенский, *Прогулки с Лотманом...*

niawskiego i Julija Daniela, Stołowicz spotyka się z Łotmanem i opowiada mu o obronie dysertacji, jaka będzie miała miejsce w Leningradzie, której Leonid Naumowicz będzie recenzentem:

- Jaki tytuł ma dysertacja? – pyta on [tj. Łotman].
- „Obraz artystyczny jako proces”.
- A co, to o Siniawskim? [przekład – G. Cz.]²⁰.

Inna scena przywołana przez Stołowicza ma miejsce w domu Łotmana w czasach, gdy estońskie KGB przeprowadza przeszukania mieszkań uniwersyteckich wolnomyślicieli. Leonid Naumowicz odwiedza przyjaciela, aby usłyszeć jego opinię o referacie jego mińskiego kolegi (referat ten Stołowicz przekazał Łotmanowi już wcześniej). Do JurMicha zawitał w tym samym czasie również Boris Uspienski:

– Proszę o wybaczenie, – mówi Jurij Michałowicz – ale ja go [tj. referat] gdzieś zapodziałem. Wszystko gdzieś znika.

– Proszę się nie martwić, Leonidzie Naumowiczu! – pociesza mnie Uspienski. – Ja zobaczę u siebie. Kiedy Jurij Michałowicz wysłał do mnie list, on zazwyczaj wkłada do koperty wszystko, co znajduje się u niego pod ręką.

Jurij Michałowicz z poczuciem winy i jednocześnie chytrą uśmiecha się w wąsy i zauważa:

– Taki tu nieporządek! Nie wiadomo, co gdzie leży. Trzeba chyba poprosić, aby przeprowadzili przeszukanie!²¹ [przekład – G. Cz.].

Czasem jednak żarty Łotmana miały o wiele bardziej ciętą formę. Stołowicz wspomina:

Pamiętam, jak Jurij Michałowicz mówił mi na początku lat 60-tych, kiedy podczas zacieklej dyskusji estetycznej leciało we mnie wiele krytycznych strzał: „Coś tu u nas krytyka stała się jakaś nieadekwatna. Krytykują Pana, a Pan wciąż istnieje. Wcześniej było tak, że pokrzytykują człowieka, spojrzysz, a jego już nie ma”²² [przekład – G.Cz.].

Na Uniwersytecie w Tartu postać Łotmana funkcjonuje dzisiaj jako legenda. Przy czym jego uczniowie pielęgnują nie tylko wspomnienia, ale też pozostałe po swoim mistrzu dokumenty. Od 1995 roku, kiedy to syn Łotmana przekazał bibliotece Uniwersytetu Tartuskiego dokumenty pozostawione przez ojca, w jego ślady poszli i inni, w tym między innymi Liubow Kisieliowa

²⁰ Л. Столович, *Воспоминания о Юрии Михайловиче Лотмане...*

²¹ Tamże.

²² Tamże.

i Boris Jegorow, przekazując do wspólnego uniwersyteckiego archiwum listy i inne dokumenty po Łotmanie. Duża część z tych materiałów dostępna jest w Internecie, udostępniona w ramach projektu „Lotmaniana Tartuensia”²³.

Zara i Lidia

Wśród zapisów dotyczących życia prywatnego Jurija Łotmana miejsce szczególne zajmują wspomnienia i listy siostry tartuskiego uczonego, Lidii Łotman, oraz jego korespondencja z żoną, Zarą Minc.

Listy, jakie zachowały się w prywatnym archiwum semiotyka, znajdują się dzisiaj w Oddziale Rękopisów i Rzadkich Książek Biblioteki Uniwersyteckiej w Tartu (Fond 135). Wspomniany zbiór nr 135 zawiera w sobie naukową korespondencję z rosyjskimi i zagranicznymi naukowcami, pisarzami i poetami, korespondencję urzędową, listy od czytelników itd. Do tego zbioru włączona została również korespondencja rodzinna (sygn. 1937–1978), zawierająca listy, jakimi wymieniali się Jurij Michajłowicz i Zara Grigoriewna, a także Łotman i jego trzy siostry.

Dla nas najważniejsza jest, jak już wspomniałem, korespondencja małżonków, którzy podczas częstych i długotrwałych pobytów naukowych w bibliotekach Leningradu i Moskwy (Zara była literaturoznawcą) pisali do siebie niemalże każdego dnia (zachowało się 489 tego typu listów). Korespondencja między Łotmanem i Minc nie została jeszcze, niestety, należycie zbadana. Na razie nie udostępniono jej również na stronie projektu „Lotmaniana Tartuensia” – zakładka „Epistolografia” wciąż pozostaje pusta. Listy Jurija Michajłowicza opublikował Boris Jegorow, wzbogacając tom wstępem i komentarzami²⁴. Zbiór epistolografii zawiera 732 listy Łotmana, w tym około 200 tekstów adresowanych do redaktora tomu. Pozostałe listy adresowane były do członków rodziny, kolegów ze studiów i współpracowników.

Równie ciekawa jest korespondencja Łotmana i jego siostry Lidii Michajłowny, doktora nauk filologicznych, długoletniego pracownika „Domu Puszkina” – jednostki badawczej Akademii Nauk ZSRR (później – Rosyjskiej Akademii Nauk). Lidia była nie tylko wybitną znawczynią literatury XIX wieku²⁵, ale też człowiekiem bardzo błyskotliwym, o wybitnych zdolnościach analitycznych. Z jej korespondencji z bratem dowiadujemy się wiele ciekawych informacji na temat naukowego i pozanaukowego życia „Domu Puszkina”, jak również o bli-

²³ Strona dostępna pod adresami: <http://www.ruthenia.ru/lotman/> oraz <http://www.ut.ee/lotman>.

²⁴ Ю. М. Лотман, *Письма 1940–1993*, сост., подгот. текста, вступ. ст. и коммент. В. Ф. Егорова, Москва 1997.

²⁵ Л. М. Лотман, *Реализм русской литературы 60-х годов XIX века. (Истоки и эстетическое своеобразие)*, Ленинград 1974.

skich relacjach, jakie łączyły to szczególne rodzeństwo; ponadto w swych listach Jurij i Lidia komentują nawzajem swoje prace naukowe, co pozwala zrozumieć, jaką rolę w ich codziennym życiu pełniła literatura piękna i nauka²⁶.

Wzruszające są listy pisane przez Jurija z frontu do pracującej wpierrw w szpitalu, a następnie w domu dziecka w zablokowanym Leningradzie Lidii. Siostra semiotyka uczestniczyła w ewakuacji petersburskich sierot tak zwaną „drogą życia”, wiodącą przez zamrożone zimą jezioro Łagoda. Łotman od 1940 roku służył na pierwszej linii frontu w łączności artyleryjskiej. Listy dochodziły rzadko, więc tym większa była radość, gdy rodzina dowiadywała się, że ich syn i brat żyje i przesyła pozdrowienia. W tym miejscu zacytujmy fragment jednego listu z tego okresu. Przyszły autor *Struktury tekstu artystycznego* pisze:

Witaj, Lidio!

Życzę Ci szczęśliwego Nowego wojennego Roku. Twoje listy, w których pisałaś o zmianach, jakie zaszły w Twoim życiu, otrzymałem, ale nie miałem kiedy na nie odpowiedzieć. Szczerze Ci gratuluję.

Ten Nowy Rok świętuję w podniosłym nastroju. Przystąpiliśmy do natarcia! Nie pomyśl tylko, że piszę to nieszczerze. Dla człowieka, który przeżył dwa lata samych odwrotów i przeszedł pieszo od Dniestru do Kaukazu, natarcie potrzebne jest jak łyk świeżego powietrza. Nie wiem, czy mam rację czy nie, ale wydaje mi się, że godziny Niemców są już policzone i chociaż szale wojennego losu mogą jeszcze przechylić się wiele razy, to już jest to ich agonia – „on otchłań widzi przed sobą i ginie, ginie w końcu” [niedokładny cytat z wiersza Aleksandra Puszkina *Napoleon* (1821)]. Przeglądając się samemu sobie w trakcie tej wojny, mam sobie wiele do zarzucenia. Pomieszały mi się wszystkie pojęcia, jakie znałem sprzed wojny i żyję tylko okrucami wspomnień z przeszłości. Moja percepcja uodporniła się – mogę patrzeć na najbardziej rozdzierające duszę sceny i wcale mnie one nie ruszają (przepraszam, jeśli wyrażam się ponuro i oschle, ale od innej mowy odwykłem – postaraj się mnie zrozumieć). Oprócz tego, czasami (a nawet całkiem często) [...] kłamałem, i to nawet przed samym sobą. Czasami okazywałem się tchórzem, czasem jednak wykazywałem się odwagą. Moja odwaga (podobnie jak odwaga innych) najczęściej związana była z niewiarą, że mogę zginąć lub zostać ranny, czasem zaś z próbą takiego działania, aby wszystko wyszło „pięknie” (do tej pory nigdy nie myślałem o tym w ten sposób, a teraz próbuję po prostu opisać niewyraźne i podświadome uczucia, wychodzi mi to jednak trywialnie i ordynarnie). Cały mój udawany sceptycyzm, który kiedyś uważałem za pierwszy objaw inteligencji, zniknął i zauważam (z niemalym zdziwieniem), że teraz odnoszę się do wszystkiego nie tylko bez sceptycyzmu, ale wręcz przeciwnie, z zaufaniem, a nawet z naiwnością. Cynizm uważam za zepsucie. Podsumowując swoją postawę, mogę poszczycić się tylko

²⁶ Dwadzieścia listów Jurija do siostry z lat 1940–1989 zamieszczono na stronie internetowej „Domu Puszkina”, gdzie odnajdziemy specjalny serwis poświęcony 90. rocznicy urodzin Lidii Michajłowny: <http://lotman.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5897> [dostęp: 30.09.2015]. Ostatnie listy pisane były ręką Zary Minc, której schorowany Łotman dyktował myśli, jakie chciał przekazać swej siostrze.

jednym: nigdy nie wątpiłem w zwycięstwo. Nawet wtedy, gdy leżałem w piołunie pod krzyżowym ostrzałem artyleryjskim, ani wtedy, gdy wydostawałem się nocami sam z okrażenia – nie potrafiłem zwątpić ani na chwilę w ostateczne zwycięstwo (tak jak człowiek prawie nigdy nie potrafi uwierzyć, że naprawdę mogą go zabić). Mam na sumieniu wielki grzech – staram się go wypełnić – nikczemność, z którą już prawie dałem sobie radę. Do tego wszystkiego dodam jeszcze, że nastrój mam prawie zawsze wesoły i że bardzo dobrze (nie przechwalając się) znoszę fizyczne ograniczenia i trudności. No i rozpiślałem się w bardzo długim i bardzo bezsensownym liście – „choć późno, wstęp jest” [cytat z *Eugeniusza Oniegina* Puszkina; końcowy wiersz siódmego rozdziału.

P.S. Twoje „wycucie geograficzne” nie oszukało cię. Czekam na listy. Twój brat Jurij.

P.S. P.S. Przeczytałem drugi raz swoją pozbawioną sensu „spowiedź” – Boże, co to za brednie. No niech już tak zostanie. [Przekład – Małgorzata Sylwestrzak]²⁷.

Z kolei ze wspomnień siostry tartuskiego semiotyka wyłania się obraz dzieciństwa i młodości Jury. Poznajemy atmosferę, jaka panowała w rodzinie Łotmanów, odkrywają się przed nami takie na przykład fakty, iż fascynacje malarstwem i literaturą przyszłego profesora filologii mają swoją genezę w doświadczeniach wyniesionych przez niego ze wspólnych z rodzicami wizyt w Ermitażu i Muzeum Rosyjskim w Petersburgu. Lidia wspomina, że pierwszy raz Jurij odwiedził sławne petersburskie muzea w wieku trzech lat. Z jej wspomnień dowiadujemy się ponadto, że literatura gościła w domu Łotmanów każdego dnia – rodzina zbierała się i razem na głos czytano rosyjską i światową klasykę. W taki sposób już w dzieciństwie syn Michaiła i Sary zetknął się z twórczością między innymi Waltera Scotta, Marka Twaina i Charlesa Dickensa. W wieku 11 lat rozczytywał się w arcydziełach Antyku, a *Iliada* Homera stała się jego książką podręczną.

W dalszej części wspomnień Lidia opisuje między innymi okoliczności, w jakich jej brat poznał swoją przyszłą żonę, Zarę Minc, oraz przebieg ich ślubu, a także pierwsze kroki JurMicha w pracy naukowej.

Relacja Jurija i Lidii, tak samo jak w przypadku stosunków Łotmana z przyjaciółmi, nie pozbawiona była humoru i (auto)ironii. Siostra Łotmana wspomina na przykład, że pewnego razu w odpowiedzi na jej krytykę codziennego trybu życia brata otrzymała od niego chusteczkę papierową z narysowaną na niej karykaturą²⁸. Na rysunku znajdowała się czaszka ze skrzyżowanymi kośćmi, pod nią rozłożyszony JurMich z nożem w rękę; na górze rysunku widniał napis – „Lidzie Łotman”, na dole – „No, poczekaj ty, zając!”²⁹.

²⁷ List Jurija Łotmana do Lidii Łotman z dn. 31 grudnia 1942 roku, <http://lotman.pushkinskij-dom.ru/Default.aspx?tabid=5899> [dostęp: 30.09.2015].

²⁸ Л. Лотман, *Пачка писем в обстановке «Взрыва», «Нева»* 1996, № 10, с. 194.

²⁹ Ostatnie słowa stanowią aluzję do słów wilka – bohatera znanego również w Polsce serialu animowanego pod tytułem „Wilk i Zając” (tytuł rosyjski – «Hy, погоди!»).

Rysunki

Mniej znaną formą działalności Jurija Łotmana, chociaż stosunkowo często wspominaną przez autorów wspomnień (między innymi Stołowicza, Lidie Łotman i innych), jest rysunek³⁰. Łotman rysował przy każdej sposobności, bardzo często na przypadkowych kartkach papieru. W taki sposób powstawały karykatury i autokarykatury, które były swoistym komentarzem do bieżących wydarzeń z życia naukowego w Tartu, a także życia rodzinnego. Stołowicz zapamiętał, że JurMich zawsze rysował na przykład podczas seminariów organizowanych przez Katedrę Literatury Rosyjskiej³¹.

Wśród prac Łotmana zwraca uwagę cykl autoironicznych rysunków przedstawiających zmęczonego pracą Jurija Michajłowicza. Niekiedy widzimy zmordowanego całodziennymi zaliczeniami studenckich prac rocznych Łotmana, innym razem nadmiar pracy uruchamia w tartuskim semiotyku czarny humor, ujawniający się w motywach szubienicy, pistoletu przyłożonego do skroni itp. Pojawiają się też rozmowy z pisarzami i wiele innych scen, których nie sposób na razie dokładnie zidentyfikować. Niekiedy odnajdujemy komentarz do spraw społecznych (na przykład obrazek przedstawiający milicjanta aresztującego złodzieja).

Jeden z rysunków, przedstawiający Łotmana otwierającego drzwi z tabliczką „Katedra Literatury Rosyjskiej”, znajduje się na stronie internetowej tartuskiej rusycystyki³². Może to wskazywać na to, iż nie tylko jako Mistrz pozostał on w pamięci swoich uczniów i następców, ale także jako człowiek o błyskotliwym poczuciu humoru.

Jeśliby spróbować w jakiś sposób uogólnić owe wstępne ustalenia dotyczące rysunków Łotmana, można powiedzieć, iż wyróżniającą cechą twórczości rysunkowej tartuskiego semiotyka jest zamiłowanie do portretu i autoportretu, najczęściej w formie karykatury. Częsty jest również tajemniczy motyw zajęcia – czy jest to kolejne nawiązanie do sławnej kreskówki? A może zajęcem tym jest jego siostra Lidia? Trudno jest jednoznacznie na to pytanie odpowiedzieć.

W każdym razie, jak zauważył Leonid Stołowicz, Łotman głęboko rozumiał istotę komizmu, szczególnie w anegdocie, jak też sam fenomen anegdoty³³. Jego dowcipy i rysunki są tego najlepszym dowodem.

*

³⁰ Z rysunkami autorstwa Jurija Łotmana możemy zapoznać się na stronie internetowej <http://www.ruthenia.ru/lotman/draw/> [dostęp: 30.09.2015].

³¹ Л. Столович, *Воспоминания о Юрии Михайловиче Лотмане...*

³² Zob. <http://www.ut.ee/FLVE/ruslit/> [dostęp: 30.09.2015].

³³ Tamże.

Przedstawione przeze mnie powyżej problemy zostały tylko zasygnalizowane i oczywiście wymagają w przyszłości szczegółowego rozwinięcia w oddzielnych pracach. Przede wszystkim chciałem pokazać w tym miejscu wieloaspektowość postaci Łotmana, dotykając najróżniejszych aspektów związanych z jego życiem osobistym, zawodowym, twórczym itp. Taki rozrzut tematyczny określił też metodę oraz styl artykułu (na przykład zrezygnowałem z wyczerpującego omówienia jednego, wybranego zjawiska). Moim celem była raczej próba zainteresowania czytelników artykułu innym obliczem JurMicha, zainspirowania do sięgnięcia po wspomnienia Łotmana i po zapisy jemu poświęcone, do zapoznania się z rysunkami tartuskiego semiotyka itd. wychodząc z założenia, iż mit Wielkiego Uczzonego nie powinien przysłonić postaci Wielkiego Człowieka.

Na zakończenie chciałbym dodać, iż zgłębienia na polskim gruncie wymaga wciąż filozofia Łotmana. Dzięki ogromnemu wysiłkowi translatorskiemu Bogusława Żyłki ostatnie monografie Łotmana są dostępne po polsku³⁴. Również gruntownie opisana przez gdańskiego badacza została już Łotmanowska koncepcja semiosfery i teoria kultury³⁵. Wciąż jednak duża część spuścizny tartuskiego semiotyka pozostaje dostępna jedynie w oryginale, a niemała część – wyłącznie w rękopisach. Dzieło Jurija Łotmana, jak potwierdzają to publikacje w czołowych czasopismach semiotycznych i filologicznych, wciąż inspiruje kolejne pokolenia badaczy³⁶.

Autor niniejszego artykułu jest zdania, iż metodologiczne założenia tartusko-moskiewskiej szkoły semiotycznej nie zdezaktualizowały się i cały czas stanowią nowatorską propozycję badawczą nie tylko w dziedzinie poetyki tekstu literackiego, ale też w filozofii kultury³⁷.

³⁴ J. Łotman, *Kultura i eksplozja*, przeł. B. Żyłko, Warszawa 1999 (wydanie rosyjskie – 1992); J. Łotman, *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury*, przekład i przedm. B. Żyłko, Gdańsk 2008 (wydanie rosyjskie – 1996).

³⁵ Zob. B. Żyłko, *Uwagi o Łotmanowskiej koncepcji kultury*, „Przegląd Humanistyczny” 1998, nr 4; tegoż, *Semiotyka kultury. Szkoła tartusko-moskiewska*, Gdańsk 2009.

³⁶ Zob. C. Peñamarín, *Dialogue between Meaning Systems in Intermedial Texts*, „Comparative Literature and Culture” 2011, vol. 13, issue 3, <http://docs.lib.purdue.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1795&context=clweb> [dostęp: 30.09.2015]; A. Markoš, *Biosphere as semiosphere: Variations on Lotman*, „Sign Systems Studies” 2014, vol. 42, issue 4, s. 487-498; W. Nöth, *The topography of Yuri Lotman's semiosphere*, „International Journal of Cultural Studies” 2015, vol. 18, issue 1, s. 11-26; B. Żyłko, *Notes on Yuri Lotman's structuralism*, „International Journal of Cultural Studies” 2015, vol. 18, issue 1, s. 27-42.

³⁷ Zob. G. Czerwiński, *Как искать структуру в распаде? Анализ художественного пространства в произведениях Вłodзимежа Одоевского (Seeking structure in disintegration. An analysis of artistic space in the works of Włodzimierz Odojewski)*, „Russian Literature” 2011, vol. 70, issue 3, s. 339-366.

ANEKS

FOTOGRAFIE I RYSUNKI

1. Fotografie ze zbiorów Domu Puszkina w Petersburgu



Rodzice Jurija Lotmana – Michaił Lwowicz Lotman (1882–1942)
i Sara Samujłowna Nudelman (1889–1963). Około 1910 r.



Jurij Łotman z siostrami. Lata dwudzieste



Lata 20. Jurij Łotman z rodzicami i siostrami



Lidia Łotman i Jurij Łotman z babcią



Lata 30. Jurij Łotman z rodzicami i siostrami



Lidia i Jurij. Lata 40.



Lidia Michajłowna Łotman

2. Fotografie ze zbiorów prof. Liubow Kisieliowej (Uniwersytet w Tartu)



Jurij Łotman



Na ulicy w Tartu



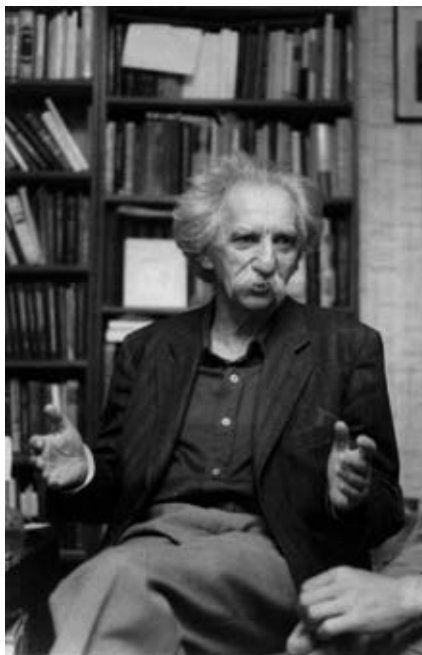
Jurij Łotman w Tartu



Łotman w swoim mieszkaniu w Tartu



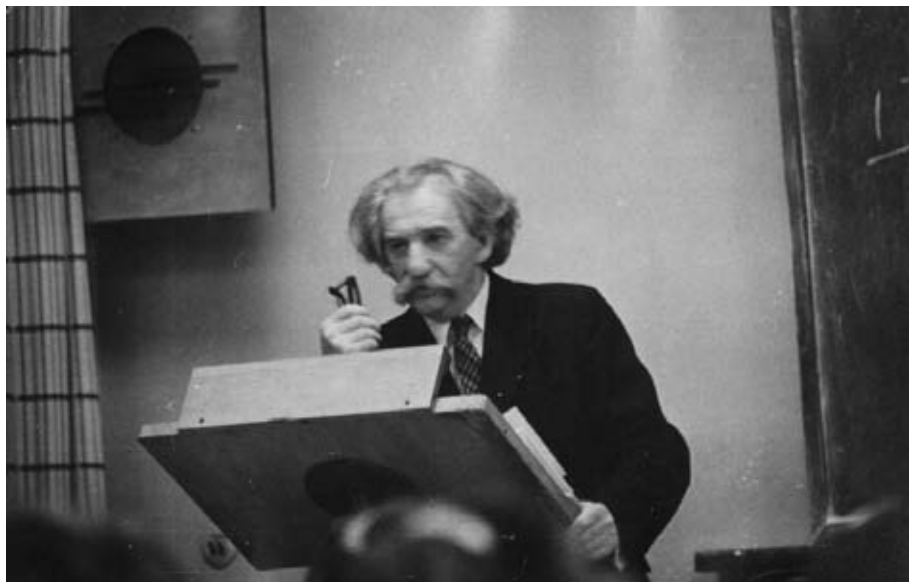
W swoim mieszkaniu w Tartu



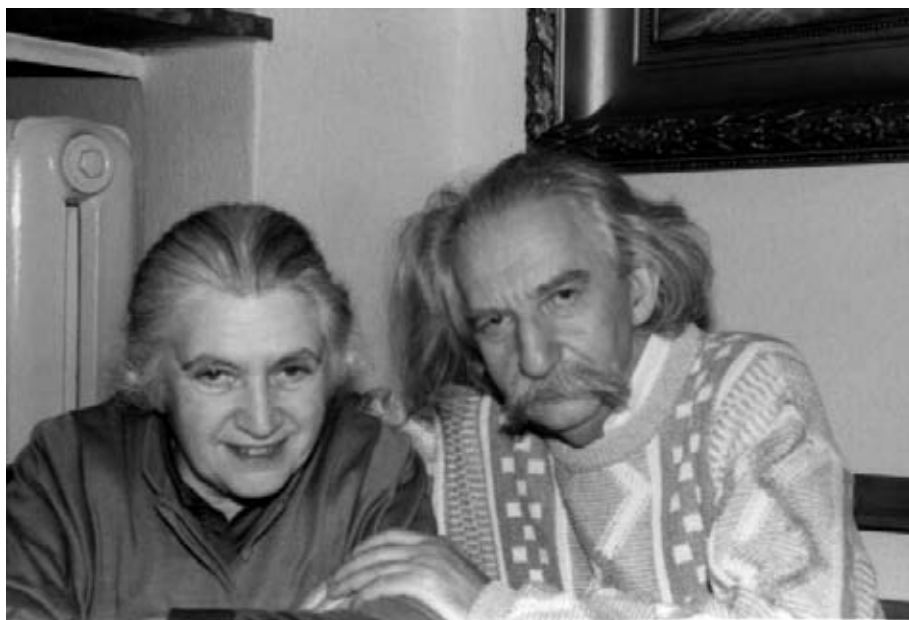
W mieszkaniu w Tartu



Spotkanie z papieżem Janem Pawłem II w Rzymie



Wykład Łotmana



Z żoną Zarą Grigoriewną Minc



Katedra Literatury Rosyjskiej, Tartuski Uniwersytet Państwowy. Stoją: Oleg Kostandi, Igor Czernow, J.M. Lotman, Walerij Bezzubow, Ann Malts, Siergiej Isakow, Paweł Rejfmán, Peeter Torop. Siedzą: Tamara Etti, Liubow Kisieljowa, Z.G. Minc, Irina Awramiec, Łarisa Wolpert, Swietłana Myckina, Maria Płuchanowa, Galina Ponomariewa.

3. Mihhail Lotman



Syn Jurija, Mihhail Lotman, źródło: <https://ru.wikipedia.org>

4. Rysunki autorstwa Jurija Lotmana



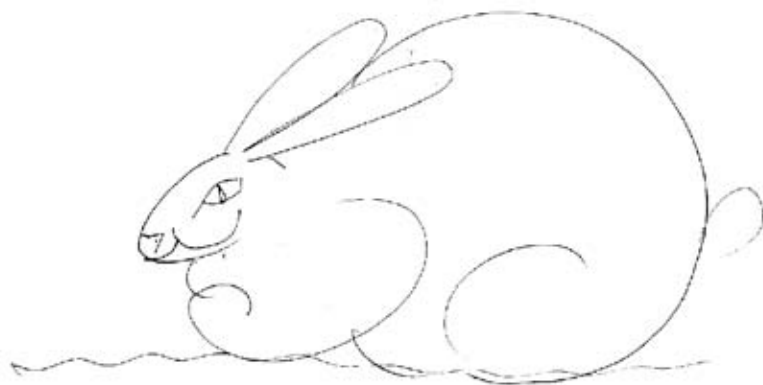


После «Отцов
и детей» Т.Л.
никого не
воздаст!



Как у меня я - показание.

Закончить работу
21 мая 1972
поздний, поздний вечер



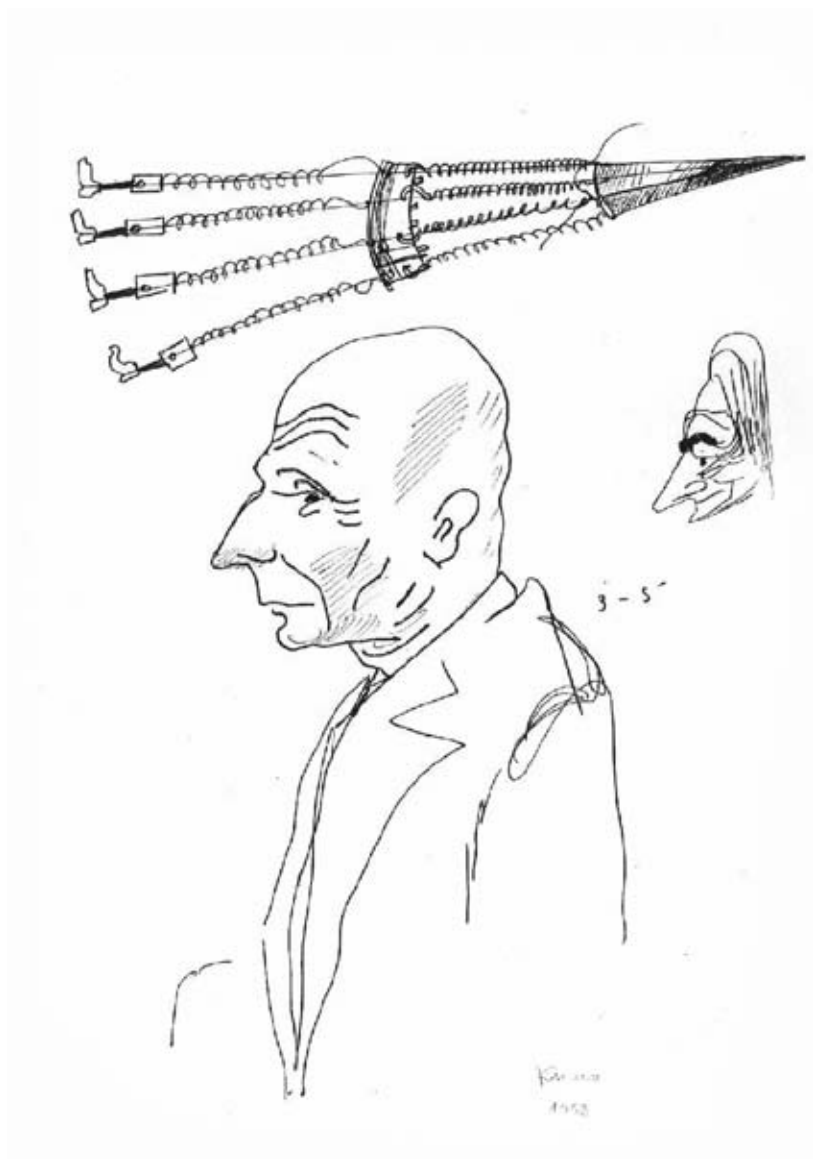
— Jurij Łotman





25.11.86.
Ломоносовская
конференция.





Bibliografia

Czerwiński G., *Как искать структуру в распаде? Анализ художественного пространства в произведениях Влодзимежа Одоевского*, „Russian Literature” 2011, vol. 70, issue 3.

Lotman J., *Kultura i eksplozja*, przeł. B. Żyłko, Warszawa 1999.

Lotman J., *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury*, przekład i przedm. B. Żyłko, Gdańsk 2008.

Żyłko B., *Semiotyka kultury. Szkoła tartusko-moskiewska*, Gdańsk 2009.

Żyłko B., *Uwagi o Łotmanowskiej koncepcji kultury*, „Przegląd Humanistyczny” 1998, nr 4.

Егоров Б. Ф., *Жизнь и творчество Ю. Лотмана*, Москва 1999.

Каменская В. А., *О Юрии Михайловиче Лотмане – снизу вверх*, w: *Лотмановский сборник 1*, Москва 1995.

Киселева Л. Н., Ю. М. Лотман – заведующий кафедрой русской литературы, w: *200 лет русско-славянской филологии в Тарту („Slavica Tartuensia”, том V)*, Тарту 2003.

Лотман Л., *Пачка писем в обстановке «Взрыва»*, «Нева» 1996, № 10.

Лотман Л. М., *Реализм русской литературы 60-х годов XIX века. (Истоки и эстетическое своеобразие)*, Ленинград 1974.

Лотман Ю. М., *Двойной портрет*, w: tegoż, *Воспитание души. Воспоминания. Интервью. Беседы о русской культуре (телевизионные лекции)*, Санкт-Петербург 2003.

Лотман Ю. М., *Не-мемуары*, w: tegoż, *Воспитание души. Воспоминания. Интервью. Беседы о русской культуре (телевизионные лекции)*, Санкт-Петербург 2003.

Лотман Ю. М., *Письма 1940–1993*, сост., подгот. текста, вступ. ст. и коммент. В. Ф. Егорова, Москва 1997.

Стессель И., *Один день между ненавистью и любовью*, «Заметки по еврейской истории. Интернет-журнал по еврейской истории, традиции, культуры» 2003, № 24, <http://www.berkovich-zametki.com/Nomer24/Stessel1.htm> [dostęp: 30.09.2015].

Столович Л., *Воспоминания о Юрии Михайловиче Лотмане. Структурализм с человеческим лицом*, «Семь искусств» 2012, №1.

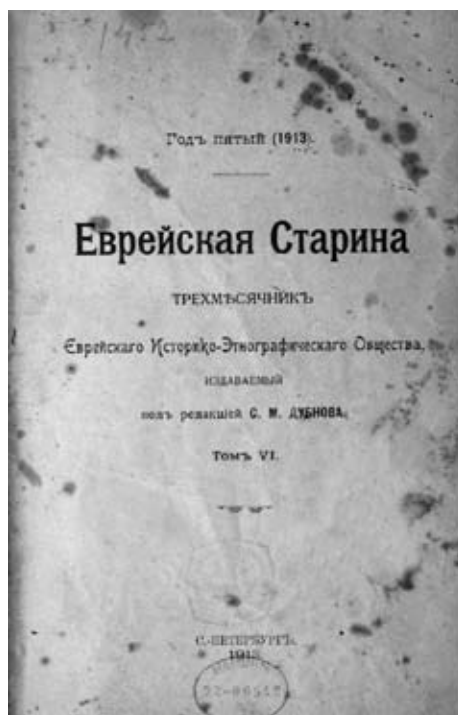
Столович Л., *Мудрость. Ценность. Память*, Tartu–Tallinn 2009.

Успенский В.А., *Прогулки с Лотманом и вторичное моделирование*, w: *Лотмановский сборник 1*, Москва 1995.

**YURI LOTMAN – “A STRUCTURALIST
WITH A HUMAN FACE”
(NOTES ON THE BIOGRAPHY OF A SCHOLAR).**

The aim of the article is to present the biography of Yuri Lotman, an eminent philologist and semiotician, one of the creators of the Tartu-Moscow school of semiotics. The article focuses on the scientist's attitude to his nationality. Although Lotman's parents were Jewish, he himself felt “a Russian intellectual” and avoided talking about his origin (which did save him from repressions from the Soviet regime). In this paper, the relationships between Lotman and his wife, Zara Minc, and his sister, Lidia Lotman, are shown, as well as Lotman's image emerging from the memories of his friends and colleagues. Moreover, the article shows Lotman as the author of anecdotes and drawings (caricatures).

Keywords: Yuri Lotman, biography, Zara Minc, Lidia Lotman, Tartu-Moscow school.



„Jewrejska Starina. Czasopismo Żydowskiego Towarzystwa Historyczno-Etnograficznego”,
tom VI (1913)

Ryszard Löw
(Tel-Awiv, Izrael)

DOW SADAN. HISTORYK LITERATURY ŻYDÓW

1.

Dow Sadan był historykiem literatury Żydów, pisał głównie po hebrajsku i w jidysz. Zajmował się wieloma dziedzinami żydowskiej twórczości i do wszystkich wносił nowe spojrzenie i tonację kompetentną. Pisał wiersze, opowiadania i teksty pamiętnikarskie, tłumaczył z kilku języków; filologia, folklor, humor i paremiologia żydowska zajmowały go zawsze, podobnie jak historia miast i miasteczek diaspory galicyjskiej – gdzie i jego własne korzenie – historia polityczna i społeczna Żydów i Polaków. Zajmował się życiem politycznym i literackim Izraela, w którym spędził życie.

Najistotniejszą jednak częścią pisarstwa Sadana była eseistyka, recenzystyka, polemika literacka, krytyka, historia literatury hebrajskiej i literatury jidysz, której twórców i dzieła rozrzucone w diasporze zbierał, niejednokrotnie dopiero i on sam ujawniał i pokazywał na szerokim tle porównawczym społeczeństwa żydowskiego i kraju, w którym oni żyli. Pisał łatwo i dużo, wyróżniała go niezrównana erudycja oraz fenomenalna wprost i zawsze dopisująca pamięć.

Sadan żył 87 lat (1902–1989), publikował przez lat 67, ponad cztery tysiące tekstów składających się na jego puściznę pisarską sygnował 60 pseudonimami. Wydał 60 książek po hebrajsku i pół tuzina w jidysz, tomów ciągłych monografii tu nie sporo, większość złożona jest z prac uprzednio ogłoszonych w czasopiśmie; niektóre publikacje powtarzał wielokrotnie. Była to więc naturalna historia literatury, kiedy jedne książki wyrastają z drugich, powiększając wiedzę – o książkach. Dają one podbudowę ogólnemu obrazowi następstw historycznych literatury, czyli syntezę, jakiej on sam – nawiasem mówiąc – nigdy nie zredagował. Źródła swojej erudycji przeważnie nie legitymował

w przypisach, których unikał. Ujmował dzieła literackie głównie jako wyraz narodowej psychologii, charakteru narodowego Żydów.

Obok tomów własnego autorstwa w bibliografii Sadana zapisano 40 dokonanych przez niego przekładów książek na hebrajski z jidysz, niemieckiego i polskiego. Tłumaczył utwory z zakresu literatury pięknej, publicystyki, historii, pedagogiki i często opatrywał je wstępami lub posłowiami pokazując miejsce, jakie zajmują w rodzimej literaturze, wskazując zarazem na ich ważność dla współczesnego czytelnika hebrajskiego. Podobnie uczynił w około 40 książkach pióra innych tłumaczy. Tak było w przypadku *Hymnów* Józefa Wittlina (1942) i *Anhellego* Juliusza Słowackiego (1978). Podjął się zredagowania posłowie do *Płomieni* Stanisława Brzozowskiego wydanych w latach 1939–1940. Brzozowskiego, o którym napisał, że jego dzieło „jak promień światła rozjaśniało drogę żydowskiej młodzieży socjalistycznej”, „filozofa mierzącego się ze wszystkimi prądami myślowymi swojego pokolenia” – z jakichś jednak względów redakcyjnych do napisania tego posłowie nie doszło. Dow Sadan – przed zmianą rodowego nazwiska: Berł Sziperber Sztok – przez całe swoje dorosłe życie właściwie pozostawał w pobliżu kultury polskiej i nigdy nie zacierał wyrazistości tej postawy.

Pisał o ludziach, dziełach i miejscach, albowiem zawsze pociągała go „geografia sentymentalna”, czyli pejzaż społeczny, środowiskowy, religijny i folklorystyczny ludu żydowskiego własnej „małej ojczyzny”: miasta Brody we wschodniej Galicji. Tutaj przewinął się przez religijny, archaiczny cheder, ludową szkołę żydowską, gimnazjum rządowe. Wielki przełom w jego życiu nastąpił w latach pierwszej wojny światowej, kiedy rodzina na pewien czas przeniosła się do Lwowa, a on wstąpił do gimnazjum im. Adama Mickiewicza. To tutaj i wtedy właśnie narodziła się Sadana świadomość literacka i zainteresowania humanistyczne, które ukształtowały jego osobowość; wtedy też zaczął się wychylać w stronę ideologii i działalności syjonistycznej, która go pochłonięła i wyznaczyła dalszą drogę życia.

Zachował trwałą wdzięczność i wierność pamięci ówczesnym swoim nauczycielom gimnazjalnym, ich nazwisk nie pomijał potem nawet w najkrótszych notach czy prasowych wypowiedziach autobiograficznych. Są to nazwiska osób dzisiaj dobrze znanych polskiej humanistyce lat następnych.

A więc historię wykładał Emil Izidor Modelski – uczył też Majer Bałaban – języka i literatury polskiej Tadeusz Pini, niemieckiego William Horzyca. „Wśród naszych nauczycieli – zapisze we wspomnieniach – nie można było dostrzec nikogo dostojniejszego niż Tadeusz Pini ani też bardziej uroczego od Williama Horzycy”.

Tadeusz Pini był Sadana nie tylko nauczycielem literatury – nauka skupiała się na romantyzmie, dokładnej analizie i pamięciowym opanowaniu dzieł „trzech wieszczów”. Romantyzm, jak wiadomo, był potężnym czynnikiem rozwoju narodowości w Polsce i silnie omiatał swoimi ideami Żydów-syjonistów.

Pini więc był Sadana mistrzem, był jego mentorem. Bardzo zasadnicze, o wielkim na młodego Sadana wpływie intelektualnym rozmowy prowadzili w czasie przerw na korytarzu szkoły. Profesor dawał w nich wyraz własnym poglądom narodowym, swojemu uczniowi odradzał asymilację w kulturze polskiej, której język pozostanie dla niego – mimo doskonałego opanowania go – sztuczny, nie-własny. Odstraszał przykładami Juliana Klaczki i Wilhelma Feldmana, co zaś najistotniejsze: odradzał pisanie po polsku. „Posłuchaj, chłopcze, kogoś, kto ci dobrze życzy – powiedział pewnego razu – twój naród przecież posługuje się dwoma językami, więc kiedy dorośniesz i będziesz pisać – bo przecież z pewnością będziesz pisać – nie pisz w naszym języku”.

Perswazje Piniego zapadły głęboko w młodego chłopca – chociaż się im nie od razu poddał; „perswazje te – sam to mówi – miały decydujący wpływ na moje postępowanie, działały jak promień latarki oświetlający mi drogę”¹.

Już się włączył aktywnie w pracę syjonistyczną, naprzód we Lwowie, potem w Warszawie, przeszedł przez socjalistyczny Ha-szomer Ha-cair, potem przez He-chaluc (redagował jego pismo) przygotowujący młodzież do pionierskiego zasiedlania Palestyny. Pod koniec roku 1925 Dow Sadan wyemigrował z Polski i bodajże nigdy jej już nie odwiedził.

2.

Ciążył ku językowi, ciążył ku poezji. Pisał wiersze po polsku, pisał je też po hebrajsku, jednak już po wydrukowaniu zbioru hebrajskiego w roku 1920 zdyskwalifikował go. W latach 1920–1921 w lwowskiej „Chwili” ogłosił przekłady współczesnych hebrajskich autorów: wiersze M. Eliezera i D. Szymonowicza, prozę D. Kohna i G. Szofmana; w przekładzie na jidysz Marii Konopnickiej wiersz *W domu*. Po dziesięcioletnim pobycie w Palestynie i czynnym już włączeniu się w miejscowe życie literackie przesłał do warszawskiego miesięcznika „W Drodze” przekład kilku wierszy D. Szymonowicza i Ch. N. Bialika (1935).

Wersje polskich utworów hebrajskich, podobnie jak późniejsze hebrajskie wierszy polskich, dalekie są od nośności poetyckiego przekazu, wierzył jednak w siłę własnego słowa i ważność chwili – czasów niedobrych i dla Polaków

¹ D. Sadan, *Mi-magal ha-neurim (Memoirs II)*, wyd. 2, TA 1981, s. 175-186; również *Korot chajaj (Mój życiorys)*, „Yedioth Achronoth” 4.3.1977.

i dla Żydów. Więc już w lipcu 1940 ogłosił przekład utworu Kazimierza Wierzyńskiego *Za duszę poległych za Warszawę*, natomiast w czerwcu 1943 Władysław Broniewskiego *Żydom polskim*.

Jeszcze w okresie poprzedzającym wybuch wojny przełożył na hebrajski pojedyncze utwory poetów tzw. polsko-żydowskich: A. Eker, D. Ihra, M. Szymła i R. Brandstaettera, których artykuły o tym skrzydle poezji polskiej także umieszczał w telawiwskiej prasie literackiej. Był długo towarzyszem drogi pisarskiej Brandstaettera – właściwie do opuszczenia przez niego Palestyny i przyjęcia chrztu – omawiał przychylnie jego książki.

Pisał wiersze po polsku, nie kwapiąc się jednak z ich publikacją. W półwiecze po przybyciu do kraju, w niepodległym już Izraelu, w roku 1974 podał do druku w telawiwskim dzienniku „Nowiny – Kurier” bardzo dawny utwór, napisany jeszcze w roku 1923 pod tytułem *Skoczny obertas*, w roku zaś 1976 wiersz satyryczny z roku 1935 zatytułowany *Anno 1933 czyli jak się zaczęło*. W tym samym roku 1976 Sadan zwierzał się Natanowi Grossowi, iż posiada rękopis własnego przekładu na polski poematu Ch. N. Bialika *Księga pożogi*, który to przekład uważał „za lepszy i jędrniejszy od Frenkla i Dykmana”. Chciałby go – powiedział wtedy – opublikować, zastanawiał się, jak by to wydać drukiem, bodajże w jakiejś ograniczonej bibliofilskiej edycji. Ten przekład się jednak nigdy nie ukazał².

3.

Po przybyciu do kraju Sadan przez pewien czas pracował w kilku kibucach jako oświatowiec bądź pedagog. Od razu też podjął współpracę jako publicysta i prozaik z paroma liczącymi się czasopismami, takimi jak „Ha-poel Ha-cair”, „Moznaiim”, „Gazit”. Niebawem, w roku 1927, został powołany na członka redakcji wielkiego dziennika wydawanego przez Radę Związków Zawodowych – „Dawar”. Niedługo potem wysłano go do Niemiec jako rzecznika ruchu syjonistycznego, skąd nadsyłał artykuły publicystyczne oraz sprawozdania z nowych książek i zdarzeń w kręgu żydowskim.

Po powrocie do Tel-Awiwu powierzono Sadanowi redakcję tygodniowego dodatku literackiego do dziennika, czyli – jak ktoś powiedział – „diadem w koronie”. Pracy tej oddał się z wielkim zapałem i wykonywał ją z fachowością. Do tego tygodnika: „Mosaf le-szabatot ve-moadim”, czyli „Dodatku na soboty i święta” – objętości 3-4 stron formatu warszawskich „Wiadomości Literackich” – ściągał najciekawszych autorów piszących po hebrajsku lub w jidysz

² N. Gross, *Dow Sadan po polsku*, „Nowiny-Kurier” TA 10.12.1976 nr 290 (6697). – Zarówno Jeremiasz Frenkel, jak Szlomo Dykman tytuł Bialikowego poematu *Megilat ha-esz* przełożyli jako *Zwój ognisty*.

w samej Palestynie, w Niemczech lub w Polsce. On sam pozostawił na łamach tego pisma olbrzymi blok swojego pisarstwa, artykułów, recenzji, polemik, przekładów, drobniejszych uwag literackich w stale przez siebie prowadzonych kolumnach. Poszczególne numery starannie planował, pamiętał o przypadających rocznicach wybitnych autorów i dzieł. Pod koniec roku 1934 (14 XII, nr 2919) wydał specjalny numer w stulecie – jak napisał w komentarzu – „narodzin wielkiej poezji *Pana Tadeusza* zrodzonego na obcej ziemi w sercu poety opętanego miłością do kraju ojczystego (...), gdy bolejąc nad nieszczęściem własnego ujarzmionego narodu, dojrzał gorzki los narodu Żydów”.

Mickiewicz był niezmiennym punktem odniesienia – literackim, patriotycznym, narodowym – dla Sadana, twórczość Mickiewicza niejednokrotnie inspirowała jego analizy historycznoliterackie. Przeczytał ponownie balladę hebrajskiego pisarza N. H. Imbera pt. *Swiw ha-Bejt* z roku 1899 (*Okolice Bejtaru*), wplecioną w jedno z jego opowiadań, i ujawnił zakryty dotąd przed oczyma badaczy fakt plagiatu – *Alpuhary*. Przypowieść o *Pchle i rabinie* nie wzbudziła jego entuzjazmu (uważał ją za wyraz pewnego antysemityzmu), zaciekawienie natomiast towiańszczyzna. Właśnie na przykładzie destrukcyjnego wpływu Towiańskiego na Mickiewicza starał się pokazać, jak osoba stojąca o tyle niżej intelektualnie może ożywić siły drzemające w człowieku obdarzonym bez porównania większymi walorami, człowieku wybitnym.

Mimo całkowitego zanurzenia się osobistego, badawczego i pisarskiego w piśmiennictwie Żydów, w życiu izraelskim – Sadan właśnie u Polaków uczył się patrzeć na literaturę i naukę o niej. Mógł postrzegać ją – podobnie jak Konrad Górski – jako „najwszechstronniejsze odtwarzanie życia ludzkości”, może nawet już dawno zarysowała się w nim „pewna nostalgia za historią literatury jako historią osobowości twórczych”, jaką, zdaniem Henryka Markiewicza, dopiero od niedawna zdaje się objawiać współczesne literaturoznawstwo polskie³. W przypadku Sadana chodziło o osobowości różnego wymiaru twórczego – przede wszystkim piszących w jidysz – które on dopiero ujawniał, upominał się o nie, starał się, by nic ze spuścizny przeszłości nie uronić; opisywał i komentował i wydawał ich utwory, wnosząc na mapę ciągu historycznego piśmiennictwa Żydów. Swoje zainteresowania skupiał na sferze ideowo-tematycznej piśmiennictwa ideowo-tematycznej obrębu żydowskiego lub z nim związanego.

W trzech przestrzeniach piśmienniczych czuje się najdosłowniej u siebie w domu – zauważył Szalom Kremer, historyk literackiej krytyki hebrajskiej:

³ K. Górski, *Pamiętniki*, Toruń 1955, s. 256; H. Markiewicz, *Dzisiejszy krajobraz polonistyki literackiej*, w: *Utarczki i perswazje 1947–2006*, Kraków 2007, s. 174.

w literaturze jidysz, polskiej i niemieckiej (hebrajska wydała się oczywista). Sadan bowiem literaturę polską znał, rozumiał i odczuwał, przemawiały za niego kody, aluzje i alegorie, za pomocą których pisarze polscy wszystkich pokoleń porozumiewają się z czytelnikami poprzez czasy, miejsca, generacje. W tym gąszczu znaków poruszał się on wcale swobodnie, w stosunku do niektórych postaw – zwłaszcza tych wycelowanych w niego jako Żyda, na przykład Zygmunta Krasińskiego, tak bliskiego jego mentorowi Tadeuszowi Piniemu – okazywał – poprzez zupełne przemilczenie – całkowity brak tolerancji, inne spotykały się z jego pełną akceptacją.

Polemizując z poetą Szin Szalomem w czerwcu 1943 na temat poezji zrozumiałej i poezji „ciemnej”, czyli właściwej materii sporu wielu już pokoleń, Sadan wyłożył sprawę... szczegółowym zreferowaniem epizodu walki warszawskich klasyków z wileńskimi romantykami w pierwszej ćwierci XIX wieku: „Czerpię ten przykład z literatury polskiej – sumituje się – nie dlatego, że jest to literatura najbardziej wybijająca się, lecz właśnie jest mi najbliższa, poznawałem ją w młodości. Była to przecież pierwsza dyskusja literacka przeniesiona z forum europejskiego na grunt problemów polskich”⁴. Co ciekawe, wymieniając nazwiska Adama Mickiewicza, Kajetana Koźmiana, Franciszka Morawskiego czy Lucjana Siemieńskiego, z którego rozprawy niegdyś korzystał – nie przyszło mu na myśl, że nazwiska te trzeba opatrzyć wyjaśniającymi notami; wtedy, i nawet jeszcze w roku 1962, kiedy ten artykuł mieścił w książce, mógł przypuszczalnie liczyć na czytelników hebrajskich mających tę polemikę polską w pamięci.

W roku 1973 rozmowa z Jechielem Hoperem, prozaikiem i krytykiem piszącym w jidysz – absolwentem psychologii Uniwersytetu Warszawskiego – „potoczyła się na temat literatury, której obaj zawdzięczamy tak dużo, to znaczy na temat literatury polskiej. Obaj widzieliśmy naszego nauczyciela i przewodnika w osobie Karola Irzykowskiego. Sądziłem – powiada Sadan – iż napisawszy rozprawy o Mickiewiczu i Słowackim, nawet o modernistce Julianie Tuwimie, powinien być napisać też o Stanisławie Wyspiańskim.” (Nie wiedział, że Irzykowski o Wyspiańskim pisał.) Niechęci do Tuwima Sadan nigdy nie maskował, tutaj nazywa go „figurą narzucającą siebie skarbowi języka polskiego”. Antoniego Słonimskiego także nie darzył zbytnią sympatią, zaliczył go jednak wielkodusznie, obok Börnego, Heinego i Tucholskiego, do naczelných ironistów europejskich⁵.

⁴ D. Sadan, *Muwan sze-ajno-muwan (Zrozumiałe i niezrozumiałe)*, w: *Avnej-bedeł*, TA 1962, s. 216-219.

⁵ D. Sadan, *Chulszat ha-guf ve gvurat ha-ruach (Stałość ciała i siła ducha)*, w: *Archot ve-szwilim (Drogi i ścieżki)*, t. 3, TA 1979, s. 156-158.

Rozległość lektur i znakomita pamięć ułatwiały Sadanowi wychwytywanie wątków i powiązań żydowskich, więc kilka drobnych przykładów:

W roku 1938 naszkicował portret Norwida przy okazji recenzji poematu żydowskiego Abrahama Suckewera pod tytułem *Cyprian Norwid*; w roku 1940 przypomniał Tadeusza Micińskiego jako autora dramatu *Kniaz Potiomkin*, dramatu o pancerniku zakotwiczonym w roku 1905 w porcie odeskim, którego zbuntowani marynarze wzięli udział w strasliwym pogromie Żydów w mieście. Stało się to bodźcem dla Ch. N. Bialika do stworzenia poematu *Księga ognia*; z takich też lektur wywodzi się wydobywanie odgłosów *Zofiówki* Stanisława Trembeckiego w utworze współczesnej poetki hebrajskiej Sary Gluzman *Ukraina* (1942); stąd też artykuł poświęcony porównaniu rogu występującego w *Weselu* Wyspiańskiego – którego Sadan był wielbicielem – z rogiem baranim (szofarem), używanym przez Żydów w celach kultowych.

4.

Czuł głęboką niechęć do osób występujących z żydowskiego szeregu narodowego, przecinających z nim związek etniczny, nawet jeśli nie czynili tego formalnie. Jego orientacja polityczna była głęboko narodowa. Integralny syjonizm doprowadził Sadana po wojnie 1967 (sześćdziuowej), podobnie jak niemalą liczbę intelektualistów izraelskich, zawsze jednak zdeklarowanych prawicowo od dominującego skrzydła socjaldemokratycznego, do grupy żądającej całkowitego opanowania zdobytych terytoriów, czyli grupy reprezentującej silne wahanie nacjonalistyczne⁶. Sadan natomiast był, zdawać by się mogło, liberałem (bardzo jednak żydowskim). Dla egemplifikacji zjawiska warto przypomnieć następującą historię.

Swoje nieco znerwicowane zapatrywania na nieangażowanie się Żydów w tworzenie niewłasnej kultury narodowej i narzucenie swoich opinii obcemu środowisku dał poznać w rozprawie o lwowskim krytyku i dramaturgu piszącym w jidysz (i trochę po polsku) Cwi Biekelsie-Spicerze (1887–1917). W ślad za tym był porażony atakiem bardzo na ogół Żydom przychylnego poety Wiktora Gomulickiego, autora – co podkreśla – wiersza *El mole rachamim* – Wilhelma Feldmana jako przypisującego sobie rolę krytyka-prawodawcy literatury polskiej, wręcz jej dyktatora. Ataku tego Gomulicki dopuścił się w umieszczonym w „Kraju Codziennym” w roku 1908 nr 21 artykule *Żydzi w literaturze polskiej* („...Czy o literaturze polskiej może i ma prawo pisać dla Polaków Żyd?”).

⁶ S. Sand, *Ha-intelektual, ha-emet ve-ha-koach* (Intellectuals, Truth and Power), Tel-Awiw 2000, s. 163.

Otóż Sadan nie był zaskoczony, nie był nawet zde gustowany tym wypadem Gomulickiego, przeciwnie – wzbudza on jego sympatię: „Nie możemy przecież oskarżać takich Feldmanów, Ortwinów, Stenów...”, którzy dążą do nacjonalizacji literatury polskiej, podobnie jak to czynią w języku niemieckim różni Schnitzlerowie i Wassermanowie. Ich zadaniem jest przecież – pisać Sadan – włączenie się w znojne i twórcze życie własnego narodu, nie zaś „odsunięcie się w obszary obcości, bo przecież orząc i zasiewając cudze pole, rozsiewają na nim coś, co łączy Żydów rasowych i w ten sposób pozostawiają pewne cechy ich wyróżniające”.

Sadan wsparł swoją argumentację przywołaniem stanowiska pisarza rosyjskiego Eugeniusza Czirikowa (1846–1932), autora dramatu *Żydzi*, który do czterech pisarzy rosyjskich – Żydów miał powiedzieć, iż mimo że uważają siebie za Rosjan i pisaną przez siebie literaturę za rosyjską – ducha Rosji nie rozumieją, ponieważ nie urodzili się Rosjanami; Sadan dodaje: „Gomulicki i Czirikow właściwie powiedzieli to, czego pozostali autorzy nie odważyli się powiedzieć”⁷.

To Sadan rozpoznał ten problem i nie mógł być przyjaznym: znakomity krytyk Ostap Ortwin (Oskar Katzenellbogen) „potępiał (on) tendencje separatystyczne, a szczególnie syjonizm” i „protestował przeciw odmawianiu narodowości polskiej Żydom uważającym się za Polaków⁸. Sadan szczelnie domyka drzwi i nie pozostawia wątpliwości odnośnie swojego „nacjonalizmu literackiego”. „Gdyby taki Boudouin de Courtenay – pisze w tym samym tekście o Bicklesie-Spicerze – człowiek przecież przychylny Żydom, chciał w jednym z żydowskich języków zająć miejsce w naszym piśmiennictwie, jego ewentualne dążenie do jakichkolwiek zmian w wartościach naszej kultury spotkałoby się z naszym wyraźnym oporem”. Był on przekonany, że zarówno Julian Klaczko, jak Wilhelm Feldman opuścili swoje naturalne środowisko żydowskie, nie zostali jednak bez reszty przyjęci przez polskie⁹.

⁷ D. Sadan, *Mi-cel ha-szachicha le-or ha-zikharon (Od cienia zapomnienia do światła pamięci)*, w: *Chadaszim ve-gam jaszanim*, dz. cyt., t. 2, TA 1967, s. 27-28.

⁸ J. Czachowska, *Ostap Ortwin (Szkic biograficzny)*, w: O. Ortwin, *O Wyspiańskim i dramacie*, Warszawa 1969, s. 30-31.

⁹ Sadan oczywiście nie mógł wiedzieć, że wypadek Wiktora Gomulickiego miał podłoże osobiste. Chodziło o wielki żal poety do Feldmana jako autora *Współczesnej literatury polskiej* gdzie umieścił „wyjątkowo nieuczciwą i nieprzyjazną wypowiedź o autorze *El mole rachamim*” – pisze syn Wiktora, Juliusz Wiktor Gomulicki. Potraktował on ten artykuł jako „wyraźnie antysemityczną wypowiedź ojca”, za którą on sam się „rumieni ze wstydu”. „Ojciec – pisze J. W. G. – zawsze dobitnie podkreślał, że nie dołącza do wstętnej mu czy to świeckiej czy kościelnej czerni antysemitów”. Wypowiedź J. W. G., szczegółowo referująca tą niemiłą mu sprawę, zawarta jest w liście prywatnym do podpisanego z dnia 22 marca 2000 roku i w jego pozostaje posiadaniu.

5.

Z biegiem czasu Dow Sadan jako krytyk zaczął spełniać znaczącą rolę w rozwoju nowej literatury hebrajskiej w Izraelu. Jako jej badacz i historyk, po prostu jako ktoś, kto umiejętnie czyta, interpretuje i komentuje najważniejszych pisarzy pokolenia: od J. Ch. Brennera, Ch. N. Bialika i Sz. J. Agnona, poprzez J. Fichmana, D. Szymoniego, I. Lamdana po A. Szłońskiego i N. Altermana. Są to nazwiska autorów różnorodnego kanonu piśmiennictwa hebrajskiego klamrującego jego epokę diasporyczną z palestyńską i izraelską. Wskazał łączność strukturalną ich pisarstwa z diasporycznymi korzeniami, z rodzinnym krajobrazem – naturalnym, społecznym, kulturalnym.

Koncepcja Sadana porzucenia diaspory i przyjazdu do własnego kraju jest tyleż przewrotna, co mało prawdziwa, warto ją wszakże przywieść: w zamożności, bogaceniu się widział przyczynę asymilacji, niechęci do opuszczania rodzinnych stron, w niedostatku zaś materialnym – wiarę w ideę syjonistyczną: nic nie ciąży, nie zatrzymuje na miejscu, można wyruszyć w drogę¹⁰.

Literaturę pisaną po hebrajsku i w jidysz traktował Sadan jako jedność literatury żydowskiej. Nowożytnie piśmiennictwo hebrajskie rozwija się od czasów *haskali*, natomiast piśmiennictwo w jidysz narastało i rozwijało się – powiada Sadan – w idei syjonistycznej i dzięki niej wzbogacało. Pisanie więc w jidysz traktował jako zgodne z ideą syjonistyczną, mimo że ta w Palestynie lat 30-40 głosiła *szlilat gola* – „zaprzeczenie diaspory”, czyli wyrzeczenie się kulturalnej tradycji diasporycznej, zerwanie z nią, budowanie wszystkiego od podstaw. Chodziło o zarzucenie języka ludu – jidysz – i zbudowanie z niego narodu posługującego odrodzonym i unowocześnionym językiem hebrajskim. Sadan usiłował dopuścić do „kradzieży” języka i jego literatury, chociaż w szeregach ówczesnych intelektualistów syjonistycznych nie mógł liczyć na szerokie poparcie i to mimo, że byli wśród nich autorzy dwujęzyczni – tworzący i po hebrajsku, i w jidysz.

Popadł więc w pewną kolizję z miejscową „umową społeczną”, „kodem kulturalnym”, czyli środowiskiem fanatycznie wręcz zaciętym w swoim dążeniu do zagwarantowania językowi hebrajskiemu pełnej przewagi; przejawiało się zaś ono wrogo i wręcz wojowniczo.

Pisze więc Laor w książce poświęconej walce o zachowanie pamięci żydowskiej, że: „Uniwersytet Hebrajski w Jerozolimie – pierwszy i długo jedyny uniwersytet żydowski – za swoje posłannictwo narodowe uważał wtedy

¹⁰ G. Shaked, *Ha-siporet ha-ivrit 1880–1980 (Hebrew Narrative Fiction)*, t. 2, Jerozolima 1983, s. 304–305; D. Laor, *Ha-ma'awak al ha zikharon (The Struggle for memory)*, Tel-Awiw 2009, s. 329.

wykluczenie z wcale szeroko zakrojonego programu nauk judaistycznych – języka i literatury jidysz. Trwało długo, zanim zdano sobie sprawę z tej niewłaściwości. (...) Wreszcie więc założono katedrę jidysz, a do niej objęcia na tym bardzo elitarnym uniwersytecie (...) powołano literata, właściwie autodydakty nieposiadającego tytułów naukowych: Dowa Sadana”.

Sadan podobno wykładał i uczył porywająco, wychował szereg znakomitych profesorów historii literatury tworzonej przez Żydów. „Język jidysz – w artykule z listopada 1952 wyjaśniał ważność powołania w *kraju hebrajskim* tej katedry wraz z seminarium – który jest mową ludu, zapewnia łączność pokoleń diasporycznych, zwłaszcza trzech lub czterech ostatnich pokoleń i przygotował nas do decydującej zmiany losu narodu (...). Mimo, że niektórzy odnosili się do tego całego zespołu spraw jidyszowych w sposób lekceważący, już przecież rozpięto nad nimi sieć kompetentnych badań naukowych (...). To przecież sprawiło, że rozbudziła się nasza tożsamość żydowska i rozpoczął proces likwidacji diaspory”.

6.

W *Rozprawie wstępnej (Massa mewa)* umieszczonej na czele książki *Al safrutenu (O naszej literaturze)* z roku 1950 Dow Sadan przedstawił trzy kręgi piśmiennicze składające się na literaturę Żydów. Są nimi: nowożytna literatura hebrajska – literatura pisana w językach „wewnętrznych” Żydów, takich jak jidysz czy ladino, oraz – literatura żydowska powstała we wszystkich językach obcych, w których przyszło Żydom pisać.

Tę zaś ostatnią – tę właśnie, która może budzić niepokojące pytania jako „zawłaszczającą” – rozdziela on na niewiele się od siebie (pozornie) różniące grupy, w zamyśle Sadana są one jednak znaczne: 1. teksty napisane co prawda w języku obcym, kierowane jednak przede wszystkim do czytelników żydowskich (sądzę, że za polski tutaj przykład można przywieść tzw. literaturę polsko-żydowską)¹¹; 2. teksty wprawdzie napisane „na obczyźnie” – jak powiada Sadan – jednak chcące się przede wszystkim włączyć w tradycję języka, w którym powstały, przez czytelników i krytykę w tym języku zostać przyjęte (polskie przykłady to dzieła Juliana Tuwima, Adolfa Rudnickiego, Juliana Strykowskiego czy Brunona Schulza).

Została tutaj przez autora tej konstrukcji, opartej na idei narodowej jako wskaźniku wiodącym, zarzucona zasada, zgodnie z którą przynależność naro-

¹¹ O tym skrzydle literatury polskiej por. E. Prokop-Janiec, *Międzywojenna literatura polsko-żydowska*, Kraków 1992. W piśmiennictwie polskim poglądy zbliżone do Sadana uzasadniała M. Adamczyk-Grabowska, w: *Odcienie tożsamości. Literatura żydowska jako zjawisko wielojęzyczne*, Lublin 2004.

dową (czyli do tradycji kultury) dzieła określa język, w którym ono powstało. Dokonaną „aneksję” Sadan jednak mityguje, stwierdzając, że pewne utwory należą do dwu literatur.

Podaje definicję literatury Żydów i niezbędne warunki, w jakich się ona realizuje: „Literaturą Żydów jest zespół dzieł w każdej mowie i języku napisanych przez autorów świadomych swojej żydowskiej tożsamości”. Dzieła takie – powiada dalej – winna charakteryzować intencja piszących stworzenia żydowskiego utworu; utworu zatem, który jednoznacznie uwypukla jego tematyka, przy jednoczesnym wskazaniu środowiska czytelników (tj. Żydów), któremu jest ono przeznaczone¹².

Wydaje się, iż w takich parametrach realizowana twórczość i jej dystrybucja zatracą swoją humanistyczną uniwersalność, ogranicza promieniowanie, jest zatem skazana na samotność. Te właśnie przemyślenia Sadana wzbudziły szerokie zainteresowanie wśród historyków literatury Żydów i zapewnione im zostało długie trwanie.

7.

Po upływie dwudziestu lat Sadan opuścił katedrę literatury jidysz w Jerozolimie, by po pewnym czasie – bodajże w roku 1965 – objąć katedrę nowożytnej literatury hebrajskiej na uniwersytecie w Tel-Awii; zajmował ją do roku 1970. W międzyczasie – bez nadmiernej chyba chęci, nie był przecież działaczem – spróbował zająć się polityką: z ramienia partii socjaldemokratycznej dał się wybrać do Knesetu (parlamentu) i w połowie kadencji z niego wystąpił – nie chciał na to tracić czasu.

Był człowiekiem dawnej formacji, wszystko, co pisał i mówił, zakotwiczone zostało w najsolidniejszej erudycji, pozostawił wyraźne znaki swojej pracy w żydowskiej historiografii literackiej i izraelskim życiu naukowym i kulturalnym. Pewnego rodzaju staroświeckość pisania i problematyka twórczości współczesnych sprawia, że jego książki nie bywają wznawiane. Jest jedynym pisarzem hebrajskim, którego dzieło udokumentowano dwoma aż tomami bibliografii przedmiotowej, sporządzonymi ze znacznie większym oddaniem ich autorów niż fachowością. Uczniowie złożyli mu w hołdzie dwie księgi swoich prac: pierwszą w roku 1977, drugą – już pośmiertną – w roku 2006 pod tytułem *Sadan* – w sześciu dużych i pękatych tomach.

¹² D. Sadan, *Al safrutenu* (O naszej literaturze), Jerozolima 1950; tenże, *Al safrutenu-massa chitum* (O naszej literaturze – rozprawa sumująca), w: *Orchot ve-szwilim* (Węsy and Paths), t. 2, TA1978, s. 173-184; tenże *Bejn la'az le-nechar* (Między obcością a wygnaniem), w: *Avnej-bedek*, dz. cyt. s. 125-130; A. Holzman, *Ha-im jesz ve ma-hi safrut jehudit* (Czy istnieje i czym jest literatur żydowska), „Haaretz” 17.11.2006.

Sadan miał dużo do powiedzenia – i mówił. Kiedy mieszkał w Jerozolimie w pięknej dzielnicy Beith Ha-kerem, w sobotnie przedpołudnia zwykli się byli schodzić u niego znajomi, profesorowie, uczniowie, literaci – nie na rozmowy jednak, na słuchanie. Siedział w jemu tylko przysługującym fotelu – wspomina Lao – w pokoju od sufitu do podłogi wypełnionym półkami bibliotecznymi i – mówił; mówił długo, w rytmie niezmiennym snuł opowieści na różne tematy. Słuchacze byli zafascynowani.

Tel-Awiw, grudzień 2014

Bibliografia

Adamczyk-Grabowska M., w: *Odcienie tożsamości. Literatura żydowska jako zjawisko wielojęzyczne*, Lublin 2004.

Czachowska J., *Ostap Ortwin (Szkic biograficzny)*, w: O. Ortwin, *O Wypiańskim i dramacie*, Warszawa 1969.

Górski K., *Pamiętniki*, Toruń 1955.

Gross N., *Dow Sadan po polsku*, „Nowiny-Kurier” 1976, nr 290.

Laor D., *Ha-maławak al ha zikharon (The Struggle for memory)*, Tel-Awiw 2009.

Markiewicz H., *Dzisiejszy krajobraz polonistyki literackiej*, w: *Utarczki i perswazje 1947–2006*, Kraków 2007.

Sadan D., *Mi-magal ha-neurim (Memoirs II)*, wyd. 2, Tel-Awiw 1981.

Sand S., *Ha-intelektual, ha-emet ve-ha-koach (Intellectuals, Truth and Power)*, Tel-Awiw 2000.

Shaked G., *Ha-siporet ha-ivrit 1880–1980 (Hebrew Narrative Fiction 1880–1980)*, t. 2, Jerozolima 1983.

DOW SADAN. A HISTORIAN OF JEWISH LITERATURE

The article introduces the figure of Dow Sadan – a Jewish literary historian, literary critic, essayist, translator from Polish, German and Yiddish to Hebrew, as well as a poet. His translations of Jewish poetry classics from Hebrew to Polish helped bringing this body of literature closer to the Polish audience. He treated both Hebrew literature, and literature written in Yiddish as Jewish literature, which was not consistent with the position of Israeli scholars, who wanted to see the concept of Jewish literature reserved only to Hebrew literature. Sadan created a definition of Jewish literature as “a set of works in any language, written by authors who are aware of their Jewish identity.” He was the first in the history head of the department of Yiddish language and literature at the University of Jerusalem. Privately, he was known as a talented storyteller, collecting a group of listeners in his house.

Keywords: Dow Sadan, history of literature, Jewish literature, Yiddish literature.

Leonarda Dacewicz
(Uniwersytet w Białymstoku)

**ZNACZENIE SPUŚCIZNY NAUKOWEJ
ANATOLA LESZCZYŃSKIEGO DLA BADAŃ
HISTORII I HISTORYCZNEJ ANTROPONIMII
ŻYDÓW PODLASIA**

Spuścizna naukowa Anatola Leszczyńskiego w postaci różnorodnego bogatego zasobu materiałów do dziejów osadnictwa żydowskiego na północnym Podlasiu znajduje się w Żydowskim Instytucie Historycznym w Warszawie. Trafiła tam po śmierci jej Autora (1996), który był wieloletnim pracownikiem tego Instytutu.

Życiorys Anatola Leszczyńskiego jest barwny, obfituje w wiele zdarzeń, w tym nierzadko dramatycznych, bowiem obejmuje między innymi czas II wojny światowej, trudne lata powojenne, w tym szczególnie trudny dla Polaków pochodzenia żydowskiego okres II połowy lat 60-tych. Warto w niniejszym opracowaniu przywołać kilka faktów z życia tego oddanego żydowskiej społeczności dawnego Podlasia badacza (dość szczegółowy życiorys znajduje się na stronach internetowych Żydowskiego Instytutu Historycznego w Warszawie).

Z Podlasiem Leszczyński, a właściwie Natan Lichtenstein¹, był związany od najmłodszych lat, bowiem urodził się 4 stycznia 1921 roku w Choroszczu, małym miasteczku położonym w pobliżu Białegostoku. Ojciec, Jakub Lichtenstein, był cenionym w miasteczku aptekarzem, a w latach 1931–1935 także jego burmistrzem. Matka, Ida z domu Goldstein, była lekarzem dentystą. Natan początkowo chodził do chederu, od roku 1927 do miejscowej szkoły powszechnej. W 1932 roku przeniósł się do Białegostoku, gdzie kontynuował naukę w prywatnym gimnazjum doktora Gutmana. Przed wojną zdał maturę

¹ W życiorysie, zamieszczonym na stronach internetowych ŻIH, brak wzmianki, kiedy nastąpiła zmiana imienia i nazwiska z Natan Lichtenstein na Anatol Leszczyński i jakie były tego powody.

o profilu humanistycznym. Po zajęciu Białegostoku przez Rosjan los poniekąd zmusił go do podjęcia studiów weterynaryjnych, ale już od lipca 1941 roku walczył w szeregach Armii Czerwonej. We wrześniu 1944 roku został przeniesiony do Ludowego Wojska Polskiego. W Białymstoku nie zastał rodziny – rodziców i brata zamordowali hitlerowcy. Po wojnie pozostał w wojsku, równocześnie studiował na Wydziale Dyplomatycznym Akademii Nauk Politycznych w Warszawie, ukończył też studia magisterskie w Szkole Głównej Służby Zagranicznej (lata 1955–1957). W 1960 roku zadebiutował jako prozaik kilkoma opowiadaniem, napisał też 5 książek sensacyjnych.

Nieprzychylne, a nawet wrogie, nastawienie do ludności żydowskiej w Polsce Ludowej w II połowie lat 60- wprowadziło do jego życia duże zmiany. We wrześniu 1967 roku na fali zwolnień oficerów żydowskiego pochodzenia Anatola Leszczyńskiego przeniesiono do rezerwy. W 1969 roku podjął pracę w Żydowskim Instytucie Historycznym w Warszawie. Prowadził zakrojoną na szeroką skalę kwerendę archiwalną poświęconą poszukiwaniu materiałów źródłowych dotyczących dziejów ludności żydowskiej północnego Podlasia. Nawiązał kontakty z rozproszonymi po całym świecie Żydami, którzy przeżyli zagładę i mogli pomóc w ochronie pamięci o żydowskich mieszkańcach regionu. Rozmawiał na ten temat z polskimi mieszkańcami okolic Białegostoku.

W 1977 roku Leszczyński uzyskał stopień naukowy doktora na podstawie rozprawy *Żydzi Ziemi Bielskiej od połowy XVII w. do 1795 r. Studium osadnicze, prawne i ekonomiczne*. Kontynuował pracę naukową na stanowisku adiunkta, zajmował się współorganizowaniem międzynarodowych konferencji poświęconych dziejom Żydów Białostocczyzny, od 1982 roku był członkiem redakcji Biuletynu Żydowskiego Instytutu Historycznego.

Opublikował 35 prac naukowych. Były to przyczynki do dziejów ludności żydowskiej Ziemi Bielskiej i Białostocczyzny od końca XV wieku do 1945 roku, publikacje dokumentów źródłowych (z Archiwum Głównego Akt Dawnych w Warszawie i Biblioteki Muzeum Czartoryskich w Krakowie), recenzje i sprawozdania naukowe.

Celem niniejszego opracowania jest przybliżenie sylwetki Anatola Leszczyńskiego jako badacza dziejów Żydów Podlasia, a więc problematyki osadnictwa ludności żydowskiej w tym regionie od czasów najdawniejszych do końca XVIII wieku, omówienie zawartości wybranych prac, wskazanie ich wartości i przydatności dla badań historycznych i antroponimicznych. W kręgu szczególnej uwagi tego badacza znalazła się problematyka dotycząca historii osadnictwa Żydów na obszarze północnego Podlasia, czyli dawnej Ziemi Bielskiej.

O aktywności badawczej i osobistym zaangażowaniu Leszczyńskiego świadczą liczne wartościowe publikacje (zob. spis literatury). Tylko historyk lub też ję-

zykoznawca zajmujący się antroponimią historyczną, jest w stanie miarodajnie ocenić, jak ogromny nakład pracy, zwłaszcza w zakresie kwerendy archiwalnej, włożył badacz, żeby kompetentnie opisać historię osadnictwa Żydów z uwzględnieniem szerokiego kontekstu społeczno-ekonomiczno-kulturowego. Opis ma charakter kompleksowy, bowiem obejmuje takie zagadnienia, jak wyznaniowa organizacja gminna Żydów, zakres autonomii w przeważającym otoczeniu słowiańskim i chrześcijańskim na obszarze obcego kraju, sytuację prawną (na styku Korony i Litwy), strukturę społeczną i źródła utrzymania ludności żydowskiej. Ponadto przedstawił stanowisko i politykę Kościoła katolickiego wobec Żydów oraz scharakteryzował relacje między ludnością żydowską a chrześcijańską na Podlasiu. Wyniki badań są mocno osadzone w archiwalnym materiale źródłowym.

Dzieje Żydów Podlasia ze zrozumiałych względów (żmudna kwerenda archiwalna, duży nakład pracy) jak dotąd nie doczekały się kompleksowego opracowania. Leszczyński przeprowadził głębsze studia dziejów Żydów dawnej Ziemi Bielskiej, która zajmowała największy obszar spośród trzech ziem tego regionu, i opisał w wyżej wymienionej monografii oraz w licznych artykułach. Podał też trochę informacji na temat liczebności osadnictwa żydowskiego w pozostałych dwóch ziemiach – drohickiej i mielnickiej.

Żydzi Podlasia, w odróżnieniu od innych zamieszkujących w tym regionie mniejszości narodowych, zachowując odrębność etniczną i wyznaniową, nie poddali się całkowitej asymilacji. Tworzyli większe lub mniejsze, hermetycznie zamknięte pod względem religijnym, kulturowym i obyczajowym grupy w miastach tego regionu. Nieco późniejsze było osadnictwo wiejskie.

Podstawowym źródłem do badania dziejów gmin żydowskich w Polsce w okresie przedrozbiorowym są kroniki pisane w języku hebrajskim, tzw. pinkasy. Część z nich uległa zniszczeniu w czasie II wojny światowej, w tym pinkas Choroszczy, niektóre, między innymi pinkas białostocki i tykociński ocalały, ponieważ znalazły się poza granicami Polski. Te trudno dostępne źródła (choćby ze względu na barierę językową) zostały skrupulatnie wykorzystane przez Anatola Leszczyńskiego w pracy badawczej. Ponadto badacz wykorzystywał inwentarze dóbr, rejestry podatkowe, księgi miejskie i sądowe z badanego okresu. Można tu wymienić inwentarze dóbr białostockich, orlańskich, zabłudowskich, węgrowskich, księgi miejskie Białegostoku i innych miast Podlasia.

1. *Osadnictwo Żydów na Podlasiu*

W historii osadnictwa Żydów na Podlasiu Leszczyński wyodrębnił cztery okresy: I – 1463–1487, II – 1503–1662, III – 1663–1717 i IV – 1718–1795².

² A. Leszczyński, *Z dziejów Żydów Podlasia (1487–1795)*, „Studia Podlaskie”, t. 2, Białystok 1989, s. 8.

Do pierwszego okresu odnosi się wzmianka o nadaniu 30 maja 1487 roku przez Kazimierza Jagiellończyka Żydowi z Brześcia, Lewinowi Szlomowiczowi, podlaskiej wsi Kornica, a Żydom łuckim, Ostaszkowi i Onatowi Iljiczom i Olkoniom, przekazał myto na komorach celnych w Bielsku, Drohiczynie, Grodnie i Brześciu. Kilka lat później (1494) książę Aleksander wydzierżawił komory celne w Bielsku, Drohiczynie, Grodnie i Brześciu Żydom brzeskim Chowanowi Orgonowiczowi, Jehudzie, Rabijowi i Nisanowi Imszycowi. Kolejnym dzierżawcą myta w Bielsku i komór w Drohiczynie i Łucku był Michel Rebiczkowicz (1509)³.

Na podstawie lustracji z 1570 i 1576 roku Leszczyński ustalił, że Żydzi mieszkali na Podlasiu tylko w dwóch miastach królewskich – Tykocinie (właściciel, wojewoda trocki Olbracht Gasztołd, sprowadził w 1522 r. 9 rodzin żydowskich z Grodna) i Drohiczynie, gdzie dwóch Żydów było poborcami podatków [1974, 39; Leszczyński 1980, 23]. Przez cały wiek XVI i połowę XVII napływali na „tolerancyjne” Podlasie Żydzi litewscy, uchodźcy z miast Korony, które uzyskały wspomniany wyżej przywilej „de non tolerandis Judaeis”, zagrożeni przez wojska Chmielnickiego uchodźcy z terytorium Ukrainy oraz prześladowana ludność żydowska z Niemiec. Przybysze z Niemiec dobrze znali życie miejskie, posiadali umiejętność prowadzenia działalności gospodarczej (handel, operacje kredytowe). Na podstawie zachowanych danych źródłowych udało się Leszczyńskiemu ustalić fakt zamieszkania Żydów w Tykocinie (1522), Surażu (1525), Narwi (1560), Augustowie i Boćkach (1577), Kleszczelach (1580), Rajgrodzie (1587), we wsiach Orli (prawa miejskie od 1634 roku) i Jasionówka⁴.

Zdaniem Leszczyńskiego, wielką rolę w żydowskim ruchu osadniczym na Podlasiu odegrały gminy w Brześciu, Grodnie i Tykocinie. W 1552 roku w Brześciu było 25 domów żydowskich, w Grodnie – 60 i 37 w Tykocinie (od 1522 do 1576 roku liczba mieszkańców Tykocina wzrosła sześciokrotnie). Bardzo liczne osadnictwo w Orli było rezultatem tolerancyjnej polityki właścicieli włości Krzysztofa i Janusza Radziwiłłów⁵.

Ustalony przez badacza trzeci etap osadnictwa charakteryzował się napływem ogromnej liczby Żydów, uchodźców z Korony i Litwy, którzy osiedlili się

³ A. Leszczyński, *Żydzi dzierżawcy ziemi bielskiej od 1487 do 1795 r.*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1979, nr 3/111, s. 53; A. Leszczyński, *Z dziejów Żydów Podlasia...*, s. 8.

⁴ A. Leszczyński, *Żydowski ruch osadniczy na ziemi bielskiej do 1795 r.*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1974, nr 4/92, s. 34; A. Leszczyński, *Sytuacja i struktura społeczna Żydów ziemi bielskiej pod koniec XVIII wieku*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1986, nr 1-2, s. 35-48.

⁵ A. Leszczyński, *Żydowski ruch osadniczy...*, s. 36, 39.

w województwie podlaskim w latach 1663–1717. Masowe przybycie imigrantów na ziemię bielską potwierdza wysłana około 1667 roku przez kahał tykociński skarga do Sejmu Żydów Korony informująca o nadmiernej ilości przybyszów i związanej z tym faktem „tragicznej” sytuacji miejscowych Żydów⁶.

Natomiast w IV okresie osadnictwo żydowskie na Podlasiu rozwijało się przede wszystkim w wyniku przyrostu naturalnego. Miała również miejsce ostatnia emigracja Żydów po rzezi humańskiej w 1764 roku i po pierwszym rozbiórze Polski. Z biegiem czasu zatarły się różnice między Żydami przybyłymi z różnych regionów⁷.

Żydzi osiedlali się w miastach podlaskich, położonych między Litwą a Koroną, ponieważ tędy wiodły szlaki handlowe oraz drogi migracji ze Wschodu na Zachód. Z biegiem czasu liczba ludności żydowskiej wzrastała dość intensywnie, na przykład w 1655 roku spośród czternastu miast Ziemi Bielskiej w dziesięciu zamieszkiwali Żydzi, a w czterech były już gminy żydowskie⁸.

W końcu XVII wieku w wyniku działań wojennych następuje upadek miast polskich i dlatego też ludność żydowska, pozbawiona możliwości zarobkowania, opuszcza miasta i osiedla się na wsi, głównie w dobrach szlacheckich, na przykład w choroszczańskiej gminie żydowskiej były to wsie Bacieczki, Baciuty, Fasty, Kościuki, Krupniki, Łyski, Topilec, Zaczerlany, Hajowniki, Ignatki, a także należące do bazylianów wsie Dzikie, Rogowo, Ruszczany i Żołtki. Bogate informacje źródłowe na temat osadnictwa ludności żydowskiej w podlaskich wsiach Leszczyński wydobyl z tykocińskiej księgi kahalnej, rękopiśmienna kopia tej księgi znajduje się w bibliotece w Jerozolimie⁹.

Zdaniem Leszczyńskiego, rozwój żydowskiego ruchu osadniczego w ziemi drohickiej i mielnickiej nie odbiegał w znaczący sposób od rozwoju osadnictwa Żydów w Ziemi Bielskiej, które dość dokładnie zostało opisane w licznych pracach tego badacza. Spis z 1764/1765 roku podaje informację, że na ziemi drohickiej zamieszkiwało 9300 Żydów, ziemi bielskiej – 7304, a w najmniejszej spośród omawianych – ziemi mielnickiej – 2349 osób wyznania mojżeszowego¹⁰.

Badania Anatola Leszczyńskiego wykazały, że proces zasiedlania ziem województwa podlaskiego wygasł w końcu XVIII wieku. Od tego czasu nie

⁶ A. Leszczyński, *Żydowski ruch osadniczy...*, s. 42.

⁷ A. Leszczyński, *Żydowski ruch osadniczy...*, s. 43; A. Leszczyński, *Z dziejów Żydów Podlasia...*, s. 8.

⁸ A. Leszczyński, *Żydzi w Choroszczu od połowy XVI wieku do 1795 roku*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1973, nr 4/88, s. 3–31.

⁹ Tamże.

¹⁰ A. Leszczyński, *Żydowski ruch osadniczy...*, s. 48–49.

było już większych zmian w strukturze etnicznej, jedynie nasilił się wzrost ludności żydowskiej we wszystkich miastach tego obszaru¹¹.

Po trzecim rozbiore Rzeczypospolitej Obojga Narodów Podlasie (z wyjątkiem ziem leżących na południe od Bugu) dostało się we władanie Prus. Utworzono prowincję Neuostpreussen. W 1797 roku Fryderyk Wilhelm II wydał „General Juden Reglement” (Generalne Urządzenie Żydów). Dokument ten miał wyraźnie antyżydowski charakter i wprowadzał różnorodne zakazy wobec wyznawców religii mojżeszowej: zakaz zmiany miejsca zamieszkania i zajęć oraz zakaz zawierania małżeństw bez zgody władzy administracyjnej. Zlikwidowano kahały i sądy żydowskie. Żydzi powinni byli podlegać sądom chrześcijańskim, mieć przedstawiciela we władzach miejskich i płacić takie same podatki jak chrześcijanie. Wprowadzono wobec Żydów obowiązek edukacji w szkołach świeckich. Rabinów obowiązywała znajomość języka polskiego i niemieckiego. W wyniku interwencji u władz pewne przepisy złagodzono¹².

2. Wyznaniowa organizacja gminna a autonomia Żydów

Żydzi posiadali własną organizację oraz prawa. Wyrazem autonomii żydowskiej była wyznaniowa organizacja gminna (kahał, hebr. *kehila*). Leszczyński szczegółowo opisuje strukturę i zadania kahałów. Było to: sprawowanie nad ludnością żydowską władzy administracyjnej i sądowniczej, umożliwienie prowadzenia jej odrębnego życia religijnego i kulturalnego oraz ułatwienie prowadzenia działalności gospodarczej. Najwyższe miejsce w strukturze władz gminnych zajmowała rada starszych. Należy też wymienić ławników i członków licznych komisji. Rada spełniała funkcje administracyjne i reprezentacyjne, zajmowała się ściąganiem podatków, utrzymaniem bóżnic, szkół, domów modlitw, łaźni oraz rzeźni rytualnej. Czuwała nad przestrzeganiem przez członków gminy nakazów prawnych i religijnych. Reprezentowała interesy gminy wobec monarchii i jego urzędników. Jako część ustroju kahalnego należy rozpatrywać podległe władzom gminnym organizacje cechowe oraz bractwa pogrzebowe i bóżnicze.

Poza wymienionymi władzami w kahale ważne zadania wykonywali płatni urzędnicy: rabin, skarbnik, syndyk (pośrednik), inspektor, kantor, rzezak, szkolnik (hebr. *szames*), nauczyciel i pisarz. Rada opłacała także akuszerkę, lekarza, łaźniobnego, strażników, posłańców itp. Rabin spełniał w życiu gminy ważne funkcje, nie tylko religijne, między innymi przewodniczył rozprawom sądowym, zatwierdzał kahalne uchwały, miał decydujący głos we wszystkich

¹¹ A. Leszczyński, *Żydzi ziemi bielskiej od połowy XVII wieku do 1795 roku*, Wrocław 1980; A. Leszczyński, *Z dziejów Żydów Podlasia...*, dz. cyt.

¹² A. Leszczyński, *Sytuacja i struktura społeczna Żydów...*, s. 48.

sprawach spornych. Z Ziemi Bielskiej wywodziło się kilku wybitnych rabinów, w tym znana rodzina Tyktin z Tykocina (tu Menachem Dawid, Elijahu Szapiro, który między innymi był przewodniczącym sądu rabinackiego w Pradze)¹³.

Wzajemne powiązania osadnicze i społeczno-ekonomiczne Żydów Podlasia i ludności żydowskiej z przyległych terenów Wielkiego Księstwa Litewskiego odzwierciedla także historia sporu, który wybuchł pomiędzy kahałem w Grodnie w województwie trockim a kahałem w Tykocinie w województwie podlaskim o hegemonię nad litewskimi skupiskami żydowskimi w Zabłudowie, Choroszczy i Gródku. Badania Leszczyńskiego pozwoliły kompetentnie wyjaśnić genezę sporu, który z przerwami trwał prawie 100 lat¹⁴.

3. Sytuacja prawna Żydów

Ogólne zasady stwarzające podstawy pobytu i działalności Żydów w Polsce zostały sprecyzowane w przywilejach generalnych potwierdzonych przez niemal wszystkich władców polskich. Władzę nad Żydami Podlasia, tak jak i w innych regionach kraju, w zależności od miejsca zamieszkania sprawowali – w miastach i dobrach królewskich urzędnicy króla (starostowie, ekonomowie), a od 1791 roku magistraty; w dobrach i miastach prywatnych – ich właściciele, a w imieniu właścicieli komisarze generalni¹⁵.

Anatol Leszczyński ustalił, że wskutek stosowania tolerancyjnej polityki prowadzonej przez zwolennika Oświecenia Jana Klemensa Branickiego, właściciela Białegostoku, w II połowie XVIII wieku ludność obu wyznań podporządkowano miejskiej jurysdykcji sądowej¹⁶.

Żydzi byli w zasadzie ludźmi wolnymi i mieli zagwarantowaną nietykalność osobistą. Niemniej jednak właściciel dóbr nierzadko ingerował w życiowe decyzje społeczności żydowskiej, na przykład bez zgody dworu Żydzi nie mogli opuszczać miast prywatnych ziemi bielskiej. Powodem takiego stanu rzeczy były przyczyny ekonomiczne: właściciel chciał zatrzymać dobrego fachowca w swoich dobrach. Mając prawo własności domów, ogrodów, placów, browarów, kramów, mogli je dziedziczyć, wydzierżawiać, zastawiać. Natomiast transakcja kupna i sprzedaży dokonywana była tylko za zgodą właścicieli Zamku¹⁷.

¹³ A. Leszczyński, *Sytuacja i struktura społeczna Żydów...*, s. 48.

¹⁴ A. Leszczyński, *Spór pomiędzy kahałami Grodna i Tykocina o hegemonię nad skupiskami żydowskimi pogranicza Korony z Litwą w XVII w.*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1983, nr 2-3, s. 85-87.

¹⁵ A. Leszczyński, *Z dziejów Żydów Podlasia...*, s. 52-56; A. Leszczyński, *Sytuacja prawna Żydów ziemi bielskiej od końca XV w. do 1795 r.*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1975, nr 4/96, s. 3-36.

¹⁶ A. Leszczyński, *Z dziejów Żydów Podlasia...*, s. 52-56.

¹⁷ A. Leszczyński, *Sytuacja i struktura społeczna Żydów...*, s. 38.

Żydzi Podlasia, tak jak i w innych regionach kraju, byli zobowiązani do uiszczania powinności na rzecz skarbu państwa, feudałów, miasta i kleru katolickiego. Świadczenia na rzecz kleru katolickiego były wnoszone w gotówce i w naturze (łój, mięso, воск)¹⁸.

4. Struktura społeczna i źródła utrzymania ludności żydowskiej na Podlasiu

Jak wynika z badań Leszczyńskiego, podstawowymi zajęciami, a co za tym idzie, źródłem utrzymania ludności żydowskiej na Podlasiu, były: rzemiosło, kaczmarstwo i szynkarstwo, handel zagraniczny, handel dalekosieźny (z innymi miastami Rzeczypospolitej), handel lokalny, pożyczanie pieniędzy i dzierżawy. Badacz wymienił wiele zawodów, które wykonywali żydowscy mieszkańcy Podlasia. Powszechnym źródłem utrzymania wielu rodzin żydowskich było rzemiosło. Rzemieślnicy żydowscy na Podlasiu skupiali się głównie na wytwórczości spożywczej, włókienniczo-odzieżowej, skórzaney, budowlano-drzewnej, metalowej, chemicznej oraz wykonywali zawody usługowe (cyrulicy, łąziebnicy, aptekarze, muzykanci, woźnice). W porównaniu z rzemieślnikami chrześcijańskimi najwięcej rękodzielników ustalono w grupie rzemioł włókienniczo-odzieżowych, spożywczych oraz w zawodach usługowych. Ukierunkowanie rzemiosła żydowskiego wynikało choćby z konieczności przestrzegania przez Żydów przepisów rytualnych w spożywaniu potraw i noszeniu ubiorów. Dlatego też Żydzi stanowili większość wśród rzeźników (na przykład w ziemi bielskiej 96%) i piekarzy (ok. 77%). Bardzo licznie reprezentowane było browarnictwo (w Białymstoku w II połowie XVIII w. 39 z 42 białostockich browarów należało do Żydów). Znaczna liczba krawców również związana była z określonymi wymogami religijnymi (chodzi tu o zakaz noszenia odzieży szytej konopnymi nićmi). Żydzi byli też w miastach na ogół jedynymi przedstawicielami pasamoników, czapników, złotników, woźniców i stanowili większość wśród producentów napojów alkoholowych, introligatorów, cyrulików i kuśnierzy¹⁹.

Żydzi podlascy na szeroką skalę zajmowali się handlem lokalnym i dalekosieźnym, a Żydzi tykocińscy rozwinęli handel zagraniczny, który przed ich osiedleniem się prawie nie istniał w tym regionie²⁰.

Analiza materiałów źródłowych pozwoliła Leszczyńskiemu ustalić, że pod koniec XVIII wieku na obszarze Podlasia (problem szczegółowo zbadany w odniesieniu do ziemi bielskiej) nastąpiły zmiany socjalne w strukturze spo-

¹⁸ Tamże.

¹⁹ A. Leszczyński, *Żydzi ziemi bielskiej...*, s. 101-122, 127; A. Leszczyński, *Sytuacja i struktura społeczna Żydów...*, s. 46.

²⁰ A. Leszczyński, *Żydzi ziemi bielskiej...*, s.143-174.

łecznej. W społeczności żydowskiej wyraźnie wyodrębniła się grupa bogatych arendarzy i kupców akumulujących kapitały. Znaczny odsetek ludności wyznania mojżeszowego stanowiły osoby utrzymujące się z dorywczych zarobków oraz ubodzy, jednakże biorąc pod uwagę całokształt działalności Żydów, można stwierdzić, że ich aktywność w znacznym stopniu przyczyniła się do ekonomicznego rozwoju regionu, szczególnie miast prywatnych, częściowo królewskich, zwłaszcza tych z siedzibami kahałów²¹.

Znaczna liczba nazw zawodów, wykonywanych przez ludność żydowską, znalazła odzwierciedlenie w nazewnictwie osobowym Żydów podlaskich. Badania Leszczyńskiego, dotyczące struktury społecznej i źródeł utrzymania ludności żydowskiej na Podlasiu, ułatwiły ustalenie grupy nazwisk odzawodowych, na przykład *Cyrulik, Chazan, Faktor, Kantor, Kramarz, Krawiec, Księgarz, Mosiężnik, Podrabinek, Rudnik, Spektor, Szkolnik, Sukienik, Wiernik, Złotnik* i wiele innych. Używane do identyfikacji osób nazwy zawodów początkowo w wielu przypadkach określały rzeczywiście wykonywane rzemiosła i funkcje pełnione w gminie, a następnie przyjęły funkcję nazwisk²².

5. Żydzi a ludność chrześcijańska

Anatol Leszczyński wskazał, że na odrębność ludności żydowskiej w stosunku do chrześcijan, którą kształtowały wyżej wymienione czynniki zewnętrzne (w tym odrębne prawa, przywileje, organizacja gmin), ale również czynniki wewnętrzne, np. wyznawanie judaizmu – jednej z najstarszych religii świata, która kształtowała świadomość narodową, wielowiekowe tradycyjne obyczaje (np. w ziemi bielskiej nie stwierdzono przypadku wyrzeczenia się przez Żyda swojej religii, czy też zawarcia małżeństwa mieszanego). W życiu codziennym Żydzi Podlasia posługiwali się charakterystyczną dla tego właśnie regionu odmianą jidysz z większą ilością hebraizmów. Uczęszczali do tradycyjnych odrębnych szkół (hebr. *cheder*), w których uczono w języku hebrajskim modlitw i Biblii, nie zajmując się naukami świeckimi. Większość Żydów umiała czytać. W codziennych kontaktach z chrześcijanami używali języka polskiego. Ludność żydowską odróżniały od chrześcijan także odmienne stroje²³. Odrębność wyrażała się także w tym, że Żydzi byli określani jako

²¹ A. Leszczyński, *Sytuacja i struktura społeczna Żydów...*, s. 48; A. Leszczyński, *Z dziejów Żydów Podlasia...*, s. 52.

²² Zob. L. Dacewicz, *Antroponimia Żydów Podlasia w XVI-XVIII wieku*, Białystok 2008, s. 83-85; L. Dacewicz, *Identifizierung der jüdischen Bevölkerung und slavische Eigennamen kultur der alten Wojewodschaft von Podlasie*, w: *Namenkundliche Informationen*, 85/86, Leipzig 2004, s. 200-208.

²³ A. Leszczyński, *Sytuacja i struktura społeczna Żydów...*, s. 41.

„niewierni” (*infideles*) lub „starozakonni”, co potwierdzają uwzględnione w tej pracy źródła.

Mieszczanie miast królewskich Podlasia na podstawie posiadanych przywilejów starali się nie dopuszczać Żydów do osiedlania się. Generalnie rzecz biorąc, w miastach królewskich Podlasia istniały większe trudności i ograniczenia dla żydowskiego ruchu osadniczego w porównaniu z miastami królewskimi innych województw, na przykład poznańskiego (na 10 miast Żydzi zamieszkiwali w 7), kaliskiego (na 8 miast – w 6). Tylko w kilku miastach Podlasia udało się osiedlić niewielkiej grupie ludności żydowskiej, na przykład ze spisu 1800 r. wynika, że w królewskim Drohiczyńcu na 847 chrześcijan było 37 Żydów, w Mielniku odpowiednio: 724 – 48²⁴.

Warto jednak zwrócić uwagę, że taka reakcja była podyktowana względami ekonomicznymi, jak też swoistą presją, gdyż niemal analogiczne antyżydowskie sformułowania znaleźć można w instrukcjach wydziałowych innych miast. Tym, co w istocie utrudniało współistnienie obu społeczności, chrześcijańskiej i żydowskiej, nie tylko na Podlasiu, była religia i tradycja kulturowa²⁵.

Badania Leszczyńskiego wykazały, że swoista równowaga w kontaktach ludności chrześcijańskiej i żydowskiej była możliwa dzięki właścicielom dóbr prywatnych. Jako przykład można podać dobra choroszczańskie. Wśród możliwych protektorów Żydów, którzy nadawali im szerokie przywileje, znaleźli się Chodkiewiczowie, pierwsi właściciele Choroszczy. Przychylni Żydom byli też Pacowie. Z rodu Branickich przyjaźnie do ludności żydowskiej odnosił się Jan Klemens Branicki. Był on nieprzejednany wobec przejawów antysemityzmu i rozniesienia waśni religijnych, odnosił się z szacunkiem do żydowskiej organizacji kahalnej. Braniccy stworzyli Żydom w swoich dobrach bardzo dogodne warunki egzystencji²⁶. W podsumowaniu można stwierdzić, że Żydzi i chrześcijanie bez względu na kontakty i interesy, które ich łączyły, raczej współistnieli „obok siebie”.

6. Kościół wobec Żydów

Sytuację społeczną Żydów w Europie, a co za tym idzie i w Polsce, w znacznym stopniu określały stosunki z klerem katolickim, który sprawował swoistą opiekę nad innymi wyznaniem²⁷. Obowiązujące i przestrzegane w Kościele ka-

²⁴ Tamże.

²⁵ J. Urwanowicz, *Ze sobą, czy obok siebie? Próba charakterystyki chrześcijańskich i żydowskich mieszkańców Grodna w końcu XVIII wieku*, w: *Rzeczpospolita wielu wyznań*, Kraków 2004, s. 494.

²⁶ A. Leszczyński, *Żydzi w Choroszczy...*, s. 13-15.

²⁷ Problematyka stosunku polskiego Kościoła wobec Żydów zamieszkujących Rzeczpospolitą

tolickim stare prawo kościelne wszystkich „odszczępieńców” (schizmatyków) stawiało na równi z Żydami, jako wyłączonych z kościoła i niewiernych. Duchowieństwo katolickie wpływało na sytuację społeczną Żydów poprzez uchwały synodów biskupów polskich i diecezjalnych oraz postanowienia proboszczów²⁸.

Od połowy XVI wieku, w następstwie także uchwał synodów kościelnych, Żydom nie wolno było dzierżawić cel, podatków i innych dochodów państwowych oraz zatrudniać czeladzi chrześcijańskiej. Jednakże przywileje i kontrakty właścicieli dóbr prywatnych oraz starostów w miastach królewskich nie ograniczały działalności Żydów zakazanej przez duchowieństwo katolickie. Z powodu braku lekarzy wyznania chrześcijańskiego nie przestrzegano zakazu, dotyczącego wzywania lekarzy wyznania mojżeszowego do chrześcijan. Pomimo zakazu, zatrudnianie czeladzi chrześcijańskiej przez Żydów stało się zwyczajem²⁹.

Na Podlasiu, jak wynika z badań Leszczyńskiego, duchowieństwo katolickie czuwało nad tym, żeby Żydzi nie prowadzili działalności przeciwko katolikom. Zdarzały się przypadki nietolerancji, do których można zaliczyć trudności w uzyskaniu zezwolenia na restaurowanie starych i budowę nowych bóżnic. Założenie cmentarza żydowskiego oprócz zezwolenia władzy dominantnej wymagało zgody biskupów. Niemniej jednak zróżnicowanie etniczne ludności Podlasia i związana z tym wielowyznaniowość sprzyjały tolerancji wobec wyznawców judaizmu³⁰.

W codziennych kontaktach z ludnością chrześcijańską na Podlasiu Żydzi używali języka polskiego³¹. Wyniki rzetelnych badań, dotyczących całości kształtu bytu Żydów na historycznym Podlasiu, przedstawione w licznych publikacjach Anatola Leszczyńskiego, w znacznym stopniu ułatwiły dokonanie wiarygodnego opisu procesu kształtowania się żydowskiego systemu antroponimicznego, który to proces przebiegał w kontekście polityczno-społeczno-ekonomicznym i kulturowym, a także wyznaniowym. Ułatwienia dotyczyły między innymi identyfikacji wielu źródeł znajdujących się w AGAD, co w znacznym stopniu skróciło czas ich poszukiwania, a tym samym ekspercję. W niektórych pracach badacz przytacza konkretny antroponimiczny materiał źródłowy, który można było wykorzystać.

wymaga badań. Jedynym dziełem poświęconym w całości zagadnieniu stosunków polskiego Kościoła z ludnością żydowską pozostaje praca doktorska Judith Kalik (*The Catholic Church and the Jews in the Polish-Lithuanian Commonwealth in the 17-17th Centuries*, Jerusalem 1998, hebr.).

²⁸ A. Leszczyński, *Sytuacja i struktura społeczna Żydów...*, s. 36.

²⁹ Tamże, s. 39.

³⁰ Tamże, s. 40.

³¹ Tamże, s. 41.

Żydzi, z jednej strony, starali się zachować własną tradycję i zwyczaje nazewnicze, zwłaszcza jeśli chodzi o zasób imion, z drugiej zaś korzystali z wzorców nazewniczych kraju osiedlenia, zwłaszcza w przypadku kształtujących się formacji nazwiskowych. Do końca XVIII wieku były to wzorce polskie i wschodniosłowiańskie³².

W podsumowaniu warto podkreślić, że dzięki zaangażowaniu i sumienności oraz ogromnej pracy, jakiej wymagała kwerenda archiwalna przeprowadzona przez Anatola Leszczyńskiego, dzieje Żydów Podlasia w Polsce przedrozbiorowej są rzetelnie opisane. W feudalnej Polsce Żydzi stanowili oddzielny stan, posiadali organizację wewnętrzną oraz samorząd z własnym sądownictwem. Podobnie jak szlachta, Żydzi mieli swój własny Sejm. Obowiązujące prawodawstwo nie pozwalało na przejście do innego stanu; sytuację społeczną Żyda mógł zmienić tylko chrzest. Na Podlasiu, w porównaniu z innymi województwami Korony, warunki dla osadnictwa żydowskiego były dość dogodne, zwłaszcza w miastach prywatnych. Stwarzało je położenie Podlasia na pograniczu Korony z Litwą i związany z tym wieloetniczny charakter tego regionu, dość liczne lokacje nowych miast, panujący do połowy XVII wieku pokój, a także życzliwy stosunek do ludności żydowskiej właścicieli podlaskich dóbr.

Nie bez znaczenia były stosunki wyznaniowe panujące na Podlasiu. Współistnienie kilku konfesji sprzyjało wzajemnej tolerancji. Przywilej „*de non tolerandis Judaeis*” stosowano tylko w miastach królewskich, gdzie ludność żydowska nie zorganizowała gmin. Na Podlasiu położenie społeczne Żydów było nieco gorsze od sytuacji społecznej mieszczan katolików, jednakże byli oni w lepszej sytuacji niż chłopci³³.

³² L. Dacewicz, *Identyfikacja ludności żydowskiej a słowiańska kultura nazewnicza w dawnym woj. podlaskim*, w: *Nazwy własne na pograniczach kulturowych*, „*Studia Sławistyczne*”, t. 2, Białystok 2000, s. 67-72.

³³ A. Leszczyński, *Sytuacja i struktura społeczna Żydów...*, s. 48; A. Leszczyński, *Z dziejów Żydów Podlasia...*, s. 10.

Bibliografia

Dacewicz L., *Antroponimia Żydów Podlasia w XVI-XVIII wieku*, Białystok 2008.

Dacewicz L., *Identifizierung der jüdischen Bevölkerung und slavische Eigennamen kultur der alten Wojewodschaft von Podlasie*, „Namenkundliche Informationen” 2004, № 85/86.

Leszczyński A., *Spór pomiędzy kahałami Grodna i Tykocina o hegemonię nad skupiskami żydowskimi pogranicza Korony z Litwą w XVII w.*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1983, nr 2-3.

Leszczyński A., *Z dziejów Żydów Podlasia (1487–1795)*, „Studia Podlaskie” 1989, t. 2.

Leszczyński A., *Żydzi dzierżawcy ziemi bielskiej od 1487 do 1795 r.*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1979, nr 3/111.

Leszczyński A., *Żydowski ruch osadniczy na ziemi bielskiej do 1795 r.*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1974, nr 4/92.

Urwanowicz J., *Ze sobą, czy obok siebie? Próba charakterystyki chrześcijańskich i żydowskich mieszkańców Grodna w końcu XVIII wieku*, w: *Rzeczpospolita wielu wyznań*, Kraków 2004.

THE IMPORTANCE OF ANATOL LESZCZYŃSKI'S SCIENTIFIC HERITAGE FOR THE STUDY OF HISTORY AND OF THE HISTORICAL ANTHROPONYMY OF JEWS IN PODLASIE

The aim of the article is to present the figure of Anatol Leszczyński (actually, Natan Lichtenstein) – a researcher of the history of Jewish settlement – and to discuss the contents of his selected works. Leszczyński based his exploration of the history of Jews in Eastern Poland, among others, on the Pinkas, chronicles written in Hebrew, which – because of the language barrier – were unavailable to Polish scholars. The author discusses Leszczyński's findings on the Jewish settlement in Podlasie. Leszczyński divided this phenomenon into four periods and proved that in the 18th century the process of Jewish settling in Podlasie ended. The article discusses also Leszczyński's research on the functions of Qahals, which determined the Jewish autonomy, as well as the legal situation of the Jews in Poland in various historical periods. Leszczyński discussed in his research also the issue of livelihood of the Jewish population, which was reflected in the naming of people, as a large group of Jews in Podlasie had names derived from vocations. In the last part of the text, the author discusses Leszczyński's findings regarding relations between Jews and Christians, as well as the attitude of the Catholic Church, which held a certain type of care over other denominations, including the Jews.

Keywords: Anatol Leszczyński, Natan Lichtenstein, Jewish history, Jewish settlement in Poland, anthroponymy.

Jacek Juskiewicz
(Uniwersytet w Białymstoku)

SZABAT ABRAHAMA JOSHUI HESCHELA

Świat powołano do istnienia podczas sześciu dni stworzenia, ale jego przetrwanie zależy od świętości dnia siódmego¹.

Czy Szabat² definiowany przez Abrahama Joshuę Heschela³ jako *architektura czasu*, byt nadrzędności nad przestrzenią, świętość w czasie, może zaintrygować współczesnego człowieka i pobudzić go do egzystencjalnej refleksji?

¹ A. J. Heschel, *Szabat*, przeł. H. Halkowski, Kraków 2009, s. 127.

² Z hebr. szabat: „skończyć”, „zaniechać”; dzień obchodzony przez Izraelitów co tydzień, przeznaczony na odpoczynek i powstrzymanie się od pracy. Pięcioksiąg podaje dwa poważne powody, dla których należy przestrzegać szabat. Koncepcja szabat, jako pamiątki odpoczynku Bożego po dziele stworzenia, znajduje wyraz w Rdz 2,1-3, powtórnie w Wj 20,11 i 31,17. Ostatni z fragmentów poszerza tę koncepcję, definiując szabat jako „znak wiekisty między Mną a Izraelitami”. Choć Bóg już uświęcił siódmy dzień w czasie stworzenia, to jednak nie objawił jego szczególnego statusu całej ludzkości, lecz tylko swojemu ludowi, Izraelowi. Dlatego też zachowanie szabat przez Izrael podkreślało jego szczególną relację z Bogiem. Na to uzasadnienie zwracali uwagę pisarze związani z tradycją kapłańską. Oprócz potwierdzenia teologicznego, w Wj 23,12 i Pwt 5,14-15 znajdujemy również wyrażnie ludzki wymiar siódmego dnia. Obydwa fragmenty uzasadniają przestrzeganie szabat potrzebą dania odpoczynku sługom, cudzoziemcom i zwierzętom roboczym; por. *Encyklopedia biblijna*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2004, s. 1171.

³ Abraham Joshua Heschel urodził się 11 stycznia 1907 roku w Warszawie, a zmarł 23 grudnia 1972 roku w USA. Jest uznawany za jednego z największych teologów żydowskich XX wieku. Był potomkiem wielkich rodów rabinackich, studiował w Berlinie, doktorat opublikował na krakowskiej Akademii Umiejętności w 1936 roku. Podczas II wojny światowej znalazł schronienie w Anglii, później zamieszkał w Stanach Zjednoczonych. Tam aż do śmierci wykładał w Żydowskim Seminarium Teologicznym w Ameryce, gdzie zajmował Katedrę Żydowskiej Etyki i Mistyki. Do jego największych dzieł należą książki: *Prorocy*, *Bóg szukający człowieka*, *Człowiek nie jest sam* oraz *Szabat*.

Czy Szabat, a właściwie zgłębianie jego istoty, może stać się źródłem harmonii, wprowadzanej w codzienność i czynić przestrzeń poddaną czasowi? Czy może być powrotem człowieka do pierwotnej zdolności wkraczania z przestrzeni w czas?

Powyższe pytania mogą budzić zdziwienie przy oczywistej, społecznej świadomości tego, że Szabat jest ściśle związany z judaizmem i kulturą żydowską, że jest to zwyczaj, rytuał, nakaz religijny, wyraz pobożności, jeden z elementów prawa i obrzędowości, dotyczący jedynie wyznawców tej wielkiej religii i przynależnego do niej kręgu kulturowego. Szabat uwarunkowany szczególnymi obostrzeniami i zasadami, które niewtajemniczeni mogą uznać za niezrozumiałe i nazbyt ortodoksyjne, ukonstytuował go w świadomości zbiorowej jako byt obcy i hermetyczny, a jako taki niszowy i nieistotny z punktu widzenia owej zbiorowości. Zainteresowanie szabatem w kręgach niezwiązanych z kulturą żydowską, występuje najczęściej w kontekście etnograficznym. Oczywiście, takie ujęcie pomija kwestie fundamentalne z punktu widzenia filozofii i teologii, a skupia się na samej materii, przynależnej do kategorii przestrzennej, gdzie, o ironio, szabat związany jest ściśle z kategorią czasu⁴.

Ponownie można by zapytać o sens takich dociekań z punktu widzenia kogoś innego niż wyznawca judaizmu. Czy jednak człowiek, poszukujący odpowiedzi na podstawowe pytania egzystencjalne, nie winien ich odnajdywać w czasie? Czy nie musi wyjść z przestrzeni ograniczającej i czyniącej człowieka ślepcem? Zachwyt nad czasem i zachętę do jego celebrowania może pobudzić lektura książki/traktatu *Szabat* Abrahama Joshuy Heschela. *Szabat* to niezwykle refleksja nad świętością czasu i odkrywania w nim natury Boga i człowieka. Przepiękna poetycko-filozoficzna opowieść o czasie, który w świecie jest zwalczany, a co najmniej ignorowany w dążeniu człowieka do zdobywania przestrzeni i jej atrybutów.

Heschel w *Szabacie* konfrontuje przestrzeń z czasem. Wywodzi, że czas jest atrybutem Boga i świętości. Czas przenika i podporządkowuje przestrzeń, jednak współczesny człowiek ignoruje czas i skupia się na czynnościach związanych z zarządzaniem przestrzenią. Dominującą sferą rozważań i wyprawdzanych twierdzeń przez Heschela jest, co prawda ujęcie przestrzeni

⁴ W Starym Testamencie nie ma ogólnego wyrazu określającego „czas” ani żadnych specjalnych słów określających „przeszłość”, „teraźniejszość” i „przyszłość”. Czas w starożytnym Izraelu nie był postrzegany jako zjawisko abstrakcyjne, ale odnoszono go do poszczególnych wydarzeń trwających długo albo krótko. Bóg jest stwórcą i władcą czasu, a czas zaczął się wraz ze stworzeniem. Najmniejszą jednostkę czasu nazywa się chwilą. Starożytny Izrael jest pierwszym, znanym społeczeństwem, które miało siedmiodniowy tydzień. Dni tygodnia nie zostały nazwane, ale ponumerowane od jednego do sześciu, z wyjątkiem dnia siódmego, zwanego szabatem; por. *Encyklopedia biblijna...*, s. 184.

w opozycji do czasu, uwypuklenie elementów współzależnych, tworzących harmonię pomiędzy tymi obszarami. W ujęciu klasycznym czas jest czynnikiem determinującym przestrzeń w kategoriach destrukcji i przemijalności. Autor dowodzi jednak, że naturą przestrzeni jest jej przemijalność i pomimo jej pozornej statyczności, jest ona w nieustannym ruchu. Ruchem przestrzeni mierzy się czas, który jest stałą i niezmienną wartością w ujęciu transcendentnym. Człowiek postrzega jednak czas przez pryzmat przestrzeni i jej ruchu. Wyznacza sekundy, minuty, godziny, dni, tygodnie, miesiące i lata, wpatrując się w znaki wynikające z ruchu przestrzeni. Słońce i księżyc, nieustannie obserwowane przez ludzkość od pierwszych dni istnienia, stały się odniesieniem miary czasu, która z biegiem postępu cywilizacyjnego stawiała się coraz bardziej szczegółowa i drobiazgowa. Ale w tym pojęciu czas wychodzi z przestrzeni i jest jej konsekwencją.

Wydaje się, że to przestrzeń zrodziła czas, bo skrywające się za horyzont słońce skryło mrokiem ciemności przestrzeń, a księżyc swym obliczem wyznaczył noc, a w konsekwencji jego zmienności, miesiąc. Heschel mówi jednak o innym czasie, o czasie, który był, nim powstała przestrzeń, i który już był, gdy przestrzeń powstawała. Nie wynika on zatem z przestrzeni, lecz jest nadrzędnością, która istniałaby nawet wtedy, gdyby tej przestrzeni nie było. Człowiek jednak wszelkie poznanie wywodzi z samej przestrzeni, która wydaje mu się być nadrzędnością i punktem odniesienia do wszystkich praw i zjawisk.

Wszystkich nas zaślepia blask przestrzeni, wspaniałość rzeczy przestrzeni. „Rzecz” jest kategorią, która ciąży nad umysłami, tyranizując wszystkie nasze myśli. Nasza wyobraźnia skłonna jest kształtować wszystkie nasze pojęcia na swój obraz i podobieństwo. W codziennym życiu zajmujemy się przede wszystkim tym, co ujawniają nam nasze zmysły, tym, co postrzegają oczy, czego dotykają palce. Rzeczywistość jest przedmiotowa dla nas, składa się z substancji zajmujących przestrzeń; nawet Boga wyobrażamy sobie jako rzecz⁵.

Człowiek został wyposażony w doskonałe narzędzia do poznania przestrzeni. Wszelkie zmysły ukierunkowane są na jej badanie. Człowiek wyostrzył te zmysły i poszerzył, konstruując narzędzia, będące w stanie poznać, zmierzyć i zinterpretować najmniejszą drobinę świata materialnego, której nie byłby w stanie zauważyć okiem nieuzbrojonym. Wydawałoby się, że nic nie jest w stanie umknąć jego uwadze, wszystkie rzeczy materialne widzialne i niedostrzegalne zostały dostrzeżone, zmierzone, zważone, opisane i nazwane. Jeżeli coś jeszcze w tym świecie przestrzeni pozostało ukrytego, to niechybnie

⁵ A. J. Heschel, *Szabat...*, s. 26.

zostanie z niej wyekscerpowane z użyciem jeszcze precyzyjniejszych narzędzi niż dotychczas człowiek stworzył. Cała wyodrębniona materia jest budulcem ludzkiego przetwarzania świata, nie stworzenia, ale przetwarzania. Człowiek nie jest w stanie stworzyć nowej materii z niczego, przetwarza materię dostępną, zmieniając może świat w ujęciu geometrycznym i kompozycyjnym, ale nie jest w stanie nic do niego dodać. Jest tylko małym dzieckiem, któremu rozsypano na podłodze określoną liczbę klocków. Może ułożyć i zbudować ograniczoną liczbę wersji kompozycyjnych, dziecko nowych klocków nie wytworzy, może je jedynie połamać, zwiększając teoretyczną liczbę kombinacji.

Niestety, człowiek w odwiecznym procesie zdobywania i przetwarzania przestrzeni oraz jej materii nie dostrzegł czasu, który nie jest miarą ruchu przedmiotu w tym obszarze, a jest podstawowym, transcendentnym imperatywem świata. Z punktu widzenia zmysłowego wydaje się być całkowitym ślepcem w obszarze czasu. O takim czasie Heschel pisze w *Szabacie*. Nie jest to czas tykających zegarków, nie jest to czas, który człowiek przedstawia z nastaniem zimy lub wiosny. Człowiek nie jest panem czasu. Heschel czas prezentuje w kategorii świętości, używając określenia „kadosz” – święty.

Odwołując się do Biblii, autor stwierdza, że pierwsza wzmianka o świętości znalazła się w Księdze Rodzaju, przy końcu historii stworzenia i dotyczyła właśnie czasu: „I pobłogosławił Bóg dzień siódmy i uczynił go świętym”. Żaden inny obiekt w opisie stworzenia nie został obdarzony własną świętością. Gdy historia rozpoczęła swój bieg, znajdowała się jedynie świętość w czasie. Dzień siódmy stał się dniem stworzenia, odpoczynku (hebr. *menucha*). Było to ukoronowaniem całego dzieła stworzenia. Dzień siódmy, dzień stworzenia odpoczynku, został nazwany Szabatem.

Różnicę pomiędzy Szabatem i pozostałymi dniami zauważamy nie w strukturze fizycznej, ale wymiarze duchowym. Rzeczy w tym dniu nie ulegają zmianie. Jedyna różnica dotyczy wymiaru czasu, relacji między wszechświatem i Bogiem. Szabat poprzedzał i zakończył stworzenie; cały jest z ducha, który może zrodzić ten świat⁶.

Odpoczynek jest czymś więcej niż tylko oderwaniem się od pracy i zabiegów, więcej niż wolnością od trudu, wysiłku i wszelkiej aktywności. Jest on bardziej szczęściem i spoczynkiem, pokojem i harmonią. Heschel – rabin przeciwstawia się kategoryzowaniu judaizmu jedynie w ujęciu legalizmu, czyli wypełniania prawa. Stwierdza, że prawo wynika z miłości, jest wtórne i nie może być celem samym w sobie. Tak samo szabat bez ujęcia go w kategorii Boga kochającego i poszukującego człowieka nie ma najmniejszego

⁶ Tamże, s. 51.

sensu. Szabat bez miłości Boga do człowieka, człowieka do Boga i człowieka do człowieka byłby jedynie uciążliwością, wynikającą z szeregu nakazów dotyczących tego święta.

Filozof wyraźnie to podkreśla w książce *Bóg szukający człowieka*⁷. Autor krytykuje ujęcie judaizmu w kategoriach legalizmu, stwierdza, że Baruch Spinoza i Mojżesz Mendelssohn, budując teorię judaizmu jako systemu religijnego behawioryzmu, wykluczyli z niego duchowość. Pomimo że Mendelssohn krytykował Spinozę, to jednak przyjął jego pogląd o naturze Biblii, która jest według tego poglądu zbiorem praw. Wskutek tego stwierdza, że judaizm nie jest religią objawioną, a jedynie objawionym prawodawstwem. Taka panhala-chiczna teologia zakłada, że życie religijne w judaizmie opiera się bardziej na wypełnianiu prawa niż na staraniach, by osiągnąć cel, który wynika z istoty prawa. W ujęciu tej teorii Tora sławiona jest jedynie z tego powodu, że odsłania prawo, a nie dlatego, że odkrywa drogę do odnalezienia w życiu Boga. Heschel z całą stanowczością podkreśla, że judaizm nie jest synonimem legalizmu. Prawo jest formą praktyk religijnych, lecz ich treścią jest miłość. Tora obejmuje zarówno prawo jak i miłość. Prawo jest tym, co spaja świat, a miłość jest tym, co świat kieruje do przodu. I to właśnie miłość Heschel wiąże z czasem i jego uświęcaniem. Miłość jest w czasie, a w przestrzeni prawo. W tym właśnie aspekcie opisuje szabat jako święto miłości w czasie.

Stan świętego spoczynku jest stanem, w którym człowiek jednoczy się z transcendencją i znajduje siebie. Odpoczynek pozwala naszej duszy dogonić ciało, które w ciągu sześciu dni pędzi w przestrzeni w oderwaniu od duszy. Szabat jest przystankiem człowieka, mającym na celu ponowne zjednoczenie dualistycznej natury człowieka. Dzień Szabatu jest dniem, w którym Bóg przechodzi przez przestrzeń, a człowiek jest to w stanie zauważyć głębią swej duszy i serca.

Przez sześć dni w tygodniu duch jest samotny, zlekceważony, opuszczony, zapomniany. Pracując w napięciu, osaczony kłopotami, usidlony niepokojem człowieka nie dba o nieziemskie piękno. Duch jednak czeka na człowieka, aby się z nim połączyć⁸.

Duch pragnie jedności osoby. Tęsknota wypełnia człowieka, jednak trudno jest mu odkryć źródło tej tęsknoty i punkt jej odniesienia. Człowiek jest osobą w czasie tylko w pełnym zjednoczeniu ze sobą i z Bogiem. Duch wypełnia ciało, a Bóg otacza sobą całą osobę ludzką. Brak któregośkolwiek z powyższych „składników” tworzy ułomność, skutkującą cierpieniem, wynikającym z tęsknoty i pragnienia jedności.

⁷ A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, Kraków 2007.

⁸ Tamże, s. 113.

Szabat jest Duchem w formie czasu. Poprzez nasze ciała należymy do przestrzeni; nasz duch, nasze dusze wznoszą się ku wieczności, dążą ku świętości. Szabat jest wspinaniem się na szczyt; daje nam możliwość uświęcania czasu, wywyższenia dobra do rangi świętości, ujrzenie świętości poprzez powstrzymanie się od profanum⁹.

Świętość Szabatu różni się od innych świąt. Szabat został ustanowiony przez samego Boga w siódmym dniu stworzenia świata. Pozostałe święta zostały wykreowane przez człowieka na pamiątkę określonych wydarzeń lub osoby. Wydaje się, że każdy człowiek potrzebuje świętości w kontekście odregowania profanum.

Całe nasze życie powinno być pielgrzymką do siódmego dnia; uświadamianie sobie i uznanie tego, co dzień ten może nam przynieść, powinno być zawsze obecne w naszych umysłach. Jest bowiem Szabat kontrapunktem życia; jest melodią, która trwa mimo wstrząsów i zmiennych kolei losu, zagrażających naszemu sumieniu; jest naszą świadomością obecności Boga w świecie¹⁰.

Określenie Szabatu przez Heschela mianem melodii odwołuje się do czasu, z którym muzyka jest tożsama. Jedynie przykład muzyki może oddać istotę czasu i wnieść wyobraźnię ludzką w jego obszar. Muzyka, jako zapis wartości liczbowych w czasie, różni się od geometrii, która jest zapisem wartości liczbowych w przestrzeni. Muzyka wymaga czasu i harmonii, możemy ją poznać i kontemplować tylko w czasie. Zamykając oczy, odcinamy się od przestrzeni, ale muzyka nie traci w tym czasie niczego ze swej natury. Oderwana od postrzegania zmysłowego przestrzeni, sama staje się przestrzenią, ale o innym zupełnie wymiarze. Słuchając muzyki, wpadamy w ekstazę, jesteśmy w muzyce, a ona jest w nas, inna przestrzeń traci swą realność. Jest tylko szereg liczb, zapisanych w czasie i człowiek zjednoczony w czasie z muzyką. Jednak aby kontemplować muzykę, cieszyć się jej pięknem, należy stworzyć ku temu warunki.

Muzykę w pełni da się jedynie poznać w ciszy, po odcięciu wszelkich bodźców, płynących z otoczenia. Nawet w sali koncertowej muzyka może być niesłyszalna, zakłócona gwarem rozmów, ruchem nieustannie wstających i przepychających się między rzędami siedzeń nadpobudliwych osób, które przyszły na koncert nie dla muzyki, ale ze względu na „bywanie” tam, gdzie status społeczny nakazuje bywać. Bywanie w czasie i jego zrozumienie wymaga ciszy, tak jak muzyka wymaga wyzbycia się wszelkich przeszkód, które ciszę zakłócają i skupiają uwagę na przestrzeni. Taki jest Szabat i czas Szabatu, który można zrozumieć właśnie w kontekście muzyki.

⁹ Tamże, s. 126.

¹⁰ Tamże, s. 142.

Dzisiejszemu człowiekowi potrzebny jest Szabat do zrozumienia siebie, bez względu na to, w jakich realiach światopoglądowych i religijnych jest osadzony. Szabat jest w tym przypadku definicją określonego stanu, który każdy człowiek ma zakorzeniony w swej naturze jako głos tęsknoty i pragnienie doświadczenia trwałego i pełnego szczęścia. Szczęścia, które nie wynika z namiastek, ale z doświadczenia czasu, który jest wiecznością. Człowiek pragnie wieczności i wiecznego doświadczenia pokoju, harmonii i błogości, która niczym balsam wypełni ducha i nigdy nie przeminie, bo jest wieczna. O ironio, to czego pragnie i za czym tęskni jego dusza, człowiek poszukuje nieustannie w przestrzeni, miotając się i pędząc w wiecznym pośpiechu. Jeden z księży¹¹, znany z tego, że zamiast kazań mówi krótkie sentencje, powiedział kiedyś: *Człowieku! Życie to nie autostrada. Nie pędź bez sensu.*

Potrzebny jest czas! Heschel stwierdza, że doświadczenie Szabatu jest ukoronowaniem sześciu dni pracy. Wolny dzień od pracy jest właściwy każdej kulturze, a zwłaszcza cywilizacji technicznej. Jednak wolny dzień od pracy nie jest od niej uwolniony. Gdy zbliża się ten dzień, zastanawiamy się, co będziemy robić, gdzie się udamy, z kim się spotkamy. Organizujemy dzień siódmy nadal w wymiarze przestrzeni. Ignorujemy czas, nadal uciekamy od goniącej nas duszy, nie potrafimy wyhamować z tego raz uruchomionego pędu. A ukoronowaniem każdej pracy i każdego dzieła stworzenia jest odpoczynek. Gdy jesteśmy u źródła, skręcamy, gdy wchodzimy na szczyt i w chmury, skrywające jego wierzchołek, zawracamy, by od podnóża znów przez sześć dni wspinać się nadaremnie, a szóstego dnia ponownie zawrócić i nigdy nie stanąć na dachu świata przestrzeni, zanurzając ramiona w niebie.

Dzień siódmy jest górą, na której Bóg przemawia do każdego z nas, tak jak przemawiał do Mojżesza. Gdy nadchodzi dzień siódmy, wielu pragnie uciec go w alkoholu lub przespać, a może bezmyślnie roztrwonić przed ekranem telewizora lub komputera, a potem znowu kolejny tydzień pracy i znowu ten dzień, w którym tak naprawdę nie wiadomo, co z sobą zrobić, tyle by się chciało, a wychodzi tak, jak zawsze.

Świat może być odbierany z dwóch punktów widzenia: z punktu widzenia przestrzeni i z punktu widzenia ducha. Wyglądając przez okno pędzącego samochodu, odnosimy wrażenie, iż krajobraz porusza się, podczas gdy my siedzimy nieruchomo. Podobnie, kiedy patrzymy na rzeczywistość, podczas gdy nasze dusze porywane są przez przestrzenne rzeczy, czas wydaje się być w ciągłym ruchu. Kiedy jednak nauczy-

¹¹ Ks. K. Żbikowski.

my się rozumieć, że to rzeczy przestrzenne nieustannie uchodzą, wtedy uświadomimy sobie, że czas jest tym, co nigdy nie wygasa; że to świat przestrzeni przetacza się przez nieskończony obszar czasu. Dlatego tymczasowość może być określona jako stosunek przestrzeni do czasu¹².

Człowiek wartościuje siebie względem przestrzeni i czasu przez pryzmat określonej perspektywy. Zróżnicowanie w tym zakresie może akcentować lub równoważyć umiejscowienie istoty bytu ludzkiego w przestrzeni, w zależności od jego punktu widzenia. Najczęstszym odniesieniem jest perspektywa żaby, bardzo przyziemna, gdzie wyolbrzymiona masa podłoża zdaje się być stromą górą z wąskim paskiem nieba, które bardziej przypomina ozdobny szlaczek niż realną nieskończoność. Dominuje skupianie się na większych lub mniejszych kamyczkach, rozsypanych na drodze naszego życia. Wzrok wbity w podłoże napotyka niebo jedynie wtedy, gdy odbija się ono w mętnej kałuży po wiosennej ulewie. Czy to odbicie jest niebem? Dlaczego, pragnąc nieba, zanurzamy się w mętną kałużę i szukamy na jej dnie szczęścia, a gdy go nie znajdujemy, wołamy z głębokości naszej ciemnej doliny i zadajemy pytania pełne bólu i rozgoryczenia? Odpowiedzi na te pytania nie znajdziemy w *Szabacie* Heschela, rozumianego jako tekst literacki, filozof wskazuje jednak źródło wszelkich odpowiedzi, które rozbrzmiewają w świętości Szabatu. Odpowiedzi nie znajdują się w przestrzeni, one znajdują się w czasie. A czas ten jest święty.

Autor *Szabatu* stwierdza, że akt stworzenia jest ściśle związany z czasem. Wypełnia się w przestrzeni, ale trwa nieustannie w czasie. Każda chwila, nawet ta niezauważalna, jest ciągłością łańcucha stworzenia, które raz zainicjowane, postępuje w czasie.

Nauczono nas, że stworzenie nie jest aktem, który wydarzył się niegdyś, raz i na zawsze. Akt powołania świata do bycia jest ciągłym procesem. Bóg wezwał świat do istnienia – i to wezwanie wciąż trwa. Obecna chwila istnieje, ponieważ Bóg jest obecny. Każdy moment jest aktem stworzenia. Chwila nie jest kresem, lecz błyskiem, znakiem Początku. Czas jest nieustanną odnową – synonimem ciągłego, nieprzerwanego stwarzania. Czas jest darem Boga dla czasu przestrzeni¹³.

Zadaniem człowieka jest podbijać przestrzeń i uświęcać czas. Człowiek potrafi przemierzać przestrzeń, eksplorować jej najdalsze zakątki, zdobywać nieznane ziemie, głębiny mórz i przestworza. Z każdej wyprawy lub podróży powraca do przestrzeni, którą określa domem lub ojczyzną. Pomimo że nieustannie wędruje, powracając do domu, to nie jest w stanie powrócić w cza-

¹² Tamże, s. 152.

¹³ Tamże, s. 157.

się lub wybiec do przyszłości. Człowiek przemierza czas, a czas przemierza człowieka i przestrzeń, w której się on porusza. Czas jest niezależny od człowieka i przestrzeni, a przestrzeń jest mu podporządkowana. Żadne zabiegi, zmierzające do podporządkowania przestrzeni, nie mają wpływu na czas. Istnieje zatem nadrzędność czasu nad przestrzenią. Czas nie jest jednak bytem samym w sobie. Tak jak człowiek podporządkowuje przestrzeń, tak czas jest podporządkowywany Bogu. Uświęcanie czasu wprowadza człowieka w obszar transcendentnego bezmiaru i nieskończoności, będącego poza obszarem przestrzennym, gdyż pomimo że przestrzeń jest w nim zawarta, to czas jest ponad przestrzenią. Ten dualistyczny porządek świata winien też być odzwierciedlony w działaniu człowieka i stawianych przez niego celach. Najczęściej jednak same środki stają się celem, a narzędzia namiastką dzieła, które można by nimi stworzyć.

Cywilizacja techniczna to podbój przestrzeni przez człowieka. Triumf ten osiągnięty jest często poprzez poświęcenie zasadniczego czynnika egzystencji – czasu. W cywilizacji technicznej wykorzystujemy czas, by pozyskać przestrzeń. Wzmocnienie naszej potęgi w świecie przestrzeni jest naszym najważniejszym zadaniem. Jednak „mieć więcej” nie oznacza „być więcej”. Potęga osiągnięta w świecie przestrzeni kończy się nagle, na linii granicznej czasu. A to czas jest sercem istnienia... W królestwie czasu celem jest nie *mieć*, lecz *być*, nie *posiadać*, lecz *dawać*, nie *panować* lecz *uczestniczyć*, nie *podbijać*, lecz *współbrzmieć*. Życie schodzi na manowce, kiedy panowanie nad przestrzenią, zdobywanie rzeczy przestrzeni, staje się naszą jedyną troską¹⁴.

Ludzkiemu umysłowi trudno jest uświadomić jakąkolwiek ideę bez pomocy wyobraźni. Wyobraźnia króluje w świecie przestrzeni, tam sprawuje swoją władzę. W przestrzeni ludzie budują pomniki, świątynie, wizerunki i symbole, które stają się przedmiotem kultu. Potrzeba stworzenia złotego cielca i oddawania mu czci jest tak silna, że przekreśla zdolność do ukierunkowania myśli na czas i jego nieskończoność. A Bóg wyrażony w idei przestrzeni jest tak naprawdę tylko cieniem człowieka, który postanowił wyrazić Boga w wymiarze materialnym. Tak samo człowiek, stworzony przez Boga, jest jego podobieństwem, lecz nie jest Bogiem. Człowiek próbuje uwięzić Boga w świecie poznawalnym, nadać mu określony kształt i wymiar, aby sprostać wymogom stawianym przez wyobraźnię. Dopiero skruszenie pomnika tak naprawdę jest uwolnieniem poznania z niewoli wyobraźni.

Człowiek współczesny stał się człowiekiem kultury obrazkowej i jeszcze bardziej oddalił się od pojęć abstrakcyjnych, których nie sposób przedstawić obrazowo i przestrzennie. Nawet muzyka bez obrazu ruchomego zdaje się być

¹⁴ Tamże, s. 23.

coraz mniej rozumiała. Obraz staje się wykładnią dźwięku, bez videoclipu dźwięk przestaje być atrakcyjny. Najbardziej bolesna jest jednak cisza brak dźwięku w przestrzeni wprowadza niepokój, a obrazy zdają się być wrogie i niezrozumiałe.

Heschel natomiast wskazuje obszar ciszy, w której można usłyszeć melodię czasu odwiecznego. Człowiek – porządkujący po swojemu przestrzeń – winien zbudować sobie chociażby niewielki pokój, w którym mógłby usłyszeć melodię wieczności w dniu osobistego i świętego... Szabatu.

Bibliografia

Encyklopedia biblijna, red. W. Chrostowski, Warszawa 2004.

Heschel A. J., *Bóg szukający człowieka*, Kraków 2007.

Heschel A. J., *Szabat*, przeł. H. Halkowski, Kraków 2009.

“THE SABBATH” BY A. J. HESCHEL

The article analyzes the treatise written by Abraham Joshua Heschel, entitled *The Sabbath*, spinning at the same time reflection on the philosophy of time in the works of the Jewish author. According to Heschel, time it is a concept superior to space, because it is an attribute of God and holiness. The author discusses the importance of the sanctity of the seventh day, when – according to the words of the Bible – God rested, as well as the role of rest, leading to the unification of the dual nature of the human. He also stresses the importance of silence – a precondition to hear the melody of time. Moreover, Heschel criticizes in his treatise the view on Judaism presented by Spinoza and Moses Mendelssohn, describing it as religious behaviorism.

Keywords: Abraham Joshua Heschel, Jewish literature, philosophy, the philosophical category of time, Judaism, Sabbath.



Strona tytułowa książki: B. Pawłowicz, *Jak żyli ludzie kilka tysięcy lat temu*, Warszawa 1895

Anna Jeziorkowska-Polakowska
(Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin)

NA POCZĄTKU BYŁA WYCINANKA... – GIZA FRENKEL, BADACZKA ŻYDOWSKIEGO FOLKLORU

Giza Frenklowa¹ urodziła się 16 września 1895 roku w Wieliczce, w kupieckiej rodzinie Salomei-Sary z domu Friedman i Zygmunta Rozenzweigów. W roku akademickim 1913–1914 rozpoczęła studia historii sztuki na Uniwersytecie Jagiellońskim. Niestety, wybuch I wojny światowej przerwał rozpoczętą naukę, powróciła jednak do niej już w roku 1915. W Krakowie studiowała do roku 1919, potem przeniosła się do Wiednia. Już w roku 1920 uzyskała tytuł doktora na podstawie pracy o rokoszu Zborowskiego, napisanej pod kierunkiem J. Uebersbergera. Dwa lata później wyszła za mąż za adwokata Leona Frenkla i przeniosła się do Lwowa, gdzie rozpoczęła pracę w Instytucie Etnografii na Uniwersytecie Jana Kazimierza.

Świetnie rozwijającą się karierę naukową przerwał wybuch II wojny światowej. Mąż zginął w roku 1940, a Giza tułała się z dwojgiem dzieci po Związku Radzieckim. Do Polski powróciła w 1946 roku. Pierwszym miastem, w którym się zatrzymała, był Lublin, gdzie odnowiła współpracę z Towarzystwem Ludoznawczym. W roku następnym przeniosła się do Warszawy i rozpoczęła pracę w Żydowskim Instytucie Historycznym na stanowisku kustosa w zorganizowanym tam muzeum. Współpracowała także z Centralnym Komitetem Żydów Polskich oraz z Katedrą Etnografii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, przede wszystkim z jej kierownikiem Józefem Gajkiem, dawnym kolegą ze Lwowa. W roku 1950 wyjechała do Izraela, do Hajfy, gdzie z kolei rozpoczęła współpracę z Muzeum Etnografii i Folkloru. Giza Frenkel zmarła w Hajfie w roku 1984.

¹ O. Goldberg-Mulkiewicz, *Giza (Gizela) Frenkel (Frankel, Fränklowa, Fraenklowa) (1895–1984)*, w: *Etnografowie i ludoznawcy polscy: sylwetki, szkice biograficzne*, t. 1, red. E. Fryś-Pietraszkowa, A. Kowalska-Lewicka, A. Spiss, Kraków 2002, s. 104.

Olga Goldberg-Mulkiewicz, badaczka żydowskiego folkloru, ale także biografistka Gیزی Frenklowej², napisała w jej biografii:

Problem papierowej wycinanki żydowskiej [...] fascynował G. Frenkel przez całe życie, od pierwszego artykułu *Wycinanka żydowska w Polsce* („Lud” 8, 1929) po książkę podsumowującą cały dotychczasowy stan wiedzy na ten temat *Migzerot nijar, omanut jehudit amamit* (wyd. 1, Masada 1983, w jęz. hebrajskim; wyd. 2, hebrajsko-angielskie, nosiło tytuł *The art of the jewish paper-cut*, Tel-Aviv 1996)³.

Wycinanka wypełniła ponad pół wieku badań Frenklowej, rozpoczęła je jeszcze w latach dwudziestych, odkrywając tradycyjne formy tej sztuki. „(...) temat ten stał się centralnym punktem jej zainteresowań, przewijał się przez całą jej twórczość, znalazł się u początków i na końcu jej kariery naukowej”⁴. Można powiedzieć, że wyznaczając sobie taki kierunek pracy naukowej, badaczka z jednej strony chciała przybliżyć i jednocześnie utrwalić tradycyjną twórczość polskich Żydów, z drugiej, „opracowując kolejno poszczególne tematy dotyczące rzemiosła artystycznego, sztuki ludowej oraz kultury materialnej, chciała stworzyć podstawy do przygotowania syntezy tej problematyki”⁵. Zaczęła od wycinanki i... pozostała jej wierna przez kolejne dziesięciolecia, wpisując się tym samym w nurt badań nad twórczością ludową między społecznością polską i żydowską.

Już w roku 1890 Aleksander Świętochowski w artykule zamieszczonym w „Wiśle” napisał: „Żyjemy z niemi, jak dwa odmienne, pasem skóry zrosnięte a nieprzyjazne sobie i wzajem drażniące się ciała”⁶. W tak sformułowanej diagnozie zawarł wezwanie do rozpoczęcia badań nad twórczością polskich Żydów, o której to działalności przeciętny Polak nie miał żadnej wiedzy, obie społeczności bowiem funkcjonowały od wieków obok siebie i właśnie słowo „obok” jest kluczowe. „Odrębność ta, wyrażała się w wielu komponentach i nie ulegała procesom integracyjnym, tak jak się to działo z innymi grupami obcego pocho-

² O. Goldberg, *Giza Frankel, 1895–1984*, „Journal of Jewish Art” 1985, nr 11, s. 78–79; też, *The late Giza Frenkel’s researches*, „Jerusalem Studies in Jewish Folklore” 1985, nr 8, s. 90; O. Goldberg-Mulkiewicz, *Giza Frenkel (Frankel) – 16.09.1895 Wieliczka – 17.05.1985 Hajfa*, „Polska Sztuka Ludowa” 1989, nr 1–3, s. 139; O. Goldberg-Mulkiewicz, *Giza (Gizela) Frenkel (Frankel, Fränklowa, Fraenklowa) (1895–1984)*, w: *Etnografowie i ludoznawcy polscy: sylwetki, szkice biograficzne*, t. 1, red. E. Fryś-Pietraszkowa, A. Kowalska-Lewicka, A. Spiss, Kraków 2002, s. 104–105; O. Goldberg-Mulkiewicz, *Przenikanie elementów twórczości ludowej między społecznością polską i żydowską*, „Polska Sztuka Ludowa” 1989, nr 1–2, s. 105–112.

³ O. Goldberg-Mulkiewicz, *Giza (Gizela) Frenkel (Frankel, Fränklowa, Fraenklowa) (1895–1984)*..., dz. cyt., s. 105.

⁴ Tamże, s. 104.

⁵ Tamże.

⁶ A. Świętochowski, *Żydzi na prowincji*, „Wiśła”, t. IV, 1890, s. 224.

dzenia żyjącymi na terenach polskich”⁷. Uczeni polscy zajmowali się badaniami sztuki żydowskiej sporadycznie i zupełnie na marginesie, z kolei etnografia żydowska ograniczała się do publikowania materiałów zebranych w terenie, jak choćby *Еврейския народныя пѣсни въ Россіи* [*Evrejskija narodnyja pėsni v Rossii*, z ros. *Żydowskie ludowe pieśni w Rosji*], wydana w 1901 roku w Petersburgu, w której ponad pięćdziesiąt osób pracowało nad zapisaniem i opracowaniem 376 żydowskich piosenek z różnych miejsc imperium rosyjskiego⁸.

Goldberg-Mulkiewicz w przywoływanym już artykule o przenikaniu elementów twórczości ludowej między Polakami i Żydami dochodzi do bardzo ciekawych wniosków. Choć, jak zaznaczyła na wstępie, obie te społeczności żyły obok, badania też prowadzone były odrębnie, to istnieją dowody, iż to wzajemne przenikanie miało miejsce. Pokazuje to na przykładzie obrzędowej grzechotki, która jako tzw. klekotka używana była w liturgii kościelnej w czasie Wielkiego Postu. Identycznego przedmiotu, zwanego w jidysz *grawer*, używali Żydzi podczas święta Purim do zagłuszania występującego w czytanim tekście Księgi Estery imienia złego Hamana. Niewątpliwie wspólnym polem badawczym dla etnografów polskich i żydowskich, według autorki artykułu, jest też temat wpływów i powiązań w ludowej wycinance. Ów problem sprowadza się do dwóch zasadniczych kwestii: po pierwsze, kontaktów między ludnością polską i żydowską, które skutkowały wzajemnymi zapożyczeniami w znajomości sztuki wycinania w papierze; po drugie, ornamentyki i techniki wycinania. W tym właśnie temacie bardzo wyraźnie wypowiedziała się Giza Frenkel, według której „Jedynym typem wycinanki żydowskiej, gdzie przenikanie byłoby możliwe, jest grupa wycinanek naklejanych na okna w czasie Zielonych Świąt”⁹. Aby móc zobrazować to zagadnienie, musimy odwołać się do wiadomości dotyczących dziejów tej dziedziny sztuki ludowej. Giza Frankłowa tak zaczyna swoją książkę *Wycinanka żydowska w Polsce*:

Wycinanka papierowa była u ludu żydowskiego bardzo rozpowszechniona i występowała w najrozmaitszej formie. Jakkolwiek lud sam skromne przyznawał jej miejsce – prawdopodobnie ze względu na taniość materiału, z jakiego była sporządzana – to jednak wycinanka bardzo wymownie świadczy o talencie przygodnych artystów i w badaniach nad żydowską sztuką ludową powinna zająć odpowiednie miejsce¹⁰.

⁷ O. Goldberg-Mulkiewicz, *Przenikanie elementów twórczości ludowej między społecznością polską i żydowską*, „Polska Sztuka Ludowa” 1989, nr 1-2, s. 105.

⁸ Zob. C. Гинзбург, П. Марек, *Еврейския народныя пѣсни въ Россіи*, С. Петербургъ 1901, [S. Ginzburg, P. Marek, *Evrejskija narodnyja pėsni v Rossii*], Petersburg 1901.

⁹ G. Frenkel, *Wycinanka żydowska*, „Polska Sztuka Ludowa”, 1965, nr 3, s. 141.

¹⁰ G. Fränklowa, *Wycinanka żydowska w Polsce (Papierschnitte bei den Juden in Polen)*, Lwów 1929, s. 3.

Historia żydowskiej wycinanki sięga wieku XIII i dotyczy legendy o rabinie, który nie mógł przepisywać tory, bo z powodu dużego mrozu zamarzył mu atrament. Wpadł wówczas na pomysł wycinania liter w papierze i tak powstała pierwsza wycinanka. Prawdziwy rozkwit tej formy sztuki nastąpił w wieku XIX, wówczas bowiem papier stał się materiałem powszechnie dostępnym. Frenklowa uważa, że początków wycinanki należy szukać na Bliskim Wschodzie. Sztuka wycinania papieru wiąże się z wynalezieniem tego materiału w Chinach. Można domyślać się, że do Europy dotarła przez Jawę, Persję i Turcję do Afryki północnej, a stamtąd w XVII wieku do Włoch. Kontakty handlowe i wymiana kulturalna spowodowały szybkie przenikanie różnych artystycznych zjawisk. Badaczka stawia dwie hipotezy:

- a. wycinanka mogła powstać tu i tam, zupełnie niezależnie i kształtować się odpowiednio do cech charakterystycznych tej grupy etnicznej, w której powstała,
- b. wydaje się jednak więcej prawdopodobne przypuszczenie, że wycinanka żydowska ma starą tradycję, która wędrowała z Żydami po różnych zakątkach świata i wszędzie ta pierwotna tradycja kształtowała się i rozwijała zgodnie ze zwyczajami i potrzebami lokalnymi¹¹.

Najpopularniejszym typem wycinanki był tzw. *mizrach* (z hebr. „wschód”) – kierunek wskazujący Jerozolimę. Nic też dziwnego, że na tych papierowych ozdobach najczęściej występują motywy miasta i świątyni. Zburzenie Świątyni Jerozolimskiej zapoczątkowało zmiany w składaniu ofiar, zwierzęta ofiarne zostały zastąpione przez modlitwę. Najważniejszą częścią modlitwy jest tzw. *Amida*, czyli osiemnaście Błogosławieństw. Odmawia się ją na stojąco, zwracając się w stronę Jerozolimy, w Polsce w stronę wschodu. Tę ścianę domu oznaczano właśnie *mizrachem*. Do najważniejszych motywów wykorzystywanych w *mizrachu* należą tablice z dziesięciorgiem przykazań lub siedmioramienny świecznik (*menora*), który należał do najważniejszych przedmiotów stanowiących urządzenie świątyni. Często nad tablicami umieszcza się koronę oraz tarczę Dawida. Wokół centralnego motywu grupują się elementy geometryczne, roślinne i zwierzęce. Ze świata zwierzęcego spotykamy najczęściej lwa, jelenia, rzadko tygrysa. Frenklowa tłumaczy ich występowanie zdaniem z Sentencji Praojców, które brzmi: „*Hewej az kanamejr w’kal ka-neszer, rac ka-cwi w’gibor ka-ari, laasoth recon awicha sze-baszamajim*” [Bądź wytrzymałym jak tygrys, a lekkim jak orzeł, rączyj jak jeleni, a silnym jak lew – aby spełniać wolę Ojca w niebiosach]¹². Bardzo często pojawiają się też najrozmaitsze ptaki, kwiaty,

¹¹ G. Frenkel, *Wycinanka żydowska*, „Polska Sztuka Ludowa”, dz. cyt., s. 141.

¹² G. Fränklowa, *Wycinanka żydowska w Polsce (Papierschnitte bei den Juden in Polen)*, dz. cyt., s. 4.

które wyrastając z różnych dzbanów czy naczyń tworzą popularny motyw drzewa życia. Zdarzają się *mizrachy* dwuczęściowe, jedna umieszczona nad drugą, oddzielona poziomą linią.

Podane powyżej motywy, odnoszą się nie tylko do mizrachów, ale także do wszelkich innych form wycinanki żydowskiej. Mizrach jest tylko najokazalszym typem, tak pod względem rozmiarów, jak i artystycznego wykończenia. Dawał on – prawdopodobnie przez swe większe rozmiary – artystom ludowym wielkie pole do popisów¹³.

Odmianą *mizrachu* jest *sziwiti*, która wskazuje stronę Jerozolimy w synagogach¹⁴. Na środku *sziwiti* znajduje się czteroliterowe imię Boga. Jeszcze inna odmiana *mizrachu* to *menora*, która oznacza świecznik, a zwłaszcza ten siedmioramienny w Świątyni Jerozolimskiej.

Do drugiego głównego typu wycinanki Frenklowa zalicza *szawuoslechy* i *rejzelechy*. Przygotowywane były przed Zielonymi Świątami i naklejane na okna. Ich przeciętna wielkość, jak zauważa badaczka, to rozmiar kartki z zeszytu, ułatwiało to przechowywanie wycinanki np. w książce do następnego roku. *Szawuoslech* (nazwa od święta Szawuot¹⁵) miał kształt prostokątny, czasami ozdabiał go napis: „*Chag haszewuoth hazeh*” (Święto Szewuot) *rejzelech* był rozetką, typowa miała motyw geometryczny lub geometryczno-roślinny. Frenklowa dodaje jeszcze:

Nie można tu także pominąć milczeniem małej, odrębnej grupy szewuosłach, których motywem byli żołnierze, piesi lub konni. Jakkolwiek jest to motyw zupełnie świecki i nie ma nic wspólnego z motywami typowymi dla żydowskiej wycinanki, to jednak stosunkowo bardzo się rozpowszechnił, prawdopodobnie dlatego, że tak bardzo odpowiadał fantazji małych chłopców, którzy chętnie ten motyw wycinali. Często chłopcy chederowi biegli w wycinaniu przygotowywali przed świętami większą ilość tych wycinanek i odsprzedawali kolegom¹⁶.

Przywołuje też legendę o wycinance wykonanej przez Maurycego Gottlieba, która przyczyniła się do rozwoju jego artystycznej kariery. Naklejona na okno zwróciła uwagę jakiegoś mecenasa sztuki. Właśnie ten typ wycinanki był jedynym, w którym przenikanie wpływów między kulturą polską a żydowską było możliwe. Forma rozety i motywy zwierzęce i roślinne oraz

¹³ Tamże, s. 7.

¹⁴ Nazwa *sziwiti* pochodzi od cytatu z psalmu 16: „Sziwiti ha-Szem l'negdi tamid” – „Stawiam Pana przed sobą zawsze”.

¹⁵ *Szawuot* to odpowiednich chrześcijańskich Zielonych Świątek, upamiętniające nadanie Tory Izraelitom na Synaju).

¹⁶ G. Fränklowa, *Wycinanka żydowska w Polsce (Papierschnitte bei den Juden in Polen)*, dz. cyt., s. 8.

ornamenty geometryczne wskazują na pewne podobieństwa wycinanek polskich i żydowskich.

O *szawuoslechach* i *rejzelechach* czytamy także w *Kulturze i sztuce ludu żydowskiego na ziemiach polskich* autorstwa Maksymiliana Goldsteina i Karola Dresdnera:

Do ulubionych ozdób [na święto Szawuot – AJP] należą rozetki, tzw. rajzelech lub szewuoslech, wycinane zazwyczaj z papieru przez młodzież chederową. Deseń tych wycinanek bywa nieraz bogaty, najczęściej jednak powtarzają się motywy zwierzęce, ptaki, lwy, bawoły, orły dwugłowe itd. Jak w mizrachach, tak też i tu spotykamy motywy roślinne, fantastyczne i pokroju geometrycznego. Często towarzyszy rysunkowi napis: „Hag ha-Szabuoth” (Święto Szabuoth). Rozetki wycina się z różnokolorowych papierów, nierzadko ze złocistego¹⁷.

Sztuka wycinania w papierze świadczy o ogromnej inwencji twórczej jej wykonawców, bogactwie fantazji w linearnych motywach zdobniczych. Autorzy zastrzegają się, że reprodukcje wycinanek, jakie zamieścili w swojej publikacji, w żaden sposób nie oddają piękna tych arcydzieł sztuki ludowej.

Poza subtelnym kolorytem odznacza się ta wycinanka niezwykle pomysłowym i harmonijnym powiązaniem najrozmaitszych motywów. Bo czegoż tam nie ma! Tradycyjny żydowski portal, siedmioramienny świecznik, tablice z dziesięciorgiem przykazań, dwugłowy orzeł, lwy i jelenie, wiewiórki, ryby, a ptactwa orły, koguty, dzięcioły, pstre papugi, z roślin słoneczniki i wiele innych motywów; a wszystko to oplecione najmisterniejszymi ornamentami i napisami hebrajskimi. „Szewisi” jest, jak głosi podpis, dziełem rąk Eliasza Szymona Judy Langer’a i pochodzi z roku 1866¹⁸.

Trzecim typem wycinanki są chorągiewki przygotowywane na święto Simchat Tora, kiedy to w uroczystości *Hakafoth* (okrażanie) biorą udział w pochodzie ze zwojami Tory także dzieci. Niosą kolorowe chorągiewki, na szczycie których w jabłku lub ziemniaku zatknięte są świeczki. Najczęściej na chorągiewce widnieje napis: „*Sisu w’simchu b’simchat Thora*” [Cieszcie i radujcie się radością Tory]. Oczywiście centralnym motywem na chorągiewce jest Tora, nad którą rozpięta jest zazwyczaj korona z napisem „*keser Thora*” [korona Tory].

Wycinanki służą także do ozdabiania tablic w domach modlitwy. Szczególnie popularnym zwyczajem było umieszczanie modlitwy na święto liczenia omeru. Od drugiego dnia Pesach (tradycyjnie składano w świątyni w ofierze pierwszy snop jęczmienia) liczy się 7 tygodni, tzn. 49 dni aż do święta Sza-

¹⁷ M. Goldstein, K. Dresdner, *Kultura i sztuka ludu żydowskiego na ziemiach polskich*, Lwów 1935, s. 45.

¹⁸ Tamże, s. 46.

wuot. W tym czasie, zwanym „Sefirath ha-Omer” [co znaczy liczenie omeru, bo ta miara jęczmienia nazywała się omer], odmawia się codziennie po modlitwie wieczornej błogosławieństwo i liczy odpowiedni dzień omeru. Tekst modlitwy ozdabiano wówczas wycinankami. Tablice w bożnicach upiększały papierowe dzieła sztuki także na święta Purim i Sukot.

Frenklowa zalicza także do kategorii wycinanki ozdoby szafasu na Sukot, zawieszane nad stołem łańcuchy, mosty, ptaki, a szczególnie latarnie, których ozdobnie wycięte boczne ściany tworzyły oryginalne świetlane wzory. W kulturze żydowskiej funkcjonował jeszcze jeden typ wycinanki – były to amulety, tzw. *Kimpet-brieflech*¹⁹ albo *Szir-hamalechlech* chroniące położnicę. Zawieszano je w pokoju, aby chroniły matkę i niemowlę przed złą Lilith.

W judaizmie wycinanka pełni funkcje kultowe. Elementy, z jakich jest ona zbudowana, mają znaczenie symboliczne, odnoszące się do relacji między człowiekiem a Bogiem. Nie ma dosłowności, wszystko ma swoje ukryte znaczenie. Drzewo z żydowskiej wycinanki nie jest realnym drzewem – jest ono symbolem biblijnego Drzewa Życia. Kogut nie jest zwykłym kogutem z podwórka – przywodzi na myśl tradycję *kaporot* – pokuty przed świętem Jom Kipur. Kolumny nie są tylko elementem architektonicznym – to aluzja do Świątyni Jerozolimskiej²⁰.

Przypomnijmy, że charakterystyczną cechą większości wycinanek, i to nie tylko żydowskich, jest symetria. Oś symetrii, najczęściej pionowa, dzieli papierowe dzieło na dwa identyczne, ale odwrócone stronami pola. W wycinankach żydowskich można spotkać także układ o trzech pionowych osiach symetrii oraz bardziej skomplikowane poziome, pionowe i ukośne. W kompozycjach nie-żydowskich oś symetrii określona jest techniką wykonania, wynika najczęściej ze sposobu wycinania. Żydowskie wycinanki rządzą się inną zasadą. Cechą charakterystyczną jest trójwymiarowość, która przejawia się w skłonności do dekoracyjnego przeplatania wszystkich elementów: ramion Gwiazdy

¹⁹ G. Frenklowa tak je opisuje: „Listy do położnicy” („kimpet” – od starożyd. wzgl. niem. „kommen zu Bett”, „Kindbet”), a druga nazwa od zawsze występującego napisu z Psalmów, zaczynającego się od słów: „szir hamalot”. Na tych wycinankach (albo malowankach) wypisywano zaklęcie: „niechaj zginie czarownica”, trzykrotnie powtórzone z kolejnym przedstawieniem słów. Pisano często i drugie zaklęcie: „Bóg złamie szatana”. Ponadto wśród ornamentów wypisywano imiona praojców i pramatek, a także imiona trzech aniołów: Senoi, Sansenoi, Samangelof, którym – wedle starej legendy – Lilith przysięgła, że kiedykolwiek zobaczy ich albo ich imiona, pozostawi dziecko w spokoju. Nad całością figuruje zazwyczaj napis „mazal-tow”, powszechnie przyjęte życzenie szczęścia, w: tejże, *Wycinanka żydowska*, „Polska Sztuka Ludowa”, dz. cyt., s. 144.

²⁰ A. Jeziorowska-Polakowska, *Wykonanie kartki okolicznościowej z wykorzystaniem techniki wycinanki żydowskiej*, w: *Dziedzictwo kulturowe Żydów na Lubelszczyźnie (materiały dla nauczycieli)*, red. M. Kubiszyn, G. Żuk, M. Adamczyk-Garbowska, S. J. Żurek, Lublin 2003, s. 120.

(właśc. Tarczy) Dawida, menory, wici roślinnych, szyi i nóg ptaków, wstążek itp. Owe „plecionki” są zarazem swobodne, niewymuszone i pełne fantazji. Zwierzęta spełniają określone zadania, wyrażając często ludzkie uczucia, stają się portretami konkretnych osób.

Zastosowanie takiej metody wynikało z zakazu przedstawiania w sztuce żydowskiej postaci ludzkich. Jeżeli zdarzało się jej użycie, to mogła być ukazana jedynie we fragmentach i bez twarzy. Zwierzęta często podlegały deformacji, były nierealne, uduchowione. Wycinanki występowały zasadniczo w dwóch wersjach kolorystycznych: monochromatyczne – z białego papieru na jednolitym tle oraz wielobarwne – z białego lub kolorowego papieru, malowane lub rysowane (kredkami, tuszem, akwarelą, ołówkiem) umieszczone na barwnym tle. Wszystko zależało od inwencji twórczej wykonawców, którymi, jak pisze Frenklowa, zajmowali się przede wszystkim chłopcy, młodzież a także mełamedzi w chederach. Wykonawcami byli wyłącznie mężczyźni, kobiety żydowskie nigdy się tą sztuką nie zajmowały (w przeciwieństwie do innych narodów, np. w Polsce czy Chinach). Technika była prosta: wzór narysowany na papierze kładziono na deseczce i wycinano ostrym nożem.

Wycinanki z Bliskiego Wschodu i północnej Afryki można podzielić na dwie grupy. Pierwsza to odpowiednik *mizrachu* czy raczej *sziwiti*, na tamtych terenach nazywana menorą. Centralne miejsce zajmował siedmioramienny świecznik. Występowały zarówno w synagogach, jak i domach. Charakteryzowały się dużą ilością napisów, najczęściej były to teksty z Księgi Psalmów. Druga grupa (także określana mianem menory) miała charakter kabalistyczny, wycinanki te bowiem pełniły role talizmanów. Motywy są analogiczne do europejskich: świecznik siedmioramienny, dzbanki na oliwę, ptaki, ornamenty roślinne i geometryczne. Styl kompozycji jest jednak zdecydowanie bardziej orientalny. Elementem nieznanym w Europie jest „*chamsa*” – pięciopalcowa ręka chroniąca.

Konkluzja, jaką Frenklowa zamyka swoje rozważania, pokazuje, że sztuka robienia wycinanek należy do przeszłości. Czytamy w zakończeniu:

Dziś wycinanka prawie zupełnie zanikła. Jeśli spotykamy ją gdzieś jeszcze, to są to przeważnie rzeczy stare, sporządzone przed laty. Tu, gdzie jeszcze dziś istnieje zwyczaj zawieszania mizrachów, czy innych wycinanek, posługują się tanimi drukami, które w oczach ludu są nawet ładniejsze, bo skupiają mnóstwo malowideł, nie wymagają pracy i tanio nabywać je można. Młodzież dziś wycinanką już się prawie zupełnie nie zajmuje, pamiętają ją jeszcze starzy, którzy chętnie wspominają dawne, dobre czasy, kiedy wycinało się rozmaite wzory, bo „oczy były jeszcze zdrowe i lekka była głowa”²¹.

²¹ G. Fränklowa, *Wycinanka żydowska w Polsce (Papierschnitte bei den Juden in Polen)*, dz. cyt., s.12-13.

Tak postawiona diagnoza rzeczywistości stała się zapewne inspiracją do ochrony tego, co jeszcze pozostało z czasów tzw. dawnej świetności. Giza Frenklowa rozpoczęła długofalowe przedsięwzięcie polegające na zbieraniu i opracowywaniu wycinanek przede wszystkim z terenów południowo-wschodniej Polski. Jej determinacja i konsekwencja doprowadziły do tego, że odnotowuje się od lat osiemdziesiątych reaktywację tej formy twórczości. W USA, gdzie przeżywa prawdziwy renesans, w dużej mierze ma charakter świecki, w Izraelu mamy do czynienia z kontynuacją wzornictwa rozpropagowanego przez Gizę Frenklową, w Polsce z kolei przyczyniły się do jej odnowy trzy artystki: Anna Małecka-Beiersdorf, Marta Gołąb i Monika Krajewska. Odnotować również warto, że ogromną popularnością cieszą się warsztaty wycinanki organizowane podczas Festiwalu Kultury Żydowskiej (Kraków) i Festiwalu Kultury Żydowskiej – Warszawa Singera (Warszawa).

Olga Goldberg-Mulkiewicz na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie kontynuuje projekt badawczy pt. „Tradycyjna wycinanka żydowska”, który jak przyznaje, rozpoczęła pod wpływem Gیزی Frenklowej. Od jej spadkobierców otrzymała archiwum i publikacje na ten temat. Zajmuje się wycinanką Żydów Europy Wschodniej, nadal gromadzi prace wycinankarzy z Polski, Ukrainy, Litwy, Białorusi itd., opisuje je i opracowuje, powiększając zbiory swojej poprzedniczki.

Giza Frenklowa badania prowadziła niezwykle starannie i z ogromną determinacją. Zbieranie wycinanek łączyło się nie tylko z powiększaniem zasobów archiwum, ale przede wszystkim z mozolną pracą naukową. Materiał badawczy opisywała i opracowywała według ściśle określonej metodologii: objaśniała motywy występujące w wycinankach, definiowała typy wycinanek, wskazywała jej twórców, określała technikę wykonywania, poruszała zagadnienia genezy zjawiska i wpływów, jakie mogły mieć znaczenie w zależności od przenikania się kultur różnych narodów żyjących na tym samym terenie. W taki oto sposób równoległe z powiększaniem zbiorów powstawało obszerne kompendium wiedzy o tej bardzo nietrwałej, ale niezwykle urokliwej sztuce wycinanek z papieru.

*

Poniżej – wycinanki (*menory*) autorki artykułu, Anny Jeziorkowskiej-Polakowskiej:



Bibliografia

Frenkel G., *Wycinanka żydowska*, „Polska Sztuka Ludowa” 1965, nr 3.

Jeziorkowska-Polakowska A., *Wykonanie kartki okolicznościowej z wykorzystaniem techniki wycinanki żydowskiej*, w: *Dziedzictwo kulturowe Żydów na Lubelszczyźnie (materiały dla nauczycieli)*, red. M. Kubiszyn, G. Żuk, M. Adamczyk-Garbowska, S. J. Żurek, Lublin 2003.

Goldberg-Mulkiewicz O., *Giza (Gizela) Frenkel (Frankel, Fränklowa, Frankenlowa) (1895–1984)*, w: *Etnografowie i ludoznawcy polscy: sylwetki, szkice biograficzne*, t. 1, red. E. Fryś-Pietraszkowa, A. Kowalska-Lewicka, A. Spiss, Kraków 2002.

Goldberg-Mulkiewicz O., *Przenikanie elementów twórczości ludowej między społecznością polską i żydowską*, „Polska Sztuka Ludowa” 1989, nr 1-2.

Goldstein M., Dresdner K., *Kultura i sztuka ludu żydowskiego na ziemiach polskich*, Lwów 1935.

Гинзбург С., Марек П., *Еврейския народныя пѣсни въ России*, С. Петербургъ 1901.

**IN THE BEGINNING THERE WAS
A PAPER CUTOUT... GIZA FRENKEL
– A RESEARCHER OF JEWISH FOLKLORE**

The aim of the article is to present the scientific activity of Giza Frenkel, a researcher of Jewish folklore, whose most works were devoted to the phenomenon of paper cutouts (wycinanki) in the Jewish folk art. Basing on the example of paper cutouts, the folklorist followed not only the development of Jewish applied arts, but also the mutual influence and penetration with Polish folk art. The intermingling of cultures was observed by the Jewish researcher on the example of the forms of cutouts, their techniques and their ornamentation. The author of the article reminds the classification of paper cutouts made by Frenkel, as well as their importance in the religious life and traditional Jewish rites. The author of the article claims that Giza Frenkel's work on folklore contributed to the revival of such a form of folk creativity, as the cutout, in America, Israel, and, partially, also in Poland.

Keywords: folklore, Giza Frenkel, folk art, paper cutout, Jewish folklore, Jewish art.

IV

ARTYŚCI, UCZENI, POECI



Olga Ciwkacz
(Drohobycz, Ukraina)

Z DZIEJÓW ŻYDOWSKIEGO AMATORSKIEGO TOWARZYSTWA MUZYCZNO-DRAMATYCZNEGO IM. GOLDFADENA W STANISŁAWOWIE (1918–1932)

Żydzi mieszkali w Stanisławowie od samego jego założenia w roku 1662 i byli zawsze potężną częścią społeczeństwa stanisławowskiego. Ludność żydowska prowadziła handel, budowała budynki, bożnice i brała aktywny udział w życiu kulturalnym miasta. Świadczy o tym i ten fakt, że od roku 1866/67 i aż do I wojny światowej w samorządzie miejskim „na 36 radnych 18 przypadało na ludność chrześcijańską (w czym 1-2 Rusinów, reszta to Polacy), a 18 na ludność żydowską”¹.

Pod koniec lat trzydziestych XX wieku, tuż przed II wojną światową, w Stanisławowie według spisu ludności było 65 000 mieszkańców, w tym 46% Żydów, 34% Polaków, 14% Rusinów i 6% innych narodowości². Ludność żydowska prowadziła handel, budowała budynki, bożnice i brała aktywny udział w życiu literacko-kulturalnym miasta, o czym w tekście *Szopki stanisławowskiej z roku 1937* trafnie napisano, że:

... na miano żydowskiej stolicy
nasz Stanisławów szczególnie zasłużył,
gdzie z świecą szukasz polskiej kamienicy
lub goja co się u żyda nie zadłużył.³

Życie literacko-kulturalne Żydów stanisławowskich jest tematem dość obszernym (działalność żydowskich szkół, bibliotek, stowarzyszeń i dzieje

¹ *Rys dziejów Stanisławów*, „Kurier Stanisławowski” 1933, nr 820, s.5.

² *Przewodnik ilustrowany po Województwie Stanisławowskim z mapą*, Stanisławów 1930, s. 49.

³ *Szopka stanisławowska z roku Pańskiego MCMXXXVII. W 2-ch aktach z prologiem i epilogiem*, Państwowe Archiwum w Iwano-Frankiwsku, f. 1, op. 2, spr. 23, s. 29.

prasy żydowskiej). A jednym z najciekawszych aspektów życia kulturalnego Żydów w Stanisławowie była działalność amatorskich teatrów żydowskich okresu międzywojennego, tym bardziej, że do naszego czasu ten ważny temat wciąż mało jest zbadany. To fakt, że Stanisławów nie był wiodącym ośrodkiem kultury jidysz, ale miasto również zasługuje na uwagę. Nasz zamysł przekracza ramy jednego artykułu, dlatego skupiamy się wyłącznie na działalności amatorskiego Towarzystwa Muzyczno-Dramatycznego im. Goldfadena w latach międzywojennych ubiegłego wieku, pomijamy zaś przedstawienia innych lokalnych zespołów żydowskiej kultury teatralnej (na przykład Towarzystwa dramatycznego Sz. A-skiego, Kołka dramatycznego „Scena”), występy gościnne trup spoza Stanisławowa.

Podstawą źródłową niniejszego artykułu stały się przede wszystkim archiwalia, przechowywane w Iwano-Frankiwsku (Stanisławów). Bardzo ważną okazała się kwerenda prasowa. Na plan pierwszy wybija się tutaj miejscowa gazeta „Ziemia Stanisławowska” (1927–1931) i żydowska, polskojęzyczna gazeta „Głos Stanisławowski” (1927–1929), na łamach których zamieszczane były recenzje z przedstawień teatralnych. W gazecie „Kurier Stanisławowski” wzmianki o życiu teatralnym Żydów pojawiały się bardzo rzadko. Lecz trzeba koniecznie zwrócić uwagę na fakt, że recenzenci gazet stanisławowskich poważnie nie byli zawodowcami, a w publikowanych recenzjach nie wymieniali wszystkich aktorów, a czasem nawet i nazwiska reżysera. Dlatego odtworzenie pełnej obsady sztuki w teatrze żydowskim jest prawie niemożliwe.

W zasadzie recenzje z gazet prowincjonalnych były banalne i polegały na pewnym schemacie. Co najmniej połowę tekstu stanowiło streszczenie sztuki. Potem recenzenci rozdawali „cenzurki” aktorom – zwykle opisując ich grę jednym lub dwoma zdaniami. Na końcu było w najlepszym wypadku – parę zdań o reżyserii, ogólnym wrażeniu i czasem parę uwag na temat widowni. Wspomnień o życiu teatralnym Żydów w Stanisławowie prawie nie ma. Tylko Horacy Safrin w swojej księdze wspomnień skreślił parę słów o Towarzystwie Muzyczno-Dramatycznym im. Goldfadena, w którym był aktorem, a później nawet dyrektorem.

Myśl utworzenia w Stanisławowie Towarzystwa Muzyczno-Dramatycznego imienia Goldfadena powstała pod koniec 1918 roku. Pierwszy *Statut* Towarzystwa został napisany 30 marca 1919 roku⁴. Do starostwa w Stanisławowie tekst statutu został wniesiony 20 stycznia 1920 roku, lecz urzędnik wymagał pewnego dopracowania, przez to, że w Statucie nie podano, w jakim języku

⁴ *Statut Stowarzyszenia muzyczno-dramatycznego im. Goldfadena w Stanisławowie*// Państwowe Archiwum w Iwano-Frankiwsku, f.1/2, op.3, spr. 23, s. 29.

urządzane będą przedstawienia dramatyczne, kursy, wykłady, odczyty, oraz nie zastrzeżono, że wszystkie imprezy odbywać się powinny po uzyskaniu potrzebnego w każdym wypadku porozumienia. Nowa wersja *Statutu* została nadesłana do starostwa dnia 10 kwietnia i zatwierdzona reskryptem Namiestnictwa we Lwowie dnia 24 grudnia 1920 roku pod numerem L.XII 134.400 \9.454 \ 920⁵.

W arkuszu ewidencyjnym dla stowarzyszeń i związków, który był prowadzony w starostwie stanisławowskim, zaznaczono, że ilość członków Towarzystwa Muzyczno-Dramatycznego im. Goldfadena wynosiła na 1920 rok – 250 osób, w tym Żydów – 250 (Polaków – 0, Rusinów – 0, Niemców – 0), imiona założycieli – dr Leopold Arnold, Benjamin Hubner, Maks Katz⁶.

17 kwietnia 1921 roku odbyło się konstituujące walne zgromadzenie Towarzystwa, na którym wybrano władze towarzystwa w składzie: przewodniczącym został dr Rudolf Scheimann, zastępcą przewodniczącego – dr Julian Bibring, sekretarką – Berta Taubmanówna, referentem muzycznym dr Marcin Folger, skarbnikiem – Sebastjan Hübler, gospodarzem – Owadia Silberherz, bibliotekarzem Mojżesz Bier. Członkami Zarządu obrano również Dawida Demerera, dra Leopolda Arnolda, Leon Kleinfeld, Zygmunt Goldfarb-Orawskiego, Józefa Schmerzlera, Pinkasa Katza, Różę Sussmanównę, Józefa Sternbergiera. Zastępcami wydziałowych zostali wybrani Fernhoff Bernard, Jakub Schrager, Klein Salomon, Hübner Benjamin, Bittmann Mojżesz. Do Komisji Rewizyjnej weszli dr Leon Ordower, dr Maksymilian Halpern, Salomon Berman, Edmund Arnold, Dawid Sternberg.

W następnych latach Przewodniczącymi Towarzystwa Muzyczno-Dramatycznego im. Goldfadena kolejno byli: dr Izidor Tannebaum, dr Fischgrind Salomon, dr Julian Bibring, dr Anzelm Stromwasser, Dawid Demerer, dr Schleimer⁷.

Siedziba Towarzystwa Muzyczno-Dramatycznego im. Goldfadena w Stanisławowie znajdowała się, w pierwszych latach jego istnienia, na ulicy Lipowej pod numerem 18. W styczniu 1930 roku Towarzystwo kupiło na własność lokal przy ulicy Lipowej 20, który w poprzednich latach wynajmowało od pani Róży Górkowej⁸. Prawda własnej sali teatralnej Towarzystwo nie posiadało i wynajmowało dla swoich wystaw salę teatralną w budynku Polskiego Towarzystwa Muzycznego im. St. Moniuszki, salę teatralną ukraińskiego

⁵ Państwowe Archiwum w Iwano-Frankiwsku, f. 6, op. 1, s. 8.

⁶ *Arkusz ewidencyjny*, Państwowe Archiwum w Iwano-Frankiwsku: f. 1, op. 3, spr. 1174, s. 116.

⁷ Państwowe Archiwum w Iwano-Frankiwsku, f. 6, op. 1, spr. 94, 994, 1221.

⁸ *Kronika*, „Ziemia Stanisławowska” 1930, nr 116, 2.III., s. 3; *Kronika*, „Kurier Stanisławowski” 1930, nr 112, s. 2.

Towarzystwa „Proswita” lub salę kina „Warszawa”, która była dostatecznie wielka i miała scenę usytuowaną wyżej od widowni.

Towarzystwo składało się z członków zwyczajnych, wspierających i honorowych. Fundusze Towarzystwa składały się z wpisowych i miesięcznych składek członków, z dochodów z przedstawień, z koncertów i wykładów, z subwencji, zapisów i darów⁹. Zadaniem Towarzystwa było utrzymanie lokalu, czyteln i biblioteki, jak również

(...) samokształcenie członków w literaturze i sztuce dramatycznej i pielegnowanie muzyki wokalne i instrumentalnej i budzenie zrozumienia dla tychże wśród społeczeństwa¹⁰.

Zarząd Towarzystwa powinien był starać się

(...) o szerzenie zamiłowania do sztuki, do muzyki i dramatu tak członków, jak i poza grona członków przez wystawienie prac scenicznych, wokalnych itd.¹¹.

Na łonie Towarzystwa utworzono dwie sekcje – dramatyczną i muzyczną, zajmowały się one działalnością odpowiadającą dwóm wymienionym profilom. Jeżeli zadaniem muzycznej sekcji było tylko „utrzymywanie chóru, orkiestry i kursów muzycznych”¹², to sekcja dramatyczna miała bardzo szeroki program i ambitny cel kształcenia „członków w sztuce dramatycznej, studium historii, rozwoju i teorii dramatu, ćwiczenia w dramatycznych występach i przygotowania przedstawień”¹³, oraz

(...) „urządzanie publicznych wykładów, przedstawień dramatycznych w języku żydowskim i hebrajskim, koncertów po uzyskaniu potrzebnego wedle istniejących rozporządzeń i przepisów, w każdym wypadku, pozwolenia ze strony władzy właściwej”¹⁴.

Od początku praca mimo wszelkich trudności rozwijała się coraz bardziej, wydawała poważne rezultaty i ściągała tym samym chętnych do Towarzystwa Muzyczno-Dramatycznego im. Goldfadena, których cyfra już w roku 1929 wynosiła ponad 400 osób. Pomocy finansowej udzielali Towarzystwu magistrat (w roku 1929 subwencja wynosiła 6 000 złotych rocznie), Żydowska Gmina Wyznaniowa oraz inne instytucje społeczne. Ażeby dojść do możliwie

⁹ Państwowe Archiwum w Iwano-Frankiwsku, f. 6, op.1, spr. 994, s. 161.

¹⁰ Tamże, s. 162

¹¹ Tamże, s. 162.

¹² Tamże, s. 162

¹³ Tamże, s. 163.

¹⁴ Tamże, s. 163.

najwyższego poziomu, urządzali członkowie z własnej inicjatywy i pod kierunkiem zaangażowanych reżyserów kursy dokształcające¹⁵. W skład Sekcji dramatycznej Towarzystwa wchodziły:

(...) elektryk, tokarz, sklarz, cukiernik, ślusarz, tandeciarz i sporo subiektów sklepowych. Jedynie Ludwik Brük był technikiem dentystycznym, a Pinkas Katz [...] nauczycielem obcych języków¹⁶.

Jednym z najaktywniejszych członków Towarzystwa był w przyszłości znany pisarz polski żydowskiego pochodzenia, stanisławowianin Horacy Safrin. Horacy Safrin miał za sobą studia w szkole dramatycznej Egon Brechera w Wiedniu, której zawdzięczał sprawność techniczną, mimikę i gestykulację, a zwłaszcza – swobodę ruchów¹⁷. W „arkana żywego słowa” został zaś Safrin wtajemniczony przez znanego niemieckiego aktora żydowskiego pochodzenia, Ludwika Wüllnera, w Wiedniu w czasach I wojny światowej. Z takim właśnie doświadczeniem i zamiłowaniem do teatru, z marzeniem o scenie teatru żydowskiego: „Przyrzekłem sobie, po zrzuceniu munduru wojskowego, wszystkie moje skąpe siły i umiejętności poświęcić teatrowi żydowskiemu”¹⁸.

Po zakończeniu pierwszej wojny światowej Safrin wrócił do Stanisławowa i jak wspominał później: „Trafiłem do lokalu Towarzystwa muzyczno-dramatycznego im. Goldfadena – pozostałem tam przez niespełna dwadzieścia lat”¹⁹.

Sekcja dramatyczna Towarzystwa im. Goldfadena była dość licznym zespołem, to prawie 60 osób, w niej ujawnili swój samorodny talent aktorski Mała Berger, Betty Moldauer, Menasze Lebzelter, Mojżesz Bitman, Leon Kawsiner, Igor Glanc, Lolek Rubinger, Benis Litman i inni. Do niej zgłaszało się najwięcej chętnych i w krótkim czasie dział dramatyczny zaczął pracować jako amatorski Żydowski Teatr im. Goldfadena, nie zważając na to, że prawie nikt z zespołu nie uczęszczał do żadnej uczelni teatralnej. Ich szkołą była scena.

Sprawa prowadzenia amatorskiego teatru żydowskiego w Stanisławowie nie była łatwa, dlatego że nie tylko trzeba było wynajmować salę na swoje przedstawienia, ale również wszystkie teksty sztuk dramatycznych w jidysz powinno się było wysyłać do lwowskiej dyrekcji policji do cenzury, a już potem odpowiedni wydział starostwa stanisławowskiego wydawał pozwolenie na publiczne wystawienie utworu. Z tego powodu często wynikały różne kompli-

¹⁵ Patrz dokładniej, *Z życia Organizacji w Stanisławowie*, „Ziemia Stanisławowska” 1929, nr 56, s. 3.

¹⁶ Horacy Safrin, *Ucieszne i osobliwe historie mojego życia. (Wspomnienia)*, Łódź 1970, s. 197-198.

¹⁷ H. Safrinn, dz. cyt., s. 177.

¹⁸ Tamże, s. 190.

¹⁹ Tamże, s. 190.

kacje, jak to było w roku 1924, kiedy Towarzystwo Muzyczno-Dramatyczne im. Goldfadena zamierzało wystawić 18 stycznia 1924 roku dramat Dawida Pińskiego *Każdy wedle swego ideału*. 4 stycznia 1924 roku Towarzystwo podało do stanisławowskiego starostwa prośbę o zezwolenie na wystawienie tej sztuki w Stanisławowie. Urzędnik starostwa tegoż dnia obiecał wysłać tekst dramatu do Lwowa celem poddania go cenzurze i zapewnił Towarzystwo, że pozwolenie będzie wydane w najkrótszym terminie. Towarzystwo w międzyczasie wynajęło salę teatralną Towarzystwa Muzycznego im. St. Moniuszki, wydrukowało odnośne afisze i przygotowało wszystko, co potrzebne do przedstawienia, a co wymagało olbrzymich jak na ten czas kosztów.

Czekano tylko na zezwolenie ze Lwowa. W tym czasie wymagano, ażeby i afisze były ocenzurowane i rozlepione w mieście, lecz pan radca województwa stanisławowskiego Kozieradzki – nie chciał przedłożonego mu afiszu cenzurować. Wtedy Towarzystwo zwróciło się do byłego cenzora starostwa w Stanisławowie, pana Gottesmanna, z prośbą o pomoc i ten sędziwy urzędnik zaświadczył, że sztuka jest mu znana i „nie zawiera niczego szkodliwego dla Rzeczypospolitej”. W ten sposób otrzymano pozwolenie na rozklejanie afiszów, z tym jednak zastrzeżeniem, że aż do powrotu cenzurowanego tekstu ze Lwowa starostwo w Stanisławowie nie udzieli mimo wszystko zezwolenia na odegranie tej sztuki, mimo poświadczenia pana Gottesmanna. Dni biegły, a tekst ze Lwowa nie nadchodził, wobec czego, nie chcąc być zdany na łaskę losu, wysłało Towarzystwo w przeddzień przedstawienia jednego z swych członków do Lwowa celem odebrania tekstu z dyrekcji policji lwowskiej. Ale we Lwowie przedstawiciel Towarzystwa dowiedział się, że tekst sztuki do dyrekcji policji w ogóle dotąd nie wpłynął.

Przedstawienie musiano odwołać, w większej części zwrócić pieniądze za bilety, ponieść straty kosztów wynajmu sali, afiszów, transportu pulpitów dla orkiestry, garderoby itp. Na skutek tego Towarzystwo zmuszone było przesunąć wystawienie tej sztuki na dzień 28 stycznia i znów wysłać do Lwowa na tydzień do uzgodnionego dnia przedstawienia, lecz i tym razem tekst sztuki nie dotarł do Lwowa i wystawa nie odbyła się, co naraziło Towarzystwo na nowe straty. Wtedy to Prezes Towarzystwa, dr Julian Bibring, 24 stycznia zwrócił się do wydziału prezydialnego województwa w Stanisławowie z prośbą o pociągnięcie winnych do surowej odpowiedzialności i o wydanie Towarzystwu

(...) bezpośrednio zezwolenia na odegranie wspomnianej sztuki w dniach 28 i 31 stycznia – przyczym zaznaczamy, że [...] nie zawiera ona nic szkodliwego ani dla Rzeczypospolitej jako takiej, ani nic kolidującego z Ustawą karną pod względem obyczajnym²⁰.

²⁰ Państwowe Archiwum w Iwano-Frankiwsku, f. 1/2, opis 3, spr. 2939, s. 182.

Odpowiedzi ówczesny przewodniczący Towarzystwa muzyczno Julian Bibring nie otrzymał, zezwolenia również, a wymiana depesz pomiędzy starostwem stanisławowskim i wydziałem prezydialnym województwa stanisławowskiego a policją lwowską trwała aż do wiosny 1924 roku. Wszystkiemu winna była poczta, kiedy to 10 marca starostwo stanisławowskie nadesłało list do wydziału prezydialnego województwa stanisławowskiego, informujący że:

Przekładamy z doniesieniem, że akt w powyższej sprawie z Dyrekcją Policji we Lwowie zwrócony został dnia 17/II o czym Towarzystwo w krótkiej drodze zawiadomiono i książkę zwrócono. Nadmieniam, że sztuka została przecenizowana i że może być odegrana. Starostwo stanisławowskie 17 marca 1924 roku²¹.

Zaczynała swoją działalność sekcja dramatyczna Towarzystwa, wystawiając jednoaktówki, farsy, rewie purymowe i sylwestrowe w języku jidysz:

(...) nie zaniedbywało... małych form. Z tradycyjnych programów sylwestrowych zrodziły się z biegiem czasu widowiska rewjowo-artystyczne z tekstami spółki autor-skiej Safrin-Szwarc. Pod płaszczykiem inscenizowanych piosenek ludowych roilo się w nich od aktualnych aluzji i przytyków pod adresem rodzimej sanacji²².

Marzyć o poważniejszym repertuarze w Stanisławowie było trudno, jak wspominał Horacy Safrin: „podejmowaliśmy nierówną walkę z najlichszego gatunku szmirą, uprawianą przeważnie przez wędrowne trupy”²³. Badaczka dziejów teatru żydowskiego w Krakowie słusznie pisała, że: „Teatr żydowski w dwudziestoleciu międzywojennym nieustannie balansował między biegunami artystycznej tandety (*szundu*) i prawdziwej sztuki”²⁴.

Reżyserowali kolejno w Żydowskim Teatrze im. Goldfadena w okresie dwudziestolecia międzywojennego stanisławowianin Dawid Demerer, wspomniany wyżej Horacy Safrin, artyści żydowskiej trupy wileńskiej Szłoma Kon, Jakub Wajslis, Aleks Stein, Józef Kamen i Abraham Morewski, Marek Arnstein, Izak Nożyk, znany dramaturg warszawski Andrzej Marek i wielki Herman Dawid, którego Zarząd teatru zaprosił do Stanisławowa pod koniec 1927 roku. Pełnił on obowiązki reżysera do końca 1929 roku.

Gazeta żydowska „Głos Stanisławowski” opublikowała wywiad Horacego Safrina z Dawidem Hermanem:

²¹ Państwowe Archiwum w Iwano-Frankiwsku, f. 1/2, op. 3, spr. 2939, s. 184.

²² H. Safrin, dz. cyt., s. 199.

²³ Tamże, s. 191.

²⁴ M. M. Bułat, *Krakowski teatr żydowski. Między szundem a sztuką*, Kraków 2006, s. 10.

Jeszcze wielu z nas nie wie, że obecnym reżyserem tutejszego Towarzystwa muzyczno-dramatycznego im. Goldfadena jest nikt inny jak twórca nowoczesnej sceny żydowskiej w Polsce, twórca i dusza trupy wileńskiej, założyciel „Azazelu” – Dawid Herman²⁵.

Chcąc dowiedzieć się, co sprowadziło go do Stanisławowa i z jakimi zamierzeniami nosił się nowy reżyser w stosunku do tutejszej placówki żydowskiej kultury, Horacy Safrin zagadnął Hermana Dawida osobiście. Ten wyznał, że:

(...) jeśli przyjął propozycję tow. im. Goldfadena (a nie jedną z pośród wielu innych) to skłoniło go do tego głębokie przeświadczenie o potencjalnych zdolnościach tutejszego Zespołu, mając sposobność poznać jego dotychczasową pracę sceniczną. Społeczeństwu tutejszemu, które tak głęboko wyczuwa żydowską duszę [...] stworzyć ośrodek wyżycia się w jednej z najważniejszych dziedzin kulturalnych – bo czymże innym jest nowy teatr żydowski²⁶.

Autor felietonu po tych słowach reżysera dodał, że:

Jeśli społeczeństwo tutejsze zrozumie jak ważnym czynnikiem jest teatr nie tylko w naszym życiu kulturalnym lecz i politycznym, wówczas Stanisławów stanie się z pewnością z czasem (jeśli chodzi o żydowski teatr) dla byłego zaboru austriackiego tym, czym Wilno dla całej naszej Rzeczypospolitej²⁷.

Pierwszą wystawą wyreżyserowaną przez Dawida Hermana w Stanisławowie była legenda dramatyczna w 4 aktach Jakuba Pregera *Pokusa*, którą teatr żydowski pokazał publiczności stanisławowskiej 4 października 1927 roku. Treść sztuki była osnuta na legendzie żydowskiej na tle martyrologii Żydów i ich wiary. Recenzent teatralny zwrócił uwagę na niezwykle dla Stanisławowa wysoki poziom wystawy:

Towarzystwo im. Goldfadena, wystawiając *Pokusę* pokazało naszej publiczności, że minęły te czasy (oby bezpowrotnie!), kiedy wystawy Towarzystwa obracały się w ramach dyletantyzmu, prezentując jej nie dyletancki lecz prawdziwy artyzm sceniczny²⁸.

Dla tej wystawy zostały przygotowane artystyczne, stylowe dekoracje, sporządzone we Lwowie, które, zdaniem recenzenta „przyczyniły się niemało do zewnętrznego efektu dramatycznej legendy”²⁹. Rolę główną Dawidka kreował Horacy Safrin:

²⁵ H. Safrin, *Dawid Herman w Stanisławowie*, „Głos Stanisławowski” 1927, nr 1, s. 3.

²⁶ Tamże, s. 3.

²⁷ Tamże, s. 3.

²⁸ *Kronika*, „Głos Stanisławowski” 1927, nr 2, s. 6.

²⁹ Tamże, s. 6.

Pan Safrin z zwykłym mu głębokim ujęciem roli odtworzył znakomicie typ rozmarzonego młodzieńca o nader subtelnej duszy, umiejącego równie silnie miłować swego Boga jak wybrankę swego serca [...]. Panna Moldauer jako Lilli „była słodką księżniczką, doskonałą w grze i działała czarująco nie tylko na Dawidka lecz i na publiczność [...] p. Brük rolę wytwornego lecz srogiego hrabiego oraz tkliwego i czulego ojca w jednej osobie odegrał godnie z cechującą go powagą bez zarzutu” i inne artyści „wywiązali się całkowicie ze swego zadania”³⁰.

Praca reżyserska Dawida Hermana też została należycie oceniona:

Publiczność [...] nie zapomniała, że duszą wystawy jest reżyser w osobie pana Dawida Hermana, wywołując go na otwartą scenę. Pan Herman okazał doprawdy, że obok swej światowej sławy rutyny reżyserskiej, potrafi być również pedagogiem dla zespołu przechodzącego z dyletantyzmu w krainę prawdziwej sztuki i wszechstronnego wprost opanowania kreowanej roli³¹.

Stanisławów był pod silnym wrażeniem tej wystawy Żydowskiego Teatru im. Goldfadena; w prasie miejscowej pisano: „Któż niedawno temu byłby przypuszczał, że nasz zespół grać będzie poważne rzeczy nawet bez suflera!”³².

W grudniu 1927 roku Towarzystwo Muzyczno-Dramatyczne im. Goldfadena wystawiło dramat *Rodzina*. Sztukę włączono do repertuaru z powodu przedwczesnej śmierci jego twórcy (22.XI.1927) – Hersza Dawida Nomberga, jidyszysty i folklorysty, posła do Pierwszego Sejmu, prezesa Związku Literatów i Dziennikarzy Żydowskich w Warszawie. Spektakl poprzedził słowem wstępnym reżyser Dawid Herman, kreśląc „nader ciekawie dwoistą sylwetkę duchową Nomberga”³³, wybitnego żydowskiego pisarza. Horacy Safrin – autor recenzji teatralnej – uważał utwór Nomberga bardzo słabym, a to, że „więcej niżli ryzykowne przedsięwzięcie uwieńczone zostało sukcesem, świadczy niewymowniej o niepoślednim kunszcie reżyserskim”³⁴ Dawida Hermana.

Sezon teatralny 1928/1929 roku – rozpoczął „Goldfaden – 8.X.1929 w odnowionej sali teatru imienia St. Moniuszki premierą misterium Lejwika *Golem*, tworząc nową piękną kartę w dziejach swego dorobku artystycznego. Reżyserem był Dawid Herman, dekoracje wykonał artysta-malarz Waldmann, ilustrację muzyczną układu profesora Goldfarb-Orawskiego, a wykonała orkiestra symfoniczna”³⁵ (Ziemia, 1929, nr 93, 15.09, s. 2).

³⁰ *Kronika*, „Głos Stanisławowski” 1927, nr 2, s. 6.

³¹ Tamże, s. 6.

³² Tamże, s. 6.

³³ Horacy Safrin, *Z Teatru*, „Głos Stanisławowski” 1927, 17.XII, nr 3, s. 5.

³⁴ Tamże, s. 5.

³⁵ *Kronika*, „Ziemia Stanisławowska”, 1929, nr 93, 15.IX, s. 2.

Recenzent gazety „Ziemia Stanisławowska” pisał, że dzięki pracy reżyserskiej Dawida Hermana i wystawieniu *Golema* Teatr Dramatyczny im. Goldfadena:

(...) wszedł w szereg teatrów o poziomie wielkomiejskim. Sądzymy, że premiera tegoroczna „Goldfadena” dzięki Hermanowi stała się datą historyczną dla teatru żydowskiego w ogóle. [...] „Goldfaden” – jak już na początku powiedzieliśmy – nie szczędząc trudów, ani kosztów na wystawienie „Golema”, dał widowisko, będące równocześnie chlubą Stanisławowa, tak bogatego w tradycję artystyczną³⁶.

Największe wrażenie wywarły na widzach sceny masowe – „koncert reżyserii” Dawida Hermana, oraz zorganizowanie i wykształcenie grupy młodych aktorów-amatorów, którzy z pełnym zapałem pracowali w „kierunku wybitnie artystycznym”. Z młodych aktorów na pierwszy plan wybijał się Horacy Safrin:

Maharał Safrina to koncert rasowości aktorskiej. Młody ten i wybitny zresztą literat może dziś być, sądzymy, śmiało zaliczony do najznakomitszych reprezentantów sceny żydowskiej³⁷.

Realizując zadania statutowe, Zarząd Towarzystwa Muzyczno-Dramatycznego im. Goldfadena zaprosił do Stanisławowa znanego literata Harry’ego Sacklera³⁸, autora legendy dramatycznej *Yiskor*, którą również wystawiło siłami swoich aktorów-amatorów. Harry Sackler przyjechał do Stanisławowa z Ameryki i „zaszczycił swą obecnością” wystawę „Goldfadena”. Między trzecim i czwartym aktem pisarz wygłosił prelekcję, w której między innymi wykazał, że „tematy do wszystkich swoich utworów czerpał z czasów pobytu w Stanisławowie i z jego miasteczek okolicznych”³⁹.

Publiczność zgotowała autorowi burzliwą owację. Recenzent teatralny zaznaczył, że „Zespół Tow. im. Goldfadena wywiązał się w zupełności ze swego zadania”⁴⁰, a sam „autor w czasie prelekcji nie szczędził słów uznania dla ich pracy, podnosząc, że Stanisławów winien być dumny z takiej placówki teatralnej, jaką jest Tow. muz. dram. im. Goldfadena”⁴¹.

W kwietniu 1929 roku Towarzystwo Muzyczno-Dramatyczne im. Goldfadena przystąpiło do reorganizacji swojej działalności artystycznej. Dro-

³⁶ *Ze sceny. Misterjum w pięciu obrazach H. Lajwika na scenie Towarzystwa muz.-dram. im. Goldfadena*, „Ziemia Stanisławowska” 1929, nr 98, s. 4.

³⁷ Tamże, s. 4.

³⁸ *Z teatru. Wieczór ku czci Harry Saklera*, „Głos Stanisławowski” 1928, nr 35, s. 2.

³⁹ Harry Sakler urodził się 1883 r. w miasteczku Bohorodczany co leży w 20 km od Stanisławowa.

⁴⁰ *Z teatru. Wieczór ku czci Harry Saklera*, „Głos Stanisławowski” 1928, nr 35, s. 2.

⁴¹ Tamże, s. 2.

gą konkursu zamierzało pozyskać stałego reżysera i dyrygenta⁴². W planach Zarządu było i zaproszenie do Stanisławowa wybitnych aktorów żydowskich do udziału w wystawach Towarzystwa dla zwiększenia wpływów kasowych:

(...) w ubiegłą sobotę dawało Towarzystwo „Goldfadena” w połączeniu z niektórymi czołowymi artystami trupy wileńskiej komedię Szałoma Alejchema p.t. „200.000”. Na specjalną uwagę zasługuje przede wszystkim oryginalna i ciekawa inscenizacja Granowskiego, dzięki której komedia zyskała na tempie i wartości artystycznej. Na czoło grających zawodowców wysunęli się pp. Kamen Józef (w roli krawczyka) i Wajslic Jakub (w głównej roli)⁴³.

W tym sezonie teatralnym amatorskie żydowskie Towarzystwo w Stanisławowie wystawiło różne spektakle muzyczne i dramatyczne, które wyreżyserowali Dawid Herman, Marek Arnstein, I. Nożyk. Były to: *Aida*, *Dzwony z Corneville*, *Noc na starym rynku*, barwne, pełne muzyki i tańca widowisko osadzone w tradycji żydowskiego folkloru; *Podróż poślubna do Rumunji*, *Wszystko dla miłości*, *Pokusa*, *Rodzina*, *Ściana*, *Prorok Eljasz*, *Węzłki kobiece*, *Złodziej Motke*, *Wielka wygrana*, *Volpone*, *Potop*, *Yiskor*. Oprócz tego odbyło się 8 wieczorów literacko-artystycznych i rewiiowych⁴⁴.

W noc sylwestrową roku 1930 wystawiło Towarzystwo równocześnie w sali kina „Warszawa” i w sali ukraińskiego „Sokoła” rewię sylwestrową – satyryczne karykatury stanisławowskie zatytułowane *Dus Drejdl*. Autorem tekstu i konferansjerem był Horacy Safrin. Jednak już sam fakt obchodzenia Sylwestra z teatrem żydowskim może wzbudzić pewne kontrowersje, zważywszy że żydowski Nowy Rok przypada we wrześniu. Ten fakt można wytłumaczyć z jednej strony zamiarami Towarzystwa „podreperowania chudej swej kasy”, a również i tym, że w Galicji Wschodniej istniały wiekowe tradycje tolerancji w obchodzeniu wielonarodowych świąt. Znany polski reżyser filmowy, Jerzy Kawalerowicz, tak to o tym napisał:

„... urodziłem się w Gwoźdźcu⁴⁵. To było miasteczko, powiedziałbym, wręcz dziwaczne, choć na owe czasy typowe dla Galicji. Mówiąc pompatycznie, znajdowało się jakby na pograniczu Bizancjum i Rzymu. Praktycznie istniały tam trzy narodowości. Zdecydowaną większość stanowiło społeczeństwo żydowskie, drugie miejsce zajmowali Ukraińcy. Polaków było stosunkowo mało. Te trzy narodowości żyły w osobliwej

⁴² Patrz dokładniej: *Kronika*, „Ziemia Stanisławowska” 1929, nr 72, s. 4.

⁴³ *Kronika*, „Kurier Stanisławowski” 1929, nr 825, s. 4-5.

⁴⁴ Patrz: *Z teatru*, „Ziemia Stanisławowska” 1929, nr 2, s. 3.

⁴⁵ Gwoździec (dawniej *Gwoździec Miasto*, jid. גוֹזְדֵּזֶץ, ukr. Гвоздець) – osiedle typu miejskiego na Ukrainie, na Pokuciu, w obwodzie iwano-frankińskim, w rejonie kołomyjskim. Leży w 76 km od Iwano-Frankiwska i 15 km od Kołomyi.

symbiozie, między bożnicą, cerkwią i kościołem katolickim, które to wyznania nawzajem sobie szanowały. Święta katolickie były uznawane przez Żydów i Ukraińców, żydowskie przez Polaków i Ukraińców, ukraińskie przez Polaków i Żydów. I nikomu nie przyszło do głowy, że mogłoby być inaczej [...]. Przypuszczam, że ukształtowało mnie właśnie pogranicze tych kultur, obyczajów, religii, wśród których wzrastałem w przekonaniu absolutnie nieodzownego poszanowania odmienności⁴⁶.

Jeżeli podobne rewie sylwestrowe były wystawiane przez żydowskie teatry w Krakowie⁴⁷, to dlaczego nie mogło zrobić podobnej imprezy Towarzystwo w Stanisławowie?

Impreza sylwestrowa „Goldfadena” poszła drogą odmienną od dotychczas praktykowanych, bo nie wystawiono marionetek, a więc nie pokazano kukieł względnie lalek o twarzach imitujących osoby znane w Stanisławowie, lecz osoby te przedstawiali poszczególni odpowiednio ucharakteryzowani aktorzy. Scenariusz składał się z kilkunastu odrębnych, ze sobą zresztą bezpośrednio niezwiązanych scen, z których niektóre przedstawiały osoby biorące czynny udział w życiu społecznym czy też samorządowym Stanisławowa. Inne były jak gdyby symbolami pewnych typów. Akcja była bardzo urozmaicona. Dialog we wszystkich scenach był żywy, satyra wcale ostra, humor czasami rozchukany, ale ani satyra, ani humor – nigdzie nie wykroczyły poza dopuszczalne granice. Rewia satyryczna opierała się na ówczesnych faktach z życia politycznego w Stanisławowie, zwłaszcza wyśmiewała stosunki pomiędzy Żydami syjonistami i ortodoksyjnymi Żydami:

Ostatnio tocząca się walka w tutejszym Kahale między Syjonistami i Ortodoksyjną Agudą – przysporzyła imprezie poszczególnych scen i dialogów, czy też śpiewów, odbiła się na plecach i innych częściach ciała stanisławowskiej Agudy⁴⁸.

W 1932 roku Towarzystwo przystąpiło do realizacji planu stworzenia stałego teatru żydowskiego, stojącego na bardzo wysokim poziomie artystycznym. „Ziemia Stanisławowska” pisała:

Podczas ostatnich występów Trupy Wileńskiej (grupa Alexego Steina) w Stanisławowie sfinalizowaną została umowa, mocą której najwybitniejsze jednostki pozyskane zostały dla pracy Towarzystwa. Prócz tego toczą się obecnie petranki z wybitniejszymi aktorami scen żydowskich, a to celem pozyskania ich dla współpracy. W ten sposób skompletowany zespół, miałby jako siedzibę i bazę dla pracy scenicznego Stanisławów, gdzie spędzać będzie 6 do 7 miesięcy (w sezonie teatralnym) w roku, dając przeciętnie dwa przedstawienia tygodniowo w Stanisławowie, a dalsze

⁴⁶ J. Kawalerowicz, *Więcej niż kino*, Warszawa 2001, s.10.

⁴⁷ Patrz: M.M.Bułat. *Krakowski Teatr Żydowski. Między szundem a sztuką*, dz. cyt.

⁴⁸ *Kronika*, „Ziemia Stanisławowska” 1930, nr 109, s. 4.

dwa przedstawienia dla pobliskiej prowincji. Pozostały czas roku kalendarzowego ma być zużyty na turnee po Polsce i zagranicą. O ile plan sam jest już zasadniczo przesądzony, rozważaną jest obecnie wśród sfer zainteresowanych kwestja organizacji tej ze wszech miar godnej poparcia myśli. Rozumie się, że nie omieszkamy w odpowiednim czasie poinformować naszą Publiczność o stanie sprawy⁴⁹.

Horacy Safrin wspominał, że w latach trzydziestych [XX wieku] dział dramatyczny „Goldfadena” zaczął się stopniowo „przeobrażać się w teatr objazdowy” i „nie ominęliśmy ani jednego miasta i miasteczka od Bugu po Zbrucz”⁵⁰, a we wrześniu 1939 roku Towarzystwo Muzyczno-Dramatyczne im. Goldfadena zostało upaństwowione przez władze radzieckie. Ten temat wymaga odrębnego opracowania i nie mieści się w ramach jednego artykułu.

Towarzystwo odegrało ważną rolę w życiu teatralnym i kulturalnym Stanisławowa okresu międzywojennego. W swoim artykule chyba tylko zaznaczyliśmy pewne wydarzenia z życia tej placówki teatralnej. Pełny i wszechstronny opis całości działań Towarzystwa Muzyczno-Dramatycznego im. Goldfadena wymaga dodatkowego materiału i dodatkowych kwerend archiwalnych i prasowych.

Bibliografia

Bułat M. M., *Krakowski teatr żydowski. Między szundem a sztuką*, Kraków 2006.

Safrin H., *Ucieszne i osobliwe historie mojego życia. (Wspomnienia)*, Łódź 1970.

Rys dziejów Stanisławow, „Kurier Stanisławowski” 1933, nr 820.

Safrin H., *Dawid Herman w Stanisławowie*, „Głos Stanisławowski” 1927, nr 1.

Safrin H., *Z Teatru*, „Głos Stanisławowski” 1927, nr 3.

Statut Stowarzyszenia muzyczno-dramatycznego im. Goldfadena w Stanisławowie// Państwowe Archiwum w Iwano-Frankiwsku, f.1/2, op.3, spr. 23.

Z teatru. Wieczór ku czci Harry Saklera, „Głos Stanisławowski” 1928, nr 35.

Ze sceny. Misterjum w pięciu obrazach H. Lajwika na scenie Towarzystwa muz.-dram. im. Goldfadena, „Ziemia Stanisławowska” 1929, nr 98.

⁴⁹ *Kronika*, „Ziemia Stanisławowska” 1931, nr 179, s. 3.

⁵⁰ H. Safrin, dz. cyt., s. 201.

THE HISTORY OF GOLDFAGEN'S JEWISH AMATEUR MUSIC-DRAMATIC SOCIETY IN STANISŁAWÓW (1918–1932)

This article presents the activities of Goldfagen's Jewish Amateur Music-Dramatic Society in Stanisławów. Basing on an analysis of press and archives of the city of Ivano-Frankivsk (formerly Stanisławów), the author describes the circumstances related to the establishment of the Goldfagen's Society, its programme framework, the repertoire, as well as the difficulties that the Jewish amateur theatre encountered during its activity, related to the difficulties in obtaining permits for the public performance of plays. The article discusses also the influence of prominent members of the Society on the development of the Jewish dramatic theatre in Stanisławów, including Horacy Safrin and the director, Dawid Herman. The amateur theatre, which started by playing revues, one-act plays and farces, moved with time to a serious dramatic repertoire, with which it performed not only in Stanisławów, but throughout the whole eastern part of the interwar Poland.

Keywords: Jewish theatre, amateur theatre, Goldfagen's Amateur Music-Dramatic Society, Stanisławów, Ivano-Frankivsk, Jews, culture, Horacy Safrin, Dawid Herman.

Jan Ciechowicz
(Uniwersytet Gdański)

NASZA KLASA TADEUSZA SŁOBODZIANKA: DRAMAT I JEGO WYKONANIE

1.

W zakresie problematyki *Żydzi wschodniej Polski* trzy książki, wydane u progu XXI wieku, wydają się bezkonkurencyjne. *Sąsiedzi. Historia zagłady żydowskiego miasteczka*, żydowskiego badacza polskiego pochodzenia, profesora Jana Tomasza Grossa (skoro pytamy o uczonych żydowskich)¹. Dalej *My z Jedwabnego*, redaktorki „Gazety Wyborczej”, Anny Bikont². Wreszcie dramat Tadeusza Słobodzianka, wtedy z Białegostoku, *Nasza klasa. Historia w XIV lekcjach*³.

Gross dedykował swoją książkę Szmulowi Wasersztajnowi, jednemu z siedmiu ocalałych z programu w Jedwabnem, gdzie w stodole spalono około 300 Żydów. Kiedy Anna Bikont przez cztery lata, od 28 sierpnia 2000 do 10 lipca 2004 roku, redagowała niczym kronikę swój potężny reportaż *My z Jedwabnego*, Tadeusz Słobodzianek był dla niej: partnerem rozmów, gospodarzem (w Białymstoku, z żoną Haliną), nieustanną inspiracją. Indeks nazwisk tej ogromnej książki (ss. 608, w II wyd.), która zawiera 15 rozmów/wywiadów ze świadkami zdarzeń, ale i rejestr zachowań codziennych autorki, niczym dziennik podróży, gdzie zapisuje bodaj 10 spotkań/rozmów Bikont ze Słobodziankiem.

Niektóre z nich warto tutaj przywołać jako swoiste prolegomena do *Naszej klasy*. I tak, 2 marca 2001 roku Słobodzianek zwierza się Bikont, że przymierza się do napisania (uwaga na genologię): „sztuki, powieści, może opowiadania”, która będzie się działa w Jedwabnem. Dodajmy może od razu, że w znakomi-

¹ J. T. Gross, *Sąsiedzi. Historia zagłady żydowskiego miasteczka*, Sejny 2000.

² A. Bikont, *My z Jedwabnego*, Warszawa 2003 (Prószyński i Spółka); wyd II – Wołowiec 2012.

³ T. Słobodzianek, *Nasza klasa. Historia w XIV lekcjach*, Gdańsk 2009.

tej antologii reportażu polskiego XX wieku w opracowaniu Mariusza Szczygła *100/XX* ostatecznie zabrakło miejsca dla jakiegokolwiek reportażu Bikont, z czego redaktor całości tłumaczy się we wstępie. Z roku pogromu w Jedwabnem – który miał miejsce dokładnie 10 lipca 1941 – Szczygieł wybrał, jak najśluszniej, niepozwalające spać po nocach reportaże z getta warszawskiego żydowskiego listonosza, Pereca Opoczyńskiego⁴.

Wracając jednak do *Naszej klasy*, Anna Bikont – psycholog z wykształcenia, ale z zawodu dziennikarka – zdradza się „na piśmie” ze swojej słabości do Słobodzianka-dramatopisarza. A mianowicie, że czytała, widziała i podziwiała wszystkie jego sztuki; że specjalnie dobrze mu wychodzą „złe charaktery” – a już głównie sprytnych, okrutnych chłopów polskich⁵. *Turlajgroszka*, a przede wszystkim *Cara Mikołaja* uważa za teksty wybitne po prostu⁶. W *Turlajgroszku* występują tak naprawdę tylko cztery realne postacie dramatu: chłop, baba, ich dziecko, czyli tytułowy Turlajgroszek, oraz Święciucha (no i czort, groch i chór). Przy okazji (już teraz) warto przypomnieć – dla pouczenia, ale i jako *memento* – motto z *Turlajgroszka*: „Widzi Pan Bóg z góry/Jak tu żyje który”. Dla symetrii jeszcze przypomnienie, że *Cara Mikołaja* dedykował autor: znakomitemu pisarzowi, Jerzemu i Pilchowi oraz znakomitemu aktorowi, Janowi Peszkowi tudzież zaopatrzył w motto z *Psalmów przyszłości* Zygmunta Krasińskiego: „Boże! Boże! – te upiory, / Z cmentarzowej wyszły nory!”.

Słobodzianek w innym miejscu zwierza się, że w lekturze tragedii w Jedwabnem – jego zdaniem – została zafałszowana dychotomia (dwudzielność przeciwstawna): Żydzi – Polacy. A tymczasem trzeba mówić (i pisać) o Żydach i katolikach, którzy byli pełnoprawnymi obywatelami II RP, a różniło ich głównie wyznanie.

25 czerwca 2001 roku Anna Bikont jest gościem Państwa Słobodzianków (Haliny i Tadeusza) w ich mieszkaniu w Białymstoku w drodze na wieczorny koncert kapeli klezmerskiej w Sejnach⁷. Oczywiście, że Bikont i Słobodzianek prowadzą nieustannie „długie nocne rozmowy” (na przykład 27 czerwca 2001 na temat ewentualnej zgody ks. Orłowskiego na rozmowę o Jedwabnem), albo

⁴ Zob. *100/XX. Antologia polskiego reportażu XX wieku*, t. 1, 1901–1965, red. M. Szczygieł, Wołowiec 2014, s. 511–527.

⁵ A. Bikont, dz. cyt., s. 118

⁶ Zob. T. Słobodzianek, P. Tomaszuk, *Turlajgroszek. Historia naiwna dla teatru lalek*, „Dialog” 1990, nr 11, s. 40–54 [z adnotacją, że tekst został napisany dla Teatru „Miniatura” w Gdańsku]; tenże, *Car Mikołaj. Historia tragi-komiczna*, „Dialog” 1987, nr 5. Bikont mogła widzieć *Cara Mikołaja* w wersji Teatru Telewizji (1995), gdzie autor opracował jeszcze inny wariant tekstu (niekoniecznie lepszy).

⁷ Prywatny adres pp. Słobodzianków – z perspektywy roku 2000 – z pewnością uzupełni redaktor tego tomu, prof. Jarosław Ławski (wraz z żoną, dr Anną Janicką).

9 lipca, kiedy Pan Tadeusz namawia Panią Annę, aby natychmiast włączyła Radio Maryja ojca dyrektora Rydzyka, gdzie Bikont została wrzucona do jednego worka/kategorii: „Żydzi i zdrajcy ojczyzny”. Dla autora *Cara Mikołaja* z Radia Maryja wieje jednak głównie nudą, mimo „mowy nienawiści”⁸.

No i wreszcie 10 lipca 2001 roku Bikont spotkała się ze Ślobodziankiem w Jedwabnem na uroczystościach rocznicowych, gdzie 10 lipca 1941 roku, czyli dokładnie sześćdziesiąt lat temu, z inspiracji hitlerowców około 40 Polaków spaliło żywcem w stodole przynajmniej 300 Żydów. Nawiasem mówiąc, Czesław Miłosz w rewelacyjnym dzienniku czynności służbowych jego sekretarki, Agnieszki Kosińskiej *Miłosz w Krakowie*, po lekturze *Sąsiadów* konstatuje krótko: „Najbardziej mam za złe Grossowi, że nie napisał nic o pogromach Żydów na Litwie. To jednak jest brak kontekstu. No i ciągle myślę, jak mogło się tylu Żydów zmieścić w tej stodole”⁹. Bikont jest „w szoku” z powodu dojmującej pustki wokół, a spodziewała się tłumów, jadąc do Jedwabnego, oddalonego o Białegostok o jakieś 40 kilometrów. Listę obecnych na tej uroczystości, w sumie „pojedyncze osoby”, zauważonych przez reporterkę warto podać niemal w całości (dla ich „sławy i chwały”). A więc z ludzi sztuki: Jacek Bocheński, Janusz Głowacki, Ryszard Kapuściński i Tadeusz Ślobodzianek właśnie. Z ludzi polityki, poza prezydentem Aleksandrem Kwaśniewskim: Władysław Bartoszewski, Bogdan Borusewicz, Włodzimierz Cimoszewicz, Bronisław Geremek, Leszek Miller, Tadeusz Mazowiecki, Szewach Weiss, ambasador Izraela, Róża Woźniakiewicz-Thun i Henryk Wujec. Z ludzi duchownych, ks. Adam Boniecki, ks. Arkadiusz Nowak i ks. Wojciech Lemański.

Tadeusz Ślobodzianek zresztą, zdaniem Bikont wręcz brawurowo, opisał na łamach „Gazety Wyborczej” autorskie spotkanie Grossa z czytelnikami w Białymstoku¹⁰. Od siebie dodał, że pseudo-barokowy, dość monsturalny gmach Kościoła (pod wezwaniem św. Jakuba) w Jedwabnem, które dziś zamieszkuje około dwóch tysięcy ludzi, budowano powoli w latach dwudziestych XX wieku ze wsparciem finansowym miejscowych Żydów (na pewno gdy idzie o jego wyposażenie), ponieważ ci bali się pogromów.

Anna Bikont próbuje lakonicznie objaśnić fenomen „siły dramatycznej” autora *Proroka Ilji*, którego sam jej przypomina, a mianowicie, że „on wyostreza rzeczywistość, a potem swoją wyobraźnię traktuje jako prawdę obiektywną” – tak, jakby należał do sekty swoich bohaterów¹¹.

⁸ A. Bikont, dz. cyt., s. 288.

⁹ A. Kosińska, *Miłosz w Krakowie*, Kraków 2015, s. 220.

¹⁰ Zob. „Gazeta Wyborcza” 2001 (28 IX).

¹¹ Zob. T. Ślobodzianek, *Prorok Ilja*, „Dialog” 1992, nr 11, s. 7-30.; A. Bikont, dz. cyt., s. 341.

Początkowo Słobodzianek myślał o tym, aby kluczową sekwencją jego *Naszej klasy* było wesele Romatowskich (Racheli, czyli Marianny i Stanisława), Anno Domini 1941: „Chciałem ocalić jej życie, miłość przyszła później” – zwierza się Bikont w osobnej, obszernej rozmowie jeden z bohaterów *My z Jedwabnego*¹². Słobodzianek sądził zresztą – z niejaką przesadą – że po Jedwabnem teatr polski musi się zasadniczo zmienić: „Polska, która miała misję cierpienia na krzyżu. Kościół, który był złączony z narodem w cierpieniu, to się rozpruło”¹³. No i kiedy już po takich „rozmowach istotnych” (ale i nie-istotnych, zwyczajnych) ukazała się wreszcie rewelacyjna książka Anny Bikont *My z Jedwabnego*, Słobodzianek – w swoim stylu – napisał takiego e-maila, dokładnie 9 lutego 2004: „Jeśli będziesz potrzebowała bodyguarda [film z Kevinem Costnerem jako osobistym ochroniarzem wszedł na polski ekrany w roku 1992] w jakichś dyskusjach (czy ewentualnie komuś mordę obić), pamiętaj o mnie”¹⁴.

2.

Pierwszą wersję (czytaną) *Naszej klasy* przygotował w Lublinie w ramach Międzynarodowego Festiwalu „Konfrontacje” w październiku 2008 roku Mikołaj Grabowski, brat Andrzeja („Kiepskiego”), którego łączyła ze Słobodziankiem „przyjaźń artystyczna”¹⁵. Dość przypomnieć, że to Grabowski wyreżyserował zarówno *Obywatela Pekosiewicza* (dwukrotnie: 1989, 1997, w Łodzi i Krakowie), jak i *Proroka Ilję* (jako dyplom krakowskiej PWST, 1998, z Oskarem Hamerskim w roli tytułowej). To w okresie jego dyrekcji w Teatrze Nowym w Łodzi (dziś im. K. Dejmka) Kazimierz Dejmek wyreżyserował polską prapremierę *Snu pluskwy*, czyli *Towarzysza Chrystusa* (2001) – jak chce Joanna Puzyna, bezkonkurencyjna monografistka artysty¹⁶.

Wracając jednak do *Naszej klasy*, dramat Słobodzianka wystartował w konkursie I edycji Gdyńskiej Nagrody Dramaturgicznej, w ramach III Festiwalu Polskich Sztuk Współczesnych R@Port, w roku 2008. Ostatecznie – ku zadziwieniu piszącego te słowa i Jerzego Stuhra, obaj byliśmy członkami siedmioosobowego jury – *Nasza klasa* przegrała ze sztuką Magdy Fertacz *Trash story*, czyli ze „śmieciovą historią”, sztuką o nie-pamięci. Skończyło się więc na tzw. teatrze czytanim, w foyer Teatru Miejskiego im. Gombrowicza w Gdyni, z udziałem autora i profesjonalnych aktorów. Główną i jedyną nagrodę, bo taki jest wymóg dość okrutnego regulaminu – spośród pięciu finalistów

¹² A. Bikont, dz. cyt., s. 75-125.

¹³ Tamże, s. 520-521.

¹⁴ Tamże, s. 523.

¹⁵ Zob. M. Grabowski, *Przyjaźń artystyczna*, „Notatnik Teatralny” 1994/1995, nr 9, s. 63-65.

¹⁶ J. Puzyna-Chojka, *Gra o zbawienie. O dramatach Tadeusza Słobodzianka*, Kraków 2008.

– w wysokości 50 tysięcy złotych zdobyła Fertacz. W pierwszej wersji *Nasza klasa*, której tytuł nawiązuje także do polskiego serwisu społecznościowego „Nasza Klasa”, uruchomionego w listopadzie 2006 roku, a który tylko w ostatnim pięcioleciu, od 2010 roku miał blisko... 14 milionów aktywnych uczestników, miała XX lekcji¹⁷.

Ostatecznie, w wersji drukowanej – podobnie jak *Prorok Ilja*, jak i *Obywatel Pekosiewicz* – także *Nasza klasa* otrzymała strukturę pasji, czyli rozgrywa się w XIV lekcjach (jak gólgota, czyli droga krzyżowa). Klarowność – i uderzająca prostota – widoczna jest już w Lekcji I, która wygląda jak introdukcja, gdzie autor daje całej 10-tce bohaterów, obłożonych tylko imieniem i rocznymi datami życia, prawo do zaprezentowania się, prawdę mówiąc „śpiewającego”, wszak to szkolna klasa:

Wszyscy (śpiewają)
Ćwierkają wróbelki
od samego rana
ćwir, ćwir, dokąd idziesz,
dziecino kochana?

A dziecina na to
śmieje się wesoło:
szkolny rok się zaczął,
więc idę do szkoły.

No i potem, każdy z tej 10-tki otrzymuje jedną strofkę najprostszego „wierszyka”, na zaprezentowanie się (dołączymy do tej prezentacji daty życia, z *dramatis personae*):

Abram (1920–2003)
Nazywam się Abram.
Zawód tatusia – szewc.
Chciałbym być szwaczem.
Jak mój tatuś Szlomo.

Heniek (1919–2001)
Jestem Heniek.
Zawód ojca – rolnik.
Chciałbym być strażakiem.

Rachelka (1920–2002)
Jestem Rachelka.
Zawód taty – młynarz.
Chcę zostać lekarzem.
Jak mój wujek Mosze.

¹⁷ T. Słobodzianek, *Nasza klasa. Historia w XX lekcjach* [2008, wydruk komputerowy].

Jakub Kac (1919–1941)

Jakub Kac.
Zawód taty – kupiec.
Chciałbym być nauczycielem.

Władek (1919–2001)

Władek.
Zawód ojca – rolnik.
Chciałbym być furmanem.

Menachem (1919–1975)

Menachem.
Zawód ojca – rzeźnik.
Też furmanem.

Zygmunt (1918–1977)

Zygmunt.
Ojciec – murarz.
Ja – wojskowym

Zocha (1919–1985)

Jestem Zocha.
Zawód matki – służąca.
Chcę zostać krawcową.

Dora (1920–1941)

Dora.
Zawód ojca – kupiec.
Ja – artystką filmową,

Rysiek (1919–1942)

Jestem Rysiek.
Ojciec – murarz.
Ja – pilotem.

Wszyscy

Panie pilocie –
dziura w samolocie!
Drzwi się otwierają!
Goście wypadają!¹⁸

Dla Joanny Puzyny, która nie tylko opublikowała najlepszą w Polsce książkę o dramaturgii autora *Merlina*, ale jeszcze dodatkowo dla naszej, dwutomowej antologii *Dramat polski. Interpretacje* – wybrała (i zinterpretowała grubo ponad walory tego tekstu) jego *Obywatela Pekosiewicza* – także *Nasza klasa* to teatr opowieści (z Brechta rodem)¹⁹. Czas zdarzeń jest tutaj czasem historycznym, ujętym w konkretne ramy; 7 z 10 bohaterów tej społeczności, tej „naszej klasy” urodziło się w roku 1919 (dwóch innych, Abram i Rachelka

¹⁸ T. Słobodzianek, *Nasza klasa*, dz. cyt., s. 11-12.

¹⁹ J. Puzyna-Chojka, dz. cyt., s. 23-25; zob. też, *Towarzysz Jezus Chrystus*, w: *Dramat polski. Interpretacje*, red. J. Ciechowicz, Z. Majchrowski, t. 2, Gdańsk 2001, s. 339-354.

w 1920; najstarszy Zygmunt – w 1918). Wszyscy bohaterowie *Naszej klasy* Tadeusza Śłobodzianka z całą pewnością nie żyją – to „Umarła klasa” (także taka od Tadeusza Kantora, 1975) – ale niekoniecznie „już dawno”. Na przykład Menachem zmarł w roku 1975, Zygmunt – 1977, Heniek i Władek – w 2001, a Rachelka – w 2002; rok później umarł ostatni bohater *Naszej klasy*, Abram (Piekarz), w Ameryce, dokąd wypłynął na pokładzie „Batorego” dokładnie 18 sierpnia 1938 roku, nazywany Abramem Baker. Nawiasem mówiąc, Witold Gombrowicz wypłynął rok później, ale na pokładzie „Chrobrego”, dokładnie 21 sierpnia 1939 roku, co zaowocowało znakomitym *Trans-Atlantykiem*, a żegluga z Gdyni do Buenos Aires okazała się „nadzwyczaj rozkoszna”²⁰.

W niekończących się opowieściach dziesiątki kolegów z „jednej klasy” (podejmowanych, sprzecznych, „kontrowanych”) ważne wydają się następujące daty historyczne: 1918 – narodziny II RP, 1935 – śmierć marszałka Piłsudskiego (Lekcja III), 1948 – proces w sprawie mordu dokonanego na Żydach, wreszcie 1956 – początek odwilży. Najważniejszą datą dzienną jest jednak w *Naszej klasie* 25 czerwca 1941 roku, czyli dzień śmierci Jakuba Kaca (Lekcja VII), będący zapowiedzią zbiorowego mordu na Żydach w Jedwabnem, gdzie z bohaterów ginie Dora (Lekcja IX i X).

Dora

Ustawiliśmy się grzecznie parami. Jak w szkole. Na wycieczkę. I grzecznie szliśmy do tej stodoły. Dookoła nas szli sąsiedzi! I sąsiadki zwłaszcza. Krzyczeli: Dobrze wam tak! Bogobójcy! Czorty! Komuniści! O co chodzi? Przecież Zygmunt powiedział, że wywiozą nas do getta, do Łomży. Na rogu Cmentarnej stał Rysiek. Brudny. Z obłędem w oczach. Zawołałam: Rysiek! Podeszedł i uderzył mnie gumą tak, że o mało nie wypuściła dzieciaka z rąk.

Rysiek

Co miałam zrobić? Wszyscy patrzyli. Było mi jej żal. Naprawdę była ładna.

Dora

Jak wszyscy zmieścili się w tej stodole?

Menachem

Całe miasteczko!

Abram

Boże! Tysiąc sześćset dzieci, kobiet, starców...

Zygmunt

Tysiąc sześćset? W życiu. Jakby ich jak śledzie pokłaść, jednego na drugim, nawet wtedy tyle by się nie zmieściło!

Heniek

Nie było ich nawet tysiąc. Najwyżej siedemset. A może jeszcze mniej²¹.

²⁰ Por. W. Gombrowicz, *Trans-Atlantyck*, red. J. Błoński, Kraków 1986, s. 9.

²¹ T. Śłobodzianek, *Nasza klasa*, dz. cyt., s. 46.

Z całej dziesiątki kolegów z „jednej klasy” w pogromach ginie tylko trójka: Kac, Dora, no i Rysiek. Wszyscy inni przeżyli wojnę. Nazwa Jedwabne nigdy w sztuce Słobodzianka wprost nie pada (mówi się zaś o Łomży, o Wilnie, o Białymstoku wreszcie). Całość tej „lekcji historii” kończy się definitywnie na roku 2003, trwa więc blisko sto lat (1918–2003).

Jednocześnie *Nasza klasa*, oparta na komplementarnych relacjach bohaterów, którzy nieustannie „wpadają sobie w słowo” – wydaje się konstrukcją „ubogą”, niesłychanie prostą, elementarną. Gdzie dorosli przecież bohaterowie, posadzeni w ławkach „po dwóch”, urządzają sobie prawdziwe „ćwiczenia pamięci”. Puzyna bystro zauważa, że chociaż w *Naszej klasie* dominują doświadczenia traumatyczne, będące emanacją „umarłej realności” – to dramat Słobodzianka ma w sobie coś ze zgrywy szkolnej, przepytывania (z historii i własnej biografii) i to bez taryfy ulgowej, ale i z dystansem. W tym teatrze śmierci aktorzy używają swego ciała duchom z przeszłości, przebywając na pograniczu dwóch światów, niczym jakieś dybuki, wchodzące w ich dusze.

Ostatecznie Tadeusz Słobodzianek nie oddał swojego dramatu do „Dialogu” – jak to robili ze swoimi wszystkimi tekstami dramatycznymi Tadeusz Różewicz czy Sławomir Mrożek – tylko wydał *Naszą klasę* jako osobną, bardzo wysmakowaną książeczkę, w wydawnictwie słowo/obraz terytorium, u prof. Rośka, z posłowiem zatytułowanym *Splot* Leonarda Neugera (a nie Joanny Puzyny, co trudno zrozumieć)²². Pytany wprost o wrażenia z lektury tekstu, zwykle powściągliwy w sądach, Stanisław Rosiek mówi o wrażeniu wstrząsającym.

Gdy idzie zaś o żydowskich profesorów, to z pewnością w *Naszej klasie* Słobodzianka Zocha pracuje w Ameryce u bardzo kulturalnych: „profesorów, Żydów”. Oboje wciąż dobrze mówili po polsku. Kiedy jednak do ich amerykańskiego domu przychodzili ich przyjaciele (*friends*), mówili zawsze mniej więcej to samo: „To jest Zosia, która ratowała Żydów podczas wojny” [Lekcja XIII]. Na co ci sceptycznie kiwali głowami, że przecież Polacy to rasowi antysemita. Wściekła Zocha odpowiadała wówczas tym przyjaciółom/profesorom z USA ostro: „A co Amerykanie zrobili dla Żydów podczas wojny”? – i trzaśkała drzwiami.

Tak czy inaczej, autor *Naszej klasy* mógł otrzymać najbardziej prestiżową w kraju nad Wisłą nagrodę literacką *Nike* dla najlepszej książki literackiej roku 2010, ponieważ udało się z tej materii wydać książkę (a właściwie książeczkę). „Gazeta Wyborcza”, fundator nagrody (w wysokości 100 tysięcy zł.), zupełnie wtedy oszalała. Właściwie na całą pierwszą stronę poszedł tekst

²² Zob. S. Mrożek, *Karnawał, czyli pierwsza żona Adama*, „Dialog” 2013, nr 2 (jest to ostatnia, średnio udana sztuka Mrożka, która w teatrze okazała się ewidentną klapą).

Romana Pawłowskiego *Nike dla Tadeusza Śłobodzianka*, z wielką fotografią pośrodku, gdzie redaktor naczelny, czyli Adam Michnik, obcałowywuje laureata, czyli Tadeusza Śłobodzianka (obaj są bez krawata), z takim oto podpisem: „Dopóki mamy takich pisarzy i takich jurorów, możemy z optymizmem patrzeć w przyszłość”²³.

Na kolejnych dwóch stronicach znalazła się między innymi pełna laudacja prof. Grażyny Borkowskiej, literaturoznawcy, redaktorki naczelnej „Pamiętnika Literackiego”, która od teatru trzyma się raczej z daleka. Tym bardziej więc powinno się tę mowę „istotną” przywołać, najlepiej w całości:

Nasza klasa to dramat osnuty na historii Jedwabnego. Wiele powiedziano na ten temat. Jak pisał prof. Leonard Neuger w posłowniu do książki Tadeusza Śłobodzianka: „historycy zrobili swoje. Filmowcy, dziennikarze, prokuratorzy, sędziowie, politycy, moralści – wszyscy zrobili swoje. A trupy są dotąd niepochowane”. Dramat Śłobodzianka jest częścią, elementem pracy żałoby, której trzeba dokonać, by historia Żydów, nie tylko z Jedwabnego, stała się częścią naszego doświadczenia – historycznego i moralnego [...]. Teraz my musimy zmierzyć się z tą historią. Zobaczyć ją w wymiarze ludzkiego losu, pojedynczych zdarzeń, jednostkowych tragedii, małych narracji. To rola literatury, teatru, sztuki. [...] Nagradzamy go za sposób, w jaki o tym mówi, za formę dramatu, który wstrząsająco prosty, a jednocześnie przemyślany, kreśli historię katów i ofiar, morderców i mordowanych. Wszyscy są kolegami z klasy, rówieśnikami, znajomymi, sąsiadami. A właściwie byli. Bohaterowie dramatu nie żyją. Dorę zapędzili do stodoły w Jedwabnem jej koledzy, ci sami, którzy zatłukli kijami Jakuba Kaca, Rysiek zginął z rąk Władka, gdy przyszedł do jego domu, by zabrać do getta Rachelkę-Mariannę; reszta postaci umarła wiele lat po wojnie. [...]. Jak w *Dziadach*, jak w *Weśelu*, jak u Kantora, wracają u Śłobodzianka upiory [...]. Tutaj nic nie ma sensu, nawet przebaczenie²⁴.

Nasza klasa. Historia w XIV lekcjach to dramat osnuty wokół pogromu w Jedwabnem, który jest „próbą przeplakania wzajemnych win Polaków i Żydów” – jak deklaruje autor.

3.

Nie było po wojnie współczesnego dramatu polskiego, który spowodowałby podobną eksplozję: recenzji, polemik, sporów. Zanim doszło do premiery światowej w The National Theatre w Londynie, dokładnie 23 września 2009 roku, w reżyserii Bijana Sheibani, Brytyjczyka o irańskich korzeniach, *Nasza klasa* – po Lublinie i Gdyni – została przeczytana publicznie, bodaj kilka razy, przez aktorów Narodowego Teatru Habima w Tel Awiwie. Miejsowa

²³ R. Pawłowski, *Nike dla Tadeusza Śłobodzianka*, „Gazeta Wyborcza” 2010, nr 232, s. 1, 16-17.

²⁴ G. Borkowska, *Laudacja*, tamże, s. 16.

gazeta napisała, że publiczność izraelska „siedziała poruszona i zafascynowana, patrząc na Żydów i na Polaków, którzy są zarówno dobrymi ludźmi, jak i ofiarami, i oprawcami” – co przypominał literalnie red. Roman Pawłowski, kiedy Słobodzianek otrzymywał nagrodę *Nike*²⁵.

Także prapremiera londyńska została przez Pawłowskiego dość starannie zreferowana, gdy idzie o jej recepcję krytyczną. Brytyjczycy pisali więc o „mocnej sztuce o zbiorowej winie” („The Guardian”), o „lekcji niewyobrażalnego okrucieństwa” („The Times”), że *Nasza klasa* „bez litości przesuwając się przez całe stulecie, jej nagie świadectwa ukazują rozdzierającą serce ironię” („Timeout”)²⁶. Angielscy krytycy wysyłali nawet na premierę premiera Davida Camerona, traktując spektakl jako *memento* przed nacjonalizmem wszelkiej maści.

Kiedy wreszcie doszło do prawdziwej polskiej prapremiery *Naszej klasy* w Teatrze na Woli im. Tadeusza Łomnickiego w reżyserii Słowaka, Ondreja Spišká, wypróbowanego specjalisty „od Słobodzianka”, 16 października 2010 roku, trudno było nie oczekiwać wydarzenia. Tym bardziej, że był to już teatr pod dyktando Tadeusza Słobodzianka. Jego teatr. A poza tym do świetnego programu, którego konsultantem programowym był (dobrze nam znany) prof. Leonard Neuger, w okresie marca 1968 roku więziony przez pół roku, został zaproszony filozof – prof. Cezary Wodziński. W jego esej *W naszej klasie* można przeczytać – za Franzem Kafką – że „musimy mieć te książki, które spadają na nas jak zły los, które unieszczęśliwiają nas głęboko, jak śmierć kogoś, kogo kochamy bardziej niż siebie, jak samobójstwo”²⁷. No i na tej liście „książek koniecznych” Wodziński widzi zarówno *Sąsiadów* J.T. Grossa, jak i poezję Paula Celana; przedstawienie Kantora *Umarła klasa*, które prof. Jan Kott czytał jako kadysz, czyli modlitwę za zmarłych, gdzie „żywi są sobowótami umarłych”, jak i *Naszą klasę* Słobodzianka²⁸.

W tym programie teatralnym znalazły się jeszcze dość oczywiste, ale zarazem oryginalne, „tropy” dla przyszłych recenzentów: poza esejem Wodzińskiego, trzy wiersze Nelly Sachs (w przekładzie Ryszarda Krynickiego), w tym *Oni już nie krzyczą*, wspomnienie Kantora *Klasa szkolna* oraz *Fuga śmierci* Celana (w przekładzie P. Lachmanna), a na koniec mały fragment *Procesu* Kafki (w przekładzie Brunona Schulza).

²⁵ Zob. „Gazeta Wyborcza” 2010, nr 232, s. 16.

²⁶ Tamże, s. 16.

²⁷ Program teatralny do *Naszej klasy*, Teatr na Woli im. T. Łomnickiego w Warszawie, premiera 23 IX 2010.

²⁸ Zob. J. Kott, *Kadysz Kantora* [1988], w: tegoż, *Pisma wybrane. Fotel recenzenta*, red. T. Nyczek, Warszawa 1991, s. 355-359.

Przedstawienie *Naszej klasy* widziałem dwukrotnie „na żywo” (nie licząc tzw. teatru lektury). Na wszystkich etapach obcowania z dramatem Śłobodzianka, niezmiennie byłem tym tekstem i tym spektaklem poruszony. Po prostu. I nic na to nie poradzę. Niemniej, dla zbudowania szerszej problematyki: dramat i jego wykonanie, albo: dramat, teatr i konteksty, chciałabym teraz, tak rzetelnie, jak się tylko da, obejrzeć jego recepcję/lekturę przez polskich: recenzentów, krytyków i ideologów.

Joanna Derkaczew pisze w „Gazecie Wyborczej”, że to „nasza osierocona klasa”, gdzie Śłobodzianek śledzi losy uczniów jednej, wielonarodowej klasy, od połowy lat trzydziestych, przez pogrom z roku 1941, aż po współczesność²⁹. Tę naszą klasę, widzianą poprzez szaleństwa historii, dobrze ilustrują trzy symbole/emblematy, kolejno: krzyż, sierp i młot oraz swastyka, wieszane/podmieniane na jej surowej ścianie. W inscenizacji warszawskiej mocniej widać (niż w londyńskiej) obecność świata zewnętrznego, „lekcje historii” bowiem nigdy się nie kończą. Recenzentka ma także wrażenie, że mord w Jedwabnem staje się dla autora *Naszej klasy* kulminacyjnym punktem historii współczesnej Polski, a na bohaterów tej katastrofy spadają – nie tylko z wyroku sił wyższych – niekończące się kary (choroby, bieda, nałogi, śmierć dzieci, pogłębiająca się frustracja). *Nasza klasa* grana jest wprawdzie dość nierówno, a niekiedy zbyt schematycznie, ale nie przestaje być przecież „głosem rozsądku” wobec pełnej emocji, głupoty i radykalizmu debaty publicznej.

Z kolei Witold Mrozek na początku widzi w tej inscenizacji tylko „czytankę z Jedwabnego”, by ostatecznie przyjąć, po latach eksploatacji, do wiadomości jej sukces w postaci spektaklu „na żywo” w TVP Kultura³⁰. Dla Łukasza Drewniaka była to po prostu dość oczywista „przerwana lekcja” (choć jednocześnie „Śłobodziankowi nikt już teraz nie podskoczy”), ale nie dla Temidy Stankiewicz-Podhoreckiej, która na łamach „Naszego Dziennika” ojca dyrektora Rydzyka zobaczyła w *Naszej klasie* zagrzewanie do nienawiści wobec Polaków, w przedstawieniu całkowicie nieudanym, wręcz żenującym³¹.

Dla Tomasza Mościckiego to są jednak „upiory z naszej klasy”, w przedstawieniu nie tylko wartościowym artystycznie, odważnym, ale i stylowym, będącym prawdziwą kreacją zbiorową³². Ale nie dla Pawła Schreibera, który piętnuje tę „cudzą klasę” na łamach, w końcu profesjonalnych „Didaskaliów”:

²⁹ J. Derkaczew, *Nasza osierocona klasa*, „Gazeta Wyborcza” 2010 nr 246 (20 X).

³⁰ Zob. W. Mrozek, *Czytanka o Jedwabnem*, „Krytyka Polityczna” 2010 (24 X); zob. „Gazeta Wyborcza” 2014 (16 XII).

³¹ Ł. Drewniak, *Przerwana lekcja*, „Przekrój” 2010, nr 43; T. Stankiewicz-Podhorecka, *To zagrzewanie do nienawiści wobec Polaków*, „Nasz Dziennik” 2010, nr 249.

³² T. Mościcki, *Upiory z naszej klasy*, „Odra” 2011, nr 1.

bo nie skłania do myślenia (jak kogo?) i przypomina szkolny bryk; że niedobra sztuka – spod znaku Sienkiewicza – dostała nagrodę Nike³³. A poza tym recenzentowi jest po prostu wstyd (za dramat, za teatr, za widownię, z powodu jej owacji na stojąco).

Tymczasem dla Marcina Kościelnika z „Tygodnika Powszechnego” ta lekcja jednak „odrobiona została”³⁴. Tylko nie najlepiej. Tekst wprawdzie okazał się bardzo sprawny i mocny, ale jego forma nie dźwiga, nie potrafi sprostac historii „katów i ofiar”, a z inscenizacji wychyla się nierzadko „teatralny i emocjonalny kicz”. Ostry zwykle jak brzytwa, ale przez to mało sprawiedliwy Paweł Głowacki pisze wręcz o „polskim jodłowaniu”³⁵. A Joanna Targoń, że to „maszynka do pokazywania traumy”³⁶. Wyraźnie widać, że „szkoła krakowska”, którą najlepiej reprezentuje prof. Grzegorz Niziołek (o czym za chwilę), jest raczej *Naszej klasy* mało przychylna. O dramacie Słobodzianka w interpretacji Spiřaka nie ma także specjalnie dobrego zdania prof. Maria Prussak, pisząc o „świecie bez pytań”, ani prof. Cezary Michalski, który widzi wprawdzie w *Naszej klasie* „moralitet bez morału”, ale do przyjęcia ostatecznie³⁷. Red. Piotr Wyszomirski przebąkiwał nawet odważnie o „produkcyjniaku traumatycznym”, ale za to red. Jarosław Zalesiński – obaj z Trójmiasta – że do niego spektakl przemówił, bo „kolektywne rachunki win, również w polsko-żydowskim bilansie, w tym przeprowadzonym w Jedwabnem, nigdy nie oddadzą skomplikowania indywidualnych losów. Taki bilans da się może przeprowadzić w zaświatach, na ziemi to zbyt trudne”³⁸.

Z drugiej strony młodzieńka Aneta Kyzioł pisze w prestiżowym warszawskim tygodniku „Polityka” krótko i węzłowato, *My, z naszej klasy*, że dziesiątka świetnych aktorów buduje „skromny, pozbawiony sentymentalizmu spektakl, który ogląda się ze ściśniętym gardłem”³⁹. Dość krytyczny (i ironiczny) wobec przesłania *Naszej klasy* wydaje się Krzysztof Masłoń, który na łamach „Rzeczpospolitej” czyta dramat Słobodzianka jako „głos wojującego bezbożnika” (mocno przesadzony w sprawie prześladowania Żydów i polskiego antysemityzmu)⁴⁰. O *Naszej klasie* pisało nie tylko „Życie Warszawy”, że widownia warszawska przeżywa „lekcję bolesnej historii”, szczególnie kiedy rodzi się nie-

³³ P. Schreiber, *Cudza klasa*, „Didaskalia” 2010, nr 12.

³⁴ M. Kościelnik, *Odrobiona lekcja*, „Tygodnik Powszechny” 2010, nr 46.

³⁵ P. Głowacki, *Polskie jodłowanie*, „Dziennik Polski” 2010, nr 264.

³⁶ J. Targoń, *Maszynka do pokazywania traumy*, „Gazeta Wyborcza – Kraków” 2010, nr 262.

³⁷ M. Prussak, *Świat bez pytań*, „Teatr” 2010, nr 12; C. Michalski, *Moralitet bez morału*, „Krytyka Polityczna” 2010 (2 XI).

³⁸ Zob. J. Zalesiński, *R@Port na plus*, „Dziennik Bałtycki” 2010 (29 XI).

³⁹ A. Kyzioł, *My, z naszej klasy*, „Polityka” 2010, nr 44; teŹe, *Na scenie*, „Polityka” 2010, nr 52.

⁴⁰ K. Masłoń, *Głos wojującego bezbożnika*, „Rzeczpospolita” 2010, nr 255.

nawiść, ale i choćby „Twój Styl” – i to piórem Jacka Wakara, konstatującego, że „historia działa na oślep”⁴¹.

Za pióra w sprawie *Naszej klasy* w sposób rzetelny i wyważony sięgnęli krytycy najpoważniejszych polskich periodyków teatralnych stołecznych: „Teatru”, ale i „Dialogu” (który klasycznych recenzji przecież od lat nie drukuje). W „Teatrze”, obok dość jednostronnego wyroku prof. Marii Prussak, w tym samym numerze ukazuje się obszerny esej specjalisty od zagadnień teatru żydowskiego, red. Rafała Węgrzyniaka, zwykle bardzo krytycznego w swoich sądach: *Umarli nie tylko z Jedwabnego*⁴². Ale nie tym razem. Węgrzyniak przypomina porządną bazę materiałową *Naszej klasy*, przywołując nie tylko książki Grossa i Bikont. Wcześniej, nawiasem mówiąc, zrobił to zresztą sam Śłobodzianek, w nocy od autora przy wydaniu książkowym dramatu. A mianowicie, że inspiracją dla jego *Naszej klasy* były między innymi: dwie książki Grossów (nie tylko *Sąsiedzi*, ale i tom *W czterdziestym nas matko na Sybir zesłali...*, 1983), dalej *Wokół Jedwabnego*, pod red. P. Machcewicza i K. Persaka, 2002, oczywiście *My z Jedwabnego* A. Bikont, ale i trzy filmy: *Miejsce urodzenia* P. Łozińskiego (1992), *Shtetl* M. Marzyńskiego, (1996), wreszcie *Sąsiedzi*, ale A. Arnold⁴³.

Węgrzyniak uważa, że autor nie stosuje wobec żadnej z postaci swego dramatu taryfy ulgowej, dyskredytuje i demaskuje wszystkich uczestników pogromu. W obliczu mordu nie ma litości nawet dla późniejszego księdza, Heńka (to ten, który chciał być kiedyś strażakiem). A poza tym dramat ma raczej charakter plebejski i ma szanse dotrzeć/przemówić nie tylko do inteligencji (z tym, jak wiadomo, było jednak różnie). Tak czy inaczej, *Nasza klasa* „proponuje jedynie repetycję dziesięciu splecionych ze sobą biografii, bez hipokryzji i iluzji”, bez epatowania bestialstwem Polaków, ani patetycznymi cierpieniami Żydów – stąd brak finalnego, zbiorowego *katharsis*.

Węgrzyniak kwituje krótko zarówno narodowo-katolickie wybrzydzenia na antypolonizm *Naszej klasy* „Naszego Dziennika”, jak i deprecjonujące wartość sztuki sądy z kręgów liberalno-lewicowych, wskazując w przypisie na esej dwóch świetnych autorek w „Dialogu”, duetu prof. K. Duniec i dr J. Krakowiak: *Co się dzieje z „Naszą klasą”?*⁴⁴.

Ostatni głos w sprawie *Naszej klasy* Tadeusza Śłobodzianka powinien jednak należeć do prof. Grzegorza Niziołka, autora imponującej monografii

⁴¹ Zob. A. Rataj, *Kiedy rodzi się nienawiść*, „Życie Warszawy” 2010 (29 X); J. Wakar, *historia działa na oślep*, „Twój Styl” 2011, nr 1.

⁴² R. Węgrzyniak, *Umarli nie tylko z Jedwabnego*, „Teatr” 2010, nr 12.

⁴³ Zob. T. Śłobodzianek, *Od autora*, w: tegoż, *Nasza klasa*, dz. cyt., s. 98.

⁴⁴ Zob. K. Duniec, J. Krakowska, *Co się dzieje z „Naszą klasą”?*, „Dialog” 2010, nr 1; tychże, *Śluzna sprawa*, „Teatr” 2010, nr 10.

Polski teatr Zagłady, który zdążył jeszcze odnieść się do jego sztuki⁴⁵. Otóż Niziołek sądzi, że *Nasza klasa* Słobodzianka, 35 lat po *Umarłej klasie* Kantora, próbuje wyrównać rachunki, posługując się retoryką „prawdy odkopanej”. „Metafora „klasy” i „lekcji”, na jakie podzielił swoją sztukę Słobodzianek, odsłania stojącą za nią przemoc. Przemoc udzielonej lekcji (historia jest brutalna; relacje polsko-żydowskie były skomplikowane: Polacy byli i są antysemitami, ale nie idealizujemy z tego powodu Żydów; nikt, kto żyje w realnym świecie, nie ma czystych intencji) zostaje widzom zrekompensowana, podana w formie, którą są oni gotowi dobrowolnie przyjąć i pogodzić się z nią” – pisze Niziołek, jak natchniony⁴⁶. W *Naszej klasie*, gdzie dziesiątka aktorów zajmuje pięć prostych, surowych ławek, zdarzenia pędzą bez wytchnienia. Aktorzy przedstawiają ławki, recytują wierszyki, tańczą, śpiewają, komponują coraz to nowe konfiguracje, a przede wszystkim gadają: „bez zająknięcia, bez wahania, bez przerwy”, wszyscy wyglądają na przymusów. Tutaj każde okrucieństwo da się opowiedzieć w niekończących się scenach symultanicznych (równoległych). Dość, że w pewnej chwili Słobodzianek zastawia na widzów taką „pułapkę na myszy”, że nie mogą już uciec od tego opowiadania; widz jest bezradny, chwycyony za gardło, stąd te owacje na stojąco po kolejnych spektaklach. Ale czy to jest znak, że „naród żydowski, który zginął w Polsce, w ten sposób zmartwychwstał?” – wątpił/pytał nie tylko prof. Grzegorz Niziołek.

Jeśli dramat i jego wykonanie, a raczej wykonania, to trzeba jeszcze powiedzieć, że warszawski Teatr na Woli im. T. Łomnickiego, teatr dyr. Słobodzianka, ma wyłączność na *Naszą klasę* (niewątpliwie z woli samego autora). W Polsce była bowiem jeszcze tylko jedna inscenizacja tego arcy-dramatu, ale studencka, jako spektakl dyplomowy wrocławskiej PWST, w reżyserii Łukasza Kosa, gdzie plan stodoły został zarysowany kredą na podłodze, jak w szkole (2012)⁴⁷.

Za to itinerarium, czyli przemarsz *Naszej klasy* przez różne sceny na szerokim świecie może wprawić, nawet największych sceptyków, w osłupienie. Poza Londynem *Nasza klasa* była bowiem grana w oryginalnych inscenizacjach w Pradze, Londynie, Budapeszcie, USA (Filadelfia, Waszyngton, Chicago), a nawet w Tokio, w przekładzie na japoński Koichi Kuyamy, w reżyserii Hisao Takase (2012). Doszło nawet do tego, że w Wikipedii, najpoważniejszej encyklopedii internetowej, można znaleźć nie tylko osobne, obszerne hasło *Mord w Jedwabnem*, ale także hasło *Naszej klasy* Tadeusza Słobodzianka,

⁴⁵ Zob. G. Niziołek, *Widz obtudny, widz bezradny*, w: tegoż, *Polski teatr Zagłady*, Warszawa 2013, s. 539-545.

⁴⁶ Tamże, s. 543.

⁴⁷ Zob. M. Piekarska, *Żydzi z naszej klasy*, „Gazeta Wyborcza – Wrocław” 2013, nr 7.

właściwie bezbłędne (i wcale nie takie lakoniczne). Gdy idzie zaś o prezentację spektaklu warszawskiego w reżyserii Ondreja Spišáka, to jego *Nasza klasa* była prezentowana między innymi w Wiesbaden i w Moskwie, we Lwowie i w Cieszynie, w Bratysławie i w Bydgoszczy, w Szczecinie i w Gdyni, w Krakowie i w Kielcach, w mieście Łodzi, Kaliszu i Legnicy. No wszędzie! Nie tylko w ramach prezentacji festiwalowych. Nawet gazety „billbordowe”, nazywane kiedyś „brukowcami”, widziały w *Naszej klasie* najlepszą polską sztukę eksportową.

Po latach Tadeusz Śłobodzianek, autor *Naszej klasy*, udzielił redaktorce „Gazety Wyborczej”, Aleksandrze Klich, obszernego wywiadu: *Nasza polska klasa*, gdzie nie szczędził gorzkich konstatacji na tematy ogólne⁴⁸. Na pytanie fundamentalne, to po co właściwie jest teatr? – Pan Tadeusz odpowiada: „Żeby oczyszczać i wyzwać emocje, a jednocześnie myśleć i rozmawiać o tym, co jest wolnością, a co przeznaczeniem”.

Święte (i świetne) słowa....

Bibliografia

- 100/XX. *Antologia polskiego reportażu XX wieku*, t. 1, 1901–1965, red. M. Szczygieł, Wołowiec 2014.
- Bikont A., *My z Jedwabnego*, Warszawa 2003.
- Gombrowicz W., *Trans-Atlantyk*, red. J. Błoński, Kraków 1986.
- Gross J. T., *Sąsiedzi. Historia zagłady żydowskiego miasteczka*, Sejny 2000.
- Kott J., *Kadysz Kantora* [1988], w tegoż, *Pisma wybrane. Fotel recenzenta*, red. T. Nyczek, Warszawa 1991.
- Kosińska A., *Miłosz w Krakowie*, Kraków 2015.
- Niziołek G., *Widz obłudny, widz bezradny*, w: tegoż, *Polski teatr Zagłady*, Warszawa 2013.
- Puzyna-Chojka J., *Gra o zbawienie. O dramatach Tadeusza Śłobodzianka*, Kraków 2008.
- Puzyna-Chojka J., *Towarzysz Jezus Chrystus*, w: *Dramat polski. Interpretacje*, red. J. Ciechowicz, Z. Majchrowski, t. 2, Gdańsk 2001.
- Śłobodzianek T., *Nasza klasa. Historia w XIV lekcjach*, Gdańsk 2009.

⁴⁸ T. Śłobodzianek, *Nasza polska klasa*, z dramaturgiem rozmawiała A. Klich, „Gazeta Wyborcza” 2015, nr 119, s. 26-27.

TADEUSZ ŚLOBODZIANEK'S "NASZA KLASA" ("OUR CLASS"): THE DRAMA AND ITS PERFORMANCE

In this article, the author discusses the circumstances surrounding the writing of Tadeusz Ślobodzianek's drama *Nasza klasa* (*Our Class*), the critical reactions to this piece and the reception of the work, mainly in the country but also abroad. The first part of the article concerns the intellectual relationships between Anna Bikont, the author of *My z Jedwabnego* (*We from Jedwabne*) and Tadeusz Ślobodzianek, focusing on the mutual influence of the authors on the formation of their texts. In the second part of the article, the author goes to the main topic, which is *Nasza Klasa* (*Our Class*), discussing the circumstances accompanying the presentation of the first (read) version of the drama, the structure of the text, the information on the book edition of the play and reactions to it. The third part of the article concerns the reception of the play, both in the West and in Israel, as well as in Poland. The author cites statements from the reviewers of the play, recalling the positions of both those who considered the drama to be valuable and the critics who approached the purport of *Nasza Klasa* with reserve. The author reminds the drama's successes abroad, explaining the great interest in the interpretation of the Holocaust theme presented by Ślobodzianek, with the words of the author of the play himself. He claimed that theatre is there "to purify and trigger emotions, and at the same time to think and talk about what is freedom and what is destiny."

Keywords: Tadeusz Ślobodzianek, *Nasza klasa*, drama, drama criticism, reception.

Jan Miklas-Frankowski
(Uniwersytet Gdański)

**PANNA Z LUDMIRU – CHASYDKA-REBE
I „PRAWNUK, KTÓRY NIE WIERZYŁ W DUSZĘ”.
WOKÓŁ PRAWNUKA HANNY KRALL.**

Temat żydowski, „wielki temat Hanny Krall”, pojawił się w jej twórczości stosunkowo późno. Dziennikarka i reporterka, która cudem przeżyła wojnę dzięki pomocy wielu ludzi, długo nie była zainteresowana ani żydowskim światem, ani Zagładą, ani własną żydowską tożsamością. Początkowo jej reportaże dotyczyły głównie tematyki społecznej, codziennego życia i zwykłych problemów mieszkańców PRL-u. Nawet po spotkaniu Marka Edelmana i napisaniu w 1976 roku swojej najśłynniejszej książki *Zdążyć przed panem Bogiem* Krall wróciła do „pisania o codzienności”¹, choć wydawało się jej to już „miałkie i nieważne”². Dopiero gdy w jej ręce przypadkowo trafiły *Opowieści chasydów* Martina Bubera, zaczęła odkrywać świat, który już nie istniał.

Otworzyłam książkę i zobaczyłam imiona, których nie znałam, i nazwy miejscowości, które jako reporterka znałam bardzo dobrze. Imiona należały do cadyków (...) a miejscowości były ich siedzibami³. (...) Świat, który istniał przed Zagładą wydał mi się wielką zaginioną cywilizacją. Przyjechałam do Przysuchy, Warki i Kocka z reporterskiej ciekawości. Zobaczyłam rozwalone nagrobki na nieistniejących cmentarzach, zrujnowanie świątynie i żadnych ludzi z dawnego świata⁴.

¹ K. Bielas, *Dramaturgia uczuć*, „Gazeta Wyborcza” 1997, nr 223, w: J. Antczak, *Reporterka. Rozmowy z Hanną Krall*, Warszawa 2015, s. 131.

² Tamże.

³ K. Janowska, P. Mucharski, *O nienormalności świata*, „Tygodnik Powszechny” 2000, nr 13, w: J. Antczak, *Reporterka...* dz. cyt., s. 132.

⁴ K. Bielas, *Dramaturgia uczuć*, w: J. Antczak, *Reporterka...* dz. cyt., s. 132.

Książka pod tytułem *Hipnoza*⁵, która była owocem reporterskich wędrówek po dawnych sztetlach, była też powrotem do wielkiego tematu Krall – świata polskich Żydów i jego Zagłady, który odtąd stał się głównym tematem jej twórczości, zarówno powieściopisarskiej, jak i reportażowej. Do tego nurtu należy pochodzący z tomu *Tam już nie ma żadnej rzeki* reportaż *Prawnuk*. Przy czym przywołując to gatunkowe dookreślenie przypomnieć należy, że reportaże Hanny Krall nie są klasycznymi reportażami, bliskie są poetyce opowiadania czy też, jak chce Ryszard Krynicki, są reportażami metafizycznymi, dotykającymi spraw ostatecznych⁶.

*Prawnuka*⁷ rozpoczyna eliptyczna narracja. W krótkim inicjalnym akapicie pojawiają się trzy czasy i trzy pokolenia. To mieszanie czasów i zdarzeń jest charakterystyczne dla autorki *Tam już nie ma żadnej rzeki*. „Pamięć ludzka jest niesłychanie zagmatwana, bardzo dziwna, rzadko logiczna i prosta. Cała nasza przeszłość, pamięć o przeszłości, obecna jest w dniu dzisiejszym i nie można ich rozdzielić, pisząc »po kolei«”⁸ – wyjaśnia autorka w jednym z wywiadów. Jej zdaniem taki zapis i zestawienie różnych wydarzeń z różnych czasów pozwala wyłonić z biegu historii i ludzkich losów powiązania najistotniejsze.

Mieszka na Farnej, razem z ojcem, na pierwszym piętrze. Dom jest solidny, z nietynkowanej, czerwonej cegły. Sto lat później stanie się własnością Chai, jej wnuczki. Chaja poślubi kupca Motla, który będzie sprowadzał z Rosji futra soboli, wzbogaci się i kupi kilka innych solidnych domów, też na Farnej. Futra będzie się przesypywać naftaliną. Sto pięćdziesiąt lat później jej prawnuk, profesor medycyny Janusz B., będzie wspominał zapach dziadka Motla: mieszaninę wody kolońskiej, naftaliny i futer⁹.

Eliptyczna narracja inicjalnego akapitu (którego głównym zadaniem jest oczywiście zainteresowanie czytelnika i wciągnięcie go w opowieść) jest zbudowana na przeskokach w czasie, niedopowiedzeniach i szczególe. Kto mieszka na Farnej z ojcem w domu z solidnej czerwonej cegły? Tego się jeszcze z powyższego fragmentu czytelnik nie dowiaduje. Następuje za to stuletni przeskok w czasie i okazuje się, że ten sam dom był później własnością Chany i jej męża kupca Motla. Po kolejnym, pięćdziesięcioletnim skrócie, Krall, kontynuując wędrówkę między stuleciami, opisuje zapamiętany przez

⁵ H. Krall, *Hipnoza*, Warszawa 1989.

⁶ <http://culture.pl/pl/tworca/hanna-krall> (dostęp: 1.12.2015).

⁷ *Prawnuk* po raz pierwszy ukazał się 9 stycznia 1998 w „Dużym Formacie” – dodatku Gazety Wyborczej. Następnie wszedł w skład zbioru *Tam już nie ma żadnej rzeki* (Kraków: Wydawnictwo a5, 1998), którego tytuł jest zdaniem zaczerpniętym z *Prawnuka*.

⁸ W. Wiśniewski, *Lekcja Polskiego*, Warszawa 1993, w: J. Antczak, *Reporterka...* dz. cyt., s. 198.

⁹ H. Krall, *Prawnuk*, w: *Żal*, Warszawa 2007. Przy dalszych cytatach z tego wydania używam skrótu Ż, liczba po skrócie oznacza stronę.

prawnuka Janusza B. „zapach dziadka Motla: mieszaninę wody kolońskiej, naftaliny i futer”.

Jednym z najważniejszych budulców reportażu jest szczegół. Szczegół, tu dodatkowo sugestywny, sensualny, zapachowy szczegół. „Szczegół buduje tekst, jest jego podstawową tkanką. Szczegół jest na miarę człowieka, pomaga mu zapamiętać historię. Szczegół przyciąga uwagę czytelnika. Ogólnik to morderca reportażu”¹⁰ – twierdzą uczniowie Hanny Krall, Mariusz Szczygieł i Wojciech Tochman. „Świat dociera do nas poprzez szczegóły, więc tak należy go opisywać”, dodaje sama Hanna Krall, która pozostała wierna metodzie „małego realizmu”¹¹.

Kiedyś dzieliłam świat na drobne cząsteczki, na szczegóły. Nawet całkiem zewnętrzne: swetry, meble, bibeloty. Wszystko na co się da podzielić. Potem oddzielałam co zbędne, i składałam na nowo. Myślałam, że to dotyczy tylko „codzienności” „małego realizmu”, że można w ten sposób opowiedzieć PRL. Ale potem, gdy napisałam *Zdążyć przed panem Bogiem*, zauważyłam, że to się sprawdza także w rzeczach wielkich¹².

To pamiętający zapach dziadka Motla prawnuk Janusz B. jest tytułowym bohaterem reportażu, ale drugą główną bohaterką tekstu jest osoba mieszkająca z ojcem w domu z czerwonej cegły, której niezwyklej biografii Krall poświęci pierwsze trzy początkowe części tekstu.

Jest jeszcze wiek dziewiętnasty, pierwsza połowa. Jest jeszcze ulica Farna i piętrowy narożny dom. Mieszka z ojcem, matka nie żyje od paru lat. Matka urodziła ją późno. Ojciec niecierpliwił się i zaczął myśleć o rozwodzie, ale matka wyprosiła ostatnią szansę. Udała się do Czarnobyła. Mordechaj, czarnobylski cadyk, pobłogosławił ją i po roku przyszła na świat Chana Rachel.

Po śmierci matki spędzała na cmentarzu długie godziny. Wracła kiedyś o zmierzchu, potknęła się o nagrobek i upadła. Znaleziono ją nazajutrz. Przez kilka tygodni leżała nieprzytomna. (Pewnie z zapaleniem opon – powie po stu pięćdziesięciu latach jej prawnuk, profesor medycyny).

Tym razem ojciec udał się do Czarnobyła.

Wracaj do domu – powiedział cadyk. – Twoja Chana Rachel jest zdrowa. Dużo radości przyniesie ci i dużo smutku...

Ojciec zastał dziewczynkę przytomną, pogodną i bez gorączki.

Z każdym dniem nabierała sił.

Kiedy wstała z łóżka, okazało się, że zna na pamięć cały Piecioksiąg. (Ż, 340)

¹⁰ M. Szczygieł, W. Tochman, w: *Reportaż - opowieść o tym co wydarzyło się naprawdę*, w: *Biblia dziennikarstwa*, red. A. Skworz, A. Niziołek, Kraków 2010, s. 302.

¹¹ J. Bińkowski, wywiad z filmu *Pracownia reportażu przedstawia: Hanna Krall*, 13-14 04.1987, w: J. Antczak, *Reporterka...*, dz. cyt., s. 85.

¹² Tamże.

To graniczne wydarzenie odmienia życie i tak już pobożnej i odmiennej pół-sieroty. Chana Rachel stanie się jedną z najbardziej wyjątkowych kobiecych postaci judaizmu.

Żyje w odosobnieniu. Rówieśnice ją drażnią, unika rozmów, studiuje księgi. Modli się. Do modlitwy zakłada tańs, jak mężczyźni, a jej wywody zaskakują oryginalnością. Schodzą się ludzie. Odpowiada na ich pytania, udziela rad, przepędza demony. Ktoś prosi o przywrócenie słuchu. Waha się, niepewnie dotyka uszu chorego - ręce ma delikatne, małe z pulchnymi jak u dziecka palcami - i głuchy woła „Ja słyszę”. Przybywa chorych, przybywa zbłąkanych. Zjeżdżają z Wołynia, z Lublina, ze Lwowa nawet. Mówią o niej: Ludmere Mojd, Dziewica Włodzimierska (...).

Mieszkanie na Farnej staje się ciasne, ojciec buduje jej bożnicę na Sokalskiej, w pobliżu domu. Ma tam izbę, w której przyjmuje wiernych i spędza czas na rozmyślaniach (...). (Ż, 341)

Uzupełniając jedną z luk zostawionych przez Krall, można się domyślić, że Chana Rachel musiała mieć równie dużo zagorzałych zwolenników, jak i przeciwników, dla których jej zachowanie było niezgodne z naturą i rolą kobiety, czy też godziło w tradycyjny patriarchalny, ortodoksyjny ład. Dopiero zapytana w wywiadzie Hanna Krall mówi wprost: że Chana „za blisko obcowała z Bogiem”¹³ i że ta bliskość była dla mężczyzn „drażniąca”¹⁴. W *Prawnuku* w bożnicy Ludmere Mojd po prostu nagle zjawia się ten sam cadyk, dzięki któremu przysłała na świat, a potem wyzdrowiała.

W bożnicy Dziewicy Włodzimierskiej zjawia się cadyk Mordechaj z Czarnobyła (...). Prosi Dziewicę Włodzimierską, by wróciła do zwyczajnego życia.

Mówi o świętości. Człowiek, który zmierza ku niej, musi poznać pokusę i grzech.

– Nie zabijaj w sobie ludzkiej namiętności – kończy cadyk – Żyj życiem kobiety. Upadaj i pokornie dźwigaj z upadku siebie i innych...

Chana Rachel opuszcza samotnie.

Akceptuje pierwszego spośród przedstawionych jej mężczyzn uczonych i pobożnych. Staje z nim pod ślubnym baldachimem.

Ścinają jej jasny warkocz i nakładają perukę. Dotyka małymi, delikatnymi rękami sztywnych włosów. Nie przeglądając się w lustrze, udaje się do małżeńskiej sypialni. Budzi się nad ranem.

Z niedowierzaniem i trwogą uprzytamnia sobie, że nie wie nic. Nie zna hebrajskiego. Nie pamięta Pisma... (Ż, 341-342)

Nie można nie zwrócić uwagi na charakterystyczny język narracji Krall, oszczędny, eliptyczny, surowy, a przy tym, a może właśnie dlatego niezwykle

¹³ K. Janowska, *Życie z pierwszej ręki*, „Przekrój” 30. 05. 2011, w: J. Antczak, *Reporterka...*, dz. cyt., s. 183.

¹⁴ Tamże.

sugestywny, umocowany w konkrety. W zasadzie tylko znaczące szczegóły są dookreślone epitetami jak w zdaniu: „Dotyka małymi, delikatnymi rękami sztywnych włosów”. Beata Stasińska podczas laudacji z okazji przyznania Nagrody Tuwima w 2014 roku w następujący sposób próbowała scharakteryzować tę cechę stylu Hanny Krall. „Lakoniczność, co nie znaczy oschłość zapisu, luki i zawieszenia, swoista litania pojedynczych ludzkich losów zamknięta w oczyszczonym z nadmiaru słów opisie, hiperboli, wzmocniona obsesyjnym powtórzeniem bądź kodą – to stała gra i powiedzmy walka autorki z czytelnikiem o jego wrażliwość, pamięć, uwagę. Słynne już Kralowe zagęszczanie tekstu”¹⁵. Efektem tego procesu (który sama Krall nazywa powściągliwym „cichym pisaniem”¹⁶), jest też między innymi powyższa skondensowana, lakoniczna, a jednocześnie przy tym bardzo dramatyczna, emocjonalna i sugestywna biografia Chany Rachel.

Formę Hanny Krall określa się także jako „baśń dokumentalną”¹⁷ (określenie Michała Cichego) Jej teksty tak jak baśń mają jednego bohatera, z którym możemy się utożsamić, a zarazem wiemy, że ten bohater jest umowny, „reprezentuje kogoś więcej niż siebie”¹⁸. Właśnie taką baśnią, nierealną, niemożliwą wręcz w patriarchalnym judaizmie, postacią wydaje się Chana Rachel.

Można by zresztą wątpić w jej istnienie i niezwykłą biografię, traktując ją w kategoriach kompensacyjnego mitu czy ludowej legendy, gdyby nie wytrwały poszukiwania Nathaniela Deutscha, który podjął się próby zarówno krytycznego zrekonstruowania biografii Panny z Ludmiru, jak też opisanie, jak jej postać funkcjonuje w społecznej i artystycznej pamięci. Efektem jego poszukiwań jest imponująca książka *The Maiden of Ludmir. A Jewish Holy Woman and Her World*¹⁹. W swojej monografii Deutsch przywołuje na podstawie zachowanych dokumentów różne możliwe wersje tego, co wydarzyło się w czasie nocy poślubnej, bo według niektórych relacji do skonsumowania małżeństwa w ogóle nie doszło.

Natomiast na pewno wiadomo, że około 50-letnia Panna z Ludmiru wyemigrowała do Palestyny, gdzie w społeczności pochodzących z Wołynia chasydów prowadziła ascetyczne życie, a każdego początku miesiąca w święto

¹⁵ B. Stasińska, laudacja z okazji przyznania Hannie Krall Nagrody im. Juliana Tuwima, w: J. Antczak, *Reporterka...*, dz. cyt., s. 314.

¹⁶ J. Bińkowski, Wywiad z filmu *Pracownia reportażu przedstawia: Hanna Krall*, 13-14.04.1987, w: J. Antczak, *Reporterka...*, dz. cyt., s. 198.

¹⁷ M. Cichy, *Baśnie dokumentalne Hanny Krall*, „Gazeta Wyborcza” 1999, nr 19, w: J. Antczak, *Reporterka...*, dz. cyt., s. 308.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ N. Deutsch, *The Maiden of Ludmir. A Jewish Holy Woman and Her World*, Berkeley – Los Angeles – London 2003.

Rosz Hodesz prowadziła procesję religijnych kobiet do grobu Racheli, dożywając sędziwego wieku dziewięćdziesięciu lat. Jednak te fakty z życia Chany Rachel w *Prawnuku* już się nie pojawiają. W opowieści Krall po gniewnych i pełnych żalu okrzykach do Boga („Więc to wymyśliłeś? Więc tak wygląda twój znak?!”, *Ż*, 342) historia Chany urywa się czy też zamyka odebraniem mocy uzdrawiania znajomości Tory.

W kolejnym, czwartym fragmencie Krall znów przenosi opowieść w wiek XX: „Sto lat później dom przy ulicy Farnej stanie się własnością Chai, która poślubi kupca Motla. O Dziewicy Włodzimierskiej będzie opowiadała dzieciom i wnukom z mieszaniną lęku i uwielbienia” Na parterze mieszka aptekarz z piękną smukłą żoną, która zakochuje się w miejscowym lekarzu. On jednak porzuci ją dla Cyli, studentki prawa, wnuczki Chai prawnuczki Chany Rachel, która nie chce „ćwiczyć się w świętości (*Ż*, 343)”, woli „jeździć z (...) narzeczoną otwartą dorożką po całym mieście (*Ż*, 343)”. Przyszły profesor w trakcie jazdy stoi na drążku, z tyłu między kołami, próbując dowiedzieć się, co robi kuzynka „na długich spacerach (*Ż*, 343)”. Wreszcie nadchodzi dla mieszkańców Farnej całkiem zwyczajne, ostatnie lato 1939 roku. „Ponieważ będzie to ostatnie lato, Chaim do matury nie przystąpi. Otylia B. nie przedłuży na następny rok prenumeraty »Ewy«, pisma dla pań” (*Ż*, 344). – Krall w typowy dla siebie sposób zapowiada koniec dotychczasowego świata. Ale póki co Cyla romansuje, ojciec przyszłego profesora – Natana B., leczy zęby, Otylia, jego żona, czyta Ewę i przygotowuje nożownika Chaima do matury, a Natan B. leży na kocu „ze swoją ukochaną Taubcią, córką Ajzyka, kupca bławatnego” (*Ż*, 344).

Wieczorami przed budką z lodami, przy szklance wody z malinowym sosem zastanawia się z kolegami czy komunizm „uratuje Żydów przed żyłetkami, wojnami i złym światem” (*Ż*, 345). We wrześniu do Włodzimierza wkracza Armia Czerwona i kończy się „wiara Natana B. w ideały komunizmu (*Ż*, 345)”. Gdy po dziesięciu latach wróci – jego świata, jego rodziny i przyjaciół już nie ma. Zastanie tylko puste pokoje swoich bliskich, bez żadnego śladu, bez mebli i bez zapachów wody kolońskiej, naftaliny i futer. To kolejna luka w chronologii narracji i historii Włodzimierza – luka, w której unicestwiono Ludmir. Luka, w której dokonała się Zagłada.

Natan B., przyszły profesor, wróci do Włodzimierza Wołyńskiego po krótkim pobycie w Armii Czerwonej. Po wyroku śmierci za sabotaż, zamienionym na dziesięć lat. Po obozach pracy na Kołymie.

Na dworcu przeczyta napis cyrylicą: Władimir Wołyński.

Pójdzie na Farną i stanie przed domem babci Chai i dziadka Motla.

Zobaczy stos kartonów, piętrzących się na ulicy, z nadrukiem NARODNOJE PRO-SWIESCZENIE. Do budynku będzie się wprowadzała oświata ludowa.

Wejdzie na piętro. Mieszkanie dziadków będzie otwarte i całkiem puste. Żadnych mebli, sprzętów, nawet zapachów żadnych. Ani wody kolońskiej, ani naftaliny, ani futer. Mieszkanie po prawej, stryja Mojżesza, będzie puste.

W stołowym i w sypialni rodziców (...) zobaczy obcych ludzi przy obcych biurkach. Z gabinetu ojca dolatywać będzie głośnie stukanie. Uchyli drzwi. Zobaczy młodego mężczyznę na drabinie z młotkiem i z obrazem w rękach (...).

Młody mężczyzna wyrówna na ścianie obraz i zwróci się do Natana B.:

– Wy kto?

– Ja? – zastanowi się Nathan B. – *Ja nikt... Ja tak prosto...*

Odwroci się, wyjdzie na ulicę Farną i ruszy przed siebie.

Będzie szedł w stronę Ługi.

Nie zatrzymując się, minie miejsce, przy którym brodaty Szłoma cumował swoje łódzie.

Pójdzie w górę rzeki i usiądzie na pniu, naprzeciw plaży.

Plaży nie będzie. Brzeg zarośnie chaszczami i trzciną.

Przyjrzy się zarośniętym wzgórzom i brzegowi, ale nie zobaczy nikogo. Rai ani Bejbiego. Dwojry ani nożownika Chaima. Jojne ani fotografa z leicą. Lekarza, aptekarza ani jego żony. Rodziców ani stryja wiceburmistrza, kuzynki Cyli ani Rachelki, swojej siostry siedemnastoletniej. Taubci ani chłopców sprzed budki.

Będzie wiedział, gdzie są. W Piątydniach, przy drodze do Uściługu.

Wszyscy.

We wspólnym dole, w lesie sosnowym, niedaleko leszczyny. Skąd każdej jesieni przywozili babci Chai wiklinowe kosze pełne orzechów.

Wszyscy.

Mimo to będzie siedział, wpatrując się w przeciwległy brzeg. O zmroku wróci na dworzec. Zdrzemnie się w pociągu i usłyszy głos, który pojawiać się będzie w jego snach przez resztę życia.

– Nie trzeba iść. Tam już nie ma żadnej rzeki²⁰. (Ż, 345-346)

We Włodzimierzu zginęło przeszło dwadzieścia tysięcy Żydów (przeżyło wojnę mniej niż dwustu)²¹, ale tych liczb Krall nie przywołuje. Dla autorki *Prawnuka* nie liczby są ważne, ale zagłada konkretnych ludzi z ich historiami, pragnieniami, namiętnościami i przywarami: Rai która zalotnie mrużyła oczy, gdy pozowała do zdjęć, prawoskrzydłowego „Amatorów” Bejbiego, który lubił popisywać się skokami do wody, nożownika Chaima, który przygotowywał się do matury, Jojnego, pomocnika aptekarza, który śpiewał w pracy radiowe

²⁰ Nieznacznie odmienny, ale równie poruszający opis powrotu do rodzinnego Włodzimierza Wołyńskiego znajduje się w autobiograficznej książce Janusza Bardacha i Kathleen Gleeson *Człowiek człowiekowi wilkiem. Przeżyłem Gulag* (Kraków 2002, s. 410-413).

²¹ http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Volodymyr_Volynskyi (dostęp: 01.12.2015). Przed wojną Żydzi stanowili prawie połowę mieszkańców 30 tysięcznego miasteczka (wg danych ze spisu powszechnego z 1937 roku – 39%) . Ale po wojnie i utworzeniu getta ich liczba wzrosła do 25.000. Według danych YIVO po wkroczeniu Armii Czerwonej do Ludmiru wróciło 140 Żydów.

szlagiery, kochliwej Cyli, która ku zgorszeniu sąsiadów jeździła odkrytym powozem, Taubci, do której w „ostatnie” lato Natan tulił się na kocu. Wreszcie rodziców, stryja i siostry. Wszyscy są dole w Piatydniach. Dwukrotnie przywołane złowrogie słowo wszyscy – indeks nieobecności, pustki i zagłady. Głos, który słyszy we śnie, „tam już nie ma żadnej rzeki” jest graniczną cezurą, symbolizującą koniec dawnego świata. Nie ma już ani rodzinnego Ludmiru, ani jej mieszkańców, ani nawet t e j rzeki, nad którą spędzali upalne dni.

Tytułowy „Prawnuk” porzuci imię Natan, przestanie nim być (Ż, 347). Przyjmie nowe imię i z dała od Ludmiru i nieistniejącej rzeki podejmie próbę stworzenia nowej tożsamości.

(...) Pozostawi Natana nad Ługą, rzeką, której nie ma. Odtąd będzie Januszem B. Ukończy medycynę. Zacznie naprawiać niedbalstwa Pana Boga.

Stwarzając kolejnego człowieka, Bóg od czasu do czasu się zamyśla, męczy lub nudzi się albo po prostu ma się ochotę przejść. Człowiek rodzi się wtedy nieukończony: bez nosa, ucha, policzka lub warg. Janusz B. będzie musiał to uzupełnić. Wyjmie chrząstkę z żeber, szóstego i siódmego, tam jest jej najwięcej. Skórę weźmie z czoła i brzucha. Ze skóry i chrząstki ukształtuje, a potem przyszyje brakującą część. Zajmie się niemowlętami bez podniebienia. Ich tkankę potraktuje jak budulec, który trzeba uformować od nowa. Nosy, uszy i podniebienia, tworzone przez niego, uwierzą, że są prawdziwe. Będą prawdziwie rosnąć i uszczęśliwią oszpeconych. Ich zdjęcia ukazały się w podręcznikach chirurgii. Amerykańska klinika powierzy Profesorowi katedrę. Amerykańscy studenci będą w skupieniu obserwowali jego ręce: delikatne, małe, z palcami pulchnymi jak u dziecka. (Ż, 347)

W skondensowanym biogramie Krall Natan B. porzucił rzekę i świat, którego nie ma i rozpoczął nowe życie jako Janusz B. Jego życiową misją stanie się poprawianie nieukończonych i nieudanych dzieł Boga „uszczęśliwianie oszpeconych”. Janusz B., wzorem Stwórcy, wykorzystując chrząstki z żebra i sprawia, że przeszczepione tkanki „wierzą, że są prawdziwe”, zaczynają żyć nowym życiem, tworząc nowe organy. A może tego dokonać dzięki odziedziczonym wraz z genami niezwykłym dłoniom „delikatnym, małym, z palcami pulchnymi jak u dziecka”, które uzdrawiają chorych. Prababka Chana uzdrawiała ludzi przez dotyk, a Janusz B. jest chirurgiem o niezwykłych rękach: rany, których dotyka, zawsze się goją.

Ostatni, dziesiąty fragment *Prawnuka* rozpoczyna się od lapidarnego opisu życia Janusza B. w Iowa City. „Zamieszka w małym spokojnym mieście. Ze starzeje się i zacznie spisywać swoje życie: Kołymę, medycynę i Włodzimierz Wołyński²². U boku amerykańskiej optymistycznej żony. Godzinę autem od

²² Wspomnienia Janusza Bardacha zostały opisane w książce napisanej wraz z Kathleen Gleeson

rzeki Missisipi” (Ż, 347). Wniesione przez żonę do salonu owoce przywołają smak słodczy „koszteli z ich sadu” (Ż, 347) i jeden z zapachów dzieciństwa – przechowywanych w skrzyniach jabłek, który utrzymywał się w domu przez całą zimę. Janusz B. docenia wagę zapamiętanych szczegółów: „doniosłość rzeczy ważnych – zapachów, twarzy sąsiadów z Farnej, odświętnej sukni babci Chai, aksamitnej, ciemnoniebieskiej, z gipiurkowym kołnierzem...” (Ż, 347-348) o które jego „przyjaciół, syn Żydów z Warszawy i Sosnowca” nie zdążył spytać swoich rodziców²³.

Rozmowę o rzeczach nieważnych przerwie głucho uderzenie o ścianę. Będzie to ściana dzieląca pokój od ogrodu, cała ze szkła. Rozbije się o nią ptak z błękitnymi skrzydłami, duży, wyzywająco piękny. Uzna przezroczyste szkło za powietrze, uderzy z impetem i osunie się z zamkniętymi oczami.

Stracił przytomność – postawi diagnozę profesor B. – Trzeba go zostawić w spokoju. Wyśmiej, że ptaka ktoś do niego przysłał.

Nie będzie wierzył w znaki, ptasich posłańców ani w duszę.

Dusza, która jest naszym myśleniem, działaniem, sumieniem i miłością, umiera z nami – napisze w książce.

Nie ucieszyłby Ludmere Mojd: prawnuk, który nie wierzył w duszę.

Wierzy za to w Kołymę i w Piątydzie.

A także geny, które ręce dziedziczą po rękach sprzed stu pięćdziesięciu lat.

Pierwszy zauważy, że poruszyło się błękitne skrzydło i ptak za szklaną ścianą otwiera oczy.

Popatrzy za odlatującym bez żalu. – To drapieżnik, blue jay. Zmierał pewnie do upatrzonej wiewiórki. Upoluje ją jeszcze dziś, na spóźnioną kolację. (Ż, 348-349)

Na przywołane pośrednio mistyczne interpretacje wydarzenia Janusz B. reaguje sceptycznie. Ciężko jest po Kołymie i Piątydniach, po zagładzie Ludmiru, wierzyć w nieśmiertelną duszę i panowanie dobrego Stwórcy nad światem. „Wyzywająco piękny” niebieski ptak dla Janusza B., krnąbrnego prawnuka, nie jest znakiem od świętej prababki, bo przecież człowiek nie ma duszy, a świat duchowego wymiaru, w tym świecie po prostu większy zjada mniejszego, a ptakowi *blue-jay* – modrosójce błękitnej, przeszkodziła w tym przezroczysta szyba.

Zapytana, skąd bierze surowiec do swoich książek, Hanna Krall podała przykład spotkania z Januszem Bardachem. Początkowo historia opowiadana przez profesora chirurgii jej nie zainteresowała:

Kiedy wybitny lekarz z Iowa opowiadał mi swoją historię, nie wyjmowałam kartki ani długopisu. Zaczęłam notować dopiero, gdy powiedział, że jego żydowska prabab-

Człowiek człowiekowi wilkiem. Przeżyłem Gulag (przeł. E. E. Nowakowska, Kraków 2002).

²³ „Nigdy nie pytał rodziców o świat, z którego przybyli (Ż, 348)”, a po ich śmierci „zaczął pisać wiersze o niezadanych pytaniach (Ż, 348)”.

ka była uzdrowicielką w Polsce, że znała cały Pięcioksiąg na pamięć, ale kiedy wydała ją za mąż i obcięto włosy, obudziła się po nocy poślubnej, nie pamiętając jednego słowa (...) i nie umiała uzdrawiać. Na szczęście moce przeniosły się na jej prawnuka doktora Bardacha, który był chirurgiem. Operował dzieci z rozszczepionym podniebieniem, miał nadzwyczajne ręce i wszystko goiło się dziwnie prędko, znacznie prędzej niż u pacjentów innych lekarzy²⁴.

Autorka „Prawnuka” wierzy, że tę i inne historie układa i podsuwa jej Wielki Scenarzysta²⁵, są przecież „tak kunsztownie prowadzone, tak zastanawiająco się łączą”²⁶. Zadaniem reporterki jest ich szukanie, tropienie, odkrywanie i w końcu zapisanie²⁷. Jako przykład opowieści, w której, „zbiera części rozbitego dzbana i łączy je ze sobą”²⁸ Hanna Krall przywołuje w rozmowie z Katarzyną Janowską i Witoldem Beresiem historię Chany Rachel i Janusza Bardacha. „Miewam czasem dojmujące fizyczne uczucie, jakby kiedyś istniał pełny, całkowity obraz, na którym było wszystko. Później ten obraz się rozproszył. Od czasu do czasu znajduję cząsteczki, które do siebie pasują”²⁹. Gdy po rozmowie z Bardachem Krall dzwoni do znajomego rabina Chaskiela Bessera z Nowego Jorku i pyta, go czy słyszał o Ludmire Mojt, ten odpowiada: „Co za pytanie? (...) Moja żona jest z domu Ludmir, a jej dziadek był wtedy rabinem we Włodzimierzu...”³⁰. Tak w opowieści o Dziewicy Włodzimierskiej Hannie Krall udało się znaleźć „kilka skorupki, części przylegających do obrazu świata”³¹. Bo według autorki *Dowodów na istnienie* historie, które opisuje „zostały przez kogoś starane utkane”³². „Nie tworzę ich, ale odkrywam (...) mam poczucie, że coś zostało mi powierzone. Zostaje przede mną odsłonięta tajemnica – rąbek, ułameczek, mikron tajemnicy”³³.

Hanna Krall zdradza nam swój klucz. Historie Janusza Bardacha i Chany Rachel są wyjątkowe, ale Krall najbardziej intryguje to co się wydarzyło,

²⁴ K. Janowska, *Życie z pierwszej ręki*, dz. cyt., w: J. Antczak, *Reporterka...*, dz. cyt., s. 183.

²⁵ Zob. Janowska, W. Beres, *Hanny Krall dowiadywanie się świata*, „Tygodnik Powszechny” 1996, nr 17, w: J. Antczak, *Reporterka...*, dz. cyt., s. 284 lub <http://www.tygodnik.com.pl/kontrapunkt/03/janow.html> (dostęp: 01.12.2015).

²⁶ Tamże.

²⁷ K. Bielas, *Dramaturgia uczuć*, art. cyt., w: J. Antczak, *Reporterka...*, dz. cyt., s. 284.

²⁸ Zob. K. Janowska, W. Beres, *Hanny Krall dowiadywanie się świata*, art. cyt., w: J. Antczak, *Reporterka...*, dz. cyt., s. 284.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

³¹ K. Janowska, W. Beres, *Hanny Krall dowiadywanie się świata*, „Tygodnik Powszechny” 1996, nr 17, <http://www.tygodnik.com.pl/kontrapunkt/03/janow.html> (dostęp: 01.12.2015).

³² Tamże.

³³ K. Bielas, *Dramaturgia uczuć*, art. cyt., w: J. Antczak, *Reporterka...*, dz. cyt., s. 285..

a jest nieprawdopodobne³⁴. To, co odczytuje jako ścieg Wielkiego Scenarzysty. I paradoks: „prababka uzdrawiała ludzi przez dotyk, a lekarz jest chirurgiem o niezwykłych rękach: rany, których dotyka zawsze się goją”³⁵. Dwóch spokrewnionych uzdrowicieli z „małymi z pulchnymi jak u dziecka palcami”: jedyna w historii chasydka *rebe* i jej ocalały z Zagłady „prawnuk”, który „nie wierzył w duszę”.

Bibliografia

- Antczak J., *Reporterka. Rozmowy z Hanną Krall*, Warszawa 2015.
- Bardacha J. i Gleeson K., *Człowiek człowiekowi wilkiem. Przeżyłem Gulag*, Kraków 2002.
- Biełas K., *Dramaturgia uczuć*, „Gazeta Wyborcza” 1997, nr 223.
- Deutsch N., *The Maiden of Ludmir. A Jewish Holy Woman and Her World*, Berkeley–Los Angeles–London 2003.
- Janowska K., Beres W., *Hanny Krall dowiadywanie się świata*, „Tygodnik Powszechny” 1996, nr 17.
- Krall H., *Hipnoza*, Warszawa 1989.
- H. Krall, *Prawnuk*, w: Żal, Warszawa 2007.

³⁴ Zob. spostrzeżenie i pytanie S. Beresia „Zauważyłem, że panią intryguje to, co najbardziej nieprawdopodobne, co wydawałoby się, zdarzyć się nie może, Im bardziej taka historia jest niewiarygodna, tym bardziej panią pociąga” (S. Beres, *Puenty Pana Boga*, „Dziennik” 21-22.07.2007, w: J. Antczak, *Reporterka...*, dz. cyt., s. 126.

³⁵ M. Bartkowiak, *Układam mozaikę ludzkich losów*, „Nowy Dziennik” 6.10.2000, w: J. Antczak, *Reporterka...*, dz. cyt., s. 123.

**MAIDEN OF LUDOMIR – THE HASIDIC WOMAN-REBBE
AND “THE GREAT-GRANDSON, WHO DID NOT BELIEVE
IN THE EXISTENCE OF SOUL”. AROUND “PRAWNUK”
 (“THE GREAT-GRANDSON”) BY HANNA KRALL**

Basing on the example of *Prawnuk* (*The Great-Grandson*), the author of the article follows one variant of presenting the subject of the Holocaust in the works of Hanna Krall. The paper discusses the poetics and literary strategies used in Krall's text, which constitute the uniqueness of her work – focus on details, elliptical narrative, timeskips (mimicking the mechanisms of memory), the economy and conciseness of language and the resulting density of the text. The author concludes that because of this, Krall creates, in the words of M. Cichy, a documentary fairy tale – at the same time a dramatic and evocative biography of a Hasidic woman, endowed with the power of healing, Chana Rachel, also known as the Virgin of Volodymyr and Maiden of Ludomir and her great-grandson – a talented surgeon, endowed with unusual hands, under the touch of which “wounds [...] always heal.” In the background of life's vicissitudes of the protagonists in this reportage is the twentieth-century history and the extermination of Jews living in Volodymyr.

Keywords: Hanna Krall, reportage, extermination of Jews, narration.

Małgorzata Wosnitzka
(Katowice)

KOMPLIKOWANIE ŚWIATA. NAUKA I SZTUKA STEFANA THEMERSONA

„Świat wydał mi się nagle prosty i nieskomplikowany”¹.
Stefan Themerson, *Wykład profesora Mmaa*

Urodzony w Płocku w 1910 roku Stefan Themerson był przede wszystkim wszechstronnym i nowatorskim artystą. Nigdy nie odrywał sztuki od nauki. Był intelektualistą wykazującym nowe spojrzenie na literaturę. „Poezja jest w nas” – tak pisał we *Wstępie do poezji semantycznej* w 1975 roku². Formułę tę definiował bowiem na przykładzie komunikowania się istot żywych poprzez różne języki, znaki nieme, a zarazem intuicyjnie zrozumiałe dla wszystkich. Wrażliwy był na kwestie religijne, społeczne, polityczne, czego wyraz odnaleźć można w niemal każdym fragmencie jego twórczości – od prozy, przez poezję, aż po formy sztuki wizualnej. Wyznawany przez Themersona sceptycyzm i uprawiane różnorakie formy powiastek filozoficznych były w pewnym sensie odpowiedzią na okrucieństwa czasów okupacji. Rzadko jednak wypowiadał się on wprost o wojnie i prześladowaniu, którego – zważywszy na pochodzenie – niewątpliwie doświadczył³.

Od najmłodszych lat zmieniał miejsce zamieszkania, najpierw jako nastolatek emigrował z rodzicami z rodzinnego Płocka do Rosji. Następnie powró-

¹ S. Themerson, *Wykład profesora Mmaa*, przed. B. Russel, Warszawa 1994, s. 8.

² Cyt. za: S. Themerson, *Jestem czasownikiem, czyli zobaczyć świat inaczej*, oprac. M. Grała, red. K. Kopcińska, M. Grała, Płock 1993, s. 93-95. Rozprawa o poezji semantycznej po raz pierwszy została wydana w języku angielskim *On Semantic Poetry* w Londynie nakładem prowadzonego przez Themersonów wydawnictwa Gaberbocchus w 1975. W Polsce ukazał się tegoż fragment wywodu o tytule *Wstęp do poezji semantycznej* w „Literaturze na świecie” 1987, nr 7.

³ Matka i siostra Themersona zginęły w obozie koncentracyjnym. Zob. A. Prodeus, *Themersonowie: szkice biograficzne*, Warszawa 2009, s. 117.

cił do kraju, skąd w 1938 roku, już jako dorosły mężczyzna, wyjechał z żoną, ilustratorką, malarką i wykładowczynią Franciszką Themerson z domu Weinles, do Paryża. Jednak nie było to ostatnie, docelowe miejsce zamieszkania artystów, wojna bowiem przyczyniła się do kolejnej migracji – w 1940 roku Stefan dołączył do polskiej armii w bretońskim Camp de Coëtquidan, a następnie w 1942 roku wyjechał do Wielkiej Brytanii, osiedlając się w Londynie, gdzie wraz z żoną prowadził wydawnictwo Gaberbocchus Press⁴. To właśnie w Londynie Themersonowie rozwinęli skrzydła i zdobyli pełne uznanie wśród wydawców i krytyków sztuki. Ich sztuka tworzy bowiem spójną całość kompozycyjną, ilustracje Franciszki doskonale dopowiadają treści książek jej męża, które opatrywane zostawały przedmowami największych intelektualistów tego okresu.



Rys. 1. Franciszka Themerson, fragment ilustracji do Wykładu profesora Mmaa

⁴ S. Themerson, *Wiersze wybrane 1939–1945*, wstęp i oprac. J. Reichardt, Katowice 2003, s. 7. O losach Themersonów szerzej traktują następujące pozycje: S. Themerson, *Jestem czasownikiem, czyli zobaczyć świat inaczej*, Płock 1993; A. Pruszyński, *Dobre maniery Stefana Themersona*, Gdańsk 2004; A. Prodeus, *Themersonowie: szkice biograficzne*, Warszawa 2009; *Themersonowie na papierze. O potrzebie tworzenia widzeń*, red. M. Sady, N. Wadley, Płock 2013; *Themersonowie i awangarda*, red. P. Polit, Łódź 2013.

Z aprobatą obserwowano również dokonania Stefana Themersona na polu filozofii literatury i sztuki. Bertrand Russell w przedmowie do głośnej powieści *Wykład profesora Mmaa* określił ją „pożyteczną ewangelią”⁵, porównując konstrukcje rozważań i wrażliwość autora do takich myślicieli jak Tacyt, Wolter, Thomas Moore czy Jonathan Swift. Russell dokonał unikatowego zestawienia, przecież tradycja oświeceniowa nieczęsto towarzyszyła artystom tworzącym w XX wieku, a jeszcze rzadziej artystom awangardowym. Jednak porównanie Themersona do pisarzy oświeceniowych wydaje się szczególnie celne przede wszystkim wówczas, gdy będziemy czytali jego dzieła w duchu powiastek filozoficznych.

Fascinorum et tremendum. Filozofia awangardzisty

Themerson poświęcił zagadnieniom filozoficznym, społecznym i religijnym wiele miejsca w swej twórczości. Zauważmy, że nie jest on czołowym przedstawicielem myśli filozoficznej w literaturze XX wieku, a jednak jego teksty ukazują niezwykle interesujący – i pełen dystansu – pogląd na świat w burzliwych i nieprzewidywalnych czasach.

W pierwszej i, być może, najważniejszej powieści, w *Wykładzie profesora Mmaa*, literatura staje się dla autora pretekstem do opowiedzenia o kondycji współczesnego człowieka. Powieść powstawała od 1942 roku, kiedy to Themersonowie byli rozłączeni – Stefan służył wówczas w Armii Polskiej we Francji, a Franciszka zamieszkiwała już Anglię. Małżonkowie nie wyobrażali sobie życia bez siebie, łączyła ich bowiem niezwykle silna więź: duchowa i intelektualna. Stefan, chcąc w pewien sposób zrekompensować Franciszce nieobecność, słał w listach fragmenty wspomnianej powieści⁶. To właśnie Franciszka była pierwszym czytelnikiem i krytykiem prac swojego męża, ponadto ich wielowymiarowa więź pomagała jej stworzyć doskonałe ilustracje do książek Stefana, ubogacając i dopowiadając do nich kolejne treści.

Wykład profesora Mmaa szybko został doceniony przez odbiorców i w niedługim czasie Henry Charles Stevens przetłumaczył go na język angielski. Powieść ukazywała się jeszcze kilka razy, zawsze w nieco innej odsłonie – raz okrojona przez cenzorów, innym razem z fragmentami ocen-

⁵ „Książka ta parodiuje tyle postaw życiowych, że czytelnik w końcu nie wie, z którą z nich zgadza się autor. A może z żadną? Pewnie tak właśnie jest. Na świecie jest zbyt wielu ludzi wierzących w zbyt wiele rzeczy i, być może, najwyższa mądrość zawiera się w zdaniu, że im mniej spraw bierzemy na serio, tym mniej wyrządzamy zła. Ci, którzy zgadzają się z tym zdaniem, znajdują w *Wykładzie profesora Mmaa* pożyteczną ewangelię”. Zob. B. Russel, *Przedmowa*, w: S. Themerson, *Wykład profesora Mmaa*, Warszawa 1994, s. 6.

⁶ A. Pruszyński, *Dobre maniere Stefana Themersona*, Gdańsk 2004, s. 33.

zurowanymi, a jeszcze kiedy indziej z dopisanymi przez autora stronami⁷. Bawiąc się formułą powiastki filozoficznej, Themerson kreślił satyrę na gatunek *homo sapiens*:

Osobniki tego gatunku [*homo* – przyp. M.W.] posiadają dziwną właściwość. Z natury swej wertykalne, połowę życia spędzają w pozycji horyzontalnej, bezbronnie, bezwładnie, pozbawione możliwości ruchu, pozbawione możliwości reakcji. Bezczynność ta nazywa się czynnością regeneracji, ponieważ w czasie jej trwania znika z komórek osobnika kwas mleczny, nagromadzony tam w okresach ruchu. [...] Społeczeństwo *homo* dawno by się już rozpadło, gdyby nie wszystkie te sprzeczne ze sobą chęci, pragnienia i ambicje pojedynczych osobników zostawały natychmiast materialnie realizowane. Osobniki *homo* posiadają jednak niezwykle inteligentną zdolność wyrzucania owych kolonii ze swej świadomości [...] i magazynowania ich w [...] skarbnikach, nazwanych przeze mnie podświadomościowymi⁸.

W *Wykładzie profesora Mmaa* Themerson daje obraz natury ludzkiej, jednak nie zawsze jest to obraz, z którym chcemy się utożsamiać. Niewątpliwie wykreowany przez autora dystans do istoty człowieczeństwa umożliwia nam głębszy wgląd w siebie. Niewiele znaczące na co dzień termytyny zaczynają analizować człowieka, badać i stawiać naukowe tezy. To działanie ośmiesza naturę ludzką, zrywa ze schematem i zniekształca obraz rzeczywistości, do której przywykliśmy. Jednakowoż pomysł na opisanie struktur ludzkich przez odniesienia do myśli i rzeczywistości niewielkich żyjątek nie wziął się znikąd. Themerson przyznaje, że koncept i podobne porównanie zaczerpnął z lektury Maeterlincka, a szczególnie z powieści *Życie termitów*⁹.

Katarzyna Gil w artykule „*Wykład profesora Mmaa*” Stefana Themersona jako dzieło oparte na wątpleniu pokazuje kontynuację myśli Maeterlincka poprzez zastosowanie swoistej trawestacji¹⁰. Korzystając z koncepcji Maeterlincka, Themerson tworzy krytykę ludzi i ludzkości, ich cech, postępowania, życia społecznego, politycznego i naukowego, lecz oglądanego nie okiem istot ludzkich, ale termitów. Autor *Wykładu* naśladuje konwencję, a następnie szeroko rozwija temat, sprawiając, że powieść zaczyna przybierać kształty nader fikcyjne, metafizyczne, a czasem ocierające nawet surrealizm czy realizm magiczny, które przez Themersona były niezupełnie doceniane. Katarzyna Gil mówi o zjawisku *wątplenia* w te same powieści, wszakże jest ono obecne od początku do końca –

⁷ O losach kolejnych edycji *Wykładu profesora Mmaa* warto przeczytać w książce Pruszyńskiej, *Dobre maniere...*, s. 33.

⁸ S. Themerson, *Wykłady profesora Mmaa*, przed. B. Russel, Warszawa 1994, s. 70.

⁹ Tamże, s. 35.

¹⁰ K. Gil, „*Wykład profesora Mmaa*” Stefana Themersona jako dzieło oparte na wątpleniu, w: „*Polisemia*” 2012, nr 2 (dostęp: 01.01.2016).

poprzez zwątpienie autor zdaje się tłumaczyć odbiorcom, że perspektywa ludzka nie jest najważniejsza, a już na pewno nie jedyna; zwątpienie przybiera formę poznania; zwątpienie, mówiąc najogólniej, tłumaczy rzeczywistość. *Wykład* jest więc przykładem szczególnie dostrzegalnego w XX wieku rozziwu między językiem a światem przedstawianym¹¹. Okoliczności wojny, zdekonstruowanie zastanego porządku, rozpad idei przyczynił się do wielowymiarowego zwątpienia, któremu towarzyszyły nowe kierunki myśli filozoficznej.

Termity posłużyły Themersonowi – jak zaznaczył już Russell w przedmowie do powieści – za istoty inteligencją przypominające ludzi, ale zmysłami bardzo się od nich różniące. Zamiast patrzeć – poznają świat węchem, zamiast dotykać rękoma – dotykają antenkami... Takie analogie skrytykował Stanisław Lem, pisząc:

[...] termity badają ludzi, gromadzą wiedzę o ludziach, bardzo dobrze, nowy punkt widzenia, ale u Themersona właściwie to bardzo mali ludzie gromadzą wiedzę o bardzo wielkich (fizycznie) ludziach. [...] Gdyby ktoś się zabawił w „przetłumaczenie na ludzki język” tej książki poprzez podstawienie zamiast abdomenów – brzuchów itd., wyszłaby rzecz całkiem banalna, bo właśnie banał intelektualny, filozoficzny, koncepcyjny jest substancją wykładu profesora Mmaa¹².

Gdyby przeczytać tę lekturę w taki sposób, to rzeczywiście może wydawać się ona błahą, oczywistą i „nie do przebrnięcia”. Jednak pod skorupą oczywistych analogii kryje się złożony sceptycyzm i myśl o znakowym koncipowaniu życia ludzkiego. Stefan Themerson wiele uwagi poświęcał kwestiom moralnym, duchowym i społecznym, czytał ludzkie życie pewnymi starannie wyszlifowanymi znakami, o których umowności dawno zapomnieliśmy (a może w ogóle rzadko pamiętamy?). *Wykład profesora Mmaa* daje czytelnikowi możliwość odseparowania się od rzeczywistości; pomaga się zdystansować i otwiera oczy na schematyzm; nie przyjmuje świata takiego, jakim jest, lecz szuka sensu głębiej, podaje inne prawdy naukowe. A zatem Lem niesłusznie potępił książkę Themersona, zapominając o tym, co czai się pod skorupą cech termitów i ich życia. Analogie schematów językowych są jak gdyby przyczynkiem do rozważań filozoficznych, politycznych i społecznych międzywojnia. Przytoczmy przykład za Arturem Pruszyńskim – chociażby negatywne nastawienie do obcości w czasach wojny ukazane przez Themersona we fragmencie o pobiciu dra Sigismunda Krafra-Durchfreuda przez studentów¹³.

¹¹ Por. S. Szymutko, *Rzeczywistość jako zwątpienie w literaturze i literaturoznawstwie*, Katowice 1998, s. 10.

¹² S. Lem, *Falsyfikat*, w: tegoż, *Wejście na orbitę*, Warszawa 2010, s. 87-88. Cyt. za: K. Gil, dz. cyt.

¹³ A. Pruszyński, dz. cyt., s. 34.

Wydarzenia wojenne jednak zdają się stanowić jedynie tło do rozważań filozoficznych o kondycji człowieka, o której autor mówi niemal wyłącznie przez pryzmat sceptycyzmu i ironii. Warto przytoczyć w tym miejscu fragment *Szkiców sceptycznych* Bertranda Russella mówiący o nacjonalizmie: „nacjonalizm jest naturalnie jaskrawym przykładem gorącej wiary w wątpliwe rzeczy”¹⁴. Wojna – dowodzi dalej Russell – jest nielogiczna, ale nikt, kto doprowadza do wojen nie chce mówić o racjonalizmie, ponieważ to nie logika i racjonalizm przynoszą zwycięstwo. Themerson wyjaskrawia te cechy człowieka, które prowadzą do okrucieństwa. Próbuje sceptycyzmem, odcięciem się od siebie samego i pewną dozą naukowości wytłumaczyć, co dla natury ludzkiej jest najważniejsze; nauka staje się azyłem i jedyną pewną formą przetrwania.

Fiodor Dostojewski w opowiadaniu *Sen śmiesznego człowieka* ucieka się, podobnie jak Themerson, do utopijnej wizji dwóch światów. Jedna kraina jest wyraźnie realistyczna, panują w niej różne emocje, ludzie są w pewnym sensie zagrożeniem dla samych siebie, w drugiej zaś wizja jest zgoła inna, utopijna, pełna przyjaźni, zmysłowości. Po środku dwóch światów staje *nauka*, chęć zrozumienia, skonkretyzowania tego, co obce. I ta sama *nauka* ma wytłumaczyć ludzkie przewinienia, okrucieństwa i burzenie spokoju:

Zgoda, jesteśmy kłamliwi, źli i niesprawiedliwi [...]. Ale mamy naukę, a poprzez nią odnajdziemy znów prawdę, lecz przyjmujemy ją już świadomie, wiedza jest wyższa nad uczucie, świadomość życia – ponad życie. Nauka daje nam mądrość głęboką, mądrość odkryje nam prawa, a znajomość praw szczęścia wyższa jest ponad szczęście¹⁵.

Nauka w obu tekstach przedstawiona jest w ironiczny, pełen dystansu sposób – i to właśnie przedstawienie uzmysławia odbiorcy, kim tak naprawdę jest; skąd jego zachowania; jak funkcjonuje wśród innych osobników i do czego zdąża. Zjawisko nauki ukazane u Themersona i Dostojewskiego to pretekst do opowiedzenia o naturze ludzkiej, a także o konstruujących tę naturę znakach. Człowiek ciągle przekracza pewne granice: różnych „światów”, umysłu, samych siebie, granice zwierzęcości. Podsumujmy za Romanem Ingardenem:

[...] natura ludzka polega na nieustannym wysiłku przekraczania granic zwierzęcości tkwiącej w człowieku i wyrastania ponad nią człowieczeństwem i rolą człowieka jako twórcy wartości¹⁶.

¹⁴ B. Russell, *Szkice sceptyczne*, przeł. A. Kurlandzka, Łódź 1996, s. 13.

¹⁵ F. Dostojewski, *Sen śmiesznego człowieka*, w: *Opowieści fantastyczne*, przeł. M. Leśniewska, Kraków 2014, s. 154.

¹⁶ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1897, s. 25.

Nauka w przeciwieństwie do natury jest wytworem cywilizacyjnym – podkreśla Themerson w zakończeniu *Wykładu*. Tuż po całkowitym zniszczeniu termicznego świata przychodzi nowy ład kreowany przez naturę – wielka Naturata wrasta się w ziemię, tylko ona może przetrwać.

Literatura i znaki

Themerson przedstawia naturę ludzką poprzez pewne szczegółowe znaki – w *Wykładzie profesora Mmaa* widzimy ciągle przywoływanie podobieństw, skojarzeń i analogii świata zwierzęcego ze światem ludzkim, podobnie w powieści *Euklides był ośle*m, gdzie Weronika na pytanie kapitana Casanovy: „Czy uważa pani, że Ziemia jest fałszywa?” odpowiada następująco:

Och, nie. Jest całkiem realna. Imitacje są zawsze realne. Muszą być. Są dowodem, że istnieją oryginały. Kiedy pan widzi fałszywego Picassa, wie pan, że gdzieś musi być prawdziwy Picasso. Nie byłoby fałszywego Picassa, gdyby nie istniał prawdziwy, prawda? [...] To samo z Ziemią. [...] Ta Ziemia jest cała fałszywa”¹⁷.

„Ta Ziemia” jest cała fałszywa, a więc jest dowodem na istnienie „Ziemi realnej”. Sztuka potraktowana została przez Themersona na równi z rzeczywistością – to nie odpowiedź Weroniki zdumiewa, ale połączenie jej z pytaniem kapitana. Ziemia, wszechświat, rzeczywistość funkcjonuje w ten sam sposób, co sztuka, a zatem to właśnie dzięki tej ostatniej można opowiedzieć o funkcjonowaniu świata. Literatura Themersonowska dotyka bezpośrednio problemu znaku i znaczenia, stawia wiele pytań i próbuje znaleźć na nie odpowiedź.

Projekt poezji semantycznej rozciąga się na wszystkie płaszczyzny uprawianej przez Themersonów sztuki. Tłumaczą oni bowiem zjawiska, pojęcia i cechy poprzez odniesienie do jakiegoś innego, obcego wymiaru. Niewątpliwie na filozofię twórczości obojga wpłynęły nurty awangardowe, szczególnie futurystyczne *Kaligramy* Apollinaire’a. W badaniach nad twórczością Themersona wskazuje się najczęściej na nawiązania do futuryzmu francuskiego, dla którego rozmieszczenie słów, układ wizualny treści przedstawianych odgrywał zdecydowanie ważniejszą rolę aniżeli w Polsce¹⁸. Stefan Themerson dekonstruował słowa, starając się wydobyć znaczenie z ich układu liter – zastanawiał się, czy liczba liter w wyrazie związana jest z jego znaczeniem. Istotą poezji semantycznej było przede wszystkim ponowne zapoznanie odbiorcy ze zna-

¹⁷ S. Themerson, *Euklides był ośle*m, tłum. I. Szymańska, Warszawa 1989, s. 79.

¹⁸ M. Dawidek Gryglicka, *Historia tekstu wizualnego. Polska po 1967 roku*, Kraków – Wrocław 2012, s. 417. Oraz: A. Pruszyński, *Dobre maniere...*, s. 10.

czeniu słownikowym przedmiotu, któremu poświęcony został utwór¹⁹. Owo znaczenie słownikowe definiowało układ wiersza *sensu stricto*. Autor poprzez ułożenie liter, słów i zdań zawartych w słownikach pokazywał dwie płaszczyzny jednego wyrazu – pierwsza była związana ze słownikowym znaczeniem danego słowa, druga zaś ze znaczeniem poetyckim. Jednak poetycki wymiar wyrazu wynikał ze znaczenia pierwotnego, słownikowego. Takie działanie stanowi swoiste uzupełnienie mowy, codziennego rozumienia słów oraz zrywa z językowymi przyzwyczajeniami. Język u Themersona to symbol prostoty dawno zapomnianej, bowiem proste, konkretne myślenie zostało przez niego na nowo odkryte²⁰.

Filozofia Themersona jest filozofią niezależną, otwartą na rzeczywistość, a jednocześnie niezwykle konkretną w swej strukturze. Małgorzata Dawidek Gryglicka podsumowuje ją za pomocą zwięzłej formuły: „farby prosto z tuby, słowa ze słowników”²¹. Wszak ważne dla artysty jest pochodzenie znaków, środków tworzenia sztuki i świata. Nie wikła się Themerson w sprawy historycznojęzykowe, nie nakłada na siebie maski wyrafinowanego badacza, a jednak w jego spojrzeniu jest pewna świeżość; w tworzeniu poezji, filmów awangardowych czy opery semantycznej jest coś, co na lata zostanie w pamięci i świadomości jego następców.

Myśli artysty ciągle oscylowały wokół pojęcia *analogii*, w której upatrywał sposobu tłumaczenia skomplikowanej natury ludzkiej i równie skomplikowanego bycia w świecie. Themerson podchodził do każdego rodzaju sztuki w bardzo konkretny, znakowy sposób, jednak w trakcie przekazywania swoich myśli proste treści sztuki przemieniał w groteskę i odrealnienie. W wierszu-obrazku *Czas – życie* podmiot opowiada o upływie czasu, wpisując w tarczę zegara następujące słowa:

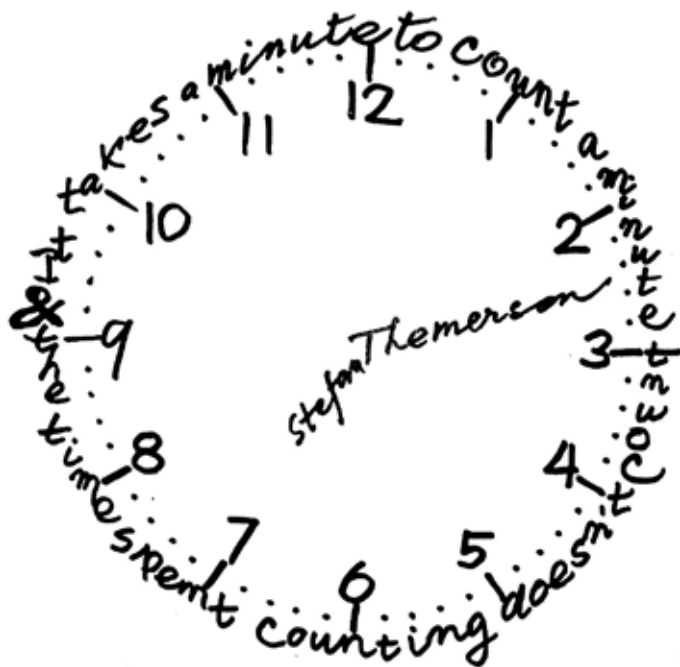
„Potrzeba minuty, by zliczyć minutę,
Jednak czas na liczenie nie liczy się”.

¹⁹ Por. A. Prodeus, dz. cyt., s. 128; M. Dawidek Gryglicka, dz. cyt., s. 421; A. Pruszyński, dz. cyt., s. 101.

²⁰ Rozważania Themersona o piśmie i semantycznym wymiarze języka zbliżone są do myśli Jacquesa Derridy o alfabecie. Język Themersonowski i alfabet Derridiański mają bowiem wspólne cechy, którymi są przede wszystkim reprezentacja i uzupełnienie – jak pisze Derrida: „pismo alfabetyczne, przedstawiające pewnego reprezentanta, uzupełnienie uzupełnienia, zwiększa *moc* przedstawienia” – w: J. Derrida, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Łódź 2011, s. 375.

²¹ M. Dawidek Gryglicka, dz. cyt., s. 419.

CZAS — ŻYCIE



Rys. 2. Stefan Themerson, *Czas – Życie*²²

Słowa te stanowią konstrukcję zegara odmierzającego czas wskazówkami utworzonymi z imienia i nazwiska autora. Utwór jest przykładem inspiracji francuską awangardą, a ściślej kaligramami Apollinaire'a. Poezja wpisana w obraz ściśle koresponduje ze sobą – tłumaczy upływ czasu, przedstawiając myśl artysty-filozofa, jednak dla Themersona kaligramy to nie tylko środek artystycznego przekazu, ale również sposób widzenia sztuki i języka. Pruszyński, przytaczając jako przykład ten sam utwór, zaznacza, że autor *Bayamusa* używa różnych form pisania po to, by zwrócić uwagę na umowność wytworzonego przez kulturę europejską zapisu i odczytywania pisma w sposób horyzontalny, od lewej do prawej. Według Themersona późniejsza interpretacja zależy od zapisu słów, rozumienia tekstu oraz wpływa na dalszy sposób myślenia czytelnika²³. Graficzny zapis tekstu jest reprezentantem myślenia, a gramatyka winna

²² S. Themerson, *Jestem czasownikiem, czyli zobaczyć świat inaczej*, Płock 1993, s. 42. Wiersz przełożyła K. Kopcińska.

²³ A. Puszyński, dz. cyt., s. 107.

istnieć jako przedmiot odrębnej analizy, gdyż istotna jest nie tylko ze względu na swoje struktury²⁴.

Język u Themersona opowiada świat – jest jego strukturą, znakiem i bytem koniecznym. Niewykluczone, że artysta zgodziłby się z Derridiańskim pojęciem pisma jako tego zjawiska kulturowego, które rozwija cywilizację, wyprzedzając w tej dziedzinie oralność²⁵. Zapis graficzny cenny jest szczególnie przez wzgląd na jego historyczne znaczenie. Właściwie takie percypowanie języka bliskie jest dwóm, wydawać by się mogło, różnym nurtom – oświeceniowemu i awangardowemu. Powtórzmy: słowa, encyklopedyczność, poszukiwanie sensu i znaczenia pierwotnego, rozumienie świata poprzez język i naukę oraz najważniejsze – poszukiwanie sensu istnienia w języku i poprzez język to cechy myślenia o języku stale powracające w Oświeceniu i Awangardzie. Themerson nie krył swoich sympatii do oświeceniowego sceptycyzmu, jednak, jak zauważa Jerzy Franczak, sceptycyzm Themersona to nie tylko wyrażanie dystansu, ale też: „poszukiwanie niedogmatycznych wartości, chroni przed nihilizmem i pesymizmem, pozwala opowiedzieć się po stronie rozumu, oświecenia i obywatelskości. Stawia na nowo pytania o etykę, a właściwie: o normy postępowania (nieskodyfikowane, niekategorialne, uwarunkowane sytuacją)”²⁶.

Podobnie traktował autor *Wykładu profesora Mmaa* awangardę XX wieku – wszak filozofie i idee awangardowe były wielokrotnie przetwarzaną przez niego inspiracją. Przede wszystkim powoływał się na myślicieli, których zainteresowania oscylowały wokół języka – we *Wstępie do poezji semantycznej* cytuje on Mallarmégo: „Poezji nie robi się z natchnień, poezję robi się ze słów”²⁷. Nie bez znaczenia z pewnością były również słowa Apollinaire’a o języku w poezji, który winien wykazywać się „dynamizmem plastycznym słowa na wolności”²⁸. Themerson stanowczo sprzeciwia się zastanemu łaadowi, nie pozwala na to, by dwudziestowieczne prądy filozoficzne uzyskały dogmatu²⁹.

Nauka i sztuka były w twórczości Themersonów zespolonymi ze sobą tworami; Themerson jako człowiek i artysta czuł się ściśle związany z języ-

²⁴ M. Dawidek Gryglicka, dz. cyt., s. 424-425.

²⁵ J. Derrida, dz. cyt., s. 38.

²⁶ J. Franczak, *Poszukiwanie realności. Światopogląd polskiej prozy modernistycznej*, red. W. Bolecki, R. Nycz, Kraków 2007, s. 521.

²⁷ S. Themerson, *Jestem czasownikiem, czyli zobaczyć świat inaczej*, Płock 1993, s. 95.

²⁸ J. Donguy, *Poezja eksperymentalna. Epoka cyfrowa (1853-2007)*, przeł. M. Madej, Gdańsk 2014, s. 15.

²⁹ J. Franczak, *Poszukiwanie realności. Światopogląd polskiej prozy modernistycznej*, red. W. Bolecki, R. Nycz, Kraków 2007, s. 455. Cyt. za: A. Pruszyński, *Dobre maniere Stefana Themersona*, Gdańsk 2004, s. 218-219.

kiem, uważał bowiem, że to w języku tkwi jego prawdziwe człowieczeństwo, które jest domeną tylko jednej części mowy:

Gramatycznie wydaje mi się, że w ogóle nie jestem rzeczownikiem. Jestem czasownikiem. Przez miliardy lat nie byłem, potem zacząłem się dziać, teraz się dzieję i wkrótce przestanę się dziać. To są cechy czasownika, nie rzeczownika³⁰.

Człowiek jako czyn, człowiek jako zbiór problemów, którymi się zajmuje. Nie samo istnienie, bycie jest dla Themersona najważniejsze, lecz ślad wyciśnięty przez nie w rzeczywistości.

Bibliografia

Dawidek Gryglicka M., *Historia tekstu wizualnego. Polska po 1967 roku*, Kraków–Wrocław 2012.

Dostojewski F., *Opowieści fantastyczne*, przeł. M. Leśniewska, Kraków 2014.

Franczak J., *Poszukiwanie realności. Światopogląd polskiej prozy modernistycznej*, red. W. Bolecki, R. Nycz, Kraków 2007.

Gil K., „Wykład profesora Mmaa” Stefana Themersona jako dzieło oparte na wątpieniu, „Polisemia” 2012, nr 2.

Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 1897.

Lem S., *Wejście na orbitę*, Warszawa 2010.

Prodeus A., *Themersonowie: szkice biograficzne*, Warszawa 2009.

Pruszyński A., *Dobre maniery Stefana Themersona*, Gdańsk 2004.

Szymutko S., *Rzeczywistość jako zwątpienie w literaturze i literaturoznawstwie*, Katowice 1998.

Themerson S., *Jestem czasownikiem, czyli zobaczyć świat inaczej*, oprac. M. Grała, red. K. Kopcińska, M. Grała, Płock 1993.

Themerson S., *Wykład profesora Mma*, przed. B. Russel, Warszawa 1994.

Themersonowie na papierze. O potrzebie tworzenia widzeń, red. M. Sady, N. Wadley, Płock 2013.

³⁰ S. Themerson, *Nim ukaże się książka*, w: tegoż, *Jestem czasownikiem, czyli zobaczyć świat inaczej*, Płock 1993, s. 91.

COMPLICATING THE WORLD: STEFAN THEMERSON'S SCIENCE AND ART

The article describes the works of Stefan Themerson, focusing on the combination of science and art in the works of the artist, as well as the inspirations he drew both from the work of the classics, such as Tacitus, Thomas Moore, Maeterlinck (from whom he derived the concept of referring the phenomena in the human world to the life of insects), as well from avant-garde writers, such as, for example, Apollinaire. On the one hand, the author expresses his sympathies to the skepticism of the Enlightenment, but on the other hand, he is inspired by avant-garde ideas, directing his interest towards the issues of expressiveness of the world through language, the language of poetry, the problem of the sign and the meaning, as well as towards creating a project of semantic poetry, which was to familiarize the recipient with the dictionary meaning of the subject of the text.

Keywords: Stefan Themerson, avant-garde, 20th-century literature, language, sign, semantic poetry.

Anna Piątek
(Uniwersytet Warszawski)

**„CIEŃ BLADAWY NAD LICHTARZEM SMUTNO
ŚLĘCZY NAD KSIĘGAMI...” –
OBRAZ ŻYDOWSKIEGO UCZONEGO W WIERSZACH
CHAIMA NACHMANA BIALIKA**

Chaim Nachman Bialik – tworzący w języku jidysz i hebrajskim żydowski poeta, prozaik, eseista, tłumacz i wydawca – został okrzyknięty mianem narodowego wieszcza w wieku niespełna 30 lat. Bialik bardzo szybko zdobył ogromną sławę i stał się wyjątkowo wpływową postacią w świecie kultury hebrajskiej, początkowo we wschodnioeuropejskiej diasporze, a potem także w Ziemi Izraela. Trudno przecenić jego rolę w tworzeniu świadomości kulturowej, odnawianiu i zbogacaniu języka hebrajskiego oraz ustalaniu porządku wartości całego ówczesnego społeczeństwa żydowskiego. Dziś poeta bywa nazywany „odnowicielem poezji hebrajskiej” lub „narodowym poetą żydowskim”¹. Fakt tej niezwyklej kariery staje się zrozumiały w kontekście sposobu, w jaki przedstawiał on problemy ówczesnego pokolenia. Pokolenie Bialika, datowane od lat 90. XIX wieku do lat 30. wieku XX, zmagало się z wątpliwościami i trudnościami wywołanymi rozwojem idei syjonistycznej i przenikaniem jej do ortodoksyjnego świata żydowskich miasteczek. Sam Bialik, który odebrał tradycyjne wychowanie w domu, a następnie talmudyczne wykształcenie w jesziwie, wybrał ostatecznie działalność literacką i polityczną w kręgach syjonistycznych. Zdecydował się na tworzenie nowoczesnej, świeckiej kultury hebrajskiej, opartej na tradycji żydowskiej, lecz się do niej nieograniczającej. Biografia poety, ta prawdziwa i ta kreowana w jego utworach, stała się wzorcem dla całego pokolenia i jego symboliczną wykładnią.

¹ *Melech Ha-Jehudim*, [film], reż. Yair Qedar, 2014, z wypowiedzi Ariela Hirshfelda.



Chaim Nachman Bialik, fotografia Zoltana Klugera

Chaim Nachman Bialik urodził się w 1873 roku w małej wsi Rady na Wołyniu². Tam też spędził pierwsze lata życia, po czym wraz z rodziną przeniósł się do Żytomierza. Gdy poeta miał siedem lat, umarł jego ojciec – Icchak Josef, tradycyjny Żyd i ubogi właściciel szynku. Matka – Dina – nie radziła sobie z utrzymaniem rodziny, dlatego też Bialik trafił pod opiekę bardzo religijnego i surowego dziadka – Jaakowa Moszego. Dan Miron uważa, że pisarz był dzieckiem zaniedbanym, zwłaszcza emocjonalnie, brakowało mu bowiem bliskich, którzy pochyliliby się nad nim z czułością³. Chaim Beer dodaje, że artyście szczególnie doskwierał brak matczynej miłości, a nędza życia w sztettlu i gorycz dzieciństwa niejednokrotnie znalazły odzwierciedlenie w jego późniejszych utworach poetyckich⁴. W domu dziadka Bialik odebrał tradycyjne,

² Chaim Nachman Bialik, w: *Leksikon ha-sifrut ha-iwrit ha-chadasza*, dostępne przez: <http://library.osu.edu/projects/hebrew-lexicon/02003.php>.

³ Dan Miron, *Chayim Nachman Bialik's Poetry: An Introduction Without Footnotes*, w: tenże, *The Prophetic Mode in Modern Hebrew Poetry*, Milford 2010, s. 39.

⁴ *Melech Ha-Jehudim*, [film], dz. cyt., z wypowiedzi Chaima Beera.

żydowskie wykształcenie, uczęszczał również do chederu. W wieku siedemnastu lat rozpoczął naukę w jesziwie w Wołożynie – dawniej mieście litewskim, obecnie białoruskim, wówczas siedzibie jednej z najbardziej znanych uczelni talmudycznych. Miał nadzieję na kontynuację edukacji żydowskiej, ale liczył również na zdobycie ogólnego wykształcenia, marzył bowiem o zostaniu doktorem filozofii i rabinem w Berlinie.

Bialik był początkowo bardzo zaangażowany w studia talmudyczne, jednak po prawie dwóch latach rozczarował się tradycyjną formą nauki i skostniałą atmosferą uczelni. Opuścił więc szkołę i wyjechał potajemnie do Odessy – ówczesnego centrum kultury żydowskiej, metropolii słowa i myśli hebrajskiej⁵. Początkowo wiódł bardzo ubogie życie, zarabiał, ucząc języka hebrajskiego. W 1891 roku opublikowany został w miesięczniku „Ha-Pardes” [Sad] pierwszy wiersz poety *El ha-cipor* [Do ptaszyny]. Dwa lata później Bialik wziął ślub z Manią Awerbuch. Przez jakiś czas przebywał w majątku zamożnego teścia w Korosteszowie na Kijowszczyźnie, a następnie w Sosnowcu, aby ostatecznie wrócić do Odessy. Na dwie dekady po powrocie artysty przypadał złoty okres w jego życiu i twórczości. Studiował języki obce i literaturę. Oddawał się działalności literackiej: publikował, redagował i wydawał. Był także aktywny politycznie jako członek protosyjonistycznej organizacji *Chowewej Cijon* [Miłośnicy Syjonu]. Po trzyletnim pobycie w Niemczech w 1924 poeta wyjechał do Palestyny.

W Tel-Awiiwie jego status jako osobowości literackiej o wielkim wpływie na nowoczesną kulturę żydowską tylko się wzmocnił. Bialik oddawał się intensywnie działalności dydaktycznej i publicystycznej, lecz niemal zupełnie przestał już wtedy pisać poezję⁶. Poeta zmarł dziesięć lat później w Wiedniu na skutek nieudanej operacji. Jego śmierć pogrążyła społeczność żydowską w prawdziwej żałobie. W pogrzebie Bialika na cmentarzu Trumpeldor w Tel-Awiiwie wzięło udział blisko 100 tysięcy osób, co stanowiło około 15% ówczesnej populacji żydowskich osadników⁷.

„Życie żydowskie, jego cierpienia i tęsknoty – to klucz do poezji Bialika” – napisał Salomon Dykman, przedwojenny tłumacz utworów poety na

⁵ Chaim Nachman Bialik, w: *The Institute for the Translation of Hebrew Literature*, dostępne przez: http://www.ithl.org.il/page_13300.

⁶ Było to w dużej mierze związane z faktem, iż Bialik przywiązany był do aszkenazyjskiej wymowy języka hebrajskiego z akcentem paroksytonicznym, podczas gdy w Palestynie za obowiązującą normę uznano wersję sefardyjską z akcentem oksytonicznym.

⁷ *Ke-mea elef isz hisztatfu be-lewaja*, „Dawar”, 17.07.1934, dostępne przez: http://jpress.org.il/Olive/APA/NLI_Heb/SharedView.Article.aspx?parm=yo5P5v23%2F6uD3QWwDcSlZZau-i2T2nV1Pbu8sM8nEBaPPD8S00BbIfxLZ5Wn0WrfyYw%3D%3D&mode=image&href=DA-V%2f1934%2f07%2f17&page=1&rtl=true.

język polski⁸. Jedno z największych zmartwień i wyzwań dla samego artysty, jak i dla wielu współczesnych mu Żydów stanowił problem konfrontacji tradycyjnego świata żydowskich uczonych, studentów jesziw, badaczy świętych ksiąg z rewolucją syjonistyczną. Poecie przyszło żyć i tworzyć w szczególnie trudnym, ale i ciekawym okresie dla rozwoju kultury żydowskiej. Oto dotychczasowe duchowe podstawy narodu, związane ze świętymi pismami i ich zgłębianiem, zaczynały się chwiać w obliczu przemian dokonujących się wówczas w Europie, zwłaszcza na skutek nasilania się tendencji emancypacyjnych i asymilacyjnych (Haskala – żydowskie Oświecenie), a następnie narodowych (syjonizm). Wielu Żydów było świadomych potrzeby nowych, współczesnych fundamentów kultury, lecz nie byli pewni, gdzie ich szukać. Inni znów nie chcieli rezygnować z dotychczasowych wartości związanych z tradycyjną edukacją, upatrując w nich największe dziedzictwo kulturowe. Dylemat ten dobrze ilustruje fragment Bialikowego wiersza *Le-Achad Ha-Am* [Do Achad Ha-Ama] z 1902 roku.

Czasy to były burzliwe – bo wichry szumiały złowrogie,
Walka dwóch światów szalała – nikt nie znał o zmroku swej drogi.
My – smutne dzieci przełomu, spowite w bezdenną ciemnotę,
Staliśmy cicho w zadumie na skraju bezdroża dwóch potęg⁹.

Achad Ha-Am, czyli Aszer Cwi Ginsberg, był żydowskim myślicielem, eseistą i działaczem politycznym. Stworzył on i propagował tak zwany syjonizm duchowy. Jego zwolennicy ponad masowe osadnictwo w Palestynie stawiali ożywienie życia kulturalnego narodu żydowskiego, a zwłaszcza literatury hebrajskiej. Bialik przedstawia Ginsberga jako tego, który „o zmroku” wskazał drogę „na bezdrożach”, stał się przewodnikiem w burzliwych czasach „przełomu”. To właśnie tę trwającą wówczas „walkę światów” (na wielu frontach, między innymi: tradycji i asymilacji, a potem syjonizmu), tak kluczową dla zrozumienia pokolenia Bialika, opisał poeta w wielu swoich utworach.

Jednak aby zrozumieć wyjątkowość ujęcia tego tematu przez Bialika, warto przywołać najpierw tradycyjny obraz żydowskiego świata nauki. Wraz ze zniszczeniem Świątyni Jerozolimskiej w 70 roku judaizm przeobraził się ze wspólnoty religijnej skupionej wokół kultu świątynnego w społeczność opartą na studiowaniu świętych ksiąg i przepisów prawa¹⁰. Etos nieustannej

⁸ Salomon Dykman, *Wstęp*, w: Ch. N. Bialik, *Pieśni*, tłum. S. Dykman, wstęp i oprac. M. Zawadowska, M. Tomal, Kraków – Budapeszt 2012, s. 27.

⁹ Ch. N. Bialik, *Pieśni*, dz. cyt., s. 274.

¹⁰ Reuven Shoham, *Giluj we-kisuj' be-szirej bejt ha-midrasz szel Bialik*, „Dapim le-mechkar be-

nauki i rozważań pism stał się podstawą kultury żydowskiej, gwarantem jej przetrwania i wspólnym mianownikiem społeczności rozproszonych po całej diasporze. Stąd też wizerunki żydowskich mędrców, uczniów chederów, studentów jesziw i bejt midrasz (szkół talmudycznych) tworzone były zarówno w literaturze, jak i sztukach plastycznych z nabożnym niemal szacunkiem. Sam bejt midrasz stał się natomiast synonimem wszelkich instytucji i autorytetów związanych z religijnymi podwalinami tożsamości narodu żydowskiego.



Tradycyjny uczony żydowski, obraz Uriego Dvira

Bialik w swoich utworach odwołuje się do tych klasycznych obrazów żydowskich mędrców, ale przedstawia je w innym świetle. W pokoleniu przełomu, o którym mowa była wcześniej, ortodoksyjni uczeni zostali skonfrontowani z nową rzeczywistością – rewolucją syjonistyczną rozgrywającą się za murami bejt midraszu. Wielu z nich ta nowa wizja zafascynowała i skusiła do opuszczenia uczelni, a często do całkowitej zmiany sposobu życia. Inni pozostali wierni tradycyjnym wzorcom. Ambiwalentne uczucia żydowskich

uczonych wobec świata bejt midraszu w dobie świeckiego przełomu doskonale ukazuje inny tekst poety *Lewadi* [Wszystkich poniósł], opublikowany w 1902 roku w miesięczniku „Ha-Sziloach” [Kurier].

Wszystkich poniósł gdzieś wicher – spłukał nurtem swym blask –
 Nowa pieśń rozdzwoniła ich ranne godziny...
 Jenó ja, piskłę małe – przepomnił mnie świat
 Pod skrzydłami Szechiny...
 [...]

 Wygnano ją zewsząd. Został tu – jeden kąt,
 Samotny i cichy – odpocząć pozwolił
 Bejt ha-midrasz... Tu przysła, otulił ją cień,
 Jam był z nią w niedoli...
 A gdym tęsknił za światłem, za oknem,
 Gdy ciasno mi było pod skrzydłem Jej starym,
 Schyliła swą głowę – spłynęła Jej łza
 Na moją Gemařę¹¹.

Bejt midrasz został ukazany w utworze jako „samotny i cichy kąt”, miejsce ciemne, ciasne i zapomniane przez świat. To w nim, niemalże jako jedyny, pozostał podmiot liryczny tekstu – wierny student czytający Gemařę (część Talmudu). W nim także znalazła schronienie Szechina, będąca w judaizmie uosobieniem Ducha Świętego, Obecnością Boga na ziemi, opiekunką Izraela. Szechinę wygnano z innych miejsc, ponieważ słysząc w nich już nową, postępową „pieśń” świeckiej rewolucji. To ona swym „blaskiem”, „światłem” skusiła pozostałych uczniów jesziwy. Ostatni uczony zdaje się być rozdarty pomiędzy pragnieniem pozostania w bejt midraszu, kontynuowania swoich świętych obowiązków i ukojenia Szechiny a chęcią opuszczenia go, zajrzenia poza uczelniane mury, „za okno”.

Dan Miron zauważa, że we wczesnych wierszach Bialika tradycja była czasami ukazywana jako pułapka i brzemię, a innym razem – jako schronienie i ostoja¹². Oba te motywy można odnaleźć w tekście *Wszystkich poniósł*. Z jednej strony podmiot liryczny, określający siebie jako „małe piskłę pod skrzydłami Szechiny”, wydaje się odczuwać silny związek emocjonalny ze wszystkim tym, co ona symbolizuje: tradycyjnym, żydowskim sposobem życia w diasporze. Z drugiej jednak strony związek ten może mieć charakter zobowiązania, które należy wypełnić. Szechina swoimi skrzydłami nie tylko chroni studenta przed zagrożeniami z zewnątrz, ale także go zatrzymuje, więzi, uniemożliwia

¹¹ Ch. N. Bialik, *Pieśni*, dz. cyt., s. 270. Por. przekład Szoszany Raczyńskiej, *Sam*, w: Ch. N. Bialik, *Wybór wierszy*, tłum. Sz. Raczyńska, Tel-Awiv 1994, s. 28.

¹² D. Miron, dz. cyt., s. 70-73.

mu opuszczenie bejt midraszu. Manipuluje jego emocjami i wywołuje w nim poczucie winy, roniąc łzy. W tym właśnie sensie Szechina i bejt midrasz, jako uosobienie żydowskiego dziedzictwa, są jednocześnie azylem i pułapką.

Podobną sytuację konfrontacji uczonego jesziwy ze światem zewnętrznym odnaleźć można w poemacie *Ha-Matmid*, rozpoczętym w 1894 roku, ukończonym rok później, a opublikowanym w pierwszym tomie utworów poety Szirim [Pieśni] z roku 1901. *Matmid* to hebrajskie określenie na gorliwego studenta jesziwy, „uosobienie ideału poświęcenia się studiom talmudycznym, którego przepełniało poczucie siły duchowej judaizmu ortodoksyjnego oraz miłość do Tory”¹³. Początek poematu ukazuje obraz zbliżony do sceny z utworu *Wszystkich poniósł*:

Są jeszcze w galucie mieściny zapadłe,
W nich tłą się ostatnie narodu płomienie –
Pan w łasce uchował zarzewie wybladłe
W popiele, po łunie wygasłej wspomnienie...
[...]
Gdy zajdziesz północą w te szczęsne ustronia
Samotny, a gwiazdy zaświecą w ciemnicy,
Gdy wichry gaworzą i szumią ci błonia –
Tam głos mdły pochwycisz z dalekiej ulicy,
A oczy twe z dala światelko zobaczą
W okienku, a za nim cień błądy człowieka,
[...]
W tym domu, w tych murach posępnych, zgarbionych
Nie dzień spędził w mroku, lecz sześć wiosen całych¹⁴.

Poeta kreśli wizję małego miasteczka w diasporze, w którym życie Żydów toczy się dawnym, religijnym rytmem. To w takich miejscach, zwłaszcza w lokalnych chederach i jesziwach, nadal „tłą się ostatnie narodu płomienie” – podtrzymywana jest tradycja studiowania świętych ksiąg. Bialik, posługując się określeniami „zarzewie wybladłe”, „po łunie wygasłej wspomnienie”, podkreśla jednak archaiczny charakter tej aktywności. Także mury bejt midraszu zostały opisane jako „posępne, zgarbione”, mroczne. Natomiast studiujący w nich od sześciu lat *matmid* to „cień błądy” o „mdłym głosie”. Dokładniejszy jeszcze opis gorliwego ucznia przynoszą kolejne wersy wiersza, przedstawiające jego drogę na poranne studiowanie pism.

¹³ *Matmid*, w: *Polski słownik judaistyczny: Dzieje, kultura, religia, ludzie*, oprac. Z. Borzymińska, R. Żebrowski, Warszawa 2003, t. 2, s. 116-117.

¹⁴ Ch. N. Bialik, *Pieśni*, dz. cyt., s. 526.

O świcie, o brzasku, gdy jeszcze na dworze
 Szarawe ciemnice błakają się z ciszą,
 A oko, choć wprawne - barw poznać nie może
 [...]
 On cicho się zrywa, nim sen z oczu spłynie,
 By służby przed Panem dokonać po ciemku.
 I chociaż dokoła snem wszystko spowite,
 [...]
 On spędza sen krótki z półsennej powieki
 I w cieniu przywdziawszy swą biedną kapotę,
 Ogródkiem do cichej jeszywy ucieka
 I drzwiczek uchyli maleńkich za płotem¹⁵.

Młody uczony wstaje bardzo wczesnym rankiem i udaje się do jesziwy, walcząc z pokusą snu. Nie zwraca przy tym uwagi na to, co komunikuje jego ciało i ignoruje jego potrzeby. Mimo zmęczonych oczu i zmożonych snem powiek *matmid* biegnie do bejt midraszu, „by służby przed Panem dokonać po ciemku”. Opis ten pokazuje, jak bardzo system tradycyjnej edukacji żydowskiej jest opresyjny wobec naturalnych pragnień ciała¹⁶. Siły witalne zostają stłamszone, a fizyczne potrzeby w kategorię podporządkowane celom duchowym. Kolejne części poematu pozwalają zrozumieć, że cały świat natury zdaje się być przeciwstawiony cywilizacji nauki.

A czasem bywało, że skusi go szatan:
 To wicher swawolny i zieleń na trawie.
 On muśnie mu lica i włosy mu splata,
 I tańczy radośnie, do grzechu namawia...
 Dwie smutne powieki o sen go błagają
 I cicho go proszą: „Litości, nasz bracie,
 Snu czarnym twym oczom pod nami nie staje,
 Znużone my, biedne, wraz z tobą po pracy ...
 [...]
 Pójdź, bracie, zaśniemy – bo trud twój daremny
 A siły u krańca ze zdrowiem ulecą ...”
 [...]
 A wiatr tedy szumi w ogródku, w zieleni,
 I szepce, i kusi w cichości poranka:
 „Spójrz, miły, me łożo świtanie się mieni,
 Nim płuca postradasz, pójdź do mnie, kochanku!”
 „I my także śpimy” – szeptają z ukrycia
 Pastwiska i trawy w porannym rozgwarze¹⁷.

¹⁵ Ch. N. Bialik, *Pieśni*, dz. cyt., s. 532.

¹⁶ R. Shoham, dz. cyt., s. 161-164.

¹⁷ Ch. N. Bialik, *Pieśni*, dz. cyt., s. 534.

Zarówno w powyższym fragmencie, jak i w tekście *Wszystkich poniósł*, to, co znajduje się poza murami bejt midraszu, przeszkadza w wypełnianiu świętego obowiązku. Świat zewnętrzny w sensie dosłownym (kusząca natura) i metaforycznym (świecka rewolucja) odciąga uwagę uczniów. Zarówno przyroda (wiatr, zielen ogrodów i pastwisk), jak i potrzeby ciała (zmęczone oczy, blada cera, łaknące świeżego powietrza płuca) przedstawione są niczym szatan, kuszący i namawiający do grzechu, czyli przerwania nauki. Natura w wierszu Bialika symbolizuje piękno, radość, życie, świeżość, odpoczynek i odnowienie sił¹⁸. Jednak przyroda nie ma walorów jedynie estetycznych i krajobrazowych, stanowi symboliczne przeciwieństwo żmudnych, niekończących się i wyczerpujących studiów w bejt midraszu¹⁹. Wyraźnie widać rozdźwięk pomiędzy emocjami *matmida* (zmęczenie, senność) a stanem natury (ożywienie, radość). Wyczerpany student marzy o chwili wytchnienia:

On kroczy, jak starzec znużony dźwiganiem
I błaga o chwilę spoczynku po trudzie...
I dłonie śle biedne do wichru, bez siły,
I prosi: „Nieś, wietrze, mię, drogi, kochany!
Pofruniem stąd w dale przestronne i miłe,
Tu ciasno – tu mroczno – tu ciało znękanе !...”
Lecz oto potrąci go płot i poruszy,
I wspomni mu groźnie, że zboczył w marzeniach,
I myśl cicho wróci do kąta i głuszy,
Jak grzesznik umyka w jeszywę, do cienia²⁰.

Przeciążony obowiązkami chce uciec daleko od „ciasnego”, „mrocznego” bejt midraszu, który żąda nie tylko oddania duchowego, ale i cielesnego („ciało znękanе”). Pragnie swobody fizycznej i mentalnej. Po chwili jednak z tych „grzesznych” marzeń wyrывa go płot, który dosłownie i w przenośni kieruje go ponownie na właściwą drogę: ku jesziwie – ostoji tradycji żydowskiej i prawa. Stworzony przez Bialika portret młodego studenta stanowi w pewnym sensie oskarżenie tradycyjnego, żydowskiego sposobu wychowania, który degradowała wartość potrzeb ciała (sen, sytość, odpoczynek, ruch) i dewaluje wagę natury. W ostatnich wersach poematu autor zmienia narrację na pierwszoosobową i wplata wątki autobiograficzne. Wspomina

¹⁸ Chamutal Bar-Yosef, *Ha-Lo romantijut szel ha-tewa be-szirat Bialik: magaim szel dekadens be-sifrut ha-tchija*, „Moznaim”, 1996, nr 8, s. 15-19.

¹⁹ Ada Künstler, *Tfisat ha-tewa we-hecego be-szirat dor Bialik*, w: *Diwrej ha-kongres ha-olami le-madaej ha-jahadut*, t. 3, 1981, s. 265-268.

²⁰ Ch. N. Bialik, *Pieśni*, dz. cyt., s. 534-536.

własną naukę w jesziwie i opowiada o swoich doznaniach, zwracając się bezpośrednio do wszystkich *matmidów*, poświęcających młodość studiowaniu świętych ksiąg.

W młodości jam słuchał tych głosów podziemia,
 Jam lica oglądał tych wiecznych biedaków
 Ich czoła zmarszczone, mrok oczy zaciemniał
 I jakby o litość głos smutny ich płakał.
 [...]
 Więc czemuś przeznaczył te duchy do grobów
 I na śmierć tych tych biednych Potężny ślesz Boże?!
 To los mój nie raczył, bym ginął wraz z wami,
 Nieszczęsne wy dusze! – Jam puścił te progi,
 Jam Tory przepomniał, dla chlebam ją splamił
 I błądził w ciemnicy, i zmylił me drogi!...
 [...]
 I pomnę, jak mocne to wielkie nasienie,
 Co tli się w tych duchach, a kwitnąć nie może...
 O, gdyby choć nikłe, a ciepłe promienie
 Ogrzały je ranem, wszak naród by ożył!
 O, jakże bogate i rosło by plony
 Dojrzały z tych żniw, gdyby wiatr wiał życzliwy,
 I drogi zmył Tory mrokami przyćmione,
 I światło niósł biednych skazańcom jeszywy...²¹

W końcowych fragmentach utworu poeta wprost określa studentów jesziwy mianem „wiecznych biedaków” o umęczonych ciałach i „nieszczęsnych dusz” proszących o litość. Co więcej, ich przeznaczenie – poświęcenie młodości i witalności dla studiów – nazywa grobem i śmiercią, mając na myśli nie tylko osobisty, ale i narodowy wymiar tej ofiary. W cytowanym wcześniej wierszu *Do Achad Ha-Ama* Bialik pisał o „dzieciach przełomu spowitych w bezdenną ciemnotę”. Ciemnota ta jest wynikiem braku „życzliwego wiatru” i „ciepłych promieni”, nowych, świeżych wpływów z zewnątrz, spoza murów bejt midraszu, które ogrzałyby i rozjaśniły umęczone dusze *matmidów*. Dopóki będą panowały „mroki Tory”, naród żydowski nie uwolni się z okowów ortodoksji i nie ożyje. A zatem studiowane, choć stanowi kluczowy element kultury żydowskiej, odbywa się w poemacie kosztem sił witalnych, młodości i młodzieńczego buntu, które to – w opinii poety – są niezbędne dla odrodzenia narodu i kultury.

Bialik patrzy na instytucje tradycyjnego świata z zewnątrz, wyznaje: „Los mój nie raczył, bym ginął wraz z wami (...). Jam puścił te progi”. Okazuje

²¹ Ch. N. Bialik, *Pieśni*, dz. cyt., s. 556-558.

się jednak, że samo opuszczenie jesziwy i wyjście poza mury bejt midraszu nie przyniosło pożądanego rozwiązania. Poeta nadal „błądził w ciemnicy” i „zmylił drogi”. Wiedział, że nie chce kontynuować traumatycznego dla niego procesu nauki, lecz nie był pewny, czym się zająć i dokąd się udać, „nie znał o zmroku swej drogi”. Zbyt wysoko cenił jednak indywidualizm i twórczą siłę jednostki, by stać się trybikiem w systemie talmudycznego wykształcenia. Miał świadomość, że ortodoksyjny świat w postaci „zapadłych mieścin” i ich bejt midraszy skazany jest na wymarcie i kulturowe skarłowacenie, ponieważ nie dopuszcza świeżych wpływów i nowych prądów umysłowych. Niemniej sam – jak wielu mu współczesnych – mentalnie nigdy do końca nie porzucił tradycyjnych wartości. Pamiętał o przeszłości i jej znaczeniu, tworząc nowoczesną kulturę hebrajską, której stał się ikoną²².

Podobny nierozwiązywalny konflikt między tradycją a nowoczesnością ukazuje utwór *Bi-tszuwati* [Mój powrót], który ukazał się we wspomnianym zbiorze wierszy z 1901 roku, choć sam autor opatrzył go datą 1891. W tym mniej więcej czasie, jak pisze Salomon Dykman, Bialik otrzymał wiadomość z Żytomierza, że jego brat i dziadek są bliscy śmierci²³. Silne, negatywne emocje związane z powrotem do rodzinnego miasta i śmiercią bliskich wyraźnie przebijają z tekstu poety. Ariel Hirshfeld zwraca uwagę, że Bialik był pierwszym poetą hebrajskim, który pisał o uczuciach w nowy sposób²⁴. W swoich tekstach odwoływał się nie tyle do rozumu, co do zmysłów i doznań. Wyrażał to, co wielu odczuwało, lecz nie potrafiło oddać. Stał się głosem pokolenia także w tym pełnym emocji opisie powrotu młodego chłopaka do rodzinnego domu w małym, żydowskim miasteczku.

Znów przede mną: zwiędły starzec –
Twarz pożółkła jak pergamin...
Cień bladawy nad lichtarzem
Smutno ślęczy nad księgami...
Znów przede mną: zwiędła baba –
Tka, ceruje – pełna skargi

²² Bialik, który odebrał tradycyjne wykształcenie, świetnie znał źródła judaistyczne. Choć nazywany jest „odnowicielem języka hebrajskiego”, w swoim wierszach chętnie korzystał również z fraz charakterystycznych dla wcześniejszych etapów rozwoju języka, między innymi hebrajskiego rabinicznego. Na przykład w omawianym utworze *Ha-Matmid* pojawia się cytat z XVI- wiecznego *Szulchan aruch* Josefa Karo, jednego z najbardziej podstawowych kodeksów prawa żydowskiego. Por. Mordecai Genn, *The Influence of Rabbinic Literature on the Poetry of Hayim Nahman Bialik*, niepublikowana praca doktorska, Brandeis University 1978.

²³ S. Dykman, dz. cyt., s. 25.

²⁴ Ariel Hirshfeld, *Kinor aruch. Leszon ha-regesz be-szirat Bialik*, Hocaat Am Owed, Tel-Awiw 2011, s. 32-34.

Klnie – złorzeczy, jak z rękawa –
 Mruczą sine, starcze wargi.
 I jak dawniej – tam, pod ławą
 Kocur bury drzemie w ciszy –
 I w marzeniach śni obławę
 Zwinnych, małych, szarych myszy...
 I jak ongiś tam, gdzieś w mroku
 Nici drżą pajęczych tkanin –
 Larwy much nadęte wloką
 Pod sufitem – nad oknami...
 Ejże bracia! Stare graty!
 Dzieje stare – głupio, głucho!
 Otom wrócił z krain świata –
 Gnijmy razem w tym zaduchu!...²⁵

W tym utworze poeta nawiązuje do tradycyjnego, idyllicznego obrazu żydowskiego domu, w którym mężczyzna spędza godziny nad studiowaniem ksiąg, a kobieta zajmuje się obowiązkami domowymi, ale dokonuje jego transformacji w groteskowy niemal sposób. Oto chłopak, który powraca w rodzinne strony „z krain świata”, z większego miasta, w którym spotkał się już z nowoczesną kulturą, ogląda zastanych w domu dziadków z zupełnie innej perspektywy. Mężczyzna został ukazany w tekście jako „zwiędły”, zasuszony niczym pergamin starzec, „bladawy cień” świecy. Opisywane zwykle z szacunkiem naukowe praktyki starszego uczonego poeta nazywa pogardliwie „smutnym ślęceniem nad księgami”. Wizerunek kobiety jako „zwiędłej baby” jest niemniej krytyczny. Autor przedstawia ją jako zgorzkniałą staruszkę, niemal sklerotyczną, która nieprzerwanie, mechanicznie i bezrozumnie wyrzuca z siebie potoki słów, także wulgarnych²⁶. Co więcej, poprzez konstrukcję utworu, ta niebudząca sympatii para zostaje przyrównana do żyjących w domu zwierząt. Starzec, jak bury kocur, drzemie nad księgami i może jedynie śnić o wielkich osiągnięciach, gdyż w rzeczywistości nie rusza się poza rodzinne miasteczko. Staruszka, niczym pająk, tka, ale pajęczę nici podkreślają jedynie fakt starości, przemijania, rychłego końca i upadku, natomiast musze zwłoki - marność. Warto podkreślić, że żaden z domowników nie zwrócił nawet uwagi na powrót chłopaka. Są zamknięci w świecie „starych gratów” i „głusi” na to, co dzieje się poza nim. Żyją w rytmie cyklicznych obrzędów i powtarzalnych czynności, co dodatkowo podkreślają wyrażenia rozpoczynające kolejne strofy wiersza: „Znów przede mną”, „I jak dawniej”, „I jak ongiś”. Mimo iż w opi-

²⁵ Ch. N. Bialik, *Pieśni*, dz. cyt., s. 50. Por. przekład Szoszany Raczyńskiej, *Powrót*, w: Ch. N. Bialik, *Wybór wierszy*, tłum. Sz. Raczyńska, Tel-Awiw 1994, s. 27.

²⁶ A. Hirshfeld, dz. cyt., s. 34-36.

się starszej pary dużo jest ruchu (rytmiczne kołysanie się starca nad świętymi pismami, mechanicznie poruszające się usta kobiety), nie ma w tym obrazie progresu. Ich świat się nie rozwija, tkwi w stagnacji, gdyż nie ma w nim życia duchowego, o którym mówił wspomniany wcześniej Achad Ha-Am²⁷.

Atmosfera w omawianym tekście przepełniona jest wstrętem, antypatią, gniewem, wręcz obrzydzeniem. Sarkastyczny, krytyczny opis żydowskich starszuchów odpycha. Wizja ich zastałego, pozbawionego życia świata zniechęca. Mimo to, ku zaskoczeniu czytelników, młodzieniec oświadcza w tekście: „Gnijmy razem w tym zaduchu!”. Deklaracja ta wynika ponownie ze świadomości, że nie można całkowicie oderwać się od dziedzictwa przeszłości, nie można mentalnie uciec z „zapadłej miejsciny” do „krain świata”, do końca się zbuntować. Młody chłopak nie jest w stanie zupełnie odrzucić wartości poprzednich pokoleń, powraca więc do nich, zarówno fizycznie, jak i duchowo. To one, choć więżą i duszą, stanowią podstawę jego tożsamości. Bialik po raz kolejny dał wyraz skomplikowanym, ambiwalentnym uczuciom wielu przedstawicieli swojego pokolenia, którzy z jednej strony pragnęli się rozwijać i cieszyć się skutkami modernistycznej rewolucji, lecz z drugiej strony nie byli gotowi zrezygnować całkowicie z dotychczasowej tradycji. W tym utworze, podobnie jak w poprzednich, poeta nie przedstawia jednak rozwiązania tego dylematu. Daje jedynie, a może aż, wyraz tym powszechnym wówczas trudnościom.

Reasumując, Bialik stworzył w zaprezentowanych w niniejszym artykule tekstach poetyckich nowatorski jak na tamte czasy obraz żydowskiego uczonego. Oryginalność tego wizerunku polegała nie tylko na krytyce tradycyjnego świata żydowskich miasteczek z ich bogatą, lecz zamkniętą na nowości, a przez to nierozwijającą się kulturą, w tym tak kluczową dla judaizmu tradycją studiowania świętych ksiąg. Krytyki takiej dokonali już przed nim przedstawiciele Haskali. Tym, co naprawdę wyróżnia Bialikowy obraz, to podwójna lojalność. Lojalność wobec nowoczesnej, świeckiej kultury hebrajskiej opartej na ideale syjonistycznym, ale i wobec tradycyjnej, żydowskiej spuścizny. W jej duchu był kształcony w dzieciństwie i w młodości, pozostała mu ona droga także wtedy, gdy został obwołany narodowym wieszczem i reprezentantem narodu żydowskiego. Bialik był przekonany, że dla dobra narodu i kultury należy opuścić sztetl i mury bejt midraszu, że nie ma do nich powrotu. Równie silnie wierzył jednak, że nie wolno tej przeszłości negować i w swojej poezji tworzył przestrzeń na tę właśnie tęsknotę za przeszłością. To ta przeszłość stanowiła naturalną podstawę dla rozwoju nowej kultury i tożsamości hebrajskiej.

²⁷ D. Miron, dz. cyt., s. 84.

Izraelski reżyser Yair Qedar zatytułował swój film poświęcony Bialikowi *Melech Ha-Jehudim* [Król Żydów]. Wypowiadający się w dziele Qedara krytyk literacki Chaim Beer zasugerował, że właściwszym tytułem byłby *Król Hebrajczyków* ze względu na zaangażowanie poety w tworzenie nowej, hebrajskiej kultury. Po czym dodał: „W tym hebrajskim królu kryje się jednak żydowskie dziecko”²⁸. Podobnie o artyście pisał jego tłumacz Dykman, iż „był budowniczym duchowego odrodzenia, nie będąc burzycielem galutu”, diaspory – smutnej, lecz nie hańbiącej karty dziejów narodu żydowskiego.



Plakat filmu *Melech Ha-Jehudim*, materiały promocyjne

Bibliografia

- Bialik Ch. N., *Wybór wierszy*, tłum. Sz. Raczyńska, Tel-Awiv 1994.
- Dykman S., *Wstęp*, w: Ch. N. Bialik, *Pieśni*, tłum. S. Dykman, wstęp i oprac. M. Zawadowska, M. Tomal, Kraków–Budapeszt 2012.
- Genn M., *The Influence of Rabbinic Literature on the Poetry of Hayim Nahman Bialik*, niepublikowana praca doktorska, Brandeis University 1978.
- Miron D., *Chayim Nachman Bialik's Poetry: An Introduction Without Footnotes*, w: tenże, *The Prophetic Mode in Modern Hebrew Poetry*, Milford 2010.
- Polski słownik judaistyczny: Dzieje, kultura, religia, ludzie*, oprac. Z. Borzemińska, R. Żebrowski, Warszawa 2003.

²⁸ *Melech Ha-Jehudim*, [film], dz. cyt., z wypowiedzi Chaima Beera.

“A VAGUE SHADOW OVER A CANDLE HOLDER SORROWFULLY LUCUBRATES OVER BOOKS ...” – THE PICTURE OF A JEWISH SCHOLAR DEPICTED IN CHAIM NACHMAN BIALIK’S POETRY

The article is devoted to the works of Chaim Nachman Bialik, a Jewish poet writing in Yiddish and Hebrew, who lived at the turn of the 20th century. Bialik, called “the restorer of Hebrew poetry,” expresses in his poems ambivalent feelings of his generation, fascinated on the one hand with the modernist revolution and secular Zionist ideas, and on the other hand – conscious of the weight of their traditional religious heritage. The article presents an analysis of an – innovative in that era – image of a Jewish scholar, created by Bialik, trapped in an admittedly rich tradition, but closed to any new ideas, including the idea of a secular Hebrew culture. The poet shows in his works the Jewish sage as a man severed from the outside world, not aware of the social changes taking place, of the beauty of nature, nor respecting the needs of his body. Bialik is aware that the closed world of orthodox Jewish towns, in the face of changes taking place in the world, was doomed to extinction, but realizes at the same time that breaking with tradition and with cultural heritage, constituting the basis of its identity, is not possible.

Keywords: Chaim Nachman Bialik, Jewish poetry, tradition, modernity, Orthodox Jews.



Strona tytułowa książki: A.-S. Zaks, *Botanika, albo Życie roślin*,
Nowy Jork 1917

Halina Krukowska
Katedra Badań Filologicznych „Wschód – Zachód”
(Uniwersytet w Białymstoku)

Z DUCHA JUDAIZMU – SIMONE WEIL I EDYTA STEIN

1.

W tekstach poświęconych Simone Weil powraca myśl o niezwykłym napięciu jej życia duchowego, ujawniającego się w uporczywym wzniesieniu się ponad siebie samą, w szaleństwie огоławania się aż do nagości ducha, do jego wprost niehumanitarnej czystości w sensie najwyższego zbliżenia się do Boskiego „Jestem”. Simone Weil jest osobowością budzącą podziw przez uparte stawanie się sobą, bycie sobą w skali możliwie najwyższej. Można to stawanie się uważać za ontologiczny wymóg i imperatyw jej życia. Cechował ją niezwykle „blask prawdziwości”. Dążyła niestrudzenie do osiągnięcia takiego stanu swej duszy, który określała jako stan „doskonałości bezosobowej”, właściwej mistykom. Przypomina, że „cały wysiłek mistyków zmierzał zawsze do osiągnięcia tego, aby w jej duszy nie było części, która by mówiła «ja»”¹. Z całą stanowczością podkreślała, że w dziedzinie rzeczy bezosobowych mają swoje miejsce prawda i piękno. W nauce tym, co święte, jest prawda, w sztuce – piękno².

Życie Simone Weil było pasmem twórczych wysiłków o *hierarchię wartości*, które „nie są z tego świata”³. Była daleko od różnych spekulacji, abstrakcji. Cała jej głęboka duchowość zakorzeniona jest w jej własnym doświadczeniu. Do najwyższych wartości Simone Weil zaliczała Prawdę:

¹ S. Weil, *Myśli*, wybór A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1985, s. 32.

² Tamże.

³ Tamże, s. 23.

Prawda rozjaśnia duszę proporcjonalnie do swojej czystości, a nie na mocy ilości. Nie ilość metalu jest ważna, ale jakość stopu (...). Odrobina czystej prawdy warta jest tyle, co dużo czystej prawdy⁴.

Jednocześnie niezbitcie twierdziła, że „nie wchodzi się w prawdę bez przejścia przez swoje własne unicestwienie, bez długiego stanu skrajnego i całkowitego upokorzenia”⁵. Czemu dała świadectwo całym swoim życiem. Uważała, podobnie jak Błazej Pascal, że wszelkie istnienie, które nie kieruje się w stronę Boga, w stronę Prawdy, jest zabawą, błahostką: „Prawda jest odbłaskiem rzeczywistości, a pragnąć kontaktu z rzeczywistością, to kochać (...). Pożądamy prawdy po to, aby kochać w prawdzie”⁶. Weil była osobą bardzo wykształconą, odznaczała się niezwykłą inteligencją. Nie dążyła do preparowania abstrakcyjnych systemów filozoficznych czy ideowych. Nie miała w sobie niczego, co by łączyło ją z tzw. uczonymi w Piśmie. Była czystą Mądrością, doszła do najwyższych szczytów człowieczeństwa, ale nigdy nie zabiegała o własne znaczenie, o własną jakąkolwiek ważność ziemską.

Ewa Bienkowska – w znakomitym szkicu *Śmierć Simone Weil* – wyraziła przekonanie, że w jej pragnieniach przemienienia się w czystą duchowość niektórzy widzieli nie przejaw jej pokory, lecz pychy⁷, z czym raczej zgodzić się nie należy.

Czesław Miłosz był przekonany, że Simone Weil była jedną z największych postaci, które ofiarował ludzkości śmiertelny wiek dwudziesty⁸. Może być postawiona w rzędzie największych filozofów, a nawet geniuszów ludzkości. Simon Weil do dziś, zauważył Miłosz, nie przestaje zdumiewać siłą swoich wypowiedzi, swoją czystością, prawością, nieustraszenością.

Autorka *Zakorzenia* pozostaje i pozostanie dla wszystkich czasów godna najwyższego podziwu, największej miłości, ponieważ „niby szlachetna kolumna dźwiga na sobie cały świat”⁹. Miała odwagę twierdzić, że „absolutna pewność dotyczy tylko rzeczy boskich”¹⁰. Jej dusza wzniosła się do najwyższych stopni uduchowienia, do tego, co jest doskonale czyste. Według niej zachowują doskonałą czystość między innymi rzeczy związane z religią¹¹, ale daleką od instytucjonalnych nachyleń. „Człowiek, podkreślała Weil, może

⁴ Tamże, s. 81.

⁵ Tamże, s. 112.

⁶ Tamże, s. 105.

⁷ E. Bienkowska, *Śmierć Simone Weil*, „Znak” 1994, 11.

⁸ Cz. Miłosz, *Wybór pism*, przeł. i oprac. Cz. Miłosz, Kraków 1991, s. 6.

⁹ J. Tauler, *Kazania*, przeł. i oprac. W. Szymona OP, Poznań 1985, s. 68; jego wypowiedź przekształciłam na tryb pojedynczy, w oryginale: „szlachetne kolumny”.

¹⁰ S. Weil, *Dzieła*, przeł. M. Frankiewicz, Poznań 2004, s. 535.

¹¹ Tamże, s. 672.

stanować jedno z Bogiem tylko wtedy, gdy jednoczy się Bogiem ogołoconym ze swej boskości¹²; dodawała, że została dana człowiekowi trudna boskość, aby mógł ogołocić też z niej. Maurice Nédoncelle w książce *Prośba i modlitwa* wyraził opinię, że „Simone Weil zazdrości Chrystusowi ofiary na krzyżu; i przekracza nawet, by tak rzec, ten etap, nie pragnie już niczego więcej jak być «od-tworzoną»”¹³.

W *Świadomości nadprzyrodzonej* wyznała: „Konanie to ta ostatnia noc ciemna, której potrzebują nawet doskonali dla zupełnego oczyszczenia, i dlatego lepiej, aby była gorzka”¹⁴.

Sama błaga Boga, aby wszystko zostało jej odjęte, aby była niczym, a wszystkim w czystości Bożej. Dane jej zostało spojrzenie w przepaść samotności. Według Bieńkowskiej, jej „teksty roztaczają atmosferę takiego osamotnienia, jakiego żadna wspólnota nie potrafi pokonać”¹⁵. W jej wypadku należy widzieć skrajne, czyste cierpienie, nieubłagane zbliżanie się ku śmierci. Uważała, że tylko dwa momenty w życiu człowieka są absolutnie czyste – narodziny i śmierć¹⁶.

Należy przyznać rację Miłoszowi, że teksty Simone Weil należą do tej kategorii wielkich dzieł, których wymowę komentarz może tylko osłabić. Jej teksty są nagie i proste – jak jej przeżycia wewnętrzne, które wyrażają¹⁷.

W różnych tekstach poświęconych życiu i twórczości Simone Weil powraca problem jej stosunku do judaizmu. Według Florence de Lussy, Weil „była w głębi duszy hellenistką do tego stopnia, że empatycznie dzieliła los bohaterów Sokratesa, Elektry i Antygony. Czytała z wielkim zaangażowaniem utwory tragicznych greków, *Iliadę* i ukochanego Platona”. Autorka twierdzi, że Weil więcej widziała związków między Ewangelią a dawnym judaizmem¹⁸.

Należy poczynić uwagę, że piszący o Weil autorzy za istotny fakt, rzutu- jący na jej drogę duchową, biorą jej pochodzenie z rodziny żydowskiej, ale wyznającej całkowity agnostycyzm. Ojciec jej odrzucił praktyki swoich rodziców, którzy pozostawali wierni żydowskiemu Prawu. Rodzice jej matki byli tolerancyjnymi Żydami z Galicji. De Lussy podkreśla, że Weil pozostawała w głębokiej niewiedzy na temat żydowskiej rzeczywistości i duchowości¹⁹.

¹² Tamże, s. 51.

¹³ M. Nédoncelle, *Prośba i modlitwa. Notatki fenomenologiczne*, tłum. M. Tarnowska, wstęp ks. M. Jędraszewski, Kraków 1995, s. 199.

¹⁴ S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, wybór i oprac. A. Wielewiewski, Warszawa 1999, s. 112.

¹⁵ E. Bieńkowska, *Śmierć Simone Weil*, dz. cyt.

¹⁶ S. Weil, *Wybór pism*, dz. cyt.

¹⁷ Cz. Miłosz, *Przedmowa*, w: S. Weil, *Wybór pism*, dz. cyt.

¹⁸ F. de Lussy cytuję za: S. Weil, *Dzieła*, s. 565.

¹⁹ Tamże, s. 865.

Należy uświadomić sobie, że rodzina Weil reprezentowała arystokrację francuską, tworzoną między innymi przez zasymilowanych Żydów, którzy wyrzekli się wielowiekowego dziedzictwa. Obojętność Weil w stosunku do judaizmu była konsekwencją tej asymilacji. Czesław Miłosz także wyrażał przekonanie, że Weil żadnej wiedzy o judaizmie z domu rodzinnego nie wyniosła: „Otrzymała wychowanie najzupełniej laickie. Jeżeli chodzi o doświadczenia religijne była, według Miłosza, niezapisaną kartką”. Będąc córką żydowskich racjonalistów i humanistów, którzy odcięli się od swej tradycji, mogła raczej, przypuszcza poeta, otrzymać wychowanie ateistyczne²⁰.

Stanisław Vincenz jest autorem krótkiego szkicu *Simone Weil*, w którym opowiedział o swoim spotkaniu z matką autorki *Ciążenia i łaski* oraz młodym pastorem amerykańskim, zafascynowanym dziełami jej córki. Zainteresowany genealogią duchową Weil, korzystał z jej domowego księgozbioru i napotkał tu jakieś ślady chasydyzmu polskiego.

Matka Weil potwierdziła, że jej rodzina wywodzi się z Polski i to ze sfery rabinów. Na potwierdzenie tego faktu wymieniała takie miejsca, jak Brody i Lwów, a zwłaszcza Brody, zamieszkane głównie przez Żydów. To w Brodach w połowie XVIII wieku, gdzie na kongresie rabinów wrzała gorąca walka „między chasydami, pokornymi mistycznymi zwolennikami karpackiego pustelnika Baal Szem Tora, a między racjonalistami, pełnymi dyscypliny, którzy w tym jednym wypadku nie wytrzymali, potępiając z oburzeniem szaleństwo mistyków za to, że tańczą modląc się, że rękoma, oczyma, całym ciałem rzucają się szukając Boga”. Vincenz dodał, że pani Weil nie umiała powiedzieć, po której stronie stali jej żydowscy przodkowie²¹. Vincenz czyni zastrzeżenia, że „nie można i nie należy puszczać się na niejasne wody dziedziczności i rasy”, ale można rozważać, że w atmosferze czuwania, niepokoju religijnego, surowości, nacisku, nieustannego wezwania i obowiązku świętości, szczęścia z czystości wewnętrznej, a choćby tylko z najogólniejszych skinień: „tego unikać, a o tamto starać się ze wszystkich sił, odbłask tej dyscypliny, która może udzielać się bez doktryny i poza wszelką doktrynę, że to wszystko może być spuścizną duchową, odziedziczoną od pokoleń o tak wysokiej kulturze i fizjonomii religijnej”²². Według Martina Bubera, chasydyzm uczył, że człowiek istnieje tylko w obliczu Boga, tylko żyjąc naprzeciw Boga, prawdziwym partnerem człowieka jest tylko Bóg, który się ograniczał, czy dać istnienie stworzeniu. To Bóg Kabały²³, bliski Bogu Simone Weil.

²⁰ Cz. Miłosz, *Przedmowa*, w: S. Weil, *Wybór pism*, dz. cyt.

²¹ S. Vincenz, *Simone Weil*, w: *Po stronie dialogu*, t. II, Warszawa 1987, s. 203.

²² Tamże.

²³ Por. M. Buber, *Opowieści chasydów*, przeł. P. Hertz, Poznań 1989.

W każdym razie należy potwierdzić, co czynią różni autorzy, że Simone Weil dość długo nie była zainteresowana hebrajską Biblią, czyli Starym Testamentem. Przeczytała Biblię od deski do deski po raz pierwszy dopiero w roku 1938 lub 1939 – informacje te powtarzam za Lussy. Będąc w Marsylii, zakupiła dwutomową Biblię Rabinatu Francuskiego. Jej teksty w miarę upływu czasu dają świadectwo temu, że zachwycała się wieloma księgami Starego Testamentu, prorokami (szczególnie Izajaszem i Ezechielem), księgami mądrości, a ponad wszystko ceniła Księgę Hioba, czemu dała przejmujący wyraz w swoich tekstach. Oto przykłady: „Hiob. Dlaczego naśladowanie czystego krzyku ludzkiej nędzy jest tak piękne? Tęgo rzeczywistość nie daje nam nigdy, nigdy. A przecież to czysta, naga rzeczywistość”; „Hiob u kresu swojej nocy ciemnej, przez którą przeszedł bez pocieszenia, widzi wyraźnie piękno świata. Trzeba było przeżyć całkowitą nędzę”²⁴. De Lussy informuje, że Weil po „pierwszej porywczej i pełnej zastrzeżeń lekturze Biblii, dokonanej bez pomocy ani oparcia ze strony jakichkolwiek odsyłaczy lub tradycji, miejscami odczytywała Biblię «lepiej» (albo nie tak źle i nie tak powierzchownie), wynotowywała fragmenty, które zaskoczyły ją swoim pięknem i głębią oraz cytowała coraz częściej wyjątki”²⁵. A później w *Formach nieświadomionej miłości Boga* zanotowała: „[...] niektóre miejsca w Starym Testamencie, w Psalmach, Księdze Hioba, w Księdze Izajasza, w księgach mądrości w niezrównany sposób wyrażają to piękno” (świata). Powtarzam za de Lussy, że „podobny sąd powtórzyła w *Zakorzeniu*, gdy wspominała słowa o niezrównanym blasku tych Ksiąg”, a także, gdy wyliczając aspekty boskości, do której jej zdaniem były powołane starożytne ludy, wskazywała Izrael jako „mający objawienie Bożej jedności prawdy, która z niezrównaną radością rozbrzmiewa w pięknych i czystych częściach Starego Testamentu”²⁶.

Stosunek Simone Weil do judaizmu należy widzieć w kontekście zasy-milowanego judaizmu francuskiego. Była przede wszystkim intelektualistką, z niepokojem obserwującą czas, w którym żyła. Miała żywe poczucie specyfiki żydostwa. Na kilka lat przed okropnościami, jakie zgotowano Żydom, przewidywała z właściwą dla siebie przenikliwością ich straszny los. Niby odrzuciła starą rodzinną religię, ale już gorączkowa i pośpieszna lektura Biblii, bardzo emocjonalna, zdradzała jej niepokój egzystencjalny²⁷. Wprawdzie nie opowiedziała się po stronie żydowskiej, to jednak trudno stwierdzić, że pozostawała obojętna. Rozpaczliwie, jak twierdzi de Lussy, która analizowała jej

²⁴ S. Weil, *Dzieła*, s. 793, 794.

²⁵ S. Weil, *Dzieła*, s. 866.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże.

stosunek do judaizmu, poszukiwała czystego wyjścia i je znalazła, składając siebie w ofierze za wszystkich poniżanych i prześladowanych. Stając się mistyczką, nie wiedziała, że spotkała się z niezwykle intuicją żydowskiej kabały, kiedy twierdziła, że stworzenie było dla Boga aktem wyrzeczenia się²⁸. Tym samym powróciła do pierwotnej judaistycznej tradycji.

Simone Weil w czasie szalejącego już antysemityzmu nigdy antysemitką nie była. Należy podkreślić, że w jej tekstach jednym z najczęściej powracających słów-kluczy jest wyrzeczenie. Sama nieustannie się poddawała wyniszczeniu, ogołacała się, pragnęła być niczym.

De Lussy swoje rozważania o judaizmie Weil zamknęła następującym stwierdzeniem:

Możemy umieszczać Simone Weil w szeregu znaczących żydowskich myślicieli niezależnie od tego, czy wyznawali oni racjonalistyczne idee, czy też wybrali mesjanistyczne przesłanie i mistyczną drogę, nawiązując lub nie do rytuału²⁹.

Kiedy obcujemy z życiem Simone Weil, poznając jej bardzo różne tematyczne teksty, narzuca się nieodparcie jedno zdanie z Biblii: „Straszną jest rzeczą wpaść w ręce Boga żyjącego” (Hbr 10,31). Donald Nicholl w książce *Świętość* stwierdził, że straszniej byłoby z nich wypaść³⁰. Weil nie próbowała zawracać z tego „wpadnięcia”. Jako mistyczka świadomie wybrała cierpienie, ofiarę. Niezwykła prawda duchowa nie pozwoliła jej przyglądać się życiu na odległość. Będąc osobą niezwykle wykształconą, podejmowała pracę w fabryce czy na roli, solidaryzując się z najbardziej poniżanymi. Lektura pism Simone Weil sprzyja pogłębianiu życia duchowego, dążeniu ku Prawdzie „połączonym z wysiłkiem uwagi jako najistotniejszej pasji, która winna zdominować nasze istnienie. Postawa uwagi w najgłębszym swym wymiarze rozumiana była w refleksji Weilowskiej jako postawa miłości bliźniego, stanowiąca kryterium miłości do Boga”³¹. Aby zbliżyć człowieka do Stwórcy, posługiwała się stylem pozbawionym wszelkiej retoryki, tzw. chwytów retorycznych, jej pisanie jest autentyczne, szczere, nagie i proste jak przeżycia wewnętrzne, których doświadczyła, porównywane najczęściej do rozplamienia, mistycznego spalania, spopielenia się, zupełnego całopalenia, ogołocenia aż do śmierci. Weil pisała jako mistyczka, nie uprawiała abstrakcyjnej filozofii, była daleka od

²⁸ Tamże; w tekstach S. Weil wielokrotnie powraca myśl o Bogu, który samoograniczał się na rzecz stworzenia.

²⁹ Tamże, s. 867-868.

³⁰ D. Nicholl, *Świętość*, przeł. M. Borkowska OSB, Warszawa 1998, s. 19.

³¹ D. Mazur, *Między Wschodem a Zachodem. Horyzonty aksjologiczne literatury europejskiej w lekturze Józefa Czapskiego*, Kraków 2004, s. 77.

wszelkiej spekulacji. Okoliczności śmierci Weil niektórzy tłumaczą „upartą wolą czystości duchowej, wolą odcieleśnienia”³². Andrzej Wielowiejski, tłumacz na język polski wspaniałej i mądrej rozprawy *Zakorzenie*, zobrazował życie Simone Weil, pożyczając słowa z poematu Goethego: „Pragnie słać żywot ten, co śmierci szuka w płomieniach. Nigdy nie jest za daleko: wzlot, chwyt ognia i już się spłonał...” „Konanie – mówiła sama Weil – jest ostatnią ciemną nocą, której potrzeba nawet doskonałym, aby osiągnęli czystość zupełną i dlatego lepiej, aby było ciężkie”³³.

Lektura tekstów Simone Weil potwierdza, że słowem najbardziej zbliżającym nas do istoty jej duchowości jest *czystość*. Słowo to otwiera szczyty tej duchowości. Używała go Weil w różnych kontekstach i odnosiła do bardzo różnych sfer życia człowieka. Zawsze podkreślała, że wszystko, co duchowe, dąży do doskonałości, czyli do nieskazitelnej czystości Boga. I to kilka przykładów pokazujących skłonność Weil do przywoływanych słów dotyczących czystości: „Czysty duch Ewangelii”, „czyste umiłowanie prawdy”, „szlachetna czysta uwaga”, „czyste oderwanie od siebie”. W roku 1925 Weil napisała rozprawę *Baśń Grimma o sześciu łabędziach*, w której zasadniczy sens ujęła w zdaniu-sentencji: „Jedyna siła na tym świecie to czystość”³⁴. W tej rozprawie wskazała także, że istoty najczystsze narażone są najbardziej na cierpienie, co potwierdziła swoim życiem. Weil, zdaniem Ewy Bieńkowskiej, pragnęła przemienić się w czystą duchowość, radykalnie oderwać się od siebie³⁵. Oto co mistyczka sądziła o sztuce: „Dzieła sztuki, które nie są prawdziwym i czystym odbiciem piękna świata, jakimś bezpośrednim otwarciem się na nie, nie są też, ściśle mówiąc, piękne, nie są dziełem najwyższej rangi, ich autorzy nie mają autentycznego geniuszu”³⁶.

Wielokrotnie w swoich tekstach powtarzała, że człowiekowi „niezbędna jest obecność doskonałej czystości”. Dusza ludzka tylko przez przejście do najwyższych stopni uduchowienia osiąga doskonałą czystość. Rozważając różne sfery rzeczywistości, miała Weil „spojrzenie zwrócone ku doskonałej czystości”. Jednocześnie często powracała do myśli, że tu, na ziemi, „nic nie jest doskonale czyste”. Wyznała też, że „pojęcie czystości ze wszystkim, co może ono mieścić w sobie dla chrześcijanina, zawładnęło ją w szesnastym roku życia”.

³² N. Chiaromonte, *Iliada Simone Weil*, w: *Granice duszy*, tłum. S. Kasprzysiak, wybór i oprac. S. Kasprzysiak i P. Kłoczowski, Warszawa 1996, s. 25.

³³ A. Wielowiejski, *Przedmowa*, w: S. Weil, *Zakorzenie i inne fragmenty. Wybór pism*, wybór i przedmowa A. Wielowiejski, Kraków 1961.

³⁴ S. Weil, *Dzieła*, s. 724.

³⁵ E. Bieńkowska, *Śmierć Simone Weil*, „Znak” 1994, listopad (11).

³⁶ S. Weil, *Dzieła*, s. 663.

W szczególnym stanie zachwyty nieskazitelnością piękna natury³⁷. Autorka *Siły ciężenia i łaski* często podkreślała, że „gdyby nie było tu, na ziemi, czystości doskonałej i nieskończonej, gdyby była tylko czystość skończona, która wyczerpuje się z czasem przez kontakt ze złem, nigdy nie bylibyśmy zbawieni”³⁸. Uważała, że wola ludzka nie może doprowadzić do zbawienia i dlatego, jej zdaniem, „pojęcie laickiej moralności jest niedopuszczalne”³⁹. Czymś czystym jest tylko to, co ma na celu dobro. Ludzie jednak nie śpieszą się, by czerpać ze źródeł czystości. Koncentrowała się szczególnie na „zdaniu-uwadze”, że „miejsce, do którego chce wejść Bóg, ma być absolutnie czyste”⁴⁰. Chciała sama być tym miejscem, rozpaczliwie pragnęła tak żyć.

Aby osiągnąć ontologiczną czystość, potrzeba uwagi i skupienia na tym, co istotne, a więc na ubóstwie, najgłębszej pokorze, czystym oderwaniu się od siebie. „Uwaga jest wtedy czysta, twórcza, gdy jest aktem wyrzeczenia”⁴¹. Simone Weil wielokrotnie w swoich tekstach podkreślała, że „czystość jest obrazem pokory”⁴². Pokora to jedyna cnota całkowicie nadprzyrodzona, to znaczy taka, której nie odpowiada żadna naśladowająca ją cnota naturalna. A każda czysta cnota ma charakter nadprzyrodzony. „Pokora, zdaniem Weil, to poznanie, że jest się nicością jako ludzka istota, a ogólniej jako stworzenie”⁴³. Sama chciała być niczym, by osiągnąć miłość: „Drzewo miłości wyrasta tylko na drzewie pokory”⁴⁴. Nie ma czystości tam, „gdzie ciało nie jest ukrzyżowane, ani wolności tam, gdzie nieobecna jest miłość”⁴⁵. Do słowa „miłość” dodawała bardzo często słowo „czysta”.

Władysław Stróżewski jest autorem książki *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*⁴⁶. Wielkości poświęcił zwłaszcza ostatni, niezwykle głęboki i inspirowany rozdział tej książki. Według niego niektóre jednostki, osiągając niezwykle rozszerzenie ducha ku rzeczom wielkim, nie mogą nie zwrócić naszej uwagi. Jest w nas, twierdzi filozof, „jakieś szczególne *a priori*, które szuka więcej – domaga się czystej wielkości”⁴⁷, takiej, która nie może być osiągnięta bez ofiary, mającej moc odkupicielską.

³⁷ Por. tamże, s. 693.

³⁸ Tamże, s. 675.

³⁹ S. Weil, *Dzieła*, dz. cyt.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, s. 652.

⁴² Tamże, s. 808.

⁴³ Tamże, s. 807.

⁴⁴ Tamże, s. 822.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ W. Stróżewski, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, s. 303.

⁴⁷ Tamże, s. 303.

Jeżeli spojrzymy na Simone Weil w świetle przywołanej rozprawy Stróżewskiego od razu, co już zostało zasugerowane przez wielu wybitnych humanistów, przypomina się jej przekonanie, że najwyższą, boską miarą człowieczeństwa jest czystość jako jakość egzystencji otwierająca je na Boga. Niejednokrotnie już Simone Weil została uznana za wielkość. Przypomnijmy choćby wypowiedź Alberta Camusa, który bardzo wcześniej zauważył jej duchową niezwykłość⁴⁸. Dostrzegł w niej osobę, która zawsze i niejako naturalnie zmierzała ku istocie wiary, „prawdziwą wielkość, o której tyle rzeczy powiedziała”. Wielkością była Weil w opiniach Czesława Miłosza, Józefa Czap-
 skiego i wielu innych.

Stróżewski, zastanawiając się nad istotą wielkości, wyróżnił kilka jej wyznaczników. Wielkość, jego zdaniem, pojawia się sama i chyba nigdy nie jest przyjmowana bez niedowierzania. Kolejnym objawieniem wielkości, które szczególnie, jego zdaniem, się wybijają na plan pierwszy, jest czystość jako najwyższa jakość ontologiczna, „oczyszczająca życie, jak oczyszczenie jest warunkiem przeżycia mistycznego”⁴⁹. Końcowe konkluzje Stróżewskiego dotyczące wielkości brzmią: „Prawdziwa wielkość jest darem niebios”, „A nasza wdzięczność wobec wszelkich jednostek ma wymiar metafizyczny”⁵⁰. W tej wdzięczności ujawnia się nam wierność w stosunku do najwyższych wartości. Simone Weil jest wielka w tym odsłonięciu swojej duszy, w całej głębi jej duchowej czystości.

Wielkość duchowa Weil nie została uhonorowana przez Kościół, chociaż, jak sama podkreślała, chrześcijaństwo było jej duchowo najbliższe. Nie przyjęła chrztu, choć *była sobą* na wzór Ukrzyżowanego, i to w stopniu najwyższym. Nosiła w sobie, jak zauważa Camus, „szaleństwo Prawdy”, a Kościół unika takich szaleńców, mistyków. Simone Weil pozostawała ze swoją duchową wielkością samotna, „samotnością prekursorów”, dotykających niezgłębionej Boskiej Ontologii.

2.

Edyta Stein jest – obok Simone Weil – jedną z największych osobowości XX wieku. To wielka kobieta-filozof o takiej głębi duchowej, która umożliwiła jej odnalezienie ukrytych powiązań fenomenologii Husserla z doktryną św. Tomasza. To jednocześnie karmelitanka bosa, żyjąca w świecie mistycznym św. Teresy od Jezusa i św. Jana od Krzyża. Jej umiejętność połączenia najwyższej próby rozważań ontologicznych z najgłębszą przenikliwością mistyczną

⁴⁸ Słowa A. Camusa cytuję za: S. Weil, *Dzieła*, dz. cyt., s. 1154-1155.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ W. Stróżewski, dz. cyt., s. 314.

potwierdza, na jakich wyżynach przebywała i pracowała jej myśl. Edyta Stein nazywana jest również bohaterką Prawdy, duszą niezwykłą, wzbogaconą łaską Bożą. Jej życie, jej prace filozoficzne i modlitwy, jej działalność pedagogiczna, jej miłość do Chrystusowego Krzyża i do ludzi, jej mistyczne milczenie i w końcu tragiczna śmierć – przez zagazowanie w Oświęcimiu – Bóg przedłożył współczesnemu człowiekowi, by ten doznał wstrząsu duchowego i zwrócił się ku głębszym pokładom swego życia wewnętrznego.

Zanim Edyta Stein uświadomi sobie tę boską prawdę o swoim życiu, przejdzie długą drogę – od niewiary i ateizmu do mistycznego zjednoczenia z Bogiem, do wiedzy Krzyża. Jako 15-letnia uczennica wyższego gimnazjum we Wrocławiu (gdzie się urodziła 12 października 1891 roku) postanowiła już więcej się nie modlić. I później, w latach studiów uniwersyteckich, najpierw we Wrocławiu, potem w Getyndze i Fryburgu, Bóg nie odgrywał w jej życiu żadnej roli. Do 21. roku życia Edyta Stein uważała siebie za ateistkę. Ukończywszy studia filozoficzne w roku 1916, rozpoczęła wspaniałą karierę naukową i uniwersytecką jako asystentka najśłynniejszego filozofa-fenomenologa tamtych czasów, Edmunda Husserla, któremu zawdzięczała swoją niezwykle rzeczową i odpowiedzialną postawę wobec zjawisk rzeczywistości. Pod jego kierunkiem napisała rozprawę doktorską *O zagadnieniu wczucia*, w której usiłowała zagłębić zdolność człowieka do nawiązania duchowej relacji z innymi. Doktorat uzyskała w roku 1917 z wynikiem *summa cum laude* (z najwyższą pochwałą). Była z ducha humanistką w pełni znaczenia tego słowa, tęskniła do takiej nauki o człowieku, która przedmiotem swojej uwagi uczyni przede wszystkim sferę jego duchowości. Zawsze interesował ją najbardziej człowiek, struktura jego osoby. Nic dziwnego, że tak zafascynują ją teksty mistyczne św. Teresy z Avila i św. Jana od Krzyża. Jako naukowiec-filozof Edyta Stein nie dążyła do wiedzy, posiadała ją w nadmiarze, ale dążyła do prawdy i dlatego wciąż nosiła w sobie jakieś poczucie braku, niepokój, czyli ukryty w niej głos przyzywającego ją z cicha Boga. Wkrótce uświadomiła sobie, że jej poszukiwania prawdy ograniczają bariery racjonalistycznych przesądów, w których tkwiła wraz ze światem uczonych tamtego czasu. Bóg, jakby wbrew jej woli, coraz bardziej przyciągał ją ku sobie, najpierw za pośrednictwem ludzi uczonych, ale też i bardzo prostych. Nie mogła przejść obojętnie obok faktu, że tak genialna osobowość, jak Max Scheler, żył w świecie wiary i głosił wykłady na tematy religijne, a zwłaszcza fascynująco mówił o fenomenie świętości. Duże wrażenie wywarł na niej także inny filozof i, jak go nazwała, człowiek wielkiej dobroci, Adolf Reinach.

Z pozoru drobne wydarzenia pozostawiały w duszy Edyty głęboki ślad, na przykład modlitwa katolickiego gospodarza, który modlił się rano z parobkami i wszystkim podawał rękę, zanim poszli kosić, czy widok kobiety samotnie

modlącej się w pustym kościele. Po swoim nawróceniu Edyta Stein przyzna, że jej spotkania z różnymi ludźmi, rozmowy z nimi miały może bardziej istotny wpływ na jej życie niż studia uniwersyteckie i książki.

Przez osiem lat pracowała jako wykładowczyni w Spirze w Zakładzie Kształcenia Nauczycieli. Z opinii jej uczennic wyłania się portret osoby bardzo cichej, skromnej, milczącej, uosobienie dobroci i sprawiedliwości. Z jej „oczu patrzących spokojnie emanował dziwny czar”. Jedna z uczennic zauważyła, że „Pani Stein była osobowością, człowiekiem w pełnym znaczeniu tego słowa, nie było u niej nic skarłałego, skrytego...”. Nie było w niej też żadnej pozy, uchodziła za człowieka niezwykle rzetelnego, rzeczowego i odpowiedzialnego.

Mając 42 lata, Edyta Stein wstąpiła do Karmelu w Kolonii (14 X 1933 roku). Otrzymała habit karmelitański i imię zakonne siostry Teresy Benedykty od Krzyża. Karmel jest samotnością wypełnioną Bogiem. Istotą życia monastycznego w Karmelu Edyta ujęła w następujący sposób:

(...) bo Karmel jest wysoką górą, na którą trzeba się wspiąć od samych jej stóp. Ale ogromna to łaska iść tą drogą, tu się wydaje walkę miłości własnej... Ubóstwu odpowiada życie z czystej wiary, która wprowadza duszę tym głębiej w pełną światła ciemność, im bardziej zbliża się ona do Boskiej Obecności.

W klasztorze kontynuowała swoje prace naukowe. Ukończyła wspaniałe dzieło *Byt skończony a byt wieczny* oraz *Wiedzę Krzyża*, w których zawarła doskonałą interpretację nauki doktora Kościoła, św. Jana od Krzyża. 31 grudnia 1938 roku musiała z powodu pogromu Żydów uciekać z Kolonii do Karmelu w Echt w Holandii, gdzie 2 sierpnia 1942 roku została aresztowana i wywieziona ze swoją rodzoną siostrą Różą do Oświęcimia.

Życie Edyty Stein jest znakiem, że byt ma głębszy sens, transcendentny wymiar, mistyczną głębię, w której następuje tak utęsknione przez wielu ciche spoczęcie w Panu. Przypomnijmy jej znamiennej refleksję:

Kto nie dotrze w głąb samego siebie, nie odnajdzie Boga i nie osiągnie życia wiecznego. Lub dokładniej: ten, kto nie odnajduje Boga nie dotrze też w głąb samego siebie ani do Źródła życia wiecznego, które czeka nań w głębokościach jego wnętrza.

(*Byt skończony, byt wieczny*)

Według siostry Teresy Benedykty od Krzyża, człowiek nie jest skazany na poszukiwanie prawdy bez końca. Sama dała przykład nieustępliwości w jej poszukiwaniu. A dewizą jej życia stało się zdanie: „Bóg jest Prawdą. Kto szuka prawdy, szuka Boga, niezależnie od tego, czy jest to dlań jasne, czy nie”.

Znawcy biografii Edyty Stein podkreślają, że nie zagubiła się w zamęcie swej epoki, ponieważ, podobnie jak Simone Weil, była obdarzona silną mocą ducha.

Jako osoba wysoko wykształcona nie szukała wiedzy, ale prawdy, życia wypełnionego sensem. Edyta Stein – uczona, intelektualistka i ateistka, z czym się nie ukrywała, bezkompromisowa w swoich wyborach wartości, szukająca swego twórczego miejsca w świecie. Miała umysł trzeźwy, jasny, rzeczowy, nie podlegający iluzjom i zdyscyplinowany. Była nakierowana w swoim intelektualnym i duchowym życiu, jak Simone Weil, na to, co istotowe. Doświadczyła różnych zakrętów życiowych, które jej nie złamały, gdyż obdarzona cnotą pokory, ciągle dokonywała weryfikacji swych postaw myślowych i uczuciowych. Stopniowo dochodziła do prawdy wewnętrznej: „Kto bowiem pragnie zdobyć siebie, musi siebie stracić”.

Edyta Stein urodziła się w roku 1891 we Wrocławiu w rodzinie żydowskiej, religijnej, prawowiernej, nastawionej do Boga z powagą. Z czasem – jak wyznaje w swej autobiografii – pod wpływem prądów epoki, następować zaczęła w tej, z początku religijnej rodzinie, obojętność na sprawy Boże. Choć członkowie jej rodziny nadal spełniali obrzędy przypisane prawem, ale duch w nich zaginął. Przodkowie Edyty Stein wywodzili się z tradycji patriarchalnych Żydów. Jeszcze jej pradziadek ze strony matki praktykował rygorystyczne przepisy judaizmu, wszczepiał je w swoich synów, zięciów i wnuków, gromadząc ich w dni świąteczne we własnym domu dla wspólnej modlitwy. Sam ich nauczał Talmudu, psalmów i zwyczajów religijnych. A dziadek Edyty założył własną szkołę, by zapewnić dzieciom judaistyczne wychowanie. W okresie dzieciństwa Edyty, kiedy rodzina już była niemal indyferentna, przestrzegało tradycję zaledwie kilku jej członków. Żarliwie praktykującą judaizm była babka Edyty i jej matka. Z autobiografii Edyty dowiadujemy się, jakie uroczystości religijne i święta żydowskie obchodzono jednak w rodzinie, a więc Pesach, będący pamiątką wyjścia Izraela z Egiptu, oraz dzień Pojednania, w którym kapłan wchodził do Miejsca Najświętszego i składał ofiarę za cały lud Izraela. Edyta opisała także ślub żydowski z okazji ślubu swojej siostry Erny. Z matką uczęszczała do synagogi. Od 12 roku życia uważała siebie za ateistkę.

Jednocześnie w duszy Edyty kiełkowała tęsknota za prawdą, którą nazwała później swoją ukrytą modlitwą. Wyznała, że robiła plany na dalsze życie, ale jednocześnie była przekonana, że zdarzy się coś takiego, co je „wyrzuci na śmietnik”. W jej życiu duchowym znamienne okazały się momenty, które Edyta zauważała. Stwierdzała, jak „jedne po drugich opadały ze mnie więzy racjonalnych przesądów, w jakich wzrastałam, nie wiedząc o tym i nagle przede mną stanął świat wiary”⁵¹. W dzianiu się tego procesu duchowego odegrały

⁵¹ S. Teresa Benedykta od Krzyża, *Światłość w ciemności. Wybór pism duchownych*, t. II: *Wiedza Krzyża – Twierdza duchowa*, z niem. tł. S. Immakulata, J. Adamska OCD, Kraków 1977, s. 126.

wielką rolę, jak sama przyznaje, wykłady Maxa Schelera, „którego wpływ wykraczał daleko poza ramy filozofii”. Nie doprowadziło to jej jeszcze do wiary, ale otwierało pewien zakres fenomenu, „obok którego nie mogłam przejść jak ślepiec”. Stopniowo załamywała się jej niewiara. Granicznym momentem w tym załamywaniu się była dla Edyty Stein lektura *Życia św. Teresy z Avila napisana przez nią samą*: „Zaczęłam czytać, wyznaje, i ta książka urzekła mnie. Czytałam jednym tchem do końca. Gdy zamknęłam, powiedziałam sobie: to jest prawda”⁵². W roku 1922, w wieku 30 lat, jako doktor filozofii, po przygotowaniu przeszła na łono Kościoła, została ochrzczona. Matka Edyty nie była zdolna pogodzić się z tym faktem, jak i później, z „drugim ciosem”, którym było wstąpienie córki do klasztoru. W tekstach Edyty, uczennicy i asystentki Husserla, coraz częściej pojawiały się przesłania, że: „W zapomnieniu samego siebie trzeba całkowicie i bez reszty oddać się Bogu, aby stworzyć w sobie miejsce dla Jego życia”.

Idealem jej życia wewnętrznego było dążenie do całkowitego oddania się Bogu. To był główny powód jej wstąpienia do Karmelu, wybrania życia zakonnego, odbywania drogi Krzyżowej Chrystusa do Getsemani i na Golgotę.

Teksty Edyty Stein stają się coraz bardziej „kontemplacją mistyczną”. Według niej, „łaska mistyczna daje doświadczenie tego, czego uczy wiara – że Bóg zamieszkuje w duszy. Kto, idąc za prawdą wiary, szuka Boga, dojdzie do tego samego miejsca, do którego dochodzą wybrani, obdarzeni łaską mistyczną – do obnażonej ze wszystkiego samotności własnego wnętrza, ażeby trwać w ciemnej wierze, w prostym, rozmiłowanym patrzeniu duchem na Boga ukrytego...”⁵³, Boga, który obdarzy nas ostatecznie uszczęśliwiającym widzeniem „twarzą w twarz”. Poznanie zamienia się w widzenie, a to przechodzi w miłość. Według Edyty Stein „miłość sama w sobie jest najwyższą formą poznania, najgłębszą”⁵⁴.

A kto się Bogu oddaje, podkreśla zakonnica, „dochodzi w pełnym zespoleniu z Nim do najwyższego wypełnienia bytu”⁵⁵. Jej zdaniem, są ludzie, którzy nigdy nie docierają do swej ostatecznej głębi, nie posiadają siebie⁵⁶. Dla Edyty Stein, tak jak i dla innych mistyków, koniecznością jest skupienie, życie w swym wnętrzu, życie duchowe. Edyta Stein niezwykle wynosiła wysoko właśnie życie wewnętrzne. Niech zaświadczy o tym jej głęboka uwaga, łącząca duchowość z pięknem:

⁵² Tamże, s. 203.

⁵³ Tamże, s. 277.

⁵⁴ Tamże, s. 250.

⁵⁵ Tamże, s. 250.

⁵⁶ Tamże, s. 251.

Piękno duchowe – to piękno duszy ludzkiej, której postępowanie lub działanie utrzymane jest we właściwej mierze według duchowej jasności rozumu. Im stworzenie stoi bliżej boskiego prawzoru wszelkiego bytu, tym jest doskonalsze. Dlatego piękno duchowe musi być wyższe niż piękno zmysłowe. Blask rozlany w duszy przez łaskę musi przewyższać wielką naturalną harmonię. To, co stworzeniu udziela bytu i piękna, musi być najwyższym pięknem – pięknem samym, samym światłem, w którym nie ma cienia ciemności⁵⁷.

Edyta Stein należy do wielkich osobowości, które nie dały się zachwiać w swoich poglądach i działaniu. Na zakończenie części tego szkicu przywołamy zdanie z jej książki *Byt skończony a byt wieczny*:

Każde nadprzyrodzone spotęgowanie istnienia podnosi i ubogaca życie. Miłość jest tym, co najbardziej wolne ze wszystkiego, co istnieje (...) ⁵⁸. Miłość jest życiem w najwyższej doskonałości; jest istnieniem, które się wiecznie oddaje, nie doznając umniejszenia (...) stwórcza wola Boga, Jego powołująca do istnienia i dająca życie miłość, od wieków udzieliła stworzeniom *mocy bytu* czy siły do rozwijania swej istoty; stąd Duch Święty jako osoba życia i miłości jest prawzorem wszelkiego stworzonego życia i działania oraz owego duchowego promieniowania własnej istoty... ⁵⁹.

Edyta Stein doświadczyła bardzo boleśnie losu swego narodu. W 1933 roku rozpętała się w Niemczech walka przeciw Żydom. Edyta nie uniknęła takich jej skutków, jak utrata pracy, wstrzymanie habilitacji. W roku 1938 musiała z powodu tzw. pogromu Żydów uciekać z Kolonii do Karmelu holenderskiego w Echt, gdzie w sierpniu 1942 została aresztowana przez Gestapo i deportowana z innymi więźniami żydowskimi do Oświęcimia. Świadoma tragicznego losu narodu żydowskiego, powiedziała siostrze: „Chodźmy, idziemy za nasz naród”. Poświadczyła swoją solidarność z narodem w słowach: „Gdybym nie podzieliła losu moich braci, moje życie byłoby zmarnowane”⁶⁰.

W roku 1962 rozpoczął się proces informacyjny do beatyfikacji Edyty Stein, który ukończono w roku 1972. Papież Jan Paweł II beatyfikował ją w 1987 roku. Świętą została uznana w roku 1998. Zaś w roku 1999 Ojciec Święty ogłosił ją patronką kontynentu obok św. Benedykta, św. Cyryla i Metodego, św. Katarzyny ze Sieny i św. Brygidy.

Edyta utożsamiała zgodę na męczeństwo, nadała mu akcent świadomej ekspiacji za naród, zgodę na śmierć w jakiegokolwiek formie spodoba się Bogu ją na nią zesłać⁶¹.

⁵⁷ Tamże, s. 272.

⁵⁸ Tamże, s. 424-425.

⁵⁹ Tamże, s. 425.

⁶⁰ Tamże, s. 282.

⁶¹ Tamże, s. 261.

Trudno w krótkim szkicu przedstawić bogate doświadczenie Edyty Stein, jej fascynującą duchowość. Należy zauważyć, że w jej osobistej historii ujawniły się zasadnicze tendencje, sprzeczności i niepokoje dwudziestego wieku, a także jego mroczne zło, które zgotowało Świętej śmierć na Golgocie naszych czasów. Nie możemy zapominać, że jej życie, prawdziwe i autentyczne, przeniknięte Miłością i Prawdą, dane zostało przez Boga jako dar, który powinien inspirować człowieka współczesnego do pogłębiania wiary i duchowego wnętrza.

3.

Edyta Stein została zagazowana w Oświęcimiu 9 sierpnia 1942 roku. Simone Weil umarła 24 sierpnia 1943 roku, mając 34 lata. Zadziwiający jest fakt, że ojciec Maksymilian Maria Kolbe został uśmiercony w głodowym bunkrze również w sierpniu (14 VIII 1941 roku).

Zarówno Edyta Stein, jak i Simone Weil podjęły odpowiedzialność za wartości, które „nie są z tego świata”, ale bez których świat istnieć nie może. Ich rozgłos ma już zasięg ogólnoświatowy, ale jednocześnie na dar świętości, złożony przez obie hebrajskie Kobiety, świat współczesny otwiera się z trudem.

Bibliografia:

1. S. Weil, *Myśli*, wybór A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1985.
2. S. Weil, *Dzieła*, przeł. M. Frankiewicz, Poznań 2004.
3. S. Teresa Benedykta od Krzyża, *Światłość w ciemności. Wybór pism duchownych*, t. II: *Wiedza Krzyża – Twierdza duchowa*, z niem. tł. S. Immakulata J. Adamska OCD, Kraków 1977.
4. E. Bieńkowska, *Śmierć Simone Weil*, „Znak” 1994, nr 11.
5. M. Buber, *Opowieści chasydów*, przeł. P. Hertz, Poznań 1989.

THE CATEGORY OF “PURITY” IN SIMONE WEIL’S AND EDITH STEIN’S WRITINGS

The article is a kind of philosophical essay on the works of the prominent French philosopher Simone Weil (1909–1943). Weil, who was of Jewish origin, united in her intellectual attitude various contradictions: rationalism and mysticism, anarchism and humility. She declared relations to the Christian thought. One of the categories to which the thinker returned often was “purity”, understood as certain spiritual property and mental attitude. The author of the essay interprets exactly these different understandings of purity in Weil’s writings.

Keywords: Simone Weil, Edith Stein, the category of “purity”, French philosophy, Christian philosophy.

NOTY O AUTORACH

JAN CIECHOWICZ, prof. zw. dr hab., kierownik Katedry Dramatu, Teatru i Widowisk w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Gdańskiego. Zainteresowania badawcze: historia dramatu i teatru polskiego XIX i XX wieku; dzieje teatru gdańskiego; teatr małych form (teatr jednoosobowy, Teatr Rapsodyczny Mieczysław Kotlarczyka), jak i teatr monumentalny (ze specjalnym uwzględnieniem przedstawień plenerowych, rozgrywanych „pod gołym niebem”) oraz twórczość Kalidasy, Williama Szekspira, Adama Mickiewicza, Stanisława Wyspiańskiego, Brunona Schulza, Sławomira Mrożka i Karola Wojtyły. Redaktor tomów: *Konkurs szekspirowski – wczoraj i dziś* (Gdańsk 1997); (z. H. Kasjaniuk) *Gdańsk teatralny. Historia i współczesność* (Gdańsk 1998) oraz (wraz z W. Zawistowskim) *Teatry Stanisława Hebanowskiego* (2005). Autor książek: *Sam na scenie. Teatr jednoosobowy w Polsce. Z dziejów form dramatyczno-teatralnych* (Wrocław 1984); *Dom opowieści. Ze studiów nad Teatrem Rapsodycznym Mieczysława Kotlarczyka* (Gdańsk 1992); *Myślenie teatrem* (Gdańsk 2000) oraz *Teatr i okolice* (Gdańsk 2010). Członek Komitetu Nauk o Sztuce PAN. Odznaczony Złotym Krzyżem Zasługi i Medalem Komisji Edukacji Narodowej.

OLGA CIWKACZ, doc. dr, pracownik Katedry Literatury Światowej Uniwersytetu Przykarpackiego im. Wasyła 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.

GRZEGORZ CZERWIŃSKI, dr, pracownik Katedry Badań Filologicznych „Wschód – Zachód” w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu w Białymstoku. Zainteresowania badawcze: komparatystyka słowiańska; literatura polskich, białoruskich i litewskich Tatarów; literatura polska i literatury wschodniosłowiańskie XX i XXI wieku; relacje pomiędzy kulturą słowiańską a światem islamu; teoria literatury; semiotyka kultury, a także folklor Słowian wschodnich. Współredaktor tomów: (z A. Janicką i I. E. Rusek) *Żeromski. Piękno i wolność. Studia* (Białystok – Rapperswil 2014–2015) oraz (wraz z A. Konopackim) *Estetyczne aspekty literatury polskich, białoruskich i litewskich Tatarów (od XVI do XXI w.)* (Białystok 2015). Autor monografii: *Po rozpadzie świata. O przestrzeni artystycznej w prozie Włodzimierza Odojewskiego* (Gdańsk 2011) oraz *Sprawozdania z podróży muftiego Jakuba Szynkiewicza. Źródła. Omówienie. Interpretacja* (Białystok 2013).

LEONARDA DACEWICZ, prof. zw. dr hab., kierownik Katedry Językoznawstwa Wschodniosłowiańskiego w Instytucie Filologii Wschodniosłowiańskiej Uniwersytetu w Białymstoku oraz pracownik Lingwistycznej Szkoły Wyższej w Warszawie. Zainteresowania badawcze: historyczna i współczesna antroponimia i mikrotoponimia polsko-wschodniosłowiańskiego pogranicza, socjolektalne odmiany języka, komparatystyka językoznawcza polsko-wschodniosłowiańska. Współautorka (wraz z Z. Abramowicz i L. Citko) dwutomowego *Słownika historycznych nazw osobowych Białostoczczyzny (XV–XVII w.)* (Białystok 1997–1998) oraz (z Z. Kowalik-Kaletą i B. Raszewską-Żurek) I tomu *Słownik najstarszych nazwisk polskich – pochodzenie językowe nazwisk omówionych w Historii nazwisk polskich* (Warszawa 2007). Autorka wielu książek, w tym: *Nazewnictwo kobiet w dawnym powieście mielnickim (XVI–XVII)* (Białystok 1994), *Antroponimia Tatarów litewsko-polskich w przekroju historycznym* (Białystok 2012) oraz *Historia nazwisk na kresach północno-wschodnich Rzeczypospolitej (XVI–XVIII w.)* (Białystok 2014). Odznaczenia: Srebrny Krzyż Zasługi za osiągnięcia naukowe, dydaktyczne i organizacyjne (2001); Medal Komisji Edukacji Narodowej (2004), a także Złoty Krzyż Zasługi oraz Tytuł Zasłużony dla Uniwersytetu w Białymstoku (2012).

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 zaklęte 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, fotografik, 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 *Prometeusz „socjalny”* (2014). Ostatnio wydał zbiór wierszy: *Do Hioba...* (Białystok 2015).

JUDYTA JUSZKIEWICZ, mgr, absolwentka prawa na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego. Interesuje się językiem prawnym i prawniczym, literaturą XX wieku, a także historią Żydów polskich i dziejami współczesnego Izraela. Jest również autorką artykułu: *Motyw Żyda w twórczości Józefa I. Kraszewskiego: Szkic* (2015). Finalistka Ogólnopolskiego Konkursu Fundacji Shalom „Historia Żydów polskich” z 2010 roku.

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 współredaktor wielu tomów, w tym: (wraz z M. Mikołajczak i A. Kuik-Kalinowską) *Geografia wyobrażona regionu. Literackie figury przestrzeni* (Kraków 2014). Ostatnio opublikował tom: *Żydzi polscy i pomorscy. Studia o ludziach i literaturze* (Gdańsk – Słupsk 2016).

ANDRZEJ P. KLUCZYŃSKI, dr hab., prof. ChAT, pracownik Sekcji Teologii Ewangelickiej w Katedrze Wiedzy Starotestamentowej i Języka Hebrajskiego na Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Za interesowania naukowe: starotestamentowy profetyzm, literatura okresu międzytestamentowego. Autor książek: *Historie aktualne. Zrozumieć Stary Testament* (Dziegielów 2011) oraz „*Księżę Pokoju*” (Iz 9,5). *Obraz monarchii izraelskiej w księgach prorockich Starego Testamentu* (Warszawa 2012). Członek Gesellschaft für Evangelische Theologie oraz Towarzystwa Przyjaciół Kultury Żydowskiej w Białymstoku; członek komitetu redakcyjnego „Baptystycznego Przeglądu Teologicznego”, a także komitetu redakcyjnego serii wydawniczej „Colloquia Orientalia Bialostocensia”.

HALINA KRUKOWSKA, prof. senior Uniwersytetu w Białymstoku, dr hab., stały współpracownik Katedry Badań Filologicznych „Wschód – Zachód” w Instytucie Filologii Polskiej UwB. Autorka monografii: *Noc romantyczna* (Mickiewicz, Malczewski, Goszczyński). *Interpretacje* (Białystok 1985, wyd. 2: Gdańsk 2011) oraz prac poświęconych nocnej, ciemnej stronie wyobraźni romantycznej: *Noc Fausta, noc Konrada; Szkoła ukraińska w poezji romantycznej*, a także studiów nad „poezją czystą” w poezji polskiej („*Pan Tadeusz*” jako poezja czysta). Inicjatorka i pierwsza redaktorka NSW „Czarny Romantyzm”. Założycielka oraz wieloletni kierownik Zakładu Literatury Oświecenia i Romantyzmu UwB. Autorka studiów: *Chrześcijańska duchowość Adama Mickiewicza* (2003), *Bóg Mickiewicza na tle apofatyizmu wschodniego chrześcijaństwa* (2004) oraz *Tragizm, heroizm, groza* (2005). Współredaguje pismo białostockiego KIK-u: „Słowo”. Ostatnio wydała monografię: „*Pan Tadeusz*” jako poezja czysta. *Studia o Mickiewiczu* (2016).

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 Aleksandra

Kwaśniewskiego 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: *Wyobrażenia 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).

JAN MIKLAS-FRANKOWSKI, dr, adiunkt w Zakładzie Komunikacji Społecznej i Kulturowej w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego. Zainteresowania naukowe: twórczość Czesława Miłosza, analiza i interpretacja współczesnej literatury polskiej w związkach z historią idei, filozofią i naukami społecznymi, perswazyjność dyskursu politycznego w mediach, gatunki pograniczne między literaturą a mediami. Wybrane publikacje: *Marksizm i katastrofa. „Poemat o czasie zastygłym” Czesława Miłosza jako próba realizacji modelu poezji społecznie zaangażowanej* (2006); *„Irlandia nad Wisłą i drożące kurczaki”. Próba analizy erystycznej fragmentu debaty Donald Tusk – Jarosław Kaczyński z 12.10.2007* (2009); *„W kamiennym porządku świata”. Filozoficzno-teologiczne konteksty „Traktatu teologicznego” Czesława Miłosza* (2011) oraz *„Góry Parnasu” Czesława Miłosza jako próba gnostycznej dystopii* (2014).

MICHAEL J. MIKOŚ, prof., pracownik Katedry Literatury i Języków Obcych University of Wisconsin-Milwaukee, tłumacz. Zainteresowania badawcze: język, kultura i literatura polska. Dyrektor Szkoły Języka i Kultury Polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Autor takich książek, jak: *Problems in Polish phonology* (Providence 1977); *Early maps of Poland (1508–1772)*

in the American Geographical Society collection (Milwaukee 1982); *Historia nauczania języka polskiego w Stanach Zjednoczonych* (Warszawa 1990), *Komputer w nauczaniu języka polskiego* (Warszawa 1990); *Bibliografia antologii poświęconych literaturze polskiej* (Milwaukee 1993); *W pogoni za Sienkiewiczem. Z odnalezionych dzienników Almy Curtin* (Warszawa 1994); *Polish Renaissance literature. An anthology* (Columbus 1995) oraz *Zarys historii polonistyki w Ameryce Północnej* (Katowice 2012).

HALINA PARAFIANOWICZ, prof. zw. dr hab., kierownik Katedry Historii 1919–1945 w Instytucie Historii i Nauk Politycznych Uniwersytetu w Białymstoku. Redaktor naczelna „Białostockich Tek Historycznych”. Zainteresowania badawcze: społeczna i polityczna historia Stanów Zjednoczonych i Europy Środkowo-Wschodniej w XX wieku; stosunki międzynarodowe, amerykańskie First Ladies, jak też biografistyka. Redaktorka wielu tomów, w tym: *Wybór tekstów źródłowych z historii Polski i powszechnej 1918–1945* (Białystok 2004) oraz *Czas Ameryki. American Era. Księga ku czci profesora dr. hab. Krzysztofa Michałka* (Białystok 2011). Autorka czterech książek: *Polska w europejskiej polityce Stanów Zjednoczonych w okresie prezydentury Herberta C. Hoovera (1919–1933)* (Białystok 1991); *Zapomniany prezydent. Biografia polityczna Herberta C. Hoovera, 1874–1964* (Białystok 1993); *Czechosłowacja w polityce Stanów Zjednoczonych w latach 1918–1933* (Białystok 1996) oraz *Eleanor Anna Roosevelt (1884–1962): w cieniu wielkiego męża* (Warszawa 2000).

ANNA PIĄTEK, mgr, absolwentka Wydziału Psychologii i Zakładu Hebraistyki Uniwersytetu Warszawskiego, obecnie doktorantka na Wydziale Orientalistycznym UW; tłumaczka i lektorka języka hebrajskiego; zainteresowana tematyką stereotypów i uprzedzeń, psychologią religii, zagadnieniami *gender studies*, kulturą żydowską i izraelską oraz językiem hebrajskim. Jej praca magisterska pt. *Postać Jezusa i wątki chrześcijańskie we współczesnej poezji hebrajskiej (na wybranych przykładach)* uzyskała trzecią nagrodę w Konkursie im. Majera Bałabana (2012) organizowanym przez Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma. Autorka artykułów: *Wątki religijne (chrześcijańskie i żydowskie) we współczesnej poezji hebrajskiej o tematyce miłosnej* (2012) oraz *Polska w poezji Uriego Cwi Grinberga i Awota Jeszuruna* (2015).

EWA ROGALEWSKA, dr, wieloletni kustosz Muzeum w Tykocinie (do 2001 roku), kierownik Referatu Edukacji Historycznej w Oddziałowym Biurze Edukacji Publicznej w Białymstoku Instytutu Pamięci Narodowej. Autorka

książek: *Getto białostockie. Doświadczenie Zagłady – świadectwa literatury i życia* (Białystok 2008; wyd. 2 uzup.: Białystok 2013) oraz (wraz z D. Boćkowskim i J. Sadowską) *Kres świata białostockich Żydów* (Białystok 2014). Redaktorka i współredaktorka wielu tomów, w tym: (wraz z Ł. Lubiczem-Łapińskim) *Zagłada dworów w województwie białostockim po roku 1939* (Białystok 2012). Autorka wielu wystaw o najnowszej historii regionu. Współautorka szeregu projektów badawczych oraz edukacyjnych.

DARIUSZ KONRAD SIKORSKI, dr hab., prof. UG, kierownik Zakładu Komunikacji Społecznej i Kulturowej w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego. Do jego 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).

MONIKA SZABŁOWSKA-ZAREMBA, dr, adiunkt w Katedrze Dydaktyki Literatury i Języka Polskiego oraz Pracowni Literatury Polsko-Żydowskiej Wydziału Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Członkini Polskiego Towarzystwa Studiów Jidyszystycznych. Zainteresowania badawcze: literatura polsko-żydowska, tradycja i kultura jidysz: język, aspekty związane z kształtowaniem się literatury, sztuki i kultury jidysz; w Polsce oraz świecie, za szczególnym uwzględnieniem związków wzajemnych odniesień polsko-jidyszowych; literatura powstała po Zagładzie: twórczość pisarzy polsko-żydowskich; dziennikarstwo oraz fotografika artystyczna i prasowa. Współredaktorka tomów: (wraz z B. Walęciuk-Dejneką) *Naruszone granice kulturowe. O kondycji ludzkiej w dwóch przestrzeniach: polskiej i żydowskiej XX wieku* (Lublin 2012) oraz (z W. Litwin i S. J. Żurkiem) *Żydzi w Zamościu i na Zamojszczyźnie. Historia – kultura – literatura*. Autorka książki: *Człowiek po Zagładzie. Problematyka egzystencjalna w twórczości Henryka Grynberga* (Lublin 2010).

NINA TAYLOR-TERLECKA, dr, absolwentka Uniwersytetu Oksfordzkiego (rusycystyka) i londyńskiego (polonistyka), tłumaczka. Od kilkunastu lat wykłada literaturę polską na Uniwersytecie Oksfordzkim i na Polskim Uniwersytecie na Obczyźnie. Zajmuje się literaturą porównawczą. Jej dorobek obejmuje kilkaset prac w języku angielskim, polskim i francuskim roz-

proszonych w książkach zbiorowych i czasopismach naukowych. Interesuje się zwłaszcza byłym Wielkim Księstwem Litewskim, polską literaturą Gułagu, literaturą emigracyjną oraz dramatem romantycznym. Wydała antologię: *Gułag polskich poetów. Od Komi do Kołymy. Wiersze* (Londyn 2001). Ze spuścizny po Tymonie Terleckim wydała: *Emigracja naszego czasu* (Lublin 2003); *Szki-cownik kresowy* Rosy Bailly (Przemyśl 2005); *Zaproszenie do podróży* (Gdańsk 2006), *Listy Andrzeja Bobkowskiego do Tymona Terleckiego* (Warszawa 2006); T. Terlecki, J. Wittlin, *Listy 1944–1976* (Warszawa 2014) oraz J. Stempowski, T. Terlecki, *Listy 1941–1966* (Warszawa 2015).

KAZIMIERZ TRZĘSICKI, prof. zw. dr hab., kierownik Katedry Logiki, Informatyki i Filozofii Nauki w Instytucie Socjologii i Kognitywistyki Uniwersytetu w Białymstoku. Redaktor tomów: *Zmiany w systemie finansowym w latach 90-tych na przykładzie wybranych krajów Europy. Materiały z konferencji naukowej* (Białystok 1999), a także *Ratione et studio. Profesorowi Witoldowi Marciszewskiemu w darze* (Białystok 2005). Autor wielu książek, w tym: *Logika operatorów czasów gramatycznych a problem determinizmu* (Białystok 1986); *Elementy logiki dla humanistów* (Warszawa 1994) oraz *Logika z elementami semiotyki i retoryki* (Białystok 2009). Odznaczony Krzyżem Wolności i Solidarności (2012). Ostatnio wydał książkę: (wraz z A. Karpińską) *Etyka informatyczna* (Białystok 2015).

MAŁGORZATA WOSNITZKA, absolwentka filologii polskiej i historii sztuki na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach. Pod kierunkiem dra hab. Macieja Tramera napisała pracę magisterską o zniekształceniach w literaturze i sztuce w kontekście twórczości Juliana Tuwima. Współpracuje z Fundacją Otwarty Kod Kultury. Autorka artykułów: „*Mądrym dla zabawy, głupim na pociechę*” – *Tuwima i Barańczaka „niepróżnujące próżnowanie”* (2013) oraz „*Inny, nie ja*” – *przekleństwa (toż)samości Juliana Tuwima* (2014).

JOLANTA WRÓBEL-BEST, dr, badaczka literatury, filozof, pochodzi z Białegostoku. Ukończyła filologię polską i filozofię na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. Obecnie mieszka i pracuje w Houston w Stanach Zjednoczonych. Zainteresowania badawcze: hermeneutyka, fenomenologia egzystencjalna, literatura europejska, translacja oraz slawistyka. Autorka książki: *Misteria czasu. Problematyka temporalna Tadeusza Micińskiego* (Kraków 1999; wyd. 2: Kraków 2012).

Opracował: Michał Siedlecki

SUMMARY

***JEWS OF EASTERN POLAND, SERIES IV:
JEWISH SCHOLARS, GRZEGORZ CZERWIŃSKI,
JAROSŁAW ŁAWSKI (EDS),
THE UNIVERSITY OF BIAŁYSTOK, BIAŁYSTOK 2016.
SCHOLARLY PUBLISHING SERIES
„COLLOQUIA ORIENTALIA BIALOSTOCENSIA”,***

The present volume collects the material of the 4th edition of the International Conference “Jews of Eastern Poland”, inaugurated in 2012 with the conference whose main idea was defined in very general terms as „Culture – Tradition – Writings” (19 June 2012). In 2013, the conference was held under the theme “In the blazes and shadows of history”, while in 2014 it was entitled “The Jewish Woman”. The fourth volume, entitled “Jewish scholars” is a publication of materials from the conference, which took place on June 15-16, 2015.

The patron of the conference was Leo Wiener (1862-1939) from Białystok, a pioneer of Slavonic studies in North America. In 1896 he became the first professor of Russian, Polish and Old Church Slavonic languages at Harvard University. Although he did not have any scientific degree, in 1901 he was appointed an assistant professor, and in 1911, he became the first titled professor of Slavonic studies in North America. At Harvard, he worked until 1930.

The conference was organized by: Chair in Philological Studies “East – West” of the University of Białystok, Center for the Education of Citizens “Poland – Israel”, Department of Philology of the University of Białystok, Łukasz Górnicki’s Library in Białystok, Galery of Sleńdzińscy and Learned Association “Oikoumene”.

It is worth noting that the Centre of Civil Education “Poland – Israel” was the organizer of the 7th Festival of Jewish Culture “Zachor – Colour and Sound” (13-16 June 2015, Białystok), the event that traditionally accompanies the conference. The conference participants could attend all the events of the festival.

The conference was held under the auspices of major regional and national institution. The honorary patronage was taken by: The Provincial Governor of Podlaskie Voivodeship, The Speaker of Podlaskie Voivodeship, The President of Białystok, The Dean of Faculty of Philology of the University of Białystok and The Ambassador of Israel in Poland.

The field of scholarly research (specified in 2015) included the following:

- Jewish scholars and scholars of Jewish origin coming from Eastern Poland: fate, biographies, careers.
- The scientists of Jewish origin from Central and Eastern Europe and their fate in America, Europe and other continents.
- Literary images of a Jewish scholar.
- Art and other artistic visions of Jewish scholars.
- Scribes – reality, metaphor and artistic image.
- Jewish female scholars from Eastern Europe.
- The fate of Jewish scholars during the wars and the Holocaust.
- Historical entanglement and contexts of the work of scholars with Jewish origin.
- Emigrant scholars of March ‘68 in Israel and around the world.
- Jewish scholars in Lithuania, Ukraine, Belarus, Russia.
- Jewish collectors, art historians from Central and Eastern Europe.

The conference discussions lasted for two days and took place at the Faculty of Philology, the University of Białystok.. The opening ceremony took place on June 15, 2015. Participants of the conference were welcomed by: prof. Jarosław Ławski, the head of the Chair in Philological Studies “East – West” and Mrs Lucy Lisowska from the Centre of Civil Education “Poland – Israel”. The official opening was performed by prof. Bogusław Nowowiejski, the dean of the Faculty of Philology of the University of Białystok. During the opening, there was also a ceremony of handing the Diploma of “Senior Professor of the University of Białystok” to Professor Halina Krukowska, who also actively participated in the conference.

On the first day of the conference, the discussions were held in two parts. The first part included presentations by: Prof. Michał J. Mikoś (University of Wisconsin-Milwaukee, USA), Prof. Halina Parafianowicz (University of Białystok), Dr. Ewa Rogalewska (The Institute of National Remembrance,

Białystok) and Dr. Grzegorz Czerwiński (University of Białystok). In the second part, papers were presented by: Prof. Jan Ciechowicz (University of Gdańsk), Dr. Nina Taylor-Terlecka (University of Oxford, UK), Prof. Lucyna Aleksandrowicz-Pędich (University of Social Science and Humanities, Warsaw) and MA Anna Piątek (University of Warsaw).

On the second day of the conference, the discussions were held in four parts. The first part included presentations by: Dr. Irmina Michalak (University of Łódź), Dr. Jolanta Wróbel-Best (Northwest College / Houston Community College, USA) and Prof. Daniel Kalinowski (Academia Pomeraniensis, Słupsk). The second part: Prof. Andrzej P. Kluczyński (Christian Theological Academy, Warsaw), Prof. Halina Krukowska (University of Białystok), Dr. Monika Szablowska-Zaremba (The John Paul II Catholic University of Lublin). The third part: Prof. Leonarda Dacewicz (University of Białystok), Prof. Kazimierz Trzęsicki (University of Białystok), Ryszard Löw (Tel-Awiw, Israel) and MA Joanna Matyjasek and prof. Jerzy Matyjasek (Maria Curie-Skłodowska University, Lublin). The fourth part: Dr. Anna Polakowska-Jeziorkowska (The John Paul II Catholic University of Lublin), Dr. Jan Mikas-Frankowski (University of Gdańsk), Prof. Dariusz K. Sikorski (University of Gdańsk) and MA Sebastian Kochaniec (University of Białystok).

The 5th edition of the conference (June 2016) will be dedicated to “Judaism in Central and Eastern Europe”.

Przeł. Małgorzata Zielińska



Okładka książki: A.-S. Zaks, Botanika, albo Życie roślin,
Nowy Jork 1917

INDEKS NAZWISK

A

Abelard Piotr – 181,
Abramowicz Szalom Jaakow (pseud. Sforim Mendelej Mojcher) – 152-153,
Abramowicz Zofia – 376,
Adamczyk-Garbowska Monika – 117, 125, 152, 161, 244, 246, 281, 285,
Adamska Janina Immakulata, OCD – 370, 373,
Adamska Urszula – 15,
Agnon Szmuel Josef – 243,
Albright Alice – 188,
Albright Ann – 188,
Albright Madeleine Korbel (właśc. Korbel Marie Jana) – 10, **(185-201)**,
Albright Medill Paterson – 188,
Alejchem Szolem – 299,
Aleksander III Romanow, cesarz Rosji – 165,
Aleksandrowicz-Pędich Lucyna – 17, 384,
Aleksiun-Mądrzak Natalia – 117, 125,
Alterman Natan – 243,
Andriejew Leonid Nikołajewicz – 164,
Andrzej Apostoł, św. – 188,
An-ski Szymon (właśc. Rapoport Szlojme) – 157, 290,
Antczak Jacek – 319-323, 328-329,
Appolinaire Guillaume – 337, 339, 342,
Arad Icchak (właśc. Rudnicki Icchak) – 9, **(113-127)**,
Arad Michel – 119,

Arafat Jasir, prezydent Autonomii Palestyńskiej – 197,
Arendt Hannah – 138, 173,
Arnold Agnieszka – 315,
Arnold Edmund – 291,
Arnold Leopold – 291,
Arnstein Marek – 295, 299,
Aron Raymond – 179,
Askenazy Szymon – 152,
Asz Szalom – 155,
Auerbach Berthold – 166,
Awerbuch Lidia Naumowna – 209,
Awramiec Irina – 225,

B

Babkowski Józef – 100,
Bachtin Michaił Michajłowicz – 78,
Bagration Piotr Iwanowicz – 209,
Bailly Rosa – 382,
Baliński Michał – 107,
Bałaban Majer – 91, 130, 152, 236, 377, 380,
Banasiak Bogdan – 338,
Baran Adam F. – 124,
Baranow Andrzej – 7,
Barańczak Stanisław – 382,
Bardach Janusz – 325-329,
Baron Salo – 165,
Bartkowiak Michał – 329,
Bartoszewski Władysław – 145, 161, 305,
Bar-Yosef Chamutal – 351,
Bator Wiesław – 35, 43,

- Batory Stefan, król Polski – 96, 309,
Batura Wojciech – 101,
Bauer Ela – 75,
Bąbiak Grzegorz Paweł – 73,
Beavers Anthony F. – 51, 57,
Becker Israel – 4,
Beer Chaim – 344, 356,
Benedykt z Nursji, św. – 372,
Berendt Grzegorz – 117, 125-126,
Bereś Witold – 328-329,
Berger Mala – 293,
Berghaus Heinrich – 107,
Bergman Eleonora – 72,
Bergo Bettina – 47, 49, 57,
Bergson Henri – 45,
Berkelhammer Wilhelm – 152,
Berlstein Alfred – 173,
Berman Salomon – 291,
Bernasconi Robert – 47, 56-57,
Bernstein Carl – 193, 200,
Bersohn Majer – 75,
Besser Chaskiel, rabin – 328,
Bezwiński Adam – 7,
Bezzubow Walerij – 225,
Bialer Seweryn – 188,
Bialik Chaim Nachman – 11, 153,
155, 237-238, 241, 243, **(343-358)**,
Bialik Dina – 344,
Bialik Icchak Josef – 344,
Bialik Jaakow Mosze – 344,
Bialik Mania z domu Awerbuch – 345,
Białobrzaska Marta – 14,
Bibring Julian – 291, 294-295,
Bickels-Spicer Cwi – 241-242,
Biełas Katarzyna – 319, 328-329,
Bieńkowska Ewa – 360-361, 365, 373,
Bier Mojżesz – 291,
Bikont Anna – 303-306, 315, 317-318,
Bińkowski Jacek – 321, 323,
Bittman Mojżesz – 291, 293,
Blackman Ann – 185, 199-200,
Blake Robert P. – 31,
Bleiberg Jakub – 133-134,
Bloechl Jeffrey – 53, 57,
Blood Thomas – 195, 200,
Blücher Heinrich – 173,
Błoński Jan – 309, 317,
Bobkowski Andrzej – 382,
Boccaccio Giovanni – 181,
Bocheński Jacek – 305,
Boćkowski Daniel – 381,
Boden Françoise – 166,
Bodin Jean – 174, 176,
Bohdanowicz Janusz – 115, 125,
Bolecki Włodzimierz – 340-341,
Bolesław I Chrobry, król Polski – 309,
Bondareva Olena – 7,
Boniecki Adam, ks. – 305,
Borkowska Grażyna – 7, 15, 74, 93,
311,
Borkowska Małgorzata, OSB – 364,
Bornstein-Bielicka Chasia – 19,
Borusewicz Bogdan – 305,
Borzymińska Zofia – 71, 91, 93, 145,
349, 357,
Boyarin Mejer – 165,
Börne Ludwig – 240,
Bracka Mariya – 4,
Brancowska Fania – 123, 125,
Brandes Jerzy – 155,
Brandstaetter Roman – 150-151, 238,
381,
Branicka Izabella z Poniatowskich –
18,
Branicki Jan Klemens, hetman wielki
koronny – 18, 255, 258,
Brecher Egon – 293,
Brenner Józef Chaim – 243,

Brisch Hans – 200,
 Broch Y. I. – 41-43,
 Brockhaus Arnold – 96,
 Brod Max – 155,
 Broderson Mosze – 155,
 Broniewski Władysław – 238,
 Browning Elżbieta – 24,
 Browning Robert – 24,
 Bruce James B. – 185-187, 200,
 Brük Ludwik – 293, 297,
 Brygida Szwedzka, O.S.S., św. – 372,
 Brzeziński Zbigniew – 188-189, 200,
 Brzoza Czesław – 145,
 Brzozowski Stanisław – 236,
 Buber Martin – 319, 362, 373,
 Bubnys Arunas – 121,
 Buchner Abraham – 73, 76,
 Bujnicki Tadeusz – 7,
 Bułat Mirosława M. – 295, 300-301,
 Burkot Stanisław – 83,
 Burnett Frances Hodgson – 168,
 Buryła Sławomir – 15,
 Burzyński Antoni (pseud. „Kmicic”) – 115, 125,
 Bush George Walker, prezydent USA – 197, 199,

C

Cała Alina – 75, 82, 90,
 Cameron David – 312,
 Camus Albert – 367,
 Carlo Andrea de – 7,
 Carter Jimmy, prezydent USA – 189,
 Celan Paul – 312,
 Chazanowicz Józef – 14, 19,
 Chiaromonte Nicola – 365,
 Child Francis – 24,
 Chlebowski Bronisław – 167, 183,
 Chlebowski Piotr – 89,

Chmielnicki Bohdan Zenobi – 252,
 Chodkiewicz Iwan – 258,
 Cholewiński Zdzisław, ks. – 114, 125,
 Chomik Piotr – 4,
 Chomsky Noam – 106,
 Christopher Warren Minor – 193,
 Chrostowski Waldemar – 263-264, 272,
 Church Alonzo – 103, 105-106, 108,
 Cichy Michał – 323, 330,
 Ciechowicz Jan – 10, 17, 156, 161, (303-318), 375, 384,
 Cierniak Urszula – 7,
 Cieślukowa Agnieszka J. – 73,
 Cimoszewicz Włodzimierz – 305,
 Citko Lilia – 4, 376,
 Ciwkacz Olga – 10, (289-302), 375,
 Clinton Bill, prezydent USA – 190, 192-193, 200,
 Clinton Hillary Rodham – 192-193, 198-201,
 Cochereau Pierre – 179,
 Cohen Richard A. – 45, 48, 57,
 Cohen Richard I. – 31,
 Colerus Egmont – 166,
 Conway Flo – 31,
 Cook Patricia – 166, 183,
 Coolidge Archibald – 21-22, 24-25, 29, 32,
 Cooper James Fenimore – 26,
 Corrsin Stephen D. – 72,
 Costner Kelvin – 306,
 Courtenay Jan Niecisław Baudouin de – 242,
 Cross Samuel Hazzard – 25,
 Cukierman Icchak – 145, 149, 161,
 Curie-Skłodowska Maria – 17, 275, 385,
 Curilla Wolfgang – 107,

Curtin Alma – 31, 380,
Curtin Jeremiah – 21,
Cylkow Izaak, rabin – 91,
Cyryl, św. – 372,
Czachowska Jadwiga – 242, 246,
Czajka Michał – 150,
Czajkowska Agnieszka – 4,
Czajkowski Krzysztof – 4,
Czaplewicz Eugeniusz – 78,
Czapski Józef – 364, 367,
Czarnecka Beata – 18,
Czartoryska Izabela z Flemmingów,
księżna – 250,
Czartoryski Adam Kazimierz, książę
– 250,
Czerniaków Adam – 130,
Czernow Igor – 225,
Czerwiński Grzegorz – 4-5, 9-10,
(13-18), (205-233), 376, 383-384,
Czirikow Eugeniusz – 242,

D

Dacewicz Leonarda – 10, 17, (249-
262), 376, 385,
Dallin Alexander – 188,
Danesi Marcel – 205,
Daniel Julij – 212,
Dante Alighieri – 152, 181,
Datner Helena – 15,
Davis Martin – 101, 104, 107,
Dawid Menachem, rabin – 255,
Dawidek Gryglicka Małgorzata –
337-338, 340-341,
Dawidowicz Grażyna – 14,
Dawidowicz Henryka – 144,
Dawidsohn Józef – 151,
Deed André – 168,
Dejmek Kazimierz – 306,
Delaruelle Henri – 167,

Delaruelle Henrietta – 167,
Delaruelle Hélène – 167,
Delaruelle Louis – 167,
Delaruelle Marthe – 167,
Delaruelle Maurice – 167,
Demerer Dawid – 291, 295,
Denikin Anton Iwanowicz – 164,
Denizhan Yağmur – 205,
Derkaczew Joanna – 313,
Derrida Jacques – 338, 340,
Deutsch Nathaniel – 323, 329,
Dickens Charles – 215,
Diment Galya – 163-164, 169, 170-
172, 176, 178, 180, 182-183,
Dobbs Michael – 194,
Doktor Jan – 80,
Dolinin Arkadij Semenowič – 165,
Donguy Jacques – 340,
Donner Herbert – 40, 43,
Dostojewski Fiodor Michałowicz –
165, 183, 205, 336, 341,
Dragańska Jolanta – 15,
Drangauskas Leonas – 123,
Drażyńska Marta – 133,
Dresdner Karol – 280, 285,
Drewniak Łukasz – 313,
Drozdowski Piotr – 15,
Drózd Dominika – 60, 68,
Dukakis Michael – 190,
Duniec Krystyna – 315,
Dunin-Wąsowicz Krzysztof – 122,
Dykman Salomon – 133, 238, 345-
346, 353, 356-357,
Dziedzic Joanna – 4,

E

Eck Aleksander – 171-173, 176,
Edelman Marek – 319,
Efron Ilya Abramowicz – 96,

Eger Akiba (Akiva), rabin – 22,
Eisenbach Artur – 71, 75, 92-93, 130,
140, 144, 148,
Eisenbaum Antoni – 75, 91,
Eker Anda – 238,
Eliezer Moshe Ben – 237,
Epstein Jakub – 75,
Estreicher Karol – 73,
Etkind Jefim Grigorjewicz – 206-207,
Etti Tamara – 225,
Ettinger Joseph, rabin – 22,
Euklides – 337,
Ezechiel, prorok – 363,

F

Fabri Johann Ernst – 107,
Feisenhardtówna H. – 155,
Fajnhauz Dawid – 92,
Feldman Wilhelm – 237, 241-242,
Fernhoff Bernard – 291,
Ferraro Geraldine Anne – 190, 193,
Fertacz Magdalena – 306-307,
Feuchtwanger Lionel – 155,
Fichman Jaakow – 243,
Fijałkowski Antoni Melchior, Abp –
91-92,
Filleborn Seweryn – 89,
Fischer Kuno – 166,
Fischgrind Salomon – 291,
Folger Marcin – 291,
Fontenaille Guy-Félix – 172,
Frajlich Anna – 16,
Franczak Jerzy – 340-341,
Frank Jakub – 80,
Frank Joseph – 166,
Frankiewicz Małgorzata – 360, 373,
Fredro Aleksander – 25,
Frenkel Giza z domu Rozenzweig –
10, (275-286),

Frenkel Leon – 275,
Frenkel Jeremiasz – 238,
Freud Sigmund – 165, 181,
Frevel Christian – 37, 43,
Friedman Abraham – 145, 148,
Friedman Filip – 146,
Friedman Michał – 144,
Friedrich Agnieszka – 74, 93,
Fruchtman M. – 155,
Fryderyk Wilhelm II, król Prus – 254,
Fryś-Pietraszek Ewa – 275-276, 285,
Fuks Marian – 72-73, 78, 150-151, 161,

G

Gabbay Dov M. – 108,
Gadomska Barbara – 186, 200,
Galas Michał – 72, 75, 91, 93,
Galletti Johann Georg August – 107,
Gancwajch Abraham – 130, 149,
Gaon z Wilna (właśc. Zalman Eliaz
ben Salomon), rabin – 42,
Gardiner John Hays – 31,
Gasztołd Olbracht – 252,
Gaulle Charles de, prezydent Francji
– 179,
Genet Jean – 183,
Genn M. – 357,
Geremek Bronisław – 305,
German Jaszka – 116,
Gesenius Wilhelm – 40, 43,
Gieysztor Aleksander – 181,
Gil Katarzyna – 334-335, 341,
Gilissen John – 176,
Gillmeister Andrzej – 132,
Ginsberg Aszer Cwi – 346,
Ginzburg Saul – 277, 285,
Glanc Igor – 293,
Gleeson Kathleen – 325-326, 329,
Gleiser Molly – 107,

- Glicksberg Jan – 74,
 Gluzman Sara – 241,
 Glücksberg Jan – 75,
 Głowacki Janusz – 305,
 Głowacki Paweł – 314,
 Głowiński Michał – 78,
 Goethe Johann Wolfgang von – 365,
 Golberg A. – 151,
 Goldberg-Mulkiewicz Olga – 275-277, 283, 285,
 Goldfaden Abraham – 10, 157, 167, (289-302),
 Goldfarb-Orawski Zygmunt – 291, 297,
 Goldstein David I. – 165,
 Goldstein Maksymilian – 280, 285,
 Gołąb Marta – 283,
 Gombrowicz Witold Marian – 306, 309, 317,
 Gomulicki Juliusz Wiktor – 242,
 Gomulicki Wiktor – 241-242,
 Gordin Jakub – 157,
 Gordon Miron – 123,
 Goszczyński Seweryn – 378,
 Gottlober Abraham Ber – 167,
 Górkowa Róża – 291,
 Gödel Kurt – 103, 105-106, 108,
 Góralczyk Wojciech – 59, 68,
 Górnicki Łukasz – 3, 14-15,
 Górski Konrad – 239, 246,
 Grabowski Andrzej – 306,
 Grabowski Mikołaj – 306,
 Grabski August – 117, 126,
 Grajewski Wojciech – 78,
 Grala Marek – 331, 341,
 Grégoire Henri – 173,
 Grigorjeva Jelena – 205,
 Grinberg Uri Cwi – 380,
 Gross Jan Tomasz – 303, 305, 312, 315, 317,
 Gross Natan – 238, 246,
 Grossman Leonid – 166,
 Grunberg Karol – 122,
 Grunt-Mejer Zygmunt Mieczysław – 115, 125,
 Grünbaum Bela – 148,
 Grünbaum Izaak – 143, 146-147, 151, 161,
 Grynberg Henryk – 381,
 Guesnet François – 72,
 Guggenheim Solomon R. – 174,
 Gunneweg Antonius H. J. – 36,
 Gutman Israel – 120,
- ## H
- Hafftko Aleksander – 73,
 Halberstam Heinrich – 27,
 Halkowski Henryk – 135, 140, 263, 272,
 Halpern Maksymilian – 291,
 Halpern Mark – 16,
 Hamerski Oskar – 306,
 Hand Sean – 53,
 Hasday Judy L. – 189, 200,
 Hauser Emil – 173,
 Hauser Naftali – 151,
 Havel Vaclav, prezydent Czech – 191, 195, 201,
 Hazard John – 188,
 Hebanowski Stanisław – 375,
 Heidegger Martin – 45-47, 52, 56, 58,
 Heijenoort Jean van – 108,
 Heine Heinrich Johann – 155, 240,
 Heinrich Władysław – 131,
 Herman Dawid – 295-299, 301-302,
 Hertz Paweł – 362, 373,
 Herzl Theodor – 122, 138,
 Heschel Abraham Joshua – 9, 134-136, 140, (263-273),
 Hirsch Felix – 173,

Hirsch Stefan – 173,
 Hirshfeld Ariel – 343, 353-354,
 Hirschhojz Jechiel – 144, 150-151, 161,
 Hitler Adolf – 62, 64-67, 69, 113-114,
 120-122, 148-149, 172, 305,
 Hoge Ezechiel – 76,
 Hohenzollern Wilhelm von – 22,
 Holtzman Avner – 245,
 Homer – 182-183, 215,
 Hoover Herbert Clark, prezydent
 USA – 380,
 Hoper Jechiel – 240,
 Hopkins Johns – 188,
 Horzyca William – 236,
 Hubner Benjamin – 291,
 Husajn Saddam, prezydent Iraku –
 196,
 Husserl Edmund – 45-47, 51-52, 56,
 58, 367-368,
 Hübler Sebastjan – 291,
 Hübner Benjamin – 291,

I

Ihr Daniel – 238,
 Iljicz Onat – 252,
 Iljicz Ostaszek – 252,
 Imber Naftali Herc – 239,
 Imszyc Jehuda – 252,
 Imszyc Nisan – 252,
 Imszyc Rabij – 252,
 Indelman Mosze – 150,
 Ingarden Roman – 336, 341,
 Inglot Mieczysław – 90,
 Insler Abraham – 150-151,
 Irzykowski Karol – 240,
 Isakow Sergiej – 225,
 Iwanow Wiczesław Iwanowicz – 205,
 Iwańska Marzena – 73-74, 93,
 Izajasz, prorok – 363,

J

Jackiewicz Mieczysław – 7,
 Jagiellończyk Aleksander, król Polski
 – 252,
 Jagodzińska Agnieszka – 72, 91, 93,
 Jakobson Roman Osipowicz – 25,
 163, 173-174, 176, 183,
 Jakubowski August Antoni – 379,
 Jan II Kazimierz Waza, król Polski –
 60-61, 146, 275,
 Janicka Anna – 4, 13, 15-16, 304, 376,
 Jan od Krzyża, św. – 367-369,
 Janowska Katarzyna – 319, 322, 328-
 329,
 Jan Paweł II (Wojtyła Karol), papież –
 223, 275, 372, 375-376, 381, 385,
 Januszyk Wiktoria – 15,
 Jastrow Markus Mordechaj, rabin –
 91,
 Jaszek Joanna – 159,
 Jegorow Boris Fiodorowicz – 208,
 213, 232,
 Jelusich Mirko – 155,
 Jenni Ernst – 36, 40,
 Jerszow Wołodymyr – 7,
 Jeske-Choiński Teodor – 90,
 Jeszurun Awot – 380,
 Jeziorkowska-Polakowska Anna – 10,
 17, **(275-286)**, 376-377, 385,
 Jezus Chrystus – 6, 16-17, 27, 35-44,
 60, 77, 79, 85, 88, 91-92, 98, 132, 134-
 139, 141, 143, 150, 159, 164, 167-170,
 180-181, 183, 196, 210, 254, 258-260,
 262, 275, 279, 304-306, 308, 317, 361,
 363-365, 367-375, 376, 378-381, 385,
 Jędraszewski Marek, ks. – 361,
 Jochai Borys – 117,
 Joffe Judah A. – 173, 183,
 Jones Everett LeRoi – 183,

Joselewicz Berek – 89, 151,
Juliusz Cezar Gajusz – 155,
Jurkowska Monika – 15,
Juszkiewicz Jacek – 9, 15, **(263-273)**,
377,
Juszkiewicz Judyta – 10, 15, **(59-69)**,
377,

K

Kacnelson Dora – 14, 19,
Kaczyński Lech, prezydent Polski –
199,
Kafka Franz – 312, 377,
Kahn Berta – 24,
Kaiser Otto – 36,
Kalembka Sławomir – 122,
Kalidasa – 375,
Kalik Judith – 259,
Kalinowski Daniel – 9, 17, **(71-94)**,
377, 385,
Kallenbach Józef – 131,
Kamen Józef – 295, 299,
Kamińska Wiktoria – 209, 232,
Kanc Shimon – 114, 125,
Kandia Eizyk – 75,
Kantor Tadeusz – 309, 311-312, 316-
317,
Kapuściński Ryszard – 305,
Karatay Vefa – 205,
Karczewska Agnieszka – 377,
Karnaukhov Dmitry – 7,
Karpińska Agnieszka – 382,
Karpowicz Mikhail – 173,
Kartezjusz (właśc. Descartes René) –
47, 51, 56-58,
Kasabuła Tadeusz, ks. – 4,
Kasjaniuk Halina – 375,
Kasperski Edward – 78,
Kasprzysiak Stanisław – 365,
Kassow Samuel D. – 145, 161,
Kaswiner Leon – 293,
Katarzyna ze Sieny, św. – 372,
Katz Elena M. – 166,
Katz Maks – 291,
Katz Pinkas – 291, 293,
Kawalerowicz Jerzy – 299-300,
Kazantzakis Nikos – 183,
Kazimierz III Wielki, król Polski – 14,
146,
Kazimierz IV Jagiellończyk, król Pol-
ski – 252,
Kaźmierczyk Zbigniew – 7,
Kennedy John Fitzgerald, prezydent
USA – 104,
Kermisz Józef – 148,
Kesten Hermann – 171,
Keyser Cassius Jackson – 103,
Kibirow Timur – 206,
Kiezuń Anna – 7,
Kisiełewska Alicja – 16,
Kisieljowa Liubow – 210, 212, 225,
232,
Klaczko Julian – 89, 237, 242,
Klauzner Józef – 150,
Klein Salomon – 291,
Kleinbaum Mosze – 150,
Kleinfeld Leon – 291,
Klich Aleksandra – 317,
Kline Georg Louis – 166,
Klingemann Ernst August Friedrich
– 379,
Klingenstein Susanne – 31,
Kluczyński Andrzej P. – 4, 9, 16-17,
(35-44), 378, 385,
Kluger Zoltan – 344,
Kłoczowski Piotr – 365,
Kmieć Zenon – 87,
Koch Klaus – 36,

- Kochaniec Sebastian – 15, 17, 385,
 Kochanowski Jan – 25,
 Kochanowski Tadeusz – 61,
 Kohn David – 237,
 Kolbuszewski Jacek – 89,
 Kołodziejska Zuzanna – 73,
 Kondrat Agata – 145,
 Konopacki Artur – 376,
 Konopnicka Maria – 237,
 Kopania Jerzy – 16,
 Kopania Kamil – 4,
 Kopcińska Klara – 331, 339, 341,
 Kopernik Mikołaj – 113,
 Korbel Anna z domu Spiegel – 185-186,
 Korbel Josef – 185-187, 191,
 Korotkich Krzysztof – 4,
 Korsak Halina – 173,
 Korus Kazimierz – 78,
 Kos Łukasz – 316,
 Kosińska Agnieszka – 305, 317,
 Kosky Jeffrey L. – 53, 57,
 Kostkiewiczowa Teresa – 78,
 Kostandi Oleg – 225,
 Kościelnik Marcin – 314,
 Kościuszko Tadeusz – 18,
 Kot Mateusz – 15,
 Kotlarczyk Mieczysław – 375,
 Kotov Kaie – 205,
 Kott Jan – 312, 317,
 Kowalik-Kaleta Zofia – 376,
 Kowalska Małgorzata – 45, 57,
 Kowalska-Lewicka Anna – 275-276, 285,
 Kowalski Grzegorz – 4,
 Kowarska Szejnke – 117,
 Kowner Aba – 116,
 Kowner Ajzyk – 165,
 Kowner Avram Uri – 165,
 Kowner Gena – 165,
 Kowner Girsch – 165,
 Kowner Lejba – 165,
 Kowner Mejer – 165,
 Kowner Ruchla – 165,
 Kowner Ryfka – 165,
 Kowner Saul – 165-166,
 Kowner Zelman – 165,
 Kozarynowa Zofia – 182,
 Koźmian Kajetan – 240,
 Koźniewski Kazimierz – 87,
 Krajewska Monika – 283,
 Krakowska Joanna – 315,
 Krakowski Shmuel – 120,
 Krall Hanna – 10, **(319-330)**,
 Kramsztyk Izaak, rabin – 72, 81, 91,
 Krasiński Wincenty – 91,
 Krasiński Zygmunt – 240, 304,
 Kraszewski Józef Ignacy – 377,
 Kraushar Aleksander – 80,
 Kremer Szalom – 239,
 Kristeva Julia – 78,
 Krukowska Halina – 7, 11, 16-17, 20, **(359-374)**, 378, 384-385,
 Krynicki Ryszard – 312, 320,
 Kubiszyn Marta – 281, 285,
 Kuciński Paweł – 4,
 Kuik-Kalinowska Adela – 89, 377,
 Kukielko Dariusz – 4,
 Kulczykowski Mariusz – 131, 140,
 Kuligowska-Korzeniewska Anna – 156, 161,
 Kupernik Abram Aronowicz – 166,
 Kurlandzka Amelia – 336,
 Kurski Waniuszka – 123,
 Kuryś Agnieszka – 45, 57,
 Kuśmirek Anna – 139,
 Kuyama Koichi – 316,
 Künstler Ada – 351,

Kwaśniewski Aleksander, prezydent
Polski – 305, 378-379,
Kyzioł Aneta – 314,

L

Lachmann Piotr – 312,
Lamdan Icchak – 243,
Langer Eliaszy Szymon Juda – 280,
Lantz K. A. – 165,
Laor D. – 243, 246,
Latakas Juozas – 123,
Lauha Aarre – 39,
Lebzelter Menasze – 293,
Leibniz Gottfried Wilhelm – 48,
Lejwik Halper – 297, 301,
Lem Stanisław – 335, 341,
Lemański Wojciech, ks. – 305,
Lemkin Bella z domu Pomeranc – 60,
Lemkin Eliaszy – 60,
Lemkin Józef – 60,
Lemkin Rafał – 10, (59-69),
Lemkin Samuel – 60,
Lenin Dow – 125,
Lenin Włodzimierz – 178, 208,
Leociak Jacek – 16,
Leończuk Jan – 7, 15,
Leszczyński Anatol (właśc. Lichten-
stein Natan) – 10, (249-262),
Leśniewska Maria – 336, 341,
Leuenberger Martin – 37, 43,
Levi-Strauss Claude – 173, 206,
Lewenthal Samuel – 75,
Leyko Małgorzata – 156, 161,
Leżańska Katarzyna – 158,
Lévinas Emanuel – 9, (45-58),
Lichtenstein Ida z domu Goldstein –
249,
Lichtenstein Jakub – 249,
Lichtenstein Leon – 22,

Lichterman Jakub – 150,
Lingis Alphonso – 46-47, 54,
Lipiński Tymoteusz – 107,
Lippman Thomas W. – 193, 196,
Lisowska Lucy – 4, 14, 16-17, 20, 384,
Litman Benis – 293,
Litwin Weronika – 381,
Lord Albert Bates – 25,
Lord Robert Howard – 25,
Lotman Mikhail – 210, 212, 225,
Löw Ryszard – 7, 10, 16-17, 20, (235-
247), 378-379, 385,
Lubarski Jasza – 209,
Lubicz-Łapiński Łukasz – 381,
Lukian z Samosat – 78,
Lukrecjusz – 131,
Lussy Florence de – 361, 363-364,
Luter Marcin – 152,

Ł

Łafarg Pol – 110,
Ławski Jarosław – 4-6, 9, 13-14, 16-
17, (19-20), 304, 379, 383-384,
Łomnicki Tadeusz – 312, 316,
Łosiew Aleksiej – 206,
Łotman Jurij Michajłowicz – 10, 142,
(205-233),
Łotman Lidia Michajłowna – 210,
213-216, 219-221, 233,
Łotman Michaił Lwowicz – 208, 215,
218-220,
Łotman Sara Samujłowna z domu
Nudelman – 208, 215, 218-220,
Łoziński Paweł – 315,
Łukasiewicz Jan – 101, 105,

M

Mabry Marcus – 185, 194, 200,
Machcewicz Paweł – 315,

- Maciulewicius Jonas – 115-116,
 Madej Magdalena – 340,
 Maeterlinck Maurice – 334, 342,
 Mahler Rafał – 147-148,
 Majchrowski Zbigniew – 308, 317,
 Majmon (Majmonides) Mosze Ben,
 rabin – 22, 41, 133, 140,
 Makarewicz Juliusz – 61,
 Makowski Andrzej – 95, 108,
 Makowski Wacław – 62,
 Malczewski Antoni – 378,
 Malebranche Nicolas de – 49,
 Maliutina Natalia – 7,
 Malot Hector – 168,
 Malts Ann – 225,
 Małecka-Beiersdorf Anna – 283,
 Małkowska Ewa – 72,
 Mandela Nelson, prezydent RPA – 196,
 Marchand Hans – 173,
 Marciszewski Witold – 382,
 Marconi Henryk – 96,
 Marek Andrzej – 295,
 Marek Piotr – 277, 285,
 Margaliot Abraham – 120,
 Margański Janusz – 45, 57,
 Margolis Rachela – 123, 125,
 Maria z Nazaretu, matka Jezusa Chry-
 stusa – 305,
 Marion Jean-Luc – 53, 57,
 Mark Andrzej – 156,
 Markiewicz Henryk – 82, 90, 239, 246,
 Markoś Anton – 217,
 Markow Andriej Andriejewicz – 106,
 Markow Fiodor Fiodorowicz – 115-
 116,
 Marks Karol – 379,
 Martuszevska Anna – 83,
 Martynowski Franciszek Ksawery – 107,
 Marzyński Marian – 315,
 Masłoń Krzysztof – 314,
 Matyjasek Jerzy – 17, 385,
 Matyjasek Joanna – 17, 385,
 Mazowiecki Tadeusz – 305,
 Mazur Daria – 364,
 McDermott Malcolm – 64,
 Meir Ephraim – 53,
 Meisels Dow Ber, rabin – 91,
 Mendelssohn Moses – 164, 267,
 Meredith Carew Arthur – 101,
 Mereżkowski Dmitrij S. – 177,
 Merkury Smoleński, św. – 181,
 Merrell Floyd – 205,
 Merzbach Henryk – 71, 89,
 Metody, św. – 372,
 Meyerson Malwina – 71, 85,
 Mianowski Józef – 375,
 Michalak Irmina – 17, 385,
 Michalski Cezary – 314,
 Michalski Krzysztof – 134, 140,
 Michałek Krzysztof – 380,
 Michnik Adam – 311,
 Miciński Tadeusz – 241, 379, 382,
 Mickiewicz Adam – 25, 89, 236, 239-
 240, 311, 375, 378-379,
 Mikiciuk Elżbieta – 7,
 Miklas-Frankowski Jan – 10, 17, **(319-
 330)**, 379, 385,
 Mikołajczak Małgorzata – 7, 377,
 Mikoś Michael J. – 9, 13, 17, 20, (21-
 32), 379-380, 384,
 Mikulski Barbara – 193,
 Milewski Jerzy – 101,
 Miller Henry Valentine – 178, 183,
 Miller Leszek – 305,
 Miłosz Czesław – 305, 317, 360-362,
 367, 379,
 Minc (Łotman) Zara Grigoriewna –
 209-210, 213-215, 224-225, 233,

Miron Dan – 344, 348, 355, 357,
Mitchell George – 192,
Modelski Emil Izidor – 236,
Mohylewer Samuel, rabin – 19,
Mojt Ludmere – 328,
Mojżesz, prorok – 43, 269,
Moldauer Betty – 293, 297,
Monasz Dev Bear – 22,
Mondale Walter – 190,
Moniuszko Stanisław – 291, 294, 297,
Montefiore Alan – 53,
Moore Thomas – 333, 342,
Moran Dermot – 47, 51, 56-57,
Morawski Franciszek – 240,
Morenz Siegfried – 35,
Morewski Abraham – 295,
Morison Samuel Eliot – 31,
Morzycki Jędrzej – 95,
Mościcki Tomasz – 313,
Motyka Grzegorz – 124,
Mrozek Witold – 313,
Mrozek Sławomir – 310, 375,
Mucharski Piotr – 319,
Muhlstein Anatol – 173,
Murav Harriet – 166,
Musijenko Swietłana – 7,
Muskie Edmund – 188,
Mussolini Benito – 62,
Mycielski Jerzy – 131,
Myckina Swietłana – 225,

N

Nabokov Władimir Władimirowicz – 163, 174, 182,
Nalewajko-Kulikov Joanna – 73,
Napoleon I Bonaparte, cesarz Francuzów – 211, 214,
Naumow Aleksander – 7,
Nemerewer Solomon – 171,

Nemerewer Sonia – 171,
Nemo Philippe – 45-46, 57,
Neron, cesarz rzymski – 60,
Neufeld Daniel – 72,
Neuger Leonard – 310-312,
Nédoncelle Maurice – 361,
Nicholl Donald – 364,
Nietzsche Friedrich Wilhelm – 47, 57,
Nikitorowicz Jerzy – 7,
Niwiński Piotr – 124,
Niziołek Andrzej – 321,
Niziołek Grzegorz – 314-317,
Nomberg Hersz Dawid – 297,
Norwid Cyprian Kamil – 89, 241,
Nosilia Viviana – 7,
Nossig Alfred – 130,
Nowak Arkadiusz, ks. – 305,
Nowakowska Ewa Elżbieta – 327,
Nowowiejski Bogusław – 17, 384,
Noyes George Rapall – 25,
Nożyk Izak – 295, 299,
Nöth Winfried – 217,
Nussbaum Ewa z domu Tenenbaum – 72,
Nussbaum Hilary – 9, (71-94),
Nycz Ryszard – 340-341,
Nyczek Tadeusz – 312, 317,

O

Obama Barack, prezydent USA – 198-199,
Odojewski Włodzimierz – 217, 376,
Okopień-Sławińska Aleksandra – 78,
Olech Barbara – 4, 13, 15-16, 20,
Olędzka-Frybesowa Aleksandra – 359, 361, 373,
Opatoszu Józef – 154,
Opoczyński Perec – 304,
Opolska-Kokoszka Bogna – 45, 57,

Ordower Leon – 291,
Orgelbrand Samuel – 107,
Orgonowicz Chowan – 252,
Orłowski Edward, ks. – 304,
Ortwin Ostap – 242, 246,
Orzeszkowa Eliza – 21, 74, 83, 93,
Ostersaetzer Izrael – 129, 140,

P

Pamuk Orhan – 377,
Panas Władysław – 74, 90, 93, 131,
140,
Paperno Irina – 166, 183,
Papla Eulalia – 7,
Parafianowicz Halina – 10, 17, 20,
(185-201), 380, 384,
Pascal Blaise – 360,
Pat Jakub – 151, 161,
Pavlenko Svetlana – 206-207,
Pawłowicz B. – 274,
Pawłowski Roman – 311-312,
Peirce Charles Anders – 105,
Peltyń Samuel – 82,
Peñamarin Cristina – 217,
Percival James – 21,
Perec Icchak Lejbusz – 153-154, 159-
160,
Perelmuter Zoja – 145, 161,
Persak Krzysztof – 315,
Peszek Jan – 304,
Petersowa Zofia – 155,
Piątek Anna – 11, 17, (343-358), 380,
384,
Picasso Pablo – 337,
Piekarska Magda – 316,
Pilch Jerzy – 304,
Pilcicki Hubert – 4,
Piłsudski Józef, marszałek Polski – 309,
Pini Tadeusz – 236-237,

Pinsker Leon (Jehuda Lejb) – 79,
Pinter Harold – 183,
Piński Dawid – 294,
Pisarski Maciej – 117, 126,
Pittakos z Metyleny – 39,
Piwowarska Danuta – 7,
Platon – 54, 130-131, 133, 361,
Płatonow Siergiej F. – 174,
Płuchanowa Maria – 225,
Polan Nina – 181,
Poliszczuk Jarosław – 7,
Polit Paweł – 332, 341,
Polonsky Antony – 72, 93,
Ponomariewa Galina – 225,
Popławska Gabriela – 15,
Post Anna – 101,
Post Arnold J. – 101-102,
Post Emil Leon – 9, (95-109),
Post Ethel – 101,
Post Gertrude Singer – 101, 103-104,
Post Pearl D. – 101,
Post Phyllis Goodman – 101, 104-105,
Potiomkin Grigorij Aleksandrowicz –
241,
Prądyński Ignacy – 98,
Preger Jakub – 296,
Prodeus Adrian – 331-332, 338, 341,
Prokop-Janiec Eugenia – 75, 82, 90,
134, 244,
Prokopowicz Magdalena – 145, 161,
Propp Władimir Jakowlewicz – 208,
Protagoras z Abdery – 141,
Prószyński Mieczysław – 303,
Prus Bolesław – 21, 74, 93,
Prussak Maria – 314-315,
Pruszyński Artur – 332-335, 337-341,
Przeworski Jakub – 155,
Puszkina Aleksander Siergiejewicz –
213-215,

Putin Władimir Władimirowicz, prezydent Rosji – 196,
 Puzyna-Chojka Joanna – 306, 308, 310, 317,

Q

Qedar Yair – 343, 356,
 Quine Willard Van Orman – 106,

R

Rabinowicz Marcus – 26,
 Rabinowicz Salomon – 22-23, 26,
 Rachel Chana – 323-324, 328, 330,
 Raczyńska Szoszana – 348, 354, 357,
 Radek Karol – 155,
 Radyszewski Rościsław – 7,
 Radziwiłł Janusz, książę – 252,
 Radziwiłł Krzysztof, książę – 252,
 Rand E. R. – 31,
 Randviir Anti – 205,
 Rapoport-Albert Ada – 144,
 Raport Nathan – 122,
 Rappaport Emil Stanisław – 61-62,
 Raszevska-Żurek Beata – 376,
 Raven Paul – 31,
 Rebiczkowicz Michel – 252,
 Reichardt Jasia – 332,
 Reid Thomas Mayne – 26,
 Reinach Adolf – 368,
 Reizen Zalman – 144, 161,
 Rej Mikołaj – 152,
 Rejzman Paweł – 225,
 Rice Condoleezza – 194, 199-200,
 Rimbaud Arthur – 45,
 Ringelblum Emanuel – 130-131, 140, 144-150, 156,
 Ritz German – 7,
 Roback Abraham Aaron – 31,

Rogalewska Ewa – 9, 17, (113-127), 380-381, 384,
 Rogowej Mordechaj – 130,
 Roosevelt Eleanor Anna – 380,
 Roosevelt Franklin Delano, prezydent USA – 25,
 Rosen Matias – 73, 75,
 Rosenblum J. – 76,
 Rosenfeld Morris – 25,
 Rosenthal Sandra B. – 48, 57,
 Rosiek Stanisław – 89, 310,
 Rostovstef Mikhail – 173,
 Rozenfeld Maks – 147,
 Rozenzweig Salomea-Sara z domu Friedman – 275,
 Rozenzweig Zygmunt – 275,
 Różewicz Tadeusz – 310,
 Rubczyński Witold – 131,
 Rubinger Lolek – 293,
 Rudkowska Magdalena – 74, 93,
 Rudnicka Chaja – 113,
 Rudnicka Rachel – 114, 119,
 Rudnicki Adolf – 244,
 Rudnicki Izrael Mendel – 113-114,
 Rudnicki Szymon – 145,
 Rusek Iwona E. – 4, 376,
 Russell Bertrand – 103, 105, 107-108, 331, 333-336, 341,
 Rutkowski Adam – 130, 140, 144,
 Rutkowski Krzysztof – 7,
 Rutkowski Marek – 4,
 Rydzyk Tadeusz, CSsR – 305, 313,
 Rzemek Zuzanna – 15,

S

Sachs Nelly – 312,
 Sackler Harry – 298, 301,
 Sadan Dov (właśc. Sztock Berł Szperber) – 10, (235-247),

- Sadowska Ewa – 381,
Sady Małgorzata – 332, 341,
Safdie Moshe – 122,
Safrin Horacy – 290, 293, 295-298,
301-302,
Sakowicz Kazimierz – 120, 123,
Sakowska Ruta – 144, 148-151, 161,
Salomon, król Izraela, prorok biblijny
– 39, 43, 137,
Sand Shlomo – 241, 246,
Saulson Rozalia – 76,
Saur Markus – 37, 43,
Saussure Ferdinand de – 206,
Sawicki Aron – 72, 93,
Sawicki Stefan – 59, 68,
Scheller Max – 368, 371,
Schiper Anna Szoszana – 148-150,
Schiper Chana – 145,
Schiper Ignacy – 10, 73, 130, **(143-162)**,
Schiper Maria – 148-150,
Schiper Maurycy – 145,
Schiper Rut – 148-150,,
Schiper Teodor – 148,
Schlanger Maurycy – 131,
Schmid Hans Heinrich – 35-36, 43,
Schmidt Werner H. – 38, 43,
Schnitzler Arthur – 242,
Scholem Alejchem – 153,
Schooneveld Cornelis Hendrik Van
– 176,
Schöningh Ferdinand – 107,
Schrager Jakub – 291,
Schreiber Paweł – 313-314,
Schröder Ernst – 105,
Schulte Jörg – 133,
Schulz Bruno – 244, 312, 375, 381,
Schwienhorst-Schönberger Ludger –
38,
Scott Walter – 215,
Shaked Gershon – 243, 246,
Shapiro Robert Moses – 144,
Sheibani Bijan – 311,
Shmeruk Chone – 72, 93,
Shrayer Maxim D. – 166, 183,
Shulman Zeew – 18, 20,
Siedlecki Michał – 4, 6, 15, 382,
Siegelman Jim – 31,
Siemieński Lucjan – 240,
Sienkiewicz Henryk – 21, 31, 60, 113,
380,
Sikorski Dariusz Konrad – 9, 16-17,
(129-141), 381, 385,
Sieniawski Andrej – 211-212,
Silberherz Owadia – 291,
Sinko Tadeusz – 131,
Sinko Zofia – 78,
Sito Jerzy – 181,
Skworz Andrzej – 321,
Sławiński Janusz – 78,
Słobodzianek Halina – 303-304,
Słobodzianek Tadeusz – 10, **(303-318)**,
Słonimski Antoni – 240,
Słowacki Juliusz – 21, 236, 240, 379,
Smoleński Władysław – 170,
Sobolewski Bronisław – 101,
Sokołow Nahum Tobiasz – 81,
Sokrates – 361,
Sołowiejczyk Chaim, rabin – 99,
Spector Shmuel – 107, 120,
Spinoza Baruch – 166, 267,
Spiss Anna – 275-276, 285,
Spiśák Ondrej – 312, 314, 317,
Stankiewicz Dominika Olga – 15,
Stankiewicz-Podhorecka Temida –
313,
Stankowski Albert – 117, 126,
Stasińska Beata – 323,

- Stauffer Jill – 47, 57,
 Stähli Hans-Peter – 40,
 Stefanyk Wasyl – 375,
 Stein Aleks – 295,
 Stein Christian Gottfried Daniel – 108,
 Stein Edmund Chiel Mendel – 9, (129-141),
 Stein Edyta, OCD – 11, (359-374),
 Steinhau Hugo – 181,
 Stempowski Jerzy – 382,
 Sten Jan – 242,
 Stern Abraham – 75,
 Sternbach Leon – 131,
 Sternberg Dawid – 291,
 Sternbergier Józef – 291,
 Stessel Irina – 210, 232,
 Stevens Henry Charles – 333,
 Stołowicz Leonid Naumowicz – 206-207, 209-212, 216, 232,
 Stromwasser Anzelm – 291,
 Stróżewski Władysław – 366-367,
 Stryjek Tomasz – 124,
 Strykowski Julian – 244,
 Strzemski Michał – 72, 93,
 Stuhr Jerzy – 306,
 Sucharski Tadeusz – 7, 381,
 Suckewer Abraham – 241,
 Supa Wanda – 7,
 Sussmanówna Róża – 291,
 Sylwestrzak Małgorzata – 215,
 Swift Jonathan – 333,
 Szablowska-Zaremba Monika – 10, 17, (143-162), 381, 385,
 Szacki Jakub – 71, 93,
 Szapiro Eliahu, rabin – 255,
 Szarota Tomasz – 114, 126,
 Szawłowski Ryszard – 60-64, 67-68,
 Szaynok Bożena – 117, 126,
 Szczygieł Mariusz – 304, 317, 321,
 Szczygieł-Rogowska Jolanta – 15,
 Szeftel Marc Moise – 163-184,
 Szeftel Ryfka z domu Carkes – 170-171,
 Szeftel Uriel – 164,
 Szeftel Wolf – 164,
 Szeftel Zalman Beer – 164,
 Szekspir William – 175, 183, 375,
 Szin Szalom – 240,
 Szlaszyński Jarosław – 95, 108,
 Szlomowicz Lewin – 252,
 Szłoński Abraham – 243,
 Szmerzler Józef – 291,
 Szofman Gerszon – 237,
 Szolem Alejchem – 157-159,
 Szor Efraim – 100,
 Sztraubbaum B. – 150,
 Szymańska Irena – 337,
 Szymel Maurycy – 238,
 Szymona Wiesław, OP – 360,
 Szymonowicz Dawid – 237, 243,
 Szymutko Stefan – 335, 341,
 Szynekiewicz Jakub, mufti – 376,
- Ś**
 Śleńdzińska Julitta – 14-15, 383,
 Śleńdziński Aleksander – 14-15, 383,
 Śleńdziński Ludomir – 14-15, 383,
 Śleńdziński Wincenty – 14-15, 383,
 Ślósarska Aleksandra – 15,
 Świętochowski Aleksander – 276,
- T**
 Taboriski Kajla Itta – 166,
 Taboriski Pejsach – 166,
 Taboriski Rochela – 166,
 Tacyt Publiusz Korneliusz – 333, 342,
 Takase Hisao – 316,

Tannebaum Izidor – 291,
 Tannenbaum Mojżesz – 75,
 Targoń Joanna – 314,
 Tarnowska Marta – 361,
 Tarski Alfred – 101,
 Tartakower Aryeh – 73,
 Tatarzycki Michał (pseud. „Tatar”) – 116,
 Taubmanówna Berta – 291,
 Tauler Johannes – 360,
 Taylor-Terlecka Nina – 10, 17, **(163-184)**, 381-382, 384,
 Tenenbaum Mojżesz – 72-73,
 Teodorowicz Józef, Abp – 132,
 Teresa z Ávili, św. – 367-368, 371, 373,
 Terlecki Tymon – 182, 382,
 Themerson Franciszka z domu Weinles – 331-332,
 Themerson Stefan – 10, **(331-342)**,
 Thue Axel – 106,
 Tilleman Ozjasz – 134-135,
 Tito Josip Broz, przywódca Jugosławii – 191,
 Tochman Wojciech – 321,
 Toeplitz Henryk – 75,
 Tokarz Wacław – 151,
 Tołoczko Julia – 15,
 Tołstoj Lew – 23, 25, 60,
 Tomal Maciej – 346, 357,
 Tomasz z Akwinu, św. – 367,
 Tomaszewski Jerzy – 117, 126,
 Tomaszuk Piotr – 304,
 Tomczyk Elwira – 15,
 Tomi Raluca – 171,
 Torop Peeter – 205, 225,
 Torquemada Tomás de – 180,
 Toruń Włodzimierz – 89,
 Towiański Andrzej Tomasz – 239,
 Tramer Maciej – 382,

Trembecki Stanisław – 241,
 Trief Izrael – 129, 133, 140,
 Tronska Nora – 209,
 Tronski Noj Abramowicz – 209,
 Trunk Jeszaja – 148,
 Trzęsicki Kazimierz – 9, 17, **(95-109)**, 382, 385,
 Tucholski Kurt – 240,
 Tugendhold Jakub – 75-76,
 Turing Alan – 103, 105-106,
 Turkiewicz Halina – 7,
 Turski Marian – 145, 161,
 Tuwim Julian – 240, 244, 323, 382,
 Twain Mark – 168, 215,
 Tyburczy Diana – 15,
 Tych Feliks – 117, 125,

U

Uebersberger Jan – 275,
 Umiastowski Roman – 64,
 Urquhart Alasdair – 108,
 Urwanowicz Jerzy – 258, 261,
 Uspienski Boris Andriejewicz – 205, 212,
 Uspienski Władimir A. – 210-211, 232,

V

Vernadski George – 173,
 Villon François – 181,
 Vincenz Stanisław – 362,
 Volgyes Ivan – 200,
 Voltaire (Wolter, właśc. Arouet François-Marie) – 333,

W

Wadley Nick – 332, 341,
 Wagner Charles Abraham – 31,
 Wajslic Jakub – 295, 299,

- Wakar Jacek – 315,
Waldmann Mojżesz – 297,
Wałęciuk-Dejneka Beata – 381,
Waluga Grażyna – 145, 161,
Wardzyńska Maria – 114, 126,
Waryński Ludwik – 100,
Wasersztajn Szmul – 303,
Wassermann Jakob – 242,
Wawelberg Hipolit – 146,
Weil Simone Adolphine – 11, (359-374),
Wein Adam – 92,
Weinryb Bernard Dov – 108,
Weintraub Wiktor – 25,
Weiss Szewach – 305,
Weizsäcker Carl-Friedrich von – 134, 140,
Westermann Claus – 36, 40,
Węgrzynek Hanna – 145, 161,
Węgrzyniak Rafał – 315,
Whitehead Alfred North – 103, 105, 107,
Wielowieyski Andrzej – 361, 365,
Wiener Freda (Freida) – 22-23,
Wiener Leo – 9, 13-14, 19-20, (21-32), 383,
Wiener Norbert – 20, 22, 24, 28, 30-31,
Wiener Salomon – 23, 27,
Wierzyński Kazimierz – 238,
Wiesenthal Simon – 124,
Wigoder Geoffrey – 107,
Wilkowski Jean M. – 198,
Winawer Abram – 75,
Wiszwaty Dominika – 15,
Wiśniewski Wojciech – 320,
Wittlin Józef – 174-175, 177-183, 382,
Witwicki Stefan – 91,
Włodzimierz I Wielki, wielki książę kijowski, św. – 166,
Wnuk Rafał – 124,
Wodziński Cezary – 312,
Wodziński Marcin – 72, 76, 82,
Wojtowicz Małgorzata – 15,
Woldan Alois – 7,
Woleński Jan – 101,
Wolff Hans Walter – 39, 43,
Wolff Werner – 173,
Wolpert Łarisa – 225,
Woods John – 108,
Woodward Bill – 186, 197,
Wosnitzka Małgorzata – 10, (331-342), 382,
Woźniakiewicz-Thun Róża – 305,
Wróbel-Best Jolanta – 7, 9, 16-17, (45-58), 382, 385,
Wujec Henryk – 305,
Wüllner Ludwik – 293,
Wydrycka Magdalena – 15,
Wyspiański Stanisław – 240-241, 311, 375,
Wyszomirski Piotr – 314,
- Z**
Zabielski Łukasz – 4,
Zabłudowska (Rabinowicz) Rosa – 22, 27,
Zagoria Donald – 188,
Zaks A.-S. – 358, 386,
Zalesiński Jarosław – 314,
Zalewski Ignacy – 91,
Zamenhof Ludwik – 23, 27,
Zamoyska Jadwiga – 21,
Zawanowska Marzena – 346, 357,
Zawistowski Władysław – 375,
Zborowski Jan, hetman nadworny koronny – 275,
Zenger Erich – 37-38, 43,
Zielińska Małgorzata Karolina – 4, 385,

Zieliński Tadeusz – 122, 130, 132-134,
141,
Zienkiewicz Olga – 145, 161,
Zilbersztejn Sara – 91,
Zlotowitz Meir, rabin – 40-42,
Znamierowski Daniel – 15,
Zofia z Rzymu, św. – 164,
Zychowicz Piotr – 123,
Zygmunt II August, król Polski – 95,

Ż

Żarnower Teresa – 173,
Żbikowski Andrzej – 114, 124, 126,
Żbikowski Krzysztof, ks. – 269,
Żebrowski Rafał – 71, 93, 145, 147,
349, 357,
Żeromski Stefan – 376,
Żuk Grzegorz – 281, 285,
Żuk Ihar Wasiliewicz – 7,
Żukowski Przemysław Marcin – 60-
61, 68,
Żurek Sławomir Jacek – 75, 134, 281,
285, 381,
Żyłko Bogusław – 208-209, 217, 232,

Indeks nazwisk opracował Michał
Siedlecki



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 Profesor 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. (Studia Tatarskie, seria 1)

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. (Studia Tatarskie, pod red. Grzegorza Czerwińskiego, seria 2)

10. *Podróże do serca islamu. Antologia międzywojennego reportażu polskich Tatarów*, wstęp, wybór i opracowanie Grzegorz Czerwiński, Białystok 2014. (Studia Tatarskie, pod red. Grzegorza Czerwińskiego, seria 3) 347

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. (Studia Tatarskie, pod red. Grzegorza Czerwińskiego, seria 4)

15. Edward Małłek, *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. (Studia Tatarskie, pod red. Grzegorza Czerwińskiego, seria 5)

17. *Bibliotheca mundi. Studia bibliologiczne ofiarowane Janowi Leończukowi*, red. Jarosław Ławski, Łukasz Zabielski, Białystok 2016.

Opiniowana książka, poświęcona *Uczonym żydowskim*, to kolejna pozycja z bardzo ciekawej serii białostockiej, która wszechstronnie przedstawia życie, kulturę i tradycję *Żydów wschodniej Polski*. Tym razem, a jest to już czwarty tom z tej serii, badacze zainteresowali się tematem nader rzadko podejmowanym: biografiami uczonych różnych specjalności, którzy wywodzili się z szeroko rozumianego świata żydowskiego Europy Środkowej i Wschodniej.

Patronem Konferencji i znaczącą postacią w tomie jest prof. Leo Wiener, pierwszy profesor slawistyki w Stanach Zjednoczonych, wywodzący się, jak się okazuje, z Białegostoku. Nie brak tu i portretów innych postaci, które odcisnęły piętno na nauce, kulturze i polityce w takich krajach, jak: Polska, Ukraina, Rosja, Czechy, a także Izrael. Mam na myśli: Jurija Łotmana, Madelaine Albright, Dowa Sadana, Icchaka Arada oraz Rafała Lemkina. Osobną grupę tworzą ważni pionierzy myśli naukowej, tacy jak: Hilary Nussbaum czy Emil Leon Post, a także filozofowie, którzy współtworzyli podwaliny nowoczesnej myśli o człowieku. Są wśród nich: Emanuel Lévinas, Simone Weil, Abraham Joshua Heschel i Edyta Stein. Zakresem kulturowo-przestrzennym monografia daleko wykracza poza obszar „wschodnich” terenów dawnej Rzeczypospolitej, co tylko poszerza horyzont, z jakiego jest oglądany temat. Książka bardzo ciekawa, wartościowa, w wielu miejscach odkrywca.

Z Recenzji prof. Rościława Radyszewskiego
(Narodowy Uniwersytet im. Tarasa Szewczenki, Kijów)