

POGRANICZE POLSKO-ŻYDOWSKIE



STUDIA POLSKO-ŻYDOWSKIE

Pod redakcją Eugenii Prokop-Janiec

W serii ukazują się prace poświęcone relacjom i kontaktom polsko-żydowskim w różnych obszarach kultury. Rozprawy prezentują rozmaite perspektywy metodologiczne, koncentrując się na tekstach, instytucjach, mediach kultury XIX i XX wieku ujmowanych w kontekście zmian modernizacyjnych i procesów nowoczesności.

Serię otwiera praca E. Prokop-Janiec, *Pogranicze polsko-żydowskie. Topografie i teksty*

W najbliższym czasie ukażą się:

- *Polskie tematy i konteksty literatury żydowskiej.*
Praca zbiorowa. Pod redakcją E. Prokop-Janiec.
Współpraca redakcyjna M. Tuszewicki
- *Kulturowe i literackie kontakty polsko-żydowskie.*
Historia i współczesność. Praca zbiorowa

Seria powstała w ramach projektu badawczego „Kulturowe i literackie kontakty polsko-żydowskie. Historia i współczesność” subsydiowanego przez Fundację na rzecz Nauki Polskiej.

Eugenia Prokop-Janiec

POGRANICZE POLSKO-ŻYDOWSKIE
Topografie i teksty

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Książka dofinansowana przez Uniwersytet Jagielloński ze środków Wydziału Polonistyki

RECENZENT

Prof. dr hab. Anna Łebkowska

PROJEKT OKŁADKI

Paweł Sepielak

© Copyright by Eugenia Prokop-Janiec & Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Wydanie I, Kraków 2013
All rights reserved

Niniejszy utwór ani żaden jego fragment nie może być reprodukowany, przetwarzany i rozpowszechniany w jakikolwiek sposób za pomocą urządzeń elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych oraz nie może być przechowywany w żadnym systemie informatycznym bez uprzedniej pisemnej zgody Wydawcy.

Pracując nad tą książką, autorka korzystała w latach 2012 i 2013 z subsydium profesorskiego Fundacji na rzecz Nauki Polskiej (program „Mistrz”).

ISBN 978-83-233-3507-8



www.wuj.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków
tel. 12-631-18-81, tel./fax 12-631-18-83
Dystrybucja: tel. 12-631-01-97, tel./fax 12-631-01-98
tel. kom. 506-006-674, e-mail: sprzedaz@wuj.pl
Konto: PEKAO SA, nr 80 1240 4722 1111 0000 4856 3325

SPIS TREŚCI

Wstęp	7
POGRANICZE	
Kategoria pogranicza we współczesnych studiach żydowskich	15
TOPOGRAFIE: MIEJSCA, MIASTA, INSTYTUCJE	
Klasa szkolna jako polsko-żydowska strefa kontaktu	47
Warszawa: „Wolnomyśliciel Polski”. Asymilatorzy i wolnomyśliciele wobec jidysz... ..	77
Warszawa: „5-ta Rano”. Sensacja i nowoczesność	95
Londyn: „Wiadomości” Grydzewskiego-emigranta	117
TEKSTY I TRANSLACJE	
Kobiece narracje asymilatorskie w Galicji. Twórczość Anieli Kallas.....	139
Pedagogika integracji po krakowsku. Przypadek Salomona Spitzera	155
Międzywojenna polsko-żydowska powieść w odcinkach	169
Literatura dla dzieci. Opowieści palestyńskie.....	201
Topika biblijna jako „miejsce wspólne” i nie-wspólne w międzywojennej poezji polsko-żydowskiej	217
Europa, Europa. Publicystyka u schyłku dwudziestolecia	231
Szolem Alejchem i publiczność polsko-żydowska.....	249
ANEKS: PERSPEKTYWY BADAWCZE	
Paradygmat postkolonialny w badaniach kulturowych relacji polsko-żydowskich... ..	269
Literatura polsko-żydowska: nowe perspektywy badawcze.....	287
BIBLIOGRAFIA PRZEDMIOTOWA (WYBÓR)	303
INDEKS NAZWISK.....	317
SUMMARY	331
Nota bibliograficzna	335

WSTĘP

Celem, jaki przed sobą stawiam w tej książce, jest opis miejsc, tekstów i instytucji polsko-żydowskiego pogranicza. To z natury przedsięwzięcie topograficzne. O ile bowiem kartografia zmierza do budowania uogólnionego obrazu całości, o tyle topografia skupia się na lokalnym szczególe. Ten sposób opisu „ukazuje drogi, linie graniczne, połączenia i skrzyżowania, a więc przed systematycznym powiązaniem preferuje rozpoznanie związków otwartych i ograniczonych”¹.

Wybór topograficznej perspektywy motywowany jest kilkoma względami. Po pierwsze, wyrasta on z przyjęcia wyrażanego przez reprezentantów *frontier studies* przekonania, że „wyjątkowo trudno określić jakieś wyraźne prawidłowości w funkcjonowaniu pograniczy. W konkretnych ich przejawach zawsze dostrzec można takie czy inne osobliwości, niepowtarzalne odmienności czy wyjątkowe sytuacje”². Skupienie na pojedynczych zjawiskach pozwala właśnie na wgląd w idiomatyczne konfiguracje czynników, które kształtują poszczególne przypadki fenomenów pograniczności.

Po drugie, wybór ten nawiązuje do formułowanych dziś na gruncie studiów żydowskich projektów badania relacji kultury żydowskiej z kulturami nieżydowskimi. W szkicu *Hybryda z czym? Związki kultury żydowskiej z innymi kulturami* historyk Moshe Rosman podkreśla ambiwalencję zakorzenienia i autonomii obecną w relacjach polsko-żydowskich oraz fakt, że ten „wzajemny związek kulturowy jest płynny i wymaga raczej opisu różnych punktów kontaktu niż wszystko obejmującej charakterystyki”³. Ze względu na to badania powinny się skupiać na rozmaitych trybach interakcji, lokalnych punktach kulturowych przecięć i poszczególnych obszarach współbieżności. Perspektywa topograficzna prowadzi właśnie do takiego opisu przestrzennych, tekstowych i instytucjonalnych zawężeń, przypadków kulturowej interakcji, interferencji, transferu.

Po trzecie wreszcie, przyjęcie jej uwzględnia charakter żydowskich miejsc i żydowskiej przestrzeni. Eli Barnavi, autor *Historical Atlas of the Jewish People*, jest zdania, że

Żydowskie postrzeganie przestrzeni jest naznaczone szczególną cechą: zawiera wyobrażenie wielokrotnionych przestrzeni raczej niż przestrzeni pojedynczej – i próżni pomiędzy

¹ B. Waldenfels, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*. Przeł. J. Sidorek, Warszawa 2002, s. 6.

² M. Golka, *Imiona wielokulturowości*, Warszawa 2010, s. 276.

³ M. Rosman, *Jak pisać historię żydowską?* Przeł. i red. A. Jagodzińska, Wrocław 2011, s. 122.

nimi. [...] „Moje serce jest na Wschodzie [Jeruzolima], moje ciało na najdalszym Zachodzie [Hiszpania]” – w tym słynnym wersie Jehuda Halewi, największy poeta żydowskiego Złotego Wieku w Hiszpanii, zawarł percepcję wielorakich przestrzeni i ich nieciągłości. [...] Ta wyjątkowość żydowskiego doświadczenia przestrzeni jest stałym czynnikiem w historii, zarówno wówczas, gdy określa ją religia, jak i wtedy, gdy kształtują syjonizm lub nowoczesne świeckie ideologie. Żydowska świadomość przemieszcza się niezmiennie pomiędzy przestrzeniami fizycznymi (na przykład miejscem urodzenia) a przestrzeniami odniesienia (ojczyzna przodków, język hebrajski) i to przesunięcie konstytuuje w istocie żydowskie doświadczenie przestrzenne⁴.

Układ tworzą zatem bieguny Erec Izrael i diaspory – terytorium symbolicznego odniesienia oraz terytorium rzeczywiste – pomiędzy którymi lokują się odrębne mikroprzestrzenie żydowskie⁵. Ze względu na charakter żydowskiej przestrzeni nie można zatem pojmować pogranicza polsko-żydowskiego jako geograficznie umiejscowionej, ciągłej strefy, lecz jako sieć – układ wielu punktów czy węzłów dających się zlokalizować na rozmaitych obszarach i terytoriach. W badaniach tak rozumianych „żydowskich topografiach” zwraca się też uwagę na transkulturowość przestrzeni i ich splecenie oraz połączenie zarówno z najbliższym otoczeniem, jak i odległymi żydowskimi miejscami⁶.

Problematyka polsko-żydowskiego pogranicza stosunkowo od niedawna przyciąga uwagę badaczy. Zwiastuny zainteresowania nią pojawiły się wraz z ożywieniem literacko-kulturowych badań judaistycznych na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku. Początkowo badania te czerpały jeszcze z tego stylu opisu i interpretacji relacji polsko-żydowskich, który Moshe Rosman nazywa dyskursem udziału⁷. Ma on w Polsce sięgającą XIX wieku tradycję, której kontynuację i kulminację stanowią *Żydzi w kulturze polskiej* Aleksandra

⁴ Cytat za: J. Schlör; *Jews and the Big City. Explorations on an Urban State of Mind* [w:] *Jewish Topographies. Visions of Space, Traditions of Place*. Eds. J. Brauch, A. Lipphardt, A. Nocke, Aldershot 2008, s. 226–227. O ile nie podano inaczej, przekłady tekstów obcojęzycznych zostały dokonane przez autorkę.

⁵ W związku z tym na przykład Benjamin Harshav przedstawia strukturę geograficzną żydowskiej obecności w Europie Wschodniej w formie mapy usianej punktami oznaczającymi miasta i miasteczka budujące sieć powiązanych z sobą kulturowo i ekonomicznie żydowskich skupisk: B. Harshav, *The Polyphony of Jewish Culture*, Stanford 2007, s. 16.

⁶ A. Lipphardt, J. Brauch, A. Nocke, *Introduction* [w:] *Jewish Topographies. Visions of Space, Traditions of Place*. Eds. J. Brauch, A. Lipphardt, A. Nocke, Aldershot 2008, s. 3. Badaczki proponują rozróżnienie żydowskich miejsc – zlokalizowanych, osadzonych geograficznie i żydowskich przestrzeni – przestrzennego otoczenia dla żydowskich praktyk kulturowych (s. 4).

⁷ Tłumaczka książki Rosmana, Agnieszka Jagodzińska, przekłada termin „discourse of contribution” jako dyskurs wkładu. W tej książce stosują jednak inny termin – „dyskurs udziału”. Wprowadzam go ze względu na polską tradycję nazewnictwa: w okresie międzywojennym prace stosujące opisywany przez Rosmana paradygmat posługiwały się właśnie terminem „udział”. Zob. K. Dresdner, *Udział Żydów w poezji polskiej XIX w.*, „Miesięcznik Żydowski” 1932, z. 5; E. Igel, *Udział Żydów w literaturze polskiej* [w:] *Almanach żydowski wydany przez Hermana Stachla*, Lwów 1937; *Udział Żydów w kulturze*, t. 1, Kraków 1938.

Hertza, głośna książka napisana i wydana na emigracji u schyłku lat pięćdziesiątych XX wieku⁸. W pracach powstających w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych w Izraelu, Stanach Zjednoczonych i Polsce zasadniczym narzędziem interpretacyjnym stał się już jednak wypracowany w latach siedemdziesiątych model polisystemu kultury.

Dziś widać wyraźnie, że obie te perspektywy współdziałały z sobą w stworzeniu warunków dla wyłonienia się nowego paradygmatu, w którym na pierwszy plan w badaniach międzygrupowych relacji wysuwają się problemy wzajemnych kontaktów i wymiany: dyskurs udziału kładł nacisk na wartości podzielane przez obie grupy – przede wszystkim wartości budujące europejską nowoczesność – przez co niewątpliwie przyczyniał się, jak zauważał Aleksander Hertz, do zrozumienia, „że pewne wzory kulturowe są uniwersalne, przenikają do różnych cywilizacji i narodów”⁹. Koncepcja polisystemu kultury z kolei eksponowała kwestię heterogeniczności kultur, rolę procesów interferencji i transferu w ich funkcjonowaniu, znaczenie kulturowych przepływów dla ich rozwoju i utrzymania vitalności. Dziś obok stosowanych poprzednio teoretycznych ujęć pojawiają się nowe – inspirowane przez studia kulturowe, krytykę postkolonialną czy antropologię interpretatywną – proponujące jako główne obszary badań zagadnienia kulturowego transferu¹⁰, wpływów wzajemnych, a także kulturowej hybrydyczności¹¹.

Tocząca się w ostatnich latach dyskusja nad polsko-żydowskimi społecznymi i kulturowymi kontaktami prowadzona jest przede wszystkim przez historyków. Jak dowodzą Izrael Bartal i Scott Ury, autorzy wstępu do monograficznego tomu rocznika „Polin” pt. *Jews and Their Neighbours in Eastern Europe Since 1750*, dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że kontakty te stanowią kluczowy kontekst dla badania historii Żydów w diasporze. Z kolei Adam Teller i Magda Teter uznają za najważniejsze *novum* metodologiczne wypracowane na tym gruncie odejście od traktowania granic międzygrupowych jako nieprzepuszczalnych, od skupienia na warunkach ich ustanawiania i podtrzymywania – ku uznaniu ich za przepuszczalne i zainteresowaniu warunkami wymiany oraz kontaktu¹².

Zmiana ta pociąga za sobą przeprofilowanie całego pola problemów badawczych. Idzie nie tylko o odsunięcie na dalszy plan takich zagadnień, jak funkcjonowanie barier w międzygrupowych kontaktach, mechanizmy i uwarunkowania

⁸ A. Hertz, *Żydzi w kulturze polskiej*. Przedmową opatrzył J. Górski, Warszawa 1988. Jako jeden z głównych tematów tego dyskursu można uznać udział Żydów w polskich walkach o niepodległość.

⁹ *Ibidem*, s. 66.

¹⁰ M. Silber, „The Conversion” of Polish National Repertoires into the New Zionist Culture – and Denial of It. Udostępnienie tekstu zawdzięczam uprzejmości Autora.

¹¹ O kategorii hybrydyczności w badaniu kulturowych relacji w Europie Wschodniej zob. I. Bartal, S. Ury, *Between Jews and their Neighbours: Isolation, Confrontation, and Influence in Eastern Europe*, „Polin. Studies in Polish Jewry”, t. 24, Oxford 2012, s. 16–17.

¹² A. Teller, M. Teter, *Introduction. Borders and Boundaries in the Historiography of the Jews in the Polish-Lithuanian Commonwealth*, „Polin. Studies in Polish Jewry”, t. 22, Oxford 2010, s. 3–4.

odgraniczeń czy zasady, reguły, dopuszczalne okoliczności przekraczania barier, lecz także – o odchodzenie od problematyki izolacji i separacji kulturowych obszarów. Perspektywa interakcji, interferencji, wymiany jest bowiem nakierowana na procesy, mechanizmy, przejawy kontaktu. Jej wprowadzenie i użycie pozwala uchwycić zwięźki i integrację tam, gdzie poprzednio wskazywane były insularność oraz izolacja.

W najbardziej spektakularny sposób tendencje te doszły do głosu w rewizjonistycznych interpretacjach funkcjonowania wschodnioeuropejskich miasteczek żydowskich. Mitowi *shtetl* jako żydowskiej enklawy w nieżydowskim morzu został przeciwstawiony obraz miasteczka jako „areny integracji”, miejsca podtrzymywania, ale i przekraczania kulturowych granic¹³. Modelowym przykładem takiego ujęcia może być analiza funkcjonowania społeczności osiemnastowiecznego *shtetl* zaproponowana przez Adama Tellera. Podczas gdy obiegowe wyobrażenie *shtetl* eksponuje jego ekskluzywną żydowskość, autonomiczność i spójność kulturową, Teller dekonstruuje ten obraz, posługując się analizami ekonomiczno-społecznymi, które dowodzą istnienie powiązań, zależności i integracji ze światem nieżydowskim.

Nie oznacza to bynajmniej, że wizja wznoszącego się między zbiorowościami „chińskiego muru” odeszła w zapomnienie. Zwłaszcza w polskich badaniach socjologicznych i etnologicznych obserwujemy w ostatnich latach zainteresowanie problematyką izolacji czy kulturowo normowanego zakazu wzajemnego kontaktu¹⁴. Przykładem tego typu ujęcia jest praca *Między dwoma światami. Żydzi w polskiej kulturze ludowej* Ewy Banasiewicz-Ossowskiej, w której na pierwszy plan wybijają się analizy czynników izolacji endogennej i egzogennej, na drugim zaś lokują problemy przekraczania kulturowych granic. Przy zastosowaniu takiej perspektywy to granica – separująca i łącząca zarazem – okazuje się jedynym miejscem kontaktu, przestrzenią styku¹⁵. Kontakt ma w związku z tym charakter ograniczony, utrudniony, mimowolny, a transfer wzorów określany jest jako „przenikanie”. Odwołując się do zaproponowanej przez Mariana Golkę typologii granic i pograniczy, można uznać analizy Banasiewicz-Ossowskiej za posługujące się modelem granicy jako muru, przechodzącego niekiedy w bramę pogranicza, i pogranicza – jako bramy¹⁶.

¹³ Nurt ten inaugurowały prace Rosy Lehmann, Adama Tellera i Anny Orli-Bukowskiej: R. Lehmann, *Symbiosis and Ambivalence. Poles and Jews in a Small Galician Town*, Oxford 2001; A. Teller, *The Shtetl as an Arena for Polish-Jewish Integration in the Eighteenth Century*, „Polin. Studies in Polish Jewry”, t. 17, Oxford 2004; A. Orli-Bukowska, *Maintaining Borders, Crossing Borders: Social Relationships in the Shtetl*, „Polin. Studies in Polish Jewry”, t. 17, Oxford 2004.

¹⁴ Zob. J. Tokarska-Bakir, *Legenda o krwi. Antropologia przesydu*, Warszawa 2008.

¹⁵ E. Banasiewicz-Ossowska, *Między dwoma światami. Żydzi w polskiej kulturze ludowej*, Wrocław 2007, s. 109.

¹⁶ Zob. M. Golka, *Imiona wielokulturowości*, Warszawa 2010, s. 264, 266.

Także w opisach funkcjonowania Polaków i Żydów w nowoczesnych społecznościach miejskich, takich na przykład jak niedawny opis międzywojennego Krakowa, podkreślany bywa utrzymujący się społeczny dystans i separacja¹⁷.

Moja książka odnosi się do toczonych w ostatnich latach dyskusji i czerpie z nich inspirację. Zarazem jednak stanowi swoiste dopełnienie opisu literatury polsko-żydowskiej, który proponowałam w swoich wcześniejszych, publikowanych od połowy lat osiemdziesiątych, pracach. Zachętą do podjęcia tej próby do-pisania, a w pewnej mierze także prze-pisania, dziejów literatury polsko-żydowskiego pogranicza jest szansa posłużenia się nowymi narzędziami interpretacyjnymi: fakt, że pytanie o problemy pogranicza można sformułować dziś inaczej i inaczej na nie odpowiadać niż wówczas, kiedy zadawaliśmy je przed ćwierćwieczem.

Ponadto, podczas gdy w książce *Międzywojenna literatura polsko-żydowska jako zjawisko kulturowe i artystyczne* skupiałam się na najbardziej wyrazistej części badanego pola, które traktowałam jako „obszar o wyrazistym centrum lecz rozmytych peryferiach”¹⁸, w tej próbuję opisywać przede wszystkim jego obrzeża i przestrzenie peryferyjne. Zgadzam się bowiem z opinią Itamara Even-Zohara, iż

Przyjmując hipotezę polisystemów, trzeba jednocześnie zaakceptować fakt, że ukierunkowane historycznie studia nad polisystemami literackimi nie mogą się ograniczać do tak zwanych arcydzieł, nawet jeśli to one uznawane są przez niektórych za jedyna racje bytu dla badań literaturoznawczych¹⁹.

Nie należy pomijać „takich obiektów (zjawisk, właściwości), które uprzednio przeoczono czy też odrzucono bez ogródek”²⁰, ponieważ objęcie zainteresowaniem również zjawisk marginalnych pozwala na bardziej adekwatne rozumienie całości. Do fenomenów wykluczanych Even-Zohar zalicza między innymi literaturę dziecięcą, przekłady, literaturę masową, które – jego zdaniem – są ściśle powiązane z zajmującymi centrum sceny literackiej: literaturą dla dorosłych, literaturą oryginalną danego języka i literaturą wysoką. Między innymi takie właśnie marginalne, nieuwzględniane dotychczas typy tekstów będą przedmiotem mojej lektury.

Wybierając miejsca, teksty i instytucje jako podstawowe kategorie topograficznego opisu, korzystam z analiz nowoczesnej kultury żydowskiej w Europie Środkowo-Wschodniej zaproponowanych przez Benjamina Harshava, który definiuje polisystem jako „funkcjonującą w społeczeństwie sieć powiązanych z sobą tekstualnych gatunków oraz społecznych i kulturowych instytucji, mogących funkcjono-

¹⁷ A. Polonsky, M. Galas, *Introduction*, „Polin. Studies in Polish Jewry”, t. 23, Oxford 2011, s. 22.

¹⁸ E. Prokop-Janiec, *Międzywojenna literatura polsko-żydowska jako zjawisko kulturowe i artystyczne*, Kraków 1992, s. 160.

¹⁹ I. Even-Zohar, *Teoria polisystemów*. Przeł. K. Lukas, „Przestrzenie Teorii” 2007, nr 7, s. 351.

²⁰ *Ibidem*.

wać jako odrębne systemy, podlegające zmianom i działające według własnych zasad”²¹. Wyróżniam i eksponuję najważniejszą instytucję polsko-żydowskiego pogranicza – prasę żydowską w języku polskim, która stanowiła również fundament polsko-żydowskiego obiegu literackiego. Do lektury wybieram z jednej strony periodyki niebadane dotąd szerzej, takie jak warszawski sensacyjny dziennik „5-ta Rano”, z drugiej zaś takie, jak „Wolnomyśliciel Polski” i londyńskie „Wiadomości”, które nie były adresowane wyłącznie do żydowskich czytelników, ale powstały jako rezultat polsko-żydowskiej współobecności i współdziałania. Proponuję przy tym nie syntetyczny opis czy charakterystykę pism, ale lekturę prowadzoną pod kątem wybranego problemu, tematu czy autora. Spośród tekstów interesują mnie między innymi: polsko-żydowska powieść w odcinkach, narodowe opowieści dla dzieci i kobieca powieść asymilatorska. W badaniach nie wykraczam zasadniczo poza rok 1939: wyjątek czynię dla emigracyjnej publicystyki Mieczysława Grydzewskiego, którą wiążę z jego działalnością międzywojenną²².

Wstępną próbę historyczno-kulturowego ujęcia problematyki polsko-żydowskiego pogranicza przedstawiłam w ogłoszonym w 2008 roku artykule *Pogranicze polsko-żydowskie: języki, kultury, literatury*²³. Książka przekracza jednak radykalnie metodologiczny horyzont, jaki został tam wytyczony. Proponuje również inny sposób opisu niż poświęcone literackim pograniczom literaturoznawcze prace Mieczysława Klimowicza²⁴ czy Sławomira Żurka²⁵. W pierwszej z nich pogranicze badane jest pod kątem kulturowych zapożyczeń i wpływów, w drugiej – potraktowane jako rodzaj kategorii aksjomatycznej.

Część tekstów zamieszczonych w tomie była już w swoich wstępnych wersjach publikowana, część ogłaszana była wyłącznie po angielsku, część drukowana jest po raz pierwszy. Wszystkie zostały na jego potrzeby uzupełnione, poprawione i najczęściej zasadniczo przepracowane.

²¹ B. Harshav, *Language in Time of Revolution*, Stanford 1993, s. 33.

²² Kategorię pogranicza polsko-żydowskiego w opisie literatury powstającej po 1945 roku stosuje Jerzy Jarzębski: *Pogranicze polsko-żydowskie* [w:] *Pogranicza literatury*. Red. J. Fazan, K. Zajas, Kraków 2012.

²³ E. Prokop-Janiec, *Pogranicze polsko-żydowskie: języki, kultury, literatury* [w:] *Jidyszland. Polskie przestrzenie*. Red. E. Geller, M. Polit, Warszawa 2008.

²⁴ M. Klimowicz, *Polsko-niemieckie pogranicze literackie w XVIII wieku. Problemy uczestnictwa w dwu kulturach*, Wrocław 1998. Klimowicz wychodzi od rozważań nad postrzeganiem polsko-niemieckich kontaktów kulturalnych w XVIII wieku w perspektywie „wzajemnej nieprzenikalności” kultur i proponuje badanie działalności wybitnych przedstawicieli polsko-niemieckiego pogranicza – ludzi uczestniczących w obu kulturach. Pogranicze rozumie nie tylko jako zjawisko geograficzne, lecz także kulturowe, w opisie relacji stosuje klasyczny model wpływu, a wynikiem studiów jest wniosek, iż „podjęcie w epoce oświecenia olbrzymiego wysiłku i wykonanie ogromnej pracy w dziedzinie wzajemnych kontaktów literackich oraz kulturalnych [...] spowodowało już pod koniec czasów stanisławowskich przepływ wzorów i wartości z niemieckiego źródła [...]” (s. 214).

²⁵ S.J. Żurek, *Z pogranicza, Szkice o literaturze polsko-żydowskiej*, Lublin 2008.

POGRANICZE

KATEGORIA POGRANICZA WE WSPÓŁCZESNYCH STUDIACH ŻYDOWSKICH

Horyzonty wielokulturowości. *Jewish frontier. Cultural junction.*
Trzecia przestrzeń. Strefa kontaktu. Subkultura. Podsumowanie

„Może być prawdą, że pojęcia kultury służą
swojemu czasowi”¹.

Horyzonty wielokulturowości

Zapoczątkowana w latach osiemdziesiątych refleksja nad polsko-żydowskim pograniczem kulturowym wyłoniła się jako „miejsce wspólne” szerszego nurtu zmian zachodzących w kilku dyscyplinach: w obszarze studiów żydowskich, w obszarze badań historyczno-polonistycznych, wreszcie – w obszarze antropologii. Doprowadziły one w rezultacie do odrzucenia dawnego – by posłużyć się określeniem Hayi Bar Itzhak – insularnego² obrazu kultury żydowskiej w Polsce jako odgraniczonej, półizolowanej lub wyizolowanej sfery. Znakiem dokonujących się zmian było, jak zauważają Adam Teller i Magda Teter – autorzy szkicu *Borders and Boundaries in the Historiography of the Jews in the Polish-Lithuanian Commonwealth*, będącego wstępem do tomu *Social and Cultural Boundaries in Pre-Modern Poland* rocznika „Polin. Studies in Polish Jewry” – „wzmoczone zainteresowanie badaniem międzykulturowych kontaktów, a także szczególne skupienie na tych grupach i jednostkach, które przekraczały kulturowe granice i w ten sposób umożliwiały wymianę kulturową”³. Dodać trzeba, że były to grupy tak różne, jak działający w latyfundiach magnackich „pańscy Żydzi”, nowoczesna inteli-

¹ J. Clifford, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*. Przeł. E. Dzurak, J. Iracka, E. Klekot, M. Krupa, S. Sikora, M. Sznajderman, Warszawa 2000, s. 296.

² H. Bar-Itzhak, *Folklore as an Expression of Intercultural Communication Between Jews and Poles – King Jan III Sobieski in Jewish Legend*, „Studia Mythologica Slavica” 2004, t. VII, s. 91.

³ A. Teller, M. Teter, *Introduction. Borders and Boundaries in the Historiography of the Jews in the Polish-Lithuanian Commonwealth*, „Polin. Studies in Polish Jewry”, t. 22, Oxford 2010, s. 3–4.

gencja, mieszkańcy galicyjskiego *sztetl*, polsko-żydowskie środowiska literackie i artystyczne czy publiczność teatralna.

Studia żydowskie

Reorientację, o której mowa, w swej świetnej i inspirującej pracy *How Jewish is Jewish History?*⁴ Moshe Rosman przedstawia jako ukształtowanie się nowej dominującej narracji żydowskiej historii – narracji wielokulturowości (metahistorii wielokulturowości). Rewiduje ona w sposób zasadniczy dawniejsze dogmaty dotyczące charakteru żydowskiej kultury: dogmat autonomii, dogmat transgeograficzności i dogmat jedności. W odpowiedzi na ponowoczesną wielokulturową wrażliwość wprowadza na miejsce wcześniejszych – odsuwanych i wypieranych – nowy dogmat, który Rosman formułuje następująco: „lokalny kontekst zawsze określał żydowską kulturę i tożsamość [...] każda żydowska społeczność była przepleciona z dominującą kulturą i społeczeństwem, wśród którego była osadzona”⁵.

Inspirację dla tych rewizjonistycznych poczynań stanowiły metodologiczne impulsy płynące z wielu źródeł, są wśród nich: kulturowe studia żydowskie⁶, postmodernistyczna antropologia, badania nad multikulturowością i globalizacją, krytyka postkolonialna, studia nad topografiami żydowskimi, żydowską geografią i przestrzenią⁷ czy postmodernistyczna historiografia⁸. Ich synergicznym rezultatem okazały się rozmaite przedsięwzięcia zmierzające zarówno do stworzenia nowej historii kultury żydowskiej, jak i nowego teoretycznego ujęcia relacji pomiędzy nią a kulturami nieżydowskimi, fala badań nad diasporą, akulturacją, transkulturowością, kulturowymi transferami i procesami hybrydyzacji studiowanymi zarówno w perspektywie historycznej, jak i współczesnej.

W ważnych pracach odwołujących się do tego nowego paradygmatu, takich na przykład jak zbiorowy tom *Cultures of the Jews. A New History*⁹, zainteresowanie autorów nie skupia się wyłącznie na dekretoowaniu odrębności żydowskiej kultury, jej autentyczności, autonomii czy własnej dynamiki, lecz również na ujawnianiu

⁴ Odwołuję się w tym miejscu do oryginalnego tytułu pracy, który sygnalizuje problemy heterogeniczności oraz związków historii i kultury żydowskiej z różnymi lokalnymi kontekstami. Zaproponowany przez Agnieszkę Jagodzińską tytuł polskiego przekładu – *Jak pisać historię żydowską?* – wydobywa natomiast na pierwszy plan ogólnie ujęte sprawy warsztatu historyka.

⁵ M. Rosman, *Jak pisać historię żydowską?* Przeł. A. Jagodzińska, Wrocław 2011, s. 32.

⁶ O żydowskich studiach kulturowych zob. D. Boyarin, J. Boyarin, *Introduction/So What's New?* [w:] *Jews and Other Differences. The New Jewish Cultural Studies*. Eds. J. Boyarin, D. Boyarin, Minneapolis 1997; S.J. Bronner, *The Chutzpah of Jewish Cultural Studies*, „Jewish Cultural Studies”, t. 1: *Jewishness: Expression, Identity, and Representation*, Oxford 2008.

⁷ Zob. *Jewish Topographies. Visions of Space, Traditions of Place*. Eds. J. Brauch, A. Lipphardt, A. Nocke, Aldershot 2008.

⁸ Zob. M. Rosman, *How Jewish Is Jewish History?*, Oxford 2007.

⁹ *Cultures of the Jews. A New History*. Ed. D. Biale, New York 2002.

w niej sfer kontaktu, przepływu, wymiany, rytmów wspólnych z innymi kulturami. Kultura diaspory nie jest traktowana jako zamknięta, izolowana, jednorodna, transgeograficzna całość, ale raczej jako otwarty, zróżnicowany obszar, na który składają się rozmaite lokalne warianty, powstające w wyniku związków z kulturami nieżydowskimi. W przedmowie redaktor tomu, David Biale, jako metodologiczną dyrektywę zaleca wydobywanie dialektyki jedności i zróżnicowania:

Kultura jawiłaby się więc w perspektywie mnogości: możemy mówić o żydowskich kulturach zamiast o jednej kulturze żydowskiej. [...] taka definicja pomijałaby istotny element żydowskiej kultury: ciągłość zarówno tekstowych, jak i ludowych tradycji poświadczoną przez całą historię żydowską różnych miejsc. [...] Na poziomie zarówno elitarnym, jak i popularnym Żydzi byli więc jednocześnie jednym i byli zróżnicowani¹⁰.

Stąd badania nad kulturą diaspory ujmowaną w perspektywie całościowej należy godzić z badaniami nad lokalnymi, zróżnicowanymi kulturami diaspory. Logika dowodzenia autonomii, odrębności i trwałych granic powinna się łączyć z logiką wskazywania więzi oraz miejsc wspólnych, uznania granic za przepuszczalne i porowate.

Narracja wielokulturowości była przygotowywana i wspierana – można to między innymi obserwować w pracach samego Rosmana – przez model kultury żydowskiej jako polisystemu, popularny w literacko-kulturowych badaniach judaistycznych od lat osiemdziesiątych. Koncepcja polisystemu zastępowała wcześniejszy – mający zakorzenienie w dyfuzjonizmie – styl badań, koncentrujący się na studiach nad kulturowymi wpływami. Krytykując kategorię „wpływu”, Rosman wskazuje, jakie kłopoty stwarza ona w badaniach relacji kultury nieżydowskiej większości i żydowskiej mniejszości. Ich głównym powodem jest właściwa modelowi wpływu perspektywa genetyczna, nakazująca identyfikowanie pierwotnych i autentycznych wzorów oraz rekonstruowanie szlaków ich przenikania z obszarów twórczych i innowacyjnych ku sferom pasywnym, receptywnym. Rosman wątpi w możliwość oraz prawomocność takich identyfikacji i rekonstrukcji, przekonany, że zasadnie orzekać można wyłącznie o wspólnych elementach czy praktykach kulturowych, kulturowych paralelach albo lokalnych wariantach wspólnych wzorów. Najpoważniejszy problem ma jednak naturę nie tyle metodologiczną, ile ideową: model wpływu implikuje wizję kultury żydowskiej jako zależnej, „zakorzenionej i zadłużonej”¹¹ od/w/u innych kultur. Dodam w tym miejscu, że nawet judaiści opowiadający się za użytecznością kategorii wpływu (i oceniający niechęć do niej jako objaw klasycznego Bloomowskiego lęku przed wpływem...) widzą potrzebę jej reinterpretacji i redefinicji. Proponują, aby uznawać wpływy za wzajemne i wielokierunkowe, traktować je jako element dokonu-

¹⁰ Cyt. za M. Rosman, *Hybryda z czym? Związki kultury żydowskiej z innymi kulturami* [w:] *Jak pisać historię żydowską?*, s. 127.

¹¹ M. Rosman, *Hybryda z czym? Związki kultury żydowskiej...*, s. 126.

jących się na wielu poziomach procesów interakcji, wymiany, przejścia¹² – a tym samym wyeliminować wszelkie skojarzenia z hierarchicznym podporządkowaniem pozostających w kontakcie kultur.

Istotne znaczenie dla opisywanego tu nowego teoretycznego sojuszu studiów żydowskich i teorii polisystemów miał bez wątpienia fakt, że akcentuje ona heterogeniczność i zarazem autonomiczność kultury, historyczną zmienność kulturowych systemów oraz polisystemów na równi z ich trwaniem. Kładzie nacisk na ich otwartość i opisuje mechanizmy interferencji pomiędzy sąsiadującymi lub przyległymi systemami i polisystemami, a także zachodzący między nimi kulturowy transfer¹³. Dzięki temu pozwala zarówno objaśnić wewnętrzną heterogeniczność kultury żydowskiej, jak i jej autonomię, przedstawić jej związki z rozmaitymi lokalnymi kulturami nieżydowskimi oraz miejsce w obrębie kultury europejskiej. Co istotne, kategoria interferencji pozbawiona jest niepokojących konotacji obecnych w kategorii wpływu: nie implikuje hierarchii, podległości i zależności kultur¹⁴.

Warto pamiętać, że koncepcja polisystemu ewoluowała w ciągu kolejnych dziesięcioleci: w latach dziewięćdziesiątych Even-Zohar odwoływał się w swych analizach mechanizmów kultury nie tylko do inspiracji semiotyki, lecz także do prac Pierre'a Bourdieu i Jamesa Clifforda¹⁵. Wprowadził wówczas również model kulturowej produkcji i konsumpcji, uwzględniający jako zasadnicze czynniki produkt i rynek, kulturowe instytucje oraz kulturowy repertuar. Rozwój badań prowadzonych nad złożonymi, heterogenicznymi, otwartymi systemami wpisywał się też w nurt tych przemian zachodzących w obrębie antropologii, które polegały na odchodzeniu od posługiwania się w konceptualizowaniu kultury kategoriami całości, ciągłości i esencji¹⁶.

W centrum jego ówczesnych zainteresowań znalazła się relacja pomiędzy heterogenicznością a trwaniem kulturowych systemów, opisywana za pomocą kategorii kulturowego repertuaru i kulturowego transferu. Repertuar kulturowy jest

¹² I. Bartał, S. Ury, *Between Jews and their Neighbours. Isolation, Confrontation, and Influence in Eastern Europe*, „Polin. Studies in Polish Jewry”, t. 24, Oxford 2012, s. 5–8.

¹³ I. Even-Zohar, *The Making of Culture Repertoire and the Role of Transfer*, „Target” 1997, t. 9(2). Komentarze do koncepcji interferencji i transferu u Even-Zohara zob. Ph. Cuddy, *The Jewish American Novel*, West Lafayette 2007, s. 23–24.

¹⁴ Zob. M. Silber, *The „Conversion” of Polish National Repertoires Into the New Zionist Culture – and Denial of It*. Udostępnienie tego tekstu zawdzięczam uprzejmości Profesora Silbera.

¹⁵ Zob. I. Even-Zohar, *Factors and Dependencies in Culture: A Revised Outline for Polysystem Culture Research*, „Canadian Review of Comparative Literature” 1997, vol. XXIV, nr 1.

¹⁶ I. Even-Zohar, *The Making Repertoire, Survival and Success under Heterogeneity* [w:] *Festschrift für die Wirklichkeit*. Ed. G. Zurstiege, Darmstadt 2000, s. 44. Even-Zohar odwoływał się w opisie zmian w obrębie antropologii do koncepcji Jamesa Clifforda z jego pracy *Predicament of Culture* (polski przekład: *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*. Przeł. E. Dzurak, J. Iracka, E. Klekot, M. Krupa, S. Sikora, M. Sznajderman, Warszawa 2000).

wytwarzany, przyswajany czy przejmowany przez członków określonej kulturowej grupy i decyduje o jej tożsamości. Zaangażowane są tu procedury wynalazku lub importu, które nie muszą być przeciwstawne, ale mogą się także wspierać i łączyć. Transfer oznacza pomyślną integrację importowanych elementów w obrębie danego kulturowego repertuaru¹⁷. Interferencja to z kolei proces zachodzący w otoczeniu, gdzie następują kulturowe kontakty i dokonuje się transfer¹⁸.

Heterogeniczność odnoszona jest przez Even-Zohara przede wszystkim do tak ważnego dla kultury żydowskiej zjawiska wielojęzyczności. Jak twierdzi badacz:

Ewidentna różnorodność w kulturze funkcjonująca jest szczególnie „namacalna” w przypadkach, gdy dana społeczność jest dwu- lub wielojęzyczna (stan jeszcze do niedawna powszechny w większości społeczeństw europejskich). Przykładowo w dziedzinie literatury heterogeniczność objawia się w sytuacji, gdy dana wspólnota posiada dwa systemy literackie (lub więcej) – niejako dwie literatury¹⁹.

W świetle teorii polisystemów wielojęzyczna kultura nie stanowi luźnego skupienia niejednorodnych części, lecz tworzy całość powiązanych i skoordynowanych z sobą elementów. Jej porządkowany w kategoriach centrum/peryferie obszar okazuje się mieć wiele centrów lokalnych. Możliwy jest w nim ponadto zarówno transfer elementów w obrębie poszczególnych systemów pomiędzy ich centrami oraz peryferiami, jak i pomiędzy różnymi systemami oraz polisystemami. Procesy te decydują o żywotności kultury, odnawiającej się dzięki takim wewnętrznym przepływowi, ale też dzięki otwarciu na transfer elementów z kultur sąsiednich. Odnowicielska interferencja dokonuje się najczęściej na peryferiach kulturowych polisystemów, poza centrum ich kanonicznych tekstów i instytucji.

W odniesieniu do sytuacji kultury żydowskiej w Polsce koncepcja polisystemu najpełniej rozwinięta została w połowie lat osiemdziesiątych przez izraelskiego historyka literatury i kultury Chone Shmeruka w studium *Hebrajska – jidysz – polska. Trójjęzyczna kultura żydowska*²⁰. Odchodząc od obecnego w swych wcześniejszych pracach insularnego modelu funkcjonowania kultury żydowskiej²¹,

¹⁷ I. Even-Zohar, *The Making of Culture Repertoire and the Role of Transfer*, „Target” 1997, t. 9(2).

¹⁸ I. Even-Zohar, *Gesetzmässigkeiten der kulturellen Interferenz* [w:] *Ästhetik und Kulturwandel in der Übersetzung*. Hrsg. M. Krzysztofiak, Bern 2008, s. 117–118.

¹⁹ I. Even-Zohar, *Teoria polisystemów*. Przeł. K. Lukas, „Przestrzenie Teorii” 2007, nr 7, s. 350.

²⁰ Koncepcja została zaprezentowana przez uczonego po raz pierwszy w 1986 roku, a ogłoszona w 1989 roku: Ch. Shmeruk, *Hebrew – Yiddish – Polish. The Trilingual Jewish Culture* [w:] *The Jews of Poland Between Two World Wars*. Eds. Y. Gutman, E. Mendelsohn, J. Reinharz, Ch. Shmeruk, Hanover–London 1989. Polski przekład: Ch. Shmeruk, *Hebrajska – jidysz – polska. Trójjęzyczna kultura żydowska*. Przeł. M. Adamczyk-Garbowska, „Cwiszn. Pomiędzy. Żydowski Kwartalnik o Literaturze i Sztuce” 2011, nr 1–2.

²¹ Na ten wątek obecny w jego wcześniejszych pracach zwracali uwagę między innymi M. Rosman, *Jak pisać...*, s. 114, 167 i H. Bar-Itzhak, *Folklore as an Expression of Intercultural Communication...*, s. 91.

Shmeruk zaproponował opis międzywojennej kultury żydowskiej w Polsce jako polisystemu składającego się z części w językach hebrajskim, jidysz i polskim. Operując takimi instytucjami, jak szkolnictwo, prasa, piśmiennictwo, teatr, części te są do pewnego stopnia homologiczne, przede wszystkim jednak tworzą całość, w której każda ze składowych ma odrębne funkcje, uwarunkowane funkcjami pozostałych. Trzy językowe systemy zarówno dzielą pomiędzy siebie funkcje, jak i je od siebie przejmują, a instytucje zdolne są do przesuwania się z jednego obszaru językowego do innego, pozostając jednak wciąż w obrębie złożonej i zróżnicowanej całości. Dynamika jednego z systemów oddziałuje na sytuację pozostałych: na przykład ekspansja polszczyzny jako języka wernakularnego wpływa na zasięg jidysz, pozycja obu tych języków zaś – na pozycję systemu hebrajskiego. Analizując trzy międzywojenne systemy kulturowe, Shmeruk podkreślał, że „żaden z nich nie był kompletny sam w sobie. Żaden z nich nie mógł samodzielnie i wyłącznie zapewnić wszystkich elementów, jakich należy oczekiwać w pełnym systemie kulturowym”²². Rekonstruując układ sił rysujący się pod koniec lat trzydziestych, dochodził do wniosku, że najsłabszym elementem całości był wówczas system w języku hebrajskim, a najbogatszy instytucjonalnie system jidysz zdawał się wyczerpywać swe możliwości rozwojowe, ustępując przed ekspansją systemu polskiego²³. System polski z kolei badacz uważał za obszar interferencji z kulturą polską i traktował jako rodzaj suplementu wychodzącego naprzeciw specyficznym zainteresowaniom i zaspokajającego kulturalne oczekiwania tych żydowskich środowisk, dla których polszczyzna stała się językiem wernakularnym.

Jednym z ważnych wątków koncepcji Shmeruka jest przedstawienie nowoczesnej wielojęzycznej kultury żydowskiej z perspektywy uczestniczącej w niej jednostki. Układ koniunktur w obrębie kulturowego pola – wzajemne relacje między systemami, rozwój oraz zanikanie zjawisk i praktyk, powstawanie i upadek instytucji – znajduje bowiem u niego ostatecznie wyjaśnienie, a także uzasadnienie, w decyzjach jednostek i grup, działających w zmieniających się historyczno-kulturowych okolicznościach. Z perspektywy jej uczestników wielojęzyczna kultura żydowska to repertuar opcji językowych, instytucjonalnych i ideologicznych. Możliwy jest udział zarówno w jednym, jak i wszystkich systemach całości, a dostęp do niej uzyskują również środowiska polskie. W ten sposób nowoczesna żydowska kultura wielojęzyczna wchodzi w trwałe związki z kulturą polską.

²² Ch. Shmeruk, *Hebrajska – jidysz – polska...*, s. 32.

²³ Jako kontynuację badań Shmeruka można potraktować nowatorskie studia nad czytelnictwem żydowskim w okresie międzywojennym, prowadzone przez Nathana Cohena: *Czytelnictwo książek polskich w żydowskich bibliotekach w okresie międzywojennym*. Przeł. E. Prokop-Janiec [w:] *Literatura polsko-żydowska. Studia i szkice*. Red. E. Prokop-Janiec, S.J. Żurek, Kraków 2011.

Model polisystemu wykorzystywany jest również w badaniach najnowszych. Łącząc inspiracje teorią polisystemów z wątkami antropologii interpretatywnej, Moshe Rosman przedstawia kultury polską i żydowską jako

...pozostające ze sobą w ciągłej interakcji na wiele różnorodnych sposobów, w wielu miejscach, gdzie te systemy się krzyżują. Mówiąc metaforycznie, kultury polska i żydowska były czasem oddzielone, czasem połączone, czasem zakorzenione jedna drugiej, czasem zbieżne w długich pasmach ich współtrwania. Każda generowała liczne wektory, które nie musiały być ze sobą zgodne²⁴.

Relacje między nimi nie powinny być więc konceptualizowane jako pole napięć i przepływów pomiędzy dwoma biegunami, lecz raczej jako splót o zmiennym przebiegu, którego nici to zawężają się, to oplatają, to znów układają niezależnie od siebie. Badania należy koncentrować właśnie na lokalnych punktach zawężeń, skrzyżowań, przecięć.

Metodologicznie nowatorskim posunięciem Rosmana jest przyjęcie interpretatywnego ujęcia kultury, według którego stanowi ona system symboliczny, mapę rozumienia, system „znaczeń i sposobów, w jakich się wyrażają”²⁵. Ta koncepcja Clifforda Geertza projektuje szczególny tryb analizy: kulturowe związki mają być pokazywane nie tylko w obrębie rozmaitych kulturowych praktyk, jak to zdarzało się dotychczas, ale – dzięki procedurze gęstego opisu – na poziomie „głębokiej gry” znaczeń i wartości organizujących owe praktyki. Geertza interesują też relacje pomiędzy tym, co w kulturze lokalne i co ponadlokalne. Właśnie taka perspektywa pozwala mówić o związkach kultury żydowskiej w Polsce z kategoriami i wartościami kultury polskiej oraz europejskiej – niezależnie od dzielącego je i jawnie manifestowanego dystansu. Chociaż więc – twierdzi Rosman –

...rzeczywiście wiele części składowych [kultury żydowskiej] było niepowiązanych z kulturą polską, [...] na poziomie świadomym istniał bez wątpienia znaczący stopień wzajemnego antagonizmu i odosobnienia, [...] współistniało to z różnymi wspólnymi kulturowymi aksjomatami i zachowaniami. [...]. Obie kultury – i żydowska, i polska – były polisystemami, to jest otwartymi, dynamicznymi, niejednorodnymi systemami kultury. Pochodzenie ich elementów jest różnorodne i pozostaje w ciągłym wzajemnym oddziaływaniu, realizującym się na różne sposoby i w wielu miejscach przecinania się tych systemów²⁶.

Żydowska kultura jest traktowana przez niego jako „integralny, jeśli nawet wyróżniający się element”²⁷ w kulturowym polisystemie wieloetnicznej Rzeczypospolitej.

²⁴ M. Rosman, *Koncepcja kultury polskich Żydów* [w:] *idem, Jak pisać historię żydowską*, s. 121.

²⁵ O koncepcji Geertza zob. A. Barnard, *Antropologia*. Przeł. S. Szymański. Wstęp J. Tokarska-Bakir, Warszawa 2008, s. 218–220.

²⁶ M. Rosman, *Między koniecznością a modą. Uwagi nad przeszłością i przyszłością badań nad dziejami Żydów w Polsce*. Przeł. A. Jagodzińska [w:] *Małżeństwo z rozsądku? Żydzi w społeczeństwie dawnej Rzeczypospolitej*. Red. M. Wodziński, A. Michałowska-Mycielska, Wrocław 2007, s. 139–140.

²⁷ M. Rosman, *Jak pisać...*, s. 167.

spolitej, a Żydzi – jako grupa dająca dowody „głębokiej identyfikacji z Polską na poziomie znaczeń i uczuć”²⁸. W ogłoszonej w tomie *Cultures of the Jews. A New History* pracy *Innovative Tradition: Jewish Culture in the Polish-Lithuanian Commonwealth* Rosman przedstawia więc kulturę Żydów w wiekach XVI–XVIII jako część kultury Rzeczypospolitej Obojga Narodów i kultury europejskiej, której dziedzictwo, wartości, a także aksjomaty dzielą. Jego zdaniem – wbrew rozpowszechnionej i utrwalonej opinii, że Żydzi polscy stanowili wówczas najbardziej tradycyjną i najbardziej „żydowską” z żydowskich społeczności na kontynencie, a ich kultura była najbardziej autentyczna i nieskażona obcymi, to jest polskimi wpływami – mamy w tym okresie do czynienia z wieloma istotnymi innowacjami kulturowymi, które pozwalają mówić o polskim wariantcie dawnej kultury aszkenazyjskiej bądź nawet o kulturze żydowsko-polskiej. I to właśnie polskie lokalne doświadczenie Żydów i ich kontakt z kulturą polską należały do czynników formujących owo zjawisko „innowacyjnej tradycji” i specyficznego wariantu ówczesnej kultury żydowskiej w Polsce.

Rosman ujmuje polsko-żydowskie kontakty jako relacje kultury grupy dominującej, większościowej, polskiej i kultury grupy mniejszościowej, żydowskiej, a opisując je, wskazuje strefy izolacji i strefy kontaktu oraz podstawowe znaki międzygrupowych i międzykulturowych granic. Najistotniejszymi czynnikami separującymi są język i religia²⁹, najważniejszymi strefami kontaktu zaś – przestrzeń ekonomiczna, polityczna i estetyczna³⁰. Uznając znaczenie nieżydowskich kontekstów lokalnych w formowaniu lokalnych kultur żydowskich, mocno akcentuje zarazem wagę więzi pomiędzy żydowskimi kulturami lokalnymi budującymi globalną siatkę kultury diaspory, a także wydobywa dialektykę zróżnicowania i jedności, interferencji i autonomii.

Narzędzia dostarczane przez teorię polisystemów – pojęcia kulturowego repertuaru, interferencji, transferu – wykorzystuje też w swych pracach historyk Marcos Silber, łącząc je z inspiracjami krytyki postkolonialnej, przede wszystkim koncepcją „trzeciej przestrzeni” Homiego Bhabhy. Jego analiza polskiego i żydowskiego dyskursu narodowego przekonuje, że pole interferencji, transferów, kulturowych przepływów i wymiany w obu kierunkach istnieje również w tym obszarze, w którym najmocniej i najbardziej radykalnie proklamowana jest odrębność oraz autonomia. Fakt, że dyskursy narodowe przejmowały nawzajem od

²⁸ M. Rosman, *Jak pisać...*, s. 167.

²⁹ M. Rosman, *Innovative Tradition...*, s. 526: „Religijne rytuały, szczególnie zaś restrykcje żywieniowe, stanowiły wyraźne znaki granicy i umożliwiały ograniczenie kontaktów społecznych. Żydowski kalendarz zapewniał odmienne wartościowanie czasu, dat, pór roku i odrębny rytm życia”.

³⁰ Wspólnymi ideami, wartościami i wzorami europejskimi, polskimi, żydowskimi są zdaniem Rosmana w tym okresie: idea lokalnego politycznego przywództwa, zasady regulowanego rynku ze stałymi warunkami i ograniczoną konkurencją, wzory ludowej religijności i standardy piękna (na przykład popularność renesansowego i barokowego stylu architektonicznego w żydowskim budownictwie sakralnym). M. Rosman, *ibidem*, s. 528–530.

siebie i adaptowały na własne potrzeby kluczowe metafory oraz figury dowodzi, że systemy kultury polskiej i żydowskiej

...nie były izolowane. Fakt, że były ściśle oddzielone, nie wykluczał niekiedy mimowolnego, kiedy indziej zaś [...] rozmyślnego przejmowania od siebie nawzajem repertuaru lub motywów, które – mocno włączone w obręb całości – postrzegane są jako integralne elementy każdej z tych dwu kultur. Co istotne, taka wzajemna wymiana trwa także w kolejnych pokoleniach Polaków i Żydów – nawet tych, które nie mają już z sobą bezpośredniego kontaktu³¹.

Polskie badania literackie i kulturowe

Wielokulturowa wrażliwość stanowi również ważny kontekst dla reorientacji, jaka dokonana się w badaniach polskich. W Polsce wrażliwość ta doszła do głosu w odmiennych historycznych, politycznych i kulturowych okolicznościach niż to stało się na Zachodzie, a co za tym idzie – przybrała też inne formy. Wyłoniła się mianowicie w obrębie szerszej ideowej tendencji, którą Marek Zaleski ujął w zapożyczoną z programów konserwatystów sugestywną formułę paradoksu „naprzód w przeszłość”: tendencji odzyskiwania pamięci o wymazywanej i przemilczanej z rozmaitych względów przeszłości, aby na tak zdobytym terytorium ustanowić punkt wyjścia ku przyszłości³². Marginalną rolę odgrywały tu nawiązania do ideologii multikulturalizmu³³, zasadniczą – rewindykacja tradycji wielonarodowej i wielokulturowej Rzeczypospolitej, będąca reakcją na panowanie ideologicznie zadekretowanej monoetniczności. Najogólniej rzecz ujmując, można stwierdzić, że była to droga od dawnej do nowej wielokulturowości, czy też inaczej – poprzez dawną ku nowej³⁴. Droga, którą można potraktować jako akt „twórczego anachronizmu”³⁵. Ważna rola przypadła w tym przedsięwzięciu polonistyce, utrzymującej pozycję centralnej dyscypliny humanistyki narodowej i wy-

³¹ M. Silber, *The „Conversion” of Polish National Repertoires Into the New Zionist Culture – and Denial of It*.

³² M. Zaleski, *Formy pamięci*, Gdańsk 2004.

³³ Problemom ideologii multikulturalizmu jest poświęcona praca A. Szahaja *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Kraków 2004. Szkice dotyczące tych zagadnień zawiera też tom *Dylematy wielokulturowości*. Red. W. Kalaga, Kraków 2004. Marek Zaleski wiązał idee wielokulturowości z kryzysem europejskiego uniwersalizmu.

³⁴ Ów sojusz pomiędzy „poszukiwaniem utraconej Rzeczypospolitej” a przekonaniem, że oto stoimy „u progu wielokulturowości”, widoczny jest dobrze w tomie *W stronę nowej wielokulturowości*. Red. R. Kusek, J. Sanetra-Szeliga, Kraków 2010, w którym szkice dotyczące historycznych form wielokulturowości (na przykład S. Chazbijewicza *W poszukiwaniu utraconej Rzeczypospolitej. Polska jedno- czy wielokulturowa?*) sąsiadują z analizami nowych wielokulturowych praktyk (D. Sieroń-Galusek, *Ośrodek „Pogranicze – sztuk, kultur, narodów” w Sejnach*).

³⁵ O tej kategorii wprowadzonej przez D. Loewenthala w jego pracy *Past is the Foreign Country* zob. M. Zaleski, *Formy pamięci*, s. 181–182.

wierającej formujący wpływ na świadomość i tożsamość wspólnotową. Wśród ogłaszanych od lat dziewięćdziesiątych prób jej przebudowy pojawiły się projekty zmierzające w kierunku przywrócenia wielokulturowych wymiarów i kontekstów polskiej literatury. Należał do nich zaproponowany przez Władysława Panasa program tzw. komparatystyki wewnętrznej oraz projekt badań nad piśmiennictwem pograniczy etnicznych – w tym nad literaturą polsko-żydowską³⁶.

Wizja wielokulturowego pogranicza inspirowana była początkowo przede wszystkim myślą Bachtina, znanego w Polsce znacznie wcześniej niż na Zachodzie. Między innymi do wątków Bachtinowskich właśnie sięgał Panas, opisując kulturę „Rzeczypospolitej wielu narodów” jako pogranicze:

...w efekcie spotkania tych wszystkich różnorodnych składników – także tych przeciwnych i wrogich – formuje się sfera zjawisk pogranicznych, opisywalnych w terminach takich, jak wymiana, przekład, interferencja, analogia i homologia, adopcja i adaptacja, asymilacja, konwersja, transgresja. Powstaje cała sieć wielopoziomowych – faktycznych lub tylko możliwych – relacji: połączeń, wykluczeń, wpływów, podobieństw i różnic, zbliżeń i oddaleń, kulturowych „małżeństw” i „rozwodów”, „mezaliansów”, „bigamii” i „poligamii”. Termin pogranicze wydaje się dosyć dobrze oddawać tę niejednorodność i komplikację, jakie ona wywołuje: z jednej strony odrębność i oddzielenie, z drugiej – wymianę i przenikanie³⁷.

Innym inspirującym teoretycznym wsparciem polonistycznych przedsięwzięć była rewizja strukturalistycznego modelu kultury zaproponowana przez Antoninę Kłoskowską³⁸. W pracy *Kultury narodowe u korzeni* wprowadziła ona model narodowej kultury jako „syntagmy”³⁹: niejednolitej, niejednorodnej, lecz zintegrowanej całości, o znacznej otwartości i mniej rygorystycznych związkach między elementami. Całości „podlegającej wielostronnym procesom dyfuzji kulturowej”, ale też mającej granice separujące od innych kultur⁴⁰. Wśród mechanizmów

³⁶ Zob. W. Panas, *O pograniczu etnicznym w badaniach literackich* [w:] *Wiedza o literaturze i edukacja. Księga referatów Zjazdu Polonistów Warszawa 1995*. Red. T. Michałowska i in., Warszawa 1996; K. Zięba, *Projekt komparatystyki wewnętrznej* [w:] *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja. Zjazd Polonistów Kraków 22–25 września 2004*. Red. M. Czermińska i in., t. 1, Kraków 2005.

³⁷ W. Panas, *Literatura polska w perspektywie Rzeczypospolitej wielu narodów* [w:] *Chrześcijaństwo w dialogu kultur na ziemiach Rzeczypospolitej. Materiały międzynarodowego kongresu*. Red. ks. St. Wilk, Lublin 2003, s. 460–461.

³⁸ O inspiracyjnym potencjale koncepcji Kłoskowskiej dla badań nad pograniczem polsko-żydowskim pisałam już w artykule *Pogranicze polsko-żydowskie: języki, kultury, literatury* [w:] *Jidyszland. Polskie przestrzenie*. Red. E. Geller, M. Polit, Warszawa 2008.

³⁹ Termin „syntagma” autorka zapisuje niekiedy w cudzysłowie, konsekwentnie podkreśla jednak, że pojęciami językoznawczymi posługuje się metaforycznie: elementy tworzące „syntagmę” kultury narodowej pochodzą bowiem z różnych systemów, takich jak język, religia, literatura, obyczaje, wiedza. O zdystansowanym nastawieniu Kłoskowskiej do strukturalizmu i jego sposobów posługiwania się modelem językowym zob. *eadem, Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996, s. 38.

⁴⁰ A. Kłoskowska, *Kultury narodowe...*, s. 40.

uczestniczących w powstawaniu kultur narodowych badaczka wskazywała zarówno procesy wyodrębniania ich i odgraniczania, jak i procesy uniwersalizacji oraz przekraczania odgraniczeń, podkreślała też fakt zmienności samych kryteriów decydujących o wyodrębnieniu i odgraniczeniu.

Koncepcja Kłoskowskiej opiera się na założeniu, że kultury narodowe, stanowiąc całości mniej lub bardziej zintegrowane, nie są ani całościami zamkniętymi, ani też homogenicznymi. Są otwarte i historycznie zmienne:

Każdy rozwinięty naród buduje własną i uważaną za własną kulturę w kontaktach z innymi, zwłaszcza, ale nie wyłącznie, z sąsiednimi zbiorowościami. Odwzorowaniem tego procesu jest sfera przyswojenia i adaptacji kultur odmiennych od genetycznie własnej [...] ⁴¹.

Kultury sąsiedzkie mogą zarówno przejmować od siebie elementy, jak i uciekać się do rozmaitych mechanizmów oporu wobec takiej wymiany, uruchamiać procesy adaptacji bądź izolacji. O rodzaju kulturowych więzi i kulturowego dystansu, o nastawieniu integrującym lub wyłączającym, decydują ostatecznie selekcyjne filtry o charakterze społecznym: to typ międzygrupowych kontaktów przesądza o odrzuceniu lub przejęciu wzorów innej/obcej kultury.

Niezależnie od otwarcia i heterogeniczności kultury narodowej dla uczestniczącej w niej jednostki jednym z rudymenarnych doświadczeń jest doświadczenie jej granic – w sensie terytorialnym, społecznym i symbolicznym. W konsekwencji zaś również doświadczenie pograniczy i pograniczności. Kłoskowska wiąże pograniczność z peryferyjnością ⁴². Posługując się modelem centrum i peryferii ⁴³, osłabia jednak jego geograficzno-terytorialne rozumienie. Jako warianty tego modelu traktuje rozmaite zjawiska, na przykład: układ kanon kultury narodowej – jego obrzeża, relację elita narodowa – peryferie społeczne czy stosunek kultury dominującej i kultury mniejszości. Podobnie postępuje w odniesieniu do kategorii pogranicza:

W szerszym, przyjętym tu rozumieniu pogranicze stanowi wszelkie sąsiedztwo kultur narodowych mogące wynikać z narodowo i etnicznie mieszanej genealogii i małżeństwa, z członkostwa w mniejszości narodowej lub etnicznej na terytorium zdominowanym przez inną narodową kulturę, z sytuacji emigracyjnej oraz indywidualnej konwersji narodowej, czyli przejścia od jednego do innego narodowego samookreślenia, które nie może oznaczać całkowitego zerwania poprzednich więzi kulturowych. Jest to więc także pogranicze w sensie psychologicznym, nieterytorialnym ⁴⁴.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Powiązanie tych kategorii jest charakterystyczne dla współczesnej refleksji socjologicznej. Zob. tom *Peryferie i pogranicza. O potrzebie różnorodności*. Red. B. Jałowiecki, S. Kaprański, Warszawa 2011.

⁴³ Zob. A. Kłoskowska, *Kultury narodowe...*, s. 58, 100, 101.

⁴⁴ A. Kłoskowska, *Kultury narodowe...*, s. 125. Ten typ rozumienia pogranicza pojawia się również w pracach Jana Kieniewicza: *Polskie pogranicza: próba interpretacji kolonialnej* [w:] *Na pograniczach literatury*. Red. J. Fazan, K. Zajas, Kraków 2012, s. 68.

Badanie kultur „u korzeni”, z perspektywy jednostki, z uwzględnieniem współczynnika humanistycznego sprawia, że Kłoskowską interesuje przede wszystkim sytuacja indywidualnej „pograniczności”. W takim ujęciu pogranicze okazuje się kulturowym umiejscowieniem, pozycją zajmowaną przez jednostkę wobec różnych kulturowych uniwersów. Ostatecznie – pogranicze/pograniczność mogą się przejawiać na wiele sposobów – przybierać formę integrującego lub dezintegrującego doświadczenia sąsiedztwa kultur, ambiwalencji, konfliktu, nierówności, odrzucenia.

Ujęcie proponowane przez Kłoskowską nie zaprzecza ani nie redukuje odrębności i autonomii kultur. Uświadomienie „częściowej wspólnoty”⁴⁵ prowadzi bowiem do wydobycia podobieństwa i różnicy, ujawnienia w relacjach kultur sąsiedzkich obszarów interferencji czy częściowej integracji, ale też izolacji czy separacji.

W poświęconych polsko-żydowskiemu pograniczu polskich pracach literaturoznawczych i teatrologicznych⁴⁶ powstających od przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku wykorzystywano wspomniane tu teoretyczno-kulturowe inspiracje: pomysły Bachtina, teorię polisystemów, wreszcie – model relacji kultur sąsiedzkich, pozwalający interpretować polsko-żydowskie pogranicze jako strefę interferencji czy częściowej integracji kultury polskiej i żydowskiej.

Zwrot w antropologii

Najszerzym polem odniesienia dla opisywanych zmian były przekształcenia w obrębie samej antropologii. Dotyczyły one kwestii tak zasadniczych, jak rozumienie kultury czy rozumienie funkcjonowania kulturowych różnic i granic. Komentując je w pracy *Kultura. Model antropologiczny*, Adam Kuper przedstawia jako reprezentatywne stanowisko Jamesa Clifforda, według którego kultura jest polem, na którym przejawia się „trwała zdolność grup ludzkich do tworzenia rzeczywistej różnicy”⁴⁷. Istotne jest wytwarzanie różnic w zmieniających się kulturowych kontekstach, nie zaś wyłącznie ich przejmowanie czy dziedziczenie. Różnica powiązana jest z granicą, która stanowi miejsce jej ujawniania się. W świetle tego ujęcia nowego znaczenia nabierają studia nad granicami i pograniczami, granicznością i pogranicznością.

⁴⁵ A. Kłoskowska, *ibidem*, s. 425.

⁴⁶ Zob. M. Steinlauf, *Polish-Jewish Theater. The Case of Mark Arshiteyn. A Study of the Interplay Among Yiddish, Polish and Polish-Language Jewish Culture in the Modern Period. A Dissertation*. Brandeis University 1987; M. Bułat, *Trójjęzyczny teatr żydowski w Polsce „w lustrze” publicystyki Michała Weichert* [w:] *Żydzi w lustrze dramatu, teatru i krytyki teatralnej*. Red. E. Udalska, A. Tytkowska, Katowice 2004. Stan badań literaturoznawczych przedstawiam w szkicu *Literatura polsko-żydowska: nowe perspektywy badawcze* w niniejszym tomie.

⁴⁷ Zob. A. Kuper, *Kultura. Model antropologiczny*. Przeł. I. Kołbon, Kraków 2005, s. 209. J. Clifford, *Kłopoty z kulturą*, s. 296.

Nowy styl myślenia polega – najogólniej mówiąc – na odejściu od poszukiwania spójności i jedności kultury, jej „stopień i pojednań”⁴⁸, na rezygnacji z rozumienia – jak to ujmują Clifford Geertz – kultury jako konsensusu, na rzecz uznania różnic i zróżnicowań wewnętrznych jako dla kultury konstytutywnych⁴⁹. Znaczące, że i antropologia krytyczna, i antropologia postmodernistyczna nader chętnie odwołują się do autorytetu Bachtina, dla którego granice ustanawiają kulturę nie w ten sposób, iż odgraniczają jej terytorium, ale że je konstytuują.

Nie należy [...] wyobrazić sobie dziedziny kultury jako pewnej całości przestrzennej, mającej granice, ale posiadającej także wewnętrzne terytorium. Dziedzina kultury nie ma wewnętrznego terytorium: cała sytuuje się na granicach. Granice przebiegają wszędzie, przecinają każdy jej punkt [...]. Życie kulturalnego aktu dokonuje się na granicach [...]⁵⁰.

Kultura okazuje się zatem domeną „granic i pęknięć”⁵¹, konfrontacji, zderzeń.

Nowe konceptualizacje eksponują z jednej strony budowanie pola kultury przez elementy heterogeniczne, z drugiej – zacieranie się międzykulturowych granic, „spłeczenie i powiązanie”⁵² kultur, istnienie międzykulturowych „przecięć, przejść”⁵³. Przedstawienie kultury jako organicznej całości, traktowanie jako stabilnej struktury, wyobrażanie jako wyspy, kuli, „sfery” o trwałych granicach ustępują miejsca przedstawieniu jej jako kolażu, asamblażu, sieci. Ta uderzająca zmiana pola wyobrażeniowego wiąże się z wysunięciem na pierwszy plan aspektów heterogeniczności, zróżnicowania, heteroglosji, otwarcia, płynności, deterytorializacji. Motywy te odnajdujemy – połączone – w komentarzu Tzvetana Todorova:

Obraz jedności i homogeniczności, do jakich zmierza kultura [...], ma źródło w pewnym systemie założeń, jest częścią apriorycznej decyzji. Wewnątrz jej własnych granic kultura konstytuowana jest przez stały wysiłek translacji (lub może lepiej – transkodowania?), ponieważ – z jednej strony – jej członkowie podzieleni są na [rozmaite] subgrupy [...], z drugiej zaś – środki, jakimi posługują się oni w akcie komunikacji, różnią się⁵⁴.

⁴⁸ A. Lipszyc, *Znaczenie, siła, granice: Gadamer, Heidegger, Freud* [w:] *Freud i nowoczesność*. Red. Z. Rosińska, J. Michalik, P. Bursztyka, Kraków 2008, s. 127.

⁴⁹ Zob. H. Bhabha, *The Third Space. Interview with Homi Bhabha* [w:] *Identity, Community, Culture, Difference*. Ed. J. Rutherford, London 1990, s. 209.

⁵⁰ M. Bachtin, *Problemy literatury i estetyki*. Przeł. W. Grajewski, Warszawa 1982, s. 26. O inspiracjach Bachtina zob. J. Clifford, *Kłopoty z kulturą*, s. 30, 55–56, 59.

⁵¹ A. Lipszyc, *Znaczenie, siła, granice: Gadamer, Heidegger, Freud*, s. 127.

⁵² W. Welsch, *Transkulturowość. Nowa koncepcja kultury* [w:] *Filozoficzne konteksty rozumienia transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha*. Cz. 2. Red. R. Kubicki, Poznań 1998, s. 204.

⁵³ *Ibidem*, s. 216.

⁵⁴ T. Todorov, *Some Remarks on Contacts of Cultures* [w:] *idem, The Morals of History*. Transl. A. Waters, Minneapolis 1995, s. 78.

Kultury są w stanie

...integrować segmenty obcych kultur bez konieczności własnej radykalnej transformacji. [...] nie są systemami, we właściwym znaczeniu tego słowa, ale kompozycjami fragmentów różnego pochodzenia. Europejskie kultury są typowymi przykładami takich właśnie konstrukcji [...]”⁵⁵.

Analizując nowe formy różnorodności kultur i kultury, Clifford Geertz określa współczesne bycie w kulturze jako życie w „wielkim kolażu”, a ją samą traktuje jako przestrzeń, której „kontury są niestalone, nieregularne i trudne do zlokalizowania”⁵⁶, przestrzeń „nieciągłości i kontrastu”, „konglomerat różnic”, „pole wzajemnej konfrontacji różnic”, obszar „głębokiej różnorodności”⁵⁷.

Wśród kontekstów i argumentów na rzecz nowych ujęć pojawia się – wysuwany między innymi przez Wolfganga Welscha – kontekst i argument wielokulturowości. Badacz twierdzi, iż:

Spółczesne społeczeństwa są dziś wielokulturowe i obejmują mnóstwo różniących się sposobów i stylów życia. [...] Nasze kultury w istocie zatraciły już swą jednorodność i odrębność, aż po rdzeń charakteryzuje je przemieszanie i wzajemne przenikanie”⁵⁸.

W innych pracach Welsch gotów jest jednak uznać, że model kultury konstytuowanej przez wewnętrzne różnice nie powinien być odnoszony wyłącznie do sytuacji nowoczesnej hybrydyczności, ale ma zastosowanie do kultur tradycyjnych, które również mają charakter mieszany, a wzajemne przenikanie kultur jest dobrze znanym zjawiskiem, ujawniającym się tylko współcześnie w bardziej otwarty, radykalny, intensywny sposób⁵⁹. Charakteryzując koncepcję kultury Herdera jako „wyodrębniającą”⁶⁰ – to znaczy kładącą nacisk na wytyczenie zewnętrznych granic kultury – krytykuje właściwy takiemu ujęciu kulturowy separatyzm i zastępuje wizję odrębnych całości kulturowych wizją kulturowej sieci.

Nowe konceptualizacje stwarzają nowe teoretyczne ramy rozumienia relacji kultur i charakteru pograniczy kulturowych.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ C. Geertz, *Pożytki z różnorodności* [w:] *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*. Przekł. i wstęp Z. Pucek, Kraków 2003, s. 110.

⁵⁷ C. Geertz, *Świat w kawałkach – kultura i polityka u schyłku wieku* [w:] *Zastane światło*, s. 277, 319.

⁵⁸ W. Welsch, *Transkulturowość. Nowa koncepcja kultury*, s. 198, 203.

⁵⁹ W. Welsch, *Tożsamość w epoce globalizacji – perspektywa transkulturowa*. Przekł. K. Wilkoszewska [w:] *Estetyka transkulturowa*. Red. K. Wilkoszewska, Kraków 2004, s. 33. O koncepcji Welscha zob. K. Wilkoszewska, *Pojęcie „transkulturowości” w estetyce* [w:] *Kultura i przyszłość*. Prace ofiarowane Prof. Sławowi Krzemieniowi-Ojakowi z okazji 75-lecia urodzin. Red. A. Kisielewska, N. Szydłowska, Białystok 2006.

⁶⁰ W. Welsch, *Transkulturowość. Nowa koncepcja kultury*, s. 198.

Jewish frontier

Spośród funkcjonujących dziś w studiach żydowskich redefinicji i rekonceptualizacji kategorii pogranicza wybieram, aby je pokrótce przedstawić, koncepcję *Jewish frontier* Sandera L. Gilmana, przejęty z krytyki postkolonialnej model „trzeciej przestrzeni” Homiego Bhabhy, koncepcję „strefy kontaktu” (*contact zone*) Mary Luise Pratt i model żydowskich nowoczesnych subkultur powstających w wyniku procesów akulturacyjnych. Skutecznie i trwale wyparły one stosowane powszechnie jeszcze niedawno na określenie strefy pogranicza kategorie typu „grey zone between Polish and Jewish worlds”⁶⁷.

Koncepcja *Jewish frontier* została zaproponowana przez wybitnego przedstawiciela studiów żydowskich Sandera L. Gilmana. W ogłoszonej w 1999 roku pracy *The Frontier as a Model for Jewish History*⁶⁸ Gilman rozważał możliwość odejścia od panującego niepodzielnie w żydowskich narracjach historiograficznych modelu centrum/peryferie i wprowadzenie na jego miejsce alternatywnego interpretacyjnego modelu kresów/granic/pograniczy. Używany przez niego termin przekładam, łącząc polskie terminy kresy/granica/pogranicze, ponieważ pojęcie *frontier* ewokuje w języku angielskim różne figury przestrzeni – zarówno demarkacyjną linię, jak i przyległy do niej obszar czy też strefę liminalną⁶⁹. Jako domena ludzkiej aktywności *frontier* może oznaczać „teren dziewiczy”, rozumiany jako kraniec ekumeny bądź rejon nowo odkrywany, region tworzący rubież zamieszkałego i zagospodarowanego terytorium, ale też nowe pole dla aktywności eksploracyjnej – eksploatacji, rozbudowy, rozwoju, wzrostu⁷⁰. W kulturze amerykańskiej – a polem odniesienia dla koncepcji *Jewish frontier* są właśnie spory i polemiki wokół *American frontier* – *frontier* ma znaczenie bliskie polskiemu pojęciu kresów jako obszaru otwartego i dynamicznego⁷¹. Gilman łączy jednak również *frontier*

⁶⁷ Zob. M. Opalski, I. Bartal, *Poles and Jews. A Failed Brotherhood*, Hanover–London 1992, s. 119–122.

⁶⁸ S. Gilman, *The Frontier as a Model for Jewish History* [w:] *Jewries at the Frontier: Accommodation, Identity, Conflict*. Eds. S. Gilman, M. Shain, Urbana 1999.

⁶⁹ O antropologicznym interpretowaniu granicy zob. P. Kowalski, *Granica. Próba uporządkowania kategorii antropologicznych* [w:] *Pogranicze jako problem kultury*. Red. T. Smolińska, Opole 1994.

⁷⁰ Zob. hasło *Frontier* w *Webster's Ninth New Collegiate Dictionary*, Springfield 1986, s. 498: „border between two countries, region that forms the margin of settled or developed territory, the farthest limits of knowledge or achievement of a particular subject, a new field for exploitative or developmental activity”.

⁷¹ Zob. F. Gross, *Kresy. The Frontier of Eastern Europe*, „The Polish Review” 1978, nr 2. Gross podkreślał otwarty, dynamiczny, zmienny historycznie charakter kresów i różnorodność interakcji grupowych tam zachodzących – od kontaktu do konfliktu. Elementy zmienności i dynamiczności kresów eksponowane są również w badaniach socjologicznych, w których definiuje się kresy jako „pogranicze niesymetryczne, kształtowane przez jeden ośrodek dominujący, na ogół przesuwający

z *border* i *boundary* – granicą, kresem, brzegiem, skrajem, stykiem, nazywa przestrzenią (*space*), ale też miejscem (*site*). Ostatecznie posługuje się i gra jednocześnie wszystkimi wymienionymi tu znaczeniami terminu: jego *Jewish frontiers* to *borders* i *borderlands*, *farthermosts limits* i *new fields for activity*. Podkreślając, że *frontier* to płynny i dynamiczny obszar, podczas gdy *boundary* kojarzy się z ograniczeniem i zamknięciem⁷², Gilman włącza się w dyskusję nad rozumieniem i stosowaniem tych kategorii⁷³.

W proponowanym przez niego rozumieniu kresy/pogranicze/*frontier* nie ma ani pozytywnych, ani negatywnych odniesień do centrum bądź peryferii⁷⁴. Nie jest ani „krańcem centrum czy krańcem możliwego oddziaływania zasięgu centrum”⁷⁵, ani też – peryferiami, ponieważ

...nie odnosi się do niczego poza sobą. To konceptualna i fizyczna przestrzeń, w której migrujące grupy spotykają się, stają naprzeciw siebie, podlegają przemianom, nawzajem niszczą się i budują. To obszar „płynnej kultury-pomiędzy”, zjawiska podlegającego zarówno procesom transformacji, jak i translacji⁷⁶.

Jednym z powodów takiego kroku jest u Gilmana niewątpliwie chęć apologetyki i rewaluacji doświadczenia diaspory. Model centrum – peryferie jest bowiem, jego zdaniem, formą krytyki diaspory – a nawet „symboliczną strukturą, która służy zrozumieniu niemożności życia w diasporze”⁷⁷ ze względu na przypisywaną jej „nieautentyczność”.

„To wyobrażone centrum definiuje mnie jako usytuowanego na peryferiach. [...] W Centrum jest Izrael, utracony rajski ogród, miasto na wzgórzach – reszta żydowskiego doświadczenia lokuje się na peryferiach”⁷⁸. Tak charakteryzuje Gilman model żydowskiej przestrzeni i czasu opierający się na opozycji centrum/periferie, wykorzystywany w historiograficznych narracjach. Funkcjonując w wielu wariantach – w jednych za symboliczne centrum uznawane bywa Święte Pismo, w innych – język, w jeszcze innych geograficzne odniesienie stanowi ziemia Izra-

granice swej dominacji”. G. Babiński, *Przemiany pograniczy narodowych i kulturowych – propozycje typologii* [w:] *Polskie pogranicza a polityka zagraniczna u progu XXI wieku*. Red. R. Stemplowski, A. Żelazo, Warszawa 2002, s. 15. Zwracam uwagę na fakt, że definicja Babińskiego aktywizuje właśnie wszystkie pojęcia: kresów, granicy, pogranicza.

⁷² S.L. Gilman, *The Frontier as a Model for Jewish History* [w:] *idem, Jewish Frontiers. Essays on Bodies, Histories and Identities*, New York 2003, s. 19.

⁷³ O dyskusji tej zob. E. Domańska, *Epistemologie pograniczy* [w:] *Na pograniczach literatury*. Red. J. Fazan, K. Zajas, Kraków 2012, s. 86. O pojęciach *border/boundary/borderland/frontier* w socjologii i geografii zob. Z. Rykiel, *Koncepcje pogranicza i peryferii w socjologii i geografii* [w:] *Peryferie i pogranicza. O potrzebie różnorodności*. Red. B. Jałowiecki, S. Kaprański, Warszawa 2012.

⁷⁴ S.L. Gilman, *The Frontier as a Model for Jewish History...*, s. 9.

⁷⁵ G. Babiński, *Przemiany pograniczy narodowych i kulturowych...*, s. 14.

⁷⁶ S.L. Gilman, *The Frontier as a Model of Jewish History...*, s. 15.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 8.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 2.

ela – model ten uwikłany jest w rozmaite świeckie i religijne, polityczne i teologiczne interpretacje. Peryferie jawią się w nich jako przestrzeń wielowymiarowa i ambiwalentna: symboliczna i geograficzna, realna i wyobrażona, domena wygnania lub misji, wykorzenienia lub uniwersalistycznej ekspansji. Trwałość tego modelu wiąże Gilmana z jego zakorzenieniem w archetypicznych, biblijnych wyobrażeniach. Jego wariantem jest też najnowszy, panujący niepodzielnie od lat dziewięćdziesiątych, postmodernistyczny sposób interpretacji żydowskiej historii, w którym – jak to ujmuje autor – „Jeruzalem zastąpiona została przez Szoa”⁷⁹.

Wyczerpywanie się energii syjonistycznego projektu narodowego oraz formowanie multikulturowej i postkolonialnej wrażliwości i wyobraźni budzą jednak, zdaniem Gilmana, nadzieję na powstanie koniunktury sprzyjającej alternatywnemu modelowi interpretacji historii i kultury żydowskiej. Również on wywieziony jest z archetypicznych, biblijnych wzorów. O ile myślenie w kategoriach centrum i peryferii aktywizowało figurę wygnania z raju czy wędrowki do ziemi obiecanej, figura „żydowskich kresów/granic/pograniczy” odsyła do historii Abrahama i Mojżesza, do dziejów królestwa Judy i Izraela, żydowskiego życia między obcymi ludami i kulturami wpływającego wśród konfliktów i kontaktów z nimi.

Ta multikulturowa lektura Biblii splata się u Gilmana z polemikami i negocjacjami z ponowoczesną i postkolonialną refleksją nad marginalnością, hybrydycznością i transkulturowością obecnymi w jego komentarzach do pomysłów i teorii Homiego Bhabhy, Glorii Anzaldúa, Jonathana i Daniela Boyarinów, z uwagami nad rewizjonistycznymi interpretacjami *American frontier* i z opisami doświadczenia europejskiej diaspory żydowskiej.

Gilman odrzuca tak charakterystyczną dla postmodernistów gloryfikację (czy jak pisze romantyzację) peryferii, proklamowanych przez nich jedyną autentyczną przestrzenią twórczości, „miejscem radykalnego otwarcia” i rewolucyjnej, odnowicielskiej energii. Ponieważ w jego koncepcji *frontiers* zniesiony zostaje podział na centrum i peryferie, pogranicze pozbawione jest związków z marginalizacją, dyslokacją czy wyparciem z centrum, zyskując w zamian skojarzenie z początkiem i otwarciem. Nie jest to przestrzeń jednoznacznie wartościowana, ale właśnie ambiwalentna. Kultura żydowska rodzi się tu jako produkt różnorodnych procesów – negatywnych i pozytywnych – kontaktu, negocjacji, konfliktu, przystosowania, oporu, asymilacji. Takie pogranicze – *brave new Jewish frontier* – może się ukonstytuować w dowolnym miejscu – jako Praga Kafki, Wiedeń Freuda, Paryż Prousta, jako *Rome, German, French multicultural frontier*. W innej perspektywie może to być średniowieczna dolina Renu, dwudziestowieczna Ameryka, współczesny Izrael.

Jewish frontier Gilmana ma przede wszystkim charakter kulturowy. Znakiem, wyróżnikiem – czy też jak to ujmuje w innym miejscu autor – „kluczem do kre-

⁷⁹ *Ibidem*, s. 6.

sów/pogranicza” jest język. Doświadczenie „bycia na pograniczu” wyznaczają bowiem przede wszystkim „ruchliwość językowa”, heteroglosja, wielość dyskursów, zróżnicowanie i mnogość tekstów. W tym dynamicznym, heteroglosyjnym obszarze język pogranicza może być językiem własnym i językiem obcych, mową niezgrabną i oszukańczą, albo przeciwnie – subtelną i odkrywczą. Odniesiona do takiej przestrzeni pogranicza – symbolicznej i „wyobrażonej”, mającej wymiar psychologiczny, ale zarazem fizyczny i materialny – żydowska tożsamość formowana jest przez związki i negocjacje z tożsamością Innych. Żydzi identyfikują się tu jako *borderdwellers* (kresowcy), rozumieją swą historię jako *Grenzfall* (przypadek graniczny).

Krytykując idealizację pograniczy/marginesów/peryferii, Gilman eksponuje nade wszystko złożoność, sprzeczności, ambiwalencję *Jewish frontiers*. Na żydowskich kresach/pograniczach następują zarówno językowe i kulturowe interakcje, jak i kulturowe konflikty, mają miejsce transgresje i subwersje, dochodzą do głosu: rywalizacja wiodąca do destrukcji, pokojowa ugoda, konfrontacja i przystosowanie. To przestrzeń sporu, współzawodnictwa, ale też kompromisu, przystosowania, mediacji, ugody. Przestrzeń, gdzie nie ma stałego trwałego przypisania racji i zadekretowanego układu ról – także ról opresora i ofiary; gdzie zmiana łączy się z trwałością, mobilność z zakorzenieniem. Rozbrzmiewają tu – twierdzi Gilman – wszystkie głosy – i Żydów, i Innych. Stąd jego szkice z tomu poświęconego kresom/granicom/pograniczom dotyczą wzajemnych reprezentacji i autoreprezentacji grup pogranicza, a także reprezentacji ich wzajemnego kontaktu, wymiany, sporu, konfliktu.

Złożoność, ambiwalencja, sprzeczności zostają jednak ostatecznie uznane przez Gilmana za źródło kulturotwórczej energii, a *permanent frontiers*/żydowskie kresy/pogranicza są miejscem narodzin pełnej życia, odnawiającej się wciąż kultury.

Cultural junction

Bliska pod pewnymi względami pomysłom Gilmana okazuje się koncepcja „analizy archeologicznej” i „kulturowego splotu” Benjamina Harshava. Harshav, jeden z najbardziej prominentnych autorów rozwijających w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych koncepcję kultury żydowskiej w Europie Środkowo-Wschodniej jako polisystemu⁸⁰, w swych ostatnich pracach eksponuje jej

⁸⁰ Zdaniem Harshava – wykorzystującego pomysły Even-Zohara i odnoszącego je do realiów nowoczesnej kultury żydowskiej w Europie Środkowo-Wschodniej – polisystem można pojmować jako „funkcjonującą w społeczeństwie sieć powiązanych z sobą tekstualnych gatunków oraz społecznych i kulturowych instytucji, zdolnych funkcjonować jako odrębne systemy, podlegające

polifonię i zwraca ku kwestiom żydowskiej wielojęzyczności, wielokulturowości, diasporyczności⁸¹.

Jego krąg zainteresowań i styl myślenia oddaje dobrze tytuł opublikowanego w 2007 roku tomu *The Polyphony of Jewish Culture*, akcentujący zróżnicowanie wewnętrzne, heterogeniczność, heteroglosyjność, polifoniczność. Harshav traktuje nowoczesną kulturę i literaturę żydowską jako miejsce spotkania, przecięcia, wreszcie nawarstwiania rozmaitych cywilizacyjnych tradycji, które powstało w wyniku historycznych kontaktów, wpływów, migracji wzorów. Proponowana przez niego optyka „archeologii kultury” eksponuje jej – by tak powiedzieć – wewnętrzną multikulturowość. Wzmacnia ów obraz powracająca w analizach Harshava metafora *cultural junction* – kulturowego węzła/splotu jako zasadniczego wzoru kultury żydowskiej. Splot taki ujawnia się w literaturze:

W poezji jidysz rozbrzmiewa echo tematów i obrazów hebrajsko-aramejskiej tradycji religijnej, mitologicznej i kulturowej, pojawiają się reminiscencje oraz figury żydowskiej historii. Bliskie są jej opowieści i wątki folkloru słowiańskiego oraz literatury niemieckiej, nieobce – muzeum wyobraźni kultury nowoczesnej (w tym także kultury Orientu), wszystko to zapośredniczone poprzez medium języków. Można powiedzieć, że nowoczesna literatura jidysz posługuje się gatunkami, formami i konwencjami rosyjskiej (a poprzez rosyjską również europejskiej) literatury, powstała zaś w języku należącym zasadniczo do grupy języków germańskich, na którym odcisnęły swe piętno hebrajskie teksty i mitologia, a także obrazy wyrosłe z tradycji diaspor i kolokwialny jidysz. Ten złożony i unikatowy język poetycki jest zarazem otwarty na tematy, motywy, idee i estetyczne tendencje właściwe nowoczesnej kulturze europejskiej⁸².

W rezultacie „archeologicznej” analizy literatura żydowska wyłaniania się zatem jako pole tworzone przez warstwy archaiczne i nowoczesne, obszar, na którym osadziły się tradycje i wzory „naniesione” z rozmaitych kulturowych kręgów, gdzie trwają ślady historycznego zakorzenienia oraz kontaktu – z Zachodem i Wschodem, światem germańskim i słowiańskim.

Obecność „kulturowych splotów” i nawarstwień eksponuje Harshav również na przykład w opisie ewolucji hebrajskiego systemu wersyfikacyjnego, rozwijającego się w interakcji z rozmaitymi systemami europejskimi – arabsko-hispańskim, włoskim czy rosyjskim. W malarstwie Chagalla z kolei jego uwagę przyciąga „wielokulturowa gra”⁸³ słowem, włączanym w dzieło plastyczne jako wtórne medium. Gra ta polega na ewokowaniu – dzięki użytym przez artystę językom

zmianom i działające według własnych zasad”. Zob. B. Harshav, *Language in Time of Revolution*, Stanford 1993, s. 33. Jego analizy koncentrują się na kulturze Żydów w Rosji, przede wszystkim na sytuacji w tzw. strefie osiedlenia.

⁸¹ Zob. zwłaszcza szkic B. Harshava *Multilingualism* w tomie jego autorstwa *The Polyphony of Jewish Culture*, Stanford 2007.

⁸² B. Harshav, *American Poetry in Yiddish* [w:] *idem*, *The Polyphony of Jewish Culture*, s. 65.

⁸³ B. Harshav, *The Role of Language in Chagall's Early Paintings* [w:] *idem*, *The Polyphony of Jewish Culture*, s. 233.

i alfabetom – różnic, opozycji, interakcji pomiędzy lokalnymi kulturowymi kontekstami i różnymi kulturowymi warstwami tekstów.

Harshav dzieli również z Gilmanem zestaw kilku wyjściowych przesłanek myślenia o kulturze żydowskiej. Należą do nich przede wszystkim: uznanie wartości diaspory, niechęć do teleologicznych konstrukcji historyzoficznych, zwłaszcza do dominujących historycznych narracji narodowego odrodzenia i Zagłady, niepokój wobec tendencji budowania tożsamości żydowskiej wyłącznie poprzez odniesienie do prześladowań i poprzez utożsamienie z ofiarami, dostrzeżenie trwałej obecności w żydowskich dziejach kulturowej adaptacji, wymiany, kontaktu.

Badacz opisuje powstanie nowoczesnej kultury jako odchodzenie od „absolutnych granic”⁸⁴ definiujących żydowską tożsamość i kulturę na gruncie religijnego prawa – ku granicom zmiennym i dynamicznym, powiązanim z dobrowolnym jednostkowym wyborem. Nowoczesna, polifoniczna kultura żydowska okazuje się zjawiskiem homologicznym wobec historii Żydów: historii społeczności trwającej w dziejach, lecz zmieniającej swe kryteria grupowych autodefinicji i wzorów tożsamości.

Trzecia przestrzeń

Jako domena eksperymentu i nowości *Jewish frontier* Gilmana bliska wydaje się „trzeciej przestrzeni” Homiego Bhabhy. Bhabha nazywa w ten sposób wyłaniającą się w wyniku kontaktu kulturowego obszar „nowych struktur autorytetu i politycznej władzy”, przede wszystkim zaś nowych możliwości podmiotu. Obszar ten nie jest zdeterminowany przez swą genealogię, nie powinien być więc w związku z tym interpretowany w żadnym z wyjściowych kontekstów, lecz uznany za miejsce umożliwiające wyłonienie się tego, co nowe⁸⁵.

Pomysł ten – jak wiele innych pomysłów Bhabhy – doczekał się rozmaitych adaptacji. Antropolodzy Akhil Gupta i James Ferguson traktują na przykład „trzecią przestrzeń” jako obszar, w którym mamy do czynienia z uznaniem „kulturowego podobieństwa lub społecznego sąsiedztwa” grup, ale zarazem z odpowiedzią na „wykluczenie i konstruowanie obcości”⁸⁶.

⁸⁴ *Ibidem*, s. VII.

⁸⁵ H. Bhabha, *The Third Space. Interview with Homi Bhabha* [w:] *idem, Identity, Community, Culture, Difference*. Ed. J. Rutherford, London 1990, s. 211. Zob. też E. Baldwin, B. Longhurst, S. McCracken, M. Ogborn, G. Smith, *Wstęp do kulturoznawstwa*. Przeł. M. Kaczyński, J. Łoziński, T. Rosiński, Poznań 2007, s. 189.

⁸⁶ A. Gupta, J. Ferguson, *Culture, Power, Place. Ethnography at the End of an Era* [w:] *Culture, Power, Place. Exploration in Critical Anthropology*, Durham 1997, s. 13. Cytat za: M. Silber, *Narrowing the Borderland's „Third Space”: Yiddish Cinema in Poland in the Late 1930s*, „Jahrbuch Des Simon-Dubnow-Institut”, 2008, t. VII, s. 236.

Z kolei w pracy *Recovering „Yiddishland”. Threshold Moments in American Literature* Merle L. Bachman charakteryzuje trzecią przestrzeń jako pole dekonstrukcji opozycji binarnych, negocjacji między centrum i peryferiami, wiążąc z nią ambiwalentną „liminalną pozycję” podmiotu o podwójnej bądź zmultiplikowanej tożsamości lub afiliacji⁸⁷.

Dla badacza relacji polsko-żydowskich, izraelskiego historyka Marcosa Silbera jest ona społeczną i kulturową przestrzenią, w której grupa mniejszościowa funkcjonuje jako zmarginalizowana, lecz zarazem akulturyzująca się, a jej członkowie mogą być aktywni w obu kulturowych obszarach – większościowym i mniejszościowym. Zdaniem Silbera w warunkach polskich istniała ona wszędzie tam, gdzie „spotykały się, mieszały i łączyły obie kultury” i gdzie możliwe było przekroczenie i unieważnienie dychotomii „przywiązania do kultury żydowskiej” i „asymilacji”⁸⁸. Zamiast opozycji żydowskie/polskie czy żydowskość/polskość wyłaniała się tu wielowymiarowa kulturowo, dynamiczna całość.

W ten właśnie sposób opisuje Silber na przykład międzywojenne środowisko działających w Polsce żydowskich filmowców, do którego należeli ludzie tacy, jak Aleksander Ford, Anatol Stern, Michał Waszyński, Leon Trystan, Henryk Szaro czy Konrad Tom, zaangażowani w produkcję filmów w języku polskim i jidysz oraz aktywni w obu kulturach⁸⁹. W interpretacji Silbera jako środowisko kulturowej interakcji „trzecia przestrzeń” jest społecznie oraz politycznie uwarunkowana i podlega historycznym fluktuacjom. Może rozrastać się i kurczyć, powiększać i wycofywać, być w stanie ekspansji i zaniku. Na jej zmniejszanie się w Polsce schyłku lat trzydziestych wpływały pogarszające się relacje oraz postępująca etnonarodowa segregacja i izolacja obu grup. Tendencję do „wycofywania się z trzeciej przestrzeni” śledzi Silber nie tylko w obszarze aktywności artystów, lecz także w polu kulturowych reprezentacji, przede wszystkim filmowych, z których znikają motywy koegzystencji, kulturowych kontaktów i mostów, transferów i więzi. Im bliżej wojny, tym skwapliwiej kino jidyszowe i polskie koncentruje się na przedstawianiu izolowanych od siebie społeczności, zamkniętych w swych odrębnych

⁸⁷ M.L. Bachman, *Recovering „Yiddishland”. Threshold Moments in American Literature*, Syracuse 2008, s. XXI.

⁸⁸ M. Silber, *Polish and Yiddish Films in the Context of The Culture of Polish Jews in the Interwar Period*, s. 1. Dostęp do tekstu zawdzięczam uprzejmości Autora. Koncepcję trzeciej przestrzeni rozwija również Silber w innych pracach: nie tylko w cytowanym artykule *Polish and Yiddish Films in the Context of The Culture of Polish Jews in the Interwar Period*, lecz także *The Function of Kazimierz as „Lieu de Memoire” in Yiddish Film in Interwar Poland* [w:] *Jewish Artists and Central-Eastern Europe. Art Centers – Identity – Heritage from the 19th Century to the Second World War*. Eds. J. Malinowski, R. Piątkowska, T. Sztyma-Knasecka, Warszawa 2010 oraz *Narrowing the Borderland’s „Third Space”: Yiddish Cinema in Poland in the Late 1930*, „Jahrbuch Des Simon-Dubnow-Institut”, 2008, t. VII.

⁸⁹ O wędrówkach Waszyńskiego pomiędzy różnymi kulturowymi światami zob. S. Blumenfeld, *Człowiek, który chciał być księciem*. Przeł. M. Żurowska, Warszawa 2008.

kulturowych domenach – albo „idyllicznego Jidyszlandu” bez Polaków, albo Polski bez Żydów.

Strefa kontaktu

W badaniach polsko-żydowskich kontaktów kulturowych zastosowanie znaleźć może też kategoria *contact zone*⁹⁰ – strefy kontaktu. Przejęto ją ze studiów postkolonialnych, w których została użyta w opisach kulturowego kontaktu kolonialnego przez Mary Luise Pratt. Zaadaptować można ją jednak z powodzeniem i w innych przypadkach. Pratt traktuje bowiem jako strefę kontaktu społeczną i kulturową przestrzeń, w której dochodzi do spotkania i ustanowienia relacji pomiędzy grupami wcześniej od siebie izolowanymi⁹¹. Taki właśnie charakter miał kontakt Polaków i Żydów w rozmaitych miejscach publicznej przestrzeni kultury nowoczesnej – klasie szkolnej, kawiarni, sali kinowej, teatrze. Stykające się tu grupy zajmowały niesymetryczne pozycje, a ich relacje uwarunkowane były wartościami i wzorami kultur, które – odwołując się do obserwacji Olgi Goldberg-Mulkiewicz – zawierały nie tylko treści obce, ale i nierzadko wrogie względem siebie⁹².

Jako odrębna i szczególna *contact zone* może być potraktowana szkoła oraz przestrzeń szkolnej klasy⁹³. Nie ulega bowiem wątpliwości, że zarówno polska szkoła publiczna, jak i szkoły żydowskie z wykładowym językiem polskim oraz szkoły utrakwistyczne stanowiły ważne, a w opinii wielu wręcz najistotniejsze, nowoczesne przestrzenie akulturacji i transkulturacji. (Polsko-żydowski krytyk Stefan Pomer pisał nawet o wyedukowanym w nich nowym czytelniku utrakwistycznym: dwujęzycznym i dwukulturowym).

Analizując procesy transkulturacji – selekcjonowanie i transformowanie przejmowanych wzorów – Pratt odwołuje się nie tylko do kulturowych praktyk, lecz także do ich reprezentacji w tekstach kultury – w przekazach pisanych i wizualnych. Interesuje ją w nich przede wszystkim interkulturowe splątanie i nakładanie się znaków.

⁹⁰ O kategorii tej piszę szerzej w studium *Klasa szkolna jako polsko-żydowska strefa kontaktu* w niniejszym tomie.

⁹¹ M.L. Pratt, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, London–New York 1992, s. 6–7.

⁹² Tak polsko-żydowskie kontakty kulturowe charakteryzuje Olga Goldberg-Mulkiewicz w pracy *Wzajemne wpływy i zapożyczenia* [w:] *eadem, Stara i nowa ojczyzna. Ślady kultury Żydów polskich*, Łódź 2003, s. 90–97. Zagadnienie wrogości i konfliktu jako elementu determinującego relacje kulturowe pojawia się też w analizach Ch. Shmeruka: *Historia literatury jidysz*, Wrocław 1992.

⁹³ Problemy te przedstawiam w studium *Klasa szkolna jako polsko-żydowska strefa kontaktu* w niniejszym tomie.

Do podobnych źródeł sięgnąć można, badając polsko-żydowską symboliczną *contact zone*/strefę kontaktu uformowaną wokół przestrzeni szkoły. Jako przykład tekstowej sfery kontaktu posłużyć mogą międzywojenne podręczniki języka polskiego, przeznaczone dla żydowskich szkół, takie jak choćby wznawiane kilkakrotnie na początku dwudziestolecia *Wypisy polskie dla dzieci żydowskich*. Zasadniczą dyrektywą konstrukcyjną podręcznika jest łączenie żydowskich, polskich i europejskich tradycji, w wyniku czego stanowi on rodzaj „kulturowego węzła”. Jego oczywistym edukacyjnym zadaniem jest kształcenie wielokulturowej kompetencji ucznia. W *Przedmowie* autorzy – jednym z nich jest polityk, historyk, polsko-żydowski publicysta i tłumacz Samuel Hirszhorn – wykładają wychowawczą ideę harmonijnego łączenia żydowskich, polskich i europejskich horyzontów:

...staraliśmy się ułożyć wypisy tak, że z jednej strony daliśmy szereg opowiadań, opisów, wierszy itp. z literatury polskiej i ogólnoeuropejskiej, a z drugiej – uzupełniliśmy tę treść opowieściami, legendami i przysłowiami z życia i literatury żydowskiej. W ten sposób, zdaniem naszym, dzieci żydowskie nauczą się szanować i kochać zarówno to, co polskie i ogólnokrajowe, jak i to, co swoiście żydowskie, a więc rodzime⁹⁴.

Idea ta dochodzi do głosu na różnych płaszczyznach, choćby w języku, w którym dominuje styl polszczyzny żydowskiej absorbującej słownictwo jidyszowe i hebrajskie⁹⁵, a także pojawiają się spolszczenia żydowskich imion. Bohaterami czytanek są dzieci żydowskie i nieżydowskie, europejscy rycerze, biblijni królowie i prorocy, mędracy Talmudu. Podobny transkulturowy charakter mają ilustracje, w których pojawiają się motywy nieżydowskie i żydowskie, a niektóre rysunki są utrzymane w stylu spopularyzowanym na przełomie wieków przez Mojżesza Efraima Liliena. Wśród reprodukcji wyróżniają się z kolei rodzajowe obrazy znanego dziewiętnastowiecznego malarza żydowskiego Moritza Oppenheima⁹⁶.

Łączeniu tekstów kultury o różnym pochodzeniu sprzyja bez wątpienia układ problemowy podręcznika: w działach takich, jak *Szkoła*, *Rodzina*, *Rośliny*, *Praca*, *Pory roku i święta żydowskie*, *Ziemia przodków i kraj rodzinny* sąsiadują z sobą utwory pisarzy żydowskich, polskich i europejskich: Szolem Alejchem, Mendele Mojcher Sforima, Morrisa Rosenfelda, Władysława Syrokomli, Marii Konopnickiej, Stanisława Jachowicza, Or-Ota, Iwana Kryłowa i braci Grimm. W konstruowanej przez podręcznik mapie świata zasadniczą regułą jest dialog różnych przestrzeni: współczesnej Polski i Ziemi Izraela⁹⁷ – bliższej ojczyzny i ojczyzny historycznej.

⁹⁴ *Przedmowa* [w:] R. Gutman, S. Hirszhorn, *Wypisy polskie dla dzieci żydowskich z licznymi ilustracjami w tekście*. Cz. I, Warszawa 1918, s. 5–6.

⁹⁵ Zob. M. Altbauer, *Polszczyzna Żydów* [w:] *idem*, *Wzajemne wpływy polsko-żydowskie w dziedzinie językowej*. Wyb. i oprac. M. Brzezina, Kraków 2002, s. 136.

⁹⁶ M. Oppenheim, *Erinnerungen*. Hrsg. A. Oppenheim, Frankfurt 1924.

⁹⁷ *Ziemia Izraela (Palestyna)* [w:] *Wypisy...*, s. 212–213.

Polsko-żydowskie więzi akcentują folklorystyczne i literackie legendy. Jest wśród nich klasyczna opowieść *Jak Żydzi przybyli do Polski*, kodyfikująca podstawowe wartości obu wspólnot i określająca relacje między nimi. Żydzi reprezentują tu religijny etos przymierza: „Wierzymy w niewidzialną, wiekiustą, wszechmocną, niepodzielną istotę, która wszystko stworzyła i utrzymuje. [...] Ludzkie tylko sprawy należą do człowieka, a reszta zostawiona jest Bogu. On sądzi”⁹⁸. Polacy – etos szlachecki: „Szlachta polska nie morduje. [...] Szlachta polska nie rabuje. [...] Szlachta polska obcych gościnnie przyjmuje”⁹⁹.

Unikatowym dokumentem związanym ze szkolną *contact zone* jest *Kronika Szkolna uczennic żydowskich z lat 1933–1939 Miejskiej Szkoły Powszechnej nr 15 im. Klementyny Tańskiej-Hoffmanowej przy ulicy Miodowej w Krakowie*¹⁰⁰. Zapisy sporządzane przez żydowskie dziewczynki uczące się w powszechnej polskiej szkole dają wgląd w formy, jakie w latach trzydziestych XX wieku mógł przybierać w tej instytucjonalnej przestrzeni kontakt systemów kultury polskiej i żydowskiej. Programy i praktyki instytucji edukacyjnej narodowego państwa pozostawiały ograniczoną przestrzeń dla obecności elementów kultury mniejszościowej. Charakterystyczne, że narodowe rytuały większości – historyczne rocznice, święta państwowe, ceremonie lokalne – zagarniały i wypełniały głównie przestrzeń publiczną i to one eksponowane są w kronice¹⁰¹. Z rozsianych w sprawozdaniach i notatkach wzmianek oraz napomknien wiadomo jednak, że życie szkolne toczyło się w rytm żydowskich świąt religijnych, szkolna obrzędowość selektywnie absorbowwała tradycje żydowskie, takie jak zabawa w *Purim*, dzieciom zaś umożliwiano pewien kontakt z żydowską kulturą nowoczesną – na przykład z filmem *Jidysz*¹⁰². Splot żydowskich oraz polskich porządków symboli i wartości ujawniają opisy ceremonii, takich jak poświęcenie szkolnego sztandaru. Uroczystość celebrowana przez rabina odbywa się w synagodze, po części religijnej następuje zaś akademie szkolna, zakończona odśpiewaniem pieśni *Boże coś Polskę*¹⁰³. To, co państwowe, to, co polskie, i to, co żydowskie – połączone zostaje w nową złożoną heterogeniczną całość.

Program wychowania państwowego wprowadzał też akcenty lokalne i regionalne, które włączane były w szerszy ogólnopolski kontekst – uczennice z krakowskiego Kazimierza korespondowały na przykład z dziećmi ze szkół na Wileńszczyźnie i Polesiu. Jednocześnie poprzez takie akcje, jak zbiórka pieniędzy na

⁹⁸ *Jak Żydzi przybyli do Polski* [w:] *Wypisy...*, s. 221.

⁹⁹ *Ibidem*, s. 222.

¹⁰⁰ *Kronika Szkolna uczennic żydowskich z lat 1933–1939 Miejskiej Szkoły Powszechnej nr 15 im. Klementyny Tańskiej-Hoffmanowej przy ulicy Miodowej w Krakowie*, Kraków 2006.

¹⁰¹ We wstępie wydawcy nacisk został położony wyłącznie na ten właśnie aspekt życia szkolnego.

¹⁰² Zob. *Kronika Szkolna uczennic żydowskich...*, s. 199, 225, 284, 322.

¹⁰³ *Ibidem*, s. 213–215.

żydowskich wysiedleńców z Niemiec¹⁰⁴, włączano je również w szerszy nurt życia żydowskiego ówczesnej Europy.

Subkultura

Kategoria subkultury traktowana jest współcześnie jako ustanawiająca zarazem odrębność i łączność, inność i pokrewieństwo, różnicę i podobieństwo pomiędzy kulturowymi obszarami¹⁰⁵. Nieco inaczej rozkładają się akcenty w koncepcji Bachtina: ponieważ nie ma zintegrowanych i zunifikowanych kulturowych całości, każda kultura jest dialogiem subkultur¹⁰⁶. Akhil Gupta i James Ferguson z kolei twierdzą, że „idea »subkultur« jest próbą zachowania idei odrębnych »kultur«, a zarazem zasygnalizowania relacji rozmaitych kultur z kulturą dominującą w tej samej przestrzeni geograficznej i terytorialnej»¹⁰⁷.

Ten ostatni styl rozumienia subkultury odnajdujemy u Moshego Rosmana, który analizując projekty nowoczesnej kultury żydowskiej, zwraca uwagę, że jako zasadniczy cel stawiały one przekształcenie jej relacji z dominującą kulturą europejską: zamianę statusu kontrkultury, statusu różnicy, konfliktu i oporu – w status subkultury, status udziału, przynależności¹⁰⁸, wartości wspólnych.

Kategoria subkultury często stosowana jest współcześnie w badaniach nad literaturami żydowskimi w językach europejskich. Jest ona popularna zwłaszcza w studiach nad literaturą angielsko-żydowską (między innymi stosuje ją Michael Galchinsky) i żydowsko-niemiecką (na przykład w pracach Florianiana Krobb). I tak, zdaniem Galchinsky'ego, literatura angielsko-żydowska stanowi główną instytucję subkultury angielskich Żydów, definiowanej przez niego jako kultura mniejszości, „zbudowana w przeważającej mierze z elementów kultury większościowej [...], będąca jednak kulturą odrębną, funkcjonującą jako samodzielny system idei i symboli»¹⁰⁹. Z kolei badacz literatury niemiecko-żydowskiej Florian Krobb nazywa literaturę niemiecko-żydowską w jej modelowej postaci „litera-

¹⁰⁴ *Ibidem*, s. 284, 292, 301.

¹⁰⁵ Ch. Barker, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*. Przeł. A. Sadza, Kraków 2003, s. 438–439. Zob. też E. Baldwin, B. Longhurst, S. McCracken, M. Ogborn, G. Smith, *Wstęp do kulturoznawstwa*, s. 362–413.

¹⁰⁶ J. Clifford, *Kłopoty z kulturą*, s. 55.

¹⁰⁷ A. Gupta, J. Ferguson, *Poza „kulturę”: przestrzeń, tożsamość i polityka różnicy* [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*. Wyb. i przedm. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2004, s. 268.

¹⁰⁸ M. Rosman, *The Jewish Contribution to (Multicultural) Civilization* [w:] *idem, How Jewish Is Jewish History?* Oxford 2007, s. 120.

¹⁰⁹ M. Galchinsky, *The Origin of the Modern Jewish Woman Writer. Romance and Reform in Victorian England*, Detroit 1996, s. 17.

turą środowiskową, literaturą wywodzącą się i będącą częścią subkultury¹¹⁰ zasymilowanej i zakulturyzowanej żydowskiej klasy średniej. Była to, jego zdaniem, liberalna, nowoczesna subkultura mieszczańska. „W tej mieszczańsko-żydowskiej subkulturze rozwijała się literatura niemiecko-żydowska, tutaj była prymarnie odbierana, recenzowana [...]. Tu, w tym społeczno-kulturowym kontekście, spoczywała zasadnicza funkcja literatury niemiecko-żydowskiej” – twierdzi¹¹¹.

Inaczej niż u Rosmana, u Galchinsky’ego i Krobb’a punkt wyjścia stanowi uznanie językowej akulturacji za główne narzędzie rekonstrukcji kulturowych granic. Teoria akulturacji posługuje się modelem kontaktu kulturowego, w którym nie występuje żądanie, aby jedna ze stron wyrzekła się swej tożsamości, i kładzie nacisk na fakt, że akulturyzujący się Żydzi wkraczają do wspólnej z nie-Żydami przestrzeni publicznej i stają się częścią społeczeństwa, w którym zachowują odrębną – podzieloną i złożoną – tożsamość¹¹². W rezultacie tego w obszarze nowoczesnych europejskich kultur może się pojawić żydowska literatura, filozofia czy teologia.

W badaniach nad relacjami polsko-żydowskimi kategoria subkultury pojawiła się stosunkowo wcześniej: już w latach dziewięćdziesiątych XX wieku Ruta Sakowska pisała o „polskojęzycznej subkulturze żydowskiej”¹¹³. Subkultura nie stała się jednak na polskim gruncie kategorią szerzej stosowaną: niewykluczone, że powodem tego była obawa przed zbyt dużym rozmyciem lub zatarciem w takim ujęciu kulturowej odrębności grup czy też podaniem w wątpliwość autonomii kultur.

Podsumowanie

Otwierając się na nowe metodologiczne impulsy, studia nad relacjami polsko-żydowskimi korzystają dziś z nowych teoretycznych narzędzi raczej ostrożnie i krytycznie.

Przede wszystkim nie przejęły one skłonności do idealizującego ujęcia pogranicza jako uprzywilejowanej „przestrzeni otwarcia” i dialogu. Zamiast idealizacji

¹¹⁰ F. Krobb, *Female Writers’ Narratives in the „Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur”*. Ulla Wolff-Frank, Auguste Hauschner, Anna Goldschmidt [w:] „Not an Essence but a Positioning”. *German-Jewish Women Writers (1900–1938)*, Eds. A. Hammel, G. Weiss-Sussex, München 2009, s. 19. Zdaniem Krobb’a „Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur” reprezentował ideologię właściwą subkulturze zasymilowanej i zakulturyzowanej żydowskiej klasy średniej (*ibidem*, s. 30). Zob. też F. Krobb, *Selbstdarstellungen. Untersuchungen zur deutsch-jüdischen Erzählliteratur im neunzehnten Jahrhundert*, Würzburg 2000.

¹¹¹ F. Krobb, *Selbstdarstellungen. Untersuchungen zur deutsch-jüdischen...*, s. 18.

¹¹² Ch. Wiese, *Challenging Colonial Discourse. Jewish Studies and Protestant Theology in Wilhelmine Germany*. Transl. B. Harshav, Leiden–Boston 2005, s. 132.

¹¹³ R. Sakowska, *Ludzie dzielnicy zamkniętej*, Warszawa 1993, s. 25.

pojawia się obraz pogranicza jako przestrzeni ambiwalencji: kontaktu i konfliktu, współpracy i rywalizacji, negocjacji i izolacji. Krytyka uprzywilejowania pogranicza znajduje wsparcie w stanowisku Sandera L. Gilmana, dla którego pochwała marginalności nie jest bynajmniej metodologiczną rewolucją, ale prostym przepisaniem tradycyjnego paradygmatu – zwykłym odwróceniem znaków wartości w starym modelu centrum/peryferie. Ostrzeżenia przed bezrefleksyjnym przejmowaniem apoteozy marginalności/pograniczności i naśladowczym stosowaniem kategorii niemających dostatecznego uzasadnienia w warunkach polsko-żydowskiego kontaktu, zatem kategorii anachronicznych, łączą się najczęściej z wezwaniami do solidnego oparcia badań na kulturowo-historycznej empirii. Istotnie: najbardziej efektowna i skuteczna rewizja historycznych narracji oraz dekonstrukcja kulturowych stereotypów prowadzone są w ostatnich latach właśnie na gruncie nowatorskich badań źródłowych.

Można też dostrzec, że dotychczasowe rewizjonistyczne przedsięwzięcia w badaniach polsko-żydowskich kulturowych kontaktów i polsko-żydowskiego pogranicza zatrzymują się przed najbardziej radykalnym ujęciem pogranicza jako obszaru hybrydycznego czy palimpsestu¹¹⁴. Tę granicę „ponowoczesnej rewolucji” w myśleniu o relacjach polsko-żydowskich dobitnie akcentuje przede wszystkim Moshe Rosman, który wielokrotnie powtarza: „Kultury żydowska i polska były jednocześnie autonomiczne i ze sobą splecione. Choć obie dzieliły wspólne kody kulturowe, były sobie nawzajem obce”¹¹⁵. Krytykując „żydowskich epigonów” Bhabhy, ostrzega on przed nieuwzględnianiem lokalnych kontekstów postkolonialnej teorii: hybryda to nie wynik interakcji, ale „wytwór dominacji i dyskryminacji”¹¹⁶, znak podporządkowania i zajmowania podrzędnej pozycji, zatem pojęcie, które niewątpliwie aktywizuje negatywne rozumienie żydowskości.

Stanowisko odwołujące się śmiało do koncepcji hybrydyczności, takie jak propozycja Bartala i Ury’ego, proponuje uczynienie z hybrydyczności przede wszystkim narzędzia dekonstrukcji spetryfikowanych historycznych narracji i stereotypowych wyobrażeń o społeczności Żydów Europy Wschodniej jako ostoi nieskażonej, czystej żydowskości. Hybrydyczność definiowana jest tu – za Robertem Youngiem – jako „wprowadzanie różnicy do przestrzeni tego, co identyczne, i tego samego do przestrzeni różnicy”¹¹⁷. Powiązana zostaje zatem z podważeniem wszelkiej kulturowej hegemonii, unifikacji, jednorodności¹¹⁸.

¹¹⁴ Zob. M. Rosman, *Hybrydalność a kwestia żydowska* [w:] *Jak pisać historię...*, s. 124.

¹¹⁵ M. Rosman, *Historia żydowska a ponowoczesność: wyzwanie i pojednanie* [w:] *Jak pisać historię...*, s. 208.

¹¹⁶ M. Rosman, *Hybrydalność a kwestia żydowska*, s. 124.

¹¹⁷ I. Bartal, S. Ury, *Between Jews and their Neighbours*, s. 17.

¹¹⁸ Zob. H. Jacobi, *From State-Imposed Urban-Planning to Israeli Diasporic Place. The Case of Netivot and the Grave of Baba Sali* [w:] *Jewish Topographies. Visions of Space...*, s. 76–78.

Ostatecznie nowe rozumienie międzykulturowych polsko-żydowskich granic idzie więc w parze z akcentowaniem ich trwałości i znaczenia zarówno w perspektywie obiektywnej, zbiorowej, jak i subiektywnej, indywidualnej, a zarazem – ze wskazywaniem istnienia głębokich struktur kulturowych więzi obu grup.

**TOPOGRAFIE:
MIEJSCA, MIASTA, INSTYTUCJE**

KLASA SZKOLNA JAKO POLSKO-ŻYDOWSKA STREFA KONTAKTU

Nasza klasa: fotografie i opowieści. Szkoła jako przestrzeń nowoczesnego polsko-żydowskiego kontaktu kulturowego. Narracje o kontakcie. Doświadczenia szkolne dziecka w Galicji. Świadectwa międzywojenne. Podsumowanie

Nasza klasa: fotografie i opowieści

W zgromadzonym przez fundację Shalom zbiorze ocalałych fotografii Żydów Polskich – zaprezentowanym wpierw na głośnej wystawie¹, a następnie reprodukowanym w albumie *I ciągle widzę ich twarze* (1998) – sporą część stanowią fotografie szkolne². Są to głównie klasyczne zdjęcia grupowe, utrwalające oficjalne i uroczyste sceny ze szkolnego życia, takie jak zakończenie roku nauki, klasowa wycieczka, występ uczniowskiego kółka teatralnego czy zespołu muzycznego. Obok nich znalazły się również zdjęcia rejestrujące sferę pozaszkolnej prywatności – towarzyskie spotkania grupek szkolnych przyjaciół oddających się zabawie czy popularnym rozrywkom.

Oficjalne, grupowe fotografie to zdjęcia, które można nazwać jednolitymi³: zdjęcia budzące zainteresowanie jako zapis realności tego, co codzienne, banalne, ustabilizowane. Z ich tła wylaniają się – odsyłające do kulturowego *status quo* i budujące aurę konwencjonalnego *studium* – szkolne przestrzenie: wnętrza sal lekcyjnych, podwórka i dziedzińce, reprezentacyjne wejściowe schody i frontony budynków. Nie odbiega od tej przedstawieniowej konwencji zamieszczone w albumie dobrze znane – pochodzące z 1934 roku – zdjęcie Brunona Schulza stojącego pośrodku pracowni robót ręcznych Państwowego Gimnazjum im. Władysława Jagiełły w Drohobyczu, wśród chłopców zajętych cięciem i heblowaniem

¹ W Krakowie wystawa została otwarta w Towarzystwie Przyjaciół Sztuk Pięknych 12 lipca 1996 r.

² Zob. zwłaszcza rozdział *Pamiętam niektóre imiona* w albumie *I ciągle widzę ich twarze*, Warszawa 1998.

³ Odwołuję się tu do terminologii Rolanda Barthes'a z jego klasycznej pracy *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*. Przeł. J. Trznadel, Warszawa 2008, s. 76–78.

drewna lub pozujących z narzędziami przed obiektywem⁴. Dla dzisiejszego widza budzącym niepokój „wrażliwym miejscem”⁵ fotografii jest twarz ulokowanej centralnie figury nauczyciela: o spojrzeniu umykającym w obok, uchylającym się obiektywowi, ale też niekierującym ku żadnemu z uczniów.

W kolekcji Shalom odnajdujemy fotografie klas, do których – co odnotowane zostało starannie w komentarzach – uczęszczały dzieci żydowskie i polskie, na Kresach zaś – żydowskie, polskie i ukraińskie⁶. Część zdjęć przechowana została przez Ocalonych, część jednak przez Polaków – klasowych kolegów, nie tylko chroniących fotografie-ślady⁷, ale też pamiętających nazwiska⁸ żydowskich rówieśników, zainteresowanych ich późniejszymi losami, rekonstruujących i relacjonujących po latach ich historie. W przeciwieństwie do innych działów zbioru, w których zamieszczono wiele zdjęć anonimowych ludzi i niezidentyfikowanych miejsc, sporo odbitek z przypadkowo odnalezionych klisz albo zdjęć zagubionych lub porzuconych przez właścicieli, które dzięki zbiegowi okoliczności dostały się do rąk ich aktualnych posiadaczy, większość fotografii szkolnych opatrzona jest dokładnymi datami i ścisłymi lokalizacjami: rok 1915, 1924, 1934, 1937, 1938, szkoła w Oświęcimiu, Łodzi, Równem, Drobinie koło Płocka, Husiatynie, Urzędowie...

Podpisy wskazują zazwyczaj w wielonarodowej gromadce szkolnej dzieci żydowskie. Ów gest nie jest wyłącznie skutkiem mechanizmu nazywanego przez Rolanda Barthes’a oddzieleniem przez historię⁹, mechanizmu, którego źródło stanowi istnienie obszaru minionego życia, z którego widz został nieodwołalnie wykluczony. Wskazanie takie nie jest też jedynie skutkiem zmiany użycia fotografii. Znaczenie ma tu bowiem nie tylko fakt, że zdjęcia wydobyte zostały z rodzinnych kolekcji, a przez to pozbawione zakorzenienia w „historii domowej” i osadzenia

⁴ Jako komentarz do tego zdjęcia mogą posłużyć relacje uczniów Schulza zgromadzone w pracy W. Budzyńskiego: *Uczniowie Schulza*, Warszawa 2011, s. 10, 61, 76. Zob. też opowieści w tomie H. Grynberga, *Drohobycz, Drohobycz*, Warszawa 2005, s. 19: „W pierwszej gimnazjalnej Schulz uczył drzewa. Chodził między stołami, mierzył, pokazywał, jak posuwać strug, lekko, z wyczuciem. Rękę miał doskonałą”.

⁵ R. Barthes, *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*, s. 51–52. Barthes uważa, że jako *punctum* może służyć jakiś szczegół fotografii, bywają jednak zdjęcia, na których istnieje ono, a jednak jest „nieznajdywalne”, niemożliwe do wskazania jako konkretny szczegół w wyglądzie postaci (*ibidem*, s. 104).

⁶ O wieloetniczności klas informują podpisy pod fotografiami, w których najczęściej wykorzystywane są fragmenty listów lub wypowiedzi osób, które fotografie udostępniły.

⁷ O traktowaniu fotografii jako fragmentów rzeczywistości, cytatów, śladów zob. S. Sontag, *O fotografii*. Przeł. S. Magala, Kraków 2009, s. 82–85.

⁸ Chciałabym w tym miejscu podziękować mojej Mamie, Annie Prokop, której wspomnienia szkolne – pod koniec lat trzydziestych była uczennicą szkoły powszechnej w małym miasteczku na Podkarpaciu i do dziś pamięta nazwiska swych żydowskich kolegów – były inspiracją nie tylko dla tego szkicu.

⁹ R. Barthes, *op. cit.*, s. 116–119.

w nadających im sens kontekstach prywatnego życia, opublikowane zaś w albumie stały się publicznie dostępne, trafiając do grona odbiorców niezwiązanych z rejestrowanym na nich światem, odbierających je jako utrwalenie obcej pamięci¹⁰, niemających dostępu do ich znaczenia bez systemu dodatkowych objaśnień. Wskazanie nie zawsze ma bowiem formę podania imion czy nazwisk widniejących na fotografii postaci. Niekiedy sprowadza się ono wyłącznie do informacji: „Wśród uczennic są cztery Żydówki, w pierwszym rzędzie od prawej pierwsza i druga dziewczynka, w drugim rzędzie piąta i szósta. Żydówką jest również nauczycielka, ta, która stoi niżej, blisko dziewcząt”¹¹. Ten typ wskazania w oczywisty sposób wpisuje się w ruch rozróżniania, wyróżniania, rozdzielania, wyłączenia, który może też przybrać radykalną formę naznaczenia. Właśnie na fotografii, do której podpis cytowałam powyżej, czyjaś ręka pieczołowicie o/znaczyła/ na/znaczyła żydowskie dziewczynki i nauczycielkę sporymi czerwonymi krzyżykami.

Konieczność takiego oznaczenia/naznaczenia Żydów – zewnętrznie nieodróżniających się w żaden oczywisty sposób od Polaków – sygnalizuje nowoczesny status różnicy żydowskiej i te kłopoty z nią, których sceną stała się nowoczesna szkoła. Zacierając się stopniowo na powierzchni nowoczesnego życia społecznego, różnica lokalizowana bywa w innych niż dotąd obszarach i identyfikowana za pomocą innych niż poprzednio metod: w publicznej przestrzeni wielonarodowej szkolnej klasy często nie jest już ona, jak dawniej, społecznie widzialna, nie wyraża się w odrębności stroju, uczesania, wyglądu¹². Celną formułę tej nieoczywistości znajdujemy we wspomnieniowej prozie Juliusza Kadena-Bandrowskiego: w oczach narratora koledzy szkolni, „choć byli Żydami, jakby nimi nie byli”¹³. By wskazać i rozdzielić Żydów i nie-Żydów, konieczny jest zabieg ich wtórnego wyodrębnienia ze względnie ujednoczonej całości, jaką wspólnie tworzą. Niemożliwe okazuje się to bez posiadania klucza szczególnej, prywatnej wiedzy – niedostępnej zdystansowanemu, odciętemu od rejestrowanego świata obserwatorowi. Nieoczy-

¹⁰ J. Berger, *O patrzeniu*. Przeł. S. Sikora, Warszawa 1999, s. 76. Zdaniem Bergera fotografia ze sfery publicznej przedstawia wydarzenia, które nie mają nic wspólnego z odbiorcami, oferuje informację ogołoconą ze znaczenia i oderwaną od pierwotnego doświadczenia. „Jeśli fotografia publiczna wzmaga pamięć, to jest to pamięć kogoś niepoznawalnego i całkowicie obcego. [...] To właśnie z powodu tego, że fotografie same nie niosą pewnego znaczenia, że są podobne do obrazów, można je wykorzystać w dowolny sposób” – twierdzi Berger (s. 82). Z kolei „W prywatnej fotografii kontekst zarejestrowanej chwili ulega zachowaniu, dzięki czemu fotografia żyje zanurzona w nieprzerwanej ciągłości. [...] Publiczna fotografia odmiennie, jest wyrwana z kontekstu i staje się martwym przedmiotem, który – właśnie z tego powodu, że jest martwy – może zostać arbitralnie wykorzystany” (s. 89).

¹¹ *I ciągle widzę ich twarze*, s. 139. Podpis pod zdjęciem 237.

¹² O zewnętrznych znakach żydowskiej obcości zob. A. Jagodzińska, *Overcoming the Signs of the „Other”: Visual Aspects of the Acculturation of Jews in the Kingdom of Poland in the Nineteenth Century*, „Polin. Studies in Polish Jewry”, t. 24, Oxford 2012.

¹³ J. Kaden-Bandrowski, *Miasto mojej matki. W cieniu zapomnianej olszyny*, Kraków 1976, s. 87.

wistą i problematyczną różnicę wyłonić trzeba z tego, co podobne, oddzielając to, co zostało połączone.

Zbiór szkolnych fotografii zgromadzony przez fundację Shalom zawiera wyłącznie zdjęcia dwudziestowieczne. Od początku XX wieku wyraźnie wzbiera również nurt literackich opowieści, w których pojawiają się motywy polsko-żydowskiego szkolnego kontaktu. Tworzą go literatura dokumentu osobistego (autobiografie, pamiętniki, dzienniki, wspomnienia¹⁴, reportażowe relacje¹⁵), świadectwa „z drugiej ręki”¹⁶, czyli zapośredniczone, charakteryzowane przez Henryka Grynberga jako opowieści, które, „choć oparte na rozmowach z autentycznymi osobami, nie są wywiadami i za ich treść odpowiada wyłącznie autor”¹⁷, wreszcie – proza o nacechowaniu autobiograficznym, w tym powieść autobiograficzna¹⁸. (Pozostawiam tymczasem na boku obecność tego rodzaju motywów szkolnych w prozie fikcjonalnej i dramacie).

Do wielu opowieści – choćby do *Miesiące* Kazimierza Brandysa¹⁹ czy *Autoportretu z pamięci* Henryka Voglera – włączone są zdjęcia polsko-żydowskich klas. U Voglera fotografia grupki gimnazjalistów w szkolnych mundurkach (podpis: „Klasa IIIa Gimnazjum św. Jacka na dziedzińcu szkolnym w 1924 r.”) otwiera zresztą cały tom, a jej opis pojawia się dodatkowo w jednym z rozdziałów²⁰, gdzie służy ona autorowi jako swoista klisza pamięci, z której wywołuje wspomnienie przeszłości własnej i rówieśników. *Nota bene* funkcjonowanie zdjęć tego rodzaju poza kontekstem macierzystego doświadczenia szkolnego, lecz w obrębie szerszych ram historii rodzinnej, ocalającej pewien wymiar ich znaczenia, wnikliwie analizuje w *Echu* Julian Strykowski²¹.

¹⁴ Autobiograficzne źródła wykorzystuje Anna Landau-Czajka w pracy *Syn będzie Lech... Asymilacja Żydów w Polsce międzywojennej*, Warszawa 2006. O kontaktach szkolnych zob. *ibidem*, s. 318–325.

¹⁵ Do kategorii tej należą między innymi reportaże dzieci drukowane na łamach dodatków dla dzieci i młodzieży wydawanych przez polsko-żydowską prasę, takich jak „Mały Przegląd” czy „5-ta Rano dla Młodych”. Szkoła i stosunki szkolne bywały też tematami ogłaszanych przez pisma konkursów dla czytelników. Zob. np. „5-ta Rano dla Młodych” 1935, nr 19.

¹⁶ Odwołuję się tu do opinii Marii Delaperrière, która zauważa, że w literaturze świadectwa mamy do czynienia również ze „świadkami z drugiej ręki”, którzy wprawdzie opowiadają cudze historie, ale akcentują ich unikatowość, „wcielając się w bohaterów, którzy powierzają im swoje doświadczenia”. M. Delaperrière, *Świadectwo jako problem literacki*, „Teksty Drugie” 2006, nr 3, s. 63.

¹⁷ H. Grynberg, *Od autora* [w:] *idem, Drohobycz, Drohobycz*, s. 5. Problem świadectwa własnego i „z drugiej ręki” zauważa oraz komentuje też Ida Fink: „Wszystkie moje książki są autentyczne i w dużej mierze autobiograficzne. Naturalnie, opowiadam też historie zasłyszane, z drugiej ręki”. Wypowiedź Fink zanotowana w tomie: M. Lewińska, *Przechowane słowa*, Tel Awiw 2008, s. 57.

¹⁸ Odwołuję się tu do propozycji gatunkowej definicji powieści autobiograficznej autorstwa J. Zielińskiego, *Pępek powieści*, Warszawa 1982.

¹⁹ K. Brandys, *Miesiące 1978–1981*, Warszawa 1997, wklejka.

²⁰ H. Vogler, *Autoportret z pamięci. Część pierwsza. Dzieciństwo i młodość*, Kraków 1978, s. 48–56.

²¹ J. Strykowski, *Echo*, Warszawa 1988, s. 9.

Rozpoczynam od tych ikonograficznych i literackich przywołań, ponieważ sądzę, że dostarczają one wstępnych przesłanek na rzecz tezy, iż co najmniej od przełomu XIX i XX wieku publiczna szkoła i klasa szkolna stanowiły ważną nowoczesną przestrzeń polsko-żydowskiego kontaktu. Kontakt ten chciałabym opisać w dwu komplementarnych perspektywach: jako zjawisko kulturowe i sytuację stanowiącą przedmiot indywidualnego doświadczenia²² czy – by posłużyć się sformułowaniem Mashalla Sahlinsa – „porządek kulturowy ukonstytuowany w społeczeństwie i porządek przeżywany przez ludzi”²³. Uwzględnić chcę ponadto wielowariantowość samego doświadczenia, zestawiając jego polską i żydowską percepcję.

Szkoła jako przestrzeń nowoczesnego polsko-żydowskiego kontaktu kulturowego

Jak wiadomo, w epoce nowoczesnej szkoła to jedna z najważniejszych agend społecznych²⁴, a zarazem jedna z podstawowych instytucji państwa narodowego, dzięki której dokonuje się reprodukcja wartości i symboli wspólnotowych. To przestrzeń wielowymiarowa: instytucjonalna, społeczna, kulturowa, wreszcie – symboliczna. W związku z tym badana być może w rozmaitych porządkach i opisywana w rozmaitych perspektywach: historycznej, socjologicznej czy – jak tu proponuję – kulturowej.

Uwzględniające kwestie relacji polsko-żydowskich badania nad szkolnictwem prowadzone są dziś przede wszystkim przez historyków, w tym głównie przez historyków instytucji edukacyjnych, oraz socjologów. Przedmiot zainteresowania stanowią w nich – między innymi – takie zagadnienia jak: rola publicznej szkoły w procesie emancypacji²⁵, akulturacji i asymilacji²⁶, statystyki obecności żydowskich uczniów w publicznych i państwowych instytucjach edukacyjnych²⁷, orga-

²² Ten typ podwójnej perspektywy opisu wzorowany jest na klasycznej metodzie antropologicznej, której reguły wyłożył w *Argonautach Zachodniego Pacyfiku* Bronisław Malinowski.

²³ M. Sahlins, *Wyspy historii*. Przeł. I. Kołbon, Kraków 2006, s. 8.

²⁴ Zob. B. Bernstein, *Odtwarzanie kultury*. Wyb. i oprac. A. Piotrowski. Przeł. i wstęp Z. Bokszański, A. Piotrowski, Warszawa 1990.

²⁵ A. Eisenbach, *Emancypacja Żydów na ziemiach polskich 1785–1870*, Warszawa 1988, s. 260–265.

²⁶ A. Landau-Czajka, *Syn będzie Lech... Asymilacja Żydów...*, s. 318–325, 372–383. M. Adamczyk, *Edukacja a przeobrażenia społeczności żydowskiej w monarchii habsburskiej 1774–1913*, Wrocław 1998.

²⁷ Zob. na przykład W. Caban, *Szkolnictwo elementarne na ziemi kielecko-radomskiej (1809–1962)*, Kielce 1983, s. 131–132; B. Szabat, *Szkolnictwo początkowe Kielc i powiatu kieleckiego w latach 1864–1915*, Kielce 1983, s. 104; S. Mauersberg, *Komu służyła szkoła w Drugiej Rzeczypospolitej?*

nizacja odrębnego systemu szkolnictwa żydowskiego czy środowisko żydowskich nauczycieli jako grupa społeczna²⁸.

W proponowanej przeze mnie perspektywie szkoła traktowana jest natomiast jako swoista strefa kulturowego kontaktu. Pojęcie *contact zone* wprowadzam za wybitną badaczką literatury i kultury Mary Luise Pratt, która odnosi je wprawdzie do sytuacji kontaktu kolonialnego, sędzę jednak, że można je z powodzeniem zaadaptować do analizy innych relacji kulturowych. Pratt traktuje bowiem strefę kontaktu przede wszystkim jako przestrzeń, w której dochodzi do spotkania i ustanowienia społecznych i kulturowych relacji pomiędzy grupami wcześniej od siebie izolowanymi²⁹, a taki właśnie charakter miał kontakt Polaków i Żydów w przestrzeni szkolnej klasy. Strefa kontaktu to w jej koncepcji, z jednej strony, przestrzeń doświadczania przymusu, nierówności i konfliktu, z drugiej jednak – obszar koegzystencji, interakcji, transkulturacji, obszar nawiązywania międzyosobowych relacji i uruchamiania procesów selekcjonowania, adaptacji, przyswajania elementów kultury dominującej przez grupę mniejszościową. Perspektywa kontaktu wydobywa „współobecność, interakcję, ząbwiąjące się rozumienie i działanie”³⁰ spotykających się podmiotów i grup, a także fakt, że wszystkie one są kształtowane przez swe wzajemne relacje. Punkt ciężkości nie spoczywa tu bynajmniej na analizach „odrębności, odseparowania”, lecz przesunięty zostaje na łączność – obecną również „w obrębie skrajnie asymetrycznych stosunków sił”³¹.

Społeczne uwarunkowania dostępu do oświaty, Wrocław 1988, s. 72–73; W. Caban, B. Szabat, *Żydzi wobec rządowego szkolnictwa elementarnego w Księstwie Warszawskim i Królestwie Polskim w latach 1808–1914 (na przykładzie Kielecczyzny)* [w:] *Kultura Żydów polskich w XIX i XX wieku*, Kielce 1992.

²⁸ S. Mauersberg, *Szkolnictwo powszechne dla mniejszości narodowych w Polsce w latach 1918–1939*, Wrocław 1968; S. Frost, *The Jewish School Systems in Interwar Poland: Ideological Underpinnings* [w:] *The Jews in Poland*. Ed. A.K. Paluch, vol. 1, Cracow 1992; Z. Borzymińska, *Szkolnictwo żydowskie w Warszawie 1831–1870*, Warszawa 1994; K. Rędziński, *Fundacyjne szkolnictwo żydowskie w Galicji w latach 1881–1918*, Częstochowa 1997; K. Rędziński, *Żydowskie szkolnictwo świeckie w Galicji 1813–1918*, Częstochowa 2000; C. Scharfer, *Sarah Shenirer, Founder of the Beit Yaakov Movement: Her Vision and her Legacy*, „Polin. Studies in Polish Jewry”, t. 23, Oxford 2011; A. Oleszak, *The Beit Yaakov School in Kraków as an Encounter between East and West*, „Polin. Studies in Polish Jewry”, t. 23, Oxford 2011; H. Kramarz, *Nauczyciele gimnazjalni Galicji 1867–1914*, Kraków 1987.

²⁹ M.L. Pratt, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, London–New York 1992, s. 6–7. Komentarz do tego pomysłu Pratt zob. C. Geertz, *Zastane światło*. Przeł. Z. Pucek, Kraków 2003, s. 147. Geertz uważa, że dla Pratt strefa kontaktu to „przestrzeń, w której ludzie geograficznie i kulturowo rozdzieleni wchodzą styczność ze sobą i ustanawiają powtarzające się relacje, zazwyczaj zawierające w sobie przesłanki przemocy, radykalnej przemocy i trudnego do rozwiązania konfliktu”. Trudno jednak zgodzić się z opinią, że przemoc i konflikt są dla badaczki głównymi wyróżnikami strefy kontaktu. Równie ważne są bowiem dla niej zjawiska koegzystencji, interakcji i transkulturacji. Na ten wątek koncepcji Pratt zwraca uwagę na przykład Sander L. Gilman, *Jewish Frontiers. Essays on Bodies, Histories, and Identities*, New York 2004, s. 209.

³⁰ M.L. Pratt, *Imperialne spojrzenie*, s. 27.

³¹ *Ibidem*.

Jako metodologiczną inspirację dla badań nad związkami kultury, instytucji edukacyjnych i systemu społecznego przywołać chciałabym koncepcje Jerome Brunera, Pierre'a Bourdieu i Basila Bernsteina, tworzące – ze względu na wzajemne odniesienia – swoistą teoretyczną konstelację. Najbardziej ogólne ramy związku edukacji i kultury kreśli w swoim projekcie antropologii edukacji Bruner, zakładając, że „edukacja nie stanowi wyspy, lecz część złożonego kontynentu kulturowego”³². W konsekwencji definiuje ją jako wielowymiarowy „proces dopasowywania kultury do potrzeb jej członków oraz jej członków i rodzajów ich wiedzy do potrzeb kultury”³³, którego badanie obejmować powinno również zagadnienie, w jaki sposób „odzwierciedla [on] [...] dystrybucję władzy, statusu i innych korzyści”³⁴. Dostarczając jednostkom „umiejętności, sposobów myślenia, przeżywania, wyrażania się”³⁵, edukacja nie ma bowiem charakteru neutralnego, lecz oczywiste zakorzenienie społeczne, ekonomiczne i polityczne. „Szkoła to wejście w kulturę”, a nawet – jak formułuje to Bruner gdzie indziej znacznie bardziej radykalnie – „Szkoła sama jest kulturą”³⁶. Właśnie dlatego konflikty wokół systemów edukacji dają wgląd w istotne problemy kultury, a szkolne programy i modele działania mogą w istotny sposób łagodzić lub zdecydowanie zaostrzać wszelkie „problemy z kulturą”. Do wyróżniających stanowisko Brunera wątków należą zasada konstruktywizmu i zasada interakcyjności: kulturowe wytwarzanie znaczeń i konstruowanie rzeczywistości dokonuje się we wspólnocie uczących poprzez interakcyjną wymianę. Ważna rola przypada w związku z tym klasie szkolnej. Rozumiana jako społeczność wzajemnego uczenia się, wywiera ona na jednostkę wpływ zarówno ze względu na dokonującą się tu wymianę symboliczną, jak i poprzez swój „klimat”, odzwierciedlający „nieartykułowane wartości kulturowe”³⁷. Otoczenie klasy szkolnej jest ponadto jednym ze społecznych „rynków wyróżnień”³⁸: miejsc, w których kapitał symboliczny wymieniany jest na formę społecznego uznania. Te nawiązania do koncepcji Pierre'a Bourdieu łączą się w pracach Brunera z odniesieniami do „etnografii klas szkolnych”³⁹ – perspektywy badawczej stosowanej we współczesnych studiach nad edukacją⁴⁰.

³² J. Bruner, *Kultura edukacji*. Przeł. T. Brzostowska-Tereszkiewicz. Wstęp A. Brzezińska, Kraków 2006, s. 27.

³³ *Ibidem*, s. 69.

³⁴ *Ibidem*, s. 27.

³⁵ *Ibidem*, s. 45.

³⁶ *Ibidem*, s. 63, 140.

³⁷ *Ibidem*, s. 47.

³⁸ *Ibidem*, s. 116.

³⁹ *Ibidem*, s. 55.

⁴⁰ L.A. Rex, S.C. Steadman, M.K. Graciano, *Reaching the Complexity of Classroom Interaction* [w:] *Handbook of Complementary Methods in Education Research*. Eds. J.L. Green, G. Camilli, P.B. Elmore, Washington 2006.

Dla Pierre'a Bourdieu z kolei system edukacji to przestrzeń społecznej i kulturowej reprodukcji⁴¹ obszar, gdzie dochodzi do odtworzenia systemu społecznego i dystrybucji kapitału kulturowego, gdzie przejawia się władza symboliczna, symboliczna dominacja i symboliczna przemoc. Ma on zasadnicze znaczenie dla utrzymywania ciągłości systemu kultury, ponieważ to właśnie szkoła, stanowiąc jedną z instytucji sprawowania władzy symbolicznej, konserwuje, „wdraża i uświęca”⁴² kulturę dominującą, oficjalną, uprawnioną. Uznanie prawomocności kultury dominującej pociąga za sobą uznanie za nieprawomocne innych kultur⁴³. Ważnym elementem wdrażanego przez system edukacji stosunku do dominującej kultury jest stosunek do języka. Szkoła narzuca normy i kryteria poprawności, które przesądzają o wartości kodów językowych dostępnych różnym grupom, a także administruje wartością kapitału lingwistycznego. Jest też miejscem wdrażania i nabywania habitusu rozumianego jako „schematy percepcji, myślenia, oceniania i działania”⁴⁴.

Również Basil Bernstein akcentuje znaczenie interakcji i komunikacji oraz ich rolę w „symbolicznych mechanizmach odtwarzania ładu społecznego”⁴⁵. W jego koncepcji główna rola przypada publicznemu i formalnemu językowi. Nawiązując do pomysłów Bourdieu (przede wszystkim do koncepcji habitusu) i teorii dyskursu Michela Foucaulta, Bernstein analizuje związki dyskursu pedagogicznego i władzy, metody kontroli symbolicznej i społecznej. Interesuje się również funkcjonowaniem w przestrzeni szkoły stosunków dominacji i zdominowania, uprzywilejowania i upośledzenia.

Wszyscy wymienieni badacze eksponują zagadnienie interakcji oraz jej językowych i kulturowych aspektów. Zarówno Pratt, jak i Bourdieu czy Bernstein rozpatrują w swych analizach kwestie socjolingwistyczne, przede wszystkim społeczne zróżnicowanie form mowy i ich rozmaity potencjał poznawczy⁴⁶, znaczenie kompetencji językowych w systemie edukacyjnym oraz rolę języka w procesie transmisji wzorów kulturowych. Zagadnienia te mają istotne znaczenie dla analizy polsko-żydowskiego kontaktu szkolnego. Publiczna szkoła jest dla dziecka żydowskiego szczególną przestrzenią językowej interakcji, instytucją wyposażającą je w znajomość języka nieżydowskiego otoczenia – kapitał lingwistyczny nie tylko „przynoszący dochód w szkole”⁴⁷, ale decydujący o pozycji na szerszej arenie nowoczesnego społeczeństwa.

⁴¹ P. Bourdieu, J.-C. Passeron, *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*. Przeł. E. Neyman. Wstęp i red. nauk. A. Kłoskowska, Warszawa 1990. Należy wspomnieć, że Bruner wielokrotnie nawiązuje w swych analizach do pomysłów Bourdieu. Zob. np. s. 51, 62.

⁴² *Ibidem*, s. 199.

⁴³ *Ibidem*, s. 99–100.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 93.

⁴⁵ A. Piotrowski, Z. Bokszański, *Wstęp* [w:] B. Bernstein, *op. cit.*, s. 8.

⁴⁶ Szczególnie mocno są one akcentowane przez Bernsteina: zob. B. Bernstein, *op. cit.*, s. 272.

⁴⁷ P. Bourdieu, J.-C. Passeron, *Reprodukcja...*, s. 174.

Odwołując się do tych koncepcji, wstępnie przyjmuję, że klasa szkolna odtwarza w mikroskali te społeczne i kulturowe wzory, które są obecne w makroskali: przede wszystkim społeczne, kulturowe i etniczne hierarchie oraz międzygrupowe stosunki. Jej przestrzeń podlega władzy państwa i jego kulturowej polityce, a programy i praktyki szkolne dają wgląd w problemy kulturowych relacji międzygrupowych. Podobnie jak szersza arena społeczna, także szkolna mikroarena może być obszarem konfliktu i współpracy, izolacji, segregacji, dyskryminacji, dominacji i podległości grup, domeną sprawowania władzy dyskursywnej i dyskursywnego wykluczenia⁴⁸.

Jako strefa polsko-żydowskiego kulturowego kontaktu szkoła odznacza się kilkoma innymi charakterystycznymi cechami.

1. Przede wszystkim, podobnie jak w innych przypadkach kontaktów polsko-żydowskich, również i tu stykające się grupy mają niesymetryczne pozycje. Relacje uwarunkowane są wartościami i wzorami kontaktujących się kultur, które – odwołuję się tu do modelu polsko-żydowskich kontaktów kulturowych zaproponowanego przez Olgę Goldberg-Mulkiewicz w jej pracach etnologicznych – zawierają nie tylko treści obce, lecz także nierzadko wrogie względem siebie⁴⁹.

2. Polsko-żydowski kontakt szkolny przybiera rozmaite historycznie formy w zależności od pozycji zajmowanej przez obie grupy nie tylko wobec siebie, ale i wobec innych grup: albo mogą mieć one mniejszościowy status i być podporządkowane trzeciej, dominującej sile państwa zaborczego, albo funkcjonować w relacji dominująca większość państwowa – podporządkowana narodowa mniejszość.

3. Co istotne, kontakt szkolny jest zjawiskiem nowoczesnym. Polsko-żydowskie kontakty przednowoczesne lokalizowały się w innych przestrzeniach publicznych – na placu targowym, w sądzie czy na ulicy⁵⁰ – i koncentrowały przede wszystkim w instytucjach ekonomicznych⁵¹. Rozpatrując uwarunkowania żydowskiej odrębności w wiekach XVI i XVII, Majer Bałaban wymieniał wśród głównych czynników właśnie separację instytucji edukacyjnych:

⁴⁸ Inspiracje myślą M. Foucaulta w badaniach nad dyskursem edukacyjnym dominują również w tomie pod red. S.J. Balla, *Foucault i edukacja. Dyscypliny i wiedza*. Przeł. K. Kwaśniewicz, Kraków 1994.

⁴⁹ Tak polsko-żydowskie kontakty kulturowe charakteryzuje Olga Goldberg-Mulkiewicz w pracy *Wzajemne wpływy i zapożyczenia* [w:] *eadem, Stara i nowa ojczyzna. Ślady kultury Żydów polskich*, Łódź 2003, s. 90–97. Zagadnienie wrogości i konfliktu jako elementów determinujących relacje kulturowe pojawia się też w analizach Ch. Shmeruka: *Historia literatury jidysz*, Wrocław 1992.

⁵⁰ O tych przestrzeniach kontaktu pisze David Frick: *Jews in Public Places: Further Chapters in the Jewish-Christian Encounter in Seventeenth-Century Vilna*, „Polin. Studies in Polish Jewry”, t. 22, Oxford 2010.

⁵¹ O tym typie kontaktów pisze Adam Teller: *The Shtetl as an Arena for Polish-Jewish Integration in the Eighteenth Century*, „Polin. Studies in Polish Jewry”, t. 17, Oxford 2004.

Przyczynę [...] kulturalnej odrębności stanowiła odrębność życia, stanowiły kahały i szkoły. Do szkół publicznych, tj. parafialnych i katedralnych, Żydzi w ogóle nie chodzili. Już Synod Budeński (1279) wyraźnie tego zakazywał. Akademia Krakowska od samego początku Żydów nie przyjmowała, nie dziw tedy, że zewsząd odganiani, musieli Żydzi wytworzyć własne szkoły, własne akademie, w których wykładano jedynie Talmud⁵².

Nowoczesny kontakt szkolny wiąże się z wyborem – nie zaś z koniecznością czy z przypadkiem. Warto przypomnieć w tym miejscu stanowisko Benjamina Harshava, który za podstawowy wyróżnik nowoczesnego świeckiego polisystemu kultury żydowskiej uznaje oferowanie jednostce swobody wyboru uczestniczenia zarówno w praktykach instytucji wchodzących w obręb wielojęzycznej kultury żydowskiej, jak i należących do kultury nieżydowskiego otoczenia⁵³. Wybór nieżydowskiej szkoły należy do tego typu decyzji. Szczególnie istotny był on zwłaszcza w okresie międzywojennym, kiedy to obok publicznego powszechnego polskiego szkolnictwa państwowego rozwijała się sieć społecznych i prywatnych szkół żydowskich reprezentujących różne ideowo-polityczne orientacje i oferujących jako wykładowe języki polski, hebrajski, jidysz bądź przyjmujących system utrakwistyczny⁵⁴. Popularność polskich szkół – zwłaszcza szkół powszechnych – stała się też wówczas przedmiotem publicznych dyskusji w środowiskach żydowskich. Jako jeden z motywów ich wyboru przez żydowskich rodziców wskazywano często względy ekonomiczne⁵⁵, ale – jak przekonuje Celia Stopnicka Heller – nie były to z całą pewnością względy jedyne: znaczenie miały również bez wątpienia kwestie światopoglądowe⁵⁶.

4. Jako zjawisko nowe, odbiegające od utrwalonych, tradycyjnych form, polsko-żydowski kontakt szkolny bywał nieakceptowany przez środowiska pragnące utrzymać poprzednie separatystyczne *status quo*. Tendencje przeciwdziałania mu i obrona pozycji separatystycznych odnotowywane są na przykład przez historyków w okresie międzywojennym, kiedy to po stronie polskiej ostrzegano

⁵² M. Bałaban, *Dzieje Żydów w Galicji i w Rzeczypospolitej Krakowskiej 1772–1868*, Lwów 1916, s. 10.

⁵³ B. Harshaw, *Language in Time of Revolution*, Stanford 1993.

⁵⁴ S. Frost, *The Jewish School Systems in Interwar Poland: Ideological Underpinnings* [w:] *The Jews in Poland*. Ed. A.K. Paluch, vol. 1, Cracow 1992.

⁵⁵ Zob. dyskusja na łamach „Naszego Przeglądu” w 1925 roku: *Przeciwko asymilacji*, „Nasz Przegląd” 1925, nr 58; S.H., *Pod adresem kobiet żydowskich*, „Nasz Przegląd” 1925, nr 58; J.H. *Kobieta żydowska a społeczeństwo*, „Nasz Przegląd” 1925, nr 62, 63; G.P. *Kobieta żydowska wobec społeczeństwa*, „Nasz Przegląd” 1925, nr 66; M.H., *Kobieta a społeczeństwo żydowskie*, „Nasz Przegląd” 1925, nr 72. Interesujący materiał można też odnaleźć w wypowiedziach dzieci ogłaszanych na łamach „Małego Przeglądu”.

⁵⁶ Celia Stopnicka Heller wskazuje także na względy światopoglądowe jako istotne dla takiego wyboru: C. Stopnicka Heller, *On the Edge of Destruction. Jews of Poland Between the Two World Wars*, New York 1980, s. 222. O motywach wyboru szkoły polskiej lub z polskim językiem wykładowym zob. również A. Landau-Czajka, *Syn będzie Lech...*, s. 360–366, 372–374.

przed „mieszaniem innowierczych dzieci i nauczycieli z nauczycielami i dziećmi katolickimi”⁵⁷. Jednocześnie u schyłku lat trzydziestych w prasie polsko-żydowskiej odnajdujemy też głosy wzywające do wspierania odrębnych szkół powszechnych dla dzieci żydowskich i apele o wycofywanie ich z placówek, w których uczą się wspólnie z dziećmi polskimi, motywowane narastającą atmosferą antysemitckiej dyskryminacji⁵⁸.

5. Wreszcie – ze względu na funkcję konserwowania, „wdrażania i uświęcania”⁵⁹ kultury dominującej – polska szkoła publiczna jest dla strony żydowskiej nade wszystko przestrzenią akulturacji czy transkultuacji. To tu – pod okiem nauczyciela – żydowskie i nieżydowskie dzieci poddane zostają wspólnemu dyscyplinującemu, ujednocającemu treningowi kulturowemu, nastawionemu na „przeobrażenie, [...] wyposażenie ich w stałe i zdolne do inwersji wykształcenie”⁶⁰. Ich pozycja w instytucjonalnej przestrzeni jest jednak różna. Dzieci żydowskie zanurzone zostają w strumieniu międzykulturowego przepływu, włączone w proces akulturacji, proces budowania nowej kulturowej całości z elementów kultury własnej grupy i elementów kultury grupy, z którą się kontaktują. Dzieci polskie z kolei uczestniczą w enkulturacji⁶¹ – procesie uczenia się kultury własnej grupy. Akulturacyjną rolę szkoły i szkolnego środowiska rówieśniczego najwięcej ujął bodaj Wilhelm Dichter, wspominając, że kultury polskiej uczył się albo w szkole, albo od kolegów⁶².

Na ten właśnie unifikujący – a poprzez unifikację integracyjny – aspekt wspólnej szkolnej edukacji szczególny nacisk kładziono w dziewiętnastowiecznych projektach integracjonistycznych i wystąpieniach proasymilacyjnych. Stanowisko takie reprezentowały wówczas między innymi środowiska związane z warszawskim integracjonistycznym tygodnikiem „Izraelita” i lwowskim Towarzystwem „Przymierze Braci”. Redaktor „Izraelity”, Samuel Peltyn pisał w 1866 roku:

⁵⁷ D. Libionka, *Duchowieństwo diecezji łomżyńskiej wobec antysemityzmu i zagłady Żydów* [w:] *Wokół Jedwabnego*. Red. K. Machcewicz, K. Persak, Warszawa 2002, s. 107.

⁵⁸ Zofia S-ka, *Sytuacja dzieci i nauczycieli żydowskich w szkolnictwie powszechnym i średnim*, „5-ta Rano” 1937, nr 104: „Chodzi o wycofanie dzieci żydowskich ze szkół powszechnych nieprzeznaczonych wyłącznie dla dzieci żydowskich i przesłanie ich z powrotem do szkół dla dzieci żydowskich względnie utworzenie takich szkół, o ile ich w danej miejscowości nie ma. Dalej wskazane byłoby wycofanie ze szkół powszechnych dla dzieci żydowskich nauczycieli chrześcijan i przyjęcie na ich miejsce nowych nauczycieli Żydów, którzy od wielu lat czekają na zatrudnienie”.

⁵⁹ P. Bourdieu, J.-C. Passeron, *Reprodukcja...*, s. 199.

⁶⁰ B. Bernstein, *op. cit.*, s. 305.

⁶¹ Jako enkulturacyjne określa zadania szkoły Janusz Barański: *Szkolny habitus – rzecz nie tylko o mundurkach szkolnych* [w:] *idem, Etnologia i okolice. Eseje antyperyferyjne*, Kraków 2010, s. 225.

⁶² W. Dichter, *Poczucie nieśmiertelności*, „Tygodnik Powszechny” 1996, nr 51/52. Cyt. za K. Rędziański, *Fundacyjne szkolnictwo żydowskie w Galicji w latach 1881–1918*, Częstochowa 1997, s. 19.

...jedynym i najdzielniejszym środkiem do oświecenia ludu żydowskiego u nas, jest: odcięcie rodzicom arbitralnej władzy w wychowaniu ich dzieci, i zniewolenie ich pod przymusem do posyłania tych dzieci do szkół publicznych⁶³.

W 1890 roku zaś, związany z Fundacją Barona Hirscha, lwowski literat Juliusz Starkel deklарował w propagandowej broszurce *Fundacja Hirscha i sprawa żydowska w Galicji*, że „możność towarzyskiego stykania się już w wieku młodzieńczym jest najważniejszą podstawą owej asymilacji, do której w sprawie żydowskiej dążymy”⁶⁴. Opisywał też korzyści płynące ze szkolnego kontaktu w wydanym nakładem Towarzystwa „Przymierze Braci” beletryzowanym dziełku *Jak żydom postępować, czyli Rozmowa starego Szmula z przyjaciółmi*, w którym przekonywał, że „Trzeba żeby się [dzieci] razem uczyły, i chociaż Boga odmiennie chwalały, żeby się razem na dobrych obywateli tego kraju wychowywały”⁶⁵.

Jeszcze na odbytym w 1919 roku Pierwszym Walnym Zjeździe Polaków wyznania mojżeszowego mówcy podkreślali, że to dzięki polskiej szkole „Ludność żydowska [...] rozwijać [...] w sobie będzie pierwiastek swojskości i zżywać się stopniowo z kulturą polską”⁶⁶, i chwalili wszelkie „dążenia do stworzenia [...] szkoły, dostępnej dla wszystkich obywateli bez różnicy wyznań i pociągnięcia masy żydowskiej do kultury ogólnoeuropejskiej i do kultury polskiej”⁶⁷.

Jednak w Galicji, gdzie od schyłku lat sześćdziesiątych XIX wieku funkcjonował system powszechnego szkolnictwa polskiego, wcześniej zauważono, że nie zawsze sprzyja on integracji i nie zawsze służy przewyciężaniu separacji grup⁶⁸. Ostap Ortwin, wybitny krytyk literacki, a także – o czym rzadko się pamięta – działacz i publicysta asymilatorski, pisał w 1912 roku w artykule ogłoszonym na łamach integracjonistycznej lwowskiej „Jedności” o tej ambiwalentnej roli szkolnego kontaktu:

Rokrocznie opuszczają ławy naszych szkół średnich nowe zastępy młodzieży żydowskiej, które wchodząc w życie publiczne, zasilają rzesze wyznawców syjonizmu w kraju. Po kilkunastoletnim pobycie w polskich zakładach wychowawczych, pod kierownictwem pol-

⁶³ [Samuel Peltyn], *Wychowanie młodzieży izraelskiej*, „Izraelita” 1866, nr 9, s. 66–67. Cyt. za: Z. Kołodziejska, „Izraelita” (1866–1915) – znaczenie kulturowe i literackie czasopisma, [Warszawa 2012], s. 220. Niepublikowana rozprawa doktorska.

⁶⁴ J. Starkel, *Fundacja Hirscha i sprawa żydowska w Galicji*, Lwów 1890, s. 20.

⁶⁵ J. Starkel, *Jak żydom postępować, czyli Rozmowa starego Szmula z przyjaciółmi*, Lwów 1891, s. 16.

⁶⁶ *Pamiętnik Pierwszego Walnego Zjazdu Zjednoczenia Polaków wyznania mojżeszowego wszystkich ziem polskich*, Warszawa 1919, s. 16. Wypowiedź S. Dicksteina.

⁶⁷ K. Sterling, *O przeszłości i stanie sprawy żydowskiej w Polsce* [w:] *Pamiętnik Pierwszego Walnego Zjazdu Zjednoczenia Polaków wyznania mojżeszowego...*, s. 25.

⁶⁸ Starkel chwalił jednak jeszcze integracyjne oddziaływanie szkoły ustami jednego ze swych bohaterów: „Wy widzicie, że mój handel się podnosi, że mam zaufanie u chrześcijan – a to stąd pochodzi, że ja, będąc w szkole, zapoznawszy się od młodu z chrześcijanami, poznałem ich lepiej, wiem jak z nimi postępować, a oni nawzajem polubili mnie i chętnie ze mną wchodzą w stosunki”. J. Starkel, *Jak żydom postępować...*, s. 20.

skich władz i nauczycieli, spędziwszy dzieciństwo całe i sporą część młodości na wspólnym pożyciu z współtowarzyszami rdzennie polskiego pochodzenia – młodzież ta wychodzi ze szkół, jeśli nie wrogo usposobiona, to co najmniej z uczuciem obojętności wobec idei polskiej, w każdym razie zaś w praktyce uprawiająca następnie politykę ciągłego antagonizmu czy współzawodnictwa z poczuciem narodowym polskości. [...] W całej atmosferze szkolnej tkwią czynniki psychologiczne, które składają się na to, iż młodzież żydowska, zamiast przyswajać sobie na ławach szkolnych polskie uczucia narodowe, polski system wartości moralnych, odstręcza się od nich radykalnie [...] ⁶⁹.

Źródłem tego była, zdaniem Ortwina, pleniąca się w szkołach galicyjskich dyskryminacja, budząca

...w młodzieży żydowskiej poczucie odrębności, dając jej na każdym kroku w sposób dotkliwy odczuć jej przynależność do innego środowiska. Pobyt w szkole średniej jest dla wrażliwej duszy młodego żyda jednym pasmem udręczeń, uraz i upokorzeń. Pod wpływem krzywd moralnych tu doznawanych, młodzież żydowska musi dochodzić do uświadomienia sobie swego upośledzonego stanowiska w stosunku do społeczeństwa polskiego [...] ⁷⁰.

Galicyjscy publicyści zwracali też uwagę na szczególną rolę nauczyciela mogącego łagodzić antagonizmy grupowe, a zwłaszcza oddziaływać jeśli nie na całkowite wyrugowanie, to bodaj otamowanie czy złagodzenie antyżydowskiego dyskursu.

Miana „żyda” nie powinna młodzież znać, jako coś mniej wartościowego. Z nomenklatury pedagoga ono zniknąć powinno, aby się w duszę ucznia nie wpijała od pierwszego zarania wiara i przekonanie, że „żyd” to coś niegodnego, niedobrego, czym piastunki w bajkach swoje dzieci straszły ⁷¹

– wzywano na łamach „Jedności”

Podobne głosy odzywały się w okresie międzywojennym – także w debatach publicznych. Zwolennicy narodowej szkoły żydowskiej podkreślali, że tylko ona zapewnić może właściwe warunki kształcenia, bo jedynie w niej dziecko żydowskie

...nie odczuwa [...] brutalnych wybuchów nienawiści, która zatruwając dusze dzieci polskich gotuje piekło cierpień moralnych a czasem i fizycznych dziecku żydowskiemu przy pierwszych jego krokach poza domem rodzinnym ⁷².

⁶⁹ O. Ortwin, *Fabryki syonizmu*, „Jedność” 1912, nr 24. Komentarz dotyczący roli szkoły w budzeniu uczuć separatystycznych zawiera również napisany przez Ortwina wstęp do powieści Jacques’a de Lacretelle’a *Silbermann*. Pisałam o nim szerzej w artykule *Tożsamość, imność, różnica w zapisach międzywojennej prozy polsko-żydowskiej* [w:] *Żydowski Polak, polski Żyd. Problem tożsamości w literaturze polsko-żydowskiej*. Red. Z. Kołodziejska, A. Molisak, Warszawa 2011.

⁷⁰ O. Ortwin, *op. cit.*

⁷¹ M. Fr., *Wolna trybuna*. Rola wychowawcy, „Jedność” 1911, nr 13.

⁷² *Niedola żydowskiej inteligencji. Przemówienie posła Sommersteina o żydowskim szkolnictwie*, „5-ta Rano” 1935, nr 42.

5. Kończąc, należy dodać, że kulturowy kontakt szkolny to kontakt wczesny, przypadający na okres najistotniejszy dla formowania jednostkowej tożsamości, kiedy równie istotne są relacje z grupą rówieśniczą i dorosłymi, autorytet współuczniów i autorytet nauczycieli.

Narracje o kontakcie

Opowiadanie należy do podstawowych sposobów organizowania obrazu rzeczywistości i jej interpretowania, a autobiograficzne (czy autobiografizujące) narracje stanowią zarówno struktury rozumienia, jak i porządkowania doświadczenia⁷³. W narracjach o kontakcie do zasadniczych wzorów porządkujących należą modele międzygrupowych relacji. W pracy *Jewish Poland. Legends of Origin. Ethnopoetics and Legendary Chronicles* Haya Bar-Itzhak wskazuje dwa biegunowe modele takich relacji obecne w żydowskich opowieściach folklorystycznych: model separacji oraz model interakcji i kooperacji⁷⁴. Mając w pamięci jej ustalenia, wśród dwudziestowiecznych autobiograficznych i autobiografizujących opowieści o polsko-żydowskim kontakcie szkolnym chcę wstępnie wyróżnić, oprócz narracji integracyjnych i separatystycznych, także narracje o prześladowaniach i narracje wielokulturowe.

Model narracji integracyjnych pojawia się w tekstach autorów o nastawieniu proasymilacyjnym, takich na przykład jak poświęcone warszawskiemu gimnazjum realnemu wspomnienia Aleksandra Kraushara⁷⁵. Alkar lokuje zasadniczą narodową granicę na linii Polacy–Rosjanie, przedstawiając grupę uczniowską jako jednolitą, pozbawioną wewnętrznych podziałów i różnic. Opowiada o pokoleniowej wspólnotce Polaków i Polaków wyznania mojżeszowego,

⁷³ Zob. J. Bruner, *Kultura edukacji*. Przeł. T. Brzostowska-Tereszkiewicz. Wstęp A. Brzezińska, Kraków 2006, s. 181. E.M. Bruner, *Etnografia jako narracja* [w:] *Antropologia doświadczenia*. Z epilogiem C. Geertza. Red. V.W. Turner, E.M. Bruner. Przeł. E. Klekot, A. Szurek, Kraków 2011, s. 154. K. Rosner, *Narracja, tożsamość, czas*, Kraków 2003.

⁷⁴ H. Bar-Itzhak, *Jewish Poland. Legends of Origin. Ethnopoetics and Legendary Chronicles*, Detroit 2001. Zob. zwłaszcza rozdział *Legends of Acceptance. Segregation Versus Involvement*, s. 45–88. Badaczka uznaje „legendy o przyjęciu” za ten typ legend, które koncentrują się na problemie relacji Żydów i nie-Żydów: „Poprzez nie tworzący i opowiadający legendy naród – przybysz (*guest nation*) wyraża swoje relacje z narodem gospodarzem (*host nation*) i zmienia jego reakcje. Legendy o przyjęciu to podstawowe legendy o pochodzeniu (*legends of origin*) społeczności żyjących w diasporze, zmuszonych do zamieszkiwania pośród obcych narodów i zależnych od ich dobrej woli” (s. 45). Właśnie one „konstruuja model [wzajemnych] relacji [...], który odzwierciedla poglądy i aspiracje grupy opowiadającej” (s. 46).

⁷⁵ A. Kraushar, *Czasy szkolne przed rokiem 1861* [w:] *idem, Kartki z pamiętnika Alkara*, Kraków 1910; *idem, Kartki z pamiętnika Alkara z lat 1858–1865*, t. 2, Kraków 1913.

o polsko-żydowskiej generacji młodzieży „nadwiślańskiej” zjednoczonej wokół idei polskiej, pragnącej narodowego odrodzenia Polski i przygotowującej powstanie 1863 roku. Za ledwie w tle tej opowieści pojawia się informacja o reformie szkolnictwa, umożliwiającej „dostęp do klas wyższych młodzieży wszelkich stanów i wyznań”⁷⁶. Jako inną kanoniczną realizację integracjonistycznego modelu można wskazać autobiograficzny esej *Dzieci Warszawy w początkach XX stulecia* Jerzego Stempowskiego, dla którego to polityka zaborcza i doświadczenie zniewolenia przyczyniły się do powstania więzi między warszawskimi uczniami – Polakami i Żydami: „Łączyło nas z nimi wspólne położenie, ucisk ciężący po równo na obu częściach ludności i wynikające stąd wspólne zadania”⁷⁷. Jako przestrzeń, w której zawieszeniu ulegają „wszelkiego rodzaju różnice – wśród nich także narodowościowe, religijne, rasowe”⁷⁸, przedstawia też klasę szkolną w okresie międzywojennym Henryk Vogler. Za wariant opowieści integracjonistycznej można również uznać te liczne relacje, w których problemy różnic, podziałów czy konfliktów narodowościowych nie są wspomniane⁷⁹.

Inaczej konstruowana jest opowieść separatystyczna. Henryk Ritterman-Abir (*Nie od razu Kraków zapomniano*) przedstawia wprawdzie swą klasę z Gimnazjum im. króla Jana Sobieskiego w Krakowie jako narodowo zróżnicowaną („Wśród kolegów, którzy razem ze mną, jako uczniowie tej samej klasy, doszli do matury, znaczny odsetek – może 40 procent – stanowili Żydzi”⁸⁰), pomija jednak w opowieści Polaków, skupiając uwagę na gronie uczniów żydowskich. Świat szkolny składa się zatem z dwu odrębnych, mocno i trwale oddzielonych grup, funkcjonujących do pewnego stopnia autonomicznie.

Innym wariantem takiej opowieści posługuje się Irena Krzywicka, która z kolei szczegółowo analizuje i komentuje samo zjawisko izolacji, obecne zarówno w makroprzestrzeni społecznej, jak i mikroprzestrzeni klasy, rozważa jego mechanizmy i sposoby przeciwdziałania mu. Wprawdzie w jej wspomnieniach pojawia się wątek walki z tendencjami separatystycznymi, jednak przekraczanie narodowościowych granic i niwelowanie międzygrupowych barier to indywidualna akcja szczupłej grupki uczennic, prowadzona na przekór rodzinnej i instytucjonalnej presji. Dla wychowanej w atmosferze egalitarnych i lewicowych wartości dziewczynki

⁷⁶ A. Kraushar, *Czasy szkolne przed rokiem 1861* [w:] *idem, Kartki z pamiętnika...*, s. 6.

⁷⁷ J. Stempowski, *Dzieci Warszawy w początkach XX stulecia* [w:] *idem, Eseje*, Kraków 1984, s. 50.

⁷⁸ H. Vogler, *Autoportret z pamięci*, t. 1, *Dzieciństwo i młodość*, Kraków 1978, s. 29.

⁷⁹ Przykłady opowieści tego typu znaleźć można w tomie zbiorowym *Kredę na tablicy. Wspomnienia z lat szkolnych*. Warszawa 1958. Zob. wspomnienia J. Tuwima, M. Brandysa, M. Jastruna, J. Mortkowiczowej, H. Mortkowicz-Olczakowej, A. Sterna.

⁸⁰ H. Ritterman-Abir, *Nie od razu Kraków zapomniano*, Tel Awiw 1984, s. 29.

...wstrząsem był wyraźny podział klasy pod względem rasowym czy też narodowościowym [...]. Szkoła A. Wereckiej była postępową i przyjmowała zarówno Żydówki, jak rdzenne Polki, co bynajmniej nie było praktykowane w większości innych szkół, gdzie nie przyjmowano Żydówek [...] albo przestrzegano ścisłego *numerus clausus*: dwie, trzy „nieczyste” na klasę. W szkole Wereckiej stosunek liczbowy układał się mniej więcej jak stosunek liczbowy ludności warszawskiej, około czterdziestu procent stanowiły Żydówki. Izolacja jednak między obydwoma grupami była niemal kompletna. Nie siedziały ze sobą na ławkach, nie bywały u siebie w domach, prawie nie rozmawiały ze sobą. Obie grupy zresztą przestrzegały zazdrośnie owej izolacji. Dziewczynka Żydówka, która zaprzyjaźniła się z Polką, była równie źle widziana przez inne Żydówki, jak Polka przez inne Polki. Widziałam w czasie mego pobytu w szkole niemal dramatyczne walki o prawo do przyjaźni, o prawo do siedzenia w jednej ławce, o przewalczenie tępego oporu rodziców. Szło na to dużo energii, odwagi cywilnej, a nawet bohaterstwa co lepszych dziewcząt⁸¹.

Krzywicka winą za działania separatystyczne obciąża nie tylko otoczenie społeczne, lecz także samą instytucję szkoły, w której deklarowana oficjalnie tolerancja podszyta jest ukrytymi mechanizmami dyskryminacyjnymi.

W narracjach o prześladowaniach, takich jak opowieść *Drohobycz, Drohobycz* Henryka Grynberga, szkoła jawi się jako jedna z aren brutalnej narodowościowej walki i opresji. Ta historia drohobyckiego gimnazjum eksponuje atmosferę zagrożenia, skupia się na epizodach agresji, wprowadza podział na ofiary i prześladowców. Żydowskich uczniów otacza wszechpotężna i niezwalczona antysemicka wrogość, a ich szkolne życie to pasmo upokorzeń, poniżenia, niesprawiedliwości i krzywd, wyliczanych przez narratora z przerażającą monotonią:

...od pierwszej klasy słyszałem: parszywy Żydzie. [...] Pan Dumin szarpał ortodoksyjnych chłopców za pejsy, wy, Icki śmierdzące. [...] w szkole kiedyś nauczyciel uderzył chłopca pięścią i zabił. [...] im starsza klasa, tym więcej było repetentów, chłopskich synów, coraz starszych, coraz silniejszych, którzy bili nas i prace domowe nam niszczyli, [...] nasz historyk [...] wszędzie [...] znajdował cytaty przeciwko Żydom, Żydów było w Drohobyczu dwa razy więcej niż Polaków, ale w szkole byliśmy jedną piątą i wchodziliśmy przez szpaler, w którym bili nas i kopali⁸².

W opowieści, którą można nazwać wielokulturową, Polacy i Żydzi ukazani są jako część większej, bardziej zróżnicowanej całości, relacje między nimi rysują się jako bardziej złożone, a wpływy i osmoza kulturowa jako wieloczynnikowe. Ten wzór organizuje na przykład opowieść Jerzego Szapiry, który opisuje, jak państwowe rosyjskie gimnazjum w Łodzi, gdzie uczniowie stanowili „zbieraninę narodowości i wyznań: Polaków, Niemców, Żydów, Rosjan, katolików, protestantów, prawosławnych – i tej szczególnej kategorii »dajczkatolisz«, Niemców – katolików”⁸³,

⁸¹ I. Krzywicka, *Bez łezki* [w:] *Kredą na tablicy. Wspomnienia z lat szkolnych*, Warszawa 1958, s. 284–285.

⁸² H. Grynberg, *Drohobycz, Drohobycz*, Warszawa 2005, s. 17, 18, 20.

⁸³ J. Szapiro, *Gimnazjum przy Mikołajewskiej* [w:] *Wspomnienia o Julianie Tuwimie*. Red. W. Jedlicka, M. Toporowski, Warszawa 1963, s. 43.

uksztaltowało Juliana Tuwima – polskiego poetę i tłumacza poezji rosyjskiej oraz łacińskiej na język polski. Pojawia się on też w żydowskich, polskich i ukraińskich relacjach, spisanych przez Szymona Redlicha w jego książce *Razem i osobno. Polacy, Żydzi i Ukraińcy w Brzeżanach 1919–1945*⁸⁴. W perspektywie wspomnień dawnych uczniów przyjaźnie i sojusze, napięcia i konflikty rodziły się w kresowym gimnazjum w tym narodowościowym trójkącie i układały w zmienne konstelacje – w indywidualny, trudny do przewidzenia sposób.

Doświadczenie szkolne dziecka w Galicji

Z zarysowanego powyżej szkicowo pola problemów i tekstów wybieram lekturę kilku autobiograficznych powieści oraz tomów literatury dokumentu osobistego, w których jako jedno z ważnych autobiograficznych miejsc⁸⁵ pojawia się przestrzeń publicznej szkoły – galicyjskiej i międzywojennej⁸⁶. Nie uwzględniam natomiast w swych analizach szkolnej *contact zone* w okresie powojennym. Wprawdzie wciąż dysponujemy podobnym typem źródeł zapisujących ów kontakt – prozą o charakterze autobiograficznym (m.in. *Szkoła bezbożników* Wilhelma Dichtera, *Wyznanie* Romana Greny) i dokumentem osobistym (np. *Życie przecięte. Opowieści pokolenia Marca* Joanny Wiszniewicz) – jednak radykalnie i nieodwracalnie zmienia się jego kontekst.

Szkoła galicyjska pojawia się jako przestrzeń akcji w prozie popularnego międzywojennego prozaika, felietonisty, dramaturga Zygmunta Nowakowskiego (właśc. Zygmunta Tempki) i wybitnego powojennego prozaika Juliana Strykowski. Zarówno dylogia *Przylądek Dobrej Nadziei* (1931) i *Rubikon* (1935) Nowakowskiego, jak i dylogia *Głosy w ciemności* (1956) i *Echo* (1988) Strykowskiego są opartymi na schemacie *Bildungsroman* opowieściami o wyraźnym autobiograficznym tonie. Ich bohaterowie – polski i żydowski chłopiec – wychodzą poza krąg rodzinny, w szerszy świat, gdzie przeżywają formujące ich społeczne doświadczenia. Dla obu inicjacja szkolna przynosi także inicjację w świat różnic kulturowych, religijnych, narodowych.

⁸⁴ Sz. Redlich, *Razem i osobno. Polacy, Żydzi i Ukraińcy w Brzeżanach 1919–1945*. Przeł. G. Godlewski, Sejny 2008.

⁸⁵ Kategorię tę wprowadziła M. Czermińska, *Miejsca autobiograficzne*, „Teksty Drugie” 2011, nr 5.

⁸⁶ Problemy szkolnych doświadczeń dzieci żydowskich w okresie powojennym są przedmiotem interesujących analiz Joanny Wiszniewicz: *Dzieci i młodzież pochodzenia żydowskiego w szkołach śródmiejskich Warszawy lat sześćdziesiątych XX wieku (O sposobach doświadczania żydowskości – na podstawie wywiadów przeprowadzonych trzydzieści lat później)* [w:] *Żydzi Warszawy. Materiały konferencji w Żydowskim Instytucie Historycznym w 100. rocznicę urodzin Emanuela Ringelbluma (21 listopada 1900 – 7 marca 1944)*. Red. E. Bergman, O. Zienkiewicz, Warszawa 2000.

U Nowakowskiego doświadczenie różnicy ujawnia właściwą mu ambiwalencję lęku i fascynacji⁸⁷. Znamienne: dotyczy ono głównie sfery religijnej. Polski chłopiec odkrywa nieoczywistą na pierwszy rzut oka odrębność Żydów dopiero na lekcji religii, kiedy okazuje się, że nie czynią znaku krzyża i nie modlą się razem z katolikami. Odrębność ta zadekretowana zostanie powtarzaniem rytualnie aktem ich odłączania od grupy. Rozpoczynając lekcje religii katecheta komentuje wyjście z klasy żydowskich chłopców biblijną frazą: „I pokolenie Judy opuściło dolinę Nilu, kierując się ku ziemi obiecanej”⁸⁸. Przyczyniając się w ten sposób do unaocznienia, a nawet wyeksponowania różnic, szkoła pozostaje przecież wciąż obszarem niwelowania kulturowego dystansu i przełamywania społecznej izolacji. To w przestrzeni klasy możliwe jest przemieszanie oraz sąsiedztwo Polaków i Żydów⁸⁹, rozdzielonych w przestrzeni miasta. Ta zauważona przez bohatera odmiennosc organizacji mikro- i makroprzestrzeni fizycznej oraz społecznej podkreślona zostaje dodatkowo w epizodzie jego wędrówki przez Kraków: z bezpiecznego i swojskiego centrum, przez strefę przejściową, obok budzących lęk „bram na Grodzkiej, na Stradomiu”⁹⁰, ku żydowskiemu matecznikowi (i „jądru obcości”) na Kazimierzu.

Jak twierdzą antropologowie, kulturowy kontakt nie musi się wiązać z komunikacją, a to ona właśnie ma charakter scalający⁹¹. Ostatecznie udziałem bohaterów Nowakowskiego jest napięcie pomiędzy zbliżeniem, jakie narzuca organizacja przestrzeni klasy, a wniesionymi do niej przez uczniów wzorami społecznego dystansu, napięcie pomiędzy tendencjami integracyjnymi i izolacjonistycznymi. Ważna w budowaniu tego napięcia jest też różnica, a ściślej hierarchia – zarówno etniczna, jak i społeczna. Nawet w tolerancyjnym religijnym środowisku nie ma zgody co do tego, czy Polacy powinni odwiedzać domy żydowskie i czy w towarzyskim obcowaniu z Żydami obowiązują ich identyczne reguły grzecznościowe, jak w obcowaniu z Polakami.

Do chwytów odnoszących się do komunikacji międzygrupowej należy wprowadzenie i reprodukcja w *Przylądku Dobrej Nadziei* oraz *Rubikonie* dwu podstawowych polskich dyskursów, w których obecni są Żydzi – dyskursów, z którymi zetknąć się musi każde mówiące po polsku dziecko. Są to: religijny dyskurs katolicki, w którym Żydzi są ludem biblijnym, oraz potoczny dyskurs antysemitki, w którym obsadzeni są oni w roli wrogów, a w najbardziej radykalnej jego

⁸⁷ Zob. Z. Benedyktowicz, *Portrety „obcego”. Od stereotypu do symbolu*, Kraków 2000.

⁸⁸ Z. Nowakowski, *Przylądek Dobrej Nadziei*, Katowice 1990, s. 156.

⁸⁹ Bohater Nowakowskiego eksponuje ten właśnie aspekt szkolnego kontaktu: „Widywałem dużo Żydów i kupowałem w sklepach żydowskich, ale pierwszy raz siedzę koło Żyda, bo na Plantach wybierało się zawsze takie ławki, żeby z nimi nie siedzieć”. Z. Nowakowski, *ibidem*, s. 155.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ A. Zaporowski, *Czy komunikacja międzykulturowa jest możliwa? Strategia kulturoznawcza*, Poznań 2006, s. 26.

wersji – ciemężycieli, trucicieli i morderców, żądnych krwi chrześcijańskich dzieci i wyczekujących jedynie na okazję dokonania rytualnego mordu. Ta wpisana w polszczyznę ambiwalencja obrazów podkreślona zostaje w powieści przez grę etnonimów Izraelita–Żyd⁹².

W typowy dla prozy polskiej sposób (zabieg taki pojawił się w niej na szerszą skalę w ostatnich dekadach XIX wieku) dyskurs antysemicki wprowadzany jest w dylogii Nowakowskiego głównie (choć nie wyłącznie) jako dyskurs ludowy⁹³. Budzące w dzieciach grozę historie o Żydach – w tym legendę o mordzie rytualnym („na jej oczach dwóch starych Żydów w jupicach porwało małego chłopczyka [...] i uciekło z nim do jakiejś bramy na Grodzkiej”⁹⁴) – opowiada ogarnięta antysemicką fobią służąca, inteligencka rodzina zaś ostentacyjnie się wobec nich dystansuje. Ta technika antysemickiego cytatu przypomina charakterystyczne dla legend o krwi nakładanie się dwu narracyjnych perspektyw obecnych w „głosie wykształconego autora, który zapożyczył od kogoś opowieść”⁹⁵. W kilku jednak epizodach dystans, o którym mowa, zostaje zniesiony i z tego samego co lud narzędzia antyżydowskich szykan korzysta społeczna elita – także nauczyciele.

Opowieść Nowakowskiego pokazuje, jak bezpośredni szkolny kontakt w grupie rówieśników może wpłynąć na posługiwanie się tymi dyskursami, a także stanowić impuls do podważenia i zakwestionowania nieprzystających do doświadczenia negatywnych stereotypów⁹⁶. Nie jest jednak bynajmniej skomponowana według dydaktycznego i optymistycznego scenariusza, wskazującego drogę od izolacji do integracji, od obcości do więzi. Co krok – jakby mimochodem – ujawniane jest w niej bowiem uporczywe trwanie żydowskiej ambiwalencji, sprzyjające aktywizowaniu języka nienawiści: w dziecięcych sporach i kłótniach polszczyzna nader szybko i łatwo okazuje się językiem raniącym Żydów...⁹⁷

⁹² Z. Nowakowski, *Przylądek...*, s. 156. O relacji tych nazw zob. A. Zyga, *Wymienne nazwy Żydów w piśmiennictwie polskim w latach 1794–1863 na tle głównych orientacji społeczno-politycznych i wyznaniowych żydostwa polskiego. Rekonesans* [w:] *Literackie portrety Żydów*. Red. E. Łoch, Lublin 1996. Na ten temat zob. też A. Hertz, *Żydzi w kulturze polskiej*. Przedm. J. Górski, Warszawa 1988, s. 41.

⁹³ Stosowanie tego chwytu w prozie dziewiętnastowiecznej analizowałam w artykule *The Polish Popular Novel and Jewish Modernization at the End of the Nineteenth and the Beginning of the Twentieth Centuries* [w:] *Culture Front. Representing Jews in Eastern Europe*. Eds. B. Nathans, G. Safran, Philadelphia 2008.

⁹⁴ Z. Nowakowski, *Przylądek...*, s. 155.

⁹⁵ J. Tokarska-Bakir, *Legenda o krwi. Antropologia przesądu*, Warszawa 2008, s. 107.

⁹⁶ Dotyczy to na przykład stereotypu żydowskiego bogactwa. „[...] Każdy Żyd jest bogaty. Nawet najbiedniejszy siedzi na pieniądzach. [...] Możliwe, ale przecież ten chyba nie, bo ma bardzo zniszczone ubranie, a bułkę podczas pauzy dają mu ci drudzy” – rozważa sytuację szkolnego kolegi bohater Nowakowskiego. Zob. Z. Nowakowski, *Przylądek...*, s. 157.

⁹⁷ Przejmującą i znakomitą analizę tych mechanizmów daje w *Mieście mojej matki* Juliusz Kaden-Bandrowski. Zob. J. Kaden-Bandrowski, *Miasto mojej matki. W cieniu zapomnianej olszyny*, Kraków 1976, s. 87–91.

W *Przylądku Dobrej Nadziei* i *Rubikonie* pojawia się jeszcze inny aspekt posługiwania się językiem – wspólne żydowskie i polskie posługiwanie się polszczyzną. Z jednej strony, uwaga skupia się na różnicy użycia języka ujawniającej się w błędzie, niedostatku lingwistycznej kompetencji⁹⁸. Błąd sygnalizuje tu w sposób oczywisty „brak”. Ów „Brak» – przypominam formułę Edouarda Glissant – nie polega na nieznanomości jakiegoś języka [...], lecz na nieopanowaniu języka zawłaszczonego⁹⁹. Okazuje się więc ostatecznie jednym z wariantów braku odróżniającego i naznaczającego obcego. To właśnie obcy – odwołuję się w tym miejscu do autoanaliz i autobiograficznych komentarzy Jacques’a Derridy z jego szkicu *Jednojęzyczność innego, czyli proteza oryginalna* – nie mówi nigdy jednym językiem, a jego „język zawłaszczony” nie jest nigdy „czysty”. Artykulacja, akcent, „ton, a nie treść¹⁰⁰ sygnalizują konstytutywny dla jego sytuacji problem „ścierania się z językiem w ogóle¹⁰¹, niejednoznaczne, ambiwalentne usytuowanie względem niego. Polszczyzna żydowskich bohaterów Nowakowskiego naznaczona jest głęboko utajonymi, lecz niewymazywalnymi śladami jidysz. Śladami tak charakterystycznymi, iż kiedy ujawniają się w pewnych okolicznościach, Polacy mają wrażenie, że żydowscy koledzy, mówiąc po polsku – właściwie mówią „w żargonie”. W narracji pojawiają się też określenia typowe dla polskiej percepcji artykulacji jidysz: mówiący „syczy, pieni się, charczy¹⁰². Z drugiej strony, żydowskich uczniów wyróżnia wyszukany stosunek do polszczyzny, dążenie do doskonałości w wypowiedzaniu się, postrzegane często jako – na to zjawisko zwraca uwagę w swych analizach zachowań językowych związanych z instytucjami edukacyjnymi Bourdieu – „ostentacja nowobogackiego¹⁰³.

Widziany w innej perspektywie problem języka jest też istotny w dylogii *Głosy w ciemności* i *Echo* Juliana Strykowski. Aronek, syn pobożnego mełameda, wychowany w domu mówiącym w jidysz zamieni – jak wielu innych chłopców ze sztetl przed nim – chederowe lekcje hebrajskiego na szkolne lekcje polskiego¹⁰⁴. Przekroczy próg szkoły i próg polskiego świata – znając zaledwie kilka polskich słów. Nowy instytucjonalny porządek i nowy habitus, niezrozumiały język i nieznan alfabet, którego znaki będzie nieustannie odnosił oraz porównywał do liter

⁹⁸ W *Przylądku Dobrej Nadziei* pojawia się motyw językowego testu obcości, któremu poddani zostają żydowscy uczniowie: s. 175 i 176. Zob. też Z. Nowakowski, *Rubikon*, Kraków 1990, s. 13, 99.

⁹⁹ Cytat za J. Derrida, *Jednojęzyczność innego, czyli proteza oryginalna*. Przeł. A. Siemek, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11–12, s. 25.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 72.

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 70.

¹⁰² „Hałas rósł ciągle, oni zaś – im głośniejsze było – tym gorzej mówili po polsku. Chwilami odnosiłem wrażenie, że to już jest żargon”. Z. Nowakowski, *Rubikon*, s. 214, 215.

¹⁰³ P. Bourdieu, J.-C. Passeron, *Reprodukcja...*, s. 180

¹⁰⁴ O motywie lekcji języka w literaturze polsko-żydowskiej pisałam szerzej w artykule *Wielojęzyczność jako doświadczenie pogranicza w zapisach literatury polsko-żydowskiej* [w:] *O dialogu kultur wspólnot kresowych*. Red. S. Uliasz, Rzeszów 1998.

hebrajskich¹⁰⁵, to pierwsze kulturowe bariery, na jakie się natknie. Deficyty kodów kultury – znajomości reguł zachowania, norm języka i znaków pisma – będą jednak mniej istotne w porównaniu z barierą religijną. Symbolem obcości przestrzeni, w jakiej się znalazł, okazuje się krzyż wiszący na ścianie szkolnej klasy. Krzyż – na jawie budzący paniczny lęk przed popełnieniem grzechu bałwochwalstwa¹⁰⁶, w snach – powracający uporczywie jako zapowiedź zagrożenia.

W tych okolicznościach pierwsze spędzone w szkole dni są dla dziecka przede wszystkim okresem poszukiwania w przestrzeni obcości enklaw tego, co swojskie, poszukiwania wspólnoty opartej – by zastosować określenie Georga Simmela – na „wspólnych różnicach”¹⁰⁷. Charakterystyczne, że jako kod wspólnotowy i tożsamościowy wybiera Strykowski zapisany na ciele religijny znak – obrzezanie. Właśnie dzięki temu znakowi Aronek rozpoznaje w szkole chłopców „takich samych” jak on.

Podobnie jak w opowieściach Nowakowskiego, także u Strykowskiego przestrzeń szkoły rewiduje i znosi utrwalone poza nią separacyjne podziały, a bohater po raz pierwszy zbliży się do „obcego”, siadając u jego boku w szkolnej ławce. Zrobi to wszakże niechętnie, z oporami, szybko też przeniesie się do „swoich”. Niezależnie od tego gestu społecznego wycofania szkolna edukacja stanie się wstępem do akulturacji, a w dalszej konsekwencji – polonizacji. Brak bliższego kontaktu z polskimi rówieśnikami zastępuje i rekompensuje bowiem intensywny kontakt z polskością symboliczną. Przeżywający zagubienie w polskich dzielnicach miasta niczym ekspatriację do „obcego kraju”¹⁰⁸, mały bohater coraz pewniej zadomawiać się będzie w polskim języku i literaturze. Akulturacja nie jest w sposób konieczny uwarunkowana społeczną więzią¹⁰⁹. W finałowej scenie *Echa* Aronek wystąpi podczas popisu szkolnego jako recytator *Modlitwy polskiego dziecka* Władysława Bezy. Ta „gorliwa i ufna”¹¹⁰ recytacja polskiego patriotycznego utworu objawia fatalną siłę wyzwania, jakie dla formującej się tożsamości stanowi szkoła, wdrażająca w symboliczne uniwersum obcej wspólnoty. Scena szkolnego popisu współtworzy też symboliczną klamrę opowieści, którą w *Głosach w ciemności* ot-

¹⁰⁵ J. Strykowski, *Echo*, s. 265.

¹⁰⁶ Autobiograficzne źródła tego doświadczenia ujawni Strykowski w wywiadzie udzielonym Piotrowi Szewcowi: *Ocalony na Wschodzie*, Montricher 1991, s. 27–29. Uderzające, że w relacji autobiograficznej ów pierwszy kontakt z obcą przestrzenią symboliczną ma znacznie bardziej dramatyczny charakter.

¹⁰⁷ G. Simmel, *Obcy* [w:] *idem*, *Socjologia*. Przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1975.

¹⁰⁸ *Ibidem*, s. 31.

¹⁰⁹ Antonina Kłoskowska przekonuje, że wchodzenie w system symboliczny kultury nie musi być związane z „bezpośrednimi stycznościami społecznymi” i „proksemicznymi kontaktami”. A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996, s. 109.

¹¹⁰ Mechanizmy przyswajania tekstów większości komentuje krytyka postkolonialna. Zob. L. Gandhi, *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*. Posłowie E. Domańska. Przeł. J. Serwański, Poznań 2008, s. 131. Gandhi odwołuje się tu do pracy Gauri Viswanathan *Masks of Conquest*.

wierała scena radosnej uroczystości związanej z przystąpieniem chłopca do studiowania Tory. Finał *Echa* ujawnia, w jakim stopniu polska szkoła uczestniczy – by sparafrazować sformułowanie Pierre’a Bourdieu dotyczące narodowej roli szkoły francuskiej – w wytwarzaniu „małych Polaków i Polek”¹¹¹ także z dzieci należących do innych narodowych grup.

Problem akulturacji w specyficznym lokalnym – galicyjskim i szkolnym – kontekście powraca u Strykowskiemu w wątku nauczycieli Żydów – krzewicieli polskości. I siostra Aronka, i ucząca chłopca pierwszych polskich liter nauczycielka szkoły powszechnej, należą do grona Żydów, którzy – jak mówi jeden z bohaterów – uczą innych Żydów być Polakami¹¹².

Do jakiego stopnia postać Aronka wyposażona została przez autora w rysy autobiograficzne, stało się jaśniejsze po ogłoszeniu przez Strykowskiemu autobiografii mówionej *Ocalony na Wschodzie*. Dziś można więc już uznać, że jego dylogia dopisuje biograficzny inicjał do dziejów – cytuję tytuł głośnego szkicu Artura Sandauera – „pisarza polskiego pochodzenia żydowskiego w XX wieku”. Rozbudzona w galicyjskiej szkole fascynacją polszczyzną i pasją układania polskich rymowanek są dla chłopca ze *sztetl* wstępem do tej roli. Recytacja polskich kanonicznych tekstów nabiera w związku z tym znaczenia aktu kulturowego przejścia, polsko-żydowskiego *rite de passage*.

Świadectwa międzywojenne

W odniesieniu do okresu międzywojennego szczególnie interesującym świadectwem wydają się teksty pochodzące z dwu zbiorów prozy dokumentu osobistego: autobiografie nadesłane na organizowane w latach trzydziestych konkursy Żydowskiego Instytutu Naukowego w Wilnie (YIVO)¹¹³ i szkolne wspomnie-

¹¹¹ Bruner cytuje tezę Bourdieu o tym, iż szkoła jest podstawowym wytwórcą „małych Francuzów i Francuzek”: Zob. J. Bruner, *op. cit.*, s. 62.

¹¹² J. Strykowski, *Echo*, s. 269. Formuła użyta tu przez Strykowskiemu pojawia się i u innych autorów. Zob. A. Landau-Czajka, *Syn...*, s. 25. Interesujący komentarz do tego zjawiska spotykamy u pochodzącego z Galicji Eleazara Feuermana: „troje moich pierwszych polonistów, którzy wprowadzali mnie w tajniki polskiej literatury, było pochodzenia żydowskiego”. E. Feuerman, *Nauczyciele* [w:] *idem, Arka Noego*, Łódź 2000, s. 97. Za symboliczną postać żydowskiego nauczyciela – krzewiciela polskości uznać można bez wątpienia Juliusza Feldhorna – polsko-żydowskiego poetę i prozaika, polonistę z krakowskiego gimnazjum hebrajskiego. Właśnie ten aspekt jego pedagogicznej działalności podkreślają zgodnie wychowankowie. Zob. A.B. Skotnicki, *Juliusz Feldhorn. Poeta, pisarz, tłumacz, wybitny polonista w Gimnazjum Hebrajskim w Krakowie*, Kraków 2011.

¹¹³ *Ostatnie pokolenie. Autobiografie polskiej młodzieży żydowskiej okresu międzywojennego ze zbiorów YIVO Institute for Jewish Research w Nowym Jorku*. Oprac. i wstęp A. Cała, Warszawa 2003.

nia polskich pisarzy, ogłoszone pod koniec lat pięćdziesiątych w tomie *Kredą na tablicy*¹¹⁴.

W zbiorze autobiografii YIVO odrębne miejsce przypada relacjom autorów pochodzących – jak bohater Strykowski – z rodzin ortodoksyjnych. I w tych narracjach pojawia się model szkolnej inicjacji jako radykalnego przekroczenia kulturowej granicy i wejścia w obcą symboliczną przestrzeń, wyznaczaną przez religijne i językowe różnice. „Ja sama traktowałam szkołę powszechną jako coś obcego, mimo że byli w niej żydowscy nauczyciele i nauczycielki. Nie przestrzegali jednak szabatu i mówili wyłącznie po polsku” – pisze dziewczyna z chasydzkiej rodziny w Górze Kalwarii¹¹⁵, wskazując religię i język jako główne wyznaczniki obcości.

Nie tylko w jej doświadczeniu problem różnic religijnych okazuje się zasadniczy. Podział żydzi – katolicy to podstawowa kategoryzacja uruchamiana przez autorów autobiografii przy wykreślaniu mapy świata społecznego, jego główna granica i zasadnicza linia konfliktów grupowych (Op, s. 345, 466). Daje ona o sobie znać przy wszelkich możliwych okazjach, a jej konsekwencją jest nie tylko segregacja na lekcjach religii, lecz także nieobecność uczniów żydowskich podczas nauki w sobotę czy ich wykluczenie z niektórych zabaw i rozrywek.

Dla dzieci z rodzin ortodoksyjnych pobyt w polskiej szkole wiąże się z doświadczeniem lęku: zarówno lęku przed cudzą różnicą, jak i lęku przed wymazaniem własnej różnicy. „Czytałam powieść o męczeństwie pierwszych chrześcijan, która przejęła mnie zgrozą. Z bólem odpędziłam od siebie myśl, że ci męczennicy imponują mi. Bałam się sama siebie” – wyznaje cytowana już dziewczynka z Góry Kalwarii (Op, s. 170). Inna wspomina z kolei o popłochu, jaki ogarnął ją w pierwszym dniu pobytu w szkole, kiedy to „Chłopcy z wyższych klas chcieli sobie zażartować i puścili pogłoskę, że [...] wychrzci się wszystkich [pierwszoklasistów]. Nie szłam już na piętro, uciekałam do domu” (Op, s. 379) – opowiada.

Różnica religijna jest też jedyną różnicą kulturową dostrzeżaną i uznawaną przez dzieci z domów zasymilowanych i tak rozumiana ma dla nich pozytywny tożsamościowy charakter. „Różnica tkwiła jedynie w formie modlitw czy obrzędów. No bo i jakże miałam widzieć różnice gdzie indziej, kiedy zarówno jedni, jak i drudzy, jak trzeci i czwarcy, jednakowo mieli nos, oczy, usta, ręce i nogi, i mowę – wszyscy byli tak samo ludźmi!” (Op, s. 59) – pisze dziewczyna pochodząca ze środowiska zasymilowanej warszawskiej inteligencji.

Znamienne, że splot lęku przed różnicą i lęku przed wymazywaniem różnicy, przed innością i przed zachwianiem przez inność własnej – ugruntowanej i pewnej – tożsamości, znika na trzech polach: przy opanowywaniu polszczyzny, przy

¹¹⁴ *Kredą na tablicy. Wspomnienia z lat szkolnych*, Warszawa 1958.

¹¹⁵ *Ostatnie pokolenie...*, s. 167. W dalszej części wywodu wprowadzam lokalizację cytatów w tekście, stosując skrót tytułu Op i numer strony.

lekturze polskiej literatury i przy studiowaniu polskiej historii. „W ogóle wszystko, co związane z historią Polski inspirowało mnie. Przejmowałam się martyrologią polskich bohaterów, którzy walczyli o niepodległość” – oświadcza ta sama dziewczyna, którą przeraziło własne współczucie dla męczeńskich chrześcijan (Op, s. 171). Inna, pochodząca z ortodoksyjnego domu, z dumą opisuje swe sukcesy na lekcjach polskiego. „Z polskiego nie miałem równego w całym gimnazjum” (Op, s. 44), „ubóstwiałam polskich romantyków” (Op, s. 171) – podkreślają kolejni autorzy.

Motyw fascynacji i przywiązania do polszczyzny powraca w wielu autobiografiach: „pokochołem [...] język polski bardziej od żydowskiego” (Op, s. 106), „godzina polskiego była dla mnie najmilszym przedmiotem” (Op, s. 384) – wyznają w latach trzydziestych XX wieku młodzi Żydzi. Kompetencje lingwistyczne i kulturowe – znajomość polskiego języka, polskiej literatury, historii Polski – stanowią nowoczesny kulturowy kapitał, do którego zdobycia pretendują. Język jest ze swej natury otwarty na nowych użytkowników. Aspirując do wejścia w krąg użytkowników polszczyzny, piszący mają świadomość, że stopień jej opanowania i sprawność posługiwania się nią to w szkole narzędzie ustanawiania hierarchii, narzędzie selekcji i wykluczenia. „Bieda była tylko tym Żydom, którzy akcentowali wyrazy języka polskiego na wzór nuty Talmudu i pod ich adresem ciskane były dość nieprzyzwoite powiedzonka. Najwięcej też Żydów miało poprawki z j[ęzyka] polskiego i historii” – odnotowuje chłopiec z Kresów (Op, s. 319). Inny wspomina egzaminy ze znajomości języka polskiego, jakim poddawani są w szkole uczniowie żydowscy (Op, s. 468).

Autorzy sporządzają rejestry polskich lektur (od Mickiewicza, Sienkiewicza i Przybyszewskiego po Mniszkównę i Marczyńskiego), zamieszczają komentarze na temat czytanych autorów, włączają wypisy z ulubionych polskich wierszy – Tuwima (Op, s. 403) czy Asnyka (Op, s. 429). Co więcej, teksty pisanych po polsku autobiografii zawierają nierzadko próby literackie¹¹⁶ – głównie wiersze (Op, s. 122–125, 222, 330–331), streszczenia (Op, s. 176) lub przytoczenia fragmentów (Op, s. 145) własnych utworów, autokomentarze do twórczości, listy tytułów: *Żyd wieczny tułacz*, *Żyd handlarz*, *Modlitwa dziecka żydowskiego...* Informacje o polskich juveniliach zdarzają się też w autobiografiach pisanych w jidysz. „Wszystko, co pisałem, było przeważnie w języku polskim” (Op, s. 109) – zaznacza chłopiec z ubogiej rzemieślniczej rodziny z Warszawy, przyznający się – nie bez satysfakcji – do nadanego mu przez kolegów przydomka „Abram Poeta”. Decydując się na spisanie po żydowsku historii swego życia, dziewczyna z chasydzkiego domu zastanawia się, dlaczego nie tworzyła dotąd w tym języku: „Oprócz listów liczących po 10–12 stron pisałam dziennik [...], kilka wierszy, dwie nowele. Napisałam je po

¹¹⁶ Wypada żałować, że część z nich redaktorzy tomu zdecydowali się pominąć w polskiej edycji: zob. uwagi redakcyjne: *Ostatnie pokolenie...*, s. 29, 39, 207, 309, 331, 333, 352.

polsku. [...] Moja koleżanka radziła [...], żebym to lub owo z mej twórczości posłała do jakiejś redakcji. [...]. Mimo że istnieją żydowsko-polskie czasopisma, nie odważyłabym się im ich posłać” (Op, s. 181, 185). Autobiograficzne relacje autorów urodzonych w latach 1911–1922 dają w ten sposób wgląd w funkcjonowanie polisystemu wielojęzycznej żydowskiej kultury międzywojennej, w którym młodzi mają wybór pomiędzy językami polskim, jidysz i hebrajskim. Są też cennym źródłem poznania środowiska lokalnych korespondentów i czytelników polsko-żydowskiej prasy: niektórzy z autorów biorących udział w konkursie YIVO mają już za sobą debiut na łamach „Opinii” czy „Nowego Dziennika”¹¹⁷.

Jako inny ważny element doświadczenia szkolnego rysuje się w perspektywie żydowskiej również doświadczenie granic grupowych. Niekiedy zdają się być one reprodukowane bezrefleksyjnie, bezwiednie i – by tak powiedzieć – niewinnie w trakcie dziecięcych zabaw. „Częste były bitwy. Po jednej stronie Żydzi, po drugiej inni” (Op, s. 466) – notuje chłopiec z Drohobycza. Kiedy indziej jednak ich fundamentem jest oczywista „świadomość odrębności” (Op, s. 348), a one same konstytuują się głównie poprzez praktyki rozróżniania czy ekspresję stereotypów i uprzedzeń. „Chodzę do klasy z chrześcijankami i zaczynam odczuwać, że jestem Żydówką” (Op, s. 381) – zauważa dziewczynka, która styka się w szkole z opowieściami o mordzie rytualnym. W wielonarodowych klasach szkolnych na Kresach uczniowie różnych nacji i wyznań są razem – lecz osobno, połączeni i podzieleni. „Každy lubi najbardziej tych, którzy są do niego podobni, którzy myślą i żyją jak on sam. Żyd najlepiej lubi Żyda, Polak – Polaka, Rusin – Rusina” (Op, s. 421) – komentuje tę sytuację jedna z autorek.

Granice międzygrupowe mają w żydowskich autobiografiach szczególne językowe wykładniki. Z jednej strony, narracje te posługują się funkcjonującym w językach żydowskich „kodem rozróżnień” czy „kodem rozgraniczeń” (*differentiation language*)¹¹⁸, ustanawiającym rozdział pomiędzy Żydami i nie-Żydami poprzez stosowanie dwu paralelnych słowników: nacechowany ciąg nazw, takich jak goj, sziksa, szajgec, odnosi się do świata nieżydowskiego, świat ów wskazuje i odgranicza¹¹⁹. Z drugiej strony, narracje te reprodukuja szczególny typ „cudzego słowa”: określające Żydów potoczne i przezwiskowe etnonimy, takie jak Żydowa, Żydóweczka czy Żydek¹²⁰. Ich przytoczenia opatrywane bywają nierzadko socjolingwistycznym komentarzem, dotyczącym tonu, w jakim słowa są wypowiedane,

¹¹⁷ Jeden z nich jest współpracownikiem dodatku „Świat Młodych” warszawskiego tygodnika „Opinia” (zob. *Ostatnie pokolenie...*, s. 376), inny publikuje w krakowskim „Nowym Dzienniku” (*ibidem*, s. 499).

¹¹⁸ N. Seidman, *Faithful Renderings. Jewish-Christian Difference and the Poetics of Translation*, Chicago 2006, s. 3.

¹¹⁹ Zob. *Ostatnie pokolenie...*: goj – s. 184, 208, 367; szajgec – s. 432; sziksa – s. 422. Słowa te zostały też zarejestrowane i objaśnione przez wydawców w słowniku.

¹²⁰ Przewiskowe etnonimy zob. *Ostatnie pokolenie...*, s. 59, 120, 324, 345, 361, 422, 432.

czy też powszechności i akceptacji ich użycia¹²¹. Język ujawnia granice, ale też hierarchię i niesymetryczność pozycji mówiących, koduje dominację i podległość. To Polakom „wolno obrażać” Żydów (Op, s. 120) – zauważa jeden z autorów.

Do doświadczenia granic dołącza się doświadczenie różnic statusu grup, dalej zaś – doświadczenie ich konfrontacji, antagonizmu i konfliktu, a pozycja mniejszościowa odczuwana jest także jako konieczność poznawania kultury „narodu większości” (Op, s. 366). Od początku lat trzydziestych piszący rejestrują rosnące napięcie w uczniowskich relacjach, zawężenie pola osobistych kontaktów z Polakami, przede wszystkim zaś kruchość polsko-żydowskich więzi, zagrożonych nieustannie przez antysemityzm. Na teren szkoły przenikają coraz bardziej radykalne polityczne nastroje, wybuchają ostre spory i konflikty (Op, 366–367). W tej sytuacji nie dziwi, iż rzadko wyrażana jest nadzieja, że „zgodna współpraca w szkole nie jest wykluczona”, że „jest [...] możliwe do osiągnięcia rozumienie się obu stron”, że „można z czasem wytworzyć pewną skoordynowaną całość dobrego stosunku Żydów do katolików i vice versa” (Op, s. 359).

Najgroźniejszy, najbardziej uporczywy i dotkliwy jest konflikt o podłożu antysemitycznym. Autobiografie rejestrują objawy szkolnego antysemityzmu – od niesprawiedliwości i szykan po jawną dyskryminację i fizyczną agresję. „Antysemitckie łatki przyćpione przez niektórych profesorów już podczas zdawania [egzaminu wstępnego], a inne przyćpione przez [...] przyszyłych »współklasistów« złożyły się na wytworzenie dość pesymistycznego obrazu życia szkolnego” (Op, s. 218–219) – wyznaje jeden z chłopców. Atmosfera narodowościowego konfliktu prowadzi do „przymusowej separacji” (Op, s. 219) polskich i żydowskich uczniów: tworzą nie tylko zamknięte grupki towarzyskie, lecz także odrębne kółka samokształceniowe (Op, s. 472), nie mogą też działać wspólnie w szkolnym samorządzie. Jeśli między Polakami i Żydami panuje zgoda, to – jak charakteryzuje ją jeden z autorów – jest ona zgodą bez solidarności (Op, s. 341) – splotem interakcji i dystansu, formułą koegzystencji i izolacji¹²².

Mniej radykalnie różnice i granice doświadczane są zazwyczaj przez dzieci z rodzin spolonizowanych (zdarzają się wśród nich przyjaźnie z katolikami; Op, s. 42, 44), ale i im nie udaje się uniknąć „epizodów – jak piszą – na tle rasowym” (Op, s. 47), zderzenia z „potężnymi murami odgradzającymi wyznania i rasy” (Op, s. 47) czy rasową nienawiścią (Op, s. 46). Cytowane tu sformułowania ujawniają obecność w przestrzeni szkoły międzywojennej dyskursu rasowego. Wprawdzie frazy języka rasowych rozróżnień są używane ze znakami autorskiego dystansu jako przytaczane cudze słowo („aryjczycy”, Op, s. 359), jednak pojawia-

¹²¹ Jedna z autorek pisze: „oburza mnie przecież nie samo słowo »Żydówka« (a częściej »Żydówka«), ale ton nienawiści i chęci naigrwania się, z jakim zostaje ono wypowiedziane” (*Ostatnie pokolenie...*, s. 59).

¹²² „Z kolegami katolikami żyliśmy w zgodzie, mimo ich niezupełnej »solidarności« z nami” (*Ostatnie pokolenie...*, s. 341).

nie się ich sygnalizuje ekspansję i umacnianie się pozycji dyskursu rasowego jako jednego z najistotniejszych dyskursów separacyjnych.

Jest uderzające, że w perspektywie żydowskiej szkoła międzywojenna rysuje się jako przestrzeń akulturacji/polonizacji i polsko-żydowskiej interakcji przy jednoczesnym utrzymywaniu się dystansu, izolacji, otwartym manifestowaniu niechęci, a niekiedy – istnieniu ostrego konfliktu grup. „Polska wychowała mnie na Polaka, a okrzykuje mnie Żydem [...]” – pointuje tę sytuację jeden z autorów (Op, s. 119). Ów splot interakcji i dystansu rodzi niepokojące, trudne doświadczenie ambiwalencji, które staje się przedmiotem analiz:

Dziwny był mój stosunek do kolegów katolików. Zwykle rozmawiałem z nimi, pomagałem im czasem, podobnie jak inni koledzy, grałem z nimi w piłkę. Przytem jednak starałem się utrzymywać ich z dala i w tym celu posługiwałem się nie zawsze dobrymi metodami. Czyniłem bowiem pewną różnicę między nimi a Żydami (Op, s. 345)

– wyznaje jeden z chłopców.

Zygmunt Bauman uważa taką sytuację za charakterystyczne dla położenia Żydów w nowoczesnych społeczeństwach europejskich sprzężenie zmniejszającego się dystansu kulturowego i utrzymującego się dystansu społecznego. Analizując polsko-żydowskie relacje w okresie międzywojennym, Celia Stopnicka Heller nazywa z kolei ten stan asymilacją bez integracji¹²³. Dodam w tym miejscu, że właśnie to sprzężenie tendencji stanowi najbardziej ogólny kontekst, w jakim formuje się w okresie międzywojennym kultura żydowska w języku polskim.

Inaczej akcenty dotyczące więzi, dystansu, konfliktu rozkładają się w szkolnych relacjach polskich. Przykładem mogą być zamieszczone w tomie *Kredą na tablicy* wspomnienia Bohdana Czeszki. Wybieram ten tekst, ponieważ pod wieloma względami jest świadectwem wyjątkowym: oto po wędrownie po wielu warszawskich szkołach krnąbrny polski chłopiec trafia do eksperymentalnej placówki prowadzonej przy ulicy Waliców przez żydowskiego pedagoga Rudolfa Taubenschlaga¹²⁴. Nauczycielami są tu Polacy i Żydzi, wśród uczniów jednak przeważają dzieci żydowskie – „synowie wyrobników, biuralistów, komiwojażerów i drob-

¹²³ Szczegółową analizę tego zjawiska na gruncie niemieckim przedstawia Zygmunt Bauman w pracy *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1995. Opis „asymilacji bez integracji” Żydów w Polsce odnajdujemy z kolei w pracach Celi Stopnickiej Heller: *Poles of Jewish Background: The Case of Assimilation Without Integration in Interwar Poland* [w:] *Studies on Polish Jewry*. Ed. Y. Fishman, New York 1974.

¹²⁴ Taubenschlag był też polsko-żydowskim poetą; zob. *Międzywojenna poezja polsko-żydowska. Antologia*, Kraków 1996, s. 83–91. Jego pisma pedagogiczne dotyczą zarówno eksperymentalnej metody kształcenia, którą wdrażał, jak i ogólnych zagadnień teorii wychowania. Zob. R. Taubenschlag, *O jednostronności niektórych poczynań pedagogicznych współczesnej epoki. Krytyka zasad nowoczesnego wychowania. Próba syntezy*, Warszawa 1930; *Młodzież szkolna a samorząd uczniowski*, Warszawa 1932; *Nauczanie pod kierunkiem. O zwolnieniu uczniów od poobiedniego przygotowania lekcji szkolnych*, Warszawa 1939.

nych kupców [...]. Fakt uczęszczania do świeckiej, polskiej szkoły określał wystarczająco dokładnie ich stosunek do możeszowego wyznania figurującego w ich kartotekach¹²⁵. Wielu z nich zostanie jego przyjaciółmi, wprowadzi w niepewtarzalny klimat „dzielnicy północnej” miasta i wtajemniczy w budzący podziw rozmachem i inwencją system przekleństw w jidysz.

Zasadniczo Czeszko buduje optymistyczną opowieść integracjonistyczną, jednak nie pomija przejawów separacji („Godziny nauk religijnych dzieliły raz na tydzień klasę”¹²⁶ – pisze) czy inspirowanej przez duchownych swoistej „konfrontacji” religijnej. W jego wspomnieniu w szkole przy ulicy Waliców nie ma jednak atmosfery konfliktu, przeciwnie – jeśli pojawiają się chłopcy skłonni wzniecać właśnie, przeżywają tu światopoglądową konwersję, bo „Nonsensowność i nędra rasistowskiej postawy ujawniała się błyskawicznie i trzeba było być obdarzonym głupotą nieprzejednaną, aby utrzymać ją nadal”¹²⁷.

Podobnie charakteryzuje nastroje w innym warszawskim gimnazjum Stanisław Ryszard Dobrowolski. Dobrowolski – który, co warto przypomnieć, kilka lat później uniesiony marcową falą opublikuje antysemicką powieść *Głupia sprawa* – kreśli w swych wspomnieniach wyjątkowo idylliczny obraz szkoły (Gimnazjum im. Reja), gdzie uczęszczali katolicy, ewangelicy, kalwini, żydzi i prawosławni żyjący „w najprzykładniejszej zgodzie, związani zasadą dobrego koleżeństwa”¹²⁸.

Rozbieżność perspektyw i rozbieżność doświadczenia jest źródłem odmiennych narracji. O ile w perspektywie żydowskiej jako czynniki dominujące w atmosferze szkoły międzywojennej rysują się: narodowościowe napięcie, międzygrupowy konflikt, antysemicka dyskryminacja składające na opowieść separacyjną, w świadectwach polskich pojawiają się one z reguły jako zjawiska przejściowe i skutecznie przewyżczone, lokowane na marginesach narracji integracjonistycznych.

Podsumowanie

Jako przestrzeń kulturowego kontaktu klasa szkolna okazuje się więc w świadectwach literackich przede wszystkim obszarem doświadczania niepokojącej ambiwalencji: Żydzi i Polacy są w niej jednocześnie razem i osobno, połączeni i rozdzieleni. Jest miejscem eksponowania kulturowych różnic, ale też pokonywania kulturowego dystansu; izolacji, lecz zarazem wyłaniania przejść i synaps łączących izolowane światy. To obszar działania mechanizmów inkluzji i ekskluzji,

¹²⁵ B. Czeszko, *Profile cieni. Wypracowanie na zadany temat* [w:] *Kredę na tablicy*, s. 94.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ *Ibidem*, s. 95.

¹²⁸ S.R. Dobrowolski, *Ze szkolnej ławy* [w:] *Kredę na tablicy*, s. 120–121.

aktywizowania czynników więzi i separacji. Ten tryb łączenia i dzielenia charakterystyczny jest dla działania mechanizmów pogranicza¹²⁹.

Jak wiadomo, postrzeganie różnic nie musi oznaczać obdarzania ich znaczeniem, a te same różnice mogą być rozmaicie wartościowane przez rozmaite grupy. Zapisy literackie ujawniają odrębność żydowskiego i polskiego doświadczenia różnic, inne rozumienie ich sensów, a także inne widzenie samej natury kontaktu kulturowego – z pozycji większości lub mniejszości, dominacji lub podrzędności.

Różnicą, a często też zrodzonym z niej konfliktem odmiennego doświadczenia, odrębnych perspektyw i osobnych pamięci, żywią się wciąż polsko-żydowskie spory, których przedmiotem bywa niekiedy „sprawa szkolna”. Niedawnym ich przykładem może być polemika, jaka rozgorzała wokół opowieści *Drohobycz*, *Drohobycz* Henryka Grynberga i Leopolda Lustiga. Dawnych współuczniów drohobyckiego gimnazjum podzieliły i skłóciły zarówno oceny postaw nauczycieli i kolegów, jak i charakteru wydarzeń oraz ogólnej atmosfery polsko-żydowskich relacji w szkole i mieście¹³⁰.

Kończąc, wrócić chcę do zasygnalizowanego – i zarzuconego – na wstępie wątku literatury fikcjonalnej. Na przestrzeni XX wieku dałoby się na jej obszarze wykreślić linie łączące takie utwory jak – z jednej strony – dramaty *Młody las* Jana Adolfa Hertza i *Naszą klasę. Historię w XV lekcjach* Tadeusza Słobodzianka, z drugiej zaś – *Pamiętnik Stefana Czarnieckiego* Witolda Gombrowicza, *Weisera Dawidka* Pawła Huellego czy *Ze złości* Irka Grina. Sięgając chętnie po motywy i schematy narracyjne prozy autobiograficznej, literatura ta wykorzystuje przede wszystkim metaforyczny i symboliczny potencjał motywu szkolnego kontaktu, posługując się przestrzenią klasy jako modelem narodowego i społecznego mikrokosmosu. Zradykalizował i ostentacyjnie ujawnił te zabiegi Tadeusz Słobodzianek, w którego dramacie prowincjonalna szkolna wspólnota gromadzi przyszłych morderców i ratujących, ofiary i ocalonych. Jego „nasza klasa” jest miejscem, gdzie współistnieją rytuały jednoczące i separujące Polaków oraz Żydów, gdzie rodzą się uprzedzenie i przywiązanie, mają źródło miłość i zbrodnia.

Reprodukując rozmaite modele narracji o kontakcie, literatura nieodmiennie wskazuje też nienaruszalność różnicy religijnej oraz uzmysławia jej trwałą moc ekskluzji. W wyobrażeniu żydowskiego bohatera autobiograficznego, a zarazem fantasmagorycznego *Wyznania* Romana Grena fakt, że „nie chodzą do kościoła, nie przyjmują opłatka, nie składają rąk do modlitwy, nie mają krzyża nad drzwiami”¹³¹, wciąż skazuje Żydów na nieodwołalną przynależność do sfery *monstruarium*, a zadane mu przez nauczyciela historii pytanie o chrzest Polski – jego samego naznacza jako Innego.

¹²⁹ M. Golka, *Imiona wielokulturowości*, Warszawa 2010, s. 276.

¹³⁰ W. Budzyński, *Uczniowie Schulza*, s. 215–216.

¹³¹ R. Gren, *Wyznanie*, Wołowiec 2012, s. 39.

WARSZAWA: „WOLNOMYŚLICIEL POLSKI”. ASYMILATORZY I WOLNOMYŚLICIELE WOBEC JIDYSZ

Asymilatorzy i wolnomyśliciele. W cieniu Niemiec.
Projekt latynizacji alfabetu jidysz. Wobec esperanto. Podsumowanie

Asymilatorzy i wolnomyśliciele

Zwykło się uważać, że energia modernizacyjna obozu asymilatorskiego wyczerpuje się już przed rokiem 1914 i w dwudziestoleciu międzywojennym zostaje on zepchnięty na pozycje głębokiej ideologicznej defensywy, ustępując pola obozowi narodowemu. Historycy podzielają przekonanie forsowane przez syjonistów i obiegowane w międzywojennej polsko-żydowskiej publicystyce, które w wydanej w 1925 roku broszurze *O sprawie żydowskiej* następująco sformułował Ludwik Oberlaender:

Asymilacja, jako programowy kierunek polityczny w Polsce, nie wykazuje nawet śladu organizacji, nie ma żadnej prasy, nie ma dotychczas sformułowanego programu działania, nie ma żadnego przedstawicielstwa. Czyż ten bezruch na tle ogólnej ruchliwości i żywotności żydowskiej nie jest objawem zaniku tego kierunku, dowodem zmiany psychologii żydowskiej i dowodem, że miano tu do czynienia jedynie z zamierzeniami jednostek lub interesem jednostek, a nie z poważnym kierunkiem politycznym?¹

Układ sił na scenie politycznej nie musi jednak oznaczać całkowitego rozproszenia czy dezintegracji tego środowiska. Nie mamy dotąd² mapy miejsc, jakie

¹ L. Oberlaender, *O sprawie żydowskiej*, Kraków 1925, s. 12.

² Osobny rozdział poświęca sytuacji ruchu asymilacyjnego w Polsce międzywojennej Celia Stopnicka Heller w pracy *On the Edge of Destruction. Jews of Poland Between The Two World Wars*, New York 1980 (s. 183–209), koncentrując się wszakże na takich programowych organach prasowych obozu neoasymilatorskiego, jak tygodnik „Zjednoczenie”. Neoasymilatorów jako środowisko polityczne z kolei charakteryzuje Konrad Zieliński: *Neoasymilacja. Przyczynek do badań nad myślą polityczną Żydów polskich* [w:] *Wokół akulturacji i asymilacji Żydów na ziemiach polskich*, Lublin 2010. O obozie integracjonistycznym w okresie międzywojennym zob. też E. Mendelsohn, *On Modern Jewish Politics*, Oxford 1993, s. 60–62. W ostatnich latach asymilatorzy stali się

znajdują dla siebie w latach 1918–1939 ci aktywni przed rokiem 1918 działacze asymilatorscy, którzy bynajmniej nie schodzą wówczas z areny publicznej i publicystycznej działalności, a nie wiążą się z obozem narodowym ani nie wkraczają na drogę totalnej polonizacji i całkowitego zerwania ze światem żydowskim. Światło na ów brak szerszego zainteresowania ich sytuacją w okresie międzywojennym może rzucić opinia Celi Stopnickiej Heller: „pozwolę sobie przypuścić, że jeśli byłoby więcej czasu, powrót asymilatorów do narodu rozwinąłby się w ruch społeczny”³. Przewidywania takie – podporządkowane logice narracji narodowej, narzucającej określony scenariusz zdarzeń i wyznaczającej jedyną trajektorię zmiany – uprzywilejowują jeden z możliwych wariantów ewolucji tego środowiska, pomijając inne ideowe wybory.

Zaznaczę w tym miejscu, że obserwując podejmowane w ostatnich latach na gruncie polskim próby krytycznej analizy pojęcia asymilacji⁴, decyduję się jednak używać go bez proponowanych zniuansowań, w historycznym, prostszym rozumieniu. Wybór ten nie jest, zastrzegam, manifestacją konserwatywnego uporu czy metodologicznego zaniedbania. Asymilacja nie jest ani wyjątkowym, ani jedynym pojęciem kłopotliwym w naukach humanistycznych, które zwykły sobie jednak radzić w takich przypadkach nie tyle dekretując znaczenie, ile określając rozmaite sposoby rozumienia takich pojęć. Tak właśnie postąpił Henryk Markiewicz, który swe klasyczne studium poświęcone tematowi asymilacji Żydów w literaturze polskiej rozpoczął od ustalenia:

Wyraz „asymilacja” używany jest w różnych znaczeniach; tu wystąpi on jako termin nadrzędny wobec terminów: akulturacja – przejście wzorów i wartości kultury innego narodu, identyfikacja – subiektywne utożsamianie się z tym narodem, integracja – obiektywne zespolenie się z nim⁵.

Leo Belmont, uczestnik, lecz i krytyk ruchu asymilatorskiego, nazywał na początku XX wieku asymilatorów „formacją społeczno-ideową”⁶. Na potrzeby moich rozważań przyjmuję idącą w podobnym kierunku niedawną propozycję historyka Konrada Zielińskiego, uznającego asymilatorów za środowisko ideowe,

przedmiotem zainteresowania pravicowych publicystów, między innymi Jerzego Roberta Nowaka: *Asymilatorzy* [w:] *Encyklopedia „białych plam”*, t. 2, Radom 2000, s. 31–50.

³ C. Stopnicka Heller, *op. cit.*, s. 209.

⁴ Zagadnienie te rozpatruje Agnieszka Jagodzińska: *Pomiędzy. Akulturacja Żydów Warszawy w drugiej połowie XIX wieku*, Wrocław 2008, s. 9–12; *eadem*, *Asymilacja, czyli bezradność historyka. O krytyce terminu i pojęcia* [w:] *Wokół akulturacji i asymilacji Żydów na ziemiach polskich*, Lublin 2010. Badaczka odwołuje się między innymi do dekonstrukcji pojęcia dokonanej przez Zygmunta Baumana w pracy *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*. Przeł. J. Bauman. Przekład przejrzał Z. Bauman, Warszawa 1995, s. 143–146.

⁵ H. Markiewicz, *Asymilacja Żydów jako temat literatury polskiej* [w:] *idem*, *Literatura i historia*, Kraków 1994, s. 15.

⁶ L. Belmont, *W kwestii żydowskiej – uwagi*, „Wolne Słowo” 1909, nr 56–57.

które „akulturację, integrację, wreszcie asymilację Żydów na ziemiach polskich uważało za optymalne rozwiązanie kwestii żydowskiej”⁷.

Dobrze też pamiętać, że niezależnie od tego, jak rewolucyjny i subtelny aparat pojęciowy skłonni bylibyśmy dzisiaj uruchamiać, nazywając ich postawy i programy, w XIX i XX wieku środowiska zaangażowane w ideologiczny projekt asymilatorski używały na określenie swego stanowiska nazwy asymilatorzy⁸ i tak też były określane przez swych konkurentów i adwersarzy. Zapomina się też łatwo, iż same podejmowały wysiłki definiowania i redefiniowania pojęcia asymilacji, świadczące dowodnie, że rozumiano w tych kręgach złożone znaczenie nazwy oraz że co najmniej od początku XX wieku dość powszechnie odróżniano proces akulturacji od projektu asymilacji⁹.

Co więcej, także w kręgach syjonistycznych asymilacja była rozmaicie rozumiana. Z jednej strony, widziano w niej „proces rozpuszczania się narodu tułacza we wrosłej w ziemię organizacji narodu osiadłego”¹⁰. Z drugiej jednak, w publicystyce przywódców syjonistycznych – cytuję z szkicu Adolfa Standa – spotykamy i takie deklaracje:

W programach naszych figuruje hasło precz z asymilacją. Chciałbym zinterpretować ten wyraz. Są dwie asymilacje. Jest jedna, co słabym okiem spostrzega tylko pozory i te sobie przyswaja, widzi blichtr, co ludzi ku sobie wabi. [...] I powstaje szalona gonitwa za tym, co obce, bo ono dziś popłaca. [...] Ale jest i druga asymilacja. W każdym organizmie narodowym są głębsze jednostki, których treścią życia podniesienie ogółu na wyższy szczebel kultury, zwycięstwo materii przez ducha, hegemonia idei. [...] Tu lepsi nie uciekają od asymilacji, ale czerpią garściami z życia obcych, rozwojowych narodów, co dobre u nich chwytają z podziękowaniem, co przedawnione wydzielają z oburzeniem. To asymilacja ducha. Któż by się odważył jej sprzeciwić, któż jej za dobro kulturowe uważać nie będzie!¹¹.

Ten typ asymilacji miał włączać Żydów do szerszego i wspólnego nurtu europejskich przemian, a akceptujący go syjonizm interpretowany był jako jeden z przejawów nowej modernistycznej kultury europejskiej.

Jak wiadomo, ideowe położenie asymilatorów komplikowało się od przełomu XIX i XX wieku¹², kiedy to ich program stał się jednym z wielu konkurujących

⁷ K. Zieliński, *Neoasymilacja. Przyczynek do badań nad myślą polityczną Żydów polskich* [w:] *Wokół akulturacji i asymilacji Żydów...*, s. 69.

⁸ W. Feldman, *Asymilatorzy, syjoniści i Polacy. Z powodu przełomu w stosunkach żydowskich w Galicji*, Lwów 1894.

⁹ O formułach takiego rozróżnienia na asymilację i asymilację kulturową, to jest akulturację w publicystyce polsko-żydowskiej pisałam w pracy *Międzywojenna literatura polsko-żydowska jako zjawisko kulturowe i artystyczne*, Kraków 1992, s. 49–50. Feldman również rozdzielał program i proces asymilacji: „Asymilacja to więcej niż program, to proces odbywający się z koniecznością dziejową, a ogarniający duży szereg lat i pokoleń”. W. Feldman, *op. cit.*, s. 58.

¹⁰ *Wstęp* [w:] *Safrus. Książka zbiorowa poświęcona sprawom żydostwa*. Red. J. Kirsztrot, Warszawa 1905, s. 7.

¹¹ A. Stand, *Moderna żydowska*, „Rocznik Żydowski” 1902, s. 12.

¹² Zob. A. Cała, *Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim (1864–1897)*, Warszawa 1989.

z sobą projektów modernizacji. Zarówno syjonizm, jak i ruchy dążące do uzyskania autonomii żydowskiej w diasporze¹³ miały nie tylko charakter polityczny, ale były również ruchami zmiany społecznej, odwołującymi się do odmiennych wizji kultury europejskiej i żydowskiej. Właśnie na tym ostatnim polu asymilatorzy toczyli ze swymi konkurentami ostre spory: dość przypomnieć prace Henryka Nusbauma, takie jak *Głos antysyjonisty do inteligencji polskiej zwrócony* (1899) czy *Już wielki czas! (Głos w kwestii żydowskiej)* (1906) lub *Nasze rachunki i syjonizm* (1903) Bernarda Lauera i obecne w nich interpretacje współczesnego stanu oraz przyszłości kultury.

Jednym ze wspólnych elementów modernizacyjnych programów był projekt kultury świeckiej, której powstanie stało się zasadniczym rezultatem nowoczesnej żydowskiej rewolucji¹⁴. Kreśląc ideał nowej kultury, asymilatorzy odwoływali się zarówno do popularnych wątków ewolucjonistycznej antropologii, jak i do powiązanej z nią koncepcji człowieka¹⁵. Stanowisko Nusbauma na przykład inspirowane było wyraźnie, przyjętym powszechnie w drugiej połowie XIX wieku, stratygraficznym modelem wielowarstwowej natury ludzkiej: „jażń moja wielokrotne ma cechy: po 1-sze cechy indywidualne, po 2-gie rasowe, czyli plemienne, po 3-cie cechy narodowe, po 4-te ogólnoludzkie¹⁶” – twierdził. W związku z tym budował wieloetapową autodefinicję: „Jestem sobą [...]. [...] Jestem Polakiem [...]. [...] Jestem Żydem [...] [...] Jestem człowiekiem [...]”¹⁷. W modelu tym, jak widać, przynależność rasowa/plemienna żydowska i narodowa polska były rozdzielone. Ta antropologiczna konstrukcja pozwala zrozumieć, jakie były przesłanki koncepcji istnienia grupy Żydów Polaków i podstawy przekonania, że tożsamość plemienna oraz narodowa mogą być rozłączne.

Narracje postępu, jakimi posługiwali się asymilatorzy, przedstawiały „cywilizacyjny pochod” jako grę czynników religijnych, narodowych i ponadnarodowych. O ich roli oraz relacjach wzajemnych Nusbaum pisał:

...jakimi drogami i etapami postępowała naprzód cywilizacja? Były chwile w dziejach ludzkości, w których cywilizacje dźwigały religie, były chwile, w których poczucie odrębności

¹³ Asymilatorzy traktowali te dwa obozy jako odrębne także na gruncie ideałów narodowych. W „Rozwadze” na przykład pisano w związku z tym o nich jako syjonistach i nacjonalistach. K.M., *Dlaczego? „Rozwaga”* 1915, nr 2, s. 55–63.

¹⁴ B. Harshav, *Language in Time of Revolution*, Stanford 1993.

¹⁵ C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*. Przeł. M.M. Piechaczek, Kraków 2005. Zob. rozdział *Wpływ koncepcji kultury na koncepcję człowieka*.

¹⁶ H. Nusbaum, *Głos antysyjonisty do polskiej inteligencji żydowskiej zwrócony*, Kraków 1899, s. 6. Była to koncepcja wielowarstwowego raczej niż wieloczynnikowego charakteru natury ludzkiej: nie chodziło o dowolną konfigurację elementów, ale trwałe występowanie warstw. O koncepcji Nusbauma zob. A. Friedrich, *Wieloskładnikowa tożsamość indywidualna w pismach Henryka Nusbauma* [w:] *Kwestia żydowska w XIX wieku. Spory o tożsamość Polaków*. Red. G. Borkowska, M. Rudkowska, Warszawa 2004.

¹⁷ H. Nusbaum, *Głos antysyjonisty...*, s. 23–24.

narodowej, budzenie się narodowej samowiedzy, stawało się dzielnym fermentem wzrostu cywilizacji. Za sprawą zaczynu narodowego, cywilizacja, w oddzielnych terytorialnie, że tak rzekę, warsztatach, dźwigała się oddzielnymi kolumnami, które, zdobiąc się w najwartowniejsze swoistości danego terytorium, wносиły te dobytki do ogólnych sklepień jednej, wielkiej, wszechludzkiej cywilizacji. Przypatrując się pochodowi cywilizacji z oddali, całość toru pozwalającej objąć, spostrzegamy, że dzisiaj w istocie rzeczy, a wbrew pewnym łądzącym pozorom – interesy ogólnoludzkie więcej niż interesy narodowe są głównym przedmiotem zajęcia geniuszu budującego – dość zwrócić uwagę na dążenia do reform socjalnych, międzynarodowe traktowanie wielkich zagadnień naukowych i technicznych, ferment powszechnego pokoju, itp. Zaznaczyć wszakże zaraz wyraźnie wypada, że urzeczywistnienie się ideałów ogólnoludzkich nie osłabia wcale ideałów narodowych, ale owszem podnosi je, bo uszlachetnia. Toż ogólnoludzkie ideały: mądrość, sprawiedliwość, miłość unicestwić muszą dzikie porywy narodowego szowinizmu, broń wytrącić nienasyconym potęgom zdobywczym, zapewnić życie rozpaczliwie życia swego broniącym. Zwolnienie wszelkiego kościoła od pracy dźwigania wyższych piątr cywilizacji, stłumienie asymilacyjnych zapędów narodowych i złagodzenie antagonizmów narodowości i ras – oto obraz przyszłości¹⁸.

Jego zdaniem, można więc mówić o minionej epoce cywilizacji religijnych, o współczesnej epoce cywilizacji narodowych i przyszłej epoce „cywilizacji wszechludzkiej”, wykraczającej poza i ponad obszar kultur narodowych, urzeczywistniającej prymat „ogólnoludzkich ideałów i interesów”, która wyłoni się jako ostateczny horyzont ewolucji. Nusbaum zapewniał, że tolerancja religijna „jest ludzkości owocem zdobytym”, dzięki „prądowi cywilizacyjnemu, postępowi wiedzy ludzkiej i rozwojowi pojęć społecznych i humanitarnych”¹⁹. Relacje zatem między Żydami i nie-Żydami mogą być przeniesione na neutralny, niereligijny grunt.

W podobnym kierunku szły redefinicje pojęcia, koncepcji i strategii asymilacji Bernarda Lauera. Lauer występował przeciwko pojmowaniu asymilacji jako „rozpłynięcia i unicestwienia”²⁰ Żydów w społecznościach europejskich, zatem przeciwko wizji wchłonięcia i zaniku asymilującej się grupy, która, jak przekonuje Zygmunt Bauman, jest komponentem pojęcia asymilacji wiążanego ze strategią antropofagii²¹.

Lauer twierdził:

Asymilacja ze rdzennym społeczeństwem nie jest rozpłynięciem się i unicestwieniem, ale wzajemnym upodobnieniem się na podstawie ideału nie już istniejącego, ale utworzyć się mającego i stojącego ponad obu rodzinami, pragnącymi się zasymilować. [...] Każda ze stron daje swoje plusy i wyzbywa się swych minusów i jedynie tak pojęta asymilacja jest słuszną i upragnioną²².

¹⁸ *Ibidem*, s. 7–8.

¹⁹ *Ibidem*, s. 14, 15.

²⁰ B. Lauer, *Nasze rachunki i syjonizm*, Warszawa 1903, s. 31.

²¹ Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna...*, s. 145–146.

²² B. Lauer, *Nasze rachunki...*, s. 31.

Nowa kultura wyłoni się więc dzięki mechanizmowi konstytuującemu – by tak powiedzieć – trzecią wartość czy trzecią przestrzeń. Wspominany przez Lauera „ideał ponad” jest związany z myślą o uniwersalnej „ogólnej kulturze”, nie zaś kulturach narodowych, i odsyła do wizji „ogólnego pochodzenia ludzkości”²³, w którym Żydzi również mają swoje miejsce.

Taka uniwersalistyczna wizja cywilizacji powszechnej była, bez wątpienia, bliska gronu asymilatorów, którzy na początku wieku włączyli się w ruch wolnomyślicielski. Należeli do niego między innymi pisarze Leo Belmont i Kazimierz Sterling, filozof Ignacy Myślicki, publicyści Józef Landau i Józef Litauer. Jednym z czynników zbliżających ich do ruchu było niewątpliwie stanowisko, jakie wolnomyśliciele zajmowali w tzw. kwestii żydowskiej. W 1907 roku lwowska „Jedność” obszernie informowała o odbywającym się w Pradze Międzynarodowym Kongresie Wolnej Myśli, na którym podjęto uchwałę wzywającą do wsparcia walki o równouprawnienie i prawa obywatelskie dla Żydów, a także do czynnego występowania przeciwko antysemityzmowi jako przejawowi nienawiści religijnej i narodowościowej oraz zjawisku antydemokratycznemu²⁴.

W latach dwudziestych i trzydziestych grono to współpracowało z pismem „Wolnomyśliciel Polski” (1928–1936), powstałym jako organ Polskiego Związku Myśli Wolnej²⁵. Na łamach „Wolnomyśliciela” publikowali wybitni międzywojenni intelektualiści, między innymi Jan Baudouin de Courtenay²⁶, krąg swych adresatów zaś pismo charakteryzowało jako „ludzi świeckich myślących nowożytnie”²⁷, stojących na gruncie takich wartości oraz „zdobyczy postępu i cywilizacji”²⁸, jak wolność sumienia, myśli i przekonań niepodległych jakimkolwiek religijnym dogmatom, kult nauki i racjonalności, świeckość państwa, tolerancja światopoglądowa. Redakcja wielokrotnie dawała dowód, że traktuje „świat jako zadanie inteligencji”, i ta właśnie grupa była najczęstszym adresatem apeli oraz akcji podejmowanych przez pismo.

W języku „Wolnomyśliciela” dominowała retoryka postępu, nowoczesności i europejskości. Konflikty światopoglądowe i fronty walki ideologicznej, w których uczestniczyli, publicyści interpretowali w kategoriach starcia sił postępu

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Kwestia żydowska na kongresie wolnomyślicieli*, „Jedność” 1907, nr 30.

²⁵ O Polskim Związku Myśli Wolnej zob. K. Adamów, *Zarys dziejów ruchu wolnomyślicielskiego w II Rzeczypospolitej*, „Racjonalista”, s. 1–5; <http://www.racjonalista.pl/ideks>, data publikacji tekstu: 10.06.2007 [dostęp: 10.05.2010].

²⁶ Uczony zdążył ogłosić na łamach „Wolnomyśliciela” wiele komentarzy w roku 1928 i 1929. O kwestii żydowskiej Baudouin de Courtenay wypowiedział się najobszerniej w szkicu *W sprawie „antysemityzmu postępowego”* [w:] J. Baudouin de Courtenay, *Miejcie odwagę myślenia... Wybór pism publicystycznych z lat 1898–1927*. Oprac., wstęp i przypisy M. Skarżyński, Kraków 2007.

²⁷ Fortado [L. Belmont], *Pyrrhusowe zwycięstwo rabinów w sprawie uboju rytualnego, czyli „szechita” w świetle Talmudu*, Warszawa 1936, s. 26.

²⁸ *Od Redakcji*, „Wolnomyśliciel Polski” 1928, nr 2.

z wstecznictwem – przede wszystkim wstecznictwem klerykalizmu²⁹, ale także nacjonalizmu, antysemityzmu³⁰ i faszyzmu. Postęp przeciwstawiał się barbarzyństwu i dziczy. W projektowanym nowym świecie ludzkość miała stać się – jak pisano:

...bezklasowa, a w dalszej przyszłości i bezrasowa. Dlatego zwalczamy i atakujemy wszystko, co tę ludzkość dzieli, a propagujemy wszystko, co ją powinno łączyć. Nie wierzymy w boga, bo wierzymy w człowieka, który przestanie się wzajemnie mordować³¹.

„Wolnomyśliciel” poświęcał sporo uwagi sprawom żydowskim, a w jego publicystyce dotyczącej tej tematyki można wskazać zestaw klasycznych *topoi* modernizacyjnych, takich jak przeciwstawienie dobrodziejstw oświecenia – „grzęzawiskom przesądnego getta”³², krytyka żydowskiego separatyzmu, ortodoksyjnego judaizmu³³, chasydyzmu, religijnego wychowania, języka jidysz, postulat obywatelskiego równouprawnienia czy projekty reform znoszących żydowskie różnice stroju i języka. Przez międzywojenną prasę narodowożydowską pismo bywało zresztą oskarżane o tendencje krypto-asymilatorskie i – jak to formułował Samuel Hirszhorn – propagowanie „asymilacji pod maską wolnomyślicielstwa”³⁴. Samo odpowiadało na te zarzuty gorącą pochwałą asymilacji jako „procesu naturalnego, zdrowego i koniecznego, przeciwko któremu bezsilna jest obustronna szowinistyczna ksenofobia”³⁵ i łączyło przysze zasymilowanie Żydów oraz ze zwycięstwem myśli wolnej.

Charakterystyczne, że raz po raz angażowało się w polemiki z pismami polsko-żydowskimi, takimi jak „Nasz Przegląd”, „Nowy Dziennik”, „Opinia” czy „Tygodnik Żydowski”³⁶, bezkompromisowo zarazem występując przeciwko endekom

²⁹ Pismo atakowało zarówno klerykalizm katolicki, jak i żydowskich ortodoksów oraz chasydów. Zob. np. J.K., *Chalica jako narzędzie szantażu*, „Wolnomyśliciel Polski” 1931, nr 1; R. Daryński, *Rytuałni mordercy*, „Myśl Wolna” 1928, nr 4; H. Halimski, *Sens świąt żydowskich*, „Wolnomyśliciel Polski” 1933, nr 34.

³⁰ M. Wardziński, *O antysemityzmie i o „duchu żydowskim”*, „Wolnomyśliciel Polski” 1934, nr 19. Autor dowodził tu, że „Antysemityzm jest naukowo nieuzasadniony, sprzeciwia się pojęciom współczesnej wiedzy, nie zgadza się z historią i jest przeciwny tradycjom chrześcijańskim oraz duchowi Ewangelii [...]”.

³¹ H. Wroński, *Uswastykowani wandalie i ich polscy zwolennicy*, „Wolnomyśliciel Polski” 1933, nr 18.

³² L. Belmont, *Prezes gminy żydowskiej p. Mazur i rabin Posner*, „Wolnomyśliciel Polski” 1933, nr 24.

³³ M. Wawrzeniecki, *Walka ortodoksów żydowskich z postępem*, „Wolnomyśliciel Polski” 1933, nr 34.

³⁴ S.H. [S. Hirszhorn], *Asymilacja pod maską wolnomyślicielstwa*, „Nasz Przegląd” 1933, 6 V.

³⁵ I. Myślicki, *Odpowiedź na odgłosy w sprawie języka żydowskiego*, „Wolnomyśliciel Polski” 1933, nr 26. Myślicki używał też bardziej radykalnych sformułowań, nazywając asymilację środkiem wyprowadzającym Żydów ze stanu „zwyrodnienia”.

³⁶ Zob. Stefan G., *Konkury „Naszego Przeglądu”. Próbką oportunistów nacjonalistów żydowskich*, „Wolnomyśliciel Polski” 1936, nr 19; W.R., *Eshaizm zabrał głos*, „Wolnomyśliciel Polski” 1934, nr 40; J.D. [J. Dawiński], *Eshaiści*, „Wolnomyśliciel Polski” 1931, nr 10; L. Belmont, *Klerykalizm we fraku i z „cycesem” pod narodową kamizelką. (Taka sobie „maleńka” rozprawa z „Opinią”)*, „Wolnomyśliciel Polski” 1934, nr 35.

i antysemityzmowi³⁷ i spierając się z polską prasą pravicową (między innymi „Warszawskim Dziennikiem Narodowym” i „Prosto z mostu”). Warto zauważyć, że podobną ideową pozycję zajmowały wówczas uwikłane w walkę na dwu frontach liberalne „Wiadomości Literackie”. Warto też przypomnieć postawę pisma w dyskusji, jaka rozpełtała się w 1936 roku wokół cyklu kontrowersyjnych reportaży Wandy Melcer *Czarny ląd – Warszawa*, publikowanych najpierw właśnie na łamach „Wiadomości” i przynoszących krytykę tradycyjnej kultury żydowskiej. Recenzując tom, Józef Litauer chwalił autorkę jako bojowniczkę postępu i zapewniał, że „Wielka rodzina wolnomyślicielska jest w tej walce po jej stronie”³⁸.

Stanowisko „Wolnomyśliciela” w sprawach żydowskich publicyści pisma charakteryzowali zwięźle: występowano tu zawsze przeciwko przesądom – w imię rozumu, zawsze w obronie krzywdzonych – upominając się o sprawiedliwość³⁹. Niezależnie od tego, wzywając do reformy tradycyjnej kultury żydowskiej, nie wahał się przed wytaczaniem najcięższych zarzutów i używaniem najostrzejszych oskarżeń, gdy występował na przykład przeciwko obrzezaniu jako przestępstwu uszkodzenia ciała⁴⁰. Jako narzędzie reform skłonni byli zaś akceptować i postulować stosowanie przymusu ze strony państwa, które samo mogłoby się posłużyć restrykcjami *numerus clausus* dla zmiany struktury zawodowej Żydów.

W ocenie Belmonta poglądy wolnomyślicieli lokowały się poza polem starcia antysemityzmu i filosemityzmu, a przede wszystkim poza logiką ich konfliktu: „Głupota antysemityczna i filosemityczna znajdują się na jednym biegunie. Wolnomyśliciel stoi na biegunie przeciwnym, nie dbając o wrzaski tych dwu głupot na nizinach, pewny, że krytycyzm czasu obie kiedyś poskromi i pokona”⁴¹ – pisał. (Z tego zapewne powodu uważał za stosowne włączać się jako arbiter w spory takie, jak dyskusja Tadeusza Zielińskiego i Mateusza Miesesa o historycznych relacjach pomiędzy kulturą żydowską i rzymską⁴²). Celem miało być zatem ostatecznie – koncyliacyjne z ducha, w gruncie rzeczy zaś integracjonistyczne – budowanie „mostu Wyzwolonej Myśli pomiędzy dwoma skłóconymi od wieków na jednej ziemi różnowierzczymi narodami”⁴³.

Znamienne: skupiony wokół „Wolnomyśliciela Polskiego” krąg publicystów zauważał i wnikliwie komentował tendencję, aby „każdą wolną, postępową myśl

³⁷ O antysemityzmie i skutkach chrześcijańskiego pomieszania obu testamentów, „Wolnomyśliciel Polski” 1931, nr 12.

³⁸ J. Litauer, *Na czarnym lądzie już świta...*, „Wolnomyśliciel Polski” 1936, nr 7. W recenzji pojawiały się sformułowania typu „religijna dzicz żydowska” czy „półdzicy chasydzi”.

³⁹ L. Belmont, *Klerykałizm we fraku i z „cycesem” pod narodową kamizelką (Taka sobie „maleńka” rozprawa z „Opinią”)*, „Wolnomyśliciel Polski” 1934, nr 35.

⁴⁰ E.L., *Rozwiązać kwestię żydowską może tylko państwo*, „Wolnomyśliciel Polski” 1936, nr 3.

⁴¹ L. Belmont, *Jak przemawiali „prorocy” do narodu „wybranego”*, „Wolnomyśliciel Polski” 1933, nr 37.

⁴² L. Belmont, *Pojedynek z zawiązanymi oczyma prof. T. Zielińskiego z p. Mateuszem Miesesem o honor „Zburzonej Jerozolimy”*, „Wolnomyśliciel Polski” 1936, nr 9, 10, 11.

⁴³ Fortado [L. Belmont], *Pyrrhusowe zwycięstwo...*, s. 4.

nazywać „żydowszczyzną” i „zmodernizowanego ducha XVIII w. i rewolucji [...] obwoływać [...] żydowskim”⁴⁴ – to znaczy, by w szczególny sposób kojarzyć Żydów z nowoczesnością⁴⁵. Postrzegani jako polimorficzna, proteuszowo zmienna grupa, niewyróżnialni przy zastosowaniu kategorii narodowych, rasowych czy językowych „Żydzi – to ogół ludzi, przeciwko którym antysemityzm zwraca swe ostrze”⁴⁶ – pisano w „Wolnomyślicielu”. To zatem ci – których inni uważają za Żydów.

W cieniu Niemiec

Jeden z zasadniczych kontekstów, w którym rozpatrywane były na łamach „Wolnomyśliciela Polskiego” zagadnienia żydowskie, stanowiła modernizacja – rozumiana nie tylko jako polonizacja, ale przede wszystkim europeizacja. Problemy takie, jak reforma żydowskiego rytuału religijnego, obyczaju, stroju odnoszone były często do rozmaitych współczesnych – podejmowanych na przykład w Turcji⁴⁷ – akcji europeizacyjnych.

Aspekt modernizacji pojawiał się również w rozważaniach nad językiem jidysz. Obok radykalnych wezwań do jego całkowitej eliminacji, w których autorzy sięgali po repertuar tradycyjnych zarzutów, takich jak podtrzymywanie przez jidysz izolacji społecznej i utrudnianie integracji z nieżydowskim otoczeniem, pojawiały się w „Wolnomyślicielu” także głosy uznające jego znaczenie jako języka wernakularnego i medium współczesnej żydowskiej kultury⁴⁸.

Zainteresowanie i krytyka jidysz nasiliły się na łamach pisma zwłaszcza po dojściu Hitlera do władzy. W nowych okolicznościach wzmocnieniu i przeformułowaniu poddana została przede wszystkim, ugruntowana już w XIX wieku⁴⁹, negatywna ocena jidysz ze względu na jego powiązania z językiem niemieckim. Sytuacja polityczna lat trzydziestych czyniła te powiązania paradoksalnymi i odnosząc się do tego faktu, Leo Belmont nazywał jidysz „językiem [...] mocno zbratanym z mową znanego miłośnika Żydów... Adolfa Hitlera!”⁵⁰.

⁴⁴ M. Wardziński, *O antysemityzmie...*

⁴⁵ Formułowanym przez rozmaite ideowe obozy interpretacjom związku Żydów z nowoczesnością wiele uwagi poświęca w swych pracach Zygmunt Bauman.

⁴⁶ E.L., *Rozwiązać kwestię żydowską...*

⁴⁷ St. Asté, *Refleksje w sprawie żydowskiej*, „Wolnomyśliciel Polski” 1933, nr 27.

⁴⁸ Zob. J. Litauer, *Na czarnym lądzie już świta*, „Wolnomyśliciel Polski” 1936, nr 7.

⁴⁹ A. Jagodzińska, *Pomiędzy. Akulturacja Żydów Warszawy w drugiej połowie XIX wieku*, Wrocław 2008, s. 147–148.

⁵⁰ L. Belmont, *Prezes gminy żydowskiej p. Mazur i rabin Posner*, „Wolnomyśliciel Polski” 1933, nr 24.

Jak wiadomo, interpretacja związku z językiem niemieckim odgrywała istotną rolę w europejskim stosunku do jidysz. W pracy *The Discourse on Yiddish in Germany* Jeffrey Grossman dowodzi, że w perspektywie kultury niemieckiej jidysz funkcjonował przede wszystkim jako „anarchiczny element, który podważał obraz kulturowej homogeniczności Niemiec”⁵¹. Traktowany jako „zepsuta”, zniekształcona, brzydka niemczyzna, język o ambiwalentnym charakterze – podobny do niej, lecz inny – miał nosić dodatkowe piętno obcości ze względu na obecność barbarzyńskich elementów słowiańskich, zwłaszcza polskich⁵². Odrzucenie jidysz i przejście języka niemieckiego stanowiło ważny czynnik zmiany statusu Żydów niemieckich i przyczynę osłabienia ich związków ze społecznością *Ostjuden* – aszkenazyjskich Żydów z Europy Wschodniej⁵³.

W warunkach polskich stosunek do jidysz formował się jako wypadkowa nie tylko relacji polsko-żydowskich, lecz także polsko-niemieckich i niemiecko-żydowskich, a w polu warunkujących go czynników ważna rola przypadała niewątpliwie poczuciu zagrożenia ze strony kultury niemieckiej, lękowi przed jej dominacją i niechęci do środowisk mogących jej sprzyjać.

Niepokoje tego rodzaju pojawiają się w rozprawie *O Żydach i kwestii żydowskiej* (1882) Elizy Orzeszkowej, która potępiała żydowski „dziwaczny, budzący wstręt pociąg [...] ku niemczyźnie”:

Niemczyzna! Czy doprawdy Żydzi nasi, tak bardzo rozmiłowani są w kraju, z którego wygnał ich do nas bicz najsroźszego prześladowania? – pytała. [...] Czy bezspornie wysoko rozwinięta cywilizacja niemiecka wywiera na nich tak niezłomną siłę pociągu?⁵⁴.

Dopełnieniem tego wywodu był obraz wschodnioeuropejskich żydowskich czytelników pilnie studiujących Schillera i Heinego, lecz nieznaną Mickiewicza i Słowackiego.

Wiele wskazuje też na to, że rozwijana na przełomie wieków teoria posługiwania się przez Żydów na ziemiach polskich pierwotnie językami słowiańskimi miała swe źródło w tej właśnie niechęci i obawach. Róża Centnerszwerowa, publicystka „Izraelity”, podkreślała w wydanej w 1907 roku broszurze *Języki Żydów w Polsce, na Litwie i Rusi*, że dokumenty średniowieczne świadczą o używaniu przez Żydów słowiańskich imion i przydomków, a przyjęcie jidysz było stosunkowo późnym zjawiskiem⁵⁵. Inny publicysta „Izraelity”, Henryk Lichtenbaum, proponował z kolei, by naukę języka polskiego dzieci żydowskie rozpoczynały od

⁵¹ J.A. Grossman, *The Discourse on Yiddish in Germany. From the Enlightenment to the Second Empire*, New York 2000, s. 5.

⁵² S.L. Gilman, *Jewish Self-Hatred. Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*, Baltimore–London 1986, s. 70.

⁵³ J.A. Grossman, *The Discourse on Yiddish in Germany...*, s. 15.

⁵⁴ E. Orzeszkowa, *O Żydach i kwestii żydowskiej*, Wilno 1882, s. 45–46.

⁵⁵ R. Centnerszwerowa, *Języki Żydów w Polsce, na Litwie i Rusi*, Warszawa 1907.

ćwiczeń na słownictwie wspólnym, czyli sławizmach w jidysz, aby w ten sposób przekonać je o związku jidysz z polszczyzną i – dopowiedzmy – osłabić skojarzenia z językiem niemieckim⁵⁶.

W związku z obawami przed niemiecką hegemonią w krytyce języka jidysz nader często obok argumentów natury kulturowo-społecznej wysuwano argumenty polityczne, uzasadniające antyniemieckie nastawienie bieżącymi politycznymi okolicznościami. Motywy te widoczne są między innymi w pracach galicyjskiego publicysty Juliusza Starkela, który w 1890 roku pisał o języku szkół żydowskich w Galicji:

Dopuszczamy, iż u wielu dzieci pochodzących z niższych warstw żydostwa, gdzie żargon żydowsko-niemiecki jest wyłącznym prawie językiem, posiłkowanie się tym żargonem w pierwszych chwilach nauki szkolnej byłoby nieuniknionym – nie idzie wszakże za tym, ażeby miała się stąd wysnuwać regularna nauka języka niemieckiego – gdyż wówczas [...] nie stałby się język polski nigdy językiem wykładowym i nauka jego spadłaby do roli przedmiotu cierpianego z konieczności. Wyobraźmy sobie do tego wpływy pochodzące z Wiednia i do germanizowania zachęcające – dodajmy siłę kuratorji mogącej samowładnie nauczycieli ustanawiać i oddalać – a stanie nam przed oczyma niebezpieczeństwo, że zamiast hebrajskich, przesądnych chajderów mielibyśmy znowu z germanizatorskimi zakładami do czynienia⁵⁷.

Kwestie językowe okazują się tu splecione nierozzerwalnie z układem politycznych i kulturowych sił, interesów, władzy w trójkącie Polacy–Żydzi–Austriacy. O polsko-niemiecko-żydowskim polu napięć jako kontekście kwestii językowych pisał bodaj najdobitniej Nusbaum:

Sankcjonując i dążąc do utrwalenia żargonu jako języka narodowego Żydów, naraża się ich na to, że posługiwać się będą gwarą niemiecką, żyjąc wśród ludów słowiańskich. Nic dziwnego, że ludom słowiańskim nienawistne jest z pierwszego wejrzenia wszystko, co niemieckie, albowiem walka toczy się na śmierć i życie pomiędzy nimi a narodem niemieckim⁵⁸.

Po ten sam typ politycznych argumentów sięgał też w ogłoszonym w 1933 roku w „Wolnomyślicielu Polskim” artykule *Wyborna sposobność. „Precz z językiem żydowskim!”*⁵⁹ historyk filozofii Ignacy Myślicki, profesor Wolnej Wszechnicy Polskiej⁶⁰. Nawoływał w nim do podjęcia „w odwet hitleryzmowi” szeroko zakrojonej „planowej i systematycznej” akcji wymierzonej w jidysz, a wśród płynących z niej korzyści wymieniał „odebranie Niemcom ich sympatyków, na których oni

⁵⁶ Krytykował ten pomysł L. Belmont, *Zemsta bogów pogańskich*, „Wolne Słowo” 1908, nr 8.

⁵⁷ J. Starkel, *Fundacja Hirscha i sprawa żydowska w Galicyi*, Lwów 1890, s. 12.

⁵⁸ H. Nusbaum, *Już wielki czas!*, s. 39.

⁵⁹ I. Myślicki, *Wyborna sposobność. „Precz z językiem żydowskim!”*, „Wolnomyśliciel Polski” 1933, nr 13.

⁶⁰ Zob. biogram I. Myślickiego (1874–1935) autorstwa Janusza Krajewskiego w „Polskim Słowniku Biograficznym”, t. XXII, cz. 1, Wrocław–Kraków 1977, s. 410–412.

w swoich kombinacjach polityczno-wojennych liczą, [...] i pozyskanie oddanych Polsce obywateli”⁶¹.

Oczywistą przesłanką wystąpienia Myślickiego było przekonanie, że jidysz to „jądro kwestii żydowskiej w Polsce”, „główny czynnik separatyzmu żydowskiego”⁶², „przegroda nie dopuszczająca mas żydowskich do polskiej kultury i cywilizacji”⁶³. Łącząc z sobą hasła „precz z językiem żydowskim” i „precz z ciemnymi uprzedzeniami”, Myślicki wytaczał wiele argumentów kulturowej, społecznej i politycznej natury. Na pierwszy plan wysuwał fakt, że jidysz nie jest językiem żydowskiej tradycji religijnej, powstał jako produkt diaspory i ma ograniczony społeczny zasięg. Akcentował też jego zły wpływ na relacje polsko-żydowskie („budzi podejrzenie o germanofilstwo”⁶⁴), które – prognozował – mogą ulec poprawie wraz z polonizacją językową, będącą niezbędnym warunkiem dokończenia procesu emancypacji i uzyskania „pełnego obywatelskiego równouprawnienia”. Nadzieje budził wzrost znajomości polszczyzny wśród młodszego pokolenia. Uderza jednak, że o integracyjnych skutkach polonizacji Myślicki pisał w trybie przypuszczającym, świadomy, iż nie zadowoli ona szowinistów i rasistów polskich, „szczególnie nienawistnie usposobionych względem polszczyzących się Żydów”, i „nie da absolutnego zabezpieczenia od wybuchu antysemityzmu w rodzaju hitlerowskim”⁶⁵. W ten sposób – jak widać – jego narracja o asymilacji i emancypacji spletała się nierozdzielnie z narracją o antysemityzmie⁶⁶.

Artykuł *Wyborna sposobność. „Precz z językiem żydowskim!”* spotkał się z ostrymi replikami w narodowożydowskiej prasie, sama zresztą redakcja „Wolnomyśliciela” uznała za stosowne opatrzeć go komentarzem, w którym wyrażała wątpliwość co do możliwości „masowego wyzbycia się języka, jakim w Polsce myślą i władają miliony”⁶⁷. Przyznając, iż niemieckość – istotnie – stanowi ważny kulturowy czynnik w relacjach polsko-żydowskich, przekonywała, że w sytuacji zagrożenia jedyną słuszną drogą jest stworzenie wspólnego polsko-żydowskiego antyhitlerowskiego frontu i uświadomienie żydowskim „masom [...] organicz-

⁶¹ I. Myślicki, *Wyborna sposobność...*

⁶² I. Myślicki, *Odpowiedź na odgłosy w sprawie języka żydowskiego*, „Wolnomyśliciel Polski” 1933, nr 26.

⁶³ I. Myślicki, *Wyborna sposobność...*

⁶⁴ Warto odnotować, że ten typ skojarzeń pojawia się w polsko-żydowskiej powieści popularnej jako opinia antyżydowska. Jedną z bohaterek powieści *Krwawe dni* Sz. Wysockiego, Rosjanka, mówi o Żydach: „Nikt nie rozumie ich mowy. [...] Łatwo im porozumiewać się z Niemcami. Mówią, że język żydowski jest bardzo zbliżony do niemieckiego”. Sz. Wysocki, *Krwawe dni. Fascynująca powieść z dni ostatnich*, „5-ta Rano” 1932, nr 241.

⁶⁵ I. Myślicki, *Wyborna sposobność...*

⁶⁶ S. Volkov, *Język jako przestrzeń debaty na temat Żydów i żydowskości w Niemczech (1780–1933)*, w: *eadem, Pomysł na nowoczesność. Żydzi niemieccy w XIX i na początku XX wieku*. Przeł. J. Górny, P. Pieńkowska, Warszawa 2006, s. 90.

⁶⁷ Zob. komentarz redakcyjny: „Wolnomyśliciel Polski” 1933, nr 13.

nego po wieczne czasy związku z Polską”⁶⁸. Sytuację w Niemczech skłonna była oceniać jako przejściową: obronę „reakcjonistów” skonfrontowanych z „naporem myśli wolnej”.

Jeden z najostrzejszych ataków (także personalnych) na Myślickiego ukazał się na łamach „Nowego Dziennika”. Jego autor zarzucał ogłoszonemu w „Wolnomyślicielu Polskim” projektowi naiwność, samemu Myślickiemu zaś uporczywą asymilatorską tendencyjność dowodząc, że sytuacja w Niemczech *Anno Domini* 1933 może posłużyć z równym powodzeniem jako argument przeciwko asymilacji⁶⁹. Jednak tylko nieliczni dyskutanci skłonni byli bagatelizować ciężący nad polemiką cień Niemiec⁷⁰. Spór językowy rozszerzał się zresztą i szybko przenosił na pole zagadnień narodowych: powracały pytania o to, czy Żydzi są narodem, czy ich kultura jest kulturą narodową, a jidysz narodowym językiem.

Odpowiadając na krytykę pism narodowożydowskich, Myślicki zauważał, że prowadzona w języku polskim obrona jidysz skupia się w istocie na podtrzymaniu żydowskiej wielojęzyczności – i żydowskiej różnicy, gdy tymczasem tylko „asymilacja językowa żydów otwiera im drzwi do uobywatelnienia się, oświecenia, wyzwolenia od przesądów i obskurantyzmu”, a swe uniwersalistyczne stanowisko wspierał autorytetem Spinozy⁷¹.

Projekt latynizacji alfabetu jidysz

Inny projekt reformy językowej forsował religioznawca Antoni Czubryński, pisujący w „Wolnomyślicielu” pod pseudonimem St. Asté⁷², który w swych publikacjach kilkakrotnie powracał do pomysłu wprowadzenia w jidysz alfabetu łacińskiego⁷³.

Kwestia latynizacji alfabetu, nazywanej przez Davida Shneera „ostatnią granicą [...] reformy”⁷⁴ jidysz, pojawiała się w jidyszystycznych debatach już od początku XX wieku⁷⁵ i na pierwszy rzut oka wydawać się mogło, że podejmując ten

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Pepin, „Wyborna sposobność” dla profesora „Myślickiego”, „Nowy Dziennik” 1933, nr 128.

⁷⁰ M.F., *Hitlerizm a język żydowski*, „Nasz Przegląd” 1933, nr 159.

⁷¹ I. Myślicki, *Odpowiedź na odgłosy w sprawie języka żydowskiego*, „Wolnomyśliciel Polski” 1933, nr 26.

⁷² K. Adamów, *Zarys dziejów ruchu...*, s. 5.

⁷³ St. Asté, *Refleksje w sprawie żydowskiej*, „Wolnomyśliciel Polski” 1933, nr 27; St. Asté, *Alfabet łaciński w jidyszu*, „Wolnomyśliciel Polski” 1934, nr 37.

⁷⁴ D. Shneer, *Yiddish and the Creation of Soviet Jewish Culture 1918–1930*, Cambridge 2004, s. 81.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 83–85. O próbach tych wspominał Piotr Grzegorzczak w wydanej w 1924 roku broszurze *Język żydowski. (Żargon). Samouczek dla Polaków. Gramatyka – ćwiczenia – słownik* (Lwów 1924, s. 5).

temat, Asté przyłącza się do trwającej od dłuższego czasu dyskusji. Podkreślał modernizacyjny charakter latynizacji, zalecając ją jako „światłą”, nowoczesną, a przede wszystkim europejską i postępową, wymierzoną w „podtrzymywanie staroświecczyny, przyczyniającej się do zaduchu i ciemnoty w mózgach masy żydowskiej, potrzebującej jak najszybszego przewietrzenia”⁷⁶. Odwoływał się przy tym do przykładów przeprowadzonych w Turcji i Rosji Sowieckiej w latach 1920 i 1930 udanych prób latynizacji innych alfabetów:

W epoce, kiedy w Sowietach 40 kilka narodów wprowadziło alfabet łaciński, kiedy [...] Turcja również przeszła na tenże alfabet, kiedy zaledwie kilka narodów w Europie pozostało przy swych dawnych i starożytnych alfabetach, powinien nadejść czas i wyjść hasło zarówno ze sfer żydowskich, jak i polskich zlatynizowania pisowni języka żydowskiego⁷⁷.

Lata dwudzieste i trzydzieste były istotnie okresem, w którym w Rosji – w związku z ówczesną linią sowieckiej polityki językowej – wysuwano postulaty latynizacji alfabetu zarówno w odniesieniu do języka hebrajskiego, jak i jidysz. Wśród argumentów na rzecz latynizacji wymieniano między innymi – jak podaje Shneer – lepsze dostosowanie alfabetu łacińskiego do indoeuropejskiego charakteru jidysz, możliwość łatwiejszego łączenia zapisów w jidysz z zapisami w innych językach czy jego większą dostępność dla nie-Żydów. Przedsięwzięcia te szeroko komentowane były w polsko-żydowskiej prasie. W artykule *Polityka i ortografia*, ogłoszonym w 1931 roku w „Miesięczniku Żydowskim”, Chaim Löw przypominał o sowieckim dekreście z 1929 roku, komentując prace nad reformą ortografii podejmowane przez Żydowski Instytut Naukowy w Wilnie⁷⁸.

W projekcie Astégo modernizacyjne z ducha przedsięwzięcie miało jednak przynieść ostatecznie skutki likwidatorskie i autor otwarcie oświadczał, że przyjęcie nowego łacińskiego alfabetu i nowej niemieckiej ortografii jidysz powinno utorować „drogę do zaniku jidyszu na korzyść języków polskiego i istotnego narodowego języka Żydów, hebrajszczyzny”⁷⁹. Była to wprawdzie droga okrężna i łagodniejsza, odrzucająca brutalny (i nieskuteczny) przymus zmiany języka, ale niewyrzekająca się bynajmniej ideału polonizacji. Jidysz – uznawany za żargon – wprawdzie miał „roztopić się” we „wzorowej niemczyźnie”, ta zaś zaniknąć – jako język nieżydowski i niepaństwowy.

Koncentrując się na reformie alfabetu, Asté zwracał uwagę na szerszy problem „wizualnej reprezentacji języka”⁸⁰ i kulturowych różnic. Przywiązywał na przykład duże znaczenie do faktu, że latynizacja zmieni radykalnie kulturowy wymiar przestrzeni miejskiej:

⁷⁶ St. Asté, *Alfabet łaciński...*

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ Ch. Löw, *Polityka i ortografia*, „Miesięcznik Żydowski” 1931, z. 6.

⁷⁹ St. Asté, *Alfabet łaciński...*

⁸⁰ D. Shneer, *Yiddish and the Creation of Soviet...*, s. 60.

...różne dwujęzyczne szyldy, napisy, ogłoszenia nie zawsze, ale w wielu wypadkach, zaczęłyby powoli tracić rację swego istnienia. Nikt by nie narzucał wprawdzie Żydom hasła porzucenia żydowskiego, ale byłby to język, który by był niejako do ich wewnętrznego użytku. Miasta polskie nie miałyby charakteru dwujęzycznego, jaki zapewne musi się rzucać w oczy niejednemu cudzoziemcowi, gdy zwiedza nasz kraj. Polska ma prawo wymagać, żeby, ktokolwiek w niej mieszka, znał język polski i szanował go⁸¹

– pisał. Jak się okazywało – i tym razem u źródeł pomysłu reformy alfabetu stały ideały homogenizacji i unifikacji.

Projekt latynizacji alfabetu był jednym z posunięć reformatorskich wobec Żydów postulowanych przez autora. Asté stał na stanowisku, że – pozostawiając na boku kwestie religijne i narodowe – polscy i żydowscy wolnomyśliciele powinni forsować hasła europeizacji języka, stroju i obyczajów żydowskich⁸². Jak więc widać, w jego propozycjach powracał w niezmiennym kształcie tradycyjny zestaw akulturacyjnych zabiegów – znany od czasu Haskali⁸³. Co istotne, koncepcja europeizacji i przeświadczenie o prymacie europejskości miały u niego oparcie w wizji kultury europejskiej jako kultury wspólnej, otwartej, heterogenicznej, dalej zaś – w przekonaniu, że nie ma i nie może mieć ona charakteru „czystego”, ponieważ nie ma kultur czystych i rdzennych: wszystkie zawierają pierwiastki obce, które z czasem stały się rodzimymi⁸⁴.

Wobec esperanto

Mniej radykalne niż Myślicki i Asté stanowisko wobec jidysz zajmował na łamach „Wolnomyśliciela” Leo Belmont. Pisząc o swym zainteresowaniu literaturą, folklorem i teatrem jidysz, deklarował:

⁸¹ St. Asté, *Alfabet łaciński...*

⁸² St. Asté, *Reforma stroju żydowskiego*, „Wolnomyśliciel Polski” 1936, nr 12; *idem*, *Refleksje w sprawie żydowskiej*, „Wolnomyśliciel Polski” 1933, nr 27. Asté był też autorem publikowanych na łamach „Wolnomyśliciela” religioznawczych szkiców poświęconych żydowskim świętom opartych na etnograficznych pracach Reginy Lilientalowej: *Jom Kipur – Dzień Odpuszczenia*. (Streszczenie pracy Reginy Lilientalowej „Święta żydowskie”), „Wolnomyśliciel Polski” 1934, nr 32; *Sukkoth – święto szalaśów* (Streszczenie pracy Reginy Lilientalowej „Święta żydowskie”), „Wolnomyśliciel Polski” 1934, nr 33; *Chanuka – święto poświęcenia*. (Na podstawie pracy Reginy Lilientalowej „Święta żydowskie”), „Wolnomyśliciel Polski” 1934, nr 40.

⁸³ Zob. A. Jagodzińska, *Pomiędzy. Akulturacja Żydów Warszawy w drugiej połowie XIX wieku*, Wrocław 2008.

⁸⁴ St. Asté, *Próby powrotu do czystej rasy*, „Wolnomyśliciel Polski” 1933, nr 26. Wypowiadał się też na temat uboju rytualnego: *O czym zapomniano w dyskusji o uboju rytualnym*. Stanowisko wolnomyślicieli, „Wolnomyśliciel Polski” 1936, nr 16.

Jako lingwista (acz w tej dziedzinie jeno amator), nie mam uprzedzeń względem gwary żydowskiej, jak nie miał ich prof. Baudouin de Courtenay. Jako znawca w pewnej mierze powstawania języków i gwar (etapu poprzedzającego język państwowy i literacki), rozumiem warunki społeczne, które stworzyły tę fatalność, że Żydzi zapomnieli na długo swój własny język hebrajski dla aramejskiego, później aramejski poniekąd dla arabskiego, wreszcie sfabrykowali sobie w ghetto dogodną mowę na zewnątrz i na wewnątrz, w której wszystko, co wiązało się z powszednim bytem, z rzeczami użytku domowego i handlu, przybrało nazwy niemieckie, a jedynie pojęcia ogólne związane z duchem religijnym, ostały się przy nazwach hebrajskich (Biblii), aramejskich (Talmudu) lub greckich [...]⁸⁵.

Wprawdzie uznawał jidysz za żargon, ale podobnie kwalifikował również inne języki europejskie. (Wzorem było tu niewątpliwie stanowisko Baudouina de Courtenaya, który twierdził, że „tak zwany żargon jest takim samym językiem jak wszelki inny”⁸⁶). Belmont odrzucał opis jidysz według konwencji – by przywołać sugestywne określenie Dana Mirona – „estetyki brzydoty”⁸⁷, odnotowywał pojawienie się przedsięwzięć zmierzających do jego standardyzacji i kształtowanie się języka literackiego, za którego prawodawców uważał między innymi prozaików Szaloma Asza i Josefa Opatoszu. Jednym ze źródeł tego – jak podkreślał – „obiektywnego” stosunku do jidysz było traktowanie go jako produktu asymilacji, co wykorzystywał zrećtnie jako argument na rzecz językowej polonizacji. Twierdził, że:

...o ile naturalną była asymilacja językowa Żydów na gruncie niemieckim w ojczyźnie żargonu niemiecko-żydowskiego, o tyle też winna była być równie naturalna asymilacja językowa z polszczyzną na terenie polskim [...]⁸⁸.

W publikacjach Belmonta jidysz porównywany bywał niekiedy z esperanto⁸⁹, traktowanym jako narzędzie budowania przyszłej „zgody ludów” i nowej zjednoczonej ludzkości. Zaprzyjaźniony osobiście z Ludwikiem Zamenhofem, zaangażowany w ruch esperancki od schyłku XIX wieku i czynny w europejskich esperanckich organizacjach w wieku XX, był Belmont gorącym orędownikiem języka międzynarodowego, który uznawał za nawiązanie do Leibnizowskiej idei „alfabetu myśli ludzkich”⁹⁰. Sam pisał w esperanto poezje i przekładał z esperanto, na

⁸⁵ L. Belmont, *Prezes gminy żydowskiej...*

⁸⁶ J. Baudouin de Courtenay, *W sprawie „antysemityzmu postępowego”* [w:] *Miejcie odwagę myślenia...*, s. 268.

⁸⁷ D. Miron, *A Traveler Disguised. A Study in the Rise of Modern Yiddish Fiction in the Nineteenth Century*, New York 1973, s. 43–45.

⁸⁸ L. Belmont, *Prezes gminy żydowskiej...*

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ L. Belmont, *Kto bluźni przeciwko Duchowi Świętemu – papież czy redaktor „Myśli Narodowej”?*, „Wolnomyśliciel Polski” 1933, nr 23. O koncepcji Leibniza zob. A. Wierzbicka, *Słowa klucze. Różne języki – różne kultury*. Przeł. I. Duraj-Nowosielska, Warszawa 2007. Ze środowiskami esperanckimi był również związany Antoni Czubryński: *Esperanto i esperantyzm z uwzględnieniem historii języka międzynarodowego*, Kraków 1912; *idem*, *Esperantyzm. Książka informacyjna*, Kalisz 1927.

esperanto, a także za pośrednictwem esperanto literaturę – w tym również utwory samego doktora Esperanto.

W swych wypowiedziach eksponował doktrynę *homaranismo*, powszechnego braterstwa⁹¹ i pacyfizm Zamenhofa, którego uważał za kontynuatora „proroków hebrajskich w poczuciu miłości wszechludzkiej”⁹². Polemizował z projektami inronizowania łaciny jako języka uniwersalnego, podejmowanymi – między innymi przez Tadeusza Zielińskiego – najwyraźniej jako przeciwdziałanie popularności esperanto⁹³. Analizując ewolucję doktryny Zamenhofa od hilelizmu do homaranizmu, Agnieszka Jagodzińska dostrzega w niej obecność perspektywy religijno-etnicznej, zakorzenionej w żydowskim doświadczeniu⁹⁴. W latach trzydziestych XX wieku Belmont bez pardonowo walczył jednak z wszystkimi, którzy byli skłonni widzieć w esperantyzmie ruch żydowski bądź zrodzony „z ducha żydowskiego” – i w ten sposób go dyskredytować. Podkreślał natomiast europejskie i polskie aspekty tego międzynarodowego języka: związek z indoeuropejskimi źródłami oraz „rytm serca polskiego, akcent na przedostatniej sylabie, swoisty językowi polskiemu”⁹⁵.

Podsumowanie

„Wolnomyśliciel Polski” opisywał i oceniał tradycyjną kulturę żydowską przede wszystkim pod kątem różnic: wszystko to, co było w niej znakiem odrębności, a zatem powodem separacji, dalej zaś oparciem dla separatyzmu – podlegało na jego łamach krytyce. Jako środowiska podtrzymujące stan – jak pisano – odcięcia, odosobnienia, odgraniczenia czy wyodrębnienia Żydów⁹⁶ i za niego odpowiedzialne wskazywano przede wszystkim ugrupowania nacjonalistyczne czynne po obu stronach⁹⁷.

Zainteresowanie językiem jidysz wpisywało się w owo zainteresowanie znakami żydowskiej różnicy. Wprawdzie nie zawsze czyniąc to w sposób otwarty,

⁹¹ W szerszy historyczny kontekst poszukiwań języka uniwersalnego wpisuje poglądy Zamenhofa Umberto Eco: U. Eco, *W poszukiwaniu języka uniwersalnego*. Przeł. W. Soliński, przedm. J. Le Goff, Gdańsk 2002, s. 139.

⁹² L. Belmont, *Prezes gminy żydowskiej...*

⁹³ L. Belmont, *Profesor Tadeusz Zieliński a... Esperanto i „proletariat umysłowy”*, „Wolnomyśliciel Polski” 1934, nr 23.

⁹⁴ A. Jagodzińska, *Zaklinanie rzeczywistości. W kręgu uniwersalistycznych projektów Ludwika Zamenhofa*, „Teksty Drugie” 2012, z. 1–2.

⁹⁵ L. Belmont, *Kto bluźni...*

⁹⁶ Zob. komentarz redakcji do artykułu L. Belmonta, *Klerykalizm we fraku...*, „Wolnomyśliciel Polski” 1934, nr 35.

⁹⁷ Zob. na przykład komentarz redakcji do artykułu St. Asté, *Reforma stroju...*

indywidualne projekty publicystów ewokowały jako horyzont kwestii językowej – wzór społeczności jednojęzycznej i językowo zunifikowanej.

Pomysły reformy jidysz łączyły się w „Wolnomyślicielu” z innymi projektami reform w ideową całość, której elementami było, z jednej strony, dążenie do zniesienia wszelkiej separacji kulturalnej, z drugiej – wezwanie do zagwarantowania Żydom równości obywatelskiej oraz „pełni praw politycznych i [...] towarzyskich”⁹⁸.

⁹⁸ J. Litauer, *Na czarnym łądzie już świta...*

WARSZAWA: „5-TA RANO”. SENSACJA I NOWOCZESNOŚĆ

Polsko-żydowska prasa sensacyjna. Sensacja i nowoczesność.
„Życie żydowskie nabrało nowych form”. Wobec wykluczenia.
„Grób nieznaney Europy”. Podsumowanie

Polsko-żydowska prasa sensacyjna

Prasa codzienna stanowiła jedną z najważniejszych instytucji międzywojennej kultury żydowskiej w języku polskim i fundament polsko-żydowskiego obiegu literackiego. W badaniach nad nią – mam na myśli między innymi klasyczne już prace Mariana Fuksa, Michaela Steinlaufa i Katrin Steffen¹ – pomijano jednak dotychczas dzienniki sensacyjne, skupiając się głównie na gazetach polityczno-informacyjnych. Dochodził w tym niewątpliwie do głosu negatywny stosunek do kultury popularnej. W opisach eksponujących narodowe i ideologiczne funkcje nowoczesnego żydowskiego czasopiśmiennictwa prasa sensacyjna traktowana była jako wstydlivy znak triumfu niewybrednej (przymiotnika tego używał, opisując dzienniki sensacyjne, Marian Fuks) rozrywki, przyciągającej niewyrobioną publiczność².

Sytuacja ta zaczęła się zmieniać w ostatnim dziesięcioleciu. Jednym ze znaków rodzącego się zainteresowania wielojęzyczną żydowską kulturą popularną był opublikowany w 2003 roku monograficzny tom rocznika „Polin. Studies in Polish Jewry”, zatytułowany *Focusing on Jewish Popular Culture and Its Aftermath*. Niewątpliwą zachętą do badań tego typu jest z jednej strony rozwój studiów kulturowych, z drugiej zaś – odkrywanie związków nowoczesności i kultury popularnej. Inspiracje te są widoczne we wstępie do wspomnianego już tomu „Polin.

¹ M. Fuks, *Prasa żydowska w Warszawie 1823–1939*, Warszawa 1979; M. Steinlauf, *The Polish-Jewish Daily Press*, „Polin. A Journal of Polish-Jewish Studies”, t. 2, Oxford 1987; K. Steffen, *Jüdische Polonität. Ethnizität und Nation im Spiegel der polnischsprachigen jüdischen Presse 1918–1939*, Göttingen 2004.

² Pisząc o trójjęzycznej prasie żydowskiej wydawanej w Warszawie, Fuks poświęcał gazetom sensacyjnym w języku polskim dwa akapity, podkreślając, iż lansowały „niewybredną” sensację i były przeznaczone dla „mniej wybrednych czytelników”, *idem, op. cit.*, s. 275.

Studies in Polish Jewry”, w którym jego redaktor, Michael Steinlauf, przedstawia żydowską kulturę popularną właśnie w powiązaniu z procesami modernizacyjnymi i żydowską nowoczesnością.

W swoim szkicu chciałabym spojrzeć na sensacyjną prasę polsko-żydowską w podobnej optyce, a ponadto potraktować ją jako interesujące, nowe, niewykorzystane dotąd źródło do badań nad żydowską kulturą w języku polskim. Zaproponuję w nim lekturę jednej z wielkonakładowych polsko-żydowskich gazet tego typu: dziennika „5-ta Rano”, ukazującego się w Warszawie w latach 1931–1939³. Interesować będzie mnie związek polsko-żydowskiej prasy sensacyjnej z projektem nowoczesnej świeckiej kultury żydowskiej, przede wszystkim zaś sposoby i warunki, na jakich zawierany jest w niej sojusz sensacyjności i nowoczesności.

Wchodząc w marcu 1931 roku na prasowy rynek polsko-żydowski zdominowany przez ambitne gazety polityczno-informacyjne, „5-ta Rano” budowała swoją pozycję na dwu zasadniczych filarach: bezpartyjności i sensacyjności. W prospekcie pismo reklamowało się jako, z jednej strony, „najlepsza gazeta 10-groszowa w Polsce”, oferująca czytelnikom „ostatnie i najaktualniejsze telegramy”, „największe sensacje dnia”⁴, „nowoczesna”, „barwna, lekka w czytaniu, pełna ciekawego materiału beletrystycznego”, z drugiej zaś – jako „żydowska nowoczesna gazeta narodowa”⁵, reprezentująca niezależną, bezpartyjną żydowską opinię. Stanowić miała pod tym względem chlubny wyjątek wśród dzienników zaangażowanych w ostrą i bezpardonową walkę polityczną. Jedyną światopoglądową deklaracją redakcji było opowiedzenie się za faktycznym obywatelskim równouprawnieniem Żydów. „Głosząc wespół z wszystkimi Polakami hasło »potężna i wolna Polska niech żyje«, głosimy także hasło »w tej Polsce niech i Żydom dobrze będzie«”⁶ – pisano w artykule programowym.

Kulisy powstania pisma odślania w swych wspomnieniach Mieczysław Krzpekowski – dziennikarz związany z międzywojenną prasą sensacyjną, między innymi z dziennikiem „Ostatnie Wiadomości”. Według jego relacji „5-ta Rano” powstała w wyniku secesji grupki dziennikarzy „Ostatnich Wiadomości”, dokonanej pod wodzą Stanisława Świsłockiego⁷. Wbrew dość często spotykanej opinii, głoszącej, że „Ostatnie Wiadomości” stanowiły pismo żydowskie⁸, gazeta nie była

³ Kwerendę prowadziłam w rocznikach dziennika zachowanych w zbiorach Biblioteki Narodowej w Warszawie.

⁴ *5-ta Rano. Prospekt.*

⁵ *Od Redakcji, „5-ta Rano” 1931, nr 1.*

⁶ *Ibidem.*

⁷ Zob. M. Krzpekowski, *Ze wspomnień dziennikarza [w:] Moja droga do dziennikarstwa. Wspomnienia dziennikarzy polskich okresu międzywojennego (1918–1939)*. Red. J. Łojek, Warszawa 1974, s. 169. Biogram Świsłockiego zob. *Leksikon fun der najer jidiszer literatur*, t. 6, Nju-Jork 1965, szp. 343.

⁸ W. Władyka, *Krew na pierwszej stronie. Sensacyjne dzienniki Drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1982, s. 24–25.

wyraźnie adresowana do żydowskiego odbiorcy. Inaczej rzecz się miała z „5-tą Rano”, której redakcja powtarzała deklarację: „Jesteśmy Żydami narodowymi”⁹. Marian Fuks twierdzi jednak, że wydawca „Ostatnich Wiadomości”, Samuel Jackan, miał na celu stworzenie apolitycznego dziennika, „absolutnie oczyszczonego z jakichkolwiek tendencji antysemitycznych, dziennika lansującego dyskretnie zgodne, dobre współżycie Żydów i Polaków”¹⁰. Zatem dziennika zaangażowanego – choć niebezpośrednio – w sprawy żydowskie.

Okoliczności powstania „5-tej Rano” wydają się więc przypominać do pewnego stopnia sytuację, która przyczyniła się do powstania polityczno-informacyjnych dzienników polsko-żydowskich: oto dostępne na rynku prasowym ogólnopolskie dzienniki sensacyjne okazują się niewystarczające dla żydowskiej publiczności czytającej w języku polskim, co zachęca do stworzenia pisma do niej właśnie adresowanego¹¹.

Warto przywołać w tym miejscu rozróżnienie pomiędzy prasą żydowską i prasą dla Żydów zaproponowane na początku XX wieku przez polityka i publicystę Samuela Hirszhorna. W ogłoszonym w 1902 roku na łamach syjonistycznego „Wschodu” artykule *Pismo dla Żydów* Hirszhorn dzielił pisma właśnie na żydowskie, to jest przeznaczone „specjalnie do spraw żydowskich, o których mogą bardzo dokładnie informować” również nieżydowskie periodyki, i pisma dla Żydów, to jest takie, które „mogłyby być czytane przez Żydów i odpowiadając ich interesom”¹², reprezentując narodowe, wolne od upolitycznienia stanowisko. Innymi słowy, był to podział na pisma o zawężonym środowiskowym horyzoncie zainteresowań, lecz niekoniecznie reprezentujące żydowską rację stanu, oraz pisma wykraczające w poza taki horyzont, ale reprezentujące żydowską perspektywę widzenia i oceny wydarzeń.

Stosując tę klasyfikację, należy uznać, że „5-ta Rano” była niewątpliwie gazetą dla Żydów. Wydarzenia światowe przedstawiano w niej *sub specie* sytuacji społeczności żydowskiej i oceniano ze względu na ich rzeczywisty lub możliwy wpływ na tę społeczność. Charakterystyczny był też horyzont geograficzny¹³, jakim gazeta operowała: jej zainteresowania sięgały przede wszystkim Palestyny, która okazywała się przestrzenią równie ważną jak Polska, oraz głównych krajów diaspory żydowskiej – Niemiec, Rosji, Ameryki. W centrum mapy mentalnej, wyłaniającej się z publikowanych na łamach dziennika tekstów¹⁴, lokowała się Warszawa (pis-

⁹ ESES, *Endecja żąda pozbawienia Żydów polskich praw politycznych*, „5-ta Rano” 1937, nr 118.

¹⁰ M. Fuks, *Prasa żydowska w Warszawie*, s. 275.

¹¹ W. Władyka, *Krew na pierwszej stronie...*, s. 160.

¹² S. Hirszhorn, *Pismo dla Żydów*, „Wschód” 1902, nr 74.

¹³ Odwołuję się tu do koncepcji Wiesława Władyki z jego pracy *Krew na pierwszej stronie...*, s. 209.

¹⁴ Zob. A. Niewiara, *Kształty polskiej tożsamości. Potoczny dyskurs narodowy w perspektywie etnolingwistycznej (XVI–XX w.)*, Katowice 2009, s. 96–98.

mo prowadziło stałą rubrykę rejestrującą wydarzenia w mieście), a w niej dzielnica żydowska czy – jak mówiono w okresie międzywojennym – dzielnica północna stolicy¹⁵.

W pierwszych latach swego ukazywania się „5-ta Rano” skrupulatnie przestrzegała zasady *sang à la une*, rozciąganej zresztą zazwyczaj na całość numeru. W tym samym epatującym sensacyjnością tonie relacjonowano w piśmie takie zdarzenia, jak zamieszki w Palestynie, napaści antysemitki w Europie i pospolite zbrodnie w Warszawie. Budowaniu właściwej atmosfery służyła retoryka tytułów. Kronika wydarzeń odnotowywała „krwawe zamachy” i walki¹⁶, „krwawe” napady i „krwawe” porachunki polityczne, „krwawe” akty zemsty¹⁷, „krwawe” polityczne manifestacje czy wszelkie – zwracam uwagę na pojawiającą się w tym wyrażeniu amplifikację – „sensacyjne skandale”¹⁸. Gazeta drukowała wyłącznie „fascynujące”, „emocjonujące” i „wstrząsające” powieści, informowała o „niesamowitych” wydarzeniach i takich „największych atrakcjach świata”, jak odbywający się przy Marszałkowskiej 137 pokaz Miss Violetty, „urodzonej bez rąk i nóg, wykonującej najtrudniejsze zadania ustami”¹⁹. W numerze z 20 września 1931 roku „5-ta Rano” donosiła na przykład na sąsiadujących z sobą kolumnach o „wstrząsających katastrofach lotniczych w Polsce”, „krwawej strzelaninie na granicy polsko-niemieckiej” i „krwawej zemście na tle romantycznym”²⁰.

Pismo roztaczało przed czytelnikami wizję „świata pełnego sensacji i niespodzianek”²¹. W tej formule utrzymane były rozmaite teksty informacyjne – w tym również felietony historyczne, przedstawiające dzieje Żydów w Europie od czasów inkwizycji hiszpańskiej, poprzez rewolucję bolszewicką, po sytuację w Niemczech. Skandale eksponował między innymi cykl szkiców historyczno-biograficznych, relacjonujących żydowskie i nieżydowskie życiorysy: od Jakuba Franka po bolszewickich rewolucjonistów²². Osobne miejsce zajmowały w tej ga-

¹⁵ Nie było to jednak określenie powszechnie akceptowane. W „5-tej Rano” pojawiały się krytyczne komentarze dotyczące jego eufemistycznego, uchylającego się od kwalifikacji narodowo-etnicznych, charakteru. Zob. *W krzywym zwierciadle. Kwestia żydowska*, „5-ta Rano” 1934, nr 105. O dzielnicy północnej zob. J.S. Majewski, *Warszawa nieodbudowana. Żydowski Muranów i okolice*, Warszawa 2012.

¹⁶ *Krwawa walka Żydów z Arabami*, „5-ta Rano” 1931, nr 35.

¹⁷ *Krwawa zemsta uwiedzionej*, „5-ta Rano” 1931, nr 127.

¹⁸ *Parasolką po głowie w „Ziemiańskiej”*. *Sensacyjny skandal w sferach towarzyskich*, „5-ta Rano” 1931, nr 11.

¹⁹ „5-ta Rano” 1931, nr 5.

²⁰ *Wstrząsające katastrofy lotnicze w Polsce, Krwawa strzelanina na granicy polsko-niemieckiej, Zdradziecki pocałunek narzeczonego. Krwawa zemsta na tle romantycznym*, „5-ta Rano” 1931, nr 184.

²¹ *Świat pełen sensacji i niespodzianek*, „5-ta Rano” 1932, nr 155.

²² A. Siwy, *Sensacyjne dzieje Jakuba Franka. Orgie erotyczno-religijne sekciarzy żydowskich*, „5-ta Rano” 1932, nr 258, 261; A. Siwy, *Grigorij Gersznij – bohater rewolucjonista. Sensacyjne dzieje żydowskiego rewolucjonisty*, „5-ta Rano” 1932, nr 302; *Rzeczy ciekawe. Tragedia hrabiego, który został Żydem. Prochy hr. Potockiego na cmentarzu żydowskim*, „5-ta Rano” 1932, nr 262.

lerii skandalistów takie figury, jak caryca Katarzyna²³ czy Rasputin²⁴. Pismo prowadziło kronikę wypadków, kronikę kryminalną (rubryki „Z ławy oskarżonych”, „Zbrodnia i kara”) i utrzymany w lżejszym – przypominającym styl Wiecha – tonie felieton sądowy („Okruchy sprawiedliwości”).

Odnosząc się w największym skrócie do relacji między polsko-żydowskimi pismami sensacyjnymi i polityczno-informacyjnymi powiem, że również polsko-żydowska prasa polityczno-informacyjna nie stroniła bynajmniej od pewnej dawki wątków sensacyjnych czy rozrywkowych. Pisma codzienne, takie jak „Chwila”, „Nasz Przegląd” czy „Nowy Dziennik”, ogłaszały kroniki wypadków, publikowały stałe rubryki sprawozdań i felietonów sądowych, prowadziły kąciki mody, porad kulinarnych i lekarskich, kolumny szarad, zadań szachowych czy brydżowych, miały działy sportowe. Zamieszczały też stenogramy głośnych procesów: zarówno politycznych, takich jak proces Stanisława Steigera oskarżonego o zamach na prezydenta Wojciechowskiego, jak i obyczajowych, na przykład Rity Gorgonowej. Siegały także chętnie po literaturę popularną: humoreski, nowele czy romanse drukowane w odcinkach, głównie w wydaniach popołudniowych. Publikacje tego typu nie stanowiły na ich łamach jednak ani jedyne, ani dominującego nurtu.

Powstanie prasy sensacyjnej wiąże się z umasowieniem kultury i pojawieniem się nowej grupy czytelników, rozrywki zaś oparte na szybkich i silnych wrażeniach mają związek z doświadczeniem nowoczesności²⁵. Ten kontekst modernizacji i nowoczesności należy w przypadku sensacyjnej prasy polsko-żydowskiej uzupełnić o takie kwestie, jak językowa polonizacja i formowanie się wielojęzycznej żydowskiej kultury świeckiej. Sensacyjne dzienniki żydowskie w jidysz wydawano już od połowy lat dwudziestych XX wieku (np. „Der Warszewer Radjo” 1924–1939, „Warszewer Ekspres” 1926, „Unzer Ekspres” 1927–1939). Fakt, że ten typ pism mógł w kolejnej dekadzie liczyć w środowisku żydowskim na szerokie rzesze odbiorców czytających po polsku – Marian Fuks szacuje, że „5-ta Rano” osiągała nakład 50 tysięcy egzemplarzy – świadczy dobitnie o skali postępów językowej polonizacji²⁶.

²³ A. Siwy, *Rzeczy ciekawe. Kurtyzana na tronie rosyjskim. Orgie erotyczne carycy Katarzyny II*, „5-ta Rano” 1932, nr 267.

²⁴ *Rzeczy ciekawe. Zabójstwo cudotwórcy Rasputina*, „5-ta Rano” 1932, nr 294.

²⁵ B. Singer, „Sensacyjność” a świat wielkomięskiej nowoczesności [w:] *Rekonfiguracje modernizmu. Nowoczesność i kultura popularna*, Warszawa 2009, s. 184.

²⁶ O sytuacji językowej w dwudziestoleciu międzywojennym i jej wpływie na rynek prasowy zob. J. Nalewajko-Kulikow, *Zaklinanie rzeczywistości, czyli jidysz w Drugiej Rzeczypospolitej* [w:] *Metamorfozy społeczne*, t. 4 *Kultura i społeczeństwo II Rzeczypospolitej*. Red. W. Mędrzecki, A. Zawiszewska, Warszawa 2012, s. 100–102.

Dodam też, że popularność gazety tak szybko wzrosła, iż od 1933 roku zaczęły się też ukazywać jej dwie lokalne mutacje – lwowska i częstochowska²⁷. Jaki był profil społeczny i generacyjny środowiska, z którego rekrutowali się jej czytelnicy, sygnalizują wydawane przez nią stałe dodatki dla kobiet, uczniów, studentów, osób interesujących się sportem, filmem, literaturą. Symptomatyczny jest też profil grupy autorów publikowanych na łamach dziennika listów od czytelników: spotykamy w niej zarówno dziewczęta z warszawskich Nalewek, jak i mieszkające na prowincji „panny z nabożnych rodzin”²⁸, młode kobiety – często matki i żony – z większych miast i *sztetlech*, chłopców w wieku szkolnym, młodych mężczyzn, ojców rodzin.

Trzeba jednak zaznaczyć, że formuła gazety ewoluowała i u progu wojny „5-ta Rano” stała się znacznie bliższa ambitnym dziennikom polityczno-informacyjnym. Wpisywało się to zresztą w pewną szerszą tendencję w ewolucji pism sensacyjnych w latach trzydziestych, którą wskazują badacze polskiej i jidyszowej prasy²⁹. W przypadku prasy żydowskiej ważnym reorientującym czynnikiem był rozwój sytuacji w Niemczech i Europie. Nathan Cohen podkreśla, że po roku 1932 nie powstają nowe pisma sensacyjne jidysz, a jako komentarz do tego faktu przytacza fragment listu opublikowanego w 1937 roku w tygodniku „Literarisze Bleter” przez poetę Izraela Szterna:

Pierwsza strona [dziennika] jest wypełniona przez telegramy dotyczące wydarzeń bieżących, to znaczy – przez doniesienia o cierpieniach i nieszczęściach. Czas potrzebny czytelnikowi na dokończenie lektury kolumny poświęconej żydowskim smutkom – całej pierwszej kolumny, a niekiedy także jej kontynuacji w środku numeru – wystarczy, by odebrać mu chęć na wszystkie głupstwa tak uwielbianych „powieści”³⁰.

Sensacja i nowoczesność

Zdaniem Wiesława Władyki międzywojenne dzienniki sensacyjne „nie przedstawiały skryształizowanego i rozwiniętego systemu poglądów, pozostawały jednak w obrębie określonego zbioru idei i przeświadczeń”³¹. W „5-tej Rano” zespół ten tworzą idee i przeświadczenia modernizacyjne. Deklarując bezpartyjność, więcej

²⁷ Zob. A. Cała, *Żydowskie periodyki i druki okazjonalne w języku polskim. Bibliografia*, Warszawa 2005, s. 124.

²⁸ Incognito, *Z serca do serca*, „5-ta Rano” 1931, nr 88.

²⁹ W. Władyka, *Krew na pierwszej stronie...*, s. 127.

³⁰ Cyt. za: N. Cohen, „*Shund*” and the *Tabloids*. *Jewish Popular Reading in the Interwar Poland*, „Polin. Studies in Polish Jewry”, t. 16, Oxford 2003, s. 200.

³¹ W. Władyka, *Krew na pierwszej stronie...*, s. 153.

– odcinając się od partyjnych sporów i potępiając je – „5-ta Rano” reprezentowała zdecydowaną linię postępu, rozwoju, zmiany. „Czas wymaga, by się do zmienionych warunków dostosować. Dawne pojęcia muszą zniknąć, a kto się upiera przy starych tradycjach, przegrywa [...]”³² – głoszono. Należy dodać, że już samo hasło „faktycznego równouprawnienia” Żydów lokowało dziennik w obozie spadkobierców *Haskali*, wzywających do dokończenia – wciąż nieurzeczywistnionego – projektu emancypacji. Co istotne, problem emancypacji i równouprawnienia stanowił w dzienniku stały przedmiot zainteresowań. Gazeta regularnie informowała na przykład o polskim i światowym ustawodawstwie dotyczącym Żydów, a zwłaszcza o wszelkich projektach i przejawach dyskryminacji i regulacjach im nieprzychylnych: od dyskusji na temat *numerus clausus* na uniwersytetach³³ i akcji wprowadzania „paragrafów aryjskich” w stowarzyszeniach zawodowych w Polsce – po prawo imigracyjne w Palestynie i Ameryce.

Warto przypomnieć podzielaną przez wielu badaczy opinię, którą w zwięzłej formule ujął Alain Touraine: „Jest tylko jedna nowoczesność i zarazem wiele trybów modernizacji”³⁴. Nowoczesność to – można dopowiedzieć – uniwersalne, lecz „złożone doświadczenie”³⁵, które przybiera rozmaite lokalne historyczne oraz geograficzne warianty i funkcjonuje w postaci „nowoczesności zwielokrotnionych”³⁶. W Europie Środkowo-Wschodniej, Europie prowincjonalnej, dominuje model opóźnionej nowoczesności peryferii. Ambitna chęć podążania z duchem czasu i dotrzymywania kroku epoce łączy się tu z pragnieniem zachowania kulturowej odrębności, swoistości i tożsamości wspólnotowej. To – jak nazywa je Clifford Geertz – napięcie pomiędzy epochalizmem a esencjalizmem³⁷ uwyraźnia i intensyfikuje podstawową ambiwalencję doświadczenia nowoczesności. Ów paradoks doświadczenia tak ujmuje Marshall Berman:

Być nowoczesnym to znaleźć się w otoczeniu, które obiecuje przygodę, siłę, radość, rozwój, przemianę nas samych i świata – ale równocześnie grozi zniszczeniem wszystkiego, co mamy, wszystkiego, co wiemy; wszystkiego, czym jesteśmy³⁸.

Zdaniem Shmuela Eisenstadta, żydowskie dążenia emancypacyjne wpisują się w doświadczenie europejskie i jego „podwójne dziedzictwo rewolucji i nowoczes-

³² St. Omnibus, *Z serca do serca. Intymne rozmowy z czytelnikami*, „5-ta Rano” 1934, nr 140.

³³ *O nastrojach pogromowych na wyższych uczelniach*, „5-ta Rano” 1932, nr 13.

³⁴ A. Touraine, *Myśleć inaczej*. Przeł. M. Byliniak. Wstęp P. Kuczyński, Warszawa 2011, s. 137.

³⁵ M. Berman, *Wszystko, co stałe rozplywa się w powietrzu. Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*. Przeł. M. Szuster. Wstęp A. Bielik-Robson, Kraków 2006.

³⁶ S.N. Eisenstadt, *Utopia i nowoczesność. Porównawcza analiza cywilizacji*. Przeł. A. Ostolski, Warszawa 2009, s. 395.

³⁷ C. Geertz, *Po rewolucji: los nacjonalizmu w nowo powstałych państwach* [w:] *idem, Interpretacja kultur. Wybrane eseje*. Przeł. M.M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 275.

³⁸ M. Berman, *op. cit.*, s. 15.

nego państwa narodowego³⁹. Znakiem takiego właśnie zakorzenienia była pojawiająca się w dzienniku klasyczna retoryka nowoczesności, która sąsiadowała i wiązała się z retoryką narodową. Na łamach „5-tej Rano” pisano więc o „gwałtownym tempie życia” współczesnego⁴⁰, o „cywilizacji w swym rekordowym postępie”⁴¹, o jej „dążności panowania nad naturą”⁴², a zarazem przywoływano takie figury, jak „całość organizmu narodowego”, „konsolidacja rozproszonego po całym świecie narodu w nowych formach bytu” czy wreszcie „odbudowa odwiecznej ojczyzny”⁴³.

Postęp pojawiał się jako ważny element konfiguracji idei przede wszystkim w komentarzach politycznych. Powtarzano w nich na przykład, że „Żydzi, w większości nastawieni na postęp, garną się do liberalizmu i demokracji”⁴⁴, oraz deklarowano podziw dla Francji, „dziedziczki idei wolności, równości i braterstwa”⁴⁵, przewodzącej wciąż nowoczesnym zastępom głoszącym – jak to ujmuje Zygmunt Bauman – tę „trójjedyną formułę”⁴⁶. Posługiwano się też znamioną teleologiczną konstrukcją wspierającą proliberalne i prodemokratyczne zaangażowanie: wierzone, że właśnie „zwycięstwo postępu jest równoznaczne z zanikiem żydożerczych hasel”⁴⁷.

Charakterystyczne dla publicystyki dziennika było solidaryzowanie się ze współczesnością, „naszą epoką”, „naszymi czasami demokracji i wolności”⁴⁸. Opisywano je głównie *sub specie* zmian, przekształceń, nowości. Do podstawowego repertuaru argumentów należała fraza: „świat pod tym względem się zmienił”⁴⁹; do podstawowych konstatacji zaś stwierdzenie: „Życie żydowskie nabrało nowych form”⁵⁰. W komentarzach redakcyjnych akcentowano: „minęły czasy, gdy istniała różnica między kulturalnym Żydem i Polakiem”⁵¹. Wartościowania dokonywano przez odniesienie nowych zjawisk do skali postępu i wsteczności⁵².

³⁹ S.N. Eisenstadt, *Comparative Civilisations & Multiple Modernities. European, Chinese, and Other Interpretations*, t. 1, Leiden 2003, s. 396.

⁴⁰ Incognito, *Z serca do serca*, „5-ta Rano” 1931, nr 198.

⁴¹ Incognito, *Z serca do serca*, „5-ta Rano” 1931, nr 88.

⁴² Dr. L.F., *Czy powinniśmy mieć dużo dzieci? Artykuł dyskusyjny*, „5-ta Rano” 1931, nr 233.

⁴³ S. Pomer, *Karaimi zerwali ostatnią łączność z Żydami*, „5-ta Rano” 1937, nr 51.

⁴⁴ ESES, *Przegląd prasy. W kleszczach własnych sprzeczności i w gąszczu zarzutów i usprawiedliwień Żydów*, „5-ta Rano” 1937, nr 124.

⁴⁵ R. Brandstaetter, *Bij Bluma*, „5-ta Rano” 1936, nr 139.

⁴⁶ Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*. Przeł. J. Bauman. Przekład przejrzał Z. Bauman, Warszawa 1995, s. 314.

⁴⁷ R. Brandstaetter, *Front żydowski*, „5-ta Rano” 1936, nr 184.

⁴⁸ Gera, *Jak wydać wszystkie panny za mąż*, „5-ta Rano” 1932, nr 292.

⁴⁹ Incognito, *Z serca do serca*, „5-ta Rano” 1932, nr 244.

⁵⁰ *Współczesne piśmiennictwo żydowskie. Wywiad u znanego literata Nachmana Majzla*, „5-ta Rano” 1937, nr 260.

⁵¹ Incognito, *Z serca do serca*, „5-ta Rano” 1931, nr 41.

⁵² Incognito, *Z serca do serca. Miłość Żydówki do chrześcijanina*, „5-ta Rano” 1933, nr 238.

Podobnie jak w innych pismach narodowo-żydowskich powracało na łamach „5-tej Rano” przekonanie o bankructwie projektu asymilacyjnego, będące rodzajem rytualnego wsparcia retoryki narodowej, które powtarzano chętnie przy najrozmaitszych okazjach. Recenzując inscenizację *Murzyna warszawskiego* Antoniego Słonimskiego w teatrze Ateneum, Św. (być może Stanisław Świsłocki) pisał: „Asymilacja jest kłamstwem, jest niemożliwością”⁵³. Sam dramat Słonimskiego zaś interpretował jako odpowiedź na szczególny typ antysemityzmu – żądający asymilacji, ale zarazem wykluczający i izolujący zasymilowanych. Podobny wątek pojawiał się w komentarzu ESES-a (również prawdopodobnie Stanisława Świsłockiego) do jednej z kronik tygodniowych i stanowiska jej autora: „wolno Słonimskiemu, który całkowicie należy do społeczności polskiej i jej literatury, propagować idee zbankrutowanej asymilacji”⁵⁴.

Przykłady polemik ze Słonimskim, ocena jego poglądów i narodowej pozycji, sygnalizują pewne szersze zagadnienie: ujawniają mianowicie, że jako reprezentanta środowisk zasymilowanych i ważny punkt ideowego odniesienia traktowano w dzienniku „Wiadomości Literackie”⁵⁵. Zwraca uwagę, że „5-ta Rano” przedrukowywała artykuły Boya i komentowała jego publicystyczne kampanie (w tym spór o śmierć Mickiewicza⁵⁶), kroniki tygodniowe Słonimskiego, satyryczne wiersze Tuwima⁵⁷. Zamieszczała informacje o procesach „Wiadomości” i Grydzewskiego⁵⁸. Regularnie recenzowała występy teatrzyków kabaretowych, takich jak Banda czy Cyrulik Warszawski, grających rewie z tekstami Hemara. W dziale literackim pojawiały się omówienia prozy Wittlina⁵⁹. W 1937 roku gazeta przedrukowywała i bardzo obszernie komentowała publikowane w „Wiadomościach” wypowiedzi polskich pisarzy na temat tzw. kwestii żydowskiej⁶⁰.

Stosunek „5-tej Rano” do środowiska i poglądów „Wiadomości” był ambiwalentny. Słonimski raz bywał chwalony za walkę z rasizmem⁶¹ i nazywany „rzeczni-

⁵³ Św., *Wieczory teatralne. „Murzyn warszawski”. Wznowienie komedii p. Słonimskiego przez zespół Ateneum w teatrze „Banda”, „5-ta Rano” 1932, nr 180.*

⁵⁴ ESES, *Antoni Słonimski rozwiązuje kwestię żydowską i zaleca emigrację oraz asymilację*, „5-ta Rano” 1937, nr 27.

⁵⁵ O stosunku do „Wiadomości Literackich” prasy polsko-żydowskiej pisałam obszerniej w pracy *Międzywojenna literatura polsko-żydowska jako zjawisko kulturowe i artystyczne*, Kraków 1992.

⁵⁶ *Boy-Żeleński oskarża o fałszowanie prawdy historycznej*, „5-ta Rano” 1932, nr 251; *Jeszcze o śmierci Mickiewicza. Nowe mocne wystąpienie p. Boya-Żeleńskiego*, „5-ta Rano” 1932, nr 270.

⁵⁷ *O „Gazecie Warszawskiej”*, „5-ta Rano” 1932, nr 258.

⁵⁸ *Uniewinnienie redaktora „Wiadomości Literackich”*, „5-ta Rano” 1932, nr 27; ESES, *Nauka pewnego procesu „rasistowskiego”*, „5-ta Rano” 1937, nr 114.

⁵⁹ *J. Werski, Straszliwe oskarżenie militarysty. Powieść Józefa Wittlina o cierpliwym piechurze*, „5-ta Rano” 1935, nr 288.

⁶⁰ Komentarz do tego cyklu artykułów zob. M. Szpakowska, *„Wiadomości Literackie” prawie dla wszystkich*, Warszawa 2012, s. 241–253.

⁶¹ *Kapitałna rozmowa o rasie improwizowana przez Antoniego Słonimskiego*, „5-ta Rano” 1933, nr 181.

kiem postępu⁶², kiedy indziej znów gromiony jako bez mała endek⁶³. Traktowane jako sojusznik w wielu zasadniczych ideowych kwestiach, „Wiadomości” potępiano przede wszystkim za właściwą im skłonność czy manierę – jak to ujmowano – „chodzenia po linie”, to jest balansowania pomiędzy zwalczaniem wszelkich tendencji totalitarnych, antyliberalnych, antydemokratycznych a krytyką kultury i społeczności żydowskiej. W sporze tym „5-ta Rano” odwoływała się do arsenału zarzutów, z którego czerpały inne pisma narodowo-żydowskie – od oskarżeń o uporczywe lekceważenie, a nawet bojkot kultury żydowskiej⁶⁴, po inwektywę mechesostwa⁶⁵.

Pod koniec lat trzydziestych problem asymilacji podjęto w piśmie na nowo, na szerszą skalę i w innych nieco kontekstach. Z jednej strony – rozważano go w odpowiedzi na hasła wspierania asymilacji i „elementów asymilacyjnych” pojawiające się w politycznych programach i debatach nad tzw. kwestią żydowską, z drugiej – w reakcji na reformę systemu szkolnictwa i dyskusje nad żydowską szkołą narodową. „5-ta Rano” zdecydowanie występowała przeciwko forsowaniu „przymusowej asymilacji”⁶⁶, a sytuację, kiedy państwo odmawia narodowej mniejszości prawa do tworzenia własnej szkoły narodowej, nie wahano się porównywać z opresywną akcją rusyfikacji i germanizacji⁶⁷. Decydujące było zatem odniesienie się do narodu, jego dążeń i jego instytucji. Próbowano przy tym – podobnie jak w innych pismach polsko-żydowskich w tym czasie – wprowadzić rozróżnienie pomiędzy akulturacją jako procesem i asymilacją jako programem. ESES – prawdopodobnie Świsłocki – pisał w jednym z komentarzy:

Zespolenie z polsnością co innego, a asymilacja również co innego. Bo większość narodo-wo uświadomionych Żydów w Polsce kształci się na kulturze polskiej, w szkołach polskich, konsumuje dzieła sztuki, sceny i literatury polskiej, zespala się z polsnością, ale odrzuca asymilację narodową⁶⁸.

Indywidualny ton antyasymilacyjny wniosły do pisma ogłaszane w 1936 roku felietony Romana Brandstaettera. Brandstaetter powtarzał w nich typ i styl ata-

⁶² ESES, *Antoni Słonimski rozwiązuje kwestię żydowską...*

⁶³ *Przegląd prasy. Kto nie wierzy w solidarność żydowską*, „5-ta Rano” 1933, nr 104.

⁶⁴ *Przegląd prasy. Kolumna czy kalumnia żydowska. Ankieta „Wiadomości Literackich” o kwestii żydowskiej*, „5-ta Rano” 1937, nr 99: „»Wiadomości Literackie«, które najmniej zamieszczały wiadomości z dziedziny żydowskiej literatury i kultury, które te dziedziny świadomie bojkotowały, naraz poczuły w sobie (w dobie »samoobrony kulturalnej«) potrzebę zajmowania się kulturą żydowską [...]”.

⁶⁵ ESES, *Nauka pewnego procesu „rasistowskiego”*, „5-ta Rano” 1937, nr 114.

⁶⁶ W odezwie Kultur-Lige, PEN Clubu, Związku Literatów i Dziennikarzy pojawiały się sformułowania o „ciężkiej prasie przymusowej asymilacji”: *Do wszystkich przyjaciół żydowskiej kultury świeckiej. Do czytelników książki żydowskiej*, „5-ta Rano” 1937, nr 65.

⁶⁷ ESES, *Antoni Słonimski rozwiązuje kwestię żydowską...*

⁶⁸ ESES, *Przegląd prasy. Pisarze polscy o Żydach*, „5-ta Rano” 1937, nr 134.

ku znany z innych jego publikacji, między innymi z kontrowersyjnych tekstów drukowanych na łamach „Opinii”, gdzie również bezpardonowo rozprawiał się z „egoistami, asymulantami”, „żydowskimi snobinettami i snobismenami” prześiadującymi w Ziemiańskiej⁶⁹.

„Życie żydowskie nabrało nowych form”⁷⁰

Ważny obszar, na którym dochodziły do głosu zagadnienia modernizacyjnej transformacji żydowskiej kultury, stanowiły opisy życia codziennego pojawiające się w publikacjach różnego rodzaju – od *faits divers*, kroniki wydarzeń, sprawozdań i felietonów sądowych, po listy czytelników i porady redakcji. W pierwszym roczniku dziennika sprawom obyczajowym poświęcone były na przykład stałe działy: *Tajemnice małżeńskie*, *Tajemnice gabinetu lekarskiego*, ogłaszane w rubryce *Z serca do serca* listy czytelników, a także cykle *Tajemnice prostytucji* i *W szponach zbrodniarzy*. Pismo wyjątkowo mocno eksponowało w tym okresie sensacje obyczajowe, przełamując zwłaszcza tabu dotyczące seksualności⁷¹.

Z notatek, felietonów, listów, komentarzy i porad zamieszczanych w „5-tej Rano” wyłaniał się obraz świata będącego w pół drogi pomiędzy porządkiem religijnym i świeckim, tradycją a nowoczesnością – świata w transformacji. W rubryce *Tajemnice małżeńskie* opisywano na przykład historię pary przebywającej drogę „od sezonu narciarskiego w Krynicy do rozwodu w rabinacie warszawskim”⁷². Kiedy indziej opowiadano o nieudanym „widzeniu” (tradycyjnych oględzinach nazwanych w jidysz *onkuk*) panny Ady, mistrzyni w pływaniu, z młodzieńcem swatanym jej przez zawodową swatkę⁷³ albo ujawniano *Przykry skandal w rodzinie znanego kupca*, którego synowie należeli do wyuzdanej „złotej młodzieży”, oddającej się z upodobaniem lekturze Wallace’a i Pitigrillego⁷⁴. Jako znak dokonujących się zmian i inwazji nowych wzorów obyczajowych odczytywać należy porady w dziedzinie *savoir-vivre’u*: w 1934 roku, radząc, *Jak ubierać się oraz zachowywać na five-o-clock’u oraz na dancingu wieczorowym*, gazeta chwaliła dancing

⁶⁹ R. Brandstaetter, *Łapcie Pana Boga za nogi*, „5-ta Rano” 1936, nr 123.

⁷⁰ Opinię tę wyraził w publikowanym w „5-tej Rano” wywiadzie krytyk literacki Nachman Majzel: *Współczesne piśmiennictwo żydowskie. Wywiad u znanego literata...*

⁷¹ Nie tylko w kronice sądowej pisano w „5-tej Rano” o takich zjawiskach, jak gwałt czy kazirodztwo. Warto odnotować również w tym miejscu ingerencje cenzury ze względów obyczajowych: M. Choisy, *W sercu Paryża*, „5-ta Rano” 1932, nr 231, s. 6 i nr 234, s. 5.

⁷² *Tajemnice małżeńskie. Od sezonu narciarskiego w Krynicy do rozwodu w rabinacie warszawskim*, „5-ta Rano” 1931, nr 1.

⁷³ *Tajemnice małżeńskie. Od sezonu narciarskiego w Krynicy do rozwodu...*

⁷⁴ *Tajemnice małżeńskie. Przykry skandal w rodzinie znanego kupca*, „5-ta Rano” 1931, nr 14.

jako demokratyczną formę rozrywki, społecznie szerzej dostępną i nieobwarowaną „tyloma przepisami towarzyskimi”⁷⁵.

Przy rozmaitych okazjach dziennik odnotowywał przypadki konfliktów na tle różnic pomiędzy religijnym a zsekularyzowanym stylem życia. W 1931 roku do kroniki sądowej trafiła relacja pt. *Na ławie oskarżonych* o zatargu pomiędzy pobożnym Lejzorem B. z ulicy Targowej i jego bezbożnym sąsiadem Chaimkiem K., który naruszał szabat, paląc papierosy – i właśnie za to został przez bogobojnego, lecz krewkiego Lejzora pobity. „Palisz grzeszniku” – miał krzyzcze napastnik, którego sąd postanowił jednak za pobicie Chaimka ukarać⁷⁶. W rubryce wiadomości miejskich z kolei gazeta donosiła w 1934 roku o inspekcji, jaką członkowie towarzystwa Oneg Szabat przeprowadzili pod wodzą rabina w piekarni Frydmana przy Franciszkańskiej 29, gdzie – jak słusznie podejrzewali – oddawany przez klientów czulent umieszczano w piecu już po rozpoczęciu szabat, łamiąc – ku zgorszeniu i oburzeniu ortodoksów – rytualne przepisy⁷⁷. W tym samym roku w *faits divers* pt. *Broda... przyczyną rozwodu młodego małżeństwa* informowano o rozpadzie małżeństwie chasyda, zwolennika cadyka z Góry Kalwarii, i „bardziej postępowej” dziewczyny, niemogącej się pogodzić z jego „fanatyzmem”⁷⁸.

Rozmaite publikacje świadczyły też, że „5-ta Rano” rozwija – by tak powiedzieć – własny front reformy obyczajów. Gazeta drukowała artykuły na temat kontroli urodzin⁷⁹, rozważała problemy aborcji⁸⁰ i donosiła o drastycznych przypadkach „piekła kobiet”⁸¹. Informowała o głośnych książkach seksuologa Magnusa Hirschfelda⁸² i reformatora obyczajów Benjamin Lindseya, publikowała wyniki badań dotyczących uświadomienia seksualnego młodzieży. Ogłaszała reklamy broszur i poradników z dziedziny seksuologii: „Życie płciowe! Seksualizm! Tylko dla dorosłych. 10 cennych i pożytecznych książek”⁸³.

⁷⁵ *Na sali dancingowej. Jak ubierać się oraz zachowywać na five-o-clock'u oraz na dancingu wieczorowym*, „5-ta Rano” 1934, nr 56. Warto przypomnieć, że poradniki *savoir-vivre'u* odczytywał jako symptom dokonujących się w dwudziestoleciu przemian obyczajowych już Boy-Żeleński: *Reflektorem w mrok. Wybór publicystyki*. Wybór, wstęp i oprac. A.Z. Makowiecki, Warszawa 1984, s. 343.

⁷⁶ *Na ławie oskarżonych*, „5-ta Rano” 1931, nr 6.

⁷⁷ *Awantura o...czulenty*, „5-ta Rano” 1934, nr 358.

⁷⁸ *Broda... przyczyną rozwodu młodego małżeństwa*, „5-ta Rano” 1934, nr 343.

⁷⁹ Dr. L.F., *Czy powinniśmy mieć dużo dzieci? Artykuł dyskusyjny*, „5-ta Rano” 1931, nr 233. O dyskusjach na temat świadomego macierzyństwa w środowiskach żydowskich zob. S. Kuźma-Markowska, „Zbudź się Żydówko!” *Genderowe ujęcie tematu kontroli urodzeń wśród Żydów w międzywojennej Polsce* [w:] *Nieme dusze? Kobiety w kulturze jidysz*. Red. J. Lisek, Wrocław 2010.

⁸⁰ Gera, *O ofiarach zakazanych operacji*, „5-ta Rano” 1933, nr 120.

⁸¹ *Piekło kobiet. 17-letnia ofiara spędzenia płodu*, „5-ta Rano” 1932, nr 53.

⁸² *Czy wolno uczynić mężczyznę bezpłodnym. Ożywiona polemika w prasie zagranicznej na temat sterylizacji. Głos prof. Magnusa Hirschfelda*, „5-ta Rano” 1931, nr 266.

⁸³ „5-ta Rano” 1931, nr 180.

Stosunkowo dużo miejsca poświęcano położeniu i prawom kobiet. Rozważano, *Czy kobieta może być koleżanką zawodową a zarazem żoną i matką?*⁸⁴, i relacjonowano poglądy na zagadnienie małżeństw koleżeńskich. Na przełomie roku 1934 i 1935 na łamach dziennika toczyła się na przykład dyskusja o kobiecie wyzwolonej jako nowym społecznym typie i fenomenie. Punktem wyjścia był głos czytelnika zaniepokojonego tym, że „kobieta oślepią blaskiem równouprawnienia wszędzie chce zastąpić mężczyznę”⁸⁵. W kolejnych artykułach komentowano zmieniające się relacje statusu kobiet i mężczyzn, dyskutowano o prawie kobiet do pracy i zastanawiano, z czego wynika przekonanie, że to „mężczyzna bezrobotny bardziej zasługuje na współczucie od kobiety bezrobotnej?”⁸⁶. Nierówność statusu kobiet była też wątkiem komentarzy dotyczących świadomego macierzyństwa. „Czy mężczyźni zgodziliby się, aby państwo, prawo lub policja kontrolowały ich intymne życie?”⁸⁷ – pytano retorycznie w jednym z nich. Zauważano i kwestionowano, jak widać, genderową dystrybucję społecznych mechanizmów kontroli i dyscypliny. Świadome macierzyństwo uznawano za element prawa kobiet do decydowania o własnym losie, a co za tym idzie – za „hasło wolnościowe”, przeciwko któremu występują „przedstawiciele konserwatyzmu i duchowieństwa”. W ogłoszonym w 1933 roku artykule dotyczącym aborcji (nazywanej w dwudziestoleciu bądź eufemistycznie „zakazaną operacją”, bądź w oficjalnym stylu zgola nieeufemistycznie – „spędzeniem płodu”...) autor pytał, czy ma sens, by matka wydawała na świat dziecko, skoro nie może go wyżywić i „Czyż nie moralniejsze jest płodzić mało dzieci?”⁸⁸. Już z tego krótkiego przeglądu zagadnień można wnosić, że autorzy propagujący wizję nowej obyczajowości byli w wielu sprawach sojusznikami i współ-boyownikami Tadeusza Boya-Żeleńskiego, którego autorytet nieraz pismo sławiło⁸⁹.

⁸⁴ *Czy kobieta może być koleżanką zawodową a zarazem żoną i matką?* „5-ta Rano” 1932, nr 152.

⁸⁵ J. Horenblas, „Kobieta wyzwolona”. *Głos czytelnika*, „5-ta Rano” 1934, nr 326.

⁸⁶ L. Waffel, *Mężczyźni zmieńcie taktykę. Artykuł dyskusyjny na temat kobiety wyzwolonej*, „5-ta Rano” 1934, nr 350. Dyskusję zainicjował artykuł Jakuba Horenblasa „Kobieta wyzwolona”. *Głos czytelnika*, „5-ta Rano” 1934, nr 326. Udział wzięli w niej: L. Lipszyc, „Kobieta wyzwolona”. *Artykuł dyskusyjny*, „5-ta Rano” 1934, nr 336; S. Wasserkener, *Kobieta ma prawo do pracy*, „5-ta Rano” 1934, nr 343; L. Waffel, *Mężczyźni zmieńcie taktykę. Artykuł dyskusyjny na temat kobiety wyzwolonej*, „5-ta Rano” 1934, nr 350; „Ala”, *Czy kobieta ma prawo do pracy*, „5-ta Rano” 1934, nr 353; J. Horenblas, *Kobieta wyzwolona. Wnioski z dyskusji*, „5-ta Rano” 1935, nr 26.

⁸⁷ *Miłość i praca*, „5-ta Rano” 1932, nr 285. „Ludzie postępowi w prywatnych rozmowach ostrożnie wypowiadali pogląd, że ostatecznie kobiety powinny mieć prawo decydowania o tym, czy mają zostać matkami, czy nie [...] Prywatnie każdy się godził, że nie można się wtrącać do spraw intymnych kobiety, tak samo jak nie można zabierać głosu w czyichś sprawach osobistych”.

⁸⁸ Gera, *O ofiarach zakazanych operacji...*

⁸⁹ O Boyu pisano między innymi w notatkach: *O dzikim wilku i erotyzmie. Boy-Żeleński o wychowaniu młodych chłopców*, „5-ta Rano” 1931, nr 171; *Boy-Żeleński o niekaralności cudzołóstwa, homoseksualizmu i liberalizmie kodeksu karnego*, „5-ta Rano” 1931, nr 187; *Poradnia zapobiegania ciąży. Co mówi Boy-Żeleński o poradni „świadomego macierzyństwa”*, „5-ta Rano” 1931, nr 223.

Nierówność statusu kobiet wskazywano też na gruncie tradycyjnych żydowskich obyczajów, walcząc na przykład ze zwyczajem nakazującym rodzinie narzeczonej wypłatę posagu. „5-ta Rano” piętnowała „manię posagów” jako czynnik „demoralizujący”, a w kronice obyczajowej i kryminalnej donosiła o konfliktach oraz procesach związanych z wyłudzeniem posagu i oszustwami posagowymi⁹⁰. Po roku 1933 sporo uwagi poświęcano sytuacji kobiet w Sowietach – traktowanych najwyraźniej jako szaniec nowoczesności⁹¹ i wzór w walce o równouprawnienie.

Najciekawszym działem rejestrującym zmiany obyczajowe, a zarazem ujawniającym stanowisko redakcji wobec nich, była wspomniana już rubryka *Z serca do serca* (podtytuł: *Intymne rozmowy z czytelnikami. Odpowiedzi na piśmienne zapytania*), drukująca listy czytelników i odpowiedzi redakcji. Podobne działy – o identycznych zresztą tytułach – pojawiały się w innych międzywojennych sensacyjnych dziennikach, także dziennikach jidysz⁹². Pierwowzorem dla nich wszystkich miała być – według relacji Mieczysława Krzepakowskiego – rubryka porad prowadzona w nowojorskiej gazecie jidysz „Forwerts”⁹³. W „5-tej Rano” *Intymne rozmowy z czytelnikami* reklamowano jako „rubrykę życia i szkołę życia. [...] laboratorium spraw intymnych i zarazem doświadczenie pouczające”⁹⁴. Akcentowano zatem jej walor dydaktyczny. Nazywając listy czytelników „kalejdoskopem naszego [żydowskiego] bytowania”⁹⁵, dawano świadectwo, że rubryka traktowana jest również jako rodzaj społecznego obserwatorium.

Jak wiadomo, listy czytelników do prasy są odmianą literatury dokumentu osobistego. W swej doskonałej i inspirującej rozprawie *Chcieć i mieć. Samowiedza obyczajowa w Polsce czasu przemian* Małgorzata Szpakowska traktuje je jako „szczególny podgatunek literacki”⁹⁶. Jej zdaniem ich odrębność polega między

Odpowiadając na list jednej z czytelniczek, redaktor rubryki *Z serca do serca* radził „pójść do poradni świadomego macierzyństwa”. *Z serca do serca*, „5-ta Rano” 1931, nr 226.

⁹⁰ Zob. *Rozwód po poślubnej podróży. Proces dr Rubinsteina o oszustwo posagowe*, „5-ta Rano” 1934, nr 319.

⁹¹ *Kobieta przy garnku i na fabryce. Walka o wyzwolenie kobiety z „niewolnictwa domowego” w Sowietach*, „5-ta Rano” 1935, nr 365.

⁹² N. Cohen, „Shund” and the Tabloids: Jewish Popular Reading in the Inter-war Poland, „Polin. Studies in Polish Jewry”, t. 16, Oxford 2003, s. 194.

⁹³ M. Krzepakowski, *op. cit.*, s. 167–168.

⁹⁴ St. Omnibus, *Z serca do serca. Intymne rozmowy z czytelnikami*, „5-ta Rano” 1934, nr 139.

⁹⁵ Incognito, *Z serca do serca. Intymne rozmowy z czytelnikami – odpowiedzi na piśmienne zapytania*, „5-ta Rano” 1931, nr 4. Czytając listy i komentarze, trudno oprzeć się wrażeniu, że przynajmniej jakaś część korespondencji (bądź ich fragmentów) mogła wyjść spod pióra samego redaktora...

⁹⁶ M. Szpakowska, *Chcieć i mieć. Samowiedza obyczajowa w Polsce czasu przemian*, Warszawa 2003, s. 126–131. Autorka uważa, że prywatny list do prasy daje się częściowo opisać za pomocą wyznaczników genologicznych listu (tekst utylitarny w formie pisemnej, zastępuje kontakt twarzą w twarz), a zarazem wyłamuje się z tej genologicznej formuły – ponieważ adresat jest zbiorowy i nieznany. Od tekstów autobiograficznych odróżnia je też anonimowość podmiotu.

innymi na tym, że „upublicznieniu podlega osobisty komunikat pochodzący od anonimowego autora; gazeta [zaś] okazuje się rodzajem konfesjonau, tyle że wyposażonego w nagłośnienie”⁹⁷.

W „5-tej Rano” ważnym elementem owego spowiedniczego rytuału była odpowiedź – porada redaktora, stanowiąca zwięzły wykład jego poglądów i ideałów kulturowych. W latach 1931–1933, a powtórnie w okresie 1935–1936⁹⁸, porad w rubryce *Z serca do serca* udzielał redaktor o pseudonimie Incognito (w roku 1934 przejął ją St. Omnibus). W swych odpowiedziach na listy i komentarzach Incognito formułował rady układające się w hasła konsekwentnego modernizacyjnego programu. (Można odnieść wrażenie, że jego poglądy wydawały się niekiedy redakcji zbyt radykalne i nadmiernie kontrowersyjne, kącik porad zawieszano co jakiś czas, a prowadzący rubrykę ubolewał: „Mimo że nie miałem urlopu, nie mogłem pisać”⁹⁹). W jego tekstach powracało kilka podstawowych wątków: przekonywał o nastaniu nowych czasów¹⁰⁰, o konieczności zmian, o potrzebie odrzucenia dawnych przesądów społecznych¹⁰¹, chwalił „ludzi odważnych, którzy [...] zrywają z balastem [...] przestarzałych form”¹⁰². Zajmował jednak stanowisko pragmatyczne i nie wzywał do rewolucyjnego burzycielstwa w sytuacji, gdy tradycyjne obyczaje można było adaptować do nowoczesnych okoliczności¹⁰³.

Zapewne również ze względu na fakt, że większość listów do redakcji napływała od czytelniczek, szczególnie wiele uwagi poświęcał Incognito sytuacji kobiet: zarówno ich miejscu w rodzinie, jak i poza nią – na szerszej arenie społecznej. Zauważał konflikt pokoleniowy, dotyczący emancypacji, jeden z czynników międzygeneracyjnego dystansu – „przepaści między rodzicami a dorosłymi córkami”¹⁰⁴.

⁹⁷ *Ibidem*, s. 127.

⁹⁸ Incognito, *Z serca do serca. Intymne rozmowy z czytelnikami*, „5-ta Rano” 1935, nr 355. Wznowienie rubryki miało się dokonać pod naciskiem czytelniczek: „Stale napływające listy od Szanownych Czytelniczek i Czytelników z prośbami o udzielenie rad w sprawach intymnych skłoniły redakcję do wznowienia tak ulubionej przez rzesze czytelnicze i interesującej rubryki »Z serca do serca«”.

⁹⁹ Incognito, *Z serca do serca*, „5-ta Rano” 1931, nr 102. Tego typu reakcje mógł na przykład wzbudzić komentarz, że wolna miłość jest „wyzwaniem pod adresem obecnego ustroju społecznego, wyzwaniem pod adresem istniejącej moralności”. Incognito, *Z serca do serca*, „5-ta Rano” 1932, nr 269. Charakterystyczne, że po wznowieniu rubryki w 1935 roku Incognito zajął pozycję mniej radykalną. Doradzał najczęściej w banalnych sprawach obyczajowych: romansów mężatek, flirtów na dancingu, szantażu ze strony kochanka, kłótni małżeńskich, plotek towarzyskich.

¹⁰⁰ Incognito, *Z serca do serca*, „5-ta Rano” 1931, nr 51.

¹⁰¹ Incognito, *Z serca do serca*, „5-ta Rano” 1931, nr 52: „w dzisiejszych czasach demokratycznych nie zważa się na pochodzenie”.

¹⁰² Incognito, *Z serca do serca*, „5-ta Rano” 1932, nr 150.

¹⁰³ Incognito, *Z serca do serca*, „5-ta Rano” 1932, nr 160. Incognito, *Z serca do serca*, „5-ta Rano” 1932, nr 244. Radził na przykład spisywanie aktu zaręczyn w sytuacji, gdy zależało na tym tradycyjalistycznie nastawionej rodzinie.

¹⁰⁴ Incognito, *Z serca do serca*, „5-ta Rano” 1932, nr 289.

Porady rozpoczynał od utwierdzenia czytelniczek w przekonaniu o nadejściu „doby równouprawnienia płci”¹⁰⁵ i o równoprawnym społecznym statusie kobiety: „kobieta jest wolnym człowiekiem na równi z mężczyzną”¹⁰⁶. Z jego porad wyłaniał się wzór kobiety walczącej o swe prawo do szczęścia i osobistego spełnienia, niezależnej, samodzielnej finansowo¹⁰⁷. Wzywał do uznania i docenienia wartości pracy domowej żon („żona pracująca w domu i wychowująca dzieci jest u męża na posadzie”¹⁰⁸). Samotnym matkom radził występować o alimenty, o uznanie ojcostwa i żądać od ojców odpowiedzialności za losy dziecka¹⁰⁹. Wbrew potocznej opinii samotne macierzyństwo traktował jako moralny problem na równi kobiet i mężczyzn: „niech uwodziciel wstydzi się przed światem, że jest łobuzem”¹¹⁰. Nie tylko w tym przypadku dyskurs pedagogiczny adresowany był do obu płci: „Mężczyźnie nie wolno bić kobiety. [...] raczej da się bić, niż ma żonę bić”¹¹¹ – powtarzał.

Angażował się też w prowadzoną przez „5-tą Rano” kampanię „antyposagową”. Pisał:

W każdym domu, gdzie są dorosłe córki, rozgrywają się ciche, ale wielkie tragedie posagowe. O tym głośno się nie mówi, o tym nikt nie wspomina, ale to jedna z największych klęsk społecznych, którą należałoby częściej poruszać publicznie, spróbować przez urobienie opinii publicznej coś zmienić w dziedzinie tego okropnego przesądu¹¹².

Remedium na tę bolączkę upatrywał w zawodowej aktywności kobiet. „W obecnych czasach, gdy kobieta ma fach w ręku i samodzielnie zarabia, łatwo jej sobie dobrać odpowiedniego partnera”¹¹³ – zapewniał. Dziewczęta nie powinny więc „czekać z założonymi rękami na cuda, ale szukać pracy”¹¹⁴, „zarobkować na równi z mężczyzną”, rodzice zaś – muszą „zawczasu kształcić dziewczynki”¹¹⁵.

Emancypacja miała jednak ograniczenia i bariery. Incognito był zdania, że nawet w warunkach szybkiej modernizacji światy polski i żydowski pozostają w pewnych obszarach trwale oddzielone. Na pytania czytelniczek: „Pokochałam chrześcijanina, cóż mam uczynić?”¹¹⁶ – odpowiadał niezmiennie, a nawet z rosną-

¹⁰⁵ Incognito, *Z serca do serca*, „5-ta Rano” 1932, nr 277.

¹⁰⁶ Incognito, *Z serca do serca*, „5-ta Rano” 1931, nr 198.

¹⁰⁷ Incognito, *Z serca do serca*, „5-ta Rano” 1931, nr 172. „Czym prędzej uczyć się fachu” – polecał redaktor „Heldzie z prowincji”. „Gdyby Pani była niezależna pod względem materialnym, stosunki w domu na pewno byłyby znośniejsze” – dodawał.

¹⁰⁸ Incognito, *Z serca do serca*, „5-ta Rano” 1931, nr 267.

¹⁰⁹ Incognito, *Z serca do serca*, „5-ta Rano” 1932, nr 239.

¹¹⁰ Incognito, *Z serca do serca*, „5-ta Rano” 1932, nr 160.

¹¹¹ Incognito, *Z serca do serca. Intymne rozmowy z czytelniczkami*, „5-ta Rano” 1936, nr 69.

¹¹² Incognito, *Z serca do serca*, „5-ta Rano” 1932, nr 258.

¹¹³ Incognito, *Z serca do serca*, „5-ta Rano” 1931, nr 173.

¹¹⁴ Incognito, *Z serca do serca*, „5-ta Rano” 1932, nr 252.

¹¹⁵ Incognito, *Z serca do serca*, „5-ta Rano” 1932, nr 258.

¹¹⁶ Incognito, *Z serca do serca*, „5-ta Rano” 1931, nr 12.

cą irytacją: „Wyjście za chrześcijanina uważam za szaleństwo”¹¹⁷. Był przekonany, że wprawdzie

...minęły czasy, gdy istniała różnica pomiędzy kulturalnym Żydem i Polakami, [lecz] nie nadeszły jeszcze czasy, gdy różnice rasowe zostały zniwelowane. [...] W obecnych warunkach [...] jest rzeczą wykluczoną, by tak wielkie różnice zachodzące między Żydami a Polakami zostały wyrównane przez mieszane małżeństwo¹¹⁸.

Ostatecznie zaś przypieczętowywał swe wywody stwierdzeniem: „Różnica wyznań [...] w obecnych warunkach wzajemnej i wielkiej nienawiści nie da się zatrzeć. Różnica taka jest źródłem niezahębnanych wstrząsów”¹¹⁹. To nieprzejednane stanowisko wspierały argumenty czerpane z listów takich, jak na przykład *Gdy Żyd poślubia chrześcijankę*¹²⁰ (pozostaje zagadką, czy autentycznych), opowiadających o krachu mieszanych związków: nieporozumieniach, porzuceniu, zdradzie. Ani modernizacja, ani akulturacja nie prowadziły i prowadzić już nie mogły w jego opinii do polsko-żydowskiej integracji.

Wobec wykluczenia

Utwierdzając czytelników w uznaniu konieczności zmian i dotrzymywania kroku postępowi, roztaczając przed nimi – jak nazywa je Shmuel Eisenstadt – obietnice nowoczesności¹²¹, Incognito pisał jednocześnie o współczesności jako „dobie bankructwa idei braterstwa, moralności, postępu, kiedy tworzy się chorobliwe teorie o rasie”¹²². Ta uderzająca ambiwalencja obrazu może być potraktowana jako odzwierciedlenie znamiennej dialektyki kulturowych i społecznych procesów: w interpretacjach projektu nowoczesnego podkreśla się, że budowaniu nowego ładu towarzyszy w nim wykluczanie tego wszystkiego, co nie jest w stanie pomieścić się w nowym porządku. John Jervis twierdzi, że:

W ewolucji nowoczesności zawsze mają udział strategie wykluczenia: znaczna część dynamiki nowoczesności, jej energii jako formy życia, czerpie ze zdolności przedstawienia i krytyki tego, co traktuje się jako przeciwstawne, nawet jeśli owo przeciwieństwo jest wskutek tego konstytuowane jako jej część, jako obraz jej własnego nieakceptowanego oblicza. W tym sensie rozumienie nowoczesności jest nieodłączne od rozumienia jej „drugiej

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ Incognito, *Z serca do serca*, „5-ta Rano” 1931, nr 41.

¹¹⁹ Incognito, *Z serca do serca*, „5-ta Rano” 1932, nr 77.

¹²⁰ Incognito, *Z serca do serca*, „5-ta Rano” 1931, nr 209.

¹²¹ S.N. Eisenstadt, *Utopia i nowoczesność. Porównawcza analiza cywilizacji*. Przeł. A. Ostolski, Warszawa 2009, s. 393.

¹²² Incognito, *Z serca do serca*, „5-ta Rano” 1933, nr 238.

strony”, tego, co jest wyparte jako nieakceptowane, niemożliwe do pomyślenia albo zdegradowane¹²³.

Mechanizm ten eksponuje również w swych pracach – między innymi w *Nowoczesności i Zagładzie* – Zygmunt Bauman, ustalając zasadę trwałego połączenia nowoczesnego ładu i ekskluzji. Również w koncepcji Shmuela Eisenstadta obietnice nowoczesności i siły destrukcyjne nowoczesności są z sobą nierozzerwalnie splecione.

Pisząc o antysemityzmie, rasizmie, antydemokratycznych, antyliberalnych, totalitarnych tendencjach i Incognito, i inni publicyści „5-tej Rano” analizowali napięcia, sprzeczności, energie ekskluzyjne i te obszary nowoczesności, które znalazły się poza granicami projektowanego porządku, formując pole wykluczenia i stanowiąc obiekt/wynik „ogrodniczych” zabiegów.

W rozrastający się łańcuch wykluczeń wpisywały się dążenia do wprowadzenia *numerus clausus* i getta ławkowego na uczelniach¹²⁴, paragrafy „aryjskie” w statutach organizacji zawodowych, apele o bojkot gospodarczy i segregację „rasową” w miejscach publicznych, wreszcie – wezwania do ograniczenia praw obywatelskich Żydów. Każdemu z tych problemów gazeta poświęcała sporo uwagi, rejestrując, z jednej strony, wszelkie przejawy – jak pisał Stefan Pomer – społecznych „nastrojów eksterminacyjnych” i „eksterminacyjnej polityki” władz¹²⁵, a z drugiej – poszukując sojuszników wspierających hasła równości i równouprawnienia obywatelskiego Żydów.

Pod koniec lat trzydziestych najważniejszym tematem stało się bowiem na łamach „5-tej Rano” niewątpliwie zagadnienie praw obywatelskich. Zygmunt Bauman jest zdania, że jako grupa przyrmatyczna, o niespójnym położeniu, społecznie eksterytorialna, Żydzi byli szczególnie zainteresowani ideami obywatelskości i praw obywatelskich. Tylko one bowiem stwarzały im gwarancje ochrony w warunkach nowoczesnych zmian, napięć i konfliktów¹²⁶. W zaostrzającej się atmosferze antysemickiej, wobec – jak pisano – nastrojów pogromowych i eksterminacyjnych, publicyści dziennika swe miejsce widzieli w szeregach „inteligencji żydowskiej walczącej o równouprawnienie”¹²⁷. Gazeta ostrzegała przed niebezpieczeństwem płynącym z postaw i projektów sprawiających wrażenie, „jakby Żydzi

¹²³ J. Jervis, *Transgressing The Modern. Explorations in the Western Experience of Otherness*, Malden 1999, s. 1.

¹²⁴ *Ekscesy antyżydowskie na Uniwersytecie Warszawskim. Zajścia w Warszawie, Lwowie, Krakowie, Wilnie, Częstochowie*, „5-ta Rano” 1932, nr 337.

¹²⁵ S. Pomer, *O nowej książce Żabotyńskiego pt. „Państwo żydowskie”*, „5-ta Rano” 1937, nr 95; Zofia S-ka, *Sytuacja dzieci i nauczycieli żydowskich w szkolnictwie powszechnym i średnim*, „5-ta Rano” 1937, nr 104.

¹²⁶ Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*. Przeł. T. Kunz, Kraków 2009, s. 120–121.

¹²⁷ ESES, *Antoni Słonimski rozwiązuje kwestię żydowską i zaleca emigrację oraz asymilację*, „5-ta Rano” 1937, nr 27.

przestali być obywatelami polskimi¹²⁸. Komentowała obszernie dyskusje i publikacje na temat tzw. kwestii żydowskiej¹²⁹. Informowała o pogromach w Brześciu i Przytyku, o wypadkach w Myślenicach, zamieszczała sprawozdania z procesów związanych z zajściami i konfliktami na tle antysemickim.

Sojuszników w walce przeciwko dyskryminacji – traktowanej jako objaw wsteczności i próba odnowienia getta¹³⁰ – poszukiwała we wszystkich możliwych obozach politycznych i ideowych, jednak szczególnie uważnie wsłuchiwała się w głos środowisk inteligenckich. Przedrukowywała i szeroko komentowała wypowiedzi parlamentarzystów, uczonych i pisarzy, potępiających – jak Kotarbiński¹³¹ czy Dąbrowska – „listopadowe święta żydowskie”, to znaczy ekscesy antysemickie młodzieży akademickiej. Protestowała przeciwko pomysłom przymusowej emigracji i nazywaniu Żydów ludnością napływową¹³².

Odnosząc się do tej ostatniej kwestii, w 1937 roku ogłoszono w „5-tej Rano” cykl tekstów historyczno-folklorystycznych, pomyślany jako przywołanie świadectw dostarczających niezbitych dowodów

...dawności historycznej Żydów w Polsce i [...] ich pradawnej tu zasiedziałości, co zresztą stwierdzają niewątpliwie źródła historyczne i co przyznać muszą chcąc czy nie chcąc historycy. Ale to właśnie nasze prawo tubylczości w Polsce chcą przede wszystkim podważyć antysemita, nie bacząc na bijące w oczy fakty, zaklamują w swych publikacjach i zohydżają przeszłość żydowską, mając się wszelkimi sposobami, byleby tylko wykazać, że Żydzi stanowią w Polsce „obcy element”¹³³.

Przypominano przede wszystkim – jak klasyfikuje je izraelska folklorystka Haya Bar-Itzhak – legendy o pochodzeniu: opowieści o Abrahamie Prochowniku, Saulu Wahlu, Esterce legitymizujące miejsce i znaczenie Żydów w społeczności i historii Polski¹³⁴. Oceniając bieżącą sytuację, przeciwstawiano ją atmosferze polsko-żydowskich relacji w XIX wieku – idealizowanych, traktowanych jako epoka, „kiedy społeczeństwo polskie dążyło usilnie do pozyskania Żydów na współobywateli, kiedy opinia publiczna polska walczyła o emancypację Żydów”¹³⁵.

¹²⁸ Chodzi o to, aby nie było rozruchów, „5-ta Rano” 1937, nr 14.

¹²⁹ ESES, *Odszczepieniec w roli misjonarza nienawiści do Żydów wśród robotników polskich. Na marginesie broszury M. Borskiego „Sprawa żydowska a socjalizm”*. *Polemika z Bundem*, „5-ta Rano” 1937, nr 95, 96.

¹³⁰ *Walka z odnowicielami ghetta. Nie zrezygnujemy z naszych praw obywatelskich*, „5-ta Rano” 1935, nr 236.

¹³¹ *Głos profesora Uniwersytetu J. P. T. Kotarbińskiego o potrzebie zapewnienia bezpieczeństwa na wyższych uczelniach*, „5-ta Rano” 1935, nr 356.

¹³² ESES, *Antoni Słonimski rozwiązuje kwestię żydowską...*

¹³³ S. Pomer, *Żyd – królem Polski. Podanie o Abrahamie Prochowniku i Saulu Wahlu*, „5-ta Rano” 1937, nr 36.

¹³⁴ H. Bar-Itzhak, *Jewish Poland. Legends of Origin. Ethnopoetics and Legendary Chronicles*, Detroit 2001.

¹³⁵ S. Pomer, *Miłość pierwszej studentki polskiej w XV wieku do Żyda*, „5-ta Rano” 1937, nr 33.

„Grób nieznaney Europy”

Opisy tendencji ekspulsyjnych i obszarów wykluczenia wpisywały się w analizy kryzysu kultury europejskiej. W 1934 roku „5-ta Rano” informowała na przykład o koncepcjach Mikołaja Bierdiajewa i objaśniała kulturowo-filozoficzne kategorie „dehumanizacji”, „załamania postępu”, „instynktów, które niszczą podwaliny naszej kultury”¹³⁶. Stanowiły one między innymi kontekst dla komentarzy do sytuacji w Niemczech, którą traktowano jako modelową dla całej Europy¹³⁷. Recenzując powieść *Wojna żydowska* Liona Feuchtwangera, Stefan Pomer pisał o Żydach niemieckich jako wcieleniu „tragizmu nowoczesnego zachodnioeuropejskiego Żydostwa tak bliskiego, zdawało się już, zlania się i zespolenia z kulturą europejską, a tak brutalnie odtrąconego przez wybuch rasistowskiego obłądu”¹³⁸.

W drukowanej w „5-tej Rano” w 1932 roku notce *Wizerunek postrachu Europy. Dzieje największego demagoga w świecie – Adolf Hitler* przewidywano, że jego „dojście do władzy w Niemczech może spowodować katastrofalne zaburzenia na całym świecie”¹³⁹. W kolejnych latach gazeta publikowała relacje o codziennym terrorze, prześladowaniach, zbrodniach w obozach koncentracyjnych¹⁴⁰. Przekazywała teksty dokonujące ideowych obrachunków i diagnoz społecznych, ogłaszane przez niemieckich autorów emigracyjnych (między innymi Henryka Manna¹⁴¹, Emila Ludwiga¹⁴², Josefa Rotha), zamieszczała świadectwa więzionych i opowieści rodzin zamordowanych przez nazistów.

Komentując w 1936 roku sytuację nie tylko w Niemczech, ale i Hiszpanii, Roman Brandstaetter pisał o „zgangrenowanej”, „umierającej kulturze europejskiej”, o „konającym kontynencie”: „Europa ku upadkowi się chyli, nienawiścią nadęta, [...] bezpłodna i spodlona, [...] ostatnie swoje dni przeżywa”¹⁴³. Przeciwstawiał jej młoda, pełną energii Azję, „kolebkę wiecznego narodu” żydowskiego. W felietonie *Grób nieznaney Europy* sięgał po ton profetyczny i katastroficzny, przedstawiając przyszłe losy kontynentu, który „w gruzy się obróci, w popiół się zamieni”.

¹³⁶ *Europa przyszłości*, „5-ta Rano” 1934, nr 79.

¹³⁷ O sytuacji Żydów w Niemczech jako sytuacji modelowej zob. Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*. Przeł. J. Bauman, Warszawa 1995, s. 151–154.

¹³⁸ S. Pomer, *Rehabilitacja zdrajcy. Trylogia historyczna Liona Feuchtwangera „Józef Flawiusz”*, „5-ta Rano” 1937, nr 10.

¹³⁹ *Wizerunek postrachu Europy. Dzieje największego demagoga w świecie – Adolf Hitler*, „5-ta Rano” 1932, nr 146.

¹⁴⁰ R. Brandstaetter, *General Franco i trybun Caballero*, „5-ta Rano” 1936, nr 214.

¹⁴¹ H. Mann, *Straszliwe losy Żydów w Niemczech hitlerowskich. Tragedia ludzi wywłaszczonych z majątków i praw do życia*, „5-ta Rano” 1935, nr 344; H. Mann, *Skarga w sprawie Ossietzky’ego*, „5-ta Rano” 1935, nr 348.

¹⁴² E. Ludwig, *Dłaczego prześladowają Żydów w Hitlerii*, „5-ta Rano” 1935, nr 316.

¹⁴³ R. Brandstaetter, *Pomilczmy minutkę*, „5-ta Rano” 1936, nr 177; R. Brandstaetter, *Niemieckie marsze*, „5-ta Rano” 1936, nr 215.

„Europa pod sztandarem pokoju ku wojnie się zbliża, ku zagładzie niesławnej”
– wieszczyl.

Przyjdzie dzień, gdy z Europy kamień na kamieniu nie pozostanie, gdy tylko gruzy dymić będą, swąd spalenizny unosić się będzie nad zoraną szrapnelami ziemią, a w pieszczelach miast wiatr [...] dąć będzie. Z okopów zalanych rzekami krwi, znad milczących armat, znad wtrutych miast – nie powstanie wyzwolenie, ani wolność [...] ¹⁴⁴.

Jego krytyka kultury europejskiej nie była jednak konsekwentna. Oceniając sytuację w Palestynie, przedstawiał jednak Orient jako czekający „na światło błogosławionej kultury i na łaskę europejskiej wiedzy” ¹⁴⁵...

Podsumowanie

Lektura „5-tej Rano” przekonuje o znaczeniu polsko-żydowskiej prasy sensacyjnej jako jednej z instytucji żydowskiej kultury nowoczesnej widocznym co najmniej w kilku obszarach.

Publikowane na łamach dziennika teksty – od kroniki wydarzeń po listy czytelników – obracały się przede wszystkim w kręgu zagadnień związanych z kulturową i społeczną transformacją: ze zmieniającymi się modelami rodziny i małżeństwa, z nową pozycją kobiet, sytuacją młodzieży, akulturacją, miejscem Żydów w kulturze europejskiej, przynosząc rodzaj bieżących modernizacyjnych bilansów i komentarzy.

Pismo nie powinno być jednak traktowane wyłącznie jako źródło o charakterze historyczno-kulturowym. W latach trzydziestych – na równi z innymi polsko-żydowskimi dziennikami – podejmowało się formułowanie i obrony narodowych interesów, negocjowania i budowania żydowskiej tożsamości ¹⁴⁶, rozpoznawania narastających zagrożeń i analizy kryzysu europejskiej kultury.

Tak często zawstydzająca i potępiana, sensacyjność wchodziła na łamach „5-tej Rano” w sojusz z nowoczesnością, a jego rezultat okazywał się mieć trudny do zlekceważenia krytyczny i emancypacyjny potencjał.

¹⁴⁴ R. Brandstaetter, *Grób nieznannej Europy*, „5-ta Rano” 1936, nr 208.

¹⁴⁵ R. Brandstaetter, *Negus jest nagi*, „5-ta Rano” 1936, nr 128.

¹⁴⁶ O znaczeniu prasy jako przestrzeni konstruowania tożsamości zob. J. Klier, *The Jewish Press and Jewish Identity* [w:] *New Jewish Identities. Contemporary Europe and Beyond*. Ed. Z. Gitelman, Budapest 2006.

LONDYN: „WIADOMOŚCI” GRYDZEWSKIEGO-EMIGRANTA

Warszawa–Londyn: ciągłość i zmiana. Grydzewski-autor. Grydzewski-
-redaktor. Ostatnie prace redakcyjne: „Dialog polsko-żydowski” 1965–1967

W Europie każdy emigrant jest Żydem.
Mieczysław Grydzewski¹

Warszawa–Londyn: ciągłość i zmiana

Kiedy chory Mieczysław Grydzewski przekazywał londyńskie „Wiadomości” w ręce swych następców, tygodnik miał opinię przypominającą tę, z jaką wchodziły w wojnę warszawskie „Wiadomości Literackie”: pisma zainteresowanego sprawami żydowskimi i zaangażowanego w dyskusje na ich temat, a zarazem skłonnego do prezentowania sprzecznych racji i radykalnych stanowisk: liberalnego i nacjonalistycznego, filosemickiego i antysemitckiego². Takie głosy dają się słyszeć w wydanej w 1971 roku *Książce o Grydzewskim*, w której i pismo, i samego redaktora, tak właśnie – ambiwalentnie – oceniano³.

Niezależnie od rozbieżności sądów jest pewne, że redagowane przez Grydzewskiego emigracyjne „Wiadomości” poświęcały problemom żydowskim wiele miej-

¹ M. Grydzewski, *Psychologia emigranta* [w:] *idem, Silva rerum. Teksty z lat 1947–1969*. Wybór J.B. Wójcik, Gorzów Wielkopolski 1994, s. 205.

² Głosy o antysemityzmie „Wiadomości” zob. *W oczach Zachodu*, „Wiadomości” 1967, nr 7; F. Goldschlag, *Antysemityzm „Wiadomości”*, „Wiadomości” 1967, nr 11.

³ *Książka o Grydzewskim. Szkice i wspomnienia*, Londyn 1971. Warto przytoczyć również późniejszą opinię Henryka Grynberga: „Nieocenione są zasługi »Wiadomości« w wyjaśnianiu naszej niedawnej przeszłości, w tym także przeszłości polsko-żydowskiej, wciąż wymagającej szczerzej dyskusji przy prawdziwie dobrej woli, aby usunąć tragiczny cień świadomości Polaków i Żydów” (H. Grynberg, „Wiadomości” [w:] „Wiadomości” i okolice. *Szkice i wspomnienia*, t. 1. Red. M.A. Supruniuk, Toruń 1995, s. 232). Dodam, że echa opinii o Grydzewskim jako „polskim nacjonalistą” odzywają się jeszcze dziś na przykład w publikacjach Jerzego Roberta Nowaka: *Wierzyli w Polskę. Z przemilczanej historii nurtu Żydów-asymilatorów*, „Prace Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie. Zeszyty Historyczne”, z. IV, 1997, s. 466.

sca i to w rozmaitej formie. Ukazywały się na ich łamach zarówno publicystyczne artykuły na temat współczesnych stosunków polsko-żydowskich, jak i materiały historyczne, wspomnienia, korespondencje z Izraela, informacje o historii żydowskiej diaspory na świecie, recenzje z publikacji naukowych, szkice o literaturze żydowskiej powstającej w różnych językach (od Asza, Bashevisa i Agnona po Kosińskiego), artykuły o emigracyjnej i krajowej literaturze polskiej (Rudnickim, Strykowskiem, Lipskim, Segalu), przedruki pisarzy dawnych⁴ i oryginalne poezje, a także opowiadania autorów emigracyjnych podejmujące tematy żydowskie. Znany z tego, że nie wahał się publikować niepochlebnych komentarzy na swój temat⁵, Grydzewski zamieszczał opinie o własnym – i pisma – notorycznym czy wręcz „chorobliwym judeocentryzmie”⁶.

Można by w tym – wyraźnym i trwałym – zainteresowaniu tematami żydowskimi widzieć kontynuację międzywojennego stylu „Wiadomości Literackich”⁷, dowód ciągłości linii ideowej tygodnika w warszawskiej i londyńskiej epoce jego działalności. Ciągłości – dodajmy – traktowanej przez Grydzewskiego jako niewątpliwa wartość. Jak wiadomo, międzywojenne „Wiadomości Literackie” miały – przypominał o tym niegdyś dobitnie w szkicu *O sytuacji pisarza polskiego pochodzenia żydowskiego w XX wieku* Artur Sandauer⁸ – ambiwalentny status pisma lokującego się na, by tak powiedzieć, polsko-żydowskiej granicy społecznej: wydawanego przez elitę zasymilowanej żydowskiej inteligencji i przez odbiorców z tych kręgów również w znacznej mierze czytanego⁹. To usytuowanie tygodnika sprawiało niemałe kłopoty zarówno polskim, jak i żydowskim środowiskom. W konsekwencji, w latach dwudziestych, zwłaszcza zaś trzydziestych, „Wiadomości” były ostro atakowane nie tylko przez polskich nacjonalistów, traktujących je jako „pismo żydowskie” i „żydowską firmę”, ale też przez koła narodowożydow-

⁴ W 1949 roku w tygodniku przedrukowano na przykład *Chałat* Wiktora Gomułickiego (numer 16–17).

⁵ Autor jednego z krytycznych listów do redaktora rekomendował swój tekst następująco: „Zawiera on brutalny atak na redaktora »Wiadomości« i tylko »Wiadomości« są tak stronnicze, aby go wydrukować” (J. Wendel, *Uwagi o ksenofobii językowej. List do redaktora »Wiadomości»*, „Wiadomości” 1956, nr 52–53).

⁶ Orion, *Anti-Silva. Silva i Marat*, „Wiadomości” 1965, nr 11.

⁷ O stanowisku, jakie „Wiadomości Literackie” zajmowały w sprawach żydowskich, pisali: M. Opalski, „Wiadomości Literackie” – dyskusje nad kwestią żydowską 1924–1939, „Przegląd Humanistyczny” 1990, z. 10; J. Błoński, „Wiadomości Literackie” 1924–1939 – *A Problem for the Poles, A Problem for the Jews*, „Gal-Ed. On the History of Jews in Poland” 1995, vol. XVI.

⁸ A. Sandauer, *O sytuacji pisarza polskiego pochodzenia żydowskiego w XX wieku. (Rzecz, którą nie ja powinienem był napisać...)*, Warszawa 1982.

⁹ Zob. komentarz na temat znaczenia „Wiadomości Literackich” dla spolonizowanej inteligencji autorstwa Jadwigi Maurer „Wiadomości” w roli ojczyzny [w:] „Wiadomości” i okolice. *Szkice i wspomnienia*, t. 2. Red. i oprac. M.A. Supruniuk, Toruń 1996.

skie, piętnujące skupione wokół niego środowisko jako „mechesów”¹⁰ – „opluwających syjonizm”¹¹.

Wdając się w potyczki z oboma obozami, krąg autorów „Wiadomości” prowadził z tym ambiwalentnym wizerunkiem własną grę, wykpiwając go, karykaturując i doprowadzając do absurdu w stylu zainaugurowanym już w latach dwudziestych specjalnym „żydowskim” wydaniem pisma zatytułowanym – w kalamburowej manierze *à la* Adolf Nowaczyński – „Jadą Mośki Literackie”¹². Angażując się w spory dotyczące kwestii żydowskiej, tygodnik reprezentował konsekwentne stanowisko: „bronił zdecydowanie prawa zasymilowanych do pełnego uczestnictwa w polskiej kulturze”¹³, zwalczał rasizm, przeciwstawiał się antysemityzmowi, ale też krytykował „zacofanie” i „obskurantyzm” tradycyjnej kultury żydowskiej, był wyraźnie niechętny językowi jidysz i spierał się z syjonistami. Ciężar ideowej walki brał na siebie nie tylko Słonimski, którego kroniki tygodniowe, pełniące nierzadko funkcję artykułu wstępnego, stanowiły niewątpliwie pierwszą linię frontu¹⁴, ale też, o czym rzadziej się pamięta, i sam Grydzewski jako komentator bieżących wypadków politycznych, autor przeglądów prasy oraz recenzent.

W kręgu jego zainteresowań znajdowały się również – co nie może ująć uwagi – zagadnienia związane z asymilacją. Warto przypomnieć w tym miejscu pochodzący z 1931 roku szkic *Dzieje jednej pomyłki sądowej* poświęcony sprawie Dreyfusa, do której – dodam – Grydzewski wracał również kilkakrotnie w publicystyce emigracyjnej¹⁵. W tej ciągnącej się przez kilka lat, głośniejszej w całej Europie sprawie zogniskowały się zasadnicze trudności, na jakie natrafiała realizacja projektu asymilacyjnego na przełomie XIX i XX wieku. W środowiskach żydowskich afera Dreyfusa stała się katalizatorem postaw antyasymilacyjnych, w tym zwłaszcza konwersji syjonistycznych i dość przypomnieć, że była punktem zwrotnym na ideowej drodze twórcy syjonizmu politycznego, Teodora Herzla – korespondenta prasy niemieckiej w Paryżu. Relacjonując dzieje procesu Dreyfusa w sprawozdaniu z książki Alexandre’a Zevaesa, Grydzewski wydobywał na pierwszy plan działania grupki obrońców oskarżonego, ich wytrwałość, odwagę, ideowy pryncypia-

¹⁰ Zob. M. Turkow, *Polacy, Żydzi i mechesi*, Warszawa 1930.

¹¹ Cytuję tu opinię Romana Brandstaettera, wymierzoną w Słonimskiego i Grydzewskiego: „Grydzewski [...] od lat przez usta oddanego sobie Słonimskiego opluwał i wykpiwał syjonizm w »Wiadomościach Literackich«” (R. Brandstaetter, *Popas w Mechesówce*, „Nasza Opinia” 1935, nr 5).

¹² Była to strategia szeroko stosowana również indywidualnie przez pisarzy „Wiadomości Literackich” – przede wszystkim przez Tuwima i Słonimskiego – w ich potyczkach z ideowymi oponentami.

¹³ M. Opalski, „*Wiadomości Literackie*” – *dyskusje nad kwestią żydowską (1924–1939)*, „Przegląd Humanistyczny” 1990, z. 10, s. 79.

¹⁴ O takiej roli kronik Słonimskiego pisał M. Grydzewski, „*Wiadomości*” – *od wojny* [w:] *idem*, *Szkice*, Warszawa 1994, s. 126.

¹⁵ Zob. *Silva rerum. Honor Dreyfusa*, „Wiadomości” 1956, nr 7; *Lojalista Dreyfus*, „Wiadomości” 1956, nr 35.

lizm. Opowieść komponował według optymistycznego wzoru zwycięstwa prawdy i triumfu sprawiedliwych, a jako sedno sporu wskazywał konflikt pomiędzy przywiązaniem do zasad i wartości demokratyczno-liberalnego kodeksu („bezwzględnej moralności, uczciwości, sprawiedliwości, prawa jako zasadniczych podstaw nowoczesnego społeczeństwa”¹⁶) a uznaniem prymatu państwa i jego instytucji nad racjami i prawami jednostki. Przy innej okazji – komentując dyskusję, jaka przetoczyła się przez polską prasę w 1938 roku w związku z antysemicką napaścią na księdza Tadeusza Pudra – pisał o „prawach człowieka do samookreślenia narodowego” i występował przeciwko „upokarzającemu i obelżywemu w gruncie rzeczy dla obu stron rozdawaniu »patentów na polskość« (patentów przeważnie z odroczonym wymówieniem i odwołaniem)”¹⁷. Już te dwa przykłady pokazują, że reprezentował liberalny sposób myślenia o wolności jednostki i jej prawach, w tym przede wszystkim – prawie do wyboru narodu.

Najważniejsze dla międzywojennego stanowiska Grydzewskiego idee głoszone były przez środowiska asymilatorskie coraz energiczniej od początku XX wieku. Publicyści lwowskiego integracjonistycznego tygodnika „Jedność” – Ostap Ortwin i Alfred Kohl – odrzucali archaiczne ich zdaniem pojmowanie integracji jako procesu uzależnionego od udzielenia Żydom rodzaju indygenatu narodowego i wskazywali prawa obywatelskie jako jedyną zasadę rozstrzygającą na tym polu. Ortwin analizował konflikt dwu stylów myślenia o narodzie – przednowoczesny i nowoczesny – konkludując:

...przynależność żydów polskich do składu i ustroju ich ojczyzny, ich inkorporacja prawnopolityczna w Rzeczypospolitej jest niezawisła od czyichkolwiek o ich stanowisku prawnym i narodowym wyznawanych i głoszonych opinii i poglądów, jest sprawą niezaprzeczalnego faktu [...]. Stosunek żydów polskich do organizacji państwowej ich ojczyzny opiera się na samoistnych tytułach publiczno-prawnej natury, z pominięciem łaskawego pośrednictwa reszty współobywateli państwa i ponad głowami czy bezhołowiem tej reszty. [...] Związek żydów polskich z całością ustroju Rzeczypospolitej, z ciałem zbiorowym jej politycznego *in potentia* bytu, związek ich z polską racją stanu i polską ideą polityczną jest równie samoistny i bezpośredni, jak nim jest rola wszystkich innych warstw i stanów w skład ludności Rzeczypospolitej wchodzących. Nie jest on zatem zawisły od łaski, uznania i protekcji reszty społeczeństwa, a i stosunek ich do reszty społeczeństwa – jakkolwiek bądź się w pewnym momencie dziejowym ukształtuje, na charakter ich i czyny ich, odpowiedzialny za przyszłość współdziałal w losach ojczyzny – żadnego wpływu wyrzucić nie może¹⁸.

Wolne narodowe samookreślenie jednostki, obywatelska równość, odrzucenie myślenia w kategoriach „żydowskich” różnic stanowiły również ideowe *credo* emigracyjnej publicystyki Grydzewskiego. „Używany przed pierwszą wojną

¹⁶ M. Grydzewski, *Dzieje jednej pomyłki sądowej* [w:] *idem, Szkice*, Warszawa 1994, s. 35.

¹⁷ *Przegląd prasy*, „Wiadomości Literackie” 1938, nr 30.

¹⁸ O. Ortwin, *O zaimek dzierzawczy*, „Jedność” 1912, nr 23.

światową termin »Polak wyznania mojżeszowego« nie był czczym frazesem. Całe zastępy ludzi pochodzenia żydowskiego uważały się za Polaków, a mimo to nie chciały porzucać wiary ojców” – pisał w 1962 roku¹⁹.

Stanowisko londyńskich „Wiadomości” w sprawach żydowskich formowało się w nowych historyczno-politycznych okolicznościach. Przesądziły o nim zarówno dramatyczne zmiany relacji polsko-żydowskich, jak i względy wynikające z nowej pozycji tygodnika jako pisma emigracyjnego. Tragicznym znakiem czasu było to, że i w wojennych „Wiadomościach Polskich”, i w powojennych „Wiadomościach” sprawy polsko-żydowskie pojawiały się w perspektywie Zagłady²⁰. Dość wskazać poświęcone gettu warszawskiemu publikacje z 1943 roku, na przykład artykuł Stefana Sonnisza o Januszu Korczaku zatytułowany *Pan Anioł* i zakończony poruszającym apelem do chrześcijan o pomoc dla Żydów ocalałych z getta²¹. Wzywając w 1965 roku do rozpoczęcia dialogu polsko-żydowskiego, Józef Wulf pisał o tym najważniejszym kontekście powojennych dyskusji polsko-żydowskich: „Swoje piękne *My, Żydzi Polscy* poświęcił Tuwim [...] żydowskiej »Matce w Polsce lub najukochańszemu jej cieniowi«. Tylko na tle tego cienia możemy dyskutować”²².

Ujmując rzecz w największym skrócie, jako pismo emigracyjne „Wiadomości” miały ambicję reprezentowania diaspory polskiej pozostającej w relacjach z diasporą żydowską, nie tracąc jednak przy tym z pola widzenia faktu, iż dialog ów toczy się teraz w obecności trzeciego partnera – opinii międzynarodowej, a wpływa na niego również sytuacja w kraju. Zdarzało się nierzadko i tak, że polemiki dotyczyły właśnie sądów na temat stosunków polsko-żydowskich wygłaszanych na Zachodzie, w Anglii czy Francji, krajach – zdaniem publicystów pisma – zawsze zbyt skłonnych do faworyzowania interesów Rosjan i zawsze zbyt skorych do zapominania o zbrodniach Niemiec²³. (Grydzewski osobiście również podzielał

¹⁹ M. Grydzewski, *W służbie nietolerancji* [w:] *idem, Silva rerum. Teksty...*, s. 367.

²⁰ Zob. wymiana listów między Grydzewskim a Tuwimem w kwietniu 1943 roku na temat publikowania utworów, które mogą być odczytywane jako antysemickie: M. Grydzewski, *Listy do Tuwima i Lechonia (1940–1943)*. Oprac. J. Stradecki, Warszawa 1986, s. 72–73.

²¹ S. Sonnis, *Pan Anioł*, „Wiadomości Polskie” 1943, nr 161. Sonnis pisał: „Ludzę się, że Korczak ocalał, że pociąg śmierci nie dojechał do upiornego celu, że zatrzymał się gdzieś wśród pól, bagien czy lasów, że pasażerom udało się umknąć i że znaleźli schron w jakiejś zapadłej wiosce, w zagubionym chutorze. Narodzie chrześcijański, który w wiosce tej mieszka, daj im chleba i wody! Przyjm[ij] ich pod swój dach, nakarm głodnego, napój łaknącego! Opatrz ich po samarytańsku, bo ten żydowski lekarz, zbłąkany w tych stronach z gromadą dzieci, to ewangeliczny dobry pasterz, który do ostatniego tchnienia opiekuje się swym stadem, by burzę przetrwać i wyprowadzić je na łąkę słońcem zalaną”.

²² J. Wulf, *Dialog polsko-żydowski*, „Wiadomości” 1965, nr 12.

²³ Że nie było to niebezpieczeństwo urojone, świadczy wypowiedź Józefa Wulfa: *O prawo do dialogu*, „Wiadomości” 1965, nr 21. Jego wezwanie do dialogu polsko-żydowskiego zostało przedrukowane w jednym z pism niemieckich z komentarzem sugerującym, że zasadnicza linia sporu o Zagładę przebiega pomiędzy stroną polską i żydowską.

ten pogląd²⁴). Niezależnie od tego, na stanowisko tygodnika w oczywisty sposób wpływały również międzywojenne podziały polityczne, dawne – polskie – spory i fronty ideowych walk²⁵.

Grydzewski-autor

Na łamach warszawskich i londyńskich „Wiadomości” Grydzewski występował w podwójnej roli redaktora i autora. Jako autor specjalizował się zwłaszcza w przeglądach prasy i wypisach z lektur, opatrywanych zazwyczaj zwięzłymi komentarzami. Ogłaszał też sprawozdania i recenzje, szkice o charakterze historycznym oraz wspomnienia. W jego londyńskiej sylwie tematy żydowskie zajmowały osobne i ważne miejsce. Ogłaszane w międzywojennych „Wiadomościach Literackich” noty i komentarze odnosiły się przeważnie do spraw bieżących i były często terenem starcia z obozem narodowym: propagowanym przez niego mitem „zażydzenia” polskiej kultury, obsesją żydokomuny, elukubracjami rasistowskimi, napaściami na zasymilowanych²⁶. Emigracyjna *silva rerum* ujawnia natomiast znamienne zmiany zainteresowań. Grydzewski-Silva wynotowuje epizody „żydowskie” z czytanych przez siebie prac historycznych, dziewiętnastowiecznych encyklopedii (na przykład z *Encyklopedii doręcznej, czyli wyciągu notat porządkiem alfabetycznym spisanych* Klementyny z Tańskich Hoffmanowej²⁷), rękopiśmiennych słowników, dzienników (Tymoteusza Lipińskiego *Zapisków z lat 1825–1831, 1883 [Plotki warszawskie z czasów wielkiego księcia Konstante-*

²⁴ Postawę „Niezlomnych z Londynu” analizował w książce *Niezłomni, nieprzejednani. Londyńskie „Wiadomości” i ich krąg 1940–1981* (Warszawa 1991) Rafał Habielski. Charakterystyczny komentarz Grydzewskiego w tej sprawie odnajdujemy w omówieniu relacji z okresu wojen kozackich pióra siedemnastowiecznego żydowskiego kronikarza Natana Hanowera pt. *Bagno głębokie*: „na tych samych ziemiach, na których »barbarzyński« Jarema, zapewne w imię osławionego antysemityzmu polskiego, dawał taką ochronę bezbronnym Żydom, sławny z kultury naród niemiecki wymordował bez żadnych powodów sześć milionów ludzi tego samego plemienia. Ale ta zbrodnia jak nie liczyła się, tak się i liczyć nie będzie. Żaden szanujący się pisarz w świecie anglosaskim nie wypomni Niemcom tej hekatombi na miarę nieznaną w dziejach, każdy będzie pamiętał ławki żydowskie na uniwersytetach polskich”; M. Grydzewski, *Silva rerum. Teksty...*, s. 72.

²⁵ Charakterystyczne są na przykład uwagi Grydzewskiego poświęcone redaktorowi syjonistycznego „Naszego Przeglądu”, Jakubowi Appenzlakowi: „dla pokoleń lat ostatnich kojarzył się z pojęciem wojującego nacjonalizmu żydowskiego, który reprezentował »Nasz Przegląd«” (*Silva rerum. Spór o wydanie epilogu »Pana Tadeusza«*, „Wiadomości” 1950, nr 24).

²⁶ Zob. bibliografia publikacji Grydzewskiego sporządzona przez Adama Czachowskiego: „*Wiadomości Literackie*” 1933–1939. *Bibliografia zawartości*. Oprac. A. Czachowski, Wrocław 1999, s. 57–59. O tych wątkach w międzywojennej publicystyce Grydzewskiego piszę obszerniej w niniejszym tomie w szkicu *Europa, Europa. Publicystyka u schyłku dwudziestolecia*.

²⁷ M. Grydzewski, *Silva rerum. Teksty...*, s. 81. Odwołania do publikacji z tego tomu będą odnotowywane w tekście głównym w nawiasach: po tytule sylwy skrót S i numer strony.

go, S 169]), pamiętników (Henryka Olechnowicza Steckiego *Wspomnienia mej młodości*, 1895 [*Wołyńskie Oberammergau*, S 113]), wspomnień (*Obraz miasta Lublina* Zenona Sierpińskiego, 1839 [*Czcciele księżycy*, S 265]), opisów podróży (*W Warszawie i w Krakowie*, S 238; S 55), sylw (na przykład z sylwy Wojciecha Bagińskiego, S 169). Lubuje się zwłaszcza w rejestrowaniu ciekawostek i osobliwości²⁸. Przytacza więc pochwały kuchni żydowskiej autorstwa Stanisława Trembeckiego (*Jadłospis Trembeckiego*, S 123) i opis rytuału pasyjnego na Wołyniu, do którego dziedzic wynajmował miejscowych żydowskich kupców (*Wołyńskie Oberammergau*, S 113–114). Cytuje wzmianki o żydowskich domach publicznych w Warszawie (*Co widział Goehring [Nie Goering]*, S 129) i napadzie „fanatyków żydowskich na Kazimierzu” na lokalne „lupanaria” w 1848 roku (*Lupanaria na Kazimierzu*, S 130). Opowiada sensacyjne przypadki żydowskich konwersji i dzieje neofitów (S 172, 173). Ów zwrot od zaangażowania w kwestie bieżące ku sprawom przeszłości jest częścią szerszej tendencji rysującej się w „Wiadomościach”.

Wbrew pierwszemu wrażeniu chaotycznej różnorodności – sam Grydzewski określał sylwę jako „dzieło przypadku i starań własnych”²⁹ – w jego zapiskach dają się zauważyć charakterystyczne obszary wrażliwości właściwe dziewiętnastowiecznej i międzywojennej publicystyce środowisk asymilatorskich³⁰. Obszary te wyznaczone są przez pryncypia asymilatorskiego projektu. Do rangi centralnych problemów urastają takie zagadnienia, jak miejsce Żydów w przestrzeni publicznej nowoczesnego państwa, ich prawa obywatelskie, legitymizacja tych praw, działania w nie wymierzone, wreszcie antysemityzm jako najgroźniejsze podważenie zasady obywatelskości Żydów. Znamienne dla asymilatorskiej hierarchii wartości wydają się zwłaszcza trzy wątki pojawiające się w londyńskiej sylwie Grydzewskiego: idea integracji, wizja „prawdziwej Polski” i krytyka tradycyjnej kultury żydowskiej.

Integracjonistyczne *credo* – cytuję je w formule pochodzącej z drugiej dekady XX wieku – głosiło, iż „Jedyną dla Żydów polskich historycznie dostępną rzeczywistością jest wspólna płaszczyzna polskiego życia i polskiej kultury”³¹. Ostap Ortwin – mniej znany jako wybitny lwowski działacz asymilatorski – podkreślał w swej publicystyce zarówno integracyjne znaczenie „inkorporacji do wnętrza

²⁸ Zwracał na to uwagę Krzysztof Dybciak: *Smakosz życia, więc antykomunista* [w:] „Wiadomości” i okolice. *Szkice i wspomnienia*. Red. i oprac. M.A. Supruniuk, t. 1, Toruń 1995, s. 108–109. O sylwach teatralnych zob. D. Ratajczakowa, *Silva w teatrze i teatr Silvy* [w:] „Wiadomości” i okolice..., t. 2.

²⁹ Cytat za J.B. Wójcik, *Wstęp* [w:] M. Grydzewski, *Silva rerum. Teksty...*, s. 8.

³⁰ Grydzewski ujawniał tego typu wrażliwość także w korespondencji prywatnej. Znamienna wydaje się zwłaszcza wymiana listów dotycząca podobieństwa postawy Grydzewskiego i Hartmańskiego – bohatera *Murzyna warszawskiego* Antoniego Słonimskiego. Zob. M. Grydzewski, J. Lechoń, *Listy 1923–1956*, t. 2, s. 149, 151, 154, 160, 167.

³¹ *Rector magnificus*, „Jedność” 1912, nr 24.

kultury polskiej”, jak i „inkorporacji prawno-politycznej”³² Żydów. „Jedność” (1907–1912), na której łamach ukazywały się jego artykuły, kładła przede wszystkim nacisk na rolę praw obywatelskich. Odwoływanie się do stanowiska „Jedności” i Ortwina nie jest tu przypadkowe: jedna z ważniejszych wypowiedzi na temat zagadnień asymilacji, jaka pojawiła się na łamach „Wiadomości” niedługo po wojnie i była szeroko komentowana w prywatnej korespondencji Grydzewskiego, dotyczyła właśnie postawy Ortwina-asymilatora i szerzej – postawy asymilatorów widzianej w perspektywie doświadczeń Zagłady³³. Portret Ortwina pojawiał się też w drukowanych w tygodniku lwowskich wspomnieniach Stanisława Vincenza.

Idea „wspólnej płaszczyzny życia polskiego i polskiej kultury”, wspólnego świata Polaków i Żydów, organizuje widzenie spraw żydowskich przez Grydzewskiego zarówno w epoce warszawskiej, jak i w epoce londyńskiej. W jego powojennych tekstach przewija się – niekiedy na pierwszym planie, niekiedy w tle opowieści o przeszłości – wątek współpracy, zgodności interesów, ponadwyznaniowej solidarności, wreszcie częściowej wspólnoty³⁴ Polaków i Żydów. Jest to na przykład motyw przewodni rozpisanego na odcinki, obszernego komentarza do książki rabina Eliego Sołowiejczyka, analizującej związki chrześcijaństwa i judaizmu. Ta wydana w 1870 roku sumptem jednego z Branickich praca miała być wymierzona „w rozdział w społeczeństwie religijnym” (S 59), a jej ukazanie stało się okazją, „na liście przedpłacicieli [...] – Grydzewski sporządza tu długi spis nazwisk – obok Blochów, Blumów, Cohnów, Dreyfussów, Efrosów, Ginsbourgów, Hirschów, Levych, Nathanów, Rotschildów itd., widnieli [...] Branicy, Czapscy, Czartoryscy, Działyńscy, Krasińscy, Mniszchowie, Oleśnicy, Ostrorogowie, Poniatowscy”(S 59). Wszyscy oni zdecydowali się kupić po kilkadziesiąt nawet egzemplarzy dzieła dowodzącego, że „między starym a nowym zakonem nie ma esencjonalnej różnicy, że dogmata pierwszego znajdują się także w drugim, że wreszcie Chrystus Pan nie zniósł prawa mojżeszowego, lecz je uzupełnił” (*Talmud i Ewangelia*, S 70). Przy innych okazjach jako dowody istnienia takiej wspólnoty Grydzewski cytuje pamiętnikarskie zapiski o szczodrych żydowskich donacjach „na miłosierne instytutu bez żadnej na wyznania religijne różnicy” (*Płotki warszawskie z czasów*

³² O. Ortwin, *O zaimek dzierzawczy...*

³³ A. Korczyński, *Rozprawa nad życiem i śmiercią Ostapa Ortwina*, „Wiadomości” 1949, nr 39. Na temat artykułu Korczyńskiego zob. korespondencja Grydzewskiego i Lechonia: M. Grydzewski, J. Lechoń, *Listy 1923–1956*. Z autografu do druku przygotowała, wstępem i przypisami opatrzyła B. Dorosz, t. 1, Warszawa 2006, s. 268, 274, 276, 288, 290, 292, 297–298, 303, 306, 313, 345. Spierając się z Lechonem, Grydzewski podkreślał, że artykuł Korczyńskiego „ma na celu proklamowanie praw Polaka żydowskiego pochodzenia do uważania się za Polaka stuprocentowego” (s. 290). A zatem – że autor stoi na wyznawanym przez Grydzewskiego stanowisku prawa jednostki do swobodnego wyboru tożsamości narodowej.

³⁴ Termin Antoniny Kłoskowskiej; zob. *eadem*, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996, s. 425.

wielkiego księcia Konstantego, S 169³⁵) albo przytacza świadectwa wzajemnego szacunku i pomocy wyznawców obu religii, przypominając na przykład o przechowaniu urny z sercem Stanisława Konarskiego przez pewnego „starozakonnego kupca” (*Żyd i pijar*, S 257). Ten motyw pokojowej koegzystencji religii znajduje w sylwie pointę w komentarzu do *Natana Mędrca* Lessinga³⁶, jednej z kanonicznych asymilatorskich lektur. Grydzewski zamieszcza też w swych wypisach informacje o spotkaniach podróżników z Żydami, którzy wprawdzie opuścili kraj, ale są „wciąż z Polską związani poprzez język polski” (*Srul z Płocka*, S 199; *Spotkanie u optyka*, S 280) – anegdoty przypominające epizody z prozy Adama Szymańskiego (*Srul z Lubartowa*) czy poezji Antoniego Słonimskiego (*Rozmowa z rodakiem*). Ukoronowaniem integracjonistycznego wątku sylwy są niewątpliwie opowieści o 1863 roku³⁷ – historii żydowskich powstańców i zesłańców, dowodzące wypełnienia się wszystkich wymiarów polsko-żydowskiej integracji: narodowego, kulturalnego, społecznego. Zapowiedzi tego procesu Grydzewski wydaje się zresztą odnajdywać już u schyłku XVIII wieku. W opisach rzezi Pragi, dokonanej przez armię Suworowa, jego uwagę przykuwają zwłaszcza sceny symbolizujące wspólnotę losu mieszkańców „wszelkiego stanu”: „żołnierzy, [...] Żydów, zakonników, kobiet i dzieci”³⁸.

Osiemnastowieczne i dziewiętnastowieczne relacje pamiętnikarzy i podróżników, w których rozczytywał się w Londynie, przynosiły obraz tętniącego życiem świata żydowskiego, oglądanego przez Polaków i cudzoziemców. Świata zmierzającego z wolna ku asymilacji. Wynotowywane pieczołowicie z historycznych źródeł wzmianki o frankistach, anegdoty związane z nadawaniem nazwisk Żydom warszawskim (*Niemieckie nazwiska Żydów polskich*, S 176; *Jak E.T.A Hoffmann nadawał Żydom nazwiska*, S 442), epizody z epoki polsko-żydowskiego zbratania w czasie powstania styczniowego (*Deotyma i inne*, S 145; *Pogrzeb generałowej*, S 164), cytaty z wczesnej prasy asymilatorskiej (przede wszystkim z „Jutrzenki”) i przypomnienie jej pierwszych redaktorów (powstańca i zesłańca Daniela Neufelda), portrety najgłośniejszych w dziewiętnastowiecznej Europie zasymilowanych (Rothschildowie i Disraeli) i wybitnych postaci ruchu asymilacyjnego w Polsce (Tobiasza Aszkenazego i Wilhelma Feldmana) układają się w zapiskach Grydzewskiego w swoistą „prywatną historię asymilacji”. Wkomponowane zostają w nią dzieje rodziny Grutzhendlerów i osobiste przypadki autora. Silva bo-

³⁵ O braku religijnych uprzedzeń: *Z polską szlachtą polski Żyd*, S 395.

³⁶ Zob. *Nauki Monteskiusza, Lessinga i Kryłowa*, S 275.

³⁷ Jest to stosunkowo obszerny blok tekstów, na który składają się między innymi: *Pogrzeb generałowej*, S 163–165; *Żydzi w roku 1863*, S 291–292; *Polska w roku 1863: Kraków i Wieliczka*, S 374–376; *Polska w roku 1863: w Warszawie*, S 378–380; *Polska w roku 1863: do Lwowa i we Lwowie*, S 380–382.

³⁸ M. Grydzewski, *Na 150-lecie rzezi Pragi* [w:] *idem, Szkice...*, s. 16.

wiem umieszcza również siebie samego w panoramie świata, o którym opowiada: w informacji o firmach warszawskich działających w 1873 roku wymienia „skład płótna J. Grutzhendlera w Hotelu Polskim na Długiej i na Nowiniarskiej” (*Warszawa roku 1873: trochę statystyki*, S 257), w relacji o życiu studenckiej Warszawy w 1918 roku zaś – działalność „kol. Grycendlera” na łamach „Pro Arte et Studio”, w zarządzie Bratniej Pomocy i Kole Historyków (*Pracowita pszczołka*, S 392–394).

W jego opowieści wiek XIX jawi się jako złoty czas, „kiedy Europa bez żadnych pisanych traktatów stanowiła jedność [...], kiedy o roli człowieka rozstrzygała jego wartość, a nie pochodzenie [...]” (*Dygresja pierwsza: Jacob Caro*, S 190), a – dopowiem – wznosząca się triumfalnie linia postępu wydawała się niezagrożona. Spoglądając głębiej w przeszłość, Silva cofa się ostatecznie do mitycznych początków wspólnej polsko-żydowskiej historii. W 1968 roku zamieszcza w swej rubryce obszernie wypisy ze zbioru legend o przybyciu Żydów do Polski, zatytułowanego *Tu spocznij*, wydanego w Londynie przez T.M. Narolewskiego. Przytoczona na łamach „Wiadomości” wersja legendy o Abrahamie Prochowniku jako przyjacielu i doradcy Piasta należy do narracji nazywanych przez antropologów opowieściami o pochodzeniu. Badająca żydowskie legendy o Polsce folklorystka Haya Bar-Itzhak interpretuje ją w pracy *Jewish Poland. Legends of Origin. Ethnopoetics and Legendary Chronicles* jako narrację, której zasadniczym celem jest legitymizacja obecności Żydów w Polsce oraz przedstawienie ich miejsca i znaczenia w polskim społeczeństwie³⁹. W wariacie przypomnianym przez Grydzewskiego Lechia – Polska jest nade wszystko idealnym azylem, „krajem mlekiem i miodem płynącym”, w której znajdują schronienie Żydzi „zagrożeni prześladowaniami niemieckiego cesarstwa”⁴⁰.

Idealizacja przeszłości łączy się u Silvy z poszukiwaniem „idealnej tradycji” i idealnego społecznego sojusznika. Ostatecznie znajduje to wszystko w instancji „światłej opinii polskiej” (S 21) i w tradycji postępowej inteligencji – nowoczesnej i liberalnej, ale zachowującej wartości szlacheckiej tolerancji i otwartości. „Kultura jest tylko jedna, i tą kulturą jest kulturą inteligencji” (S 29) – twierdzi. (Z perspektywy Londynu również warszawskie „Wiadomości Literackie” oceniał jako pismo liberalno-konserwatywne [S 27]).

Przedstawiając w *Wieloznaczności nowoczesnej, nowoczesności wieloznacznej* korekty i rewizje żydowskich projektów asymilacyjnych napotykających nacjonalistyczną i antysemicką ripostę społeczeństw europejskich, Zygmunt Bauman wyróżnia jako jeden z możliwych sposobów radzenia sobie z wyłaniającymi się

³⁹ H. Bar-Itzhak, *Jewish Poland. Legends of Origin. Ethnopoetics and Legendary Chronicles*, Detroit 2001, s. 93.

⁴⁰ *Izraelici a Lechia*, S 412–413.

trudnościami budowanie przez asymilujących się Żydów utopii „prawdziwej tradycji” grupy, do której aspirują⁴¹. Strategię tę krąg skupiony wokół „Wiadomości Literackich” skutecznie stosował w latach trzydziestych i solidaryzując się ze Słonimskim, Grydzewski pisał wówczas o kulturze „Polski prawdziwej” jako „cywilizacji Adama Mickiewicza”⁴². Również z perspektywy emigracji jej gmach – wydzwignięty na fundamencie języka – rysował się mu przede wszystkim jako dzieło pisarzy: Mickiewicza, Norwida, Orzeszkowej, Sienkiewicza⁴³. Tu właśnie wydaje się tkwić sekret faktu, że – jak zauważyli kiedyś Jan Błoński i Henryk Markiewicz – polska literatura była jednym z najmocniejszych węzłów splatających Żydów z polskością.

Poszukiwanie „Polski prawdziwej” pozwala też w nowym świetle ujrzyć zarówno uwielbienie dla literatury (wiary Grydzewskiego w „książkę polską” i jej zasługi w „prowadzeniu do ojczyzny”⁴⁴ nic nie zdołało zachwiać), jak i upodobanie do słowników (S 59), do roztrząsania szczegółowych kwestii językowych (*Zdrobnienia i zgrubienia*, S 134–135; *Swoje „pismiszę”*, S 387), ogłaszania konkursów na spolszczenie słów obcych i wytaczania „wojen o język”⁴⁵. Pasje i fobie językowe Grydzewskiego przeszły do legendy, a w listach czytelników redaktor „Wiadomości” pojawiał się jako ten, „o którym każde dziecko wie na emigracji, że wyrazom obcym przysiągł zagładę”⁴⁶. W kwestiach językowej poprawności spierał się nie tylko z Józefem Mackiewiczem czy Juliuszem Sakowskim, ale też Lechoniem i Iwaszkiewiczem, tropiąc w ich utworach rusycyzmy i germanizmy. Ba, nawet z Tuwimem, z którym – pośrodku wojny! – potrafił dyskutować o zasadności cytowania obcojęzycznych sentencji. Ten puryzm językowy zyskał złą sławę „ksenofobii językowej” czy wręcz – jak to określał Jerzy Wendel – „rasizmu językowego”⁴⁷.

⁴¹ Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*. Przeł. J. Bauman, Warszawa 1995, s. 170.

⁴² Zob. M. Grydzewski, *Prawda i kłamstwo* [w:] *idem, Szkice*, s. 109. *Nota bene* strategię tę odnaleźć można w międzywojennej publicystyce ówczesnego przeciwnika „Wiadomości Literackich”, Romana Brandstaettera: „Z nami jest Rzeczypospolita Butrymowicza i Mickiewicza, Czarnowskiego i Orzeszkowej, najwyższy majestat narodowej kultury, wyrokiem bezapelacyjnym skazujący tych, którzy karygodną prowokacją posługując się, w krwi żydowskiej swe ręce maczają [...]”. R. Brandstaetter, *Front żydowski*, „5-ta Rano” 1936, nr 184.

⁴³ Zwraca uwagę, że w prywatnym języku Grydzewskiego – na przykład w listach do przyjaciół – ważną rolę odgrywały cytaty z Sienkiewicza, a w wypowiedziach na temat autora *Trylogii* powracał motyw niesprawiedliwego i niesłusznego niedoceniańa zasług literackich pisarza.

⁴⁴ *Silva rerum. Książka polska*, „Wiadomości” 1956, nr 9.

⁴⁵ Określenie J. Giedroycia: *Zwalczałem „Wiadomości”* [w:] „*Wiadomości i okolice...*”, s. 140.

⁴⁶ *Czytelnicy o „Wiadomościach”*, „Wiadomości” 1957, nr 4.

⁴⁷ J. Wendel, *Uwagi o ksenofobii językowej. List do redaktora „Wiadomości”*, „Wiadomości” 1956, nr 52/53.

Traktowanie języka jako „nowej ziemi obiecanej”⁴⁸ czy też jako miejsca schronienia⁴⁹ uznawane jest za jeden z typowych rysów postawy akulturyzujących się Żydów wychodzących poza strefę języków macierzystych.

Uważani za obcych przez stronę polską, polsko-żydowscy pisarze znajdowali azyl i schronienie w polskim języku. Tu czuli się jak w domu. Ponieważ jednak ów językowy dom stał w pośrodku społecznej pustyni, obdarzali go wszystkimi emocjami, niemogącymi znaleźć ujścia gdzie indziej. Zyskiwał na tym język, nie zawsze jednak zyskiwali jego dobroczyńcy⁵⁰

– komentuje sytuację wybierających język polski autorów Zygmunt Bauman. Uznanie języka za ojczyznę⁵¹ dość niespodziewanie wiąże Grydzewskiego-publicystę zarówno z poetami-przyjaciółmi z kręgu warszawskich i londyńskich „Wiadomości” – Tuwimem czy Hemarem – jak i innymi autorami wywodzącymi się ze świata żydowskiego. Znamienne także, że dystansując się od politycznej postawy Jakuba Appenzlaka, Silva kilkakrotnie przypominał jego „piękny” – jak oceniał – poemat *Mowie polskiej*⁵².

Poszukiwanie „prawdziwej polskiej tradycji” rzuca też światło na stosunek Grydzewskiego do polskiego antysemityzmu. Wbrew potocznej i szeroko rozpowszechnionej opinii, nie miał bynajmniej do niego wszechpobłaźliwego i wszechwyznającego stosunku. Z całą pewnością miał jednak – jak to ujmował, spierając się z Tuwimem w 1943 roku – „swoich endeków”⁵³, których uważał za „zdolniejszych i inteligentniejszych” od endeków, z którymi skłonni byli wchodzić w aliansy przyjaciele z czasów warszawskich. Przebaczał i zapominał więc chętnie urazy Adolfowi Nowaczyńskiemu lub Jerzemu Pietrkiewiczowi, ale nie Stanisławowi Pieńkowskiemu czy Konstantemu Gałczyńskiemu, którego „nikczemny paszkwil” na Tuwima nazywał jednym z najobrzydliwszych ataków antysemitów dwudziestolecia (*Adolf i Julian*, S 480). Pamiętał i przypominał międzywojenny – codzienny, by tak powiedzieć – antysemityzm przejawiający się w manifestacjach niechęci i drobnych szykanach. Nie zapominał o ówczesnym potocznym wizerunku „Wiadomości” jako „firmy żydowskiej”, o najściach endeckich korporantów na lokal redakcji (*Dalsze burzliwe dzieje pewnej przyjaźni*, S 437) i rasistowskich elukubracjach prawicowej krytyki⁵⁴. W londyńskiej sylwie odnajdujemy swoistą

⁴⁸ Parafrazuję tu określenie Hany Wirth-Nesher z jej artykułu *Language as Homeland in Jewish-American Literature* [w:] *Insider/Outsider: American Jews and Multiculturalism*. Eds. D. Biale, M. Galchinsky, S. Heschel, Berkeley–Los Angeles–London 1998, s. 213.

⁴⁹ Z. Bauman, *The Literary Afterlife of Polish Jewry*, „Polin. A Journal of Polish-Jewish Studies” t. 7, Oxford 1992, s. 279.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 282.

⁵¹ Zob. *Dwa głosy o „polszczyźnie – ojczyźnie”*, S 111–113.

⁵² *Silva rerum*, „Wiadomości” 1950, nr 24.

⁵³ M. Grydzewski, *Listy do Tuwima i Lechonia (1940–1943)*. Oprac. J. Stradecki, Warszawa 1986, s. 73.

⁵⁴ *Silva rerum*, „Wiadomości” 1949, nr 19.

kronikę międzywojennych antysemitów i incydentów: informacje o napisach „Żydom wstęp wzbroniony” widzianych kiedyś w Poznaniu (*Kasprowicz filosemita*, S 178), o atakach na Szymona Askenazego⁵⁵ i Marceliego Handelsmana (*Dygresja pierwsza: Jacob Caro*, S 190), o popularności teorii spisku żydowsko-masońskiego w środowisku inteligenckim (*Kompleks masonerii*, S 327), napadzie na Słonimskiego i antyżydowskiej publicystyce „Małego Dziennika”⁵⁶. W kronice tej są również karty literackie: w poglądach Żeromskiego Grydzewski dostrzegał wątki, które Lechoniowi kazały nazywać pisarza „oenerowskim» świętym”⁵⁷, samemu Lechoniowi po latach wypominał, iż niegdyś w dyskusji radził oponentowi „trzymać język za »żydowskimi zębami«”⁵⁸, Berent zaś był dla niego redaktorem, który w „Pamiętniku Warszawskim” „wprowadził niepisany paragraf rasistowski (na kilka lat przed dojściem Hitlera do władzy)”⁵⁹. Pojawiają się też w sylwie analizy antysemitowskiego dyskursu w jego różnych odmianach – potocznej i literackiej (*Poprawki poetyckie*, S 111). Niewątpliwie starał się jednak rozróżniać Grydzewski krytyczne stanowisko wobec Żydów – zwłaszcza zaś krytykę prowadzoną w imię ideałów postępu – i nowoczesny antysemityzm, będący reakcją na ich zmienioną pozycję w demokratycznym społeczeństwie (S 30).

Nie można wszakże pominąć faktu, że – z wyraźnymi intencjami apologetycznymi – próbował opisywać odrębność antysemityzmu polskiego w stosunku do antysemityzmu niemieckiego, angielskiego czy francuskiego (*O Żydach we Francji*, S 387) argumentując, iż w Polsce miał on „charakter czysto gospodarczy i pozbawiony pierwiastka rasowego” (S 30)⁶⁰. Że nie przestał zapewniać – pierwsze tego rodzaju wzmianki pojawiły się w „Wiadomościach Polskich” w 1943 roku – iż „Cała literatura polska przesiąknięta jest [...] filosemityzmem i bardzo często ton filosemityczny pobrzmiewa u pisarzy uchodzących za antysemitów” (*Kasprowicz filosemita*, S 178)⁶¹. A nawet, że „literatura polska jest jedyną literaturą na świecie,

⁵⁵ Zob. też *Silva rerum*, „Wiadomości” 1956, nr 6.

⁵⁶ Zob. *Silva rerum. Nieporozumienie z Niepokalanowa*, „Wiadomości” 1956, nr 43. Zwracam uwagę na ten komentarz, ponieważ dowodzi on, że Grydzewski nie był gotów stosować wobec międzywojennego antysemityzmu bezwzględnej taryfy ulgowej. Wspominając antysemitowskie publikacje „Małego Dziennika”, występował przeciwko opiniom, że męczeńska śmierć Maksymiliana Kolbego odsuwa na dalszy plan bądź wręcz unieważnia wszelką krytykę ideowego stanowiska pisma.

⁵⁷ M. Grydzewski, J. Lechoń. *Listy 1923–1956*, t. 1, s. 251. Grydzewski o Żeromskim: *ibidem*, s. 313, 397. Zob. też *Literatura polska literaturą filosemityczną*, S 194.

⁵⁸ M. Grydzewski, J. Lechoń, *Listy 1923–1956*, t. 2, s. 298.

⁵⁹ *Silva rerum*, „Wiadomości” 1957, nr 10.

⁶⁰ Do Tuwima pisał czasie wojny: „w pewnym sensie podziwiam żywość Twoich reakcji: masz czas dzisiaj i humor pamiętać o endekach, o Ozonie, o tym, że Mackiewicz nie uważa Cię za »polskiego« poetę itd., o tym, że w Polsce był antysemityzm (w końcu Żydom tak wiele krzywdy nie wyrządzono) itp.” M. Grydzewski, *Listy do Tuwima i Lechonia 1940–1943...*, s. 67.

⁶¹ Używając tego argumentu, próbował też bronić Nowaczyńskiego: „Nowaczyński nie był oczywiście żadnym antysemitą, był – wprost przeciwnie – najbardziej filosemitycznym z pisarzy

która nie tylko raz po raz ukazuje szlachetne postaci Żydów, ale która wyznacza Żydom funkcję inspiratorską” (*Literatura polska literaturą filosemicką*, S 194)⁶².

Krytyka tradycyjnej kultury żydowskiej, ostatni element konfiguracji idei, o której mowa, prowadzona była przez Grydzewskiego także *sub specie* wartości asymilatorskiego projektu, a wymierzona przede wszystkim w tendencje izolacjonistyczne manifestowane przez środowiska ortodoksyjne⁶³. Zaznaczyć muszę od razu, że wątek ten był stosunkowo najslabiej przez niego eksponowany. Wśród rozsianych tu i ówdzie opinii pojawiają się jednak – i nie sposób nie zwrócić uwagi na ich retorykę – wywody o niebezpieczeństwach, jakie niegdyś stwarzał w Polsce „rozrost getta i żargonu” (S 31) i napływ „litwaków”, o szkodach, jakich źródłem są dziś utrzymywanie w Jerozolimie getta stworzonego przez „fanatyków żydowskich” (*Abram Blau i jego fanatycy*, S 369) czy też w ogóle wszelkie „wybuchy ciemnoty i nietolerancji” (*W służbie nietolerancji*, S 367). W negatywnym kontekście pojawiają się też u Grydzewskiego wzmianki o Talmudzie, o którym wiedzę czerpał między innymi z prac Andrzeja Niemojewskiego (S 71), znanego ze swych antytalmudycznych wystąpień.

Przedstawiony tu splot klasycznych asymilatorskich wątków – dobytek, jak pisał kiedyś Jan Błoński, „oświeceniowo-liberalnej, humanitarnej Wulgaty” – skonfrontowany jest w publicystyce Grydzewskiego z najnowszym i najtragiczniejszym żydowskim doświadczeniem. Już Rafał Habielski podkreślał, że jako redaktor Grydzewski przejawiał „szczególny sentyment do wspomnień i publicystyki poświęconych historii okupacji”⁶⁴. Nie może też ująć uwagi, że wśród jego lektur znaczny blok stanowią prace dotyczące getta warszawskiego i żydowskiego ruchu oporu w Polsce⁶⁵. Jako glosy na ich marginesach Grydzewski nierzadko dopisuje własne komentarze do losów ludzi ze środowiska „Polaków pochodzenia żydowskiego”. W ten sposób pojawiają się w sylwie portrety Adama Czerniakowa (*Judenraty*, S 398–399), Józefa Szeryńskiego czy Alfreda Nossiga – konfiden-

polskich, a jego »antysemityczne« argumenty albo ukrywały pochlebstwa dla Żydów, albo stanowiły ozdoby stylistyczne, w których się lubował” (*Ogarek żydowski zgaszony przez Żyda*, S 448).

⁶² Zauważał jednak również ambiwalencję postaw w utworach uchodzących za sztandarowe dzieła filosemityzmu i pokazywał, jak w *Meirze Ezołowiczu* Elizy Orzeszkowej przeciwstawienie pozytywnej jednostki i negatywnie ukazanego tłumu może dać asumpt do odczytania powieści to jako utworu filosemickiego, to jako utworu antysemitycznego (*Prawo kontrastu*, S 195. Zob. też *Silva rerum*, „Wiadomości” 1957, nr 7).

⁶³ S 47: Grydzewski komentował tu – posługując się *nota bene* cytatem z meandrów Nowaczyńskiego – informację, że „W Szwajcarii nie znajdzie się ani jeden rabin, który pobłogosławi małżeństwu mieszanemu. W dodatku żaden »mohel« nie dokona bris (obrzezania) na chłopcu pochodzącym z małżeństwa mieszanego. W ten sposób pomiędzy zdrajcami a Żydami przeprowadzona jest jasna linia graniczna”.

⁶⁴ R. Habielski, *Niezłomni, nieprzejednani. Emigracyjne „Wiadomości” i ich krąg 1940–1981*, Warszawa 1991, s. 194.

⁶⁵ Zob. *Wanda i Zofia*, S 445–448; *Judenraty* S 397–399. Pisał też o procesie norymberskim (*Sędziowie norymberscy*, S 209) i kilkakrotnie o procesie Eichmanna (*Po co ten Samuel*, S 343; *Wymowne świadectwo*, S 367).

ta gestapo, człowieka o złej okupacyjnej sławie, któremu chciał pamiętać przede wszystkim okres działalności w asymilatorskich organizacjach lwowskich i twórczość w języku polskim (S 51–52).

Nie ulega wątpliwości, że Zagładę rozumiał Grydzewski jako – by posłużyć się określeniem Sandera Gilmana – „nowe centrum żydowskiej historii”⁶⁶. (Uderzające, że Chaimowi Weizmannowi, prezydentowi Izraela, zarzucał na przykład, iż w swej autobiografii „bezmierną tragedię trzech milionów Żydów polskich podczas ostatniej wojny zbywa dosłownie w trzech wierszach” [S 30]). Co więcej, był przekonany, że wobec tego „nowego centrum” powinna się teraz określić literatura. Surowo oceniając ideologiczne korekty dokonane przez Tuwima w wydawnym w 1951 roku tomie międzywojennych poezji, wyłączał spod krytyki zmiany w kontrowersyjnych niegdyś wierszach o tematyce żydowskiej:

Giełdziarzy już nie ma, a naród, do którego należeli, został na ziemiach polskich potwornie przez najeźdźców wymordowany. Byłoby rzeczą niewłaściwą pisanie w tym tonie o Żydach. Zapewne dlatego Tuwim usunął z *Giełdziarzy* wszystkie wyzwiska zaczerpnięte z arsenału antysemitckiego [...]

– wyjaśniał (*Poprawki poetyckie*, S 111).

Grydzewski-redaktor

Grydzewski-autor i Grydzewski-redaktor byli zgodni z sobą w wielu, choć nie wszystkich – o czym niebawem – kwestiach. Jednym z obszarów zgody był niewątpliwie obszar „wspominkarstwa”⁶⁷: wspomnienia o świecie żydowskim układały się na łamach „Wiadomości” w osobny i ważny nurt. Do najpiękniejszych zaliczyć należy niewątpliwie te, które wyszły spod pióra Stanisława Vincenza (złożyły się później na jego cykl *Z perspektywy podróży*) i Michała K. Pawlikowskiego. W „Wiadomościach” wspomniano Warszawę, Lwów, Kraków, Wilno, małe kresowe miasteczka. Kreślono portrety postaci powszechnie znanych, takich jak Ostap Ortwin, Szymon Askenazy⁶⁸ czy mistrz szachowy Dawid Przepiórka, ale żegnano też nieznaną szerszemu ogółowi przyjaciół młodości. Zasadniczo rzecz biorąc, wspomnienia te nie idealizowały międzywojennych stosunków polsko-żydowskich⁶⁹. W obrazku *Moi krakowscy Żydzi* Róża Nowotarska utrwaliła scenę marszu

⁶⁶ S.L. Gilman, *Jewish Frontiers. Essays on Bodies, Histories and Identities*, New York 2003, s. 6.

⁶⁷ Grydzewski przywiązywał do tego obszaru dużą wagę: zob. M. Grydzewski, „Wiadomości” – *od wojny* [w:] *idem*, *Szkice*, Warszawa 1994, s. 129–130.

⁶⁸ A. Plutyński, *Szymon Askenazy we Lwowie*, „Wiadomości” 1956, nr 29; T. Komarnicki, *Askenazy jako dyplomata*, „Wiadomości” 1956, nr 40.

⁶⁹ Nie miał racji Janusz Stradecki, oceniając „Wiadomości” jako pismo, w którym idealizacja przeszłości i kult Polski Niepodległej kazały malować ją jako „idylliczną Arkadę, bez konfliktów

endeckich bojówek studenckich przed gmachem Collegium Novum Uniwersytetu Jagiellońskiego⁷⁰, u innych autorów można było odnaleźć opisy antysemitycznych rozruchów na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie⁷¹...

Perspektywa Zagłady wpływała na obraz żydowskiej kultury tradycyjnej. Pejzaże i sceny z żydowskich miasteczek pojawiały się w aurze nostalgicznej, obecnej na przykład w takim opisie żydowskiego ślubu w Kazimierzu nad Wisłą:

Odbывał się na trzecim czy czwartym podwórzu starej przyrynkowej kamienicy, wśród starych kamiennych murów i ganków z posiwiąłego drzewa, pod opalizującym baldachimem, za błękitną mgłą mistycyzmu, tradycji i kabały, przy dźwiękach skrzypka i zawodzącego śpiewu⁷².

Grydzewski drukował też dokumenty związane z Zagładą – i to zarówno relacje ofiar (między innymi Michała Borwicza i Jadwigi Maurer), jak i świadków Holokaustu. Spory blok tekstów stanowiły recenzje polskich, żydowskich, francuskich, angielskich i amerykańskich prac historycznych poświęconych wojnie i okupacji⁷³. Omawiano też prace dotyczące najnowszej historii Europy, w tym procesów powstawania ruchów faszystowskich i korzeni totalitaryzmu⁷⁴.

Uderzającym odstępstwem od międzywojennego stanowiska było w londyńskiej działalności Grydzewskiego-redaktora otwarcie łamów dla pisarzy i publicystów reprezentujących te środowiska, z którymi warszawskie „Wiadomości” pozostawały przed wojną w ostrym ideowym konflikcie. Trudno sobie wyobrazić, by przed 1939 rokiem Grydzewski skłonny był drukować u siebie teksty Jędrzeja Giertycha czy Jerzego Pietrkiewicza, równie trudno też przypuścić, by oni sami chcieli wówczas w „Wiadomościach Literackich” publikować. Zmiana, o której mowa, dokonywała się stopniowo. Jeszcze w latach wojny „Wiadomości” były nieprzejednane właśnie wobec endeckich pism emigracyjnych – na przykład wydawanego w Londynie tygodnika „Jestem Polakiem”⁷⁵, w którego redakcji był między innymi Jerzy Pietrkiewicz. Jako zasadniczy powód owego otwarcia na środowiska narodowe Grydzewski zwykł był podawać konieczność jak najszerzego reprezentowania emigracyjnej opinii i szacunek dla wolności słowa jako wartości

społecznych, bez antysemityzmu i komunistów” (J. Stradecki, *O „Wiadomościach” londyńskich* [w:] *Literatura źle obecna. Rekonesans*, Kraków 1986, s. 140).

⁷⁰ R. Nowotarska, *Moi krakowscy Żydzi*, „Wiadomości” 1967, nr 4.

⁷¹ M. Świącicki, *Nie sprzedam Rity*, „Wiadomości” 1967, nr 5.

⁷² D. Kossowska, *Znowu plotki zza oceanu*, „Wiadomości” 1967, nr 11.

⁷³ Zob. np. Z. Kozarynowa, *Swastyka przeciw Gwieździe Dawida*, „Wiadomości” 1959, nr 45; W. Pełczyńska, *„Treblinka” Steinerja*, „Wiadomości” 1966, nr 41; W. Pełczyńska, *Walka i Zagłada*, „Wiadomości” 1967, nr 12.

⁷⁴ Koncepcje Hanny Arendt komentował na łamach „Wiadomości” między innymi Fryderyk Goldschlag: *Smutno mi Boże*, „Wiadomości” 1967, nr 10.

⁷⁵ O stosunku Grydzewskiego do endeków w latach wojny zob. jego list do Lechonia z marca 1941 roku: M. Grydzewski, *Listy do Tuwima i Lechonia...*, s. 39.

podstawowej. W latach wojny w grę wchodziło też z pewnością dążenie do narodowej jedności⁷⁶.

Łącząc ogień z wodą, publikując liberałów, socjalistów i narodowców, także w Londynie Grydzewski posługiwał się metodą wypracowanej w „Wiadomościach Literackich”, a polegającą na dopuszczaniu do głosu przeciwnych stanowisk, sprzecznych argumentów i opinii. W dyskusji na temat stosunków polsko-żydowskich, jaka toczyła się w „Wiadomościach” w latach 1965–1967, zderzał się więc *Głos polskiego „antysemity”* (tak brzmiał tytuł artykułu Jędrzeja Giertycha⁷⁷) z *Odpowiedzią polskiego filosemity* (Fryderyka Goldschlaga⁷⁸). Ta strategia łączenia wypowiedzi opozycyjnych obozów sprawiała, że przeczytać można w „Wiadomościach” obok siebie publikacje gorliwie zaprzeczające istnieniu polskiego antysemityzmu i gorzkie oskarżenia Polaków o wrodzony i nieuleczalny antysemityzm, hołdy dla Sprawiedliwych wśród Narodów Świata i zapewnienia, że z oczywistych powodów w Polsce mogła się znaleźć zaledwie szczupła garstka sprawiedliwych⁷⁹. Obok poświęconych Żydom pięknych i czułych esejów Vincenza czytelnicy znajdowali recenzje, których autorzy operowali stereotypami „charakteru żydowskiego”⁸⁰ i „cech rdzennie żydowskich”, a teksty krytykujące wydawnictwa Towarzystwa im. Romana Dmowskiego za ich interpretacje historii Polski za pomocą teorii spisku żydowskiego sąsadowały z komentarzami zajmującymi wobec tych teorii stanowisko co najmniej neutralne⁸¹.

Ostatnie prace redakcyjne: „Dialog polsko-żydowski” 1965–1967

Kulminacją wątków żydowskich była na łamach redagowanych przez Grydzewskiego „Wiadomości” dyskusja⁸², której koniec zbiegł się z chorobą redaktora i jego stopniowym wycofywaniem się z prac w redakcji. Poruszono w niej wszyst-

⁷⁶ W pisanym w 1942 roku liście do Tuwima, w którym usprawiedliwiał swą ingerencję w tekst *Kwiatów polskich*, argumentował: „przecież endecy giną tak samo jak inni w walce z Niemcami, przecież giną tak jak inni na polach bitew, przecież oenerowiec Warmiński poległ w obronie Warszawy, a oenerowiec Piasecki został rozstrzelany za wydawanie tajnych pism antyniemieckich! Czy to doprawdy nie ma żadnego znaczenia?”. M. Grydzewski, *Listy do Tuwima i Lechonia...*, s. 67.

⁷⁷ J. Giertych, *Głos polskiego „antysemity”*, „Wiadomości” 1966, nr 33.

⁷⁸ F. Goldschlag, *Odpowiedź polskiego filosemity*, „Wiadomości” 1966, nr 39.

⁷⁹ B. Graubard, *Do redaktora „Wiadomości”*, „Wiadomości” 1967, nr 11.

⁸⁰ Zob. Z. Kozarynowa, *Bez nienawiści*, „Wiadomości” 1966, nr 38.

⁸¹ Zob. S. Rey, *List*, „Wiadomości” 1965, nr 7; Z. Kozarynowa, *Tajemnica śmierci Stefana Batorego*, „Wiadomości” 1966, nr 31.

⁸² Wstępnie opisał ją Kazimierz Adamczyk w artykule *Trudny dialog. Henryk Grydzewski – pisarz, polemista i czytelnik londyńskich „Wiadomości”* [w:] *Zycie literackie drugiej emigracji niepodległościowej*. Red. B. Czarnecka, J. Kryszak, t. 2, Toruń 2004, s. 131–137.

kie problemy, przed którymi – jak uważa Stanisław Krajewski – nie sposób uciec⁸³ w polsko-żydowskich sporach: problem polskiego antysemityzmu i żydowskiego antypolonizmu, postawy Polaków podczas Zagłady i stosunku Żydów do Rosji sowieckiej w 1939 roku. Najbardziej tragiczny węzeł stanowiła kwestia relacji polsko-żydowskich w czasie okupacji: skala i motywy polskiej pomocy Żydom oraz skala i motywy polskiej „kolaboracji”⁸⁴ z Niemcami, wzajemna lojalność i wynikające ze wspólnoty obywatelskiej wzajemne zobowiązania moralne. Spierano się zatem wówczas w „Wiadomościach” o sprawy, o których dopiero kilka dekad później można było rozmawiać publicznie w kraju.

Dyskusja ta była w pewnym sensie repliką wcześniejszego o trzydzieści lat cyklu publikacji „Wiadomości Literackich” na temat polskiego antysemityzmu. O ile jednak wypowiedzi z lat trzydziestych zainicjowała redakcja, dyskusja z lat sześćdziesiątych rozwinęła się samorzutnie. Jej początkiem był spór między autorami, który rychło rozszerzył się i przekształcił w spór między czytelnikami pisma. Strony polska i żydowska stawiały w nim dramatyczne i jątrzące pytania, nie cofając się ani przed najmocniejszymi i najbardziej radykalnymi oskarżeniami, ani przed jak najbardziej bezwzględny i bezlitosny burzeniem mitów strony przeciwnej. „Surowi sędziowie zbrodni żydowskiej”⁸⁵ występowali przeciwko bezpardonowym „oskarżycielom Polski i Polaków”, „antysemici” – jak pisała Danuta Kossowska⁸⁶ – przeciwko „antypolonusom”. Licytowano się w cierpieniach i krzywdach. Po jednej stronie mówiono o „największej zdradzie Polaków wobec współobywateli Żydów w obliczu wspólnego, śmiertelnego wroga”⁸⁷, po drugiej – o nielojalności i wrogości wobec polskiego państwa. Po jednej – o spisku żydowskim, po drugiej – o wydawaniu na śmierć Żydów ukrywających się po aryjskiej stronie. Jednym wypominano łączenie się z bolszewikami, drugim – z Niemcami. Sięgano po najcięższe argumenty, przypominając pogromy w Kielcach i Krakowie oraz zbrodnie bezpieczeństwa. Dyskurs pamięci wchodził tu w konflikt z dyskursem historycznym. Redakcja uzasadniała swą decyzję ogłaszania wszystkich radykalnych i raniących opinii następująco:

Kiepski byłby liberalizm, który by dopuszczał do głosu tylko to, co liberalowi mile, wątpliwa – tolerancja ograniczona do tego, co nas nie drażni. Dialog polsko-żydowski byłby nieskuteczny i brzmiałby fałszywie, gdyby się po obu stronach chciało zamknąć usta ofiarom urazów, przesądów i błędów myślowych. Zepchnięte w podziemie, zatrwałyby tylko

⁸³ S. Krajewski, *Poland and the Jews: Inescapable Issues* [w:] *idem, Poland and the Jews. Reflections of a Polish Polish Jew*, Kraków 2006.

⁸⁴ Kolaboracją nazywał Wulf wydawanie Żydów w ręce Niemców i akceptowanie hitlerowskich prześladowań.

⁸⁵ E. Goldschlag, *Odpowiedź polskiego filosemity*, „Wiadomości” 1966, nr 39.

⁸⁶ D. Kossowska, *Nieśmiały głos w dyskusji*, „Wiadomości” 1967, nr 13–14.

⁸⁷ J. Wulf, *Dialog polsko-żydowski*, „Wiadomości” 1966, nr 12.

dobrą atmosferę i oddalały raczej niż zbliżały upragnioną chwilę pełnego wzajemnego zrozumienia i serdecznej przyjaźni polsko-żydowskiej⁸⁸.

Wśród głównych tematów pojawiły się również zagadnienia asymilacji i praw obywatelskich Żydów. Wymieniam je tymczasem jako zagadnienia odrębne, w istocie jednak były one z sobą ściśle powiązane. Liczne głosy żydowskie – wspierane też, co trzeba przyznać, przez głosy polskie – odnosiły się do tej właśnie płaszczyzny wzajemnych relacji. Najbardziej symptomatyczna była niewątpliwie wypowiedź Jadwigi Maurer, która w artykule *A ja wolę sama bez Jankiela* pisała:

Żydzi polscy są takimi samymi Polakami jak wszyscy inni Polacy. [...] Jako Polacy nie potrzebują Jankiela dla zatwierdzenia praw obywatelskich. Wmawianie im, że są tolerowani ze względu na zasługi Jankiela, jest takim samym nonsensem, jakim byłoby stwierdzenie, że ludzie pochodzenia szlacheckiego uznawani są za Polaków przez wstawiennictwo Skrzetuskiego⁸⁹.

Nie tylko Józef Wittlin, ale – jak podkreślała, wspominając współpracę z „Wiadomościami” – również Grydzewski podzielał jej stanowisko. „I jeśli nawet miliony Giertychów zaprzeczą polskości komuś deklarującemu się Polakiem, nie ma to żadnego znaczenia, jest Polakiem, pomimo albo na przekór napuszonym arbitrom” – dołączał się do tej argumentacji Fryderyk Goldschlag⁹⁰.

W dialogu z połowy lat sześćdziesiątych strona żydowska mówiła przede wszystkim o niedotrzymanej obietnicy równouprawnienia, o łamaniu praw, traktowaniu Żydów jako obywateli drugiej kategorii⁹¹, obszarach wykluczenia, segregacji, prześladowaniach, antyżydowskich ekscesach. W tym sensie dyskusja w „Wiadomościach” stanowiła swoisty bilans integracjonistycznych projektów i dokonań, sporządzany z perspektywy ostatecznego końca wspólnego świata Polaków i Żydów.

Grydzewski stosował w jej moderowaniu charakterystyczne dla swego warsztatu redaktora zabiegi, składając krótsze teksty w większe całości. Jego *Przyczynki do dialogu polsko-żydowskiego*⁹², *Kropki nad i w dialogu polsko-żydowskim*⁹³, *Korespondencja*⁹⁴ komponowane były według zasady kontrastu, pozwalającej eksponować różnorodność stanowisk. Ta – mająca na celu obiektywne i wieloaspektowe ujęcie problemu oraz zmanifestowanie bezstronności i bezpartyjności pisma – metoda prowadziła jednak w tym właśnie przypadku ku skutkom nieprzewidzianym chyba przez redaktora. Łączone z sobą wypowiedzi zderzały się,

⁸⁸ *W oczach Zachodu*, „Wiadomości” 1967, nr 7.

⁸⁹ J. Maurer, *A ja wolę sama bez Jankiela*, „Wiadomości” 1965, nr 42.

⁹⁰ F. Goldschlag, *Odpowiedź polskiego filosemity...*

⁹¹ B. Graubard, *Do redaktora „Wiadomości”*, „Wiadomości” 1967, nr 11.

⁹² „Wiadomości” 1966, nr 2.

⁹³ „Wiadomości” 1966, nr 14–15.

⁹⁴ „Wiadomości” 1967, nr 11.

obnażając – niemożliwe do pogodzenia – różnice stanowisk. Właśnie ów rezultat różnicy, braku porozumienia, konfliktu polskiej i żydowskiej pamięci utrwał się w odbiorze czytelników, którzy rozpaczliwie apelowali o zaprzestanie „nieszczonego dialogu” (Anna Winczakiewiczowa) rozwijającego się tak niefortunnie, że „może sprawić radość naszym wrogom” (Andrzej Chciuk)⁹⁵. W tym właśnie punkcie najbardziej radykalnie rozchodziły się drogi Grydzewskiego-autora i Grydzewskiego-redaktora: jedna z jego ostatnich redaktorskich prac pokazywała dwa skłócone, nieprzejednane we wzajemnych urazach i oddalające się od siebie światy, które chciał widzieć zjednoczone.

⁹⁵ Cytaty z ich wypowiedzi ogłoszonych w podsumowaniu dyskusji: *Kropki nad „i” w dialogu polsko-żydowskim*, „Wiadomości” 1966, nr 14–15.

TEKSTY I TRANSLACJE

KOBIECE NARRACJE ASYMILATORSKIE W GALICJI. TWÓRCZOŚĆ ANIELI KALLAS

Kobiece głosy z Galicji. Narracje asymilatorskie. Asymilatorzy, syjoniści, socjaliści. Spojrzenie w przyszłość

Kobiece głosy z Galicji

Na obszar nowoczesnej wielojęzycznej literatury żydowskiej i jej poszczególnych językowych stref pisarki wkraczały w rozmaitych okresach: było regułą, że zazwyczaj wcześniej głos zabrać mogły w – jak go nazywa Benjamin Harshaw – „trzecim języku” nowoczesnej żydowskiej kultury, języku europejskim. Podobnie jak na Zachodzie, w Polsce pierwsze z nich ogłaszały swe utwory na łamach dziewiętnastowiecznych pism asymilatorskich, które u nas wydawane były od lat sześćdziesiątych XIX wieku. Również na polskim gruncie potwierdza się zatem obserwacja badaczy literatury angielsko-żydowskiej, niemiecko-żydowskiej i rosyjsko-żydowskiej, że to właśnie europejsko-żydowska prasa stanowiła ważną nowoczesną instytucję, która „wyzyskiwała literackie talenty piszących Żydówek”¹. Jej znaczenie zasadało się przede wszystkim na tym, że budowała ona dostępną i otwartą dla kobiet sferę publiczną²: nową przestrzeń komunikacji. W odniesieniu do sytuacji w Polsce koncepcję polsko-żydowskich pism jako czynnika tworzenia sfery publicznej rozwija izraelska badaczka Ela Bauer. Interpretację tę opiera na analizie obecności kobiecych tekstów i ocenie charakteru dyskusji to-

¹ C.B. Balin, *To Reveal Our Hearts. Jewish Women Writers in Tsarist Russia*, Cincinnati 2000, s. 3. O obecności twórczości pisarek na łamach prasy zob też: F. Krobb, *Female Writers' Narratives in the „Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur”*: Ulla Wolf-Frank, *Auguste Hauschner, Anna Goldschmidt* [w:] „Not an Essence but a Positioning”. *German-Jewish Women Writers (1900–1938)*. Eds. A. Hammel, G. Weiss-Sussex, München 2009; M. Galchinsky, *The Origin of the Modern Jewish Woman Writer. Romance and Reform in Victorian England*, Detroit 1996.

² Pisma angielsko-żydowskie jako kluczową część sfery publicznej traktuje M. Galchinsky, *The Origin of the Modern Jewish Woman Writer...*, s. 17. O znaczeniu prasy jako instytucji literatury niemiecko-żydowskiej zob. G. von Glasenapp, *Literarischer Indentitätsdiskurs in Europa. Zur Funktion der Übersetzungen deutschsprachiger Ghettoliteratur* [w:] *Jüdische Literatur als europäische Literatur. Europäizität und jüdische Identität 1860–1930*. Hrsg. C. Battegay, B. Breysach, München 2008, s. 62.

czonych przez kobiety na łamach warszawskiego „Izraelity”. Pozwalają one zrekonstruować generacyjne i społeczne zróżnicowanie środowiska autorek i czytelniczek pisma, wyznających idee postępu i modernizacji³. Jak przekonują badania prasy hebrajskiej wydawanej w Europie wschodniej w drugiej połowie XIX wieku, w obszarze piśmiennictwa w języku hebrajskim dominowała wówczas tendencja przeciwstawna – marginalizowania głosów kobiecych⁴.

Grono polsko-żydowskich pisarek skupia się od lat sześćdziesiątych XIX wieku⁵ po początek XX wieku właśnie wokół warszawskiego „Izraelity”, w którym publikują Malwina Meyersonowa, Maria Blumberg, Lena Bandówna, Salomea Perl, Czesława Endelmanowa. Autorka monografii „Izraelity”, Zuzanna Kołodziejska, opisując obecność literatury na łamach tygodnika, dochodzi do wniosku, że dziewiętnastowieczna polsko-żydowska proza „była w znacznej mierze domeną kobiet”⁶, uprawiających gatunki typowe dla epoki: powieść, szkic nowelistyczny, obrazek. (Wybór ten ma też niewątpliwą związek z językiem twórczości: kobiety piszące w jidysz i hebrajskim później sięgają po gatunki prozatorskie ze względu – jak sądzi Anita Norich – na tradycję męskiej opowieści właściwą tym językom⁷). Wspomniane studium Eli Bauer dowodzi z kolei, że również w recepcji prozy ogłaszanej na łamach „Izraelity” ważną była publiczność kobieca⁸.

Inaczej przedstawiała się sytuacja w Galicji, gdzie na szerszą skalę kobiety publikować zaczęły dopiero w ukazującej się w pierwszej dekadzie XX wieku, integracjonistycznej „Jedności” (1907–1912). To przesunięcie w czasie odnieść należy nie tylko do społecznych, lecz także do kulturowych i politycznych uwarunkowań, które miały wpływ na inną pozycję języka polskiego. W wielonarodowej i wielokulturowej habsburskiej monarchii polszczyzna później zyskuje status „języka krajowego”, wpływy kultury niemieckiej w środowiskach żydowskich są tu silne i długotrwałe, a dylemat „ob Deutsch oder Polnisch” żywy przez wiele dziesię-

³ E. Bauer: *Women Wrote: Who Read? The Involvement of Women in Early Years of „Izraelita”*, s. 28. Tekst niepublikowany. Udostępnienie artykułu zawdzięczam uprzejmości Autorki.

⁴ E. Bauer, *Women Wrote: Who Read?*, s. 8. O obecności tekstów kobiet w prasie hebrajskiej zob. T. Cohen, *The Maskilot: Feminine or Feminist Writing?*, „Polin. Studies in Polish Jewry” t. 18, Oxford 2005, s. 58–59.

⁵ W latach sześćdziesiątych XIX wieku ukazuje się też *Techynoth. Modlitewnik dla Polek wyznania mojżeszowego* Rozalii Saulsonowej.

⁶ Z. Kołodziejska, „Izraelita” 1866–1915 – znaczenie kulturowe i literackie czasopisma, [Warszawa 2012], niepublikowana praca doktorska, s. 270. O gatunkach angielsko-żydowskiej twórczości kobiet w XIX wieku zob. M. Galchinsky, *The Origin of the Modern Jewish Woman Writer...*, s. 32–38.

⁷ A. Norich, *Jewish Literatures and Feminist Criticism: An Introduction to Gender and Text* [w:] *Gender and Text in Modern Hebrew and Yiddish Literatures*. Eds. N. Sokoloff, A. Lapidus, A. Norich, New York 1992, s. 11–12. Problemy genderowego nacechowania języków żydowskich analizują również Dan Miron: *Why Was There No Women’s Poetry in Hebrew Before 1920* [w:] *Gender and Text...*, s. 65–66 oraz T. Cohen, *The Maskilot: Feminine or Feminist Writing?*, s. 58–59.

⁸ E. Bauer, *Women Wrote: Who Read?*, s. 58–59.

cioleci⁹. W jednym ze swych pierwszych numerów „Jedność” portretowała Żydów galicyjskich początku XX wieku jako społeczność wielokulturową i językowo zróżnicowaną: posługującą się jidysz, niemieckim, ruskim, polskim¹⁰.

Do literatek związanych z „Jednością” zaliczała się – zapomniana dziś – feministyczna powieściopisarka, nowelistka i autorka dramatów Aniela Korngutówna (ok. 1868–1942), ogłaszająca swe utwory pod pseudonimami: Aniela Kallas, Juliusz Piasecki i Marian Biliński. Również Wilhelma Feldmana, należała Korngutówna do pierwszego pokolenia żydowskich kobiet wykształconych w polskich szkołach w Galicji. Po ukończeniu pensji była wolną słuchaczką Uniwersytetu Jagiellońskiego, między innymi uczestniczką wykładów Stanisława Tarnowskiego, w późniejszym okresie zaś współpracowała z polskimi i żydowskimi pismami, w tym ze wspomnianymi już integracjonistycznymi tygodnikami „Izraelita” i „Jedność”, z „Gazetą Gdańską” oraz lwowskim dziennikiem „Wiek Nowy” (1911–1930)¹¹.

Jej biografia i droga literacka realizują wzór, który w odniesieniu do pisarek rosyjsko-żydowskich w pracy *To Reveal Our Hearts. Jewish Women Writers in Tsarist Russia* rekonstruuje Carole Balin:

Istnieje opinia, że kobiety żydowskie, które w Europie Wschodniej doświadczyły właściwego żydowskiej kulturze tradycyjnej podziału ról genderowych i związanych z nim restrykcji dotyczących wykształcenia, uważały kulturę świecką i polityczną aktywność za szczególnie atrakcyjne. Sądzi się ponadto, że kobiece zaangażowanie w kulturę świecką i politykę było tu w znacznym stopniu ułatwione przez przyjęty w społeczności tradycyjnej zwyczaj, że to kobieta pracuje, by utrzymać rodzinę, podczas gdy mężczyzna oddaje się religijnym studiom, a także przez obojętność, a w istocie ciche przyzwolenie na to, aby kobiety zdobywały świeckie wykształcenie¹².

Dopowiem, że wybór męskich pseudonimów był również strategią typową dla żydowskich wschodnioeuropejskich pisarek tego okresu¹³.

Eksponująca kobiecą perspektywę twórczość Kallas pozostaje jednak w cieniu męskiej prozy wychodzącej ze środowisk asymilatorskich, co współgra z tezą kry-

⁹ Zob. K. Kopff-Muszyńska, „Ob Deutsch oder Polnisch” – przyczynek do badań nad asymilacją Żydów we Lwowie w latach 1840–1892 [w:] *The Jews in Poland*. Ed. A.K. Paluch, vol. 1, Cracow 1992.

¹⁰ M.L., *Żyd galicyjski*, „Jedność” 1907, nr 5.

¹¹ Informacje biograficzne czerpię z hasła J.Cz. [J. Czachowska], *Aniela Kallas* [w:] *Współcześni polscy pisarze i badacze literatury. Słownik biobibliograficzny*, t. 4, Warszawa 1996, s. 22–24. Biogram Anieli Korngutówny zamieszcza również *Polski słownik judaistyczny*, Warszawa 2003, t. 1, s. 822.

¹² C.B. Balin, *To Reveal Our Hearts. Jewish Women Writers...*, s. 8. Model ról genderowych w żydowskiej kulturze tradycyjnej i jego nowoczesne przekształcenia analizuje P.E. Hyman, *East European Jewish Women in an Age of Transition, 1880–1930* [w:] *Jewish Women in Historical Perspective*. Ed. J.R. Baskin, Detroit 1998.

¹³ O pseudonimach żydowskich pisarek zob. C.B. Balin, *To Reveal our Hearts. Jewish Women...*, s. 3. Używanie męskich pseudonimów przez pisarki interpretowane jest przez krytykę feministyczną jako jedna ze strategii wymazywania kobiecego „ja” i imitowania męskiej twórczości.

tyki feministycznej o marginalizacji kobiecego głosu i kobiecego doświadczenia w obrębie zdominowanego przez mężczyzn publicznego dyskursu. Na początku literackiej drogi pisarka była zresztą nader surowo – znacznie surowiej niż autorki nie zaangażowane we wspieranie asymilatorskiego programu – oceniana przez kolegów krytyków. Roman Glassner, autor ogłoszonego w 1904 roku w syjonistycznym „Roczniku Żydowskim” szkicu *Literaci Żydzi we współczesnym piśmiennictwie polskim*, chwalać gorąco kobiety tłumaczki, konstatował: „Bardzo płodną lubo zupełnie dla literatury obojętną jest powieściopisarka i nowelistka A. Kallas (Aniela Korngut): do niektórych swych rzeczy czerpie temat z życia Żydów”¹⁴. Symptomatyczny komentarz do jej twórczości odnajdujemy też we *Współczesnej literaturze polskiej* Wilhelma Feldmana. Odnotowując zmianę koniunktury dla tematów żydowskich w powieści, Feldman wskazuje autorów, dla których problematyka ta pozostaje ważna i – nie wymieniając żadnego tytułu utworu – mimochodem niejako wspomina o tym, że Żydów „w całym szeregu opowiadań, o szarym tonie malowała [...] A. Kallas (Aniela Korngutówna [...])”¹⁵.

Nie tylko jednak chęć rewindykacji zmarginalizowanego głosu galicyjskich autorek polsko-żydowskich skłania mnie do przypomnienia twórczość Korngutówny. Również z kilku innych powodów jej dorobek wydaje mi się ciekawy na tle wczesnej prozy polsko-żydowskiej.

Po pierwsze, podejmując w swej twórczości tematy żydowskie, Korngutówna wybiera zazwyczaj rolę pisarki – by tak powiedzieć – świadomie galicyjskiej, odwołującej się do lokalnych problemów i realiów, pozostającej w obrębie regionalnego horyzontu. Akcję swych opowieści osadza zazwyczaj właśnie w przestrzeni galicyjskiej: i to zarówno w dużych miastach, takich jak Lwów czy Kraków, jak i anonimowych miasteczkach na prowincji. Śledząc podróże jej ruchliwych bohaterów, stosunkowo łatwo zresztą zrekonstruować rozleglejszą i bardziej szczegółową mapę Galicji. Wyraźne piętno regionalne noszą niektóre jej szkice – na przykład opublikowany w 1907 roku w „Jedności” cykl „Nasz żydowski świątek”, przynoszący portrety galicyjskich typów żydowskich: dziewczyny ze *sztetł*, mundantki w wielkim mieście, ulicznej handlarki, swata, nadzorcy przy wyrębie lasu.

Co ważniejsze, lokalną perspektywę galicyjską zachowuje też Kallas w swym oglądzie i osądzie tzw. kwestii żydowskiej. W jej nowelach z lat dziewięćdziesiątych XIX wieku pojawiają się odniesienia do bieżących wydarzeń i dyskusji publicystycznych – na przykład kwestii małżeństw mieszanych czy regulacji prawnych dotyczących ślubów cywilnych, w utworach z początku wieku zaś – do przetacza-

¹⁴ R. Glassner, *Literaci Żydzi we współczesnym piśmiennictwie polskim*, „Rocznik Żydowski” 1904, s. 157.

¹⁵ W. Feldman, *Współczesna literatura polska 1864–1918*. Wstęp T. Walas, t. 2, Kraków 1985, s. 221.

jącej się wówczas przez Galicję fali katolickich konwersji żydowskich dziewcząt¹⁶. Pojawiają się też na kartach jej utworów wzmianki o głośnych postaciach ruchu asymilatorskiego w Galicji – na przykład wybitnym działaczu lwowskim Bernardzie Goldmanie.

Wprawdzie w oczach typowych bohaterów Kallas, zasymilowanych inteligentów, Galicja rysuje się wciąż jako enklawa zacofania zarówno na tle monarchii habsburskiej, jak i Europy czy świata, gdzie żydowska akulturacja jest już powszechną normą¹⁷, jednak nie jest bynajmniej partykularzem odizolowanym od prądów modernizacyjnych. To Galicja już wielojęzyczna, gdzie zarówno w prywatnej rozmowie w żydowskim domu, jak i w publicznych dyskusjach podczas wiecu politycznego mówi się „równocześnie w trzech językach: [...] po polsku, po niemiecku i w żargonie żydowskim”¹⁸. Co więcej, proza Kallas rejestruje i ekspozuje wyłanianie się procesów, które sprawią, że Galicja przekształci się niebawem w – jak nazywał ją z perspektywy wiernego językowi jidysz Wilna Zalmen Reizen – „przeklęty kraj asymilacji”¹⁹. Bohaterowie pisarki – uczniowie i studenci, nauczyciele i lekarze, społecznicy i artyści – dotrzymują kroku modernistycznej Europie, rozczytując się w Nietzschem, Schopenhauerze²⁰, Ibsenie oraz Przybylszewskim, pielgrzymując do stolic europejskiej wiedzy i kultury – Wiednia, Monachium, Paryża. Szczególna rola przypada w tym gronie „czytającym żydowskim kobietom”²¹, które uprawiają gorliwy kult nowoczesnej literatury i na własną rękę próbują zrozumieć „ducha czasu”, wymogi postępu i oświaty. One też są najgorliwszymi orędowniczkami polskości, ogłaszając, że „tu w Krakowie trzeba rozmawiać po polsku”²². Nowelistyczne i powieściowe zapisy Kallas pod są wieloma względami bliskie autobiograficznemu świadectwom kobiecym z Galicji przełomu wieków, takim jak na przykład pamiętniki Hinde Bergner *On Long Winter Nights. Memoirs of a Jewish Family in a Galician Township*²³.

Po drugie, zamordowana w czasie Zagłady autorka należała do stosunkowo wąskiego grona pisarzy asymilatorów aktywnych w życiu literackim od ostatniej dekady XIX wieku do wybuchu II wojny światowej: była tym samym świadkiem

¹⁶ Zob. R. Manekin, *The Lost Generation. Education and Female Conversion in Fin-de-Siècle Cracow*, „Polin. Studies in Polish Jewry”, t. 18, Oxford–Portland 2005.

¹⁷ A. Kallas, *On i oni wszyscy*, Warszawa 1910, s. 67: „w Ameryce, czy w Azji lub w Afryce, musi się z konieczności zrzucić pejsy i długi chałat”.

¹⁸ *Ibidem*, s. 10.

¹⁹ K. Szymaniak, *Być agentem wiecznej idei. Przemiany poglądów estetycznych Debory Vogel*, Kraków 2007, s. 188.

²⁰ A. Kallas, *On i oni wszyscy*, s. 84–85.

²¹ O ich roli zob. I. Parush, *Reading Jewish Woman: Marginality and Modernization in Nineteenth-Century Eastern European Jewish Society*, Waltham 2004.

²² A. Kallas, *On i oni wszyscy*, s. 150.

²³ H. Bergner, *On Long Winter Nights. Memoirs of a Jewish Family in a Galician Township*. Transl. from Yiddish and with the introduction by J.D. Cammy, Harvard 2005. Hinde Bergner była matką wybitnego poety jidysz Melecha Rawicza.

ery świetności i okresu wyczerpywania się narracji asymilatorskich w polsko-żydowskiej literaturze. Również jej własna droga – od wczesnych szkiców kreślących panoramę „naszego żydowskiego światka” do późnych dramatów o tematyce chłopskiej – wydaje się symptomatyczna dla tego procesu. Znamienne, że po roku 1919 Kallas, by użyć sformułowania Carole Balin, „wycisza swój żydowski głos”²⁴ w twórczości, jednak pojawiające się w jej międzywojennych tekstach epizody „żydowskie” – na przykład scena wspólnej żydowskiej i chrześcijańskiej modlitwy w powieści *Czyścić* (1921) – zachowują nadal jednoznaczną wymowę integracjonistyczną.

W związku z ewolucją narracji asymilatorskich szczególnie interesujące wydają się utwory ogłaszane przez pisarkę w dwudziestoleciu 1893–1914. W światopoglądowych dyskusjach toczonych przez jej bohaterów raz po raz rozważana jest teza o bankructwie asymilacji, a asymilatorzy-idealiści wchodzą w ideowe spory z syjonistami, socjalistami i zwolennikami autonomii, reprezentującymi konkurencyjne projekty modernizacyjne²⁵. Ze względu na ów ideologiczny i programowy komponent jej prozę czytać można jako głos w debatach toczonych w kręgach asymilatorskich, a co za tym idzie – również jako komentarz i analizę nowych zjawisk, które wyłoniły się w stosunkach polsko-żydowskich w Galicji na przełomie wieków, wreszcie – jako świadectwo, w jaki sposób dokonywane były przez to środowisko re-wizje, re-konstrukcje i krytyczne opisy własnego stanowiska.

Po trzecie, w twórczości Korngutówny szczególnie intensywnie manifestują się związki z polskimi narracjami proasymilacyjnymi. Spod jej pióra wyszły bowiem przeróbki i adaptacje kanonicznych polskich kobiecych tekstów tego typu: *Meira Ezołowicza* Elizy Orzeszkowej²⁶ i *Małki Szwarcenkopf* Gabrieli Zapolskiej²⁷. Ten akt ponownego opowiadania, akt powtarzania dowodzi, jak mocno występujące z pozycji feministycznych polsko-żydowskie autorki związane były z polską emancypacyjną literaturą kobiecą. Działo się tak między innymi i z tego względu, że od połowy XIX wieku wśród tematów chętnie podejmowanych przez polskie pisarki istotne miejsce zajmowała żydowska modernizacja i emancypacja oraz kwestia równouprawnienia żydowskiej kobiety. Tradycja wypracowana przez Krakowową, Orzeszkową, Zapolską konstituowała literacką i publiczną przestrzeń, w której mógł się pojawić również głos autorek żydowskich piszących po polsku. Dodam w tym miejscu, że Kallas szczególnie bliskie było stanowisko Zapolskiej, zwłaszcza

²⁴ Sformułowanie C.B. Balin: *To Reveal Our Hearts. Jewish Women...*, s. 201.

²⁵ Spektrum projektów modernizacyjnych przedstawia B. Harshav, *Language in Time of Revolution*, Stanford 1993.

²⁶ Proasymilacyjne narracje Orzeszkowej w szerszym wschodnioeuropejskim kontekście analizuje G. Safran, *The Nation and the Wide World* [w:] eadem, *Rewriting the Jew. Assimilation Narratives in the Russian Empire*, Stanford 2000.

²⁷ A. Kallas, *Meir Ezołowicz*. Dramat w 5 aktach według powieści E. Orzeszkowej, Lwów 1907; A. Kallas, *Małka Szwarcenkopf*. Powieść. Z dramatu G. Zapolskiej przerobiła..., Warszawa 1927.

pasja obalania społecznego tabu dotyczącego przedstawiania rozmaitych wymiarów kobiecego doświadczenia cielesności i płci. Powinowactwom tym dała wyraz, publikując w 1931 roku kontrowersyjną i skandalizującą opowieść biograficzną o Zapolskiej. Wprowadzając do niej pełniącą funkcję *porte-parole* i nacechowaną wyraźnie autobiograficznie figurę przyjaciółki-pisarki, odwoływała się do idei wspólnoty kobiecej i szczególnego statusu opowieści kobiety o kobiecie²⁸.

Narracje asymilatorskie

Klasyfikując odmiany dziewiętnastowiecznej „powieści żydowskiej”, badacz kobiecej literatury angielsko-żydowskiej, Michael Galchinsky, wyróżnił – ze względu na rozmaite problemowe dominanty – romans żydowskiej tożsamości (*romance of Jewish identity*), romans konwersji (*conversionist romance*) i romans reformatorski²⁹.

W kobiecej wersji asymilatorskiej opowieści, z jaką mamy do czynienia w twórczości Kallas, dzieje bohaterki układają się według wzorów czerpanych właśnie z romansu reformatorskiego (niekiedy także romansu konwersji) i powieści rozwojowej lub edukacyjnej³⁰, splatających się z formułą ideologicznej narracji o żydowskiej modernizacji i emancypacji. Co istotne, doświadczenie kobiece traktowane jest tu przede wszystkim jako rodzaj doświadczenia społecznego i kulturowego, odnoszone bywa do socjalnego porządku i ugruntowanych w zbiorowości kulturowych norm, a demaskatorskie opisy i analizy sytuacji kobiet mają stanowić argument na rzecz projektów reform. Uwaga jest zazwyczaj skupiona na grupie protagonistek, które łączą węzły pokrewieństwa lub siostrzana przyjaźń, dzielą zaś różnice pokoleniowe lub poglądy na położenie i status kobiet.

Już pierwsze opowiadania Kallas *Nasz żydowski świątek* (1893)³¹ czy *Duch czasu* (1898)³² wprowadzały charakterystyczne połączenie kwestii kobiecej oraz żydowskiej emancypacji i pozwalały widzieć w autorce jedną z najbardziej świadomych i zdeklarowanych żydowskich feministek. Od początku też zresztą podejmowała Kallas w swej twórczości (m.in. w opowiadaniu *Feministki*³³) temat feminizmu

²⁸ „Trzeba dopiero było, aby kobieta napisała sprawiedliwie o kobiecie”. A. Kallas, *Zapolska. Powieść biograficzna*, Lwów 1931, s. 173.

²⁹ M. Galchinsky, *The Origin of the Modern Jewish Woman Writer...*, s. 32–38.

³⁰ Wzory *Bildungsroman* w literackich opowieściach o asymilujących się żydowskich kobietach wskazuje B. Umińska, *Postać z cieniem. Portrety Żydówek w polskiej literaturze od końca XIX wieku do 1939 roku*, Warszawa 2001, s. 74.

³¹ A. Kallas, *Nasz żydowski świątek*, Sambor 1893.

³² A. Kallas, *Duch czasu*, Kraków 1898.

³³ A. Kallas, *Feministki* [w:] *eadem*, *Duch czasu...* Warto zauważyć, że jej asymilatorska twórczość zbiega się z feministyczną fazą w historii literatury pisanej przez kobiety. O tej periodyzacji

jako ideologii i ruchu społecznego obecnego zarówno w świecie polskim, jak i żydowskim. Chociaż najczęściej wybierała sposób narracji zaobserwowany przez Florianą Krobbą w twórczości pisarek żydowsko-niemieckich i stosowała narrację trzecioosobową, która „nie pozwala na identyfikację [punktu widzenia] z żadną z postaci [...] [jednak jej] bohaterki wyrażają żywą troskę o rolę kobiet w modernizującym się żydowskim społeczeństwie”³⁴. Dominacja tak rozumianej perspektywy kobiecej pojawia się u Kallas również w przeróbkach utworów Orzeszkowej i Zapolskiej. Teksty poddane zostają znamienym przekształceniom: re-aranżacja motywów i scen dokonywana jest tak, by wyeksponować rolę kobiet tam, gdzie w pierwotnym tekście nie była ona pierwszoplanowa, albo też dopisywane są nowe, nieobecne w pierwowzorze motywy i sceny z udziałem kobiet.

Bohaterki Kallas – w mniej lub bardziej zdecydowany sposób kontestujące role genderowe wyznaczone im w świecie żydowskim – reprezentują różne środowiska społeczne: kręgi małomiasteczkowe i wielkomiejskie, światy nędzy i dostatku. Porównaniu ról mężczyzn i kobiet służą przede wszystkim: motyw rodziny opartej na tradycyjnym podziale ról między małżonkami oraz wątek losów młodego pokolenia – braci i sióstr podlegających różnym rygorom wychowania oraz różnym normom wykształcenia. Konstrukcja wielu opowiadań Kallas wykorzystuje właśnie paralele oraz antytezy męskich i kobiecych losów: chwyt ten pozwala na przedstawienie repertuaru ról, horyzontu życiowych perspektyw i zakresu osobistej wolności dostępnych żydowskim mężczyznom i kobietom, dziewczętom i chłopcom stającym na progu nowoczesności. Jako „anormalny” i wybitnie destrukcyjny traktuje Kallas przede wszystkim tradycyjny wzór obarczania kobiet ciężarem utrzymania rodziny oraz zwalniania mężczyzn z obowiązku opieki i odpowiedzialności za jej ekonomiczny byt. Dom zapracowanej, zatroskanej o losy dzieci kobiety i próżniaczego, egoistycznego mężczyzny nie gwarantuje nikomu bezpieczeństwa i ostatecznie zawsze ulega rozpadowi³⁵.

Porównanie własnego położenia z sytuacją braci pobudza emancypujące się bohaterki Kallas do krytyki podrzędnego statusu kobiet i buntu wobec ograniczeń narzucanych im przez otoczenie. Jako jedną z najdrastyczniejszych opresji przedstawia pisarka zazwyczaj konieczność zaakceptowania zaaranżowanego przez rodzinę małżeństwa i rezygnację z prawa do miłości. Zauważyć można, że z czasem motyw niedobranego związku nowoczesnej, zasymilowanej, zeuropeizowanej kobiety i trwającego w ortodoksyjnym środowisku mężczyzny ujmowany jest przez nią coraz radykalniej. Obecne we wczesnych utworach opisy cierpień wynikają

zapropionowanej przez Elaine Showalter zob. E. Kraskowska, *Piórem niewieścim. Z problemów prozy kobiecej dwudziestolecia międzywojennego*, Poznań 1999, s. 204.

³⁴ F. Krobb, *Female Writers' Narratives in the „Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur“*: Ulla Wolf-Frank, *Auguste Hauschner, Anna Goldschmidt* [w:] *„Not an Essence but a Positioning“*. *German-Jewish Women Writers...*, s. 22.

³⁵ A. Kallas, *Domokrężna*, „Jedność” 1907, nr 27; *Kto winien?*, „Jedność” 1907, nr 29.

cych z niemożności porozumienia się małżonków pochodzących ze światów reprezentujących różne standardy kulturowe i światopoglądy ustępują – na przykład w powieści *Córki marnotrawne* – demaskatorskim opisom scen przemocy małżeńskiej.

Charakterystyczne, że linia konfliktu nie przebiega w prozie Kallas wyłącznie pomiędzy emancypującymi się żydowskimi kobietami a światem męskim, ale ujawnia się również w obrębie samego świata kobiecego – pomiędzy różnymi generacjami kobiet. Najostrzejsze formy przybiera przede wszystkim konflikt pomiędzy pokoleniem konserwatywnych, niewykształconych matek a pokoleniem postępowych, wykształconych córek. To właśnie żydowskie matki przedstawiane bywają zazwyczaj przez pisarkę jako najgroźniejsze i najgorliwsze strażniczki tradycyjnego patriarchalnego porządku i jego norm. W programowej feministycznej powieści *Córki marnotrawne* autorka przeciwstawia na przykład pełne nietajonej niechęci, a nawet wrogości, relacje matki i córki, pełnym miłości i chęci zrozumienia relacjom z ojcem. Dążące do osobistej wolności, pragnące wiedzy i wykształcenia młode kobiety lepiej z reguły porozumiewają się ze swymi ojcami i braćmi – chasydami czy Żydami ortodoksyjnymi, znajdującymi dla córek i sióstr nie tylko więcej czułości i współczucia, ale też dobrze pojmującymi ich pragnienie wiedzy. *Nota bene* klasyczna konfiguracja postaci, w której występują młoda, zeuropeizowana kobieta i stary, wierny żydowskiej tradycji mężczyzna, ma u Kallas kilka wariantów – nie tylko archetypiczny wariant rodzinny.

Jedną z najbardziej zasadniczych różnic dzielących żydowskie kobiety i żydowskich mężczyzn okazuje się w utworach Kallas możliwość dostępu do wiedzy, pojmowanej jako najważniejszy środek emancypacji i modernizacji – w wymiarze indywidualnym oraz zbiorowym. „Żądamy równouprawnienia społecznego i to się nam należy, bo okazałyśmy niezgorsze do nauki zdolności, chęć serio do pracy społecznej i moc woli...”³⁶ – domagają się jej bohaterki.

W zmodernizowanym, ale podtrzymującym różnice genderowego statusu, układzie ról siostry mogą się uczyć europejskich języków i zdobywać świecką edukację, podczas gdy bracia otrzymują religijne wykształcenie w chederze lub jeszybocie. Temu modelowi przeciwstawia pisarka sytuację nowoczesnego ideowego partnerstwa braci i sióstr: wykształceni, zeuropeizowani i związani wspólnotą poglądów, stawiają czoła podobnym życiowym wyzwaniom i próbom (na przykład miłości do nie-Żyda), darzą się szczerym przywiązaniem i stanowią dla siebie wzajemne oparcie (m.in. dramat *Ofiarnicy*³⁷).

Zarzewiem konfliktu matek i córek jest kwestia kobiecej tożsamości i spór o społeczne miejsce kobiety. Matki bronią tradycyjnego, odrębnego miejsca kobiet, które córki kojarzą z zamknięciem i ograniczeniem. Zbuntowane, mające

³⁶ A. Kallas, *Córki marnotrawne*, Lwów 1912, s. 221.

³⁷ A. Kallas, *Ofiarnicy. Fragment z dramatu*, „Jedność” 1907, nr 12.

poczucie społecznego upośledzenia i wykluczenia, „marnotrawne córki” walczą o nowoczesne miejsce w świeckiej przestrzeni publicznej dzielonej z mężczyznami. Walka o wolność i niezależność kobiet jest u Kallas przede wszystkim walką o ich prawo do nauki i świeckiego wykształcenia. Żydowskie emancypantki – uczennice publicznych szkół, studentki, członkinie samokształceniowych kółek – dzięki edukacji wkraczają w świat historii, politycznego zaangażowania i ideowych wyborów, żądając równych z mężczyznami praw. Na równi też z mężczyznami biorą na siebie ciężary i konsekwencje takiego zaangażowania.

Ostatecznie jednak program równouprawnienia kobiet i projekt emacycyjny opatrywane bywają przez Kallas pesymistyczną pointą. Wyszedłszy poza tradycyjny świat żydowski, wyemancypowane kobiety nie pozbywają się zależności i podporządkowania: wchodzą zaledwie w inny porządek patriarchalny, nie zdobywając w istocie pełnej wolności. Ich zetknięcie z męskim pożądaniami ujawnia bowiem, że także poza tradycyjną kulturą żydowską kobieca tożsamość budowana jest wobec męskości, a one same istnieją wobec mężczyzn i dla mężczyzn³⁸. Kallas nie jest również skłonna przypisywać zasymilowanym kobietom wyłącznie pozytywnej roli edukatorek czy apostołek postępu: kreśli także portrety bohaterek „źle zasymilowanych”, snobistycznych, egoistycznych, amoralnych. Najostrzejszy obraz złej asymilacji – mocno wsparty w dodatku krytyką klasową – przedstawi w powieści epistolarnej *Kobiety uczciwe* (1919). Rozczarowane zdobytą wolnością, uboga idealistka i zepsuta bankierska córka zadają sobie pytanie o sens i moralną wartość wzorów nowoczesnego świata oraz tradycyjnej kultury żydowskiej.

Pisarka nie cofa się też przed krytyką ruchu feministycznego, portretując jego żarliwe działaczki jako kobiety szermujące wprawdzie głośno radykalnymi hasłami walki z męską dominacją, lecz przecież skrycie gotowe do rejterady z ideowych szeregów i tęskniące do bezpiecznego azylu małżeństwa oraz rodziny.

Asymilatorzy, syjoniści, socjaliści

Innym wzorem gatunkowym aktualizowanym w prozie asymilatorskiej jest model powieści tendencyjnej. Utwory tego typu – podejmujące publicystyczną problematykę aktualnych kryzysów i konfliktów społecznych – wyróżnia silny komponent ideologiczny³⁹. W prozie Kallas realizuje się on między innymi poprzez wybór bohaterów. Jako protagonistów wprowadzała bowiem pisarka często ideologów

³⁸ Odwołuję się tu do sformułowania Ingi Iwasiów. *Oblicza „Ja”. O świadomości bohaterek Marii Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej* [w:] *Stulecie Skamandrytów*. Red. K. Biedrzycki, Kraków 1996.

³⁹ Model powieści tendencyjnej analizuje M. Żmigrodzka, *Orzeszkowa. Młodość pozytywizmu*, Warszawa 1965. Zob. też A. Martuszevska, *Pozycja narratora w powieściach tendencyjnych Elizy Orzeszkowej*, Warszawa 1970.

i działaczy obozu asymilatorskiego: wydawców pism, dziennikarzy, założycieli społecznych stowarzyszeń czy działaczy kółek samokształceniowych. Ich obecność motywuje występowanie w narracji rozbudowanych fragmentów ideologicznych⁴⁰, zazwyczaj w formie cytatów z prac publicystycznych lub prywatnych listów albo też inscenizowanych ideologicznych sporów. W nowelach i powieściach Kallas debaty o asymilacji i – by użyć jej własnego terminu – „kontrasymilacji”⁴¹, o syjonizmie, antysemityzmie i nacjonalizmie, o inteligencji i ludzie toczą się zarówno w prywatnych mieszkaniach, gdzie zbierają się kółka samokształceniowe czy dyskutują redaktorzy pism, jak i w miejscach publicznych, gdzie odbywają się polityczne wiece i prowadzona jest partyjna agitacja, wreszcie w domach, gdzie w gronie rodzinnym spierają się z sobą przedstawiciele różnych ideowych opcji.

Należy podkreślić w tym miejscu, że tendencyjna proza asymilatorska nigdy nie koncentrowała się wyłącznie na prezentacji i propagandzie ideologicznego projektu. Przeciwnie, jej zasadniczym tematem – za przykład służyć mogą tu między innymi powieści Wilhelma Feldmana⁴² – były kłopoty z wcieleniem owego programu w życie i analiza czyhających na jednostkę rozmaitego rodzaju „pułapek asymilacyjnych”⁴³. W związku z tym Henryk Markiewicz jest zdania, że w programowych powieściach tego typu mamy do czynienia ze znamienym pęknięciem: rozmijaniem się fabuły i ideologicznej tezy⁴⁴. Charakterystyczne było też dla powieści asymilatorskiej posługiwanie się pozbawionym mocnej ideologicznej pointy, otwartym zakończeniem, które pozostawiało los bohatera w sytuacji zawieszenia.

Konstrukcja taka występuje również w prozie Kallas, zwłaszcza w powieściach z początku XX wieku. Takie utwory, jak *On i oni wszyscy* (1910) czy *Córki mar-notrawne* (1912) zapisują właśnie doświadczenie atmosfery tamtego czasu: stan podwyższonej społecznej mobilizacji żydowskich środowisk, ścieranie się konkurencyjnych projektów modernizacyjnych, formowanie partii politycznych, pogarszającą się atmosferę polsko-żydowskich stosunków i konieczność stawienia czoła polskiemu nacjonalizmowi, sięgającemu po argumenty antysemityczne⁴⁵.

Co istotne, Kallas portretuje w nich dwa pokolenia asymilatorów, którym każe toczyć wewnątrzśrodowiskowe dyskusje. W gronie starszych – rzecz znamienna –

⁴⁰ O obecności fragmentów ideologicznych w tekście literackim zob. H. Markiewicz, *Dzieło literackie a ideologia* [w:] *idem, Wymiary dzieła literackiego*, Kraków 1984.

⁴¹ A. Kallas, *On i oni wszyscy*, s. 171.

⁴² O modelu narracji asymilatorskiej w twórczości Feldmana zob. J. Wróbel, *Twórczość Wilhelma Feldmana – świadectwo podwójnej tożsamości i obcości* [w:] *Kwestia żydowska w XIX wieku. Spory o tożsamość Polaków*. Red. G. Borkowska i M. Rudkowska, Warszawa 2004.

⁴³ Określenie to wprowadził Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*. Przeł. J. Bauman, Warszawa 1995, s. 195.

⁴⁴ Tak ocenia badacz przede wszystkim powieści Feldmana: H. Markiewicz, *Asymilacja Żydów jako temat literatury polskiej* [w:] *idem, Literatura i historia*, Kraków 1994, s. 27.

⁴⁵ A. Kallas, *On i oni wszyscy*, s. 69.

nie brakło ludzi rozczarowanych, zawiedzionych, a nawet odstępców, którzy przeszli do innych ideowych obozów.

My chcieliśmy lud żydowski spolonizować, od razu zrobić obywatelami Polski; ale oni biedacy nie rozumieli, czego od nich chcemy, bo nie umieli mówić po polsku, nie znali języka, którym do nich przemawiałem ja oraz inni z młodzieży asymilatorskiej. Stosowaliśmy do ludu żydowskiego tę samą metodę, jaką do inteligencji żydowskiej stosowali przywódcy asymilacji. I to było wielkim taktycznym błędem. [...] Zaczęliśmy wtedy pracę od końca i przegraliśmy⁴⁶

– podsumowuje dokonania tego pokolenia bohater powieści *On i oni wszyscy*. W tej sytuacji zadaniem młodych będzie wyciągnięcie wniosków z porażki i sformułowanie nowego – mającego szanse powodzenia – neoasymilatorskiego programu. Różnice międzygeneracyjne, o których mowa, przybierają niekiedy formę deklaracji radykalnej odrębności młodych. „Chcemy budować wspólnie, ale nie na starych murach, których materiał już zwietrzył. Nowe czasy, nowi ludzie, nowy materiał. Bądźmyż naprawdę młodzi!”⁴⁷ – woła reprezentujący środowisko nowej „młodzieży postępowej” bohater Kallas.

Już u schyłku lat dziewięćdziesiątych XIX wieku pojawił się w prozie Kallas motyw ideologicznej konfrontacji asymilatorów z rodzącym się i szybko zyskującym popularność ruchem syjonistycznym (*Duch czasu*). Początkowo syjonizm traktowany był przez nią głównie jako jeden z przejawów separatystycznych tendencji, występujących zarówno po żydowskiej, jak i po polskiej stronie. W powieściach ogłaszanych w pierwszych dekadach XX wieku analiza sporu z syjonistami była już jednak znacznie pogłębiona, a obóz ideowych oponentów poszerzony o ugrupowanie zwolenników żydowskiej autonomii. Młodzi „postępowcy” wypracowywali teraz nowe ideologiczne stanowisko przede wszystkim w sporze z syjonistami, którym przyznawali jednak pewne zasługi na polu modernizacji i oświecania ludu.

Ogólnie rzecz ujmując, rewizje i rekonstrukcje programu asymilatorskiego, jakich dokonują bohaterowie-ideologowie Kallas, są bliskie poglądom reprezentowanym przez krąg „Jedności”. Idzie przede wszystkim o taką zmianę strategii oddziaływania zasymilowanej inteligencji na lud, która uwzględniłaby przywiązanie mas żydowskich do religii i do języka jidysz, a zarazem kładła nacisk na prawa obywatelskie Żydów. „Urabiający się” – jak pisano w „Jedności” – typ Żyda polskiego miał teraz

...od [żydowskich] konserwatystów przejmować poszanowanie religijnych tradycji, od [żydowskich] radykałów walkę o równouprawnienie. Od siebie dawać masom poczucie obywatelskich praw i obowiązków, dążenie do kultury i oświaty, która [...] uświadomionemu procesowi przetwarzania się przyświeca gwiazdą idei⁴⁸.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ A. Kallas, *Córki marnotrawne*, s. 41.

⁴⁸ M.L., *Żyd galicyjski*, „Jedność” 1907, nr 5.

Chodzi też, najogólniej mówiąc, o nowy program pracy u podstaw, a raczej – jak twierdził Bernard Lauer w *Naszyc rachunkach i syjonizmie* (1903)⁴⁹ – program rzeczywistej pracy u podstaw – niepodjętej dotąd przez żydowską inteligencję. Główną przesłankę tego programu stanowi przekonanie, że „masy żydowskie [...] w zupełności nie zasymilują się nigdy, lecz mogą być doskonałymi sprzymierzeńcami w walce o wolność, usłużnymi i pewnymi przyjaciółmi Polaków”⁵⁰. Protagonista powieści *On i oni wszyscy*, młody idealista-asymilator, znajdzie więc mentora w chasydzkim cadyku, a inna młoda bohaterka, emancypantka, realizować będzie w założonej przez siebie szkole program nowoczesnej polskiej edukacji, posługując się jidysz jako językiem wykładowym⁵¹. Polszczyzna zachowuje zatem w dalszym ciągu status mowy, która „powinna się stać dla tutejszych Żydów mową macierzystą”⁵², jednak reformatorzy rozumieją, że należy liczyć się z kulturowymi realiami i „przemawiać do każdego tak, żeby być zrozumianym”⁵³. Warto odnotować też w związku z tym pojawienie się u Kallas wzmianek o nowoczesnej literaturze jidysz, między innymi o twórczości Pereca i Asza, a także informacji o roli, jaką może ona odegrać w procesie modernizacji i europeizacji. Innymi zabiegami sygnalizującym zwrot ku kulturze ludowej będą w jej utworach cytaty folklorystycznych tekstów i pochwała ludowej religijności⁵⁴.

Stanowisko wobec religii najdobitniej bodaj wyklada jeden z bohaterów *Córki marnotrawnych*:

...nie przeciwko religii stajemy, lecz żądamy nowych formacji życia. [...] gdy byt mas żydowskich podniesiemy zarówno pod względem moralnym, jak i materialnym, gdy damy tym masom oświatę i etykę zastosowaną do obecnych potrzeb życia, [...] gdy społecznie zdobędą faktyczne równouprawnienie, wówczas judaizm na całej linii [...] ulegnie nowym formacjom, to jest ogólnemu prawu przystosowania się⁵⁵.

Charakterystyczne, że postaci Żydów religijnych są u Kallas z reguły pozytywne; nie spotykamy też u niej ostrej krytyki chasydyzmu, tak ważnej u innych pisarzy asymilatorskich, na przykład Wilhelma Feldmana. (Figura cadyka – przywódcy starego świata, przeciwnika młodych – pojawi się jednak we fragmencie dramatycznym *Ofiarnicy*). Jej inteligenckich bohaterów pociąga idealizm ludowych wierzeń i nadziei mesjańskich. W obrazku *Od soboty do soboty* wprowadza Kallas postać bohatera z ludu, wierzącego, że Mesjasz „będzie dla wszystkich lu-

⁴⁹ B. Lauer, *Nasze rachunki i syjonizm*, Warszawa 1903, s. 29.

⁵⁰ A. Kallas, *On i oni wszyscy*, s. 90.

⁵¹ O roli jidysz w edukacji szkolnej w Galicji zob. J. Starkel, *Fundacja Hirscha i sprawa żydowska w Galicji*. Lwów 1890.

⁵² A. Kallas, *On i oni wszyscy*, s. 42.

⁵³ *Ibidem*, s. 70.

⁵⁴ A. Kallas, *Od soboty do soboty*, „Jedność” 1907, nr 26.

⁵⁵ A. Kallas, *Córki marnotrawne*, s. 36.

dzi, nie tylko dla samych Żydów” i przekonanego o tym, iż „Wszyscy biedni ludzie potrzebują, żeby Mesjasz przyszedł”. Wizja czasów Mesjaszowych powiązana zostaje tu z pragnieniem sprawiedliwości, równości, solidarności, odniesiona do utopii i projektów nowoczesnych.

Kolejną zmienną modyfikacją stanowiska i retoryki asymilatorskiej jest w prozie Kallas odwołanie się do praw obywatelskich Żydów. Jej bohaterowie nie będą się posługiwać retoryką polskiej gościnności i polskiej tolerancji, lecz oświadczać: „Nie jesteśmy na tej ziemi ani gośćmi, ani pasożytami; mamy do tej ziemi prawo przynależności”⁵⁶.

Argumenty na rzecz tego stylu myślenia wykładał w „Jedności” w jednym z najważniejszych swych tekstów tam publikowanych Ostap Ortwin:

...przynależność Żydów polskich do składu i ustroju ich ojczyzny, ich inkorporacja prawno-polityczna w Rzeczypospolitej jest niezawisła od czyichkolwiek o ich stanowisku prawnym i narodowym wyznawanych i głoszonych opinii i poglądów [...]. Stosunek żydów polskich do organizacji państwowej ich ojczyzny opiera się na samoistnych tytułach publiczno-prawnej natury, z pominięciem łaskawego pośrednictwa reszty współobywateli [...]. [...] Związek żydów polskich z całością ustroju Rzeczypospolitej [...] jest również samoistny i bezpośredni, jak nim jest rola wszystkich innych warstw i stanów w skład ludności Rzeczypospolitej wchodzących. Nie jest on zatem zawisły od łaski, uznania i protekcji reszty społeczeństwa [...]⁵⁷.

Kwestia asymilacji rozpatrywana jest też w powieściach Kallas nie tylko jako zagadnienie relacji żydowskiej inteligencji i żydowskiego ludu, ale ujmowana w szerszym kontekście stosunków polsko-żydowskich na różnych polach. Bohaterowie-ideolodzy powtarzać będą w jej utworach tezę o nieskuteczności asymilacji „jednostronnej”, to znaczy forsowanej wyłącznie przez środowiska żydowskie. Wskazywać będą ponadto, że na przeszkodzie jej postępom stoją nie tylko „zaciełtrzewieni wszechpolacy”, czyli endeccy nacjonałiści⁵⁸, ale i „szowinizm patriotyczny” innych polskich środowisk. W wyniku tego:

Asymilacja w Polsce natrafia na ciągły opór, i to z dwóch stron: z jednej strony opornie odnoszą się doń masy żydowskie, trzymane w ciemnocie i odgraniczeniu ghettowym, a z drugiej strony Polacy-chrześcijanie nic nie czynią, żeby asymilacja wyszła spoza tego zakłętego koła⁵⁹.

Jako nowy, witany z nadzieją sojusznik, traktowani zaczynają być natomiast przez bohaterów Kallas socjaliści ich program społeczny.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 41.

⁵⁷ O. Ortwin, *O zaimek dzierzawczy*, „Jedność” 1912, nr 23.

⁵⁸ A. Kallas, *Córki marnotrawne*, s. 40.

⁵⁹ A. Kallas, *On i oni wszyscy*, s. 89.

Spojrzenie w przyszłość

Asymilatorskie narracje Kallas budowane były ze świadomością, iż projekt, z którym są związane, stał się jednym z wielu modernizacyjnych programów konkurujących z sobą na wolnym i rozszerzającym się rynku idei. Toczony przez jej bohaterów dyskusje o ideale „wzorowego asymilatora”, warunkach i ograniczeniach asymilacji, jej nowych instytucjach oraz konieczności wypracowania nowych strategii dowodziły, że dotychczasowa formuła programu utraciła swoją oczywistość i jednoznaczność, a założenia znalazły się w polu ostrych ideologicznych kontrowersji i bywały sprzecznie interpretowane.

Wszelkie ideowe rozrachunki i rewizje nie prowadziły jednak w jej prozie do bezapelacyjnego porzucenia asymilatorskich haseł oraz integracjonistycznych planów i nadziei. Postęp, cywilizacja nowoczesna, modernizacja społeczności żydowskiej pozostają stałym celem, choć wiadomo już, że nie likwidują antysemityzmu ani nie prowadzą do natychmiastowej i pełnej integracji z polską społecznością. Nie są unieważnione: ich realizacja odsunięta zostaje wszakże w bliżej nieokreśloną przyszłość. „Idziemy ku coraz lepszym czasom, z tych chłopców i dziewcząt wyrosną zastępy ludzi przejętych do szpiku kości hasłami postępu”⁶⁰ – deklarują jej bohaterowie, patrząc na kolejne wkraczające w krąg europejskiej oświaty żydowskie pokolenie.

Wiele utworów pisarki – także tych publikowanych w drugiej dekadzie XX wieku, kiedy w Galicji pojawiają się pierwsze syjonistyczne narracje kobiece, takie jak *Mundantka* Cecylii Kuhmerkerówny⁶¹ – kończy się właśnie symboliczną sceną takiej proklamacji.

„Mieli smutek w oczach – cytuję finał powieści *On i oni wszyscy*, w którym do wspólnej pracy stają zgodnie emancypantka i młody asymilator – ale uśmiechali się przy tym uśmiechem nadziei, co opromieniać zwykły żywot poświęcony walce o lepsze, piękniejsze jutro”⁶².

⁶⁰ A. Kallas, *Córki marnotrawne*, s. 131.

⁶¹ C. Kuhmerkerówna, *Mundantka*, Lwów 1912. *Nota bene* syjonistka Kuhmerkerówna i asymilatorka Kallas są sobie bliskie w ocenie sytuacji wyemancypowanych żydowskich kobiet, obie też wskazują znalezienie szerszej areny pracy, aktywność społeczną, zaangażowanie ideowe jako najlepszą drogę wyjścia z życiowego impasu. Co więcej, jedną z bohaterek szkiców Kallas jest właśnie mundantka – rozczarowana i zmęczona samotnością i walką o byt, odradzająca się dzięki kontaktowi z naturą, ludem i żydowską tradycją. A. Kallas, *Z pamiętników młodej Żydówki*, „Jedność” 1907, nr 16, 17, 18.

⁶² A. Kallas, *On i oni wszyscy*, s. 221.

PEDAGOGIKA INTEGRACJI PO KRAKOWSKU. PRZYPADEK SALOMONA SPITZERA

„Literat z dziedziny judaistyki”. Narracje postępu i wybrania.
Edukacja, polonizacja, integracja. Lata trzydzieste

„Literat z dziedziny judaistyki”

Wybór Salomona Spitzera (1859–1941?) jako reprezentanta krakowskich pisarzy-asymilatorów może się wydawać na pierwszy rzut oka nieoczywisty, jednak ma on ważkie uzasadnienie. Dorobek Spitzera przedstawiał się z pewnością skromniej niż innych działających tu literatów z tego kręgu, jego znaczenie i rozgłos były bez wątpienia mniejsze, prace historyczne miały głównie dydaktyczny, popularyzatorski i kompilatorski charakter, a wśród utworów literackich – przeważały tłumaczenia i poezja okolicznościowa. Paradoksalnie jest jednak Spitzer interesujący jako pisarz i działacz asymilatorski właśnie z tego powodu: jako postać drugiego planu, propagator idei przejmowanych od innych, przedstawiciel lokalnej inteligencji aktywny na różnych polach przez ponad pół wieku – od lat osiemdziesiątych XIX wieku po lata czterdzieste wieku XX. Dodać też należy, że należał do ciekawego i cenionego środowiska, czynnie zaangażowanego w Galicji w modernizację społeczności żydowskiej: nauczycieli szkół publicznych i grona związanego z fundacją barona Hirscha¹. Zdobył sobie uznanie jako pedagog, wychowawca, człowiek pióra. W okresie międzywojennym nazywano go „znanym literatem z dziedziny judaistyki”², przez uczniów zaś zapamiętany został jako „Wybitny orientalista, popularna krakowska postać”³. Ostatni, nakreślony na kilka miesięcy przed jego śmiercią w getcie, portret Spitzera jako właśnie pedagoga, wychowawcy i pisarza, znajdujemy w dzienniku jego dawnego i wdzięcznego ucznia – Juliana Aleksandrowicza.

¹ Zob. T. Gąsowski, *Między gettem a światem*, Kraków 1997, s. 58. Gąsowski traktuje środowisko nauczycieli szkół Hirscha jako osobną grupę w obrębie galicyjskiej inteligencji żydowskiej.

² S. Spitzer, *Biblia. Pięcioksiąg Mojżesza*, Warszawa 1937.

³ J. Aleksandrowicz, *Kartki z dziennika doktora Twardego*, Kraków 1983, s. 32.

Wybór postaci z drugiego – nie zaś pierwszego asymilatorskiego szeregu – to jedno z odstępstw od tradycyjnego modelu badań nad asymilacją w Polsce, rozwijanych głównie jako *case studies*⁴. Innym – będzie skupienie się na dorobku pisarskim Spitzera, nie zaś na jego stosunkowo dobrze dziś już znanej biografii⁵. Krótko przypomnę tylko, że od lat osiemdziesiątych XIX wieku jego postać pojawia się raz po raz w rozmaitych akcjach i przedsięwzięciach asymilatorskich, nie tylko zresztą w Krakowie. Prace spotykamy na łamach warszawskiego „Izraelity”, lwowskiej „Ojczyzny”, krakowskiej „Sprawiedliwości” i „Nowej Reformy”, „Rocznika Samborskiego” czy wydawanego w Kołomyi przez nauczycieli szkół fundacji barona Hirscha czasopisma „Ha-or – Światło”. W Krakowie działa w środowisku skupionym wokół synagogi postępowej i ma związki z opowiadającym się za polonizacją kręgiem Jonatana Warschauera i Józefa Oettingera. Jako nauczyciel zawodowo związany jest przede wszystkim ze szkołą kazimierzowską, instytucją ważną dla emancypacji i asymilacji krakowskich Żydów⁶. W niej i innych szkołach naucza religii mojżeszowej, języka polskiego i niemieckiego. Od lat osiemdziesiątych XIX wieku organizuje również „kursy języka polskiego dla dorosłej młodzieży izraelskiej”⁷. Należy do grona prowadzącego krakowską „czytelnię starozakonnej młodzieży handlowej”⁸, w którym spotykamy między innymi Wilhelma Feldmana⁹. W 1901 roku – to ukoronowanie jego nauczycielskiej kariery – zostaje kierownikiem szkoły kazimierzowskiej.

W jego obfitym i różnorodnym dorobku znajdują się publikowane w fachowych pismach prace z dziedziny pedagogiki, przewodniki metodyczne dla nauczycieli, podręczniki do nauki religii mojżeszowej i historii biblijnej dla szkół, dziełka z zakresu historii Żydów w Polsce, komentarze poświęcone etyce judai-

⁴ Zob. J. Shtatzky, *Aleksander Kraushar and His Road to Total Assimilation*, „YIVO Annual of Jewish Social Studies”, t. VII, New York 1953; E. Mendelsohn, *Jewish Assimilation in Lvov: The Case of Wilhelm Feldman*, „The Slavic Review” 1979, nr 3; E. Mendelsohn, *From Assimilation to Zionism in Lvov: The Case of Alfred Nossig*, „The Slavonic and East European Review” 1979, vol. 49; R. Kołodziejczyk, *Jan Bloch (1836–1902). Szkic do portretu „króla polskich kolei”*, Warszawa 1983.

⁵ Zrekonstruowała ją Krystyna Samsonowska: *Spitzer Salomon [w:] Polski słownik biograficzny*, t. XLI/1, z. 168, Kraków 2002, s. 129–131.

⁶ K. Samsonowska, *Elementarne szkolnictwo żydowskie w Krakowie w latach 1867–1918. Rywalizacja środowisk żydowskich o model wychowania i wykształcenia młodego pokolenia*, „Rocznik Komisji Nauk Pedagogicznych” t. LIII, Kraków 2000.

⁷ Ich kuratorem był Jonatan Warschauer. Zob. M. Schlesinger, S. Spitzer, *Krótki rys historii Izraelitów od czasu zburzenia drugiej świątyni do czasów najnowszych*, Kraków 1883. Informacja o nich również w: S. Spitzer, *Sprawozdanie Dyrekcji Szkoły Wydziałowej im. Kazimierza Wielkiego w Krakowie za rok szkolny 1907/8*, Kraków 1908.

⁸ Wierszowanym komentarzem do sporów toczonych w środowisku czytelnicy jest: S. Spitzer, *Też ogniem i mieczem. Powieść z ostatnich dni października*, Kraków 1884. O czytelnicy zob. K. Samsonowska, *Żydowskie biblioteki i czytelnice w Krakowie w XIX i XX wieku*, „Rocznik Biblioteki Polskiej Akademii Nauk w Krakowie”, rok XLIII, Wrocław 1998, s. 221–222.

⁹ O działalności Feldmana w fundacji barona Hirscha zob. S. Spitzer, *Maurycy baron Hirsch i jego działalność filantropijna*, Kraków 1891, s. 35, 51.

zmu, modlitewniki i wybory modlitw na poszczególne święta, przekład *Hagady na Paschę* i tłumaczenie Pięcioksięgu wraz z komentarzami Rasziego, Majmonidesa, Mendelssohna i Ibn Ezry, dokonywane wierszem i prozą spolszczenia oraz przeróbki opowieści talmudycznych, tłumaczenia niemiecko-żydowskich opowiadań i powieści, wierszowane utwory okolicznościowe, a także dydaktyczne opowiadki dla młodzieży. Nie wszystkie z tekstów zachowały się: o części – na przykład o ogłaszanych w latach osiemdziesiątych XIX wieku „powiastkach dla młodzieży” – czerpiemy wiadomości z prospektów księgarskich i bibliograficznych spisów, które dołączał do swych kolejnych publikacji.

Jak widać, pisarskie zatrudnienia i zainteresowania Spitzera są w gruncie rzeczy typowe dla asymilatorów tego czasu: przekłada żydowsko-niemiecką beletrystkę (m.in. powieść *Rebeka* 1886) – ważny wzór dla dziewiętnastowiecznej beletrystyki polsko-żydowskiej, pisze hołdownicze wiersze jubileuszowe dla monarchy¹⁰ i poezje okolicznościowe poświęcone wybitnym postaciom działającym na rzecz polsko-żydowskiego zbliżenia¹¹, wydaje adresowane do młodego czytelnika re-narracje i wierszowane przekłady opowieści z Talmudu¹², broszury o wielkich postaciach Haskali (*Mojżesz Mendelssohn. Życiorys*), głośnych przedstawicielach Żydów zasymilowanych w Europie (m.in. o Mojżeszu Montefiore, Maurycym Lazarusie, baronie Hirschu), artystach żydowskich w Polsce (Maurycym Gottlieb) i lokalnych krakowskich działaczach asymilatorskich (Maksymilianie Kohnie).

Wyróżnia się na tym tle jego twórczość użytkowa i środowiskowa, którą można by dziś nazwać wernakularną i uznać za świadectwo środowiskowych praktyk piśmienniczych: wierszowane komentarze do lokalnych wydarzeń, poezje uświetniające szkolne uroczystości czy jednodniówki wydawane jako podarunki z okazji ślubów przyjaciół i znajomych, między innymi Tadeusza Epsteina i Wandy Horowitz. Zwłaszcza te ostatnie wydawnictwa wydają się szczególnie interesujące jako dokument środowiskowego obyczaju. Spitzer zamieszcza w nich nie tylko rymowane powinszowania dla nowożeńców i charakterystyki narzeczonych, lecz także na przykład teksty okolicznościowych weselnych krakowiaków.

Większość prac wydawał własnym nakładem, a z liczby wznowień można wnosić, że cieszyły się czytelnicznym zainteresowaniem. Do 1914 roku ukazywały się one głównie w mieszczącej się przy ul. Grodzkiej 62 drukarni Józefa Fischera, która była wówczas jedną z ważnych żydowskich instytucji wydawniczych.

¹⁰ S. Spitzer, *Hymn jubileuszowy. Z okazji 50. rocznicy rządów Najjaśniejszego Pana Cesarza Franciszka Józefa I*, Kraków 1898. Przedruk w: *Najjaśniejszy Pan Cesarz i Król nasz Franciszek Józef I. Listek do wieńca chwały u stóp tronu najmiłościwiej panującego Ojca kraju w siedemdziesiątą rocznicę urodzin składa S. Spitzer, starszy nauczyciel wydziałowy w szkole imienia Cesarza Franciszka Józefa w Krakowie*, Kraków 1900.

¹¹ S. Spitzer, *Ku czci Elizy Orzeszkowej* (druk ulotny 1907).

¹² Informację o twórczości dla młodzieży czerpię z podawanych przez samego Spitzera spisów publikacji. Do młodego czytelnika adresowane miały być: *Powódź, Odtrącone dziecię, Przygody Piotra na morzu i lądzie* (1886).

Wychodziły stąd i rozpowszechniane były na terenie Europy Wschodniej druki w językach hebrajskim, jidysz i polskim – dzieła klasyków literatury hebrajskiej i jidysz, hebrajskie pisma literackie, prasa jidyszowa i piśmiennictwo polsko-żydowskie. Należy dodać, że Fischer – podobnie jak Spitzer – związany był z krakowską synagogą reformowaną¹³.

Narracje postępu i wybrania

Rozprawki historyczne i publicystyczne, biografie zasłużonych uczonych, filantropów i społeczników, poezję okolicznościową, podręczniki, przekłady chce uznać za pole, na którym przez dziesięciolecia rozwija Spitzer własny projekt: pedagogiki integracji. Projekt inspirowany ideami powszechnie akceptowanymi i podzielanymi w jego środowisku, ale ujętymi w perspektywie indywidualnej, odniesiony do lokalnych galicyjskich i krakowskich warunków.

Najogólniej mówiąc, jego program pedagogiczny, program oświaty i integracji, lokuje się w polu dwu wielkich narracji: narracji uniwersalnego ogólnoludzkiego postępu cywilizacji i – narracji żydowskiego religijnego wybrania. Obie one wiążą się z sobą między innymi poprzez wspólne metafory, pojęcia i figury. Należą do nich na przykład metafora światła, pojęcie oświecenia i figura „wyłaniania z mroku ciemności”, stosowane zarówno w opowieściach o postępie nauki i walce z zabobonami oraz przesądami, jak i w opowieści o otrzymaniu „światła wiary” i przy mierzu Boga z Izraelem. Charakterystyczne też, że ważną rolę odgrywają w obu narracjach pojęcia nauki i wiedzy¹⁴, którym towarzyszy – niezmienny u Spitzera przez dziesięciolecia – kult racjonalności i rozumu. Nastawienie to odzwierciedla się też w jego stanowisku religijnym: Spitzer reprezentuje racjonalistyczny nurt judaizmu, z aprobatą odwołuje się do Majmonidesa, ostro krytykuje zaś wszelkie ruchy mistyczne – kabałę, sabataizm, frankizm, a zwłaszcza chasydyzm¹⁵. Oświata – pisał łącząc argumentację czerpaną z różnych porządków – „nie tylko uszła-

¹³ Informacje o Fischerze zob. H. Halkowski, *Izaak Cylkow i jego dzieło* [w:] *Tora. Pięcioksiąg Mojżesza*. Przeł. I. Cylkow, Kraków 2006, s. V–VI.

¹⁴ O Żydach we Włoszech w XVI w. pisał: „Oddawali się naukom, a oświata zakwitła w całej swej pełni” (*Krótki rys historii Izraelitów...*, s. 26). O sabataizmie zaś „wiedza prawdziwa, której się oddawali Izraelici tureccy, zaczęła z wolna znikać, a zamiast niej zaczęto oddawać się nauce kabalistycznej” (*ibidem*, s. 27).

¹⁵ Zob. *Krótki rys historii Izraelitów...*, s. 27: „Z tej sekty [Sabateusz – E.P.-J.] wyłoniły się w XVII wieku dwie sekty. Sekta frankistów, której założycielem jest Frank, i sekta chasydów, założona przez Balszem’a. Ostatnia rozwiłmożniła się teraz po naszym kraju tak, iż swymi fałszywymi zasadami zapanowała nad umysłami większej części ludności izraelickiej w Polsce i dotychczas wywiera swym terroryzowaniem zgubny wpływ na oświatę i postęp Izraelitów w Polsce”. Zob. też s. 35, 36–37.

chętania człowieka, ale rozjaśnia jego umysł i czyni go pożytecznym sobie samemu i społeczeństwu, uczy go, jak ma korzystać z darów Bożych w sposób rozumny i nieszkodliwy dla drugich¹⁶. Jak widać – to, co rozumne, społeczne, religijne łączą się z sobą harmonijnie. Rozum, wiedza, nauka prowadzą też do przekonania, że „cały ustrój świata jest następstwem arcywładzącej myśli i znakomicie, nieomylnie stworzonego planu, którego wykonaniem jest precudowna harmonia sił przyrody i stały bieg życia wszystkich istot”¹⁷.

Ów kult dla „świata oświeconego” i przywiązanie do religii sprawiają, że w pracach z dziedziny historii, pedagogiki, rozprawkach poświęconych etyce czy popularnych biografjach Spitzer nie waha się odwoływać jednocześnie do Biblii i Darwina, Arystotelesa i Koheleta, Psalmów Dawida i nauki Pestalozziego czy też szukać archetypicznych wzorów biblijnych dla wypadków z nowożytnej historii¹⁸. W biografjach skłonny jest wskazywać w losach bohaterów spłot czynników ludzkich i nadprzyrodzonych, roztaczać obraz aktywnego działania i osobistych zasług, ale też ujawniać dowody opieki Bożej i cudowne interwencje Opatrzności¹⁹.

Co istotne, prawdy religijne judaizmu są dla niego przede wszystkim prawdami etycznymi. Etykę zaś rozumie racjonalistycznie: „to, co jest według rozumu ludzkiego uporządkowane, to nazywamy naturalnym dobrem” – twierdzi²⁰. Jego zdaniem, etyka judaizmu ma charakter „ogólnoludzki, wszechświatowy”²¹, a za „przykazanie wszelkich przykazań”²² należy uznać w niej miłość bliźniego. Naczelną wartością jest bezinteresowna, powszechna sympatia, przed którą ustąpić powinny indywidualizm i egoizm. Poczucie obowiązku, właściwe człowiekowi etycznemu, dyktuje pierwszeństwo temu, co reprezentuje wyższe cele i potrzeby ogółu, co stanowi dobro powszechne i wspólne.

Źródłem etyki są Biblia i Talmud, Tora Pisana i Tora Ustna. „Legendy, przypowieści, alegorie, parabole, anegdota, porównania, od których roi się w Talmudzie, wszystkie one mają na celu przykładowe uzasadnienie miłości, poświęcenia, uroku szlachetności [...]”²³ – pisze Spitzer o stylu nauczania właściwym dla Talmudu, do którego sam tak chętnie sięga jako nauczyciel i tłumacz przypowieści i paraboli.

¹⁶ S. Spitzer, *Kazimierz Wielki. W 600. rocznicę urodzin*, Kraków 1910, s. 38.

¹⁷ S. Spitzer, *Etyka judaizmu*, Kraków 1928, s. 12.

¹⁸ S. Spitzer, *Kazimierz Wielki...* Dla historii Kazimierza Wielkiego i Rokiczan przywoływał tu wzór biblijnego króla Achaba i jego innowierczej żony Jezabel.

¹⁹ Porządki te eksponuje zwłaszcza biografia Mojżesza Montefiore: *Sir Mojżesz Montefiore*, Kraków 1884.

²⁰ S. Spitzer, *Etyka judaizmu*, s. 5.

²¹ *Ibidem*, s. 10.

²² S. Spitzer, *Nahida Ruth Lazarus (Nahida Remy). Sylwetka*, Kraków 1900, s. 23.

²³ S. Spitzer, *Etyka judaizmu*, s. 8.

Sposób wykładu zasad doktrynalnych i etycznych judaizmu ma u Spitzera wyraźny rys haskalistyczny. W opisie edukacyjnych reform oświeceniowych w studium *Out of the Ghetto. The Social Background of Jewish Emancipation 1770–1870* Jacob Katz podkreśla właściwe oświeceniowym koncepcjom edukacyjnym ekspozowanie uniwersalnego wymiaru judaizmu:

Wielki nacisk kładziony na uniwersalny aspekt i moralną naukę judaizmu był częścią przygotowań do przewidywanego włączenia Żydów do społeczeństwa i państwa, ku czemu prowadziła edukacja. To wyraźne uprzywilejowanie etyki i religijności osobistej miało na celu odwrócenie uwagi od rytualnych i obrzędowych aspektów judaizmu, których nie darzono zainteresowaniem²⁴.

Spokojny ton wywodu pism Spitzera ma się zawsze, gdy dochodzi do polemiki z materializmem i wizją świata poddanego wyłącznie przemożnym prawom natury. Z pasją denuncjuje materializm jako stanowisko wsteczne – nawrót do bałwochwalstwa, ubóstwienie sił przyrody, wiarę w „siłę bezimienną, ślepa, przypadkową, bezmyślną”²⁵, pokonane w postępie ludzkości przez monoteizm. Przypuszczenie, że świat trwa bez udziału „siły rozumnej, wszechpotężnej”, jest – przytaczam w tym miejscu zarzuty formułowane pod adresem tego stanowiska w *Etyce judaizmu* – niedorzeczne, bezmyślne, płytkie, nieodpowiedzialne, jego skutkiem musi być zaś nieuchronnie „gorycz niewiary”, „spustoszenie moralne, zamęt i rozstrój społeczny”²⁶. Trzeba od razu zaznaczyć, że krytyka materializmu nie pojawiła się wówczas w wywodach Spitzera po raz pierwszy. Już w swych wczesnych pracach (np. *Mojżesz Mendelssohn*, 1886) występował przeciwko „czysto materialistycznemu pojmowaniu świata, wyłącznie za pośrednictwem zmysłów” – jako „mylnemu, błędnemu i zawodnemu”²⁷.

Łączenie zagadnień religijnych i kwestii modernizacji, postępu, integracji ma u Spitzera kilka aspektów. Po pierwsze, jako autor podręczników do nauki religii i rozpraw poświęconych etyce akcentował uniwersalne wartości judaizmu i znaczenie nakazu „biblijnej miłości bliźniego, nie znającej żadnej różnicy pomiędzy dziećmi jedyne Ojca w Niebiesiech i dziećmi jednej wspólnej matki, Ojczyzny”²⁸. Odpowiednio poprowadzona nauka religii mogła więc być – deklarował to otwarcie w przedmowie do wydanego w 1885 roku wspólnie z Majerem Schlesingerem kursu *Nauki religii mojżeszowej w szkole ludowej* – rodzajem propedeutyki integracji. Najważniejsza rola przypadała tu etyce biblijnej, dzięki której można budować u uczniów przekonanie,

²⁴ J. Katz, *Out of the Ghetto. The Social Background of Jewish Emancipation 1770–1870*, New York 1978, s. 130.

²⁵ S. Spitzer, *Etyka judaizmu*, s. 12.

²⁶ *Ibidem*, s. 1.

²⁷ *Ibidem*, s. 10.

²⁸ M. Schlesinger, M. Spitzer, *Nauka religii mojżeszowej w szkole ludowej*, cz. II, Kraków 1885, s. VI.

...że ziemia, na której się narodzili, jest ich prawdziwą ojczyzną, a mieszkający z nimi na tej samej ziemi ich braćmi; [...] że względem niej mają te same powinności, jakie nasi przodkowie mieli względem kraju, w którym się narodzili, to jest względem kraju świętego [...]²⁹.

Po drugie, pewne postulaty modernizacyjne Spitzer oceniał właśnie według kryteriów etycznych. Dotyczyło to przede wszystkim postulatów produktywizacji. Przecistawiając przemysł – spekulacjom giełdowym, rękodzieło i rolnictwo – handlowi i pośrednictwu³⁰, odwoływał się zawsze do kategorii użyteczności społecznej i racji dobra wspólnego.

Po trzecie, zwłaszcza w pracach poświęconych etyce, ale nie tylko w nich, wskazywał modernizację i doświadczenie życia nowoczesnego jako te okoliczności, w których szczególnego znaczenia dla jednostki nabiera wiara i ugruntowany na religijnych autorytetach kodeks etyczny. Czasy sobie współczesne widział jako epokę przełomu i rewolucyjnych zmian, a stąd wyjątkowo niebezpieczne dla tych, którzy utracą busolę etyczną. Przy rozmaitych okazjach pojawiają się w jego pismach zarówno analizy, jak i ocena zjawisk modernizacyjnych oraz przewrotów społecznych, przede wszystkim wydarzeń 1905 roku. W wydanym u schyłku lat międzywojennych przekładzie Pięcioksięgu głosił pochwałę Biblii jako „źródła światła rozpraszającego mroki niewiary i złudy materializmu”³¹, źródła zaspokajającego niegasnącą konieczność „pokrzepienia serca, [...] podniesienia ducha religijnego”³² w epoce „wiru i wstrząsów życia religijnego, obecnych stosunków i prądów, nurtujących zdradziecko i zabójczo w społeczeństwie”³³.

Religijność okazywała się więc dla niego koniecznym elementem nowoczesności, ocalającym przed wizją świata jako „martwego mechanizmu”, wiara zaś – stawała gwarancją właściwego rozumienia jego natury. Jej utrata oznaczała – jak ostrzegał – nie tylko rozpad ładu moralnego, lecz także społecznego porządku, triumf chaosu. Religijnego obrazu świata nie traktował przy tym jako sprzecznego z rozumem czy wiedzą i podkreślał możliwość godzenia studiów religijnych i świeckich³⁴. W tym punkcie obie narracje – świecka i religijna – łączyły się u niego i wzajemnie wspierały.

Edukacja, polonizacja, integracja

Spitzer apelował będzie o społeczne i obywatelskie „złanie się w jedną całość”³⁵ Żydów i świata chrześcijańskiego, zawsze jednak gorąco będzie protestował prze-

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ S. Spitzer, *Maurycy baron Hirsch i jego działalność filantropijna*, s. 13–14, 64.

³¹ S. Spitzer, *Biblia*, s. V.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ S. Spitzer, *Mojżesz Mendelsohn. Życiorys*, Kraków 1886.

³⁵ S. Spitzer, *Maurycy baron Hirsch*, s. 68.

ciwko tym pomysłom, które podsuwają religijną konwersję jako jedną z dróg integracji. Najszerzej i najbardziej radykalnie wypowiedział się o tym bodaj w broszurze poświęconej baronowi Hirschowi (*Maurycy baron Hirsch i jego działalność filantropijna*):

Nie w masowym przejściu żydów na wiarę chrześcijańską, które ani jest pożądanym, ani bynajmniej kwestii załatwić by nie miało i dlatego nie jest wcale wskazanym, lecz w takiej asymilacji Żydów, aby wszelka społeczna ich odrębność ustała, aby na równym z innymi stanęli stopniu oświaty, a co za tym idzie, używali języka swych współobywateli, oddawali się pożytecznym i produktywnym zajęciom pracy w rzemiośle i na roli, aby czuć i myśleć umieli jak na dzisiaj przystało, a obowiązki swe społeczne wypełniali z całą świadomością obywatelskich swych powinności za cenę pełnych i równych z innymi praw obywatelskich – oto w czym leży ostateczne i zupełne rozwiązanie kwestii żydowskiej³⁶.

Jednym z naczelných haseł będzie więc w jego pracach wezwanie do tworzenia instytucji społecznych skupiających ludzi „bez różnicy wyznania” – zwłaszcza edukacyjnych, opiekuńczych i wychowawczych instytucji dla dzieci i młodzieży. Przy różnych okazjach podkreślał, że o powodzeniu polsko-żydowskiego współdziałania i współpracy przesądza zajmowanie stanowiska „ogólnoludzkiego, czysto społecznego”³⁷, nie zaś wyznaniowego, separatystycznego. W opisach emancypacji Żydów na ziemiach polskich kładł nacisk na znaczenie powszechnego szkolnictwa i jego „zbawienne oddziaływanie na umysły diatwy izraelskiej”³⁸. Jak więc widać, integrację pojmował jako długotrwały proces, powolną i niełatwą ewolucję postaw, projekt rozpisany na pokolenia, w którego realizacji ważna rola przypada zabiegom pedagogicznym, nauczycielskiej „pracy u podstaw” i „oświacie ludu”.

Koniecznym i pierwszoplanowym elementem zmian – o którym przypominał raz po raz – było zniesienie „żydowskiej różnicy” narzuconej przez chrześcijańskie otoczenie³⁹. Zwłaszcza w szkicach historycznych Spitzer poświęcał zagadnieniu różnicy sporo uwagi: zarówno używał w nich pojęcia „różnicy”, jak i opisywał znaki różnicy. Zwracał zwłaszcza uwagę na rolę zewnętrznych oznak i – jakby to powiedział Georg Simmel – prawnych i ekonomicznych wykładników obcości⁴⁰. Należały do nich: społeczne wyłączenie, terytorialne odizolowanie, prawne oddzie-

³⁶ S. Spitzer, *Maurycy baron Hirsch*, s. 71. Zob. też *Unesane Tokef. Sąd Boży. Z modlitw na święto Nowego Roku*, Kraków 1898.

³⁷ S. Spitzer, *Doktor Maksymilian Kohn. Wspomnienie pośmiertne*, Kraków 1903, s. 19.

³⁸ M. Schlesinger, S. Spitzer, *Krótki rys historii Izraelitów od czasu zburzenia drugiej świątyni...*, s. 37.

³⁹ M. Schlesinger, S. Spitzer, *Krótki rys historii Izraelitów...*, s. 23, 36. Warto zauważyć, że pojęcie różnicy i opis znaków różnicy (język, strój, funkcja społeczna) pojawiają się też w *Historii Żydów w Polsce* Aleksandra Kraushara (Warszawa 1865, s. 5–6), która stanowiła jedno ze źródeł dzieła Spitzera.

⁴⁰ G. Simmel, *Obcy [w:] idem, Socjologia*. Przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1985.

lenie – „wyjęcie spod praw ogólnych” i „ograniczanie wyjątkowymi przepisami”⁴¹ czy, jak pisał Spitzer, używając własnego neologizmu – „odszczególnienie”⁴². Jako jeden z koronnych argumentów za zniesieniem różnicy służyło mu właśnie odwołanie do dziejów żydowskich dowodzących według niego niezbitcie, że „Żydzi zawsze i wszędzie występowali jako żywioł skory i zdolny do aklimatyzowania się i zupełnej asymilacji z współobywatelami, wśród których żyją”⁴³.

Pierwsze prace Spitzera powstawały w epoce rywalizacji pomiędzy proniemieckim i propolskim kierunkiem asymilacji w Krakowie⁴⁴, lecz on sam już wówczas reprezentował niewzruszone stanowisko polonizacyjne. Określenia „nasz kraj”, „literatura ojczysta”, „dzieje nasze”, „wychowanie narodowe”, „język nasz”, które się w nich pojawiają, oznaczają zawsze – Polskę, polską literaturę i historię, polonizację i polski język. Przeciwno „niemcofilom”⁴⁵ wytaczał przede wszystkim argumenty historyczne: przeciwstawienie prześladowanego Żydów Zachodu – gościnniej Polsce i jej tolerancji religijnej „zapobiegającej [...] zaburzeniom i walkom”⁴⁶.

We wstępie do pochodzącego z 1883 roku *Krótkiego rysu historii Izraelitów (od czasów zburzenia drugiej świątyni do czasów najnowszych)* – otwarcie deklarował antyniemieckie nastawienie i chęć wzbudzenia nastrojów propolskich wśród żydowskich czytelników. Nie znaczy to bynajmniej, że w pracach nie powoływał się na autorytet filozofii czy literatury niemieckiej, na oświeceniowy niemiecki aeropag – Kanta, Lessinga, Schillera, Goethego⁴⁷ – tak czczony przez przedstawicieli *Haskali*. Myślicieli i poetów traktował jednak przede wszystkim jako przedstawicieli ogólnoludzkich czy „wszechludzkich” – jak lubił pisać – ideałów.

Bycie „Polakiem mojżeszowego wyznania” zyskiwało wsparcie w kreślonym przez Spitzera obrazie polskości i polsko-żydowskich relacji. Te przedstawiał z wyraźnym nastawieniem idealizacyjnym, w którym łatwo wskazać ślady Herderowskiej (i romantycznej) wizji łagodnego charakteru Słowian – sielskiego ludu rolniczego.

Polska jak jest obecnie, tak też była i dawniej krajem rolniczym. Naród spokojny, który ją zamieszkiwał, miał wstręt do wypraw już to handlowych, już to wojennych. Dlatego też

⁴¹ S. Spitzer, *Maurycy baron Hirsch*, s. 72.

⁴² S. Spitzer, *Doktor Maksymilian Kohn*, s. 27.

⁴³ S. Spitzer, *Maurycy baron Hirsch*, s. 72.

⁴⁴ Zob. H. Kozińska-Witt, *Żydzi. Polscy? Niemieccy? Szkic o tożsamości narodowej Żydów postępowych w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XIX w.*, „Teksty Drugie” 1996, z. 6. Obawy przed germanizacją Spitzer rozpraszał jeszcze w pracach z początku lat dziewięćdziesiątych.

⁴⁵ S. Spitzer, *Krótki rys historii Izraelitów...*, s. 10.

⁴⁶ S. Spitzer, *Jan Kochanowski. Pogląd na życie i pisma jego*, Kraków 1887, s. 11. Jednym z wzorów takiego ujęcia była dla niego historia Żydów autorstwa Aleksandra Kraushara. Zob. *idem*, *Krótki rys historii Izraelitów...*, s. 17.

⁴⁷ O autorytetach oświeceniowych *Haskali* zob. Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*. Przeł. J. Bauman. Przekład przejrzał Z. Bauman, Warszawa 1995, s. 174.

przyjął chętnie do swej ojczyzny Izraelitów, którzy nauczeni długoletnim doświadczeniem, wzięli w swoje ręce handel [...]”⁴⁸

– pisał w 1883 roku. Obraz rolniczej Polski przeciwstawiał przy tym obrazowi łupieżczych Niemiec i barbarzyńskiej Rosji, a antysemityzm uznawał za „wynalazek” niemiecki⁴⁹.

Spod krytyki wyłączał jednak Austrię, chwaloną jako wzór dla innych państw europejskich⁵⁰, szczęśliwą zwłaszcza pod rządami Franciszka Józefa.

Wolnością nas Cesarz darzy,
Wolny jest więc każdy stan,
Swobodą wszystkich kojarzy,
Wolny chłopiec jak i pan.
Sprawiedliwość wszystkim mierzy
W wykonaniu wszelkich spraw,
Równością wszystkich ludzi szerzy
Wobec wiary, wobec praw⁵¹

– pisał w hymnie pochwalnym dla oświeconego monarchy, gwaranta wolności i praw dla swych ludów.

Stosunkowo rzadko pojawiała się też u niego krytyka polsko-żydowskich stosunków krakowskich czy galicyjskich. Do wyjątków należy gorzki komentarz poświęcony stosunkom szkolnym: Spitzer przyznawał, że niekiedy i koledzy, i nauczyciele „nietaktem lub uprzedzeniem prowokują młodzież żydowską”⁵².

Pałą żydowskiej emigracji z ostatnich dekad XIX wieku wiązał z pogromami 1881 roku, ocenianymi jako „barbarzyńskie rozruchy antysemickie”, „niehumanitarne postępowanie dzikich hord rozpasanego motłochu”⁵³. Jak widać, istotną rolę odgrywała w tych obrazach krajów i narodów retoryka cywilizacji oraz barbarzyństwa. I wprawdzie Polska jawiła się jako kraj czerpiący idee cywilizacyjne z Zachodu, jednak reprezentujący najwyższe humanitarne wartości, porzucone przez Niemców i nieznanne barbarzyńskiej Rosji.

⁴⁸ M. Schlesinger, S. Spitzer, *Krótki rys historii Izraelitów...*, s. 17.

⁴⁹ M. Schlesinger, S. Spitzer, *Krótki rys historii Izraelitów...*, s. I, 22, 28. Jego przekonania, że „W Niemczech przedstawia nam historia Izraelitów począwszy od XVI wieku obraz najsmutniejszej doli naszych współwyznawców” (s. 28) nie zmieniła nawet historia *Haskali*.

⁵⁰ Zob. M. Schlesinger, S. Spitzer, *Krótki rys historii...*, s. 30: „Możemy [...] śmiało twierdzić, że edykt Józefa II posłużył innym mocarstwom za bodziec i zachętę do udzielania praw Izraelitom, jak i w r. 1244 prawa nadane im przez Fryderyka II Bitnego, księcia austriackiego, posłużyły innym szlachetnie myślącym panującym za zachętę do zaprowadzenia u siebie”. Zob. też S. Spitzer, *Najjaśniejszy Pan Cesarz i Król nasz Franciszek Józef I...*

⁵¹ S. Spitzer, *Najjaśniejszy Pan Cesarz i Król nasz Franciszek Józef I...*, s. 101–102.

⁵² S. Spitzer, *Doktor Maksymilian Kohn*, s. 24.

⁵³ S. Spitzer, *Maurycy baron Hirsch*, s. 27, 88, 94. Podobny schemat znaleźć można w jego biografii Majmonidesa i Mojżesza Mendelssohna.

Nie sposób też nie zauważyć w jego wywodach nawiązania do obrazu Polski jako miejsca szczególnie przyjaznego Żydom, przeznaczonego przez Opatrzność na ich miejsce osiedlenia, ojczyznę w diasporze⁵⁴. W *Krótkim zarysie historii Izraelitów* pisał:

Ktokolwiek bliżej badał powody, dla których większa część współwyznawców naszych takie uprzedzenia ma do narodu polskiego i tak chętnie sprzyja Niemcom, ten dochodził zawsze do rezultatu, iż czynią to z nieświadomości. Nie znając bowiem zupełnie dziejów swych od czasu zburzenia drugiej świątyni do czasów najnowszych, nie potrafią także odczuć, jaką wdzięcznością serca ich winny być przepelnione ku tym, którzy ich jako pielgrzymów o wędrownym kiju w ręku, gnanych z miejsca na miejsce, w czasach kiedy tysiące z nich w płomieniach na stosach ginęły, bezinteresownie, powodując się jedynie uczuciem ludzkości, w swe gościnne granice przyjęli i uczynili, że ziemia obca stała się ich drugą ojczyzną [...]⁵⁵.

Ten długi cytat przekonuje zarazem, że traktując „unarodowienie” jako jeden z filarów projektu asymilacyjnego i emancypacyjnego⁵⁶, Spitzer budował dyskurs integracyjny, posługując się klasycznymi asymilatorskimi *topoi*: odwoływał się do idei „jednej ziemi”, wspólnej ojczyzny, wielowiekowego sąsiedztwa, braterstwa⁵⁷. Przedstawiając dzieje Żydów w Polsce, opowiadał historię ich dojrzewania do troski o wspólne dobro kraju, do wypełniania obowiązków patriotycznych i udziału w polskich powstaniach.

Inną strategią służącą budowaniu dyskursu integracji było u niego traktowanie polskiej i żydowskiej, a także szerzej – żydowskiej i europejskiej tradycji jako wiążących się z sobą, niesprzecznych i równowartościowych. W podręcznikach do nauki religii mojżeszowej umieszczał przekłady psalmów pióra Kochanowskiego lub Karpińskiego, a dziełka judaistyczne opatrywał mottami z utworów Piotra Skargi, Adama Mickiewicza, Zygmunta Krasińskiego czy Józefa Ignacego Kraszewskiego. Pisał biografie Majmonidesa i Mendelssona, ale też Kazimierza Wielkiego, Kochanowskiego i Kościuszki.

Opowieść rozwijał według klasycznego oświeceniowego schematu walki sił postępu i wstecznictwa: starcia oświeconych, zasymilowanych i filantropów z „godnymi siebie domorosłymi wstecznictwami” – żydowską ortodoksją i polskim antysemityzmem⁵⁸. Zawsze przy tym kładł znak równości pomiędzy postęпами oświaty

⁵⁴ Ludowe opowieści żydowskie o przybyciu i osiedleniu się w Polsce i ich literackie warianty analizuje H. Bar-Itzhak, *Jewish Poland. Legends of Origin. Ethnopoetics and Legendary Chronicles*, Detroit 2001.

⁵⁵ M. Schlesinger, S. Spitzer, *Krótki rys historii Izraelitów...*, s. I. Szczególna rola przypadała w jego interpretacji czasom Kazimierza Wielkiego, kiedy to religia mojżeszowa miała być równouprawniona z chrześcijańską, prawodawstwo chroniło Żydów, a ponadto „nie oddzielano Izraelitów od innych mieszkańców fosami, ani rowami” (*ibidem*, s. 22). Zob. też s. 31–38.

⁵⁶ Zob. zwłaszcza *Przedmowa* [w:] M. Schlesinger, S. Spitzer, *Nauka religii mojżeszowej w szkole ludowej...*

⁵⁷ Zob. też M. Schlesinger, S. Spitzer, *Nauka religii mojżeszowej w szkole ludowej...*, s. V.

⁵⁸ S. Spitzer, *Maurycy baron Hirsch*, s. 40.

a postęпами równouprawnienia i emancypacji, postępem a prawami humanitarnymi. Równe prawa dla Żydów nigdy nie mogły się pojawić tam, gdzie panował „średniowieczny obskurantyzm” i ciemnota podsycająca wzajemną wrogość.

Najbardziej współczesnym i najbardziej krakowskim komentarem do stanu relacji polsko-żydowskich jest w dorobku Spitzera biografia Maksymiliana Kohna – reprezentanta jego własnego ideowego kręgu. Żywot Kohna stanowić ma budujący przykład dla Polaków wyznania mojżeszowego, poglądy zaś na kwestie narodowe, religijne, społeczne – najkrótszy wykład stanowiska integracjonistycznego: wszyscy urodzeni w kraju, są członkami jego obywatelskiego społeczeństwa, dla wszystkich zagwarantować należy prawa człowieka, porządek prawny wykluczać powinien dyskryminację religijną.

Lata trzydzieste

Działając przez ponad pół wieku jako pisarz, był Spitzer świadkiem zmian, jakie przyniosła modernizacja. Ich krytyka pojawia się u niego około 1900 roku, początkowo głównie w opisach „upadku zasad wiary i moralności”⁵⁹ wśród kobiet hołdujących światowym uciechom i pogrążonych w bezmyślnych zajęciach. Niezależnie od tego, jeszcze w 1910 roku niezmiennie zapewniał: „zblizamy się szybko do upragnionego czasu, gdy zasługi wobec kraju powszechnie sędzić będą nie z uprzedzenia religijnego, ale ze stanowiska wyłącznie obywatelskiego, oddając sprawiedliwość osobistym zaletom i zasługom”, do „zgody, jedności i wspólnej pracy dla dobra kraju i ogółu narodu, do którego należy zaliczyć wszystkich, poczuwających się bez zastrzeżeń do przynależności i pracujących uczciwie na jakimkolwiek polu dla pożytku społeczności, wśród której żyją”⁶⁰.

W okresie międzywojennym można już jednak odnaleźć w jego pracach pesymistyczną ocenę postępującej sekularyzacji i naganę powierzchownych praktyk religijnych w środowiskach ulegających – jak pisał – wpływowi tzw. kultury, „powlekającej wszystko pokostem blichtru zewnętrznego”⁶¹. Na symbol nowych czasów i nowych obyczajów wyrasta wówczas u niego święcenie szabatu. Z dezaprobatą opisuje tych, którzy, nie rozumiejąc duchowego znaczenia szabatu, „święcą – warto zwrócić uwagę na spolszczenie nazwy święta – sobotę, zalegając tłumnie niż w dniu powszednie, zakopcone kawiarnie lub w jaskrawych, w oczy bijących strojach, snują się po publicznych chodnikach i deptakach”⁶². Tych, którym praw-

⁵⁹ S. Spitzer, *Nahida Ruth Lazarus (Nahida Remy)*, s. 25.

⁶⁰ S. Spitzer, *Kazimierz Wielki...*, s. 26.

⁶¹ S. Spitzer, *Pirkej Awot. Sentencje ojców Synagogi*, Kraków 1921, s. 4.

⁶² S. Spitzer, *Pirkej Awot...*, s. 5. Podobną obronę szabatu odnajdziemy u N. Sokołowa: S-w, *Z tygodnia*, „Izraelita” 1898, nr 12.

dziwy i głęboki sens święta – czasu kontemplacji religijnej i wyłączenia z tego, co powszednie, podnoszenie myśli „w sferę ideałów wszechludzkich” – nie jest już dostępny.

Właśnie w obrazie erozji poczucia religijnego, potocznej religijności, ale i stylu praktyk religijnych najmocniej ujawniają się u Spitzera napięcia i sprzeczności pomiędzy narracjami postępu i wybrania, a w rezultacie – ich rozejście się i ostateczne rozdzielenie. Możliwość taka rysowała się zresztą już od samego początku, odsuwana zrazu przez optymizm i zapał autora. O ile bowiem historię świecką opowiada Spitzer przez lata jako dzieje postępu w ucywilizowaniu i kulturze, postępu prowadzącego ku równouprawnieniu, jedności, pokojowi i dobrobytowi ludów, o tyle historię świętą opowiedzieć musi zawsze jako dzieje przymierza i odstępstw od niego, wybrania i upadku. Według logiki postępu stan idealny wyłoni się w przyszłości – dzięki wprowadzeniu rozumnych i sprawiedliwych praw, ugruntowaniu nowych instytucji społecznych, będzie dziełem ludzi oświeconych, walczących z zacofaniem i wszelkiego rodzaju fanatyzmem. Według logiki opowieści o wybraniu i przymierzu przeszły stan idealny zostanie odzyskany i przywrócony dzięki oczyszczeniu, moralnemu uszlachetnieniu oraz udoskonaleniu.

Rzecz charakterystyczna, opowieści o triumfalnym pochodzie postępu nie potwarzał Spitzer równie wytrwale w okresie międzywojennym. Ogłaszał wówczas głównie prace poświęcone etyce judaizmu⁶³, utwory dla młodzieży (współpracował między innymi z asymilatorskim lwowskim pismem dla dzieci „Nasza Jutrzenka”), przekłady pism religijnych. W latach dwudziestych publikował wybory moralizatorskich opowieści Talmudu w adresowanej do młodzieży serii wydawnictwa „Świt”⁶⁴, w latach trzydziestych ogłosił tłumaczenie Pięcioksięgu – pracę zamykającą dorobek jego życia⁶⁵.

Ostatni portret Spitzera, znany z *Kartek z dziennika doktora Twardego* Juliana Aleksandrowicza, to portret Spitzera pracującego w getcie nad rozwiązaniem tajemnicy obrazu z katedry wawelskiej, a zarazem tajemnicy Wita Stwosza: marra-na, który prawdę o swym pochodzeniu zaszyfrował w nieodczytanym, potem zaś zaginionym dziele⁶⁶. W tej ostatniej opowieści – lekcji przeznaczonej dla dawnego ucznia – mamy wzór znany z innych prac, wzór którym Spitzer posługiwał się przez dziesięciolecia swej pedagogicznej misji: bohaterami historii są Żydzi, Polska, Europa.

⁶³ S. Spitzer, *Etyka judaizmu...*

⁶⁴ Wydał w tej serii: *Sentencje ojców Synagogi*, Kraków 1921; *Niezbadane wyroki Boga. Legenda z ustnych podań*, Kraków 1922; *O przyjaźni. Podług ksiąg talmudycznych*, Kraków 1922; *O królach. Przypowieści podług ksiąg talmudycznych*, Kraków 1922.

⁶⁵ Część jego przekładów Biblii – np. Księga Estery – pozostała w rękopisach zachowanych w zbiorach Biblioteki Jagiellońskiej.

⁶⁶ J. Aleksandrowicz, *Kartki z dziennika...*, s. 32–34.

MIĘDZYWOJENNA POLSKO-ŻYDOWSKA POWIEŚĆ W ODCINKACH

Żydowska kultura popularna jako kultura nowoczesna. Trywialny polsko-żydowski obieg literacki. Popularna „powieść fascynująca” jako „powieść żydowska”. Konstrukcja powieściowych światów. Powieści warszawskie.
Podsumowanie

Żydowska kultura popularna jako kultura nowoczesna

Powieść w odcinkach drukowana w międzywojennej wielkonakładowej polsko-żydowskiej prasie nie była dotychczas przedmiotem badań¹. Zainteresowanie nowoczesną żydowską kulturą popularną, dochodzące mocniej do głosu w ostatniej dekadzie, skupiło się bowiem tymczasem głównie na prasie i literaturze w języku jidysz². Wyłoniło się ono zresztą, pokonując rozmaite dodatkowe trudności, o których pisał obszerniej Michael Steinlauf³ – redaktor monograficznego tomu *Focusing on Jewish Popular Culture and Its Afterlife* rocznika „Polin. Studies in Polish Jewry”. Jedną z nich była niewątpliwie konieczność zmierzenia się z uformowanym po Zagładzie obrazem Żydów wschodnioeuropejskich i ich kultury jako „ucieleśnienia autentycznej, niezafałszowanej, przednowoczesnej żydowskiej

¹ Trzeba wspomnieć, że również międzywojenne badania nad literaturą obiegu trywialnego nie uwzględniały prasy polsko-żydowskiej. Zob. F. Bursowa, *Brukowa powieść zeszytowa i jej czytelnictwo*, Warszawa 1998.

² Mam tu na myśli przede wszystkim monograficzny 16. tom *Focusing on Jewish Popular Culture and Its Afterlife* rocznika „Polin. Studies in Polish Jewry” wydany w 2003 roku, a zredagowany przez Michaela Steinlaufa. Został w nim ogłoszony między innymi artykuł Nathana Cohena „*Shund*” and the *Tabloids: Jewish Popular Reading in the Inter-War Poland*, przedstawiający obecność literatury na łamach międzywojennej żydowskiej sensacyjnej prasy jidyszowej. Badania Cohena nawiązują do poświęconych literaturze popularnej jidysz prac Chone Shmeruka. Zob. N. Cohen, *The Decline of Yiddish amongst the Youth in Interwar Poland*. Dostęp do tego tekstu zawdzięczam uprzejmości Autora.

³ Steinlauf podkreślał przede wszystkim znaczenie dla współczesnych badań nad żydowską kulturą wschodnioeuropejską perspektywy uformowanej po Zagładzie. M. Steinlauf, *Introduction*, „Polin. Studies in Polish Jewry”, t. 16, Oxford 2003, s. 4.

przeszłości, która często reprezentuje wszystko to, co było w żydowskiej społeczności piękne i czyste⁴.

Nowa, sprzyjająca badaniom literatury popularnej koniunktura, z której korzystają dziś studia żydowskie, jest rezultatem reorientacji literaturoznawstwa eksplorującego chętniej rozmaite piśmiennicze obiegi i formy tzw. modernizmu wernakularnego⁵, inspiracji płynących ze strony studiów kulturowych, kontestujących tradycyjne konserwatywne hierarchie artystyczne, nobilitujących i włączających w obręb akademickiej refleksji marginalizowane i wykluczane wcześniej formy sztuki⁶, zainteresowania nowymi praktykami kultury popularnej ze strony estetyki⁷, wreszcie – atrakcyjności tego nurtu studiów żydowskich, który koncentruje się na nowoczesności i procesach modernizacyjnych. Lekturę polsko-żydowskiej powieści w odcinkach chciałabym odnieść do kontekstu tworzonego wspólnie przez te właśnie tendencje.

Dokonując tego wyboru, odwoływać się będę do rozumienia żydowskiej nowoczesności, jakie proponuje w swych pracach teoretyk i historyk literatury oraz kultury Benjamin Harshav. Nazywając ostatnie dekady XIX wieku i pierwszą połowę XX wieku epoką „nowoczesnej żydowskiej rewolucji”⁸, jako najważniejszy dla tego okresu proces wskazuje on przekształcenie tradycyjnego religijnego polisystemu kultury w nowoczesny polisystem świecki. Znaczenie transformacji polegało, zdaniem Harshava, przede wszystkim na tym, że w obrębie tej nowej formacji otwarło się szerokie pole dla kontaktów, związków i negocjacji z kulturą europejską⁹. Doprowadziło to – dopowiem – do wyłonienia się w niej nowych stref transkulturowych. Właściwe polisystemowi świeckiemu otwarcie oznaczało też stały i wielokierunkowy przepływ ludzi, idei, symboli, wartości pomiędzy jego różnymi językowymi oraz kulturowy-

⁴ Analizują ten obraz w swoim artykule Izrael Bartal i Scott Ury: *Between Jews and Their Neighbours: Isolation, Confrontation, and Influence in Eastern Europe*, „Polin. Studies in Polish Jewry”, t. 24, Oxford 2012, s. 22–23.

⁵ Na gruncie polskim zagadnień tych dotyczą między innymi artykuły R. Nycza, *Literatura nowoczesna. Cztery dyskursy*, „Teksty Drugie” 2002, nr 2 oraz T. Majewskiego, *Modernizmy i ich losy* [w:] *Rekonfiguracje modernizmu. Nowoczesność i kultura popularna*. Red. T. Majewski, Warszawa 2009. Zob. też T. Majewski, *Dialektyczne feerie. Szkoła frankfurcka i kultura popularna*, Łódź 2011.

⁶ To w obrębie studiów kulturowych bowiem kultura i literatura popularna zyskały status pełnoprawnego obszaru badań, podlegającego – jak przekonuje w pracy *Literary into Cultural Studies* Antony Easthope – tym samym procedurom interpretacyjnym, co kultura i literatura wysoka: A. Easthope, *Literary into Cultural Studies*, London–New York 1991.

⁷ Zob. R. Shusterman, *Estetyka pragmatyczna. Żywe piękno i refleksja nad sztuką*. Red. A. Chmielewski. Przeł. A. Chmielewski, E. Ignaczak, L. Koczanowicz, Ł. Nysler, A. Orzechowski, Wrocław 1998. Zob. zwłaszcza studia *Forma i funk: sztuka popularna jako wyzwanie estetyczne i Piękna sztuka rapowania*.

⁸ B. Harshav, *Language in Time of Revolution*, Stanford 1993.

⁹ Zob. B. Harshav, *Secular Polysystem* [w:] *idem, Language in Time of Revolution*, Stanford 1993.

mi opcjami i obszarami. Tak charakteryzuje tę sytuację izraelski literaturoznawca Dan Miron:

Nowocześni Żydzi mogli odejść od modelu właściwego tradycyjnej społeczności z jej religijnym etosem, jednak nie odeszli od poczucia własnej wspólnotowej odrębności i kulturowej spójności, wynajdywali nowe koncepcje żydowskości i dążyli do zrealizowania tych ideałów w nowych dziedzinach żydowskiej kultury, różniących się od tych, które były znane wcześniejszym pokoleniom i tradycyjnej społeczności żydowskiej¹⁰.

Jedną z nowych form była powieść w odcinkach ogłaszana na łamach wielkonakładowej prasy. Należy ona do kultury popularnej, którą – ze względu na fakt, że związana jest z procesami modernizacyjnymi, formowaniem się nowoczesnego społeczeństwa i nowoczesnej jednostki, a także wyraża nowoczesne idee postępu, zmiany, rozwoju – uznaje za formę kultury nowoczesnej¹¹.

Związki literatury popularnej i nowoczesności będą rozpatrywać – zgodnie z klasyczną formułą socjologii sztuki¹² – na dwu płaszczyznach: traktując polsko-żydowską powieść popularną zarówno jako fenomen kultury nowoczesnej, jak i czytając ją ze względu na manifestujące się w niej wyobrażenia społeczne i jej walor socjograficzny – reprezentację zjawisk nowoczesności oraz próbę ich rozpoznania. Nie zapominając bynajmniej o – charakterystycznym dla tego typu powieści – wysokim stopniu schematyczności i skonwencjonalizowania obrazu świata, mam też w pamięci opinię Wolfa Lepeniesa: „Od połowy XIX wieku literatura i socjologia spierają się o to, która z nich pozwala lepiej orientować się w sprawach nowoczesnej cywilizacji i dostarcza społeczeństwu [...] właściwych wskazań życiowych”¹³. Charakterystyka dziewiętnastowiecznej powieści w odcinkach zaproponowana przez Umberta Eco eksponuje jej wymiar ideologiczny, przedstawia związki z przeświadczeniami demokratycznymi i populizmem, wskazuje odniesienia do społecznego porządku i obowiązującego prawa, podkreśla zdolność sygnalizowania socjalnych problemów, ujawnia akcenty rasistowskie i antysemickie¹⁴. Również polskie badania nad

¹⁰ D. Miron, *From Continuity to Contiguity. Thoughts on the Theory of Jewish Literature* [w:] *Jewish Literatures and Cultures. Context and Intertext*. Eds. A. Norich, Y.Z. Eliav, Providence 2008, s. 14.

¹¹ Rekapituluję tu argumenty na rzecz uznania kultury popularnej za formę kultury nowoczesnej, przedstawione przez Marka Krajewskiego w jego pracy *Kultury kultury popularnej*, Poznań 2008, s. 43–60. Zob. też T. Majewski, *Modernizmy i ich losy* [w:] *Rekonfiguracje modernizmu. Nowoczesność i kultura popularna*. Red. T. Majewski, Warszawa 2009.

¹² Przyjmuję formułę Jeana Duvignauda, który rozróżnia socjologiczne badania nad sztuką w społeczeństwie i nad społeczeństwem w sztuce: J. Duvignaud, *Socjologia sztuki*. Przeł. I. Wojnar, Warszawa 1970, s. 62.

¹³ W. Lepenies, *Trzy kultury. Socjologia między literaturą a nauką*. Przeł. K. Krzemieniowa, Poznań 1997, s. 17.

¹⁴ Zob. U. Eco, *Superman w literaturze masowej. Powieść popularna między retoryką a ideologią*. Przeł. J. Ugniewska, Kraków 2008.

tym typem powieści międzywojennej dowodzą jej instrumentalności, upolitycznienia i funkcji perswazyjnej¹⁵.

Materiał literacki czerpię z międzywojennej prasy polsko-żydowskiej: prasy wydawanej w języku polskim i adresowanej do żydowskiego odbiorcy. Powieści w odcinkach rodzimej – by tak powiedzieć – produkcji pojawiają się w niej dopiero w latach trzydziestych. Ogłaszają je głównie dzienniki sensacyjne – przede wszystkim warszawska „5-ta Rano” (1931–1939)¹⁶, sporadycznie też dzienniki polityczno-informacyjne, między innymi – również warszawski – „Nowy Głos” (1937–1938)¹⁷. To właśnie popularne powieści „z życia żydowskiego” drukowane na łamach „5-tej Rano” będą przedmiotem mojej lektury¹⁸.

Sytuacja międzywojennej polsko-żydowskiej prasy sensacyjnej wymaga tu krótkiego komentarza. Powstanie pism sensacyjnych wiąże się, jak wiadomo, z postępującym umasowieniem kultury i wyłonieniem się grupy nowych czytelników. Oparte zaś na szybkich i silnych wrażeniach rozrywki mają związek – przywołuję w tym miejscu wątki klasycznych analiz Siegfrieda Kracauera – z doświadczeniem nowoczesności¹⁹. Ten cywilizacyjny kontekst modernizacji, umasowienia kultury i nowoczesnej „sztuki dystrakcji” należy w przypadku gazet polsko-żydowskich rozszerzyć dodatkowo o kwestię polonizacji językowej. Jak przekonują – dające wgląd w proces zdobywania przez polszczyznę statusu wernakularnego języka żydowskiego – nowatorskie badania nad czytelnictwem i żydowskimi bibliotekami w okresie międzywojennym prowadzone przez Nathana Cohena, w latach trzydziestych dokonał się zasadniczy zwrot w językowych preferencjach Żydów w Polsce²⁰. Potwierdza to również obserwacja polsko-żydowskiego rynku prasowego. Właśnie w drugiej dekadzie międzywojnia mamy do czynienia ze zjawi-

¹⁵ Zob. W. Władyka, *Krew na pierwszej stronie. Sensacyjne dzienniki Drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1982; O. Czarnik, *Proza artystyczna a prasa codzienna (1918–1926)*, Wrocław 1982; A. Gemra, *„Kwiaty zła” na miejskim bruku. O powieści zeszytowej XIX i XX wieku*, Wrocław 1998.

¹⁶ Kwerendę prowadziłam w rocznikach „5-tej Rano” zachowanych w zbiorach Biblioteki Narodowej w Warszawie. Roczniki te – zwłaszcza lata 1938 i 1939 – nie są kompletne. Do żydowskich dzienników sensacyjnych zaliczane bywają niekiedy „Ostatnie Wiadomości” (zob. W. Władyka, *Krew na pierwszej stronie*, s. 24–25), jednak pismo nie było wyraźnie adresowane do żydowskiego czytelnika.

¹⁷ Oba te polsko-żydowskie dzienniki wymieniał Nathan Cohen w artykule „*Shund*” and the *Tabloids: Jewish Popular Reading in Inter-War Poland*, „*Polin. Studies in Polish Jewry*”, t. 16, Oxford 2003.

¹⁸ Listę powieści „z życia żydowskiego” drukowanych w „5-tej Rano” w odcinkach zamieszczam w *Aneksie* tego studium.

¹⁹ B. Singer, „*Sensacyjność*” a świat wielkomiejskiej nowoczesności [w:] *Rekonfiguracje modernizmu...*

²⁰ O rosnącej w latach trzydziestych roli polszczyzny zob. N. Cohen, *Czytelnictwo książek polskich w żydowskich bibliotekach w okresie międzywojennym* [w:] *Literatura polsko-żydowska. Studia i szkice*. Red. E. Prokop-Janiec, S.J. Żurek, Kraków 2011, s. 25–26. Zob. też *idem*, *The Decline of Yiddish amongst the Youth in Interwar Poland*. Dostęp do tego tekstu zawdzięczam uprzejmości Autora.

skiem wyraźnego różnicowania się obiegu żydowskiej kultury w języku polskim. Powstanie jej obiegu popularnego związane jest w sposób oczywisty z przybywaniem nowych środowisk posługujących się polszczyzną jako żydowskim językiem wernakularnym, a tym samym – rozszerzaniem się jej społecznego zasięgu.

Trywialny polsko-żydowski obieg literacki

Drukowane w „5-tej Rano” powieści w odcinkach funkcjonują w polsko-żydowskim obiegu trywialnym²¹. Problemy literatury tego rodzaju, a także problemy jej czytelników, stały się w polsko-żydowskim środowisku literackim przedmiotem zainteresowania u schyłku lat trzydziestych. Zbiegało się ono i łączyło z toczącymi się w okresie międzywojennym w literackich kręgach jidyszowych dyskusjami nad powieścią popularną i jej związkami z kanonem²².

Wśród literatów polsko-żydowskich stosunek do literatury popularnej był co najmniej ambiwalentny. Pisząc o jej „lekkiej lekturze”, Stefan Pomer charakteryzował ją jako „czytanie bez wysiłku i zapominanie bez trudu”²³, a teksty nazywał „przedmiotem masowej konsumpcji”²⁴. Umieszczał je w obrębie literackiego rynku i w kontekście produkcyjnego procesu – by nie powiedzieć przemysłu – kulturowego, wskazując, że „istnieje już szereg pisarzy specjalnie wykwalifikowanych [...] pracujących jakby hurtownie [...]”²⁵, ćwiczących się i osiągających rzemieślniczą sprawność w pewnych gatunkach. Zastanawiając się nad tajemnicą poczytności powieści popularnych, Paulina Appenzlakowa z kolei podkreślała ich zdolność do zaspokajania „niesłusznie lekceważonych, tęsknot mas”:

...przynoszą ukojenie; wprowadzają w nastrój świata bogatych, udostępniają wyobraźni przygody, podróże, sensacyjne odkrycia, czyny odwagi, bezczelność, uwodzicielstwo, swobodę obyczajów, grzech, którego pragnienie drzemie gdzieś w kącie podświadomości [...]²⁶.

²¹ Korzystam z klasycznej typologii obiegu literackich, zaproponowanej przez Stefana Żółkiewskiego. Obieg trywialny charakteryzuje Żółkiewski jako związany z rozwojem prasy codziennej i jej czytelnictwa. Zob. S. Żółkiewski, *Kultura literacka (1918–1932)*, Warszawa 1973, s. 412.

²² O dyskusjach na temat jidyszowej powieści popularnej i jej związków z kanonem zob. J. Cammy, *Judging the Judgment of Shomer: Jewish Literature versus Jewish Reading* [w:] *Arguing Modern Jewish Canon. Essays on Modern Jewish Literature in Honor of Ruth Wisse*. Ed. J. Cammy, Cambridge 2008, s. 109–127 oraz N. Cohen, „Shund” and the Tabloids, s. 201–209.

²³ S. Pomer, *Lekka lektura. Ostatnie nowości powieściowe*, „5-ta Rano” 1937, nr 67.

²⁴ S. Pomer, *Poezja żydowska. Przegląd ostatnich wydawnictw poetyckich*, „5-ta Rano” 1937, nr 86.

²⁵ S. Pomer, *Renesans powieści historycznej. Na marginesie biografii powieściowych Alfreda Neumanna*, „5-ta Rano” 1937, nr 102.

²⁶ P. Appenzlakowa, *Grzechy „Sabinki”*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 106. Artykuł Appenzlakowej niewątpliwie nawiązywał do dyskusji w literackich kręgach jidyszowych: powieści pt. *Sabina*

Nacisk kładła więc, jak widać, na funkcję kompensacyjną i rządzące lekturą psychologiczne mechanizmy projekcji oraz identyfikacji, na które zwracają uwagę w swoich analizach badacze kultury popularnej²⁷.

Właśnie ze względu na psychologiczne aspekty odbioru za bezcelową uznawała walkę z taką twórczością i pytała, czy raczej

...prawdziwie utalentowani pisarze nie powinni być [jej] autorami [...] po to, aby zdobyć istotny i jedyny kontakt z masą, po to, aby dać jej fantazji pożywkę w dobrym gatunku. Nie byłoby to ujmą dla piśmiennictwa; jeśli bowiem można tak często schlebiać gustom „górnym dziesięciu tysięcy”, jeśli można tworzyć *pour epater le bourgeois*, czemuż by, w naszych zmienionych czasach, nie rozpocząć epatowania tłumu?²⁸.

Przypomnieć trzeba, że swój komentarz ogłaszała Appenszlakowa na łamach „Naszego Przeglądu” w momencie, gdy drukowane w odcinkach przekłady romansów stanowiły już żelazną pozycję w wieczornych wydaniach wszystkich typów polsko-żydowskich dzienników, a do grona autorów powieści popularnych dołączyli się też niektórzy polsko-żydowscy poeci – na przykład Maurycy Szymel, którego powieść *Gdzie jesteś Ewo?* (ogłosił ją w 1938 roku dziennik „Nowy Głos”) realizowała wzory romansu, narracji sensacyjnej i powieści o artyście²⁹.

Należy jednak podkreślić, że istniała zasadnicza różnica, jeśli idzie o formy obecności literatury w polsko-żydowskich pismach polityczno-informacyjnych i sensacyjnych. W pierwszych dominowała polsko-żydowska poezja, ważne miejsce zajmowały przekłady wysokoartystycznej literatury żydowskiej i światowej, osobny nurt stanowiły utwory dla dzieci i satyra. Powieści popularne – najczęściej o tematyce współczesnej, najczęściej autorów poczytnych w Europie (na przykład Vicki Baum) – ogłaszano głównie w wieczornych wydaniach dzienników. W prasie sensacyjnej natomiast dominowały powieści w odcinkach oraz nowele obyczajowe, kryminalne, humorystyczne czy satyryczne. Sporadycznie pojawiały się przekłady prozy żydowskiej³⁰, a zupełnie wyjątkowo – poezji³¹.

Ten ostatni styl polityki literackiej charakterystyczny był właśnie dla „5-tej Rano”. Zasadniczo łamy gazety otwarte były dla różnych literackich środowisk.

i *Regina*, drukowane w 1937 roku w pierw w odcinkach w warszawskich dziennikach jidysz („Hajnt” i „Moment”), następnie zaś wydawane w formie broszur, stały się w toczonych w tym środowisku dyskusjach synonimem tandety literackiej. Zob. N. Cohen, *„Shund” and the Tabloids*, s. 208.

²⁷ Zob. na przykład E. Morin, *Duch czasu*. Przeł. A. Olędzka-Frybesowa, Kraków 1965.

²⁸ P. Appenszlakowa, *op. cit.*

²⁹ Obszerniej pisałam o niej w artykule *Maurycy Szymel: lato 1939* [w:] *Ślady obecności*. Red. S. Buryła, A. Molisak, Kraków 2010.

³⁰ „5-ta Rano” publikowała powieści *Matka* Szaloma Asza (1934) i *Duchy w bożnicy* Menachema Kipnisa (1936). Tę ostatnią powieść tłumaczył dla „5-tej Rano” polsko-żydowski poeta i krytyk Stefan Pomer.

³¹ Taki charakter miały publikacje przekładów poezji Ch.N. Bialika ogłoszone na łamach „5-tej Rano” po śmierci poety w 1934 roku.

Publikowali w niej więc zarówno autorzy związani z międzywojennym obiegiem polsko-żydowskim (Stefan Pomer, Roman Brandstaetter, Maurycy Szymel, Riwka Gurfein, Ben Szem, Władysław Szlengel)³², jak i starsi, współpracujący niegdyś z „Izraelitą” (Cezary Jellenta)³³, a także literaccy „wolni strzelcy” (Max Wit – Maksymilian Cheyfec)³⁴. Charakterystyczne jednak, że polsko-żydowscy poeci ogłaszali w niej wyłącznie felietony, recenzje literackie, przekłady prozy.

Wprawdzie już w pierwszym roczniku pisma ukazywał się dodatek literacki, jednak pojawiał się on nieregularnie, a znani pisarze częściej niż w roli autorów występowali na łamach dziennika w roli bohaterów sensacyjnych czy skandalicznych wydarzeń w takich na przykład relacjach, jak informacja o kradzieży indyjskich klejnotów z mieszkania głośnego podróżnika i prozaika Antoniego Ferdynanda Ossendowskiego. (Kradzież *nota bene* okazała się zgodnym dziełem polskich i żydowskich złodziei oraz paserów: klejnoty zrabowane z mieszkania pisarza przy ul. Zgoda 8 przez Helenę i Marię Niewiadomskie odnaleziono w domu Małki Zyskind przy Ogrodowej 16³⁵). Sytuacja zmieniła się nieco, gdy w 1933 roku zaczęła ukazywać się regularnie niedzielna kolumna literacka, a w niej recenzje i felietony żydowskich i polsko-żydowskich autorów – między innymi Sz.L. Sznajdermana i Stefana Pomera. W kolejnych latach recenzje literackie i teatralne publikować zaczęli Józef Fryd, Cecylia Słapakowa i J. Werski. Nowi współpracownicy wnieśli do działu literackiego zainteresowanie prozą o charakterze społecznym³⁶, reportażem, a zwłaszcza literaturą rosyjską. Pismo nadal jednak skwapliwie odnotowywało wszelkie – by tak powiedzieć – wydarzenia kryminalno-literackie, takie jak choćby zdemaskowanie „falszywego Urke Nachalnika”: warszawskiego oszusta, który starał się wykorzystać sławę kontrowersyjnego literata, wygłaszając przyciągające szeroką publiczność, intratne odczyty w podwarszawskich miejscowościach tzw. linii otwockiej³⁷. Częściej informowało natomiast o politycznym zaangażowaniu środowisk literackich³⁸, a zwłaszcza o życiu literackim w Niemczech

³² Zob. na przykład Riwka z Karkur [R. Gurfein], *Nasze zwierzęta*, „5-ta Rano” 1934, nr 40. *Zasuszony kwiatek*, „5-ta Rano” 1934, nr 225; Dr Ben Szem [R. Feldszuh], *W ślady Piotra Altenberga. Jehuda Warszawiak*, „5-ta Rano” 1935, nr 309; *Z teki prac czytelników. Władysław Szlengel „Żądam pomnika dla Johna Dillingera”*, „5-ta Rano” 1934, nr 210.

³³ C. Jellenta, *Słowacki, Wyspiański, Piłsudski*, „5-ta Rano” 1935, nr 146. *Idem, Dostojny Profesor na Zamku Królewskim*, „5-ta Rano” 1935, nr 154.

³⁴ M. Wit, *Miłość silniejsza od głodu i śmierci. Gra erotyczna zwierząt*, „5-ta Rano” 1935, nr 288.

³⁵ *Tajemniczy skarb pod podłogą*, „5-ta Rano” 1931, nr 2. Wśród bohaterek takich sensacyjnych doniesień były między innymi Helena Kisielnicka (*Powieściopisarka skazana za szantaż*, „5-ta Rano” 1932, nr 266) i Wanda Melcer (*Sensacyjne echa śmierci Sztekkera*, „5-ta Rano” 1935, nr 94).

³⁶ Recenzje – zwłaszcza Słapakowej – eksponowały warstwę społeczno-ideową utworów, marginalnie zazwyczaj traktując kwestie artystyczne.

³⁷ *Falszywy Urke Nachalnik wygłaszał odczyty na linii Warszawa–Otwock*, „5-ta Rano” 1934, nr 246.

³⁸ Informowano między innymi o represjach wobec lewicowych środowisk pisarskich: *Sensacyjne rewizje i aresztowania w księgarni, redakcjach lewicowych czasopism oraz wśród pisarzy*,

i Rosji: literacka kronika niemiecka stanowiła w istocie rodzaj dokumentacji nastającej faszycyzacji życia w Trzeciej Rzeszy.

W prospekcie dziennika jako jedną z największych atrakcji redakcja rekomendowała dział beletrystyczny, zapowiadając wydawanie dodatku powieściowego. Istotnie, od pierwszych numerów gazeta publikowała jednocześnie dwie – niekiedy nawet trzy – powieści w odcinkach³⁹. Początkowo stosowano tematyczny (a zarazem kulturowy i etniczny) klucz ich doboru: zazwyczaj jedna opowiadała o świecie żydowskim, druga zaś była osadzona w polskich, europejskich czy amerykańskich realiach. Ten styl łączenia tekstów świadczył, że dziennik starał się zaspokoić oczekiwania różnych grup czytelników i realizował zasadę oferowania „wszystkiego dla wszystkich”, a zarazem – „dla każdego coś innego”⁴⁰. Publikowano przede wszystkim powieści współczesne lub z niedalekiej – przedwojennej bądź wojennej – przeszłości. Obok lektury dla dorosłych w dodatku „5-ta Rano dla Młodych” oferowano również lekturę dla młodzieży, nierzadko utwory z wątkami palestyńskimi⁴¹.

Wśród ogłaszanych na łamach pisma powieści nie brakło z całą pewnością – by odwołać się do sformułowania Chone Shmeruka – „judaizowanych” przeróbek utworów z pism zagranicznych⁴². Praktyka taka była zresztą w międzywojennej prasie powszechna. Redaktor „Ostatnich Wiadomości” i autor powieści w odcinkach, Mieczysław Krzepkowski, przytacza w swoich wspomnieniach opinię Samuela Jackana, wydawcy jidyszowej gazety „Hajnt” i „Ostatnich Wiadomości”: „wzory trzeba umieć przenieść na inne podłoże. Nie można tłumaczyć powieści z »Le Matin«, ale trzeba je dokładnie przerobić, przystosować do umysłowości polskiego czytelnika”⁴³. (Popularność przeróbek i adaptacji może wyjaśniać

„5-ta Rano” 1936, nr 216; *Sensacyjny proces komunistyczny*, „5-ta Rano” 1935, nr 74; *Sensacyjny zwrot w procesie literatów komunistycznych*, „5-ta Rano” 1935, nr 94. Charakterystyczna dla tej ideowej linii działu literackiego była ocena poglądów Żeromskiego. Recenzent przedstawienia *Ponad śnieg bielszym się stanę* pisał: „kiedyś można było sądzić, że bolszewizm niszczy kulturę, jest wcieleniem barbarzyńskiej ciemnoty”, jednak „dziś po latach zaledwie kilkunastu, gdy nauka, sztuka, literatura otoczona jest w ZSRR opieką, jakiej nie mają nigdzie w świecie, gromy potępienia na potęgę ciemnoty wyglądają nieco groteskowo” (fr), *Wieczory teatralne*. „Ponad śnieg”. *Premiera w Teatrze Kameralnym*, „5-ta Rano” 1935, nr 292.

³⁹ Była to powszechna praktyka w polskiej i jidyszowej prasie popularnej. Zob. na przykład W. Władyka, *Krew na pierwszej stronie*. *Sensacyjne dzienniki Drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1982, s. 226.

⁴⁰ W. Władyka, *Krew na pierwszej stronie*, s. 125, 226.

⁴¹ Menachem, *Pałac i namiot*. *Powieść dla młodzieży z życia szomrów*, „5-ta Rano” 1939, nr 55.

⁴² Praktykę „judaizowania” popularnych powieści obcych Chone Shmeruk uznaje za powszechną w prasie jidyszowej tego okresu. Zob. Ch. Shmeruk, *Responses to Antisemitism in Poland 1912–1936*. *A Case Study of the Novels of Michal Bursztyn* [w:] *Living with Antisemitism: Modern Jewish Responses*. Ed. J. Reinhartz, Hanover–London 1987, s. 276.

⁴³ M. Krzepkowski, *Ze wspomnień dziennikarza* [w:] *Moja droga do dziennikarstwa (1918–1939)*. *Wspomnienia dziennikarzy polskich z okresu międzywojennego*. Red. J. Łojek, Warszawa 1974, s. 171.

częściowo bodaj fakt, dlaczego stosunkowo rzadko drukowano w „5-tej Rano” przekłady⁴⁴). Po 1933 roku gazeta publikowała ambitniejsze współczesne powieści z życia Żydów niemieckich i rosyjskich: Roberta Neumana *Potęę pieniądza. Powieść współczesną z życia Żydów niemieckich* (w przekładzie Melanii Wassermanówny) i *Ludzi szczutych. Reportaż z prześladowań Żydów* Michała Matwiejewa. Sięgała też po utwory poczytnych zachodnich autorek, takich jak Vicki Baum i Karin Michaelis.

Powieści w odcinkach stanowiły część oferty beletrystycznej pisma, na którą składały się „nowele, humoreski, felietony” i rozmaite stałe rubryki, między innymi dział listów czytelników *Z serca do serca*⁴⁵. Wszystkie te różnogatunkowe utwory reprezentowały podobną linię światopoglądową, a ich tematyka związana była niekiedy wprost z debatami publicystycznymi dziennika⁴⁶. W powieściach pojawiały się na przykład wątki stanowiące oczywiste echo i jawne wsparcie jego bieżących kampanii: apele o uświadomienie seksualne młodych, argumenty na rzecz zmiany statusu społecznego kobiet czy krytyka zwyczaju nakazującego wyplątę posagu przez rodzinę narzeczonej⁴⁷.

Wprawdzie, jak twierdzą badacze, w obiegu popularnym nie ogłasza się manifestów artystycznych ani też nie publikuje czytelniczych świadectw⁴⁸, jednak prasa wielkonakładowa bynajmniej nie rezygnuje z komentowania i oceniania literatury, by oddziaływać w ten sposób na czytelnika. Operując tekstami spoza kanonu gatunków krytycznych, posługując się formami prasowej notki, listu czytelnika, anon-su, tekstu reklamowego, „5-ta Rano” angażowała się w propagowanie czytelnictwa literatury popularnej, wyjaśnianie fenomenu jej poczytności i mechanizmów lektury⁴⁹. Entuzjastyczne pochwały drukowanych w dzienniku powieści dla lepszego perswazyjnego rezultatu powtarzano w reklamach, komentarzach redakcji i – preparowanych nierzadko, jak można podejrzewać, przez samych redaktorów – listach „zachwyconych i oczarowanych” czytelników. Takich, którzy donosili na przykład, że opisująca życie żydowskie na Ukrainie w czasach wojny i rewolucji powieść *Pogrom* „porwała ludzi, którzy o [niej] wprost cuda opowiadają”⁵⁰, a których

⁴⁴ Zob. na przykład E. Phillips Oppenheim, *Szpieg*. Przeł. M. Zydlar, „5-ta Rano” 1935, nr 169; W. Locke, *Dziecko szczęścia*. Przeł. J. Jastrzębiec, „5-ta Rano” 1935, nr 172; J. Rabener, *Taniec miłości. Fascynując powieść współczesna*. Przeł. W. Halski, „5-ta Rano” 1938, nr 322.

⁴⁵ *Od redakcji*, „5-ta Rano” 1931, nr 1.

⁴⁶ Zjawisko to związane bywa ze szczególnymi warunkami i mechanizmami czytania literatury w prasie. Zob. J. Lalewicz, *Literatura w epoce masowej komunikacji* [w:] *Kultura – komunikacja – literatura. Studia nad XX wiekiem*. Red. S. Żółkiewski, M. Hopfinger, Warszawa 1976, s. 106.

⁴⁷ Apel o uświadomienie kobiet pojawiał się na przykład w powieści Świstana *Potępiona* („5-ta Rano” 1931, nr 262), komentarze do dyskutowanej szeroko na łamach gazety „tragedii posagowej” w *Katastrofie* Sz. Wysockiego („5-ta Rano” 1931, nr 232).

⁴⁸ T. Żabski, *Proza jarmarczna XIX wieku. Próba systematyki gatunkowej*, Wrocław 1993, s. 14.

⁴⁹ *Większość czyta powieści kryminalne. Sensacyjne wyniki ankiety wśród abonentów bibliotek*, „5-ta Rano” 1931, nr 123; *Dlaczego czytamy powieści*, „5-ta Rano” 1935, nr 76.

⁵⁰ *Z serca do serca*, „5-ta Rano” 1931, nr 127.

redakcja spieszyła zapewnić, że przygotowywana właśnie do druku nowa odcinkowa powieść *Katastrofa* bynajmniej nie ustępuje atrakcyjnością *Pogromowi* i „obfituje w sceny o tak wielkiej sile ekspresji, że [...] będzie stanowić rewelację [...]”⁵¹. W wielu utworach pojawiał się też chwyt „opowieści w opowieści” połączony z tzw. mimetyzmem komunikacyjnym: bohaterowie wyjawiali swe dzieje i rekapitulowali „historie życia” przed innymi – „słuchającymi [ich] z zapartym tchem”⁵². W ten sposób również reakcje powieściowych postaci wpisywały się w ciąg komentarzy zachęcających czytelników do lektury. Ponawiany chwyt streszczeń i rekapitulacji fabuły był elementem techniki powtórzeń, realizowanej przez „zamierzone redundancje, odwoływanie się do pamięci czytelnika, tak by się nie zagubił i mógł rozpoznać postacie po upływie czasu, mimo płączących się sieci intrygi”⁵³, a wskazywanej przez Umberta Eco jako jedna z głównych cech poetyki powieści odcinkowej.

Przy okazji wprowadzania nowych – a właściwie, według stosowanej w dzienniku stałej formuły, „nowych fascynujących” – utworów rozważano takie ogólne kwestie, jak znaczenie czytelnictwa gazet, miejsce powieści w prasie codziennej czy warunki, jakie spełniać powinna „wartościowa powieść w odcinkach”⁵⁴. W tym ostatnim przypadku chodziło o konstrukcję tekstu: nie dzielonego mechanicznie, ale budowanego z odcinków stanowiących samodzielne całości, mających – jak to określała redakcja – walor odrębnego „felietonu”⁵⁵. (Rozróżniano więc – by odwołać się do propozycji terminologicznych Jerzego Jastrzębskiego – powieść odcinkową i powieść w odcinkach⁵⁶). Jak można się było spodziewać, własne produkcje oceniano jako wybitne realizacje propagowanego wzorca i – co nie było prawdą – utwory „odbiegające od utartych szablonów brukowych romansideł kryminalnych”⁵⁷, artystycznie „niedoścignione”⁵⁸.

Trudno nie zauważyć, że reklamy i kryptoreklamy kładły głównie nacisk nie tyle na walory konstrukcji utworów, ile na przeżycia odbiorców: obiecywały literaturę „porywającą”⁵⁹, która „rozbudzi w czytelniku zachwyt i zdumienie”⁶⁰,

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² J. Klinger, *Przekleństwo nocy. Współczesna powieść z życia Warszawy*, „5-ta Rano” 1933, nr 219.

⁵³ U. Eco, *Superman w literaturze masowej...*, s. 21.

⁵⁴ *Komentarz redakcji*, „5-ta Rano” 1932, nr 286.

⁵⁵ *Nowa powieść*, „5-ta Rano” 1933, nr 148.

⁵⁶ J. Jastrzębski, *Perypetie powieści gazetowej* [w:] *Czas relaksu. O literaturze masowej i jej okolicach*, Wrocław 1982, s. 68. Zob. też *idem*, *Powieść odcinkowa* [w:] *Słownik literatury popularnej*, Red. T. Żabski, Wrocław 2006, s. 473–476.

⁵⁷ Reklama powieści *Tajemnice spelunki*, „5-ta Rano” 1932, nr 135.

⁵⁸ *Do czytelników!*, „5-ta Rano” 1933, nr 46.

⁵⁹ *Incognito, Z serca do serca*, „5-ta Rano” 1931, nr 249.

⁶⁰ Reklama powieści *Tajemnice spelunki*. Z podobnym zaangażowaniem odbierali opowieści bohaterzy: „Maks słuchał zapartym tchem. Znał wiele historii nieszczęśliwych dziewcząt, sam

przykuje jego uwagę i sprawi, że lektura pochłonie go bez reszty⁶¹. Przytaczam fragment reklamy *Przekleństwa nocy* Jerzego Klingera:

Nowa nasza powieść [...] niewątpliwie stanie się sensacją dnia. [...] jest napisana w tak emocjonujący sposób, że trudno oderwać się od odcinka nie doczytawszy go do końca, a potem czytelnik czeka z niecierpliwością na dalszy ciąg⁶².

Emocje miały być nie tylko silne, ale i różnorodne. Anons powieści *Podrzutek* Józefa Waldera następująco kreślił ich spektrum: „los postaci budzi w nas trwogę, zachwyty, podziw, pogardę⁶³”.

Trudno o lepszy przykład oferty rozrywki opartej na „dystrakcji”.

Podobnie jak inne międzywojenne pisma sensacyjne, „5-ta Rano” miała grupę związanych z nią na stałe autorów. Należeli do niej: Świstan, Sz. Wysocki, Jerzy Klinger, Józef Walder, Artur Bregweis, Urke Nachalnik. Trudno orzec, czy utwory podpisane były wyłącznie pseudonimami, chociaż zwyczaj panujący w prasie sensacyjnej tego okresu mogłyby skłaniać do takich właśnie przypuszczeń⁶⁴. Sporadycznie tylko można wskazać, kto mógł się ukrywać za pseudonimem: wiele świadczy na przykład o tym, że Świstan to pseudonim redaktora gazety Stanisława Świsłockiego. Można też podejrzewać, że ta sama osoba posługiwała się prawdopodobnie pseudonimami Jerzy Klinger i Józef Walder: powieści sygnowane nazwiskiem Józefa Waldera w kolejnych odcinkach ogłaszano często jako utwory Jerzego Waldera... Ba! W reklamie powieści Józefa Waldera *Kobieta bez twarzy* pisano o „ulubionym autorze Jerzym Walderze, którego liczne fascynujące powieści drukowane już były w odcinkach na łamach »5-tej Rano«”⁶⁵.

Przypadek Świsłockiego pozwala sądzić, że część grona autorów stanowili dziennikarze, którzy swobodnie przedziergali się – by przywołać klasyfikację

był nieraz bohaterem dramatów, ale dzieje Maryli przekraczały wszystko, co dotychczas słyszał”. J. Klinger, *Przekleństwo nocy*, „5-Rano” 1933, nr 219.

⁶¹ Ta retoryka reklam prasowych bliska była retoryce reklam zeszytowej powieści brukowej, analizowanej przez F. Bursową, *op. cit.*, s. 23.

⁶² *Do czytelników!*, „5-ta Rano” 1932, nr 287.

⁶³ Reklama, „5-ta Rano” 1935, nr 37.

⁶⁴ O zwyczajach dotyczących podpisywania artykułów w prasie codziennej, zwłaszcza sensacyjnej, i używania pseudonimów zob. K. Beylin, *Tak się zaczęło...* [w:] *Moja droga do dziennikarstwa (1918–1939). Wspomnienia dziennikarzy polskich z okresu międzywojennego*. Red. J. Łojek, Warszawa 1974, s. 24–25. Beylin wspomina tu pracę w redakcji „Kuriera Czerwonego”: „Pełnymi imionami i nazwiskami podpisywali się, tak jak w całej zresztą wówczas prasie, jedynie znani pisarze zapraszani od czasu do czasu do redakcji. Reszta, nawet najwybitniejsi dziennikarze z redaktorem naczelnym włącznie, umieszczała pod swymi artykułami jedną literkę lub inicjały. [...] Podobnie znany później jako autor powieści Stanisław Maria Saliński podpisywał się pod artykułami sms, a powieści do odcinków w prasie wydawał pod pseudonimem Jerzy Seweryn [...]”. *Ibidem*.

⁶⁵ Reklama, „5-Rano” 1935, nr 272. O Walderze zob. też *Dziś początek nowej powieści*, „5-ta Rano” 1935, nr 38.

ról pisarskich autorstwa Stefana Żółkiewskiego – w technikach literackich⁶⁶. Nie pociągało to za sobą rzecz jasna rezygnacji z zatrudnień publicystycznych: sam Świsłocki – operując rozmaitymi kryptonimami (Świs., St. Świs., prawdopodobnie też ESES) – ogłaszał w „5-tej Rano” również komentarze polityczne, felietony i recenzje teatralne. Charakterystyczna była ponadto specjalizacja autorów w zakresie rozmaitych odmian powieści: i tak Sz. Wysocki drukował głównie utwory eksponujące wątki historyczne, Jerzy Klinger i Józef Walder zaś – przede wszystkim współczesne powieści „warszawskie”. Jako technicy literaccy autorzy „5-tej Rano” osiągnęli zresztą niekiedy znaczną biegłość w operowaniu efektami niespodzianki i zaskoczenia czy w zręcznym manipulowaniu torami narracyjnymi dla utrzymania ciekawości czytelników i budowania napięcia. Jednocześnie ich utwory zdradzały też niejednokrotnie ślady pośpiesznej dziennikarskiej roboty: cechowała je mała dbałość o realia (zdarzały się pomyłki w imionach pierwszoplanowych bohaterów!), a zwłaszcza schematyczne baśniowe zakończenia, najwyraźniej dopisywane pośpiesznie w chwili, gdy na łamy wchodziła nowa, szeroko reklamowana powieść, mająca zająć miejsce kończącej właśnie „produkcji”⁶⁷.

Nie można nie zauważyć, że niezależnie od promowania własnych autorów, dziennik chętnie współpracował z prozaikami drukującymi głównie w prasie polskiej (St.A. Wotowski)⁶⁸ czy funkcjonującymi z powodzeniem w kilku obiegach: polskim, polsko-żydowskim i jidyszowym (przypadek nie tylko Urke Nachalnika⁶⁹, ale i samego Świsłockiego). *Nota bene* podobnie przedstawiała się sytuacja w międzywojennych sensacyjnych dziennikach jidysz, które publikowały między innymi powieści Tadeusza Dołęgi-Mostowicza⁷⁰. Nie można zresztą wykluczyć, że za niektórymi pseudonimami z łamów „5-tej Rano” mogą kryć się

⁶⁶ Świstan miał mieć w swoim dorobku – poza utworami znanymi z łamów „5-tej Rano” – również powieści *Droga grzechu* i *W oparach krwi*. Zob. *Jeszcze jedna nowa powieść*, „5-Rano” 1932, nr 179, s. 1, a także *Miłość, kobieta i praca*, „5-Rano” 1932, nr 180, s. 1. Udało mi się odnaleźć *Drogę grzechu. Fascynującą powieść z życia Warszawy*, którą publikowały w 1929 roku „Ostatnie Wiadomości”. Powieść reklamowano jako opartą na prawdziwym wydarzeniu historię „cierniowej drogi uprowadzonej młodej bohaterki, poczynszy z Warszawy [sic!] poprzez miasta i porty Europy, aż do spelunek rozpusy w Buenos Aires”. Reklama, „Ostatnie Wiadomości” 1929, nr 47.

⁶⁷ *Krzywdy* Bregweisa kończyła się klasyczną baśniową formułą: „Wszyscy zapomnieli o krzywdach wyrządzonych sobie wzajem i żyli odtąd w niezmaconym szczęściu i radości”. „5-ta Rano” 1935, nr, nr 64.

⁶⁸ O St.A. Wotowskim zob. J. Jastrzębski, *Perypetie powieści gazetowej [w:] Czas relaksu. O literaturze masowej i jej okolicach*, Wrocław 1982, s. 77.

⁶⁹ Urke Nachalnik ogłosił w „5-tej Rano” powieści *Rozpruwacze* (1937) i *Greta. Fascynująca powieść oparta na prawdziwych wydarzeniach* (1938–1939). O powieściach w odcinkach drukowanych przez niego w prasie jidysz zob. M. Fuks, *Prasa żydowska w Warszawie 1823–1939*, Warszawa 1979, s. 208 (Fuks wymienia powieść *Tamta ulica*, publikowaną w „Hajncie” w latach 1938–1939) oraz N. Cohen, „*Shund*” and the *Tabloids*, s. 194 (informacja o współpracy z gazetą jidysz „Hajntike Najes”).

⁷⁰ M. Fuks, *Prasa żydowska w Warszawie...*, s. 208.

autorzy polscy: w pojawiających się w powieściach opisach obrzędów i rytuałów żydowskich zdarzają się niekiedy dość zdumiewające informacje, świadczące o raczej niepewnej i niewielkiej znajomości kulturowych praktyk i zwyczajów⁷¹. Wszystkie te literacko-socjologiczne fakty i okoliczności pozwalają sformułować już w tym miejscu tezę, że trywialny obieg literacki stawał się w okresie międzywojennym jedną z kulturowych stref kontaktu, w których zachodziły procesy polsko-żydowskiej transkulturacji.

Popularna „powieść fascynująca” jako „powieść żydowska”

Badacze polskiej międzywojennej powieści popularnej podkreślają, że z reguły nie realizowała ona czystych wzorców gatunkowych, lecz preferowała ich łączenie: model romansu wchłaniał schematy sensacyjno-kryminalne czy wzory powieści z życia wyższych sfer⁷². Podobnie działo się w powieściach drukowanych w polsko-żydowskiej prasie. Ów stan hybrydyczności rejestrowały i sygnalizowały już podtytuły utworów, usiłujące uchwycić i zdefiniować ich złożoną gatunkową postać: „powieść sensacyjna z życia sfer towarzyskich” (*Kobieta ze sztyletem*), „powieść sensacyjno-kryminalna z życia bandytów chicagowskich” (*Tajemnica spelunki*), „powieść sensacyjno-erotyczna z życia sfer towarzyskich stolicy” (*Uwodzicielka*). Z czasem autorzy „5-tej Rano” zaczęli się posługiwać quasi-gatunkową kwalifikacją „powieść fascynująca” lub „powieść emocjonująca”⁷³. Wyróżnikiem miał być zatem model literackiej komunikacji: styl opowiadania i skorelowany z nim styl odbioru. Na ten rodzaj korelacji struktury tekstu i charakteru lektury zwraca uwagę w swoich analizach powieści w odcinkach Umberto Eco⁷⁴, rozpatrując z jednej strony ich „fascynującą konstrukcję”, z drugiej zaś rozważając wa-

⁷¹ W jednej z powieści Klingera pojawia się na przykład informacja, że w Jom Kipur w domach żydowskich dmie się w róg (J. Klinger, *Rywalki*, „5-ta Rano” 1933, nr 304). U Józefa Waldera z kolei obrzezanie nazywane bywa chrztem (J. Walder, *Pożoga zmysłów*, „5-ta Rano” 1934, nr 81), jednak ten rodzaj kulturowego przekładu spotykamy również w innych tekstach międzywojennych, na przykład u M. Kipnisa: *Wielkie wydarzenie. Humoreska niedzielna* „5-tej Rano”, „5-ta Rano” 1937, nr 17. W tej samej *Pożodze zmysłów* Waldera mąż zmusza kochankę żony, by na piśmie zobowiązał się u rabina do jej poślubienia, jednak taki związek jest jak najsurowiej zakazany przez prawo religijne. Zob. A. Unterman, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*. Przeł. O. Zienkiewicz, Warszawa 1994, s. 66.

⁷² O. Czarnik, *Proza artystyczna a prasa codzienna (1918–1926)*, Wrocław 1982, s. 101, 107.

⁷³ Zob. na przykład Świstan, *Miłość i praca. Fascynująca powieść obyczajowa*, „5-ta Rano” 1932. Formuła „powieść fascynująca” pojawiała się również w utworach drukowanych w „Ostatnich Wiadomościach”.

⁷⁴ U. Eco, *Superman w literaturze masowej...*, s. 12–13.

runki przyczyniające się do tego, że w utworach tego typu „narracja [...] nieodparcie nas fascynuje”⁷⁵.

Odrębną i interesującą gatunkową hybrydycznością odznaczały się odcinkowe powieści „z życia żydowskiego”. Ten typ quasi-gatunkowej kwalifikacji nie stanowił bynajmniej *novum* dla czytelników żydowskich. W popularnej prozie jidysz pojawiał się bowiem od końca XIX wieku między innymi w bijących rekordy poczytności utworach Szajkiewicza-Szomera, często stosowano go również w dwudziestoleciu międzywojennym. Chone Shmeruk uważa, że jego funkcją było wówczas przede wszystkim sygnalizowanie, iż utwór osadzony jest „w otoczeniu dobrze znanym czytelnikowi”⁷⁶ żydowskiemu. W literaturze polsko-żydowskiej kwalifikacje takie wprowadzały jednak również dodatkowe odniesienia. Odsyłały mianowicie do wypracowanego na gruncie polskiej prozy środowiskowej modelu opowieści o świecie żydowskim i do tradycji etnograficznej powieści żydowskiej. W istocie powieści „5-tej Rano” łączyły bowiem uniwersalne, mające proveniencję mityczną i baśniową, schematy fabularne oraz właściwe powieści popularnej stereotypy postaci z takimi motywami prozy obyczajowej o tematach żydowskich, jak polsko-żydowski romans, małżeństwo czy konwersja oraz strukturami narracji etnograficznej rejestrującej religijne obrzędy i kulturowe praktyki żydowskie. Operowaniu zaś perspektywą środowiskowych społecznych studiów towarzyszyło w nich posługiwanie się klasycznymi dla prozy jidysz typami bohaterów. W wyniku takiego brikolażu powstawała nowa, popularna odmiana powieści żydowskiej⁷⁷.

Przypomnę, że termin „powieść żydowska” używany był w polsko-żydowskiej i polskiej krytyce co najmniej od schyłku XIX wieku. Wieloznaczny, rozmaicie rozumiany i interpretowany – stanowił przedmiot sporu w środowisku literackim.

⁷⁵ U. Eco, *Superman w literaturze masowej...*, s. 245, 26. Zależność pomiędzy konstrukcją tekstu i typem lektury uchwytowały i podkreślały również komentarze redakcyjne. W reklamie powieści Szpieg E. Philipa Oppenheima jako walor utworu wskazywano przedstawienie „kalejdoskopu narastających w gwałtownym tempie wydarzeń, które dają czytelnikowi niezwykłą obfitość emocji i wzruszeń”. „5-ta Rano” 1935, nr 169.

⁷⁶ Ch. Shmeruk, *Responses to Antisemitism in Poland, 1912–36. A Case Study of the Novels of Michal Bursztyn* [w:] *Living with Antisemitism*. Ed. J. Reinharz, Hanover–London 1987, s. 275. Shmeruk wymienia między innymi publikowane w prasie jidysz w odcinkach „powieści o życiu Żydów w Polsce” Izraela Rabona. Marian Fuks z kolei odnotowuje drukowaną w „Hajncie” „powieść z dzisiejszego życia żydowskiego” *Młoda krew Róży* Jakubowicz. Zob. M. Fuks, *op. cit.*, s. 208.

⁷⁷ Szerzej kwestię powieści żydowskiej analizuję w niepublikowanym szkicu *Powieść żydowska i jej bohaterowie*, zaprezentowanym na seminarium „Twarze i widma” w Żydowskim Instytucie Historycznym w czerwcu 2010 roku. Warto odnotować w tym miejscu, że do wzorów dziewiętnastowiecznych nawiązywały niektóre drukowane w gazecie nowele, na przykład anonimowy utwór *Słowik żydowski. Nowela żydowska* („5-ta Rano” 1932, nr 152) czy *Josef Henryka* Elskiego („5-ta Rano” 1933, nr 341). Finał *Josefa* jest tawestacją zakończenia *Meira Ezofowicza* Orzeszkowej z klasyczną formułą apelu do czytelników: „Jeśli spotkacie kiedyś »takiego« Josefa, przyciągnijcie go do siebie, wspomóżcie i wskażcie prawdziwą drogę”.

Zasadnicze sposoby jego potocznego użycia stały się przedmiotem krytyczno-polemicznej analizy, ogłoszonej w 1892 roku przez Nahuma Sokołowa, redaktora „Izraelity”, w komentarzu *Czym jest i czym powinna być tzw. powieść żydowska*⁷⁸. Nie zgadzając się z rozszerzaniem kategorii powieści żydowskiej tak, aby obejmowała wszelkie utwory należące – by posłużyć się obserwacjami sławisty Thomasa Lahusena – do tematycznej „enklawy” żydowskiej⁷⁹, Sokołów stał na stanowisku, że mogą i powinny być tak nazywane wyłącznie te pisane w różnych językach dzieła, które przedstawiają świat żydowski z wewnętrznej perspektywy, gwarantującej jego prawdziwy obraz, niezafałszowany niewiedzą lub tendencyjnością.

Wewnętrzne życie żydowskie jakby mgłą jakąś mistyczną osłonięte; jego czary, uroki, przesady i wierzenia, jego usposobienia i legendy z własnych bólów i trudów usnute, są dla ogółu niezrozumiałymi. Odczuwać i odtwarzać je mogliby tylko ci, którzy w tej sferze dziecinne lata przepędzili, którzy tam wzrosli, tam świat i życie pojmować zaczęli, którzy znają charakter i obyczaje ludu, rozumieją jego mowę, jego podania, gadki i przysłowia [...]

– twierdził⁸⁰. Łączył zatem w całość kulturowe doświadczenie, rozumienie i przedstawienie.

Stanowisko takie było oczywistym wsparciem dla idei stworzenia literatury żydowskiej w języku polskim, na której terytorium lokować się miała również powieść żydowska. O charakterze tej ostatniej przesądzało bowiem, zdaniem Sokołowa, posługiwanie się reprezentacjami żydowskiej kultury. Reprezentacje te nie są w jego opinii bynajmniej przezroczyste, lecz zależne od przyjętej perspektywy⁸¹: wewnętrznej lub zewnętrznej wobec świata żydowskiego. W konsekwencji ich spektrum rozciąga się pomiędzy biegunem adekwatnych, neutralnych przedstawień z wewnętrznego punktu widzenia a biegunem nieneutralnych, stronniczych przedstawień z zewnątrz. I tylko neutralne, adekwatne przedstawienie może być uznane za właściwe powieści żydowskiej.

Dyskusja na temat charakteru powieści żydowskiej nie była jeszcze bynajmniej ostatecznie rozstrzygnięta i zamknięta w dwudziestoleciu międzywojennym. Re-

⁷⁸ S-w. [N. Sokołów], *Czym jest i czym powinna być tzw. powieść żydowska*, „Izraelita” 1892, nr 18.

⁷⁹ T. Lahusen, *Obraz i wypowiedź Innego w literaturze. Przyczynek do świadomości w Rosji i w Polsce*, „Kultura i Społeczeństwo” 1985, z. 3, s. 121. Zdaniem tego badacza w polskiej i rosyjskiej prozie dziewiętnastowiecznej Inni – reprezentujący klasy, grupy, kultury podporządkowane i mniejszościowe – pojawiali się na marginesach literackich narracji, od tej reguły zaś odbiegały utwory, „które były im w całości poświęcone [i stanowiły] coś w rodzaju getta tematycznego”. Powieść żydowska mieściła się w tym ostatnim obszarze.

⁸⁰ S-w., *op. cit.*

⁸¹ O znaczeniu perspektywy narracyjnej – zob. M. Schmeling, *Opowiadanie o konfrontacji: Inny w narracji współczesnej* [w:] *Opowiadanie w perspektywie badań porównawczych*. Red. Z. Mitosek, Kraków 2004.

cenząc w 1937 roku monografię twórczości Józefa Opatoszu, Stefan Pomer potwarzał znaną nam dawną argumentację Sokołowa:

W lasach polskich było objawieniem dwu nieledwie egzotycznych środowisk żydowskich, dwóch sfer życia żydowskiego, zamkniętych na siedem zamków przed obserwacją zewnętrzną i znanych jedynie tym, którzy w tym życiu wyrosli. Ktokolwiek z zewnątrz tykał tego tematu w Polsce, dawał tylko martwe i z gruntu fałszywe wizerunki. Tak było ze wszystkimi „powieściami żydowskimi” w Polsce od Niemcewicza do Kazimierza Albita. I dopiero pisarze żydowscy, jak Asz, Opatoszu, Singer, opowiedzieli prawdę o życiu ludu żydowskiego⁸².

I dla niego czynnikami różnicującymi powieść żydowską *sensu largo* i *sensu stricto* są kulturowa tożsamość i kompetencja narratora, ujawniane w narracyjnej perspektywie doświadczenie kulturowych barier i dystansów, manifestowane w tekście kulturowe rozumienie i nie-rozumienie.

Jak zauważa Barbara Kirshenblatt-Gimblett, istotny wyróżnik zarówno dziewiętnastowiecznej nowoczesnej prozy jidysz, jak i polskiej „powieści żydowskiej”, w tym między innymi utworów Orzeszkowej, stanowi komponent etnograficzny⁸³. Istotnie, obecność struktur narracji etnograficznej i autoetnograficznej⁸⁴ wskazać można w polskich „powieściach żydowskich” począwszy od klasycznych dziewiętnastowiecznych romansów reform po dwudziestowieczną prozę podejmującą temat Zagłady. W polsko-żydowskiej powieści w odcinkach do elementów tego typu należą przede wszystkim rola narratora jako tłumacza kultury (jej wykładnikami na poziomie tekstu są opisy i definicje etnograficzne⁸⁵) oraz obecność „epizodów powieściowych konstruowanych wokół folklorystycznego centrum”⁸⁶ – obrzędu, rytuału, kulturowej praktyki. W ten właśnie sposób w pojedynczych scenach rozbudowywana bywa w niej warstwa etnograficznego opisu, a do najczęściej przedstawianych obrzędów należą: udzielany przez rabina religijny ślub

⁸² S. Pomer, *Życie i twórczość Józefa Opatoszu. Monografia o wybitnym pisarzu żydowskim*, „5-ta Rano” 1937, nr 24.

⁸³ B. Kirshenblatt-Gimblett, *Folklore, Ethnography, and Anthropology* [w:] *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*. Ed. G.D. Hundert, t. 1, New Haven–London 2008, s. 522–523. Obecność elementu etnograficznego w narracjach asymilatorskich – w tym w *Meirze Ezołowicz Orzeszkowej* – podkreśla również Gabriella Safran. Zob. G. Safran, *Rewriting the Jew. Assimilation Narratives in The Russian Empire*, Syracuse 2000, s. 85.

⁸⁴ Szerzej o problemach powieści etnograficznej i autoetnograficznej piszę w studium *Powieść etnograficzna a kultury mniejszości* [w:] *Kulturowa teoria literatury 2. Poetyki, problematyki, interpretacje*. Red. T. Walas, R. Nycz, Kraków 2012.

⁸⁵ Definicje i objaśnienia kulturowe wtapiane są zazwyczaj w tekst: „Debora przyłożyła rękę do »mezuzy« przybitej do drzwi mieszkania (mezuza – oznaka święta, zdobiąca drzwi mieszkania żydowskiego)” (Sz. Wysocki, *Krwawe dni*, „5-ta Rano” 1932, nr 249); „aguna (żona, której mąż zaginął bez wieści)” (Sz. Wysocki, *Krwawe dni*, „5-ta Rano” 1932, nr 275); „szmadnik (wyrzuta)” (Sz. Wysocki, *Krwawe dni*, „5-ta Rano” 1932, nr 277).

⁸⁶ D. Richards, *Masks of Difference. Cultural Representations in Literature, Anthropology and Art*, Cambridge 1994, s. 128.

i religijny rozwód, pogrzeb z recytacją kadyszu, modły w Jom Kipur i śpiew *Kol Nidre*, zapalanie szabatowych świec, purimszpil, sederowa uczta. W epizody tego rodzaju wplatanie są cytaty rytualnych hebrajskich formuł i jidyszowe frazy⁸⁷.

Kulturowy kontekst warunkuje w polsko-żydowskiej powieści odcinkowej konstrukcję postaci, budowę intrygi, kompozycję miejsca i czasu. Charakterystyczne jest zwłaszcza operowanie przestrzenią i czasem – kulturowo wyróżnionymi i symbolicznie nacechowanymi. Sceny wątku romansowego, takie jak pierwsze spotkanie bohaterów czy odnalezienie się pary kochanków, często lokowane są na przykład w synagodze podczas modłów w Jom Kipur (*Intrygantka*, *Kobieta bez twarzy*). Synagoga bywa też miejscem połączenia rozdzielonych przez zły los rodzin (*Pogrom*). Ucieczka córki zbuntowanej przeciwko ortodoksyjnym rodzicom przypada często w szabat – dla wzmocnienia jej dramatycznego i transgresyjnego efektu (*Przekleństwo nocy*, *Pożoga zmysłów*).

Specyfika kulturowa z pewnością wykorzystywana jest przez większość autorów w budowaniu intrygi romansowej. W tym przypadku decydującą rolę odgrywają odniesienia do religijnego prawa małżeńskiego: bohaterowie łatwo mogą zawrzeć religijny ślub, łatwo uzyskać rabinacki rozwód i łatwo zawrzeć nowy związek według przepisów rytuału. Epizody takie często pointowane bywają stereotypową formułą: „Następnego dnia udali się do rabina i wrócili razem do domu jako małżonkowie uswięceni prawem i obyczajem”⁸⁸. Przepisy rytualne bywają nierzadko powodem powieściowych perypetii. W *Pożodze zmysłów* Waldera fakt, że rozwiedziona żona musi czekać 90 dni, by móc zawrzeć nowy związek, powoduje serię wydarzeń, które mają tragiczne następstwa. W innej powieści Waldera, *Grzechu*, na występny romans teścia i synowej wpływ ma ich położenie w świetle prawa religijnego: nawet rozwody nie umożliwią im nigdy zawarcia legalnego związku. Przy innym układzie rodzinnych ról podobnie dzieje się w kolejnej powieści tego autora, *Intrygantce*: zakochany w żonie brata bohater wie, że ich małżeństwo jest zakazane „wedle naszych przepisów religijnych”⁸⁹. W *Krwawych dniach* Wysockiego nieuczciwa rodzina zaginionego w trakcie wojennej zawieruchy męża chce odwołać się do prawa *chality*, by pozbawić cnotliwą kobietę należnego jej majątku. Ostatecznie jednak zostaje ona uznana przez rabina za *agunę* – kobietę o specjalnym statusie, niebędącą ani wdową, ani rozwódką. Dla losów związku znaczenie ma spisanie lub niespisanie aktu ślubu (*Intrygantka*) albo zawarcie małżeństwa w obecności świadków, lecz bez udziału rabina (*Krzywda* Bregweisa).

⁸⁷ Sz. Wysocki, *Krwawe dni*, „5-ta Rano” 1932, nr 287. W reklamach zwracano niekiedy uwagę na filmowość efektów powieściowych. Warto w związku z tym zauważyć, że podobny chwyt operowania etnograficznym szczegółem i folklorystycznym kolorytem pojawiał się też w adresowanym do szerokiej publiczności międzywojennym filmie jidysz. Zob. M. Silber, *Narrowing the Borderland's „Third Space”: Yiddish Cinema in Poland in the Late 1930s*, „Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts”, t. VII, 2008, s. 241.

⁸⁸ A. Bregweis, *Potwór*, „5-ta Rano” 1935, nr 82.

⁸⁹ J. Walder, *Intrygantka*, „5-ta Rano” 1936, nr 159.

W prowadzeniu intrygi są też wykorzystywane rozmaite sposoby przekazywania przez męża listu rozwodowego (*Požoga zmysłów*), zwłaszcza zaś zasada, że *get* wręczony żonie podstępem zachowuje prawomocność (*Intrygantka*). Inny rodzaj perypetii wiąże się ze zwyczajem aranżowania małżeństw za pośrednictwem *szadchena*: może się zdarzyć, że skojarzeni przez swata narzeczeni widzą się po raz pierwszy pod ślubnym baldachimem, kiedy za późno jest na zerwanie umowy zaręczynowej (*Grzech Waldera*).

W taki kulturowy kontekst wprowadzane są uniwersalne fabularne schematy kryminalno-sensacyjne i romansowe z repertuarem figur, takich jak: Kobieta-Anioł, Kobieta-Demon, Potwór – przestępca czy amoralny, cyniczny uwodziciel. W wyniku tego kombinatoryka uniwersalnych toposów, schematów i chwytów powieści popularnej sprzęgana jest z ich kulturową adaptacją. Jako przykład takiego mechanizmu brikolażu i adaptacji kulturowej posłużyć może konstruowanie postaci. Układ ról realizujący konwencję dychotomicznej konstrukcji świata ujawniany i zapowiadany jest najczęściej już w reklamach utworów: w anonsie *Pogromu Sz. Wysockiego* główna bohaterka przedstawiana jest jako „tragiczna ofiara”⁹⁰, w anonsach *Intrygantki* Waldera i *Ojca czy kochanka* Bregweisa inne kobiece postaci – jako kobiety demoniczne⁹¹. Na te archetypiczne role nakłada się usytuowanie postaci w świecie żydowskim. W *Przekleństwie nocy* Jerzego Klingera główna gra toczy się więc ostatecznie pomiędzy trójką protagonistów: Kobieta-Aniołem, a zarazem dobrą „żydowską córką”, Kobieta Fatalną – wyemancypowaną, amoralną awanturnicą i Demonycznym Potworem – rozpustnym młodzieńcem, synem trwającego przy tradycji ojca⁹².

Innym przykładem mechanizmu, o którym mowa, jest posługiwanie się toposem agnycji, który Umberto Eco uznaje za jeden z podstawowych toposów powieści w odcinkach. Obok klasycznego rozpoznania utraconego dziecka, zaginionego kochanka lub małżonka, które może dokonać się dzięki przedmiotowi lub znamieniu (*Podrzutek* Waldera), w polsko-żydowskiej powieści odcinkowej pojawia się też rozpoznanie specyficzne – ujawnienie żydowskiej tożsamości. Bohaterowie funkcjonują bowiem w świecie, w którym zacierają się i stają nieoczywiste wyraziste dotąd różnice między grupami; świecie, w którym – jak sami mówią – „trudno już odróżnić Żyda od chrześcijanina”⁹³. Powracającym motywem jest

⁹⁰ *Prospekt* „5-ta Rano. Codzienne pismo ilustrowane”

⁹¹ Reklama, „5-ta Rano” 1936, nr 103. O typie Kobiety Potwora w romansie przełomu XIX i XX i pierwszej połowy XX wieku zob. A. Martuszevska, J. Pyszny, *Romansy z różnych sfer*, Wrocław 2003.

⁹² Odwołuję się do typologii A. Martuszevskiej, *Topika literatury obiegów popularnych* [w:] *Słownik literatury XX wieku*. Red. A. Brodzka i in., Warszawa 1992. Zob. też A. Martuszevska, J. Pyszny, *op. cit.*

⁹³ J. Walder, *Grzech*, „5-ta Rano” 1937, nr 141. Podobny motyw wprowadza też Walder w innej swojej powieści, *Intrygantce*. Spotykając przypadkowo w pociągu mężczyznę, bohater przypatruje mu się badawczo, lecz „Trudno było odgadnąć czy [ten] jest Żydem, czy chrześcijaninem” (J. Walder, *Intrygantka*, „5-ta Rano” 1936, nr 174).

więc odkrycie lub zdemaskowanie⁹⁴ żydowskiego pochodzenia bohatera, które – jako związane z transgresją – stanowiło dotąd pilnie strzeżoną tajemnicę rodzinną (*Kobieta bez twarzy*, Grzech Waldera). Ukryty czy zasymilowany Żyd bądź konwertyta może się okazać nieoczekiwanym pomocnikiem lub szlachetnym wybawcą prześladowanej heroiny (*Pogrom*, *Krwawe dni* Wysockiego).

Adaptacja europejskich wzorów gatunkowych, motywów, typów bohaterów stanowiła istotny problem nowoczesnej prozy żydowskiej. Pisząc o jidyszowej i hebrajskiej powieści końca XIX wieku, Ruth Wisse podkreśla kulturowe okoliczności utrudniające ten proces: przejmowanie modeli europejskich wiązało się z koniecznością włączenia ich w system odrębnych wartości i wzorców osobowych. Stąd na przykład, jej zdaniem, kłopoty ze stworzeniem typu bohatera heroicznego, realizującego i spełniającego się w działaniu: ideał pobożności i religijnych studiów, tak ważny dla żydowskiego wizerunku mężczyzny, nie mieści się w europejskiej wizji heroizmu⁹⁵.

Popularna powieść w odcinkach, w której regułą jest koegzystencja wzorów europejskich i żydowskich, w której w łamiącą obyczajowe tabu opowieść o dziejach miłości i grzechu, związku kazirodczego, rywalizacji miłosnej ojca i syna lub matki i córki swobodnie wplecione być mogą sceny szabatu czy sederu, a jako para bohaterów ramię w ramię występować rabin i detektyw, sygnalizuje zmianę kulturowego *status quo*. Lokuje się w nowym – radykalnie rozszerzonym – nowoczesnym obszarze form, będących rezultatem działania mechanizmów transkultuacji.

Konstrukcja powieściowych światów

Autentyzm i egzotyka

Brikolaż toposów i kulturowa adaptacja tworzą najbardziej ogólne ramy konstrukcji powieściowych światów. W wytyczanym przez nie polu wskazać można kilka wyrazistych szczegółowych reguł. Należy do nich na przykład łączenie dwu narracyjnych dyrektyw – autentyzmu i egzotyki. Połączenie to mieści się w ogólnej zasadzie dychotomicznej konstrukcji świata przedstawionego. I właśnie zasada biegunowości, dychotomicznego podziału, kontrastu, przeciwstawienia eksponowana jest często w komentarzach, jakimi opatrywane są utwory: „bohaterowie pochodzą tak z mieszczaństwa żydowskiego, jak i szlacheckich rodów polskich”, „szlaki prowadzą przez blaski wielkich miast i nędzę wsi, przez szczyt strzelistych

⁹⁴ O kategoriach rozpoznania, odkrycia i zdemaskowania zob. U. Eco, *Superman w literaturze masowej...*, s. 29.

⁹⁵ R.R. Wisse, *The Modern Jewish Canon. A Journey Through Language and Culture*, New York 2000, s. 31–32.

gór i przerażające przepaście⁹⁶. Operując formułami autentyzmu i egzotyki, osadzając bohaterów w świecie swojskości i świecie atrakcyjnej obcości, powieści apelują zarówno do potrzeby rozumienia współczesnego doświadczenia żydowskiego, jak i potrzeby poznania świata nieżydowskiego i doznawania przyjemności wykraczających poza codzienność oraz powszednią rutynę⁹⁷.

Te właśnie oczekiwania odbiorców są na łamach dziennika w pierw jasno definiowane, następnie zaś umiejętnie pobudzane i podtrzymywane. Czytelnik utwierdzany jest raz po raz – poprzez reklamy, noty, komentarze redakcji – w przekonaniu, iż ma do czynienia z opowieściami opartymi na prawdziwych wydarzeniach⁹⁸ historycznych i współczesnych. Odwołania historyczne dotyczą przede wszystkim żydowskich dziejów dwudziestowiecznych. Sygnowana pseudonimem Sz. Wysocki powieść *Mord rytualny*, rekomendowana jest jako „opowieść będąca odzwierciedleniem epokowych wydarzeń na terenie Rosji [...] od 1900 roku, [przez] mord rytualny w roku 1912, do obecnych czasów⁹⁹. Inny zaś utwór tego samego autora – *Krwawe dni* – reklamowany jako

...dokument historyczny z ostatnich lat, oparty na prawdziwych wypadkach, odsłaniający zmagania ludzi rzuconych w wir wojny, okupacji, wielkich spekulacji powojennych. [...] Wszystkie koleje ludności [żydowskiej] w Polsce od udręczeń pod batem kozaków i żandarmów rosyjskich poprzez prześladowania okupantów niemieckich¹⁰⁰.

Charakterystyczne, że wypadki, które znajdują się w centrum pisarskiej i czytelniczej uwagi, lokują się w bliskim horyzoncie historii XX wieku. Prozaików i ich publiczność absorbuje przede wszystkim splot wydarzeń krwawo inaugurujących w tej części Europy nowy wiek: kataklizmy Wielkiej Wojny, rewolucji bolszewickiej, polsko-rosyjskich walk 1919 i 1920 roku oraz związane z nimi antyżydowskie zajścia, które niszczą dawny porządek we wszystkich jego wymiarach – politycznym, społecznym, a także kulturowym. Akcja *Pogromu* Wysockiego toczy się między innymi w zburzonym i wyludnionym przez okrutny pogrom Proskurowie. *Krwawe dni* tego samego autora opowiadają o wojennych losach leżącego opodal Warszawy anonimowego *sztetł*, z którego „na tułaczkę, [...] na obczyznę, na poniewierkę¹⁰¹ deportowano mieszkańców. Pozostało „Miasto bez ludzi. Bez Żydów. Cmentarzysko¹⁰².

⁹⁶ Reklama, „5-ta Rano” 1935, nr 37.

⁹⁷ O tym typie popularnych przyjemności zob. M. Krajewski, *Kultury kultury popularnej*, Poznań 2005, s. 41.

⁹⁸ Sz. Wysocki, *Mord rytualny. Fascynująca powieść oparta na prawdziwych dziejach epokowego wydarzenia lat przedwojennych*, „5-ta Rano” 1932, nr 11. Powieść – której protagonistą jest Mendel Bielów – została osnuta na motywach procesu Bejlisa. Podobny podtytuł nosiła inna powieść Wysockiego: *Pogrom. Fascynująca powieść z życia żydowskiego oparta na faktach*.

⁹⁹ Sz. Wysocki, *Mord rytualny*, „5-ta Rano” 1932, nr 88.

¹⁰⁰ Sz. Wysocki, *Krwawe dni*, „5-ta Rano” 1932, nr 243.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² *Ibidem*.

Jako przyciągający publiczność atut jest też traktowany autentyzm o charakterze obyczajowo-społecznym. Komentarze redakcyjne powtarzają, że czytelnik ma prawo oczekiwać, by powieść w odcinkach „wychodziła spod pióra dobrego literata i była zaczerpnięta z życia”¹⁰³; zapewniają, iż ogłaszane w dzienniku utwory są beletryzacją faktów, a bohaterowie zostali „wyrwani z otoczenia” i można wśród nich rozpoznać „niejedną znajomą postać, sąsiada, koleżanki, przyjaciela, a nawet krewnego”¹⁰⁴. *Grzech* Józefa Waldera zapowiadany jest na przykład jako powieść „oparta na prawdziwym wydarzeniu w bogatej rodzinie ortodoksyjnej na Nalewkach”¹⁰⁵. *Potwór* Artura Bregweisa – jako historia „oparta na niesłychanym skandalu, który wydarzył się w stolicy”¹⁰⁶.

Autentyzm czy dokumentaryzm przedstawiane są przy tym jako cechy kluczowe dla poetyki nowoczesnej prozy. Spełniające te standardy powieści zaliczane do tzw. złotej serii dziennika mają więc być przede wszystkim „odbiciem otaczającej [...] rzeczywistości. [...] artystycznie wykonanym reportażem, który jest cechą współczesnej literatury”¹⁰⁷.

Równie często jak obietnica autentyzmu powtarzane są zapowiedzi odkrycia przed czytelnikami tajemnic „z życia sfer towarzyskich”, oferty wstępu do egzotycznego świata ziemiańskich dworów, arystokratycznych pałaców, plutokratycznych salonów, wglądu w środowiska artystów i „złotej młodzieży”, podróży do stolic Europy i Ameryki, wypraw do rewirów występku i grzechu. W wyniku tego w historiach bohaterów przeplatają się różnorodne społeczne i geograficzne przestrzenie: Europy Wschodniej i Zachodu, stolicy i prowincjonalnego miasteczka, kupieckiego żydowskiego domu i pałacu hrabiego, pracowni artyści, ziemiańskiego dworku, pensjonatu w znanym kurorcie, kawiarni, filmowego atelier, kabaretu, lupanaru, palarni opium, kasyna.

Reguła aktualności

Inną z reguł konstruowania powieściowych światów nazwać można regułą aktualności¹⁰⁸. Drukowane w „5-tej Rano” „żydowskie powieści współczesne” posługują się często chwytami powieści dziennikarskiej, a w komentarzach narratorskich nie brakuje odniesień do bieżących wydarzeń czy aktualnych nastrojów – kryzysu

¹⁰³ *Komentarz redakcji*, „5-ta Rano” 1932, nr 286. W komentarzu rozważano istnienie odrębnego typu publiczności literackiej, tworzonej przez czytelników gazet, analizowano jej gusta, upodobania i potrzeby.

¹⁰⁴ Reklama powieści *Podrzutek* Waldera: „5-ta Rano” 1935, nr 38.

¹⁰⁵ *Baczność czytelnicy!*, „5-ta Rano” 1932, nr 89.

¹⁰⁶ *Jutro rozpoczynamy nową powieść*, „5-ta Rano” 1935, nr 61.

¹⁰⁷ *Nowa powieść*, „5-ta Rano” 1933, nr 148.

¹⁰⁸ O zasadzie tej pisze Krzepkowski: „Akcja powinna się toczyć w czasie możliwie bliskim. [...] Ideałem było opisywać wydarzenia wczorajsze wplecione w odcinek dzisiejszy”. M. Krzepkowski, *op. cit.*, s. 173.

ekonomicznego, stanu stosunków polsko-żydowskich, sytuacji młodego pokolenia Żydów aspirujących do wyższego wykształcenia, emigracji do Palestyny.

W dwuczęściowej powieści *Katastrofa – Palestyna* Sz. Wysockiego samobójstwo ojca, zrujnowanego przez kryzys warszawskiego kupca, i nędza rodziny są powodem moralnego upadku córki, stającej się utrzymanką jednego z warszawskich „złotych młodzieńców”, ale i ideologicznego dojrzewania syna – studenta decydującego się na wyjazd do Erec. Wydarzenia przenoszą się tu z mieszkania solidnej kupieckiej rodziny do „garsonieri” (w dwudziestoleciu słowo to nie było moralnie obojętne: miejsce nosiło piętno grzechu, występku, wyuzdania¹⁰⁹), pokoju w pensjonacie, kawiarni, na plan filmowy, na pokład statku płynącego do Erec, do namiotu palestyńskich pionierów. W formule powieści dziennikarskiej utrzymane są przede wszystkim niektóre powieści Artura Bregweisa, reklamowane jako rodzaj beletryzowanego pitawala warszawskiego: utwory oparte na głośnych wydarzeniach, które bulwersowały publiczną opinię.

Jak *signum temporis* należy traktować fakt, że – cytuję reklamę *Podrzutka* Waldera – powieści popularne podejmują również „zagadnienie rasy i krwi”¹¹⁰. Operowanie kategoriami rasowymi wpisywane bywa w nich w dychotomiczną konstrukcję świata przedstawionego, a podział Żydzi–Aryjczycy zastępuje dawny tradycyjny podział żydzi–chrześcijanie. Rasowe różnice, stereotypy, uprzedzenia w najbardziej spektakularny sposób wykorzystywane bywają w roman-sach. Ogniskują się wokół nich nie tylko losy postaci i komentarze narracyjne, ale też dialogi. „Należymy do dwu odrębnych ras. Ty jesteś Aryjczykiem, ja – Żydówką. Nigdy nie zdołamy siebie zrozumieć”¹¹¹ – przemawiają patetycznie bohaterowie.

Polsko-żydowska powieść popularna – podobnie zresztą, co należy podkreślić, jak polska powieść antysemitka tego okresu – wprowadza chętnie motyw miłosnego związku Żydówki i Polaka antysemity. Model takiej opowieści kanonizował politycznie sam Roman Dmowski, którego *Dziedzictwo* realizowało taki właśnie erotyczno-ideologiczny schemat. W *Przekleństwie nocy* Jerzego Klingera czy *Grzechu* Józefa Waldera polscy bohaterowie również muszą wybierać pomiędzy swym przywiązaniem do antysemitycznych przekonań a pożądaniami, jakie budzi w nich „gorący pocałunek pięknej Żydówki z Nalewek”¹¹².

Motyw takiego miłosnego związku pojawia się zresztą w polsko-żydowskich powieściach w odcinkach w kilku wariantach. W najbardziej popularnym z nich Polak bywa szlachcicem – młodym dziedzicem, kobieciarzem i hulaką. Jego figura konstruowana jest tu zgodnie ze znanym z literatury jidysz stereotypem namięt-

¹⁰⁹ Funkcję złowrogiej przestrzeni grzechu i występku garsoniera pełni nie tylko w *Katastrofie*, lecz także między innymi w *Potworze* Bregweisa i *Pożodze zmysłów* Waldera.

¹¹⁰ Reklama *Podrzutka* Waldera: „5-ta Rano” 1935, nr 37.

¹¹¹ J. Klinger, *Przekleństwo nocy*, „5-ta Rano” 1933, nr 28.

¹¹² J. Walder, *Grzech*, „5-ta Rano” 1937, nr 108.

nego i gwałtownego puryca¹¹³, który – przytaczam formułę z *Przekleństwa nocy* – „choć swoją Żydówkę kochał, nie mógł ścierpieć jej żydowskich nawyków”¹¹⁴. W zmodernizowanym społecznie wariacie polskim kochankiem bywa student – korporant zaangażowany we wprowadzanie *numerus clausus*. W obu przypadkach jako wyzwanie dla antysemitycznej ideologii bohatera pojawić się może odkrycie jego „nieczystego pochodzenia”, a tym samym – podważenie samej idei czystości rasy. Figura „mieszkańca” zaprzecza aksjomatowi rasowej separacji, a zarazem wpisuje się w wizję miłości i namiętności jako najpotężniejszych żywiołów, zdolnych przekraczać i podważać ustanowione społecznie granice.

Motyw „krwi” pojawia się w powieści popularnej w innym jeszcze kontekście. Dziedzictwo krwi – uznane za czynnik pierwotnej, nieusuwalnej odrębności¹¹⁵ – traktowane bywa jako wartościowe, gdy w grę wchodzi wierność światu żydowskiemu. Zdarzyć się może wprawdzie, że zasymilowany bohater „z całą świadomością odszedł od Żydostwa, ale wbrew jego poglądom i przekonaniom krążyła w nim krew praojców, której asymilacja nie była w stanie zmienić”¹¹⁶. Dziedziczenie wygrywa zawsze z wychowaniem, a natura z kulturą także w historiach żydowskich dzieci wyrastających w chrześcijańskich rodzinach i nieświadomych swego pochodzenia (*Podrzutek* Waldera, *Krwawe dni* Wysockiego). Instykt kieruje je nieomylnie ku światu żydowskiemu, co ostatecznie skończyć się może powrotem do judaizmu.

Typ potocznego myślenia posługującego się rasowymi podziałami i rozróżnieniami dochodzi do głosu w przedstawianiu wyglądu fizycznego postaci zgodnie z popularnymi schematami rasowymi. Dyskurs rasowy jest zawsze, jak wiadomo, dyskursem ciała¹¹⁷. Sprzężenie to odnajdujemy w powieści *Podrzutek* Waldera, która rozpoczyna się od rekapitulacji popularnych wyobrażeń na temat różnic fizycznego typu słowiańskiego i żydowskiego w dialogu głównych bohaterów: „Mnie pociągają blondyni, rośli przystojni, o ostrych nosach, jednym słowem typy słowiańskie”; „podobają mi się mężczyźni o śniadej cerze i ciemnych włosach, prawdziwi bruneci, którzy przeważają wśród was, Żydów”¹¹⁸. Kontrast ciemnego typu żydowskiego i jasnego typu słowiańskiego ugruntowany jest na wyob-

¹¹³ Stereotyp ten analizuje w swych pracach I. Bartal: *The Porets and the Arender: Polish-Jewish Relations as Portrayed in Modern Jewish Literature, 1800–1914*, „The Polish Review” 1987, nr 4; *idem, Non-Jews and Gentile Society in East European Hebrew and Yiddish Literature (1856–1914)*, „Polin. Studies in Polish Jewry”, t. 4, 1989; *idem, Relations between Jews and non-Jews. Literary Perspectives* [w:] *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, t. 2, New Haven–London, s. 1545–1550.

¹¹⁴ J. Klinger, *Przekleństwo nocy*, „5-ta Rano” 1932, nr 326.

¹¹⁵ H.L. Gates, *Pismo „rasa” i różnica* [w:] *Kultura, tekst, ideologia. Dyskursy współczesnej amerykanistyki*. Red. A. Preis-Smith, Kraków 2004.

¹¹⁶ J. Walder, *Podrzutek*, „5-ta Rano” 1935, nr 80.

¹¹⁷ D.T. Goldberg, *The Social Formation of Racist Discourse* [w:] *Anatomy of Racism*. Ed. D.T. Goldberg, Minneapolis 1990, s. 306.

¹¹⁸ J. Walder, *Podrzutek*, „5-ta Rano” 1935, nr 38.

rażeniu różnicy rasowej jako różnicy koloru skóry¹¹⁹. Postaci żydowskie wyróżnia najczęściej właśnie oliwkowa lub śniada cera, czarny kolor oczu i włosów, nazywane bywają też „czarna Riwkele”, „czarny Jankiele” (*Potwór Bregweisa*), „czarna Reginka” (*Grzech Bregweisa*).

Wspomniana już obecność odniesień do antysemityzmu ma w polsko-żydowskiej powieści popularnej szerszy zakres. W wielu utworach reprodukowany jest polski dyskurs antysemicki, wdzierający się nie tylko w polityczne mowy wygłaszane na publicznych wiecach, lecz także w kłótnie zakochanych par, a akcja obejmuje między innymi epizody antysemickiej agitacji na uniwersytecie, ulicznej agresji, nastrojów pogromowych. W *Podrzutku* Waldera na przykład nie tylko wprowadzone zostają sceny napaści pałkarzy na żydowskich przechodniów¹²⁰, lecz także odtworzony mechanizm działania „legend o krwi”. W rozbudowanym epizodzie, rozgrywającym się przed Wielkanocą w oddalonej od Warszawy wsi, tłum zgromadzonych w karczmie chłopów „wie”¹²¹ o używaniu przez Żydów chrześcijańskiej krwi, skłonny jest natychmiast uwierzyć w pogłoskę, że dla celów rytualnych mogło zostać porwane dziecko, i gotowy jest do dokonania samosądu na oskarżonej o mord kobiecie. Od niejasnych podejrzeń chłopci szybko przechodzą do niezachwianej pewności, że Żydzi rzeczywiście zostali „przyłapani jak zabijali”¹²². Droga od pogłoski o mordzie rytualnym do pogromu jest przedstawiona poprzez kolejne etapy zachowań tłumu: żywiącą się uprzedzeniami niechęć, narastającą agresję, wybuch nienawiści.

Innym znakiem czasu jest obecność ideologicznych dyskusji z udziałem zwolenników asymilacji i Żydów narodowych. Tych, którzy uznają, że „asymilacja jest rzeczą konieczną i nieuniknioną”¹²³, oraz tych, którzy „nie lgną do asymilacji” i ubolewają, że „żydowska młodzież studiująca jest zasymilowana”¹²⁴. Rządziej i najczęściej aluzyjnie tylko – bez nazywania ideologii – wprowadzane bywają odniesienia do komunizmu. W *Grzechu* Waldera drogi członków żydowskiej warszawskiej rodziny rozchodzą się w różnych światopoglądowo i ideowo kierunkach: rodzice skłaniają się do chasydyzmu i asymilacji, dzieci – do syjonizmu i właśnie komunizmu. „Jestem, co prawda wychowana na Wyspiańskim i Żeromskim, ale moja mentalność jest zupełnie inna. Rachela Wyspiańskiego pragnęła zasymilować się z narodem polskim, ja zaś szukam asymilacji z całą ludzkością”¹²⁵ – przedstawia swe ideowe stanowisko bohaterka powieści.

¹¹⁹ Zob. S.L. Gilman, *The Jewish Nose: Are Jews White? Or, The History of the Nose Job* [w:] *Encountering the Other(s). Studies in Literature, History, and Culture*. Ed. G. Brinker-Gabler, Albany 1995.

¹²⁰ J. Walder, *Podrzutek*, „5-ta Rano” 1935, nr 216.

¹²¹ O powszechnej znajomości legend o krwi zob. J. Tokarska-Bakir, *Legendy o krwi. Antropologia przesądu*, Warszawa 2008, s. 434.

¹²² J. Walder, *Podrzutek*, „5-ta Rano” 1935, nr 150, 151.

¹²³ J. Walder, *Podrzutek*, „5-ta Rano” 1935, nr 71.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ J. Walder, *Grzech. Powieść fascynująca z życia Warszawy*, „5-ta Rano” 1937, nr 94.

Lokalność i światowość

Do ważnych zasad konstrukcyjnych należy również reguła łączenia lokalności i światowości. Akcja utworów często toczy się w Warszawie i jej okolicach – przede wszystkim w miejscowościach tzw. linii – Otwocku, Józefowie, Konstancinie, w popularnych kurortach (Sopoty, Zakopane), miejscach egzotycznych (orientalna Palestyna) czy metropoliach świata (w Paryżu, Berlinie, Nowym Jorku). Z Warszawy może się przenosić na krótko do innych polskich miast – Krakowa, Łodzi, Poznania, Lublina. W epizodach pozastołecznych wygrywane bywają niekiedy regionalne akcenty żydowskie. W *Grzechu* Waldera odnajdujemy na przykład opis Jesziwy Lubelskiej i uczących się w niej bucherów: „Od wczesnego ranka do wieczora rozbrzmiewa ich natchniony śpiew, który poprzez okna unosi się dalej, ku ulicom i przenika do domów żydowskich”¹²⁶. W *Pożodze zmysłów* – pojawiają się migawki z krakowskiego Kazimierza, eksponujące ortodoksyjny charakter społeczności tej dzielnicy.

Warto zwrócić uwagę na charakterystyczny horyzont geograficzny drukowanych w „5-tej Rano” powieści: sięga Palestyny i obejmuje główne kraje diaspory żydowskiej. Poruszając się między Polską a światem, bohaterowie swobodnie przekraczają granice różnych porządków kulturowych i społecznych. Takie operowanie geograficzną panoramą i kalejdoskopiczną zmianą przestrzeni, fakt, że „akcja przenosi się z zawrotną prędkością z miejsca na miejsce”¹²⁷, traktowane jest jako jedna z największych atrakcji powieści.

Uderzające, że zainteresowanie autorów i ich czytelników skupia się przede wszystkim na Europie i jej wielkich miastach: Paryżu, Berlinie, Hamburgu, Brukseli. Rzadziej natomiast pojawia się Ameryka – Nowy Jork czy Chicago. Najbardziej atrakcyjny wydaje się Paryż – „huczna metropolia”, stolica światowej sztuki (*Przekleństwo nocy*, *Kobieta bez twarzy*), przedstawiany jednak najczęściej w ogólnikowej, schematycznej formule „metropolii świata”: „W metropolii świata wrzało jak w kotle. Miliony ludzi, morze światła. Na bulwarach nieprawdopodobny ruch”¹²⁸.

W bardziej rozbudowanych opisach zachodnich miast – emanujących zazwyczaj podziwem dla wielkomiejskiego tempa i stylu życia – wykorzystywany bywa niekiedy przewodnikowy sposób prezentacji przestrzeni miejskiej. W powieści *Przekleństwo nocy* Klingera berlińska Kurfürstendamm jawi się narratorowi jako

...szeroka aleja, pełna światła, podobna do Alej Ujazdowskich w Warszawie. Dużo na niej zieleni, trawników i drzew. Po obu stronach ciągną się rzędy wspaniałych rżęsiście oświetlonych sklepów i kawiarni. Tysiące ludzi wchodzi i wychodzi z lokali, w których kipi nocne

¹²⁶ J. Walder, *Grzech*, „5-ta Rano” 1937, nr 118.

¹²⁷ Reklama: „5-ta Rano” 1933, nr 358.

¹²⁸ J. Walder, *Podrzutek*, „5-ta Rano” 1935, nr 192.

życie Berlina. Setki gazeciarzy wykrzykuje nazwy pism. Auta nieprzerwanym potokiem płyną po asfaltowej jezdni. Na ulicy panuje niezwykły ruch i hałas. Tysiące przechodniów, szukających tu zabaw, zapełnia trotuary odgłosem rozmów i śmiechu. Co krok reklamy kinowe. Z krzyczących liter płynie różnokolorowe światło¹²⁹.

Powieści warszawskie

Reguły autentyczności, aktualności, lokalności spotykają się i łączą w drukowanych w „5-tej Rano” „współczesnych powieściach z życia Warszawy”. Jeśli nawet utwory nie noszą takiego właśnie podtytułu¹³⁰, ich warszawskość sygnalizowana i podkreślana jest na wiele sposobów – także w reklamach. *Kobieta bez twarzy* Waldera zapowiadana jest na przykład jako powieść „zaczepnięta z życia Żydów zasymilowanych, [która] maluje w sposób mistrzowski dzieje pewnej rodziny żydowskiej w Warszawie”¹³¹, *Ojciec czy kochanek* Bregweisa – jako „dzieje znanej żydowskiej rodziny warszawskiej, która do niedawna jeszcze zajmowała przodujące stanowisko wśród najbogatszych sfer stolicy”¹³².

Osadzenie akcji w przestrzeni znanej czytelnikowi stanowiło jedną z podstawowych reguł międzywojennej powieści w odcinkach – zarówno polskiej, jak i jidyszowej¹³³. Pisujący powieści odcinkowe Mieczysław Krzepkowski wykląda ją następująco: „akcja powinna rozgrywać się najlepiej w mieście dobrze znanym [...]. Czytelnicy powinni mieć możliwość zobaczenia ulic i domu, gdzie się ona toczy”¹³⁴. Takie odniesienia do rzeczywistej przestrzeni Umberto Eco traktuje jako element stanowiący część układu rzeczywiste – fantastyczne, ważnego w strukturze powieści popularnej ze względu na budowanie warunków identyfikacji czytelnika ze światem opowieści¹³⁵. W utworach drukowanych w „5-tej Rano” akcja osadzana jest przede wszystkim w przestrzeni dzielnicy żydowskiej. Ekspozycja przybiera więc na przykład taki charakter:

¹²⁹ J. Klinger, *Przekleństwo nocy*, „5-ta Rano” 1933, nr 113.

¹³⁰ Taka quasi-gatunkowa formuła pojawia się w podtytule powieści Jerzego Klingera: *Przekleństwo nocy. Współczesna powieść z życia Warszawy*.

¹³¹ Reklama: „5-ta Rano” 1935, nr 272.

¹³² Reklama: „5-ta Rano” 1934, nr 87.

¹³³ Wskazuje na to w swych analizach powieści jidysz drukowanych w międzywojennej prasie codziennej Chone Shmeruk: *Responses to Antisemitism in Poland 1912–36. A Case Study of the Novels of Michal Bursztyn*, s. 275. Wiesław Władysław (Krew na pierwszej stronie, s. 234) odnotowuje warszawskie powieści Stefana Dobrycza (Adama Nowickiego) i Marcina Pełki drukowane w polskim „Kurierze Informacyjnym i Telegraficznym” („Kurier Czerwony”). Interesujące byłoby porównanie polskich i żydowskich międzywojennych warszawskich opowieści adresowanych do masowego odbiorcy.

¹³⁴ M. Krzepkowski, *op. cit.*, s. 173.

¹³⁵ U. Eco, *Superman w literaturze masowej...*, s. 76.

Było to latem w Warszawie. Na ciasnych ulicach dzielnicy żydowskiej biedne rodziny rzemieślnicze zamieszkujące w sklepach przy swoich warsztatach pracy, mieszkwały niemal na ulicy. Na chodnikach było rojno i ciasno, krzyk i gwar handlarzy ulicznych wtórował łoskotowi, idącemu z różnych warsztatów. Wszystko to razem tworzyło kakofonię charakterystyczną dla gwarnej i ludnej ulicy żydowskiej¹³⁶.

Franco Moretti twierdzi, iż opowieść i rodzaj przestrzeni wzajemnie się warunkują¹³⁷. W zależności zatem od gatunkowej dominanty – kryminalnej bądź romansowej – w polsko-żydowskich powieściach warszawskich pojawiają się rozmaite obrazy miasta. Kryminalna Warszawa przedstawiana bywa jako klasyczne „miasto-nierządnicą” – przestrzeń zła i grzechu, zbrodni, tajemnic¹³⁸, Warszawa – przestrzeń miłosnych przygód jako nowoczesna metropolia¹³⁹ i miasto wieloetniczne: żydowskie i polskie.

Wprawdzie przy innych okazjach „5-ta Rano” zapewniała, że „Warszawa to nie Argentyna”¹⁴⁰, jednak w publikowanych na jej łamach powieściach motywy handlu żywym towarem, porwania do lupanaru, stręczycielstwa, „białych niewolnic” należały do żelaznego repertuaru. Legendę Warszawy jako miasta, którego świat podziemny w niczym nie ustępuje „światu nocy” największych stolic europejskich, budował między innymi gorliwie Urke Nachalnik:

Warszawa nie powstydy się Paryża ze swoimi apaszami i kawiarenkami. Typy świata podziemnego Warszawy są bardziej interesujące od apaszy paryskich z ich specyficznymi strojami. W wielu wypadkach przewyższają ich nawet sprytem, odwagą i miłostkami romantycznymi [...]. Olbrzymie miasto Warszawa może być dumne ze swoich ludzi nocy¹⁴¹.

W powieściach kryminalnych i sensacyjnych rolę przestrzennego centrum Warszawy odgrywają Nalewki i Krochmalna – główne ulice tzw. dzielnicy północnej¹⁴². Rozbudowany opis tętniących życiem, pełnych ruchu i gwaru Nalewek, gdzie wre handel i rodzi się występki, znajdujemy w *Rozpruwaczach* Urke Nachalnika:

¹³⁶ J. Walder, *Podrzutek*, „5-ta Rano” 1935, nr 206.

¹³⁷ F. Moretti, *Atlas of the European Novel*, New York 1998, s. 70.

¹³⁸ Obraz taki jest obecny zarówno w literaturze jidysz, jak i literaturze polskiej. Zob. E.D. Kellman, *The Image of Jewish Warsaw in Sholem Asch's Novel „Motke Ganev”* [w:] *Żydzi Warszawy. Materiały konferencji w Żydowskim Instytucie Historycznym w 100. rocznicę urodzin Emanuela Ringelbluma*. Red. E. Bergman, O. Zienkiewicz, Warszawa 2000; M.J. Olszewska, *Opowieść o mrocznej stronie miasta – Henryk Nagiel „Tajemnice Nalewek”* [w:] *Zbrodnie, sensacje i katastrofy w prasie polskiej do 1914 roku*. Red. K. Stepnik, M. Gabryś, Lublin 2010.

¹³⁹ A. Geller, „*A Day in Warsaw*” – 1939. *Warszawska przestrzeń jidysz w filmie dokumentalnym Saula i Izaaka Goskindów* [w:] *Jidyszland. Polskie przestrzenie*. Red. E. Geller, M. Polit, Warszawa 2008, s. 210.

¹⁴⁰ Incognito, *Z serca do serca*, „5-ta Rano” 1932, nr 282.

¹⁴¹ Urke Nachalnik, *Rozpruwacze*, „5-ta Rano” 1937, nr 28.

¹⁴² O Nalewkach zob. J.S. Majewski, *Warszawa nieodbudowana. Żydowski Muranów i okolice*, Warszawa 2012.

Ulica Nalewki wraz z przyległymi ulicami: Bielańską, Gęsią i Muranowską – to centrum handlu stolicy. [...] Uczciwi kupcy i spekulanci, zawodowi podpisowacze weksli i dyskontów, kombinatory różnego typu, którzy żerują na naiwnych kupcach małomiasteczkowych. Wszystko to razem ugania się, by zabezpieczyć sobie chleb powszedni. Tramwaje pędzą z hałasem, dzwoniąc głośno dzwonekami: wypływają z siebie na przystankach coraz to nowe zastępy ludzi. Sprawiają wrażenie, jakby naumyślnie powiększały hałas na tym jarmarku ludzkim. Spieszą dorożki, podskakują na wybojach auta. Ciężko naładowane wozy wydają dźwięki zbliżone do jęków ludzkich. Walka o byt występuje tu o wiele dobitniej niż gdzie indziej. Nie ma wolnego skrawka ulicy, którego by fala ludzka nie dosięgła. Przechodnie sterroryzowani tłumem naturalnym i sztucznym wysypują się na jezdnię. Domy po obu stronach ulicy obwieszane są i oblepione reklamami różnego rodzaju. Każda cegła domu reklamuje swoją zawartość. Nawet okna i drzwi nie są pozbawione krzykliwych reklam i zwracają uwagę przechodnia. Na parterach domów – sklepy, na piętrach olbrzymie magazyny, naładowane towaram pod sam dach. W podwórkach również sklepy. Piwnice służą za dodatkowe składownice. Nie brak też fabryk, warsztatów, kantorów, restauracji i hoteli. Nie zapomniano też o domach modlitwy, miejscach ukojenia dla zbolełych dusz, gdzie można znaleźć pociechę Jehowy¹⁴³.

Ruch pojazdów, hałas, mrowiący się tłum: wszystko pędzi, spieszy się, ugania, wysypuje. Ten – wyjątkowy w prozie Nachalnika – opis przy uważnej lekturze okazuje się wzorowany na ekspozycji otwierającej *Tajemnice Nalewek* Henryka Nagiela¹⁴⁴, powieść wydaną w roku 1911, cieszącą się wielką popularnością i „doszczętnie zacytowaną przez pokolenia czytelników”¹⁴⁵.

W *Podrzutku* Bregweisa pojawiają się z kolei opisy odwiedzanych przez „lipkaczy, doliniarzy, paserów i prostytutki”¹⁴⁶ spelunek przy Krochmalnej. Ulicy, która – warto przypomnieć – odgrywa specjalną rolę w świecie Bashevisa Singera przede wszystkim jako, by posłużyć się określeniem Małgorzaty Czermińskiej, ważne miejsce autobiograficzne. W fikcjonalnych i autobiograficznych utworach Krochmalna przedstawiana jest przez pisarza jako miejsce, gdzie sąsiadują pobożność i występki, gdzie spotykają się prawowierni Żydzi i światki przestępczy¹⁴⁷.

Warszawa jako przestrzeń romansu i przygód bohaterów ze „sfer towarzyskich” to zarówno dzielnica północna, jak i śródmiejskie centrum: kawiarnie, opera, teatry, kabarety. Zasadą jest tu wytyczanie, a zarazem przekraczanie ustanowionych w miejskiej przestrzeni granic etnicznych. Bohaterowie wędrują z takich miejsc w dzielnicy żydowskiej, jak Nalewki, Dzika, Gęsia, plac Grzybowski, plac Żelaznej Bramy czy Ogród Krasińskich, do polskiej części miasta – na Kruczę, Mazowiecką, Marszałkowską, w Aleje Jerozolimskie, plac Trzech Krzyży, do

¹⁴³ Urke Nachalnik, *Rozpruwacze*, „5-ta Rano” 1937, nr 7.

¹⁴⁴ H. Nagiel, *Tajemnice Nalewek*, t. 1, Warszawa 1911, s. 5–6.

¹⁴⁵ E. Sawicka, *Henryk Nagiel i „Tajemnice Nalewek”* [w:] *Warszawa pozytywistów*. Red. J. Kulczycka-Saloni, E. Ichnatowicz, Warszawa 1992, s. 102.

¹⁴⁶ A. Bregweis, *Grzech*, „5-ta Rano” 1934, nr 186.

¹⁴⁷ Zob. Ch. Shmeruk, *Dzieciństwo na ulicy Krochmalnej a późniejsza twórczość pisarska* [w:] *idem, Świat utracony. O twórczości Isaaca Bashevisa Singera*. Red. M. Adamczyk-Garbowska, Lublin 2003.

Ogrodu Saskiego czy parku Skaryszewskiego. Topografia miasta kreślona bywa najczęściej z punktu widzenia przemierzającej przestrzeń postaci: „Wokoło panował ruch. Przechodnie biegli w pośpiechu. [...] Znów wsiadła do tramwaju. [...] Tramwaj mijał właśnie plac Żelaznej Bramy i zawrócił w ulicę Gęsią”¹⁴⁸. Subiektywna perspektywa bohaterów ustanawia w miejskiej przestrzeni strefy obcości i swojskości – chrześcijańskie i żydowskie – nadając im wymiar indywidualnego doświadczenia¹⁴⁹. Wprawdzie w utworach nie zawsze pojawia się liczniejsze grono polskich figur (zazwyczaj szerzej reprezentowane jest ono w powieściach Urke Nachalnika...), niemniej poprzez wyeksponowanie wspólnej otwartej przestrzeni publicznej i stref międzygrupowego kontaktu – takich jak na przykład kawiarnie Ziemiańska¹⁵⁰, Semadeniego, Lourse’a, Europejska, Adria, ulice czy dworce – przełamane zostaje monoetniczne przedstawienie miasta.

Wielkomiejska nowoczesność Warszawy uwydatniana jest między innymi przez skonstrastowanie jej z prowincją. Formuła powieści „z życia stolicy i prowincji”¹⁵¹ – obecna na przykład w *Krwawych dniach* Wysokiego – wiąże obrazy Warszawy i anonimowych *sztetlech*, obrazy świata zamkniętej społeczności żydowskiej i świata dzielonego przez Żydów z obcymi. Stolica okazuje się przy tym naturalnym i głównym celem migracji oraz przestrzenią społeczną otwartą dla zróżnicowanych, a nierzadko też skonfliktowanych grup.

Bohaterowie „powieści warszawskich” reprezentują często środowisko nazywane potocznie w jidysz „szmendrikes”. Prozaik Zusman Segalowicz opisywał je na początku lat trzydziestych jako grono ulegających pospiesznej i powierzchownej akulturacji żydowskich „dam” i „dzentelmenów” – Celin i Franciszek, „Janków, Bronków, Mieczysławów”¹⁵². Należą do niego ci, którzy na Nalewkach wygrywają szlagiery spopularyzowane przez polskie kabarety (*A naje melodie*), naśladują wszelkie nieżydowskie snobizmy, style ubierania się czy zachowania i wstydzą się publicznie odezwać w jidysz (*Madam puter*).

Podobny krąg społeczny – tych, którzy „choć byli Żydami, niewiele mieli wspólnego z żydostwem”¹⁵³ – interesuje również autorów „5-tej Rano”. Bohaterowie powieści Jerzego Klingera czy Józefa Waldera noszą imiona Wanda, Maryla, Jadwiga, Małgorzata, Janka, Jerzy, Wiktor, Aleksander, Roman. Są bywalcami

¹⁴⁸ J. Klinger, *Przekleństwo nocy*, „5-ta Rano” 1933 nr 44.

¹⁴⁹ Zob. na przykład J. Klinger, *Przekleństwo nocy*, „5-ta Rano” 1933 nr 45.

¹⁵⁰ Z opisów Ziemiańskiej pojawiających się w polsko-żydowskich powieściach odcinkowych można by ułożyć sporą antologię. W gazecie ukazywały się również reklamy „Ziemiańskiej”. Zob. „5-ta Rano” 1933, nr 7, s. 5. Warto wspomnieć, że opisy Ziemiańskiej pojawiały się również w literaturze żydowskiej tego okresu. Zob. E. Kaganowski, *Opowiadania warszawskie*, Warszawa 1956, s. 174–175.

¹⁵¹ Świstan, *Prokurator. Sensacyjna powieść z życia stolicy i prowincji*.

¹⁵² Z. Segalowicz, *Szmenrikes*, Warsze 1930, s. 65. O środowisku tym zob. N. Cohen, *The Decline...*

¹⁵³ J. Walder, *Podrzutek*, „5-ta Rano” 1935, nr 38.

popularnych warszawskich kawiarni, pojawiają się w teatrze i kabarecie, chodzą do kina, w karnawale bawią się na balach publicznych, zwracają uwagę na stopień opanowania polszczyzny¹⁵⁴. Na wilegiaturę wyjeżdżają do Otwocka, głównej – jak wówczas powszechnie uważano – „twierdzy” *szmendrikes*¹⁵⁵. (Bywalcy pensjonatów otwockich są też bohaterami drukowanych w „5-tej Rano” humoresek Menachema Kipnisa). Prowadzą domy, w których „mówiło się po polsku, dniem odpoczynkowym była niedziela, [...] Zbliżenie z żydostwem następowało dwa razy do roku: w święta zwane [...] Trąbkami i Sądny Dniem”¹⁵⁶. Ich rodzice – Dwojra, Awigdor, Samuel, Perła, Jechiel, Estera, Chaskiel – odprawiają wciąż religijne rytuały i hołdują tradycyjnym wartościom, jednak nawet dla najbardziej zdeklarowanych krytyków ortodoksyjnego „zacofania” nieprzekraczalną granicą jest chrzest, a ucieczka córki z chrześcijaninem pogrąża dom w rozpacz, okrywa wstydem i niesławą (*Podrzutek* Waldera).

Konfiguracja postaci, w której „ludzie postępu i wolnej myśli”¹⁵⁷ spotykają się ze światem religijnej ortodoksji, ma nie tylko generacyjny czy rodzinny charakter. To w zróżnicowanej przestrzeni wielkiego miasta tradycyjny świat chasydzkich ojców, bogobojnych matek, pobożnych służących, uczciwych żydowskich córek i studiujących święte księgi synów sąsiadować może ze światem nowoczesnym – samodzielnymi, wyemancypowanymi kobietami i mężczyznami swobodnie poruszającymi się poza kręgiem żydowskim.

Podsumowanie

Traktowane jako część szerszej całości – element oferowanej przez „5-tą Rano” „niesłychanie urozmaiconej lektury, na którą składają się [...] powieści, nowele, humoreski, felietony i inne stałe rubryki, jak *Rzeczy ciekawe czy Z serca do serca*¹⁵⁸ – polsko-żydowskie powieści w odcinkach niewątpliwie wpisują się w charakterystyczny dla prasy popularnej dyskurs nowoczesności¹⁵⁹. Podobnie jak inne publikowane w gazecie teksty – *faits divers*, sprawozdania sądowe, felietony, listy czytelników – przynoszą obraz świata znajdującego się w procesie zmian i przekształceń, a także obraz podzielonej kulturowo, światopoglądowo, ideologicznie

¹⁵⁴ Właśnie w powieściach Klingera i Waldera najczęściej pojawiają się komentarze na temat poprawności polszczyzny bohaterów: „Mówili poprawną polszczyzną, lecz z brzmienia słów i akcentu można było poznać, że są Żydami” (J. Klinger, *Przekleństwo nocy*, „5-ta Rano” 1932, nr 286).

¹⁵⁵ Zob. N. Cohen, *The Decline...*

¹⁵⁶ J. Walder, *Podrzutek*, „5-ta Rano” 1935, nr 85.

¹⁵⁷ J. Walder, *Intrygantka*, „5-ta Rano” 1937, nr 27.

¹⁵⁸ *Komentarz redakcji*, „5-ta Rano” 1932, nr 286.

¹⁵⁹ O prasowym dyskursie nowoczesności zob. T. Majewski, *Modernizmy i ich losy*, s. 42.

społeczności złożonej z sąsiadujących z sobą rozmaitych środowisk – ortodoksyjnego i „postępowego”, asymilatorskiego i narodowego, syjonistycznego i komunistycznego. Polsko-żydowska powieść popularna jako nowa forma literacka adresowana jest do nowego żydowskiego czytelnika – i o nim opowiada¹⁶⁰.

Jak przekonywał Umberto Eco, w powieści odcinkowej „nie tyle sam temat, ile forma narracji, wybrana przez autora, staje się dla nas etnologicznym dokumentem, antropologiczną próbką powszechnych zachowań, odbiciem pewnej ideologii”¹⁶¹. Idąc za jego wskazaniem, można uznać, że hybrydyczna gatunkowo formuła odcinkowej „powieści z życia żydowskiego” była swoistym tekstowym korelatem kulturowego *status quo*. Niezależnie od oczywistej schematyczności i stereotypowości powieść ta stanowiła odpowiedź na – wyłaniającą się z nowoczesnych żywiołów ruchu i zmiany – nową kulturową rzeczywistość. I w jej przypadku zatem – tą konkluzją zamykam tymczasem swój wywód – „hieroglif kultury popularnej”¹⁶² można potraktować jako szyfr nowoczesności.

¹⁶⁰ O tym połączeniu nowej formy literackiej, nowej publiczności i nowej opowieści zob. U. Eco, *Superman w literaturze masowej...*, s. 116.

¹⁶¹ *Ibidem*, s. 120.

¹⁶² M. Pabiś, *Cenna sztuka układania puzzli. Siegfried Kracauer i nowoczesna powieść detektywistyczna* [w:] *Rekonfiguracje modernizmu...*, s. 222.

ANEKS

Powieści z życia żydowskiego publikowane
na łamach „5-tej Rano” 1931–1939

- Artur Bregweis, *Grzech. Powieść fascynująca*
 Artur Bregweis, *Kłamstwo. Powieść fascynująca*
 Artur Bregweis, *Ojciec czy kochanek. Powieść sensacyjna oparta na prawdziwym wydarzeniu*
 Artur Bregweis, *Potwór. Powieść fascynująca*
 Artur Bregweis, *Krzywda. Powieść fascynująca*
 Jerzy Klinger, *Przekleństwo nocy. Współczesna powieść z życia Warszawy*
 Jerzy Klinger, *Rywalki. Powieść fascynująca z życia żydowskiego w Polsce*
- Menachem, *Pałac i namiot. Powieść dla młodzieży z życia szomrów*
- Urke Nachalnik, *Rozpruwacze. Sensacyjna powieść kryminalna*
 Urke Nachalnik, *Greta. Fascynująca powieść oparta na prawdziwych wydarzeniach*
- Józef Walder, *Pożoga zmysłów. Powieść emocjonująca z życia sfer towarzyskich*
 Józef Walder, *Podrzutek. Powieść z życia sfer towarzyskich*
 Józef Walder, *Intrygantka. Powieść z życia powojennego Żydów w Polsce*
 Józef Walder, *Kobieta bez twarzy. Fascynująca powieść z życia żydowskiego*
 Józef Walder, *Grzech. Powieść fascynująca z życia Warszawy*
- Sz. Wysocki, *Katastrofa. Wstrząsająca powieść z życia współczesnego oparta na prawdziwych wydarzeniach*
 Sz. Wysocki, *Palestyna. Wstrząsająca powieść z życia współczesnego oparta na prawdziwych faktach*
 Sz. Wysocki, *Pogrom. Fascynująca powieść z życia żydowskiego oparta na prawdziwych wydarzeniach*
 Sz. Wysocki, *Mord rytualny. Fascynująca powieść oparta na prawdziwych dziejach epokowego wydarzenia lat przedwojennych*
 Sz. Wysocki, *Krwawe dni. Fascynująca powieść z dni ostatnich*

LITERATURA DLA DZIECI. OPOWIEŚCI PALESTYŃSKIE

Międzywojenna polsko-żydowska literatura dla dzieci: kontynuacje i innowacje. „Palestyna a dziecko żydowskie”. Typy i motywy opowieści palestyńskich. Podsumowanie

Międzywojenna polsko-żydowska literatura dla dzieci: kontynuacje i innowacje

Okres międzywojenny to epoka funkcjonowania kilku koncepcji polsko-żydowskiej literatury dla dzieci. Starsza z nich – wypracowana w XIX wieku – wyznaczała pisanym w języku polskim utworom adresowanym do dzieci żydowskich przede wszystkim funkcję medium żydowskiej tradycji. Dla dziewiętnastowiecznych polsko-żydowskich autorów ważny wzór stanowiła – nie tylko w tym względzie – literatura niemiecko-żydowska¹. Wychodzący w Warszawie integracjonistyczny tygodnik „Izraelita” z aprobatą odnotowywał w 1873 roku wydanie w języku niemieckim przeznaczonego dla dzieci tomiku *Chanuka*, zawierającego „pouczające i zajmujące rzeczy z dziedziny judaizmu i życia żydowskiego”, „pożyteczne i bawiące wiadomości z niwy własnej historii”².

W 1902 roku, a zatem po niemal trzech dekadach, powtarzał na łamach pisma podobną opinię Nahum Sokołów:

Ważną usługę w rozwijaniu świadomości żydowskiej może oddawać i oddaje gdzie indziej, żydowska literatura beletrystyczna dla młodzieży. [...] Wychowanie żydów, zwłaszcza w sferze „postępowej”, tj. nie przestrzegającej przepisów rytualnych, możliwe jest tylko na gruncie pietyzmu rodowego, przywiązania do jednostki szczepowej, zżycia się z tą jednostką i pielęgnowania jej zasobów³.

¹ O niemiecko-żydowskiej literaturze dla dzieci zob. G. von Glasenapp, M. Nagel, *Das jüdische Jugendbuch. Von der Aufklärung bis zum Dritten Reich*, Stuttgart 1996.

² *Kronika*, „Izraelita” 1873, nr 41, s. 331.

³ N. Sokołów, *Wychowanie żydów*, „Izraelita” 1902, nr 31, s. 361–362. Cyt. za: Z. Kołodziejska, *„Izraelita” (1866–1915) – znaczenie kulturowe i literackie czasopisma*, [Warszawa 2012], s. 221 – niepublikowana rozprawa doktorska.

W wypowiedzi Sokołowa uwagę zwraca akcentowanie roli literatury w budowaniu świadomości grupowej i obserwacja, że znaczenie literatury wzrasta wraz z wygasaniem tradycyjnej religijności, więcej – w sekularyzującej się kulturze literatura przejmuje i zastępuje funkcje spełniane poprzednio przez inne instytucje. Obserwacja ta koresponduje z opinią Benjamina Harshava o znaczeniu literatury jako jednej z najważniejszych instytucji nowoczesnej świeckiej kultury żydowskiej.

Wyznaczanie literaturze dla dzieci funkcji enkulturacyjnej i traktowanie jej jako środka przekazu wartości religijnych oraz moralnych miało za sobą tradycje haskalistyczne⁴. Przeznaczone dla czytelnika dziecięcego adaptacje opowieści czerpanych ze źródeł religijnych stanowiły też swoistą kontynuację modelu obcowania z utworami tego rodzaju w wychowaniu tradycyjnym. Pochwałę takiego obcowania i uznanie jego znaczenia dla dziecięcego przeżywania oraz rozumienia świata odnaleźć można we wspomnieniach i autobiografiach żydowskich pisarzy pochodzących ze środowisk ortodoksyjnych. Dziecięcego bohatera – miłośnika historii poznawanych podczas nauki w chederze, potrafiącego później opowiedzieć je w osobisty, sugestywny i frapujący słuchaczy sposób – wprowadza w autobiograficznym opowiadaniu *Wigilia Chanuki w Warszawie* Isaak Bashevis Singer:

Wszystkie dzieci lubią słuchać opowieści, a ja zdobyłem opinię gawędziarza. Potrafiłem własnymi fantazjami uzupełniać historie, które czytaliśmy w Pięcioksięgu. W okresie Chanuki nauczyciel przerabiał z nami fragment mówiący o Józefie i jego braciach. Zapamiętałem znaczenie hebrajskich słów lepiej niż inne dzieci i powtórzyłem opowieść w taki sposób, jak gdybym był obecny przy takich wydarzeniach⁵.

Publikowane w języku polskim wydawnictwa o charakterze religijno-etycznym przeznaczone dla młodego czytelnika – głównie renarracje opowieści talmudycznych i midrasz – pojawiają się na szerszą skalę na początku XX wieku w Galicji. Ich autorami – podobnie działało się w literaturze dla dzieci w innych językach żydowskich – są początkowo głównie nauczyciele związani z różnymi typami żydowskich szkół. Należał do tego grona wspomniany już Salomon Spitzer, autor wierszowanych opowieści *Sąd Boży (wierszem) na Nowy Rok i Dzień Pojednania* (1910) i *Bohaterstwo wiary (wierszem) na Chanukę* (1912). Cykl *Legend żydowskich – Legendy żydowskie z Talmudu i Midraszu. Wydanie dla młodzieży* (1905) oraz *Sen nocy noworocznej i inne opowieści żydowskie* (1910) ogłosił pod pseudonimem Szem-Tob lwowianin Zygmunt Sens-Taubes. Prozę dla dzieci publikował też związany ze szkołami Fundacji Barona Hirscha – Wilhelm Engländer

⁴ A. Bar-El, *Children's Literature* [w:] *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*. Ed. G.D. Hundert, vol. 1, New Haven–London 2008, s. 319–320.

⁵ I.B. Singer, *Wigilia Chanuki w Warszawie*. Cyt. za: Ch. Shmeruk, *Twórczość dla dzieci* [w:] *idem, Świat utracony. O twórczości Isaaca Bashevisa Singera*. Red. M. Adamczyk-Garbowska, Lublin 2003, s. 59.

(m.in. *Szkółka pracy*, 1911)⁶. Niektórzy z nich – jak pokazywaliśmy już na przykładzie Spitzera – bywali ponadto tłumaczami modlitewników oraz autorami podręczników do nauki religii możeszowej i historii biblijnej. Warto zwrócić w tym miejscu uwagę nie tylko na pedagogiczny kontekst, ale i swoisty okolicznościowy charakter części publikowanych przez nich utworów: wierszowane opowiadania Spitzera ogłaszane były jako specjalne wydawnictwa przeznaczone na Rosz ha-Szana, Jom Kipur i Chanukę. W poświęconym pisarstwu Bashevisa studium *Twórczość dla dzieci* Chone Shmeruk podkreśla szczególną rolę motywu świąt i cyklu żydowskiego kalendarza w literaturze jidysz. Od początku XX wieku popularność tych motywów podtrzymywana była, jego zdaniem, również przez instytucjonalne wsparcie: wydawcy jidyszowej prasy chętnie zamawiali utwory o takiej tematyce do świątecznych wydań pism mających stanowić lekturę dla całej rodziny.

Model literatury jako medium tradycji nie stracił na znaczeniu w okresie międzywojennym. W latach dwudziestych i trzydziestych adresowane do dzieci teksty o tematach biblijnych, adaptacje opowieści talmudycznych i folklorystycznych, przekłady dzieł religijnych ukazywały się na łamach rozwijającej się szybko polsko-żydowskiej prasy polityczno-informacyjnej oraz periodyków dla dzieci i młodzieży reprezentujących różne ideowe orientacje⁷. Ogłaszano je także w ramach serii wydawniczych, takich jak Biblioteka dla Młodzieży „Świt” (1922)⁸, „Awiw” (1931–1935)⁹, Biblioteka dla Dzieci i Młodzieży Żydowskiej (1930–1931) czy Mała Biblioteczka (1937).

Wciąż czynni byli autorzy polsko-żydowscy aktywni od początku wieku, współpracujący teraz – między innymi – z wychodzącym we Lwowie, asymilatorskim pismem dla dzieci i młodzieży „Nasza Jutrzenka” (1921–1938)¹⁰. W latach dwudziestych Spitzer ogłosił nowy cykl wierszowanych opowieści talmudycznych (*Trzy nauki i inne przypowieści* 1922, *O królach. Przypowieści podług ksiąg talmudycznych* 1922, *Niezbadane wyroki Boga. Legenda z ustnych podań* 1922, *O przyjaźni. Podług ksiąg talmudycznych* 1922, *Sentencje ojców Synagogi* 1921). Sens-Taubes zaś w latach trzydziestych – zbiór *Złota legenda żydowska* (1931). Publikowano poza tym zbiory przekładów opowieści, legend i baśni, takie jak tom *Zamknięta*

⁶ Książka została wznowiona w okresie międzywojennym: W. Engländer, *Szkółka pracy*. Okładkę ilustrowała F. Weinles-Themersonowa, Warszawa 1928.

⁷ Zob. Szem-Tob (Z. Sens-Taubes), *Po- lon- ja*, „Nasza Jutrzenka. Pismo dla Dzieci i Młodzieży” 1929, nr 1–2; *idem*, *Król Og*, „Nasza Jutrzenka. Pismo dla Dzieci i Młodzieży” 1929, nr 3.

⁸ Spitzer wydał w tej serii: *Sentencje ojców Synagogi*, Kraków 1921; *Niezbadane wyroki Boga. Legenda z ustnych podań*, Kraków 1922; *O przyjaźni. Podług ksiąg talmudycznych*, Kraków 1922; *O królach. Przypowieści podług ksiąg talmudycznych*, Kraków 1922.

⁹ Tę związaną z organizacją WIZO serię wydawniczą odnalazła magister Maria Antosik-Piela, której dziękuję za udostępnienie mi informacji.

¹⁰ Pismo redagował wówczas m.in. satyryk Wilhelm Raort (Józef Wilhelm Rappaport).

księga Irmy Singer (1930)¹¹, a do formuły renarracji chętnie sięgali młodszy, debiutujący w latach dwudziestych autorzy polsko-żydowscy – na przykład poeta Maurycy Szymel¹².

Co więcej, na początku lat trzydziestych model ten doczekał się programowego ujęcia i pedagogicznego umotywowania. Jego autorem był znany polsko-żydowski pisarz, a także wybitny pedagog – polonista, nauczyciel Hebrajskiego Gimnazjum im. Chaima Hilfsteina w Krakowie, Juliusz Feldhorn¹³. W roku 1931 Feldhorn ogłosił na łamach „Miesięcznika Żydowskiego” artykuł *O bajkę i legendę żydowską w języku polskim*, w którym przedstawiał projekt stworzenia biblioteki „bajek w języku polskim, przeznaczonych dla dziatwy żydowskiej i na żydowskich motywach opartych”¹⁴. Inspiracją dla nich miały być zarówno źródła religijne, jak i folklorystyczne. Zadanie lektury opowieści „biblijnych, talmudycznych, chasydzkich, o Mojżeszu i Baal-Szemie, o Tytusie i Chmielnickim, o aniołach i szatanach”¹⁵ zostało określone jako „uświadomienie kulturalne”, „wpojenie [dzieciom żydowskim] atmosfery kulturalnej swojszczyzny”¹⁶:

Trzeba by dziecku żydowskiemu, czytającemu po polsku, dać do ręki te legendy, ubrane w odpowiednią formę językową i artystyczną, aby wyrzec mogły zawczasu wpływ kształtujący na dusze i stać się kiedyś krynicą wspomnień, zaczerpniętych z dziedzin własnej kultury¹⁷.

– apelował Feldhorn. Wygłaszał przy tym pochwałę żydowskiej tradycji: bogactwa, mądrości, piękna przekazywanych od pokoleń midraszy, przypowieści, alegorii.

Swój pomysł wspierał, jak widać, argumentami czerpanymi z teorii wychowania, a dodatkowo także – psychologii i filozofii. Odwołując się między innymi do Bergsona i Freuda, podkreślał znaczenie dzieciństwa jako okresu formowania osobowości oraz wagę przeżyć i doświadczeń dziecięcych – niewymazywalnych, trwających w utajeniu poza progiem świadomości. Za Spenglerem z kolei zwracał uwagę na właściwy dzieciom odmienny tryb poznawania rzeczywistości – subiektywny, podlegający regułom myślenia magicznego. Przywołując wąt-

¹¹ I. Singer, *Zamknięta księga. Bajki żydowskie z 7 barwnymi ilustracjami*. Przeł. R. Szmilowiczowa, ilustr. I. Hölzlowa, Lwów 1930. Magister Maria Antosik-Piela odnalazła również podobny tom wydany przez Helenę Segelównę pt. *Cudowny granat i inne bajeczki*, bm, 1913.

¹² M. Szymel, *Tytus i mucha*, „Okienko na Świat” 1937, nr 1, 2. *Idem*, *Z ulicznika mędrzec*, „Okienko na Świat” 1937, nr 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21.

¹³ Dokumentację dotyczącą biografii Feldhorna zawiera tom *Juliusz Feldhorn. Poeta, pisarz, tłumacz, wybitny polonista Gimnazjum Hebrajskiego w Krakowie*. Red. A.B. Skotnicki, Kraków 2011.

¹⁴ J. Feldhorn, *O bajkę i legendę żydowską w języku polskim*, „Miesięcznik Żydowski” 1931, nr 3, s. 269.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*, s. 268.

¹⁷ *Ibidem*, s. 268, 269.

ki antropologii edukacji Jerome Brunera, można by powiedzieć, że uruchamiał przede wszystkim w swym pedagogicznym programie „zasadę narracyjną”: punkt wyjścia stanowi w nim bowiem przekonanie, że opowieść jest ważnym sposobem tworzenia obrazu świata i zdomawiania się w nim. Przypomnę, że Bruner traktuje sztukę narracji jako jeden z podstawowych sposobów myślenia i wytwarzania znaczeń. Jego zdaniem, „dziecko powinno »znać«, mieć »wycucie« mitów, historii, bajek, tradycyjnych opowieści własnej kultury (lub kultur), które ujmują w ramy i zasilają tożsamość”¹⁸.

Pozytywnym wzorem przywoływanym przez Feldhorna w jego projekcie edukacyjno-literackim była seria Biblioteka dla Dzieci i Młodzieży Żydowskiej, wydawana w latach 1930–1931, w której – pod redakcją J. Jawana, z ilustracjami Franciszki Weinlesówny (Themersonowej) – ukazały się cztery tomiki: *Purym* (1930), *Pesach* (1930), *Chanuka* (1930) i *Sobota* (1931). Zawierały one zarówno informacyjne szkice popularyzujące wiedzę o świętach i związanych z nimi obyczajach, jak i przekłady modlitw oraz pieśni, adaptacje midrasz i legend, a także mini-antologie literackie – tłumaczenia klasyków literatury żydowskiej (m.in. Icchoka Lejba Pereca, Szolem Alejchema, Mordechaja Spektora, Szaloma Asza, Jakowa Fichmana, Dawida Friszmana, J.Ch. Rawnickiego) i oryginalne utwory polsko-żydowskie – wiersze, opowiadania, scenki dramatyczne. Do pierwszego tomu serii, *Purym*, utwór *Zalmek i rebe. Rozmowa purymowa* napisał Janusz Korczak¹⁹. Dodam w tym miejscu, że sam Feldhorn miał w swym późniejszym dorobku renarracje legend, ogłaszane w polsko-żydowskich pismach dla dzieci²⁰.

Jako kontynuację modelu literatury odwołującej się do wątków czerpanych z tradycji uznać należy również nurt polsko-żydowskiej poezji dla dzieci skupiony na świętach i rytuałach. W ogłoszonej w 1963 roku recenzji *Żydowskie książeczki dla dzieci i dorosłych* Bashevis Singer oceniał ten typ poezji jako szczególnie cenny wychowawczo: „żydowskie wiersze świąteczne [...] mogą pomóc w pogłębieniu radości dziecka z obchodów świąt żydowskich”²¹. Utwory o tym charakterze publikowała większość wybitnych polsko-żydowskich poetów międzywojennych: Maurycy Szymel, Stefan Pomer, Anda Eker, Karol Dresdner, Daniel Ihr, Horacy Safrin. Charakterystyczne skojarzenie dziecięcości i tradycji dokonuje się w ich tekstach poprzez wprowadzenie dziecięcych bohaterów, dziecięcej perspektywy widzenia święta i konwencji wspomnienia z dzieciństwa. Rytuały zyskują dzięki temu walor prywatności, a inicjacja w żydowskość zapisywana jest jako doświad-

¹⁸ J. Bruner, *Kultura edukacji*. Przeł. T. Brzostowska-Tereszkiewicz. Wstęp A. Brzezińska, Kraków 2006, s. 66–67.

¹⁹ Dotąd udało mi się odnaleźć cztery tomiki tej serii: *Purym*, Warszawa 1930, *Pesach*, Warszawa 1930, *Chanuka*, Warszawa 1930, *Sobota*, Warszawa 1931. O serii zob. Ch. Löw, *Książki dla młodzieży*, „Miesięcznik Żydowski” 1931, z. 8.

²⁰ J. Feldhorn, *Elamita w Sodomie (Z Księgi Legend)*, „Okienko na Świat” 1937, nr 7–8, s. 5.

²¹ Cyt. za: Ch. Shmeruk, *Twórczość dla dzieci* [w:] *idem, Świat utracony*, s. 67.

czenie intymne²². Tego typu wiersze świąteczne włączane były w okresie międzywojennym także do podręczników szkolnych do nauki religii²³.

Od początku lat dwudziestych formować zaczęły się również nowe modele literatury polsko-żydowskiej dla dzieci: model literatury rozrywkowej, pozbawionej odniesień religijnych bądź historyczno-folklorystycznych, oraz literatury zaangażowanej w życie współczesne, narodowej, ideologicznie nacechowanej. Zasadniczo rzecz biorąc, były one wariantami konstytutywnych dla literatury nowoczesnej modeli: popularno-autonomicznego i popularno-instrumentalnego²⁴. Oba można odnaleźć w twórczości polsko-żydowskich autorów debiutujących w latach dwudziestych i publikujących w wydawanych przez prasę polsko-żydowską dodatkach dla dzieci i młodzieży, przede wszystkim u Andy Eker²⁵ i Minki Silbermanówny.

W obrębie drugiego z tych modeli pojawił się nowy typ polsko-żydowskich tekstów użytkowych – piosenki młodzieżowych organizacji syjonistycznych²⁶. Od samego też początku w modelu tym ważna rola przypadła tematowi współczesnej Palestyny, którego obecność nasiliła się zdecydowanie w latach trzydziestych. Współczesne motywy palestyńskie włączano wówczas zarówno do tradycyjnych opowieści religijno-historycznych, jak i utworów o oczywistych internacjonalistycznych akcentach, budowanych według schematu kulturowo-geograficznej panoramy²⁷, czy do opowiadań utrzymanych w konwencji baśniowo-fantastycznej, których bohaterami były zabawki lub personifikowane zjawiska przyrody. W realistycznych obrazkach z życia dzieci w diasporze funkcjonował konwencjonalny zespół charakterystycznych rekwizytów wprowadzających w codzienność goluś symboliczną obecność Palestyny: puszka Keren Kajement Leisrael, list chaluca, palestyński pocztowy znaczek²⁸, pomarańcza z żydowskiego pardenesu²⁹.

²² Pisałam o nim między innymi w rozdziale *Szabaty i święta* w pracy *Międzywojenna literatura polsko-żydowska jako zjawisko kulturowe i artystyczne*, Kraków 1992, s. 231–245.

²³ Zob. M. Tauber, J. Wajngarten, *Mała historia biblijna. Dla drugiego oddziału szkół powszechnych*. Wydanie szóste, Warszawa 1934, część *Święta żydowskie*, s. 110–123.

²⁴ O podstawowych modelach literatury nowoczesnej zob. R. Nycz, *Literatura nowoczesna: cztery dyskursy*, „Teksty Drugie” 2002, nr 4, s. 37–38.

²⁵ O twórczości dla dzieci Andy Eker pisałam w swej pracy magisterskiej obronionej na Wydziale Polonistyki UJ w 2011 roku Zuzanna Marek: *Być pomiędzy znaczy być sobą. O twórczości Andy Eker*. Tematu tego dotyczy też jej niepublikowany artykuł: *Po prostu dzieciństwo, czy raczej prosto o rzeczach ważnych? Tożsamość żydowska w bajkach i wierszach dla dzieci Andy Eker*. Dostęp do tekstu zawdzięczam Autorce.

²⁶ Zob. L. Krasucki, *Idzie kfir na wycieczkę* [w:] *idem*, *Wiersze wybrane. Z teki pośmiertnej*, Kalisz 1923, s. 51–52.

²⁷ Zob. publikacje w piśmie „Młody Świat”, z którym współpracowali autorzy znani z sympatii komunistycznych.

²⁸ Motyw ten pojawiał się szczególnie często. Zob. E. Templer, *Marki Tirsy*, „Okienko na Świat” 1937, nr 7–8.

²⁹ N. Mifelew, *Pomarańcza z Erec*, „Okienko na Świat” 1937, nr 2.

Obecność motywów palestyńskich w utworach realizujących różne konwencje literatury dla dzieci charakteryzuje między innymi twórczość Andy Eker, jednej z najpopularniejszych polsko-żydowskich autorek międzywojennej literatury dziecięcej. W jej tekstach (pierwszy utwór ogłosiła w wieku 13 lat) konwencje baśni czy opowieści fantastycznej wiążą się zazwyczaj z formułą opowiadki patriotycznej czy formą narodowej alegorii. I tak, w ogłoszonym pośmiertnie u schyłku lat trzydziestych tomie *Ojców dzieje. Dla dzieci i młodzieży* (1937) wierszowana historyjka o dzieciństwie Teodora Herzla sąsiaduje z alegoryczną opowiadką o Ojczyźnie – Królownie czekającej na wyzwolenie (*O Teodorze Herzlu – gdy był małym chłopczykiem*) i opowiadaniem, którego bohaterami są magiczne przedmioty – mówiąca puszka Keren Kajemet Leisrael i mała lalczka (*O lalce co pokochała Erec*). Palestyna jest też u Eker stale obecna w zabawach dziecięcych (*Zabawa w szomrów*), dziecięcych snach i fantazjach.

Jeden z najbardziej dobitnych przykładów ekspansji tematów palestyńskich w literaturze lat trzydziestych odnaleźć można w twórczości Janusza Korczaka, który w wydawniczej serii Biblioteka Palestyńska dla Dzieci ogłosił wówczas opowiadania *Ludzie są dobrzy* (1938) i *Trzy wyprawy Herszka* (1939)³⁰. W obu pojawia się (występujący również u Eker) motyw dziecięcych opowiadań i dziecięcych marzeń o Palestynie, których źródłem jest Biblia. U Korczaka motyw ten ma związek zarówno z jego poglądami na oryginalną twórczość dzieci, jak i z zainteresowaniem językiem dziecięcego opowiadania. Warto też przypomnieć, że umiejętność opowiadania zajmujących historii należy do najbardziej cenionych w świecie dziecięcych bohaterów Korczaka, dla których „bajki są ważniejsze od obiadu”³¹. W swej prozie pisarz często wykorzystuje w konstrukcji narracji punkt widzenia dziecka: tak dzieje się właśnie w palestyńskim opowiadaniu *Ludzie są dobrzy*. Występująca u Korczaka kreacja dziecięcego narratora jest szerzej obecna w polsko-żydowskiej literaturze³², a literacki wątek dziecięcych opowieści o Palestynie znajduje kontynuację na pozaliterackim planie – w publikowanych na łamach prasy utworach o Palestynie pisanych przez same dzieci³³. Co istotne, w obu ogłoszonych u schyłku lat trzydziestych tekstach Korczaka marzenia i opowieści o Palestynie łączą wszystkie pokolenia żydowskie: Żydów żyjących w XIX i XX wieku, dzieci i rodziców.

³⁰ Utwory Korczaka były recenzowane i reklamowane w polsko-żydowskiej prasie dla dzieci: J. Kleinberg, „Trzy wyprawy Herszka”, „Okienko na Świat” 1939, nr 7.

³¹ J. Korczak, *Józki, Jaśki i Franki* [w:] *idem, Dzieła*, t. 5, Warszawa 1997, s. 192.

³² Pojawia się na przykład w tomie *Ludzie, którzy jeszcze żyją* (1934) Czesławy Endelmanowej-Rosenblattowej. O tym typie konstrukcji w literaturze rosyjsko-żydowskiej tego okresu zob. Z. Hetényi, *A Pattern of Narrative in Jewish Assimilation Literature. The Child's Eye View – Isaac Babel in A Russian-Jewish, American and European Literary Context. A Comparative Conclusion* [w:] *eadem, In a Maelstrom. The History of Russian-Jewish Prose (1860–1940)*, Budapest–New York 2008.

³³ Zob. na przykład: ef. *Gabryś, Uriel z Beniaminkiem...*, „Okienko na Świat” 1937, nr 3. W konkursie dla czytelników tego tygodnika na temat „Jeden dzień [spędzony] według własnej woli” znaczna grupa prac dotyczyła Palestyny: *Wynik konkursu*, „Okienko na Świat” 1939, nr 24–25.

Pojawienie się w późnej twórczości Korczaka motywu dziecięcych opowieści o Palestynie jest tym bardziej znamienne, że w jego wczesnych utworach mali bohaterowie opowiadają przede wszystkim legendy o przybyciu do kraju osiedlenia, które – za Hayą Bar-Itzhak³⁴ – nazwać można legendami o pochodzeniu typowymi dla diaspory. W jednej z pierwszych głośnych powieści pisarza – *Joski, Moški i Srule* (1909) – mały Aron opowiada kolegom bajkę o osiedleniu się Żydów w pewnym królestwie. Jego narracja zawiera podstawowe elementy klasycznych opowieści tego typu: Żydzi poszukują miejsca, gdzie mogliby bezpiecznie żyć, wysyłają poselstwo do króla i uzyskują zgodę na osiedlenie w jego kraju. Schemat ten dekonstruuje jednak kolejne epizody, będące jaskrawym odstępstwem od konwencji: władca zaczął prześladować przybyszy, a skazany na śmierć żydowski mędrzec sprowadził na niego za to karę, która sprawiła, że „król stał się dobry i litościwy”³⁵. Legenda o pochodzeniu przekształca się zatem w opowieść o prześladowaniach i cudownym ocaleniu dzięki Bożej interwencji. Z czasem opowieść z *Josków, Mozków i Sruli* zaczęła funkcjonować na prawach samodzielnego tekstu Korczaka i pod tytułem *Król i rabin* trafiła do podręczników szkolnych dla dzieci żydowskich, gdzie zamieszczana była obok klasycznych folklorystycznych opowieści, takich jak *Polin* czy *Abraham Prochownik*³⁶.

„Palestyna a dziecko żydowskie”

Rodzaj historyczno-ideologicznego komentarza do rosnącej popularności tematów palestyńskich, o której tu mowa, odnaleźć można w broszurce *Palestyna a dziecko żydowskie. Kilka słów do naszej kwestii wychowawczej* pióra hebrajskiego pisarza Jakowa Fichmana, wydanej po polsku i w jidysz w 1930 roku. Fichman nawiązywał w niej do programu nowoczesnego wychowania żydowskiego, wypracowywanego na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych przez palestyńskich nauczycieli, syjonistycznych polityków oraz hebrajskich pisarzy i publicznie dyskutowanego podczas specjalnych konferencji. Zauważał, że w epoce szybkich zmian w życiu żydowskim, kiedy – jak pisał – „wszystko się chwieje przed nami i w nas, w okresie, kiedy w szalonym zawrocie przerzucamy się z jednej skrajności w drugą, nie wiedząc, gdzie i nad czym się zatrzymać”³⁷ – Palestyna powinna

³⁴ H. Bar-Itzhak, *Legendary Poland. The Legends of Origin. Ethnopoetics and Legendary Chronicles*, Detroit 2001.

³⁵ J. Korczak, *Joski, Moški i Srule* [w:] *idem, Dzieła*, t. 5, s. 37.

³⁶ Zob. R. Gutman, S. Hirszhorn, *Wypisy polskie dla dzieci żydowskich z licznymi ilustracjami w tekście*, cz. I, Warszawa 1918, s. 223–224.

³⁷ J. Fichman, *Palestyna a dziecko żydowskie. Kilka słów do naszej kwestii wychowawczej*, Warszawa 1930, s. 2.

stać się orientacyjną stałą: „punktem wyjścia”, „źródłem nowego światopoglądu”, „nowym ideałem życia”³⁸.

Podkreślał, że właśnie wizja Erec – Palestyny łączy tradycyjne, religijne i nowoczesne, narodowe wychowanie żydowskie:

Jakiż sens miałyby dzieciństwo żydowskie bez owego snu o Erec? Zdaje nam się, że dopiero w nowszych czasach wiele w tym kierunku uczyniono. Nie – nie! Całe życie żydowskie stało w minionych czasach pod urokiem świetlanego obrazu Erec. Pewne dni obracały się całkowicie w zaczarowanym kręgu Palestyny³⁹.

W wychowaniu żydowskim stale obecne były zatem – by odwołać się do sformułowania krakowskiego pedagoga żydowskiego Samuela Stendiga – palestynofilia i palestynocentryzm⁴⁰, przyjmujące rozmaite historyczne postaci.

Wychowanie żydowskie było zawsze przepojone tęsknotą do Erec. Erec Izrael była dla dziecka żydowskiego krajem najpiękniejszych marzeń i snów. Każdy ustęp Biblii, każda legenda żydowska, każdy wiersz z naszych ksiąg świętych owiany był radością i smutkiem Erec. Gdy dziecko żydowskie rozmarzyło się podczas nauki, przenosiło się ono wyobraźnią i marzeniami słodkimi – hen, daleko – od smutnej rzeczywistości do starej ziemi Ojców, gdzie wszystko było dlań opromienione tysiącem słońc ziemskiej piękności i niebiańskiej wspaniałości. Erec Izrael była dla dziecka żydowskiego azylem, kątem, w który się zawsze wtuliło⁴¹.

– pisał Fichman.

Wpisując ją w szerszy kontekst żydowskiej tradycji, kładł jednak zasadniczy nacisk na rewolucyjny charakter nowoczesnej – syjonistycznej – idei Palestyny. Jak twierdził:

Uczucie palestyńskie, jakkolwiek było ono wszechwładne w życiu minionych pokoleń, pozostało jednak abstrakcyjnym marzeniem, oderwanym od rzeczywistości, nie obowiązującym do czynów. Prawda: było ono zawsze gwiazdą świecącą, która upiększała i wzbogacała nędzną rzeczywistość żydowską. Ale gwiazda ta nie wiodła do czynu, nie zmieniała rzeczywistości naszej. Pocieszała, uspokajała – lecz nie budziła z letargu, nie wzywała do wyrwania się siłą ze starego przeklętego koła⁴².

Sytuacji tej przeciwstawił stan współczesny: nowoczesne, narodowe „uczucie palestyńskie”, wiążące się z aktywizmem, „twórczym czynem”, pracą żydowską w Erec.

³⁸ *Ibidem*, s. 9.

³⁹ *Ibidem*, s. 7.

⁴⁰ S. Stendig, *Od palestynofilii do palestynocentryzmu*, Kraków 1934. Stendig podkreślał, że „bez palestynofilii średniowiecza, palestynofilii modlitewnika, nie mogło być mowy o palestynocentryzmie czasów nowożytnych” (s. 15).

⁴¹ J. Fichman, *Palestyna...*, s. 6.

⁴² *Ibidem*, s. 8.

Istotną funkcję w narodowym wychowaniu, ustanawiającym Palestynę centrum i celem odrodzonego życia żydowskiego, przyznawał Fichman literaturze. W konsekwencji – formułował program literatury organizującej wyobraźnię narodową, dającej czytelnikowi „realny związek” i „bezpośrednią styczność z rzeczywistością palestyńską”⁴³. Jednym z podstawowych zadań tak rozumianej literatury narodowej miało być dążenie, aby „dziecko poznało każdy kącik w Palestynie, zanim jeszcze własnymi ujrzy ją oczyma i nierozzerwalnymi węzły złączy się z Erec”⁴⁴. Było to w istocie zadanie – odwołuję się tu do sformułowania Stephena Daniela – „kształtowania wyobrażonej wspólnoty narodu” poprzez tworzenie geograficznych reprezentacji, „symbolicznego krajobrazu narodowej tożsamości”⁴⁵.

Badacze nacjonalizmu są zdania, że nacjonalistyczny dyskurs nigdy nie funkcjonuje „poza geografiami”⁴⁶, a w jego polu lokują się nie tylko różne typy narracji konstytuujących narodową wspólnotę wyobrażoną, lecz także rozmaite reprezentacje „narodowego miejsca”⁴⁷. Co istotne, w formowaniu narodowych wyobrażonych geografii na równi uczestniczą reprezentacje werbalne i wizualne: opisy krajobrazu, podróżnicze relacje, turystyczne przewodniki, toponimiczne słowniki, mapy, szkice topograficzne, dzieła malarskie i fotografie.

Zdaniem Daniela, autora pracy *Fields of Vision. Landscape Imagery and National Identity in England and the United States*:

Narodowe tożsamości koordynowane są przez legendy i pejzaże, opowieści o złotym wieku, wiecznotrwałych tradycjach, heroicznych czynach, dramatycznych wydarzeniach, umiejscawiane w odwiecznych lub obiecanych ojczyznach, z uświęconymi miejscami i scenerią. Wyobrażona wspólnota narodu kształtowana jest zarówno przez symboliczne sensory czasu, jak i przestrzeni, nierzadko odnoszące się do przeświadczeń religijnych [...]. Krajobrazy czy to skupiające się na pojedynczym obiekcie, czy to obejmujące szerszą scenerię – dają widzialny kształt i reprezentują naród⁴⁸.

Właśnie taki wychowawczy cel – budowania żydowskiej tożsamości poprzez zakorzenienie w staro-nowej, „odwiecznej” i odbudowywanej ojczyźnie – przyświecał serii Biblioteka Palestyńska dla Dzieci, wydawanej po polsku w latach 1937–1939 przez Keren Kajemet Leisrael. Znalazły się w niej między innymi oba wspomniane tu utwory Korczaka i przekład opowiadania *Dziwy na lądzie i morzu* autorstwa samego Fichmana⁴⁹. Ukazująca się do wybuchu wojny – ostatni, 11 tom wyszedł w lipcu 1939 roku – seria obejmowała bowiem zarówno oryginalne teks-

⁴³ *Ibidem*, s. 9, 10.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 16.

⁴⁵ S. Daniels, *Fields of Vision. Landscape Imagery and National Identity in England and the United States*, Princeton 1993, s. 190.

⁴⁶ M. Billig, *Banalny nacjonalizm*. Przeł. M. Sekerdej, Kraków 2008, s. 143.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 270.

⁴⁸ S. Daniels, *Fields of Vision. Landscape Imagery...*, s. 5.

⁴⁹ Ukazująca się do ostatnich miesięcy przed wybuchem wojny seria liczyła 11 tomików.

ty polskie, jak i przekłady z hebrajskiego. (Wśród autorów hebrajskich byli między innymi M. Charizman i C. Kloetzel). Książeczki sprzedawano jako premię dla czytelników warszawskiego dziennika „Nasz Przegląd”⁵⁰ i szeroko reklamowano w polsko-żydowskiej prasie dla dzieci.

Keren Kajemet Leisrael założył Bibliotekę Palestyńską dla dzieci i wydaje co pewien czas śliczną książeczkę o tym dalekim i dziwnym kraju, o jego budowniczych, o jego dzieciach i cudownych czarodziejskich rzeczach, które się tam dzieją. Ale te czary – nie myślcie znowu, że jakieś wymyślone [...]. Przeciwnie: czary prawdziwe i cuda prawdziwe dzieją się w tym dziwnym i dalekim kraju palestyńskim... I bohaterstwo prawdziwe a nie wymyślone...⁵¹

– pisał o Bibliotece Palestyńskiej recenzent wydawanego w Krakowie tygodnika „Okienko na Świat”.

Utwory reprezentowały różne konwencje literatury dla dzieci: od prozy realistycznej o tonie autobiograficznym, poprzez opowiadania przygodowo-sensacyjne i podróżnicze, po utwory o charakterze symboliczno-fantastycznym. Wylaniała się z nich wizja narodowej wspólnoty – rozproszonej, ale zjednoczonej ideałem wyjścia z diaspory i powrotu do Erec. Wśród bohaterów były dzieci z Polski, Niemiec i Lewantu, Sefardyjczycy i Aszkenazyjczycy. Czas akcji obejmował okres od początku XIX wieku, przez epokę pierwszych pionierów w ostatnich dekadach XIX wieku, po lata trzydzieste wieku XX; wydarzenia rozgrywały się w Europie i na Bliskim Wschodzie, w Turcji, Jemenie, Palestynie, w Tel Awiwie, Jerozolimie, Galilei. Jako całość seria wzorcowo realizowała postulat Fichmana, by w wyobraźni dziecka ustanowić jako jedyne centrum Erec, „zagarniającą Galuth pod swą wieczną, niezwalczoną władzę”⁵². Sekwencja zdarzeń układała się we wzór Exodusu z diaspory, a finał opowieści i finał losów bohaterów nieodmiennie rozgrywały się w Palestynie.

Typy i motywy opowieści palestyńskich

Opierając się na wybranym materiale literackim dostępnym dziś w polskich zbiorach – korpus badanych przeze mnie tekstów obejmuje międzywojenne publikacje książkowe poszczególnych autorów, serie wydawnicze, utwory ogłaszane

⁵⁰ Reklama *Trzech wypraw Herszka* ukazała się też w „Naszym Przeglądzie”: „Niezrównany znawca duszy dziecięcej opowiada nam dzieje tęsknoty dziecka żydowskiego za Palestyną. Głodny i opuszczony Herszek, dziecko nędzy żydowskiej, rwie się całą duszą do wyśnionego kraju opowieści biblijnych. Herszek nie dopiął swego celu, ale inne dzieci piszą dziś listy z Palestyny o pięknym, zdrowym życiu wieśniaków żydowskich”. „Nasz Przegląd” 1939, nr 22.

⁵¹ J.G., *Jesteś chyba ciekawy...* (O palestyńskich bajkach), „Okienko na Świat” 1938, nr 7. Zob. też recenzja *Czy znacie te książki?*, „Okienko na Świat” 1938, nr 13.

⁵² J. Fichman, *Palestyna...*, s. 9.

w prasie dla dzieci i młodzieży⁵³ – pokusić się można o sporządzenie wstępnego opisu kluczowych motywów i zasadniczych typów opowieści palestyńskich.

Przystępując do takiej charakterystyki, należy już na wstępie podkreślić, że polsko-żydowskie utwory dla dzieci odwołują się do nieco innego zespołu motywów ideologicznych, niż utwory adresowane do dorosłych. Oba te obszary mają też odmienny charakter, jeśli idzie o konwencje gatunkowe. W polsko-żydowskiej prozie dla dzieci spotykamy głównie formy krótsze – opowiadania, szkice, obrazki⁵⁴, podczas gdy syjonistyczna literatura polsko-żydowska posługuje się przede wszystkim takimi gatunkami, jak *Bildungsroman* czy polityczna powieść rozrachunkowa.

Najważniejszą rolę odgrywa tu bez wątpienia adres czytelnicy. To ze względu na swego odbiorcę literatura dla dzieci nie jest terenem ideologicznych sporów czy polemik i rozrachunków politycznych, ale oferuje czytelnikom rodzaj propedeutyki myśli narodowej i syjonizmu, wykład pryncypiów i idei zasadniczych. Kluczowe wydają się w niej dwa zwłaszcza motywy ideowe: *sziliat ha-gola* – odrzucenie wygnania, diaspory, i *geulat ha-arec* – wyzwolenie ziemi. W opowiadaniach ogłaszanych w Bibliotece Palestyńskiej dla Dzieci wątki heroiczne łączą się z kultem pracy, pochwałą wspólnoty i jej determinacji w budowie nowego życia.

Konstrukcja większości tekstów – od relacji dzieci⁵⁵ począwszy na opowiadaniach takich jak *Ludzie są dobrzy* Korczaka czy innych utworach Biblioteki Palestyńskiej (na przykład *Opowieści o pasterzu arabskim* M. Charizmana) skończywszy – oparta jest na porównaniu życia w golusie i Erec. Wydobywa ona i eksponuje różnicę, która bywa dodatkowo komentowana z perspektywy ideologicznej. Jako modelowe i schematyczne przykłady takiej konstrukcji opartej na dychotomii mogą posłużyć też liczne teksty drukowane w prasie: na przykład opowiadanie *Lag Baomer* J. Szoszaniego⁵⁶ czy przeznaczona dla dziecięcych teatrzyków sztuka Marty Hirschprung *Otwórzcie bramy!*⁵⁷. W utworze Szoszaniego obchody święta *Lag Baomer* w Krakowie i Palestynie porównywane są po to, by bohater mógł „przekonać się, co to golus i niewola, a co Erec i wolność. Wolność, swoboda,

⁵³ Obfitsze i pełniejsze pod tym względem są bez wątpienia zbiory izraelskie. Materiał prasowy czerpie z periodyków różnej orientacji i różnego charakteru: asymilatorskich i narodowych, pism adresowanych do dzieci oraz młodzieży i pism śródowiskowych wydawanych przez dzieci i młodzież: „Okienko na Świat” (1937–1939), „Nasza Jutrzenka” (1929–1930), „Młody Świat” (1938), „Tygodnik Młodych” (1932).

⁵⁴ W prasie publikowane są pisane przez młodych autorów powieści, których akcja toczy się jednak w Polsce: zob. Rywa Medajska, *Nie znamy ich*, „Okienko na Świat” 1938, nr 11, 12, 13, 14; 1939, nr 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13–14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24–25. I. Kirschbaum, *Pożegnanie z golusem*, „Okienko na Świat” 1939, nr 11, 12 (ostatni rozdział wyróżnionej w konkursie pisma powieści *Przełom*).

⁵⁵ Zob. L. Neuman, *List*, „Okienko na Świat” 1939, nr 5.

⁵⁶ J. Szoszani, *Lag Baomer*, „Okienko na Świat” 1938, nr 4.

⁵⁷ M. Hirschprung, *Otwórzcie bramy! Przyjeżdżamy! Sztuczka w dwu odśłonach*, „Okienko na Świat” 1939, nr 8, 9.

szczęśliwy kraj, gdzie się nawet na grobach tańczy⁵⁸. U Hirschprung urodzone w Palestynie dzieci współczują pozostającym w golusie, cierpiącym prześladowania.

Kult ziemi i pochwała pracy na niej są centralnymi motywami w opowieściach o bohaterach Erec. „Wyzwolenie ziemi” okazuje się dziełem jednoczącym narodową wspólnotę: dokonuje się ono nie tylko dzięki pionierskiej pracy dorosłych, takiej jak osuszanie bagien, ale też poprzez drobne prace wykonywane przez dzieci (*Ukryty skarb*) – zatem poprzez solidarny trud wszystkich pokoleń⁵⁹. Z motywem ziemi wiąże się motyw natury⁶⁰. W literackich baśniach bohaterami bywają personifikowane zjawiska palestyńskiej przyrody. Co charakterystyczne, natura nie jest tu przeciwstawiana historii, ale z nią zespolona – przechowuje jej ślady. W jednej z baśni pojawia się motyw drzew padesu czekających na pierwszy zbiór swych owoców i opowiadających o pracy pionierów, którzy zbudowali osadę i zasadzili sad (*Pierwszy zbiór owoców w kwucy*⁶¹). Legendy o palestyńskich kwiatach – na przykład o kwiatach nazywanych „kroplami krwi Jehudy Makabiego” – wiążą się z dziejami bohaterów i męczenników (*Legendy kwiatów*⁶²).

Ta intensywna i trwała obecność wątków historycznych odsyła do szerszej – i nadrzędnej – światopoglądowej ramy międzywojennych opowieści palestyńskich, jaką jest wizja żydowskiej historii. Zarówno utwory o tematyce współczesnej, jak i renarracje motywów tradycyjnych odwołują się do tego modelu metahistorii, który Moshe Rosman nazywa modelem nacjonalistycznym, a w którym Erec traktowana jest jako centrum i telos dziejów⁶³. Ów kierunek ku centrum Erec dobitnie wskazuje metaforyczne nazwanie współczesności „drugą epoką Szafasów”⁶⁴ – epoką drugiego pielgrzymowania do Ziemi Obiecanej.

Ogłaszane w prasie dla dzieci okolicznościowe artykuły o żydowskich świętach powszechnie posługują się schematem historycznej panoramy, w której sąsiadują z sobą czasy biblijne i palestyńska współczesność⁶⁵. Często jest też figura współczesności jako wypełnienia nadziei, prorocत्व i obietnic przeszłości: w jednym z wykorzystujących motywy fantastyczne opowiadań (*Tajemniczy Rycerz* J. Halperina) obrońca Drugiej Świątyni staje się chalucem, opowieść o Racheli, matce narodu żydowskiego, zamyka scena, w której „uśmiechnięta i radosna, wita serdecznie dzieci powracające do własnej ojczyzny, cieszy się postępem ich pracy”⁶⁶,

⁵⁸ J. Szoszani, *Lag Baomer*, „Okienko na Świat” 1938, nr 4.

⁵⁹ R. Gurfein, *Bohaterstwo*, „Okienko na Świat” 1938, nr 9.

⁶⁰ Zob. J. Szoszani, *W nowy rok drzew*, „Okienko na Świat” 1938, nr 18.

⁶¹ *Pierwszy zbiór owoców w kwucy*, „Okienko na Świat” 1938, nr 33.

⁶² M. Gitlin, *Legendy kwiatów*, „Okienko na Świat” 1937, nr 16.

⁶³ M. Rosman, *How Jewish Is Jewish History?*, Oxford 2007, s. 48–49.

⁶⁴ *Drogę naszą znaczą szafasy*, „Okienko na Świat” 1938, nr 10.

⁶⁵ Zob. N. Szmulewicz, *Hag Ha Bikurim*. (*Święto pierwocin*), „Okienko na Świat” 1937, nr 4.

⁶⁶ B. Jerusalmiski, „Matka narodu” – Rachel, „Okienko na Świat” 1937, nr 5.

a opis odbywanego w Rosz ha-Szana oczyszczającego obrzędu *taszlich* kończy zapowiedź zbliżającego się wielkiego narodowego oczyszczenia i odkupienia⁶⁷.

Przenikanie się planu historycznego i współczesnego, obrazów Palestyny biblijnej i budującego się nowego kraju, stało się też zasadą konstruowania narracji szkolnych podręczników. Przeznaczone dla szkół powszechnych *Ilustrowane opowiadania biblijne* Rafała Gutmana realizują ją, włączając do cyklu renarracji zarówno „ilustracje z dawnej Palestyny”, jak i „ilustracje z tętniącej życiem i odbudową nowej Palestyny”⁶⁸.

Wiążąc w figurze „narodowego czasu” przeszłość i współczesność, palestyńskie opowieści dla dzieci aktualizują klasyczne wzory narracji narodowych: są wśród nich „heroiczne opowieści” o bohaterach i męczennikach (o Józefie Trumpeldorze⁶⁹, o poległych szomrach i chalucach), narracje narodowego odrodzenia oraz historie powrotu do tradycji i ziemi przodków. Wzory te modyfikowane są jednak przez obecność schematu opowieści imigranckich. Jednym z głównych motywów opowieści jest bowiem „pożegnanie z golusem”: ten tytuł głośnego cyklu litografii Wilhema Wachtla pojawia się również w utworach literackich⁷⁰. Pożegnanie wpisane jest w charakterystyczną sekwencję zdarzeń: opuszczenie starego świata, podróż, przybycie do Erec, osiedlenie. W formie nuklearnej odnajdujemy tę sekwencję w opowiadaniu *Bohaterstwo* Reginy Gurfein: „[...] odbył długą podróż pociągiem, okrętem. Pociąg przebiegał dalekie kraje, okręt przecinał morskie fale, przebiegł wzdłuż wybrzeży – oto brzegi Erec”⁷¹. Właśnie na schemacie opowieści imigranckiej opartych jest kilka opowiadań z serii Biblioteka Palestyńska dla Dzieci: na przykład *Kolumb Tel Awiwu* i *Robert wśród Beduinów* C. Kloetzela czy *Ludzie są dobrzy* Korczaka. Ich zasadniczym tematem jest adaptacja w Palestynie – zadomawianie się w nowym, nieznanym, a nawet obcym świecie⁷². To połączenie narracji narodowych i imigranckich sprawia, że opowieści palestyńskie zbliżają się do wzoru legend o pochodzeniu – narracji legitymizujących prawa osiedlających się oraz podnoszących ich zasługi w budowie i odrodzeniu kraju.

⁶⁷ D. Bulwa, *Rosz Haszanah*, „Okienko na Świat” 1937, nr 9.

⁶⁸ R. Gutman, *Uwagze nauczycieli* [w:] R. Gutman, *Ilustrowane opowiadania biblijne dla klasy trzeciej szkół powszechnych*, Warszawa 1935, s. 97. Zob. też R. Gutman, *Ilustrowane opowiadania biblijne dla klasy czwartej szkół powszechnych*, Warszawa 1936.

⁶⁹ M.H., *Wzgórze życia (Tel-Chaj. W 19-tą rocznicę bohaterskiej śmierci Józefa Trumpeldora)*, „Okienko na Świat” 1939, nr 2.

⁷⁰ „Okienko na Świat” drukowało fragmenty powieści pod tym tytułem.

⁷¹ R. Gurfein, *Bohaterstwo*, „Okienko na Świat” 1938, nr 9.

⁷² Warto odnotować, że doznawanie obcości i pokonywanie obcości jest też ważnym osobistym doświadczeniem Korczaka analizowanym w *Notatkach o Palestynie* (1936): „Zrazu wszystko tam przeraźliwie obce, więc dotkliwie przykre – jeśli się nie traktuje Palestyny jak urlopu w pensjonacie w najmiłszym sezonie, w warunkach największej wygody, w podnieceniu święta, uroczystości, wystawy, jeśli się w niej i w sobie odgrzebać chce tę rzekomą sprzed dwóch tysięcy lat ojczyznę”. J. Korczak, *Notatki o Palestynie* [w:] *idem, Pisma rozproszone. Listy (1913–1939)*, t. 14, cz. 2, Warszawa 2008, s. 110.

Podsumowanie

Kończąc, chciałabym zasygnalizować jeszcze jeden aspekt relacji dziecko żydowskie – Palestyna, pojawiający się w analizowanych opowieściach, a pominięty w literackim projekcie Fichmana. W wielu polsko-żydowskich utworach dziecko jest nie tylko wychowywane przez dorosłych dla Palestyny, ale samo okazuje się partnerem, a niekiedy wręcz przewodnikiem dorosłych w drodze do Erec. Motyw taki pojawia się na przykład w opowiadaniach Korczaka, w których mali bohaterowie zwracają się marzeniami i tęsknotą ku Palestynie (*Trzy wyprawy Herszka*), przybywszy zaś tam adaptują się łatwiej i szybciej niż dorośli. (*Nota bene* również w *Notatkach o Palestynie* Korczak podkreślał ów pokoleniowy dystans ujawniający się pomiędzy dorosłymi i dziećmi). Jak wiadomo, w czasach szybkich modernizacyjnych zmian, w kulturze prefiguratywnej, władzę przejmują „zagadkowe dzieci”⁷³: młodzi łatwiej opanowują nowe wzory i szybciej dostosowują się do nich.

W wersji patetycznej idea partnerstwa, a nawet przewodnictwa dzieci, realizuje się w wizji Drugiego Wyjścia. Przybiera ono postać narodowego pochodzącego przez – cytuję tu tytuł jednego z opowiadań – „dzieci ziemi”: „Uciemniony naród zrzucił z siebie jarzmo niewoli, wyruszając w daleką, trudną drogę do wolnej ojczyzny. Na czele tego narodu kroczy mężnie jego młodzież [...]”⁷⁴.

⁷³ M. Mead, *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*. Przeł. J. Hołówka, Warszawa 2000, s. 96.

⁷⁴ B. Jeruzalimski, „Dzieci ziemi”. *Myśli pesachowe*, „Okienko na Świat” 1938, nr 2.

TOPIKA BIBLIJNA JAKO „MIEJSCE WSPÓLNE” I NIE-WSPÓLNE W MIĘDZYWOJENNEJ POEZJI POLSKO-ŻYDOWSKIEJ

Motywy biblijne w międzywojennej poezji polsko-żydowskiej.
Strategie poetyckie. Księga i Świat. Epilog

Motywy biblijne w międzywojennej poezji polsko-żydowskiej

Motywy biblijne – podobnie jak motywy talmudyczne i kabalistyczne – nie zajmują centralnego miejsca w repertuarze motywów międzywojennej literatury polsko-żydowskiej. Sytuację tę odnieść należy przede wszystkim do jej kulturowych i literackich uwarunkowań.

Do istotnych okoliczności zaliczyć należy to, że literatura polsko-żydowska jest częścią nowoczesnej, świeckiej, wielojęzycznej kultury żydowskiej, w której tradycja religijna nie stanowi już – by posłużyć się terminem Northropa Frye’a – głównej ramy wyobrazeniowej¹. W centrum tematycznego repertuaru tej literatury lokują się natomiast dwa kręgi zagadnień: pierwszy – skupiony wokół tradycyjnego świata Żydów i form wschodnioeuropejskiej kultury żydowskiej, żydowskiego domu oraz żydowskiego miasteczka, drugi – wokół nowoczesnej narodowej kultury w Erec Izrael, jej nowych form i legitymizującego je syjonistycznego projektu ideologicznego. W obrębie pierwszego z nich jako osobny nurt wyróżniają się utwory poświęcone obrzędowości religijnej: świętom i rytuałom² przedstawianym często z perspektywy dziecka³.

¹ N. Frye, *Wielki kod. Biblia i literatura*. Przeł. A. Fulińska, Bydgoszcz 1998, s. 27.

² Motywom świąt i rytuałów w poezji polsko-żydowskiej poświęcona jest praca S.J. Żurka, *Zastygłe w polszczyźnie. Szkice o świętach w poezji polsko-żydowskiej dwudziestolecia międzywojennego*, Lublin 2011.

³ O perspektywie dziecięcej jako jednym z wyróżników literatury rosyjsko-żydowskiej zob. Z. Hetényi, *In a Maelstrom. The History of Russian-Jewish Prose (1860–1940)*, Budapest–New York 2008.

Równie istotną okolicznością jest też to, że podjęcie tematów biblijnych stawia przed międzywojennymi polsko-żydowskimi poetami poważne wyzwania i wymaga rozstrzygnięć szczególnego rodzaju. Podstawowym, a zarazem najpoważniejszym z nich, jest konieczność mówienia o Torze, i szerzej, Tanachu – Biblii hebrajskiej – w języku, który ukształtowała tradycja przekładów Starego Testamentu, Biblii chrześcijańskiej.

Problem językowy jest w istocie problemem kulturowym: tematy biblijne funkcjonują w poezji polsko-żydowskiej w polu ambiwalencji, pomiędzy biegunem żydowskiej różnicy i wspólnej judeochrześcijańskiej tradycji, a Biblia stanowi w związku z tym „miejsce wspólne”, a zarazem nie-wspólne. W perspektywie religijnej sytuacja ta wyjaśniana jest przez odniesienie do pojęć Tory Pisanej i Tory Ustnej:

...czytelnik nieżydowski, czytając nawet tekst Pięcioksięgu w dobrym przekładzie, nie dociera do takiego samego znaczenia, jakie odnajduje w Torze Żyd, który od samego początku nauki przyswaja sobie obie Tory, gdyż w żydowskim sposobie studiowania Tora nigdy nie jest badana bez komentarzy⁴.

Już zatem na poziomie języka wyłania się problem gry różnic i podobieństw sensów, kontekstów, tradycji, a także problem gry owymi różnicami i podobieństwami interkulturowymi. Jest uderzające, że w nasyconej hebraizmami polszczyźnie polsko-żydowskiej poezji nie pojawiają się słowa *Tora*, *Chumasz*, *Tanach* ani stosowane powszechnie w XIX wieku sformułowanie *Pięcioksiąg Mojżesza*, lecz właśnie konsekwentnie *Biblia* w utworach takich, jak *Biblia*, *Sen biblijny*, *Biblia na stole*, *Dziadowie Biblii*, *Fresk biblijny* – by przywołać jako przykłady jedynie frazy pojawiające się w tytułach i podtytułach utworów. Można w tym wyborze dostrzec znaczący gest kulturowy: dążność do posługiwania się językiem zacierającym żydowsko-chrześcijańską różnicę. Jak sądzi Noemi Seidman, autorka pracy *Faithful Renderings. Jewish-Christian Difference and the Politics of Translation*, Żydzi – jak każda grupa mniejszościowa – wypracowali kulturowe i językowe strategie, pozwalające im ustanawiać bezpieczną, ale też marginalną przestrzeń, w której mogliby otwarcie wyrazić swój stosunek do kultury dominującej⁵. Chodzi o możliwość artykulacji tego typu treści, których nie należy ujawniać we wspólnej przestrzeni międzygrupowego kontaktu, wytyczonej i określonej przez asymetryczny układ sił podporządkowania i dominacji. Można zatem uznać, że otwarta również dla czytelników polskich przestrzeń polsko-żydowskiej literatury – literatury lokującej się w strefie polsko-żydowskiego kontaktu – z zasady nie sprzyja eksponowaniu radykalnej odrębności i różnicy.

⁴ M. Schudrich, *Przedmowa* [w:] *Tora. Pięcioksiąg Mojżesza*. Przeł. I. Cylkow, t. 1, Warszawa 2009, s. 5.

⁵ N. Seidman, *Faithful Renderings. Jewish-Christian Difference and the Politics of Translation*, Chicago-London 2006.

Co również istotne, międzywojenni pisarze polsko-żydowsy nie mają oparcia w takiej tradycji, jaką na przykład w języku niemieckim budowały żydowskie przekłady Tory. We wspomianej już pracy Seidman przedstawia żydowskie przekłady Biblii na język niemiecki – od osiemnastowiecznego przekładu Mojżesza Mendelssohna poczynając po dwudziestowieczne przekłady Franza Rosenzweiga i Martina Bubera – jako teksty, które budowały obszar kultury niemiecko-żydowskiej i przez kolejne pokolenia tłumaczy traktowane były jako symboliczne miejsce spotkania Żydów i Niemców, przestrzeń dialogu, symbiozy i integracji, będąc także polem ukrytych polemik i napięć, sygnalizowania różnic i podziałów.

Wzorami niemieckimi inspirowane były próby – jak nazywał je dziewiętnastowieczny tłumacz Biblii na język polski, Daniel Neufeld – „przepolszczenia ksiąg Mojżeszowych”⁶. Jednak – zdaniem Piotra Pazińskiego⁷ – mające ambicje popularyzacji polszczyzny w akulturyzujących się, a zarazem religijnych środowiskach żydowskich, przeznaczone dla Żydów-Polaków dziewiętnasto- i dwudziestowieczne tłumaczenia Biblii autorstwa Neufelda, a przede wszystkim Izaaka Cylkowa nie zdołały zdobyć równie znaczącej kulturotwórczej pozycji jak przekłady niemieckie i szybko popadły w zapomnienie. I one były próbami ustanowienia pola dialogu. Tłumacze polsko-żydowsy czerpali z żydowskiej i europejskiej wiedzy biblijnej: wykorzystywali klasyczne źródła i komentarze judaistyczne, ale przywoływali też nowoczesne, haskalistyczne autorytety i nie stronili od wspierania się filologicznymi ustaleniami uczonych „wszelkich wyznań”⁸. W swych translatorskich wyborach korzystali niekiedy z rozwiązań polskich tłumaczy (Neufeld powoływał się na przekład Jakuba Wujka), dbając jednak o to, by nie wprowadzać elementów właściwych dla chrześcijańskich interpretacji⁹. Mieli świadomość uniwersalnego aspektu tradycji biblijnej, co na poziomie języka znajdowało wykładnik w posługiwaniu się wielojęzyczną terminologią – hebrajską, grecką, łacińską, na poziomie zapisu graficznego – w stosowaniu różnych alfabetów, na poziomie komentarza – w sięganiu do rozmaitych tradycji filologicznych odczytań tekstu¹⁰.

Niedawna reedycja przekładu Cylkowa (2009–2012) i renesans zainteresowania postacią tłumacza zbiegły się w czasie z dążeniami do restytucji i rewitalizacji takiego modelu żydowskiego przekładu Biblii, który rozumiany jest jako próba międzyreligijnego i międzygrupowego dialogu. Niezależnie od zasadniczych celów egzegetycznych, jakie postawili sobie tłumacze *Tory Pardes Lauder* (pierw-

⁶ D. Neufeld, *Plan wydawnictwa Pięcioksięgu Mojżesza* [w:] *Pięcioksiąg Mojżesza dla Żydów-Polaków. (Chamiszah chumsze torach)*, t. 1 *Księga Rodzaju – Genesis (Bereszyt)*. Przeł. i komentarz D. Neufeld, Redaktor „Jutrzenki”, Warszawa 1863, s. 3.

⁷ P. Paziński, *Biblia dla Żydów Polaków – projekt Izaaka Cylkowa* [w:] *Izaak Cylkow (1841–1908). Życie i dzieło*. Red. M. Galas, Kraków–Budapeszt 2010.

⁸ D. Neufeld, *Przedmowa* [w:] *Pięcioksiąg Mojżesza...*, s. IX.

⁹ P. Paziński, *op. cit.*, s. 105.

¹⁰ *Pięcioksiąg Mojżesza. Torat Mosze*. Przeł. i podług najlepszych źródeł objaśnił Dr I. Cylkow, t. 1–5, Kraków 1895. Zob. zwłaszcza: *Uwagi wstępne*, t. 1, s. XXIV–XXX.

szy tom *Bereszit* ukazał się w 2001 roku) – przede wszystkim celu przywołania i spopularyzowania rabinicznej wykładni Pisma – ich zamiarem było również stworzenie w polszczyźnie nowej biblijnej tradycji wyobraźniowej: tradycji zakorzenionej w egzegezie judaistycznej i odniesionej do powiązań pomiędzy Torą Pisaną a Torą Ustną. By temu sprostać, musieli podjąć się analizy i krytyki stylu wypracowanego w starszych polskich przekładach oraz poszukiwać nowych rozwiązań, z reguły polemicznych, a często wręcz rewolucyjnych w stosunku do dotychczasowych praktyk. Konsekwencją tego stanowiska było akcentowanie różnic pomiędzy tradycją judaistyczną a chrześcijańską i dokonywanie takich „wyborów leksykalnych, które wstrząsną przyzwyczajeniami czytelników Biblii”¹¹.

Fakt, że żydowskie przekłady Biblii na język polski nie zdołały zdobyć sobie popularności – a nawet, jak ocenia losy przekładu Cyłkowa Henryk Halkowski, już po 1914 roku popadły w „kompletne zapomnienie”¹² – sprawił, że polem odniesienia dla pisarzy polsko-żydowskich były przede wszystkim przekłady polskie. O sile, znaczeniu i trwałości zakorzenienia w tej tradycji językowo-kulturowej może świadczyć fakt, że również powstające współcześnie w Polsce żydowskie komentarze do Tory – myślę tu na przykład o tomie Stanisława Krajewskiego *54 komentarze do Tory dla nawet najmniej religijnych spośród nas* (2004) czy *Księżde nad Księgami. Midraszach* Pawła Śpiewaka (2004) – opierają się przede wszystkim na polskich przekładach Starego Testamentu, sporadycznie jedynie odwołują się zaś do *Tory Pardes Lauder*, właśnie ze względu na jej radykalnie innowacyjny charakter¹³.

Inny wyłaniający się przed międzywojennymi polsko-żydowskimi autorami kulturowy problem dotyczył określenia się wobec podwójnego pola literackiej tradycji: wobec konwencji polskiej i żydowskiej poezji religijnej, ich języka i podstawowych form gatunkowych. Sonet i ballada – formy popularne w polsko-żydowskiej poezji międzywojennej o tematyce biblijnej – są świadectwem takich podwójnych odniesień. I tak, wybór sonetu – gatunek ten dominuje na przykład w poezji Romana Brandstaettera – jest wyraźnym nawiązaniem do wzorów rozpowszechnionych w religijnej poezji Młodej Polski. (Uwagę zwraca też pokrewieństwo pomiędzy stylem biblijnych sonetów Brandstaettera a stylem biblijnych sonetów autorów młodopolskich, na przykład Wincentego i Stanisława Korab Brzozowskich). Z kolei obecność ballad o tematach biblijnych – formy częstej na przykład w twórczości poetów dwujęzycznych, piszących po polsku i w jidysz

¹¹ Zob. S. Pecaric, *Wstęp. Mowa na pustyni* [w:] *Tora Pardes Lauder. Księga Czwarta Bamidbar*, Kraków 2005, s. VII.

¹² H. Halkowski, *Izaak Cyłkow i jego dzieło* [w:] *Tora. Pięcioksiąg Mojżesza*. Przeł. I. Cyłkow, t. 1, Warszawa 2009, s. 24.

¹³ S. Krajewski, *54 komentarze do Tory dla nawet najmniej religijnych spośród nas*, Kraków 2004, s. 10. Do *Tory Pardes Lauder* odwołuje się natomiast K. Gebert, *54 komentarze do Tory*, Kraków 2004, s. 7.

Maurycego Szymła, Horacego Safrina czy Salomona Dykmana – można odnieść do popularności tego gatunku w międzywojennej poezji jidysz. Uprawiał go między innymi wybitny poeta Icyk Manger¹⁴.

Znaczące są też, rzecz jasna, same wybory stylistycznego rejestru polszczyzny, po jaki sięgają autorzy. W poezji polsko-żydowskiej można odnaleźć zarówno biblijną stylizację wykorzystującą język staropolski (w twórczości Horacego Safrina), jak i styl klasycyzujący (w twórczości Romana Brandstaettera), wreszcie – współczesny język potoczny (w twórczości Maurycego Szymła). Wybór stylu poetyckiego, o którym mowa, może wiązać się (choć nie jest to regułą) z odwołaniem do językowego wzorca wybranego polskiego przekładu Starego Testamentu. (Z późniejszych świadectw wiadomo na przykład, że dla Brandstaettera ważnym odniesieniem był szesnastowieczny przekład Biblii autorstwa Jakuba Wujka¹⁵). Aczkolwiek u wielu podejmujących tematy biblijne polsko-żydowskich poetów spotykamy utwory konstruowane jako zestawienie i połączenie biblijnego cytatu oraz tekstu poetyckiego, posługujące się grą tekstu i intertekstu, to jednak nie zawsze konstrukcja taka rządzi się zasadą stylistycznej harmonii czy jedności (chwyt takiej gry charakterystyczny jest przede wszystkim dla poezji Maurycego Szymła: *Samson i Dalila, Król Dawid i Abisag Sunamitka, Na rynku Jeruzalemskim*). Trudno też niekiedy ustalić, czy cytat pochodzi z któregoś z polskich przekładów Biblii, czy może jest parafrazą takiego przekładu, czy wreszcie – swobodnym tłumaczeniem autora. (Na marginesie dodam, że ten sam problem pojawia się w badaniach nad międzywojenną polsko-żydowską prozą¹⁶).

Wskazane tu problemy – traktowane przede wszystkim jako pole pisarskich wyborów – są w oczywisty sposób uwarunkowane funkcjonowaniem literatury polsko-żydowskiej w dwu czytelniczych obiegach: jej lekturą przez dwa kręgi publiczności o odmiennych kulturowych profilach, a, co za tym idzie, również o odmiennych kulturowo-religijnych kompetencjach. To także ze względu na odbiorcę/odbiorców i ich styl lektury topika biblijna okazuje się w polsko-żydowskiej poezji miejscem zarazem wspólnym i nie-wspólnym. Obszarem, na którym może się ujawnić zarówno podobieństwo, jak i różnica polskiej i żydowskiej tradycji.

Pozwala to uznać, że w paradoksalnym i ambiwalentnym statusie tej topiki dochodzą do głosu zarówno fundamentalne kwestie religijno-kulturowe (relacja pomiędzy judaistyczną i chrześcijańską egzegezą Pisma), jak i lokalne problemy literackie, związane z przynależnością literatury polsko-żydowskiej do polsko-żydowskiego pogranicza i z jej transkulturowym charakterem.

¹⁴ I. Manger, *Wiersze i poematy*. Wybór i przekł. Z. Szeps, Londyn 1976.

¹⁵ R. Brandstaetter, *Krąg biblijny i franciszkański*, Poznań 1984, s. 301–302.

¹⁶ Zagadnienie to analizowała w swym komentarzu do *Dzieci Biblii* Janusza Korczaka Hanna Kirchner: H. Kirchner, *Nieznany utwór Janusza Korczaka*, „Zeszyty Literackie” 1990, z. 2.

W swoim szkicu chciałabym – koncentrując się na motywach biblijnych – rozważyć obecne w polsko-żydowskiej poezji strategie¹⁷ konstruowania kulturowej tożsamości/nietożsamości: zabiegi zorientowane wobec różnicy i podobieństwa, powtórzenia i innowacji, renarracji i indywidualnej reinterpretacji.

Strategie poetyckie

Różnica/podobieństwo

Na zagadnienie funkcjonowania motywów biblijnych w polu ambiwalencji – pomiędzy biegunami żydowskiej różnicy i wspólnej tradycji judeochrześcijańskiej – zwrócił już kiedyś uwagę w swych analizach topiki judaistycznej w literaturze polskiej Władysław Panas. Zauważył on, że w literaturze polsko-żydowskiej tylko w wyjątkowych przypadkach topika biblijna ma oczywistą judaistyczną wykładnię. Zazwyczaj motywy biblijne bywają wielowykładalne, a sensy judaistyczne i chrześcijańskie przenikają się – formując obszar wspólnych judeochrześcijańskich odniesień. Za najbardziej typowy chwyt ewokowania żydowskiej różnicy uznawał powiązanie motywów biblijnych z szeroko rozumianą problematyką żydowską, tematami żydowskimi, zwłaszcza zaś – z żydowskim doświadczeniem¹⁸. Tym samym – czego jednak nie dopowiadał – wskazywał, że motywy biblijne występują w literaturze polsko-żydowskiej nie tylko w funkcji religijnej, ale przede wszystkim w funkcji kulturowej i mają skłonność do obrastania niereligijnymi sensami: historycznymi, narodowymi i politycznymi. I tak – dzieje Mojżesza czy epizody związane z wyjściem Izraelitów z Egiptu ewokować mogą współczesne, syjonistyczne odniesienia, a parafrazy Psalmu 136 (137) utrwalają doświadczenie diaspory i życia w Polsce. Wykład reguł tego typu niereligijnej, narodowej lektury motywów biblijnych można odnaleźć w poetyckim wstępie do przekładu *Pieśni nad Pieśniami* autorstwa Zygmunta Bromberga-Bytkowskiego. Bromberg traktuje *Księgę* jako historyczny przekaz, kronikę życia przodków, świadectwo dawnej wolności i minionej potęgi Izraela:

O jasna pieśni, zagaś blask twej chwały,
W sen się pokładły bujne pokolenia,
Radosne krzyki przebrzmiały, przebrzmiały,
Zanikły głosy wieszczego natchnienia,
Lutnistów śpiewy i proroków szały,

¹⁷ Pojęcie strategii poetyckiej przejmuję z prac Edwarda Balcerzana. Zob. E. Balcerzan, *Poezja polska w latach 1939–1965. Cz. I. Strategie liryczne*, Warszawa 1982, s. 5–6, 248–249.

¹⁸ W. Panas, *Topika judajska w literaturze polskiej XX wieku* [w:] *idem: Pismo i rana. Szkice o problematyce żydowskiej w literaturze polskiej*, Lublin 1996, s. 119–121.

A lud na nędzę poszedł rozproszenia,
Gdzie wzdętą falą rojne wrzały miasta,
Śród gruzów oset i zielsko wyrasta¹⁹.

Wskazany przez Panasa mechanizm interpretowania motywów biblijnych w narodowo-historycznym kontekście to jednak tylko jeden ze sposobów ewokowania różnicy. Nie zawsze zresztą kontekst ten istotnie w radykalny sposób utwierdza żydowską odrębność. Wspominane przez Panasa Księga Wyjścia i Psalm 137 mają bowiem również polską narodowo-historyczną tradycję lektury – bliską interpretacjom żydowskim. Dość przypomnieć, że to właśnie czytanie Księgi Wyjścia polecał Polakom Mickiewicz, odnajdując w biblijnej opowieści o wyjściu z niewoli analogie do polskiego losu. Jego polityczny program opuszczenia Francji przez polskich emigrantów odwoływał się do jej wzorów, a sam poeta wyznaczał dla siebie w scenariuszu Wyjścia rolę Arona, brata Mojżesza²⁰. Jak z kolei przekonywająco pokazał w swej monografii *Super flumina Babylonis* Bogdan Burdziej, odwołania do Psalmu 136 (137) zyskują w poezji polskiej szczególną popularność pod koniec XVIII wieku, topos jest przywoływany przede wszystkim w historyczno-narodowych kontekstach, a w literaturze polsko-żydowskiej przybiera kształt bliski tradycji polskiej i jest wielorako z nią powiązany²¹. Może zdarzyć się zatem i tak, że akcentowana w interpretacjach motywów biblijnych historyczno-narodowa różnica okazuje się różnicą wspólną²² dla Żydów i Polaków, a narodowe odczytanie Biblii eksponuje podobieństwa w losach obu grup i w rezultacie prowadzi do uznania ich „częściowej wspólnoty”²³.

Oczywista pozostaje natomiast różnica religijna wskazywana przez odwołanie do tradycji żydowskiej: Tory Ustnej, midraszy, modlitw, ludowych legend. Na tym chwycie oparta jest na przykład konstrukcja *Ballady o królu Dawidzie* Horacego Safrina²⁴. Utwór nawiązuje do pieśni *Melech Dawid chaj*²⁵ i modlitewnego wersetu „Dawid król Izraela żyje i żyć będzie”²⁶. W balladzie Safrina diaspora nazywana jest narodową niewolą, a Dawid – czekający ufnie i cierpliwie na wyzwolenie oraz

¹⁹ Z. Bromberg-Bytkowski, *Od tłumacza [w:] Międzywojenna poezja polsko-żydowska. Antologia*. Wybór, oprac., objaśnienia i wstęp E. Prokop-Janiec, Kraków 1996, s. 107.

²⁰ O Mickiewiczowskiej lekturze Księgi Wyjścia zob. A. Sobolewska, *Ostatnia nitka wiary. Poszukiwania religijne w powieściach Juliana Strykowskiego*, w: *eadem, Mistyka dnia powszedniego*, Warszawa 1992, s. 177.

²¹ B. Burdziej, *Super Flumina Babylonis. Psalm 136 (137) w literaturze polskiej XIX–XX wieku*, Toruń 1999, s. 341.

²² Kategorię „wspólnej różnicy” czerpię z analiz obcości Georga Simmela.

²³ Pojęcie wprowadzone przez Antoninę Kłoskowską: *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996, s. 425.

²⁴ H. Safrin, *Ballada o królu Dawidzie*, „Okienko na Świat” 1937, nr 12.

²⁵ Do pieśni tej odwołuje się również w swej biblijnej powieści *Król Dawid żyje!* Julian Strykowski: zob. *idem, Król Dawid żyje!*, Poznań 1984, s. 301.

²⁶ A. Unterman, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, Warszawa 1994, s. 70.

powrót Żydów do Erec – zapowiada współczesne odnowienie wzorów biblijnej przeszłości. „Dawid żyje przez wszystkie dzieje Izraela”²⁷, stając się świadkiem upadku i rozproszenia narodu, a zarazem symbolicznym reprezentantem niewygasających mesjańskich nadziei i marzeń.

Inny przykład tego typu praktyki odnajdujemy w poezji Maurycego Szymła, u którego w wierszu *Ezaw i Jakub* postać Ezawa – zgodnie ze źródłami talmudycznymi i midraszami – utożsamiana jest ze światem chrześcijańskim²⁸, a walka Ezawa z Jakubem to figura antagonizmu między dwiema – powiązаныmi i rozdzielonymi – religiami i cywilizacjami, symbol ich niekończącego się i nierozstrzygalnego konfliktu.

Inny sposób ewokowania różnicy stanowi w poezji polsko-żydowskiej konstrukcja podmiotu, którego tożsamość zakorzeniona jest w historii biblijnej i pamięci biblijnego dziedzictwa²⁹. W poezji Maurycego Szymła marzenie lub sen mogą wieść bohatera pośród pasterzy, królów i proroków Izraela, do błogosławiących go praojców Abrahama, Izaaka i Jakuba, w świat budowany z charakterystycznego dla Biblii kodu obrazów: winnic, oliwnych gajów, cedrowych lasów, łąk i pastwisk (wiersz *Spotkanie*). W poezji Horacego Safrina z kolei bohater identyfikuje się z różnymi postaciami biblijnymi i różnymi biblijnymi doświadczeniami żydowskimi: jest Jakubem i jednym z braci Józefa, wędruje z Abrahamem i cierpi egipską niewolę (*Pieśń o sobie*).

Strategia zmierzająca do wydobycia i zaakcentowania żydowskiej różnicy współwystępuje u najwybitniejszych polsko-żydowskich poetów zazwyczaj ze strategią uniwersalizowania znaczeń motywów biblijnych. Najczęstszym sposobem uniwersalizacji jest renarracja biblijnych zdarzeń³⁰. Dzieje Mojżesza, Saula, Dawida, Jeftego, Rut, Judyty, Amnona i Tamar, Samsona relacjonowane są w zgodzie z ich wersją kanoniczną i niekiedy mają wobec pierwotnej historii biblijnej charakter ilustracyjny. Po renarracji tego typu chętnie sięgają poeci Rafael Friedman (*Opowieść o lasce Mojżesza*³¹), Salomon Dykman (*Jefte*³²), Maurycy Szymel (*Sielanka*), przede wszystkim zaś Roman Brandstaetter. Jego sonety biblijne koncentrują się zazwyczaj na jednej scenie z dziejów bohatera – *Saul godzi w Dawida*, spotykają się *Amnon i Tamar*, *Judyta* przybywa do namiotu Holofernesa, *Jefte* składa śluby – a przeszłe i przyszłe losy postaci ewokowane są głównie przez ich

²⁷ J. Strykowski, *op. cit.*, s. 301.

²⁸ P. Śpiewak, *Księga na Księgami. Midrasze*, Kraków 2004, s. 161.

²⁹ Ten typ konstrukcji tożsamości podmiotu w poezji polsko-żydowskiej analizowałam szerzej w mojej pracy *Międzywojenna literatura polsko-żydowska jako zjawisko kulturowe i artystyczne*, Kraków 1992.

³⁰ Renarracje pojawiają się też wówczas w prozie: H. Sokołów, *Rapsodie biblijne*, Warszawa 1937.

³¹ R. Friedman, *Opowieść o lasce Mojżesza* [w:] *Międzywojenna poezja polsko-żydowska*, s. 355–356.

³² S. Dykman, *Jefte. Ballada* [w:] *Międzywojenna poezja polsko-żydowska*, s. 469–470.

wspomnienia i przeczucia. Stosuje zatem – konwencję powszechną – jak dowodzą badania Artura Hutnikiewicza – w polskiej liryce międzywojennej, która zazwyczaj obrazy biblijne rozbudowuje jako scenę lub zdarzenie³³.

Odrębne miejsce zajmuje w polsko-żydowskiej poezji motyw Chrystusa, w którym w sposób najbardziej intensywny symbolicznie skupia się ambiwalencja relacji żydowsko-chrześcijańskich. Motyw ten pojawia się w liryce Maurycego Szymła (*Ballada o pasterzach Betleemskich*) i Romana Brandstaettera (*U grobu Chrystusa*) i u obu poetów przybiera podobną postać: wiąże się przypomnieniem żydowskości Jezusa. U Szymła Jezus to narodzone w Beth-Lechem „hebrajskie dziecko”, witane radośnie i trwożnie przez pasterzy upatrujących w nim nowego judejskiego króla, u Brandstaettera – brat cierpiącego polskiego Żyda. Chrystus okazuje się zatem figurą graniczną – nierozzerwalnie łączącą, a zarazem nieodwołalnie dzielącą oba światy.

Powtórzenie/innowacja

Polsko-żydowska poezja jest także obszarem indywidualnych interpretacji i reinterpretacji motywów biblijnych, a biblijne symbole i obrazy bywają używane przez poetów w różnych kontekstach, niezależnie od kontekstu pierwotnego, kanonicznego, religijnego.

Obserwować można to już na poziomie języka i obrazowania poetyckiego. I tak, symbol objawienia na Synaju, płonący krzew, pojawić się może w funkcji czysto obrazowej – na przykład jako element porównania w opisie wieczornego nieba (Brandstaetter, *List z Palestyny*: „złote gwiazdy [...] na niebie/ Jaśniejają wieńcem okrągłym i płoną jak krzak gorejący”³⁴). Swobodnie dobierane obrazy czerpane z różnych biblijnych źródeł mogą być też komponowane w nowe całości. W wierszach utrzymanych w poetyce onirycznej stają się one elementami sekwencji o charakterze asocjacyjnym:

Złotą potrząsa grzywą biały królewski koń.
[...]
Brodaci rycerze wpadli w półmrok otwartych wrót –
Niebo spłynęło na ziemię rzeką gorących blasków
I zatopiło pijany, rozkołysany lud.
(M. Szymel, *Sen biblijny*)³⁵

³³ A. Hutnikiewicz, *Motywy religijne w poezji lat międzywojennych* [w:] *Polska poezja religijna*. Red. S. Sawicki, P. Nowaczyński, Lublin 1983, s. 463.

³⁴ R. Brandstaetter, *List z Palestyny* [w:] *Międzywojenna poezja polsko-żydowska. Antologia*, s. 161.

³⁵ M. Szymel, *Powrót do domu*, Warszawa 1931, s. 57.

W poetyckich modlitwach organizowane bywają z kolei w porządku retorycznym (R. Brandstaetter, *Modlitwa Racheli*).

Upodobanie do pewnego typu biblijnego obrazowania³⁶ bywa wyróżnikiem indywidualnego poetyckiego stylu. Dla Maurycego Szymła na przykład charakterystyczny jest wybór obrazów pasterskich. Świat Biblii jest u niego przede wszystkim światem pasterzy, pasterskich namiotów, łąk i stad. Co istotne, ten ton sielanki dominuje również w jego balladach o królach i bohaterach Izraela – Dawidzie, Salomonie i Samsonie. Takiej stylistycznej transpozycji podlegają u Szymła motywy Pieśni nad Pieśniami: w jego *Balladzie o pasterzu i Sulamicie* Oblubieniec jest królem – a zarazem bezdomnym pasterzem przemierzającym nocą ciemne łąki En-Gedi.

Z kolei to właśnie obrazowanie *Pieśni nad Pieśniami* podlega zuniwersalizowaniu i rozszerzonemu użyciu w poezji Romana Brandstaettera: pojawia się ono zarówno w jego liryce biblijnej, jak i utworach o tematyce niebiblijnej. I tak figura Oblubienicy³⁷ skojarzona zostaje nie tylko z pramatką Rachelą (w *Modlitwie Racheli*) czy innymi postaciami kobiecymi Biblii, ale i z motywowanym ideologią syjonistyczną obrazem ojczyzny (*Ojczyzna*). W konsekwencji połączenia stylu i symboliki Pieśni nad Pieśniami z tematyką narodową dochodzi w poezji Brandstaettera do nałożenia się na siebie różnych wzorów poetyckiego mówienia, a liryka patriotyczna wchłania wzory poezji miłosnej i mistycznej.

Interesujące próby indywidualnej interpretacji motywów biblijnych przynoszą przede wszystkim poetyckie cykle Maurycego Szymła: *Adam i Ewa* i *Droga na Nebo*³⁸. Z najbardziej radykalnym przedsięwzięciem tego rodzaju mamy niewątpliwie do czynienia we „fresku biblijnym” *Adam i Ewa*. Scenerią poetyckiego *Bereszit* Szymła nie jest ogród czy wspomniana w midraszach rozciągająca się poza nim kraina „ostów i kołców”³⁹, „cierni i dzikości”⁴⁰, którą miał poznać Adam, ale pierwotna „puszcza”, „gąszcz”, „las” pełen „ciemnych drzew”, głębokie stawy, strumienie, łąki, uroczyska. Bujna natura kipi tu od energii życia, odurza zapachami i kolorami. Jest nieokiełznana i groźna, trwoży rozpasaniem żywiołów. Pojawienie się pierwszego człowieka przypomina jego przebudzenie („Otworzył oczy. Wstał”⁴¹). W obrazie budzącego się Adama, z którego „włochatych ramion/ odpadała w kawałach ciepła tłusta glina”⁴², Adama ulepionego z prochu ziemi, odnaj-

³⁶ Zob. N. Frye, *op. cit.*, s. 149.

³⁷ O podziale postaci kobiet w Biblii na typy macierzyńskie i oblubieńcze zob. *ibidem*.

³⁸ O postaciach biblijnych w poezji Szymła zob. J. Lisek, „Dziadowie moi!” *O postaciach biblijnych w poezji Maurycego Szymła*, „Studia Judaica” 2000, nr 2.

³⁹ K. Gebert, *54 komentarze do Tory*, Kraków 2004, s. 15.

⁴⁰ P. Śpiewak, *op. cit.*, s. 51.

⁴¹ M. Szymel, *Powrót do domu*, s. 51.

⁴² *Ibidem*, s. 55.

dujemy nawiązania do biblijnej historii stworzenia człowieka. W scenie pojawienia się Ewy nie ma już jednak takich odniesień: kobieta jest „owocem puszczy”⁴³ – wyłania się z natury i jest jej częścią. To powiązanie wzmacniane jest przez dominującą w obrazie postaci metaforę roślinną: krew krąży w „wiotkich łodygach ramion”, „rozwijają [się] dłonie”⁴⁴. Delikatność i piękno kobiety skonstrastowane są z siłą i pierwotnością („włochate ramiona”, „szczeciniaste” włosy⁴⁵ mężczyzny).

Według midraszy pierwsza ludzka łąza, która zrosiła ziemię, była skutkiem wygnania⁴⁶. Jednak u Szymła ludzie nie weselą się w Edenie: to właśnie tu jest miejsce, gdzie „w mroku/ Pierwszy człowiek pierwszy raz zapłakał”⁴⁷. Podobnie jak inni bohaterowie jego poezji, Adam i Ewa cierpią samotność i poszukują w sobie nawzajem oparcia przed grozą świata. Cykl kończy obietnica miłości, nad którą nie ciąży ani widmo grzechu, ani widmo wygnania.

Z innym typem reinterpretacji mamy do czynienia w poetyckim cyklu *Droga na Nebo*. Obraz pojawiający się tu w centralnej scenie objawienia – „krzak krzyczących płomieni” – ustanawia pole metaforyczne, rozbudowywane konsekwentnie w całym utworze. Płomień ogarnia nie tylko krzew, ale też niebo i ziemię, liście drzew i skrzydła ptaków⁴⁸. Obecność Boga w krzewie ognistym tłumaczona była przez żydowskich komentatorów jako znak, że „Może [On] objawić się gdziekolwiek i pod jakąkolwiek postacią”⁴⁹. U Szymła cały świat jest miejscem Jego obecności, bo – reinterpreterując tradycyjną wykładnię – „Ten, który jest” objawić się może wszędzie i w każdej postaci.

Księga i Świat

Popularnym motywem jest w poezji polsko-żydowskiej czytanie Biblii. Uderzające, że rzadziej spotykamy obraz rodaków i sceny publicznego odczytywania ustępów Tory podczas liturgii synagoidalnej. Lektura ma przede wszystkim charakter prywatny, dokonuje się w scenerii codziennej, jest aktem indywidualnym, intymnym. Biblia to – odwołuję się do tytułu jednego z wierszy Maurycego Szymła – Księga, która leży na stole, a jej studiowanie można uznać za kontynuację uświęconych tradycją praktyk obcowania z Torą. „Czytaj stale Torę, bo w niej wszystko jest zawarte” – zalecają mędrcy w *Pirke awot*⁵⁰. Według żydowskiej tradycji:

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 54.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 51.

⁴⁶ Zob. *Ze skarbniicy midraszy*, Wybór, przeł. i oprac. M. Friedman, Wrocław 1995, s. 14.

⁴⁷ M. Szymel, *op. cit.*, s. 53.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 62–63.

⁴⁹ S. Krajewski, *54 komentarze do Tory nawet dla najmniej religijnych spośród nas*, s. 64.

⁵⁰ P. Śpiewak, *op. cit.*, s. 10.

Studia nad Torą mają pierwszeństwo przed budową świątyni; studia Tory mają pierwszeństwo przed czczeniem ojca i matki; studia nad Torą mają pierwszeństwo przed ocaleniem życia; Tora ma pierwszeństwo przed kapłaństwem i królowaniem⁵¹.

Talmud uzasadnia ważność studiowania Tory tym, że bez znajomości jej nauk Żyd nie może żyć w sposób w pełni religijny⁵².

W poezji Szymborskiej scenerię czytania Biblii współtworzy noc, a lektura przechodzić może w biblijne marzenie lub „biblijny sen”. Scenerię taką kojarzyć można z nakazem studiowania Tory w każdej wolnej chwili:

Każdy Żyd jest zobowiązany do studiowania Tory, bez względu na to, czy jest ubogi, czy bogaty, zdrowy czy chory, młody czy stary, czy słaby. Nawet jeśli jest on człowiekiem ubogim, który żyje z jałmużny i musi żebrac na swoje utrzymanie, nawet jeśli zajmuje się [zarabianiem na potrzeby] swojej żony i dzieci, musi, mimo to, rezerwować sobie czas na studiowanie Tory w dzień i w nocy, jak zostało powiedziane: „Powinniście rozmyślać nad tym dniem i nocą”⁵³.

Światem marzenia i snu rządzi inna logika czasu. W jej porządku przenikają się przeszłość i teraźniejszość: bohater wędruje po wzgórzach, Winnicach i ogrodach oliwnych Erec, spotyka biblijnych pasterzy, królów i proroków. Poetyka oniryczna współgra tu w oczywisty sposób z pojmowaniem czasu charakterystycznym dla żydowskich komentarzy Biblii.

Midrasz kwestionuje linearne doświadczenie czasu. W perspektywie słowa Bożego czas przeszły i przyszły stale na siebie oddziałują. Nie ma tu miejsca ani na anachronizmy – czegoś takiego nie da się pomyśleć – ani na nieciągłość czy zaskakującą nowość. Tora oświetla całość ludzkiego życia i całość dziejów. Sięga ku temu, co powstaje i co jeszcze nie zaistniało⁵⁴.

– wyjaśnia specyfikę tego doświadczenia czasu współczesny badacz.

W przywoływanych tu wierszach Szymborskiej – takich jak *Biblia na stole* czy *Noce biblijne* – lektura ma dwa współlistniejące plany. Pierwszy plan to plan litery i słowa, plan Księgi. Drugi to plan tego, co stworzone, plan bytu. Uzasadnieniem dla tej panhermeneutycznej postawy bohatera nakazującej czytać Księgę i Świat jest idea, że „Na początku były litery i słowa”⁵⁵, w rzeczywistość zostało wcielone Słowo Boże, a Świat to Księga⁵⁶.

⁵¹ *The Book of Legends*. Oprac. H.N. Bialik, New York 1992, s. 409.

⁵² M. Schudrich, *op. cit.*, s. 5.

⁵³ *Bramy Halachy. Religijne prawo żydowskie*. Oprac. Rabin Zew Greenwald. Red. S. Pecaric. Przeł. J. Białek, K. Czerwińska, Kraków 2005, s. 476–477.

⁵⁴ P. Śpiewak, *op. cit.*, s. 11.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 30.

⁵⁶ *Zob. Opowieści Zoharu*. Przeł. I. Kania, Kraków 1988, s. 33–39.

Idea Tory jako stworzonego przez Boga źródła życia i źródła rzeczywistości, „domu człowieka, danego mu przez Boga”⁵⁷, pojawia się również w poezji Romana Brandstaettera:

Biblia jest moją ziemią [...]
 [...]
 Biblia jest moim cedrem,
 [...]
 Biblia jest moim domem,
 [...]
 Jest przewiewnym domem, pełnym chłodu i woni nardu,
 [...]
 O, jak piękny jest mój dom, stojący w cieniu Boga!
 [...]
 Biblia jest moją matką,
 Która mnie urodziła w cedrowym domu, stojącym w cieniu Boga.
 [...]
 Biblia jest moim ciałem i moją krwią [...]”⁵⁸.

Księga okazuje się fundamentem istnienia: ziemia, dom, ojczyzna, matka, ciało i krew bohatera są w niej zakorzenione. Księga jest jedyną rzeczywistością, źródłem tożsamości, a krąg biblijny, w którym zamknięta zostaje egzystencja bohatera, to krąg życiodajny.

Rzadkie są natomiast w literaturze polsko-żydowskiej odniesienia do Biblii jako dzieła literackiego. Odnaleźć je można na przykład w krytycznoliterackich tekstach Szymła, w których Biblia traktowana jest jako arcyźródło liryki: skarbiec „odwiecznych tematów” lirycznych zgromadzony został, jego zdaniem, już w „Psalmach, Kaznodziei i Hiobie”⁵⁹. Z dostrzeżeniem literackiego aspektu Biblii wiąże się też niewątpliwie charakterystyczne przywiązanie Szymła do postaci pieśniarzy i proroków biblijnych, do Izajasza i Jeremiasza, ale przede wszystkim do postaci króla Dawida, który miewa u niego rysy Archipoety.

Epilog

Na zakończenie chciałabym wspomnieć o współczesnych kontynuacjach pewnych wątków tej tradycji mówienia o Biblii, jaka ukształtowała się w międzywojennej poezji polsko-żydowskiej. Szczególnie interesujący wydaje mi się w jej kontekście tom *Poematów biblijnych* Piotra Matywieckiego, autora, którego Jan Błoński wiąże

⁵⁷ P. Śpiewak, *op. cit.*, s. 29.

⁵⁸ R. Brandstaeter, *Biblia* [w:] *Międzywojenna poezja polsko-żydowska. Antologia*, s. 188–189.

⁵⁹ M. Szymel, *Od tłumacza* [w:] Z. Segalowicz, *Wczoraj śpiewałem*, Warszawa 1936, s. 6.

z szeroko rozumianą szkołą żydowską w powojennej polskiej literaturze. Poematy i psalmy Matywieckiego są żydowskim odczytaniem Starego i Nowego Testamentu, a lektura, przybierająca często formę midraszu, naznaczona jest wyraźnie perspektywą Zagłady.

Tom otwierają i zamykają wiersze o identycznym tytule – *Odczytanie*. Wiersz inicjalny odwołuje się do idei związku słowa i stworzenia, słowa i istnienia, istnienia i Księgi:

Na początku
Z księgi bezsłownej
rodzę się
słowem „stworzył”⁶⁰.

Wiersz finalny aktualizuje ideę Księgi wcielonej w Świat, Świata jako wcielenia Księgi, Księgi – Świata. Świat – Księga jest tworzony/otwierany przez Boga, a jego lektura – otwieranie/odwracanie kart Księgi – to najważniejsze zadanie dane człowiekowi:

Bóg otwiera świat
I w stworzonym
Tworzy człowieka
żeby otwierał
odwracał
karty otwartej Księgi⁶¹.

Obraz ten organizuje też przesłanie talmudyczne, przyznające człowiekowi godność współnika Boga⁶² i współpracownika w Boskim dziele.

Eseistyka Matywieckiego, zwłaszcza teksty z tomu *Dwa oddechy. Szkice o tożsamości żydowskiej i chrześcijańskiej*⁶³, również podejmuje problem Biblii jako Księgi łączącej to, co żydowskie, z tym, co chrześcijańskie, wzajemnego odniesienia i przenikania się obu tradycji. W kilku z nich – *Natchnieniu czy Biblii, czytaniu, życiu* – powraca temat żydowskiej i chrześcijańskiej lektury Biblii w horyzoncie wspólnotowego, ale nade wszystko indywidualnego doświadczenia.

⁶⁰ P. Matywiecki, *Poematy biblijne*, Warszawa 1994, s. 5.

⁶¹ *Ibidem*, s. 96.

⁶² Zob. A. Kamińska, *Posłowie [w:] Z mądrości Talmudu*, Warszawa 1988, s. 344.

⁶³ P. Matywiecki, *Dwa oddechy. Szkice o tożsamości żydowskiej i chrześcijańskiej*, Warszawa 2010.

EUROPA, EUROPA. PUBLICYSTYKA U SCHYŁKU DWUDZIESTOLECIA

Czwórgłos publicystów. Jakub Appenzlak. Mieczysław Grydzewski. Mojżesz Kanfer. Leo Belmont. Podsumowanie

Czwórgłos publicystów

Intencja przyświecająca próbie skonfrontowania z sobą opinii czterech wybitnych postaci międzywojennego środowiska żydowskiego, którą chciałabym przeprowadzić, jest oczywista. Jakub Appenzlak, Mieczysław Grydzewski, Mojżesz Kanfer i Leo Belmont – publicyści, literaci, tłumacze, urodzeni w latach sześćdziesiątych (Leo Belmont 1865–1941), osiemdziesiątych (Mojżesz Kanfer 1880–1942), dziewięćdziesiątych XIX wieku (Mieczysław Grydzewski 1894–1970, Jakub Appenzlak 1894–1950), odgrywający znaczącą rolę w życiu kulturalnym dwudzieścialetniego międzywojennego – reprezentują różne grupy zakulturyzowanej i spolonizowanej językowo inteligencji żydowskiej. Są to – dodam – grupy wchodzące z sobą na wielu polach w ideowy spór. Przypomnę, że dla środowiska „Wiadomości Literackich” Jakub Appenzlak nie był bynajmniej postacią pozytywną: Mieczysław Grydzewski jeszcze po latach, na emigracji, wyrażał się z dystansem o jego politycznych wyborach¹. Mojżesz Kanfer nie raz z podobną rezerwą wypowiadał się w krakowskim „Nowym Dzienniku” o „Wiadomościach Literackich” Grydzewskiego, a Leo Belmont na łamach „Wolnomyśliciela Polskiego” krytykował prasę polsko-żydowską – w tym redagowany przez Appenzlaka „Nasz Przegląd”, którego publicyści zaatakowali go, gdy ogłosił powieść biograficzną o Herzlu.

Gdyby podjąć próbę naszkicowania mapy światopoglądowych opcji, z którymi wybrani przeze mnie autorzy są związani, byłyby to (przyjmuję wstępną i prowizoryczną klasyfikację ich stanowisk ze świadomością, że należałoby ją uściślić i zniuansować²): opcja syjonistyczna (Appenzlak), radykalnie asymilatorska (Bel-

¹ M. Grydzewski, *Silva rerum. Spór o wydanie epilogu „Pana Tadeusza”*, „Wiadomości” 1950, nr 24.

² W klasyfikacji stanowisk odwołuję się do potocznego ideologicznego dyskursu tego okresu. Opozycja syjonizm – asymilacja należała do jego głównych figur. Zob. też C. Stopnicka Heller, *On the Edge of Destruction. Jews of Poland Between the Two World Wars*, New York 1980.

mont), demokratyczno-liberalna (Grydzewski), narodowożydowska (bez syjonistycznego radykalizmu, z uznaniem wielojęzyczności nowoczesnej żydowskiej kultury, przywiązaniem i szacunkiem dla języka jidysz, lecz bez jidyszystycznego zapachu – Kanfer). Czytając ich pochodzącą z końca lat trzydziestych publicystykę, chcę wszystkim zadać kilka pytań: Jak oceniają sytuację Żydów w Polsce po roku 1935, zwłaszcza zaś w latach 1938–1939, u progu wojny? Jak widzą ją na szerszym tle sytuacji europejskiej? W jakich punktach ich stanowiska są rozbieżne? W których się spotykają? Czy można znaleźć wspólne dla wszystkich autorów – szersze – ideowe pole odniesienia? Uprzedzę od razu, że nie interesuje mnie zrekonstruowanie kroniki wydarzeń schyłku lat trzydziestych³, ale pewnej ogólniejszej wizji społeczeństwa, kultury, historii, formułowanej w poczuciu kryzysu kultury europejskiej i atmosferze nadciągającej wojny.

Jakub Appenzlak

W swej publicystyce z końca lat trzydziestych Jakub Appenzlak zajmował pryncypialne narodowe i syjonistyczne stanowisko zgodnie z powtarzaną wówczas wielokrotnie deklaracją, że nie więzy języka, ale właśnie „więzy syjonistyczne są najsilniejsze”⁴. Stanowisko – dodam – irytujące tych zwłaszcza, którzy pamiętali, że nie od razu znalazł się w obozie narodowym. Do głównych tematów jego ogłaszanych wówczas w „Naszym Przeglądzie” artykułów i felietonów (cykl *Między wierszami*) należały poczynania „partii antysemitycznej” i szerzej – „obozu antysemitycznego”, wszczyńających – jak to nazywał – akcję „wyobcowywania” Żydów i „organizowania [...] życia bez Żydów”⁵. Za tą demagogiczną i hałaśliwą propagandą szedł – jego zdaniem – „praktyczny antysemityzm”, który stawiał sobie za

³ Kronikę taką przynosi praca E. Melzera, *No Way Out. The Politics of Polish Jewry 1935–1939*, Cincinnati 1997. Publicystykę Appenzlaka, Grydzewskiego, Kanfera, Belmonta można odczytywać również jako bezpośrednią odpowiedź na wydarzenia tamtego okresu.

⁴ Pierrot [J. Appenzlak], *Między wierszami*, „Juedische Welt-Rundschau”, „Nasz Przegląd” 1939, nr 104. Tematy syjonistyczne w twórczości Appenzlaka analizuje A. Molisak, *Zionism in Polish, or on a Few of Jakub Appenzlak's Texts* [w:] *Polish and Hebrew Literature and National Identity*. Eds. A. Molisak, Sh. Ronen, Warsaw 2010; *eadem*, *Syjonizm po polsku, czyli o kilku tekstach Jakuba Appenzlaka* [w:] *Ślady obecności*. Red. S. Buryła, A. Molisak, Kraków 2010. O Appenzlaku zob też K. Steffen, *Jakub Appenzlak als Repräsentant einer Generation* [w:] *Jüdische Polonität. Ethnizität und Nation im Spiegel der polnischsprachigen jüdischen Presse 1918–1939*, Göttingen, 2004, *eadem*, „Żydowska polskość” jako koncepcja tożsamości w polsko-żydowskiej prasie okresu międzywojennego i jej dziedzictwo w „Naszej Trybunie” w latach 1940–1952 [w:] *Żydowski Polak, polski Żyd. Problem tożsamości w literaturze polsko-żydowskiej*. Red. A. Molisak, Z. Kołodziejska, Warszawa 2011.

⁵ Pierrot [J. Appenzlak], *Między wierszami*. Nastrój „na odjeźdźnym”, „Nasz Przegląd” 1939, nr 21.

cel zamknięcie Żydów w getcie, zepchnięcie ich poza nawias życia nowoczesnego i trakt postępu⁶.

Retoryka nowoczesności, którą tu odtwarzam, jest uderzająca zwłaszcza w ostatnich tekstach Appenszlaka: jeszcze na kilka tygodni przed wybuchem wojny wygłaszał entuzjastyczne pochwały Wellsa – „apostoła postępu, realistycznego wizjonera”⁷, zachwyty nad „osiągnięciami wiedzy technicznej, postępu i szlachetności ludzkiej”⁸ i zastanawiał się nad miejscem żydowskiej inteligencji w „dynamicznym procesie nowego życia opartego na zdobyczach technicznych, zakładach przemysłowych, ośrodkach wielkiej produkcji”⁹.

W swych interpretacjach relacji polsko-żydowskich Appenszlak używał kategorii budujących pole wartości takich, jak równouprawnienie obywateli, ogół ludności państwa, jedność i całość społeczna. Tę logikę myślenia w kategoriach całości i dobra wspólnego przeciwstawiał antysemitkiej taktyce dzielenia, wykluczania czy – jak pisał – „szczucia przeciwko dziesiątej części ludności”. Wobec hasła „nie kupuj u Żyda” – rzucał kontrhasło „kupuj u wszystkich”¹⁰, argumentując, że właśnie dla „całości kształtu życia gospodarczego” państwa wybitnie szkodliwa jest dyskryminacja jakiegokolwiek zamieszkującej go grupy.

U podstaw tego stylu myślenia tkwiło wyrażane wielokrotnie przy różnych okazjach przekonanie, że Żydzi stanowią ważną, integralną część polskiego społeczeństwa, co następnie pozwalało mu formułować konkluzję, że antysemityzm jest w istocie „ruchem antypaństwowym”¹¹. Appenszlak występował przeciwko niemu, deklarując, iż polemika z antysemityzmem może „opierać się na podstawie rzeczowej, operować pojęciami konieczności, wynikać z uwzględniania obiektywnych interesów”¹². Dyskredytował więc wszelkie programy „unarodowienia przez działania ekspulsyjne”, przedstawiając je jako nieskuteczne i niewykonalne – ponieważ sprzeczne z logiką życia społecznego. „Jednym pociągnięciem pióra nie można przekreślić blisko 4 milionów obywateli. I na dalszą metę nie można sobie wyobrazić życia racjonalnego z wyłączeniem tak znacznej części obywateli” – przekonywał¹³. Przypominał, że prowadzone od początku XX wieku akcje

⁶ *Ibidem*.

⁷ Pierrot [J. Appenszlak], *Między wierszami. Czego Wells nie przewidział*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 209.

⁸ Pierrot [J. Appenszlak], *Między wierszami. Dzwon ratunkowy*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 148.

⁹ Pierrot [J. Appenszlak], *Między wierszami. „Inżynier naprawia instalację”*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 45.

¹⁰ Pierrot [J. Appenszlak], *Między wierszami. Ubytek gospodarczy*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 39.

¹¹ Pierrot [J. Appenszlak], *Między wierszami. Dekret obrony*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 117. Podobny typ argumentacji stosował również M. Braun, *Trucizna słów*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 194.

¹² Pierrot [J. Appenszlak], *Między wierszami. Dekret obrony*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 117.

¹³ Pierrot [J. Appenszlak], *Między wierszami. Nastrój „na odjeźdny”*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 21.

bojkotu Żydów nie były dotąd (a co za tym idzie – nie są i nie będą w przyszłości) zdolne wyrugować ze społeczności polskiej Żydów „tkających cierpliwie sieć wymiany handlowej”¹⁴. Wątki solidarystyczne nasilają się u niego – co rozumiałe – szczególnie w komentarzach dotyczących zagrożenia wojennego, w których Appenszlak zapewnia, że Żydzi „wobec czynników dybiących na całość i potęgę mocarstwową Rzeczypospolitej, utożsamiają się całkowicie ze stanowiskiem ogółu polskiego”, dzielą „uczucia patriotyczne na równi z ogółem obywateli”¹⁵.

W jego interpretacjach antysemityzmu pojawia się też model społeczeństwa, w którym obok siebie umieszczeni zostali „obywatele Żydzi” – naród polski – i grupy, które próbują „zaszczepić w społeczeństwie ducha nietolerancji i dyskryminacji”¹⁶. Najważniejsza okazuje się tu postawa społeczeństwa jako „trzeciego” – świadka w żydowskim konflikcie z „partią antysemitką”, stanowiącą jedną z grup mniejszościowych¹⁷. Ta perswazyjna konstrukcja, dowartościowująca większość nieuwikłaną w konflikt, zdaje się dowodzić, że felietony Appenszlaka powstawały z myślą tyleż o odbiorcy żydowskim, co i polskim. Podobną retoryczną intencję przypisać można chwytowi rozmontowywania stereotypów antysemitycznych¹⁸ czy obnażaniu absurdów rozmaitych dyskryminacyjnych projektów, takich na przykład jak pomysł utworzenia przymusowych żydowskich batalionów pracy¹⁹. Interpretację antysemityzmu jako szkodliwej, bo sprzecznej z interesami ogółu obywateli, doktryny (*Dekret obrony*) wspierał również argumentami czerpanymi z analiz sytuacji w Europie, a także ustawodawstwa europejskiego, przede wszystkim francuskiego.

W swych analizach sytuacji Żydów w Polsce Appenszlak pokazywał, że antysemityzm – „ujemny prąd odżydzenia”²⁰ – z równą siłą uderza w różne grupy społeczne: nie tylko w prowincjonalnych handlarzy – domokrążców, ale i wielkomiejskich inteligentów²¹. „Uczonemu zamknięto dostęp do pracowni, [...] malarz nie może wystawiać swoich prac, [...] poeta oderwany został od swojego czytelnika” – pisał²². Za jeden z jego najbardziej niebezpiecznych skutków uważał wytworzenie się po stronie żydowskiej przekonania o tymczasowości życia w Polsce,

¹⁴ Pierrot [J. Appenszlak], *Między wierszami. Handel wspaniały*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 55.

¹⁵ Pierrot [J. Appenszlak], *Między wierszami. Nowa inscenizacja*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 192.

¹⁶ J. Appenszlak, *Gotowość społeczeństwa żydowskiego*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 89.

¹⁷ *Ibidem*; Pierrot [J. Appenszlak], *Między wierszami. Nad przepaścią nonsensu*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 151.

¹⁸ Pierrot [J. Appenszlak], *Między wierszami. Osiemdziesiąt procent*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 113; *Cyfry przemówią*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 125.

¹⁹ Pierrot [J. Appenszlak], *Między wierszami. Bataliony pracy*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 61.

²⁰ Pierrot [J. Appenszlak], *Między wierszami. „Inżynier naprawia instalację”*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 45.

²¹ *Ibidem*.

²² Pierrot [J. Appenszlak], *Między wierszami. Wirtuozi*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 52.

rozpowszechnienie „nastroju na odjeźdźnym”²³, podsycanego wydatnie przez rozmaite mrzonki oficjalnego „antysemityzmu kolonialnego”²⁴, plany emigracyjne i propagandowe „bujanie o Gujanie”²⁵.

Nastrój ten jest bardzo niebezpieczny, groźny dla naszego życia wewnętrznego. Odbiera ochotę do pracy, osłabia wolę, prowadzi do zaniedbywania obowiązków, które mamy wobec naszych instytucji społecznych. Odciąga od zadań rozbudowy naszego życia kulturalnego, samopomocy, obrony praw

– ostrzegal²⁶.

Wskazania praktyczne sprowadzały się u Appenszlaka do programu walki o faktyczne równouprawnienie na rozmaitych polach – od ubiegania się o kredyty municypalne dla mieszkaniowych spółdzielni żydowskich²⁷, do zdobywania pomocy z państwowych funduszy ogólnych przeznaczonych na kulturę²⁸. Zatem – dopowiem – *de facto* do realizowania wciąż niedokończonego projektu emancypacji. Wprawdzie żydowska przyszłość wiązała się z własnym państwem, jednak walka o faktyczne równouprawnienie w diasporze była nie mniej ważna od budowy życia w Palestynie²⁹. Kult Piłsudskiego – czczonego jako uosobienie „prawdziwego ducha dziejów Polski” – przybrał u Appenszlaka u schyłku lat trzydziestych postać kultu przywódcy zdolnego skupić obywateli różnych wyznań wokół wartości wspólnego niepodległego, demokratycznego państwa³⁰, gwaranta równouprawnienia.

Kiedy pod koniec lipca 1939 roku (tak!) strona polska rozpętała dyskusję o europeizacji wyglądu Żydów, pisał:

Chodzi o ustalenie, czy z eksterminacją brody i pejsów kończy się w ogóle eksterminacja Żydów. Osobiście zajmuję w tej sprawie stanowisko bezkompromisowe. Nie uzależniam unowocześnienia powierzchowności Żydów od spełnienia warunków faktycznej emancypacji. Nie mówię, jak niektórzy moi koledzy z prasy żydowskiej, najpierw równouprawnienie, a później upodobnienie się zewnętrzne do środowiska. Modernizacja stroju i wyglądu jest dobra i słuszna sama przez się, niezależnie od warunków egzystencji³¹.

²³ Pierrot [J. Appenszlak], *Między wierszami. Nastrój „na odjeźdźnym”*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 21.

²⁴ C.D., *Chimera antysemityzmu kolonialnego*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 68.

²⁵ Pierrot [J. Appenszlak], *Między wierszami. Ahaswer na morzu*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 116; *Zamknięcie wszelkiej emigracji*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 138.

²⁶ Pierrot [J. Appenszlak], *Między wierszami. Nastrój „na odjeźdźnym”*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 21.

²⁷ Pierrot [J. Appenszlak], *Między wierszami. Problem bloków*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 90.

²⁸ Pierrot [J. Appenszlak], *Między wierszami. Sprawy naszej kultury*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 28.

²⁹ Pierrot [J. Appenszlak], *Między wierszami. Słuszne stanowisko*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 5; *Wirry opinii*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 8.

³⁰ J. Appenszlak, *Gotowość społeczeństwa żydowskiego*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 89.

³¹ Pierrot [J. Appenszlak], *Między wierszami. Broda i pejsy*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 204.

Ostatecznie wszelkim tendencjom ekspulsyjnym i antyemancypacyjnym należało, zdaniem Appenszlaka, przeciwstawić „jedność i dyscyplinę”, samopomoc³², ochronę „kultury, postępu, wolności”³³.

Sytuację w Polsce rozpatrywał na szerszym tle europejskim i światowym. W komentarzach z 1939 roku występował w obronie instytucji międzynarodowych, takich jak Liga Narodów, które co prawda okazywały się często niesprawne czy bezradne wobec agresywnych roszczeń niemieckich, jednak u ich podstaw tkwiła „cudowna, wspaniała, humanitarna idea”³⁴. Rozwijał też wówczas Appenszlak koncepcję „dalszego Zachodu”, Zachodu rozpoczynającego się za Renem, Zachodu „wielkich humanitarnych kultur i demokracji”³⁵ i „liberalnych cywilizacji”, reprezentującego „prawdziwą” tradycję europejską. A także Zachodu nadatlantyckiego – Ameryki³⁶ jako „strefy demokracji liberalnej”³⁷, wcielającej w życie idee równości obywatelskiej. Ów podział na „Zachód przedreński” i „Zachód nadatlantycki” był podziałem na świat ulegający i nieulegający barbarzyńcom, ocalający wartości. To wyróżnienie stref choroby i zdrowia kultury pozwalało zaś wierzyć, że ostatecznie jej kryzys zostanie przezwyciężony, a „odbudowa cywilizacji europejskiej”³⁸ jest możliwa.

Wszczętą przez Niemcy „wojnę przeciwko Żydom”, groźbę „wielkiego pogromu Żydów w samym sercu Europy”³⁹ (przypominam, że w jego publicystyce z roku 1939 pojawiło się też określenie eksterminacja Żydów⁴⁰), przedstawiał Appenszlak jako wojnę przeciwko całej Europie, jej tradycji i fundamentalnym wartościom.

Deptano godność Żydów i suwerenność narodów, niezdolnych do oporu, [...] palono synagogi – i traktaty. [...] Nienawiść plemienna nie zatrzymuje się na Żydach, pogarda dla praw człowieka nie poprzestaje na Żydach

– ostrzegał⁴¹.

Wątek ten znalazł swoje zwieńczenie w felietonie ogłoszonym w rocznicę rewolucji francuskiej, w którym dużo miejsca Appenszlak poświęcił Deklaracji

³² Pierrot [J. Appenszlak], *Między wierszami. Dekret obrony*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 117.

³³ Pierrot [J. Appenszlak], *Między wierszami. Wiosna pancerna*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 127.

³⁴ Pierrot [J. Appenszlak], *Między wierszami. Trudno pisać satyrę*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 17.

³⁵ Pierrot [J. Appenszlak], *Między wierszami. Spojrzenie na Zachód*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 3.

³⁶ Pierrot [J. Appenszlak], *Między wierszami. Droga Ameryki*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 11; *Między wierszami. Słuszne oburzenie*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 35; *Między wierszami. Odkrycie w Ameryce*, „Nasz Przegląd” 1939 nr 201.

³⁷ Pierrot [J. Appenszlak], *Między wierszami. Świat nie jest dżunglą*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 54.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Pierrot [J. Appenszlak], *Między wierszami. Snobizm normalności*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 67.

⁴⁰ Pierrot [J. Appenszlak], *Między wierszami. Broda i pejsy*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 204.

⁴¹ Pierrot [J. Appenszlak], *Między wierszami. Nowy rozdział*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 92.

Praw Człowieka traktowanej jako akt założycielski demokracji europejskiej. Pisał w nim:

W gruncie rzeczy cały nazizm jest kontrrewolucją przeciw Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Wszystkie faszyzmy, wszystkie totalizmy złączyły się we wspólnej nienawiści do zasad ludzkiej równości, wolności, braterstwa⁴².

Mieczysław Grydzewski

Dopiero stosunkowo niedawno zaczęliśmy myśleć o Grydzewskim nie tylko jako o wybitnym redaktorze, ale też doceniać go jako autora⁴³: właśnie w takiej podwójnej roli występował nie tylko na łamach międzywojennych warszawskich „Wiadomości Literackich”, ale i powojennych „Wiadomości” londyńskich. Wyjątkowo pouczająca pod tym względem jest lektura jego emigracyjnej publicystyki, wydanej w wyborze w tomie *Silva rerum*⁴⁴, w której tematy żydowskie zajmują istotne miejsce⁴⁵. Pojawiały się one w pracach Grydzewskiego również przed rokiem 1939 – i to zarówno w dłuższych artykułach (do najważniejszych tekstów tego rodzaju należał bez wątpienia artykuł o procesie Dreyfusa)⁴⁶, jak i krótkich komentarzach oraz notatkach, odnoszących się do bieżących spraw.

W latach 1938–1939 Grydzewski ogłaszał w „Wiadomościach Literackich” głównie przeglądy prasy⁴⁷, w których z dzisiejszej perspektywy można zobaczyć rodzaj warsztatowych wprawek, przygotowujących go do napisania emigracyjnych sylw. Już tu montaż cytatów z lektur opatrywał zwięzłymi komentarzami, zazwyczaj dotyczącymi, jak sam podkreślał, istotnych kwestii światopoglądowych. Odnosił się w nich do takich zagadnień, jak miejsce Żydów w przestrzeni publicznej nowoczesnego państwa, ich prawa obywatelskie, legitymizacja tych praw, działania w nie wymierzone, wreszcie antysemityzm jako najgroźniejsze podważenie zasady obywatelstwa Żydów.

⁴² Pierrot [J. Appenszlak], *Między wierszami. Rocznica cicha i ważna*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 137.

⁴³ Zob. M. Szpakowska, *„Wiadomości Literackie” prawie dla wszystkich*, Warszawa 2012.

⁴⁴ M. Grydzewski, *Silva rerum. Teksty z lat 1947–1969*. Wybór J.B. Wójcik, Gorzów Wielkopolski 1994.

⁴⁵ Omawiam ją szerzej w studium *Londyn: „Wiadomości” Grydzewskiego-emigranta* w niniejszym tomie.

⁴⁶ Część tekstów zebrana została przez Pawła Kądziałę w tomie M. Grydzewski, *Szkice*, Warszawa 1994.

⁴⁷ Rejestruje je bibliografia prac Grydzewskiego sporządzona przez A. Czachowskiego: *„Wiadomości Literackie” 1933–1939. Bibliografia zawartości*. Oprac. A. Czachowski, Wrocław 1999, s. 57–59.

Jego widzenie spraw żydowskich organizowała integracjonistyczna idea „Jedynej dla Żydów Polskich historycznie dostępnej rzeczywistości [...] wspólnej płaszczyzny polskiego życia i polskiej kultury”⁴⁸, idea wspólnego świata Polaków i Żydów. Podstawowymi wartościami pozostawały wolność jednostki i jej prawa, w tym prawo do wyboru narodu, czyli w istocie wyboru tożsamości⁴⁹. O „prawie człowieka do samookreślenia narodowego” Grydzewski pisał bodaj najdobitniej w 1938 roku, przedstawiając dyskusję, jaka przetoczyła się przez prasę w związku z napaścią na księdza Tadeusza Pudra. Obronę wolności samookreślenia łączył tu z odrzuceniem „upokarzającego i obelżywego w gruncie rzeczy dla obu stron rozdawania »patentów na polskość« (patentów przeważnie z odroczoneym wymówieniem i odwołaniem)”⁵⁰.

Właśnie w związku z tym przekonaniem wchodził w utarczki z prasą nacjonalistyczną, obnażając prymitywizm antysemitckiego „chwytu żydowskiego”, polegającego na „denuncjowaniu” pochodzenia i stosowanego jako główny środek dyskredytowania autorów wywodzących ze środowisk zasymilowanych. Był on gorliwie używany przez krytykę prawnicową wobec związanych z „Wiadomościami” poetów: Antoniego Słonimskiego, Juliana Tuwima i Józefa Wittlina, których Grydzewski nazywał „trzema wybitnymi poetami, przynoszącymi zaszczyt i chlubę słowu polskiemu”⁵¹. „Okrzyk won! rzucony pod adresem pisarza polskiego, którego pradziad jeszcze zasiadał w Towarzystwie Przyjaciół Nauk obok Staszica, Niemcewicza, Stanisława Potockiego – przejmując głębokim wstydem” – oświadczał, broniąc Słonimskiego⁵².

Sporo uwagi poświęcał antysemitowskiemu i rasistowskiemu dyskursowi w jego różnych odmianach, zwłaszcza odmianie potocznej i literackiej, a sporządzane przez niego wypisy z prasy czytać można jako rejestr antysemitycznych praktyk i incydentów w życiu literackim schyłku dwudziestolecia. Lista odnotowywanych wówczas przez Grydzewskiego zjawisk obejmowała szerokie spektrum zagadnień – od kwestii językowych po rasowe (podaję wybór tytułów komentarzy z lat 1937–1939: *Gramatyka i... Żydzi*⁵³, *Czy matka Mickiewicza była Żydówką*⁵⁴, *W obronie godności szkół akademickich*⁵⁵, *Napad na księdza Pudra*⁵⁶, *Judaizujący hitlerowcy*⁵⁷,

⁴⁸ *Rector magnificus*, „Jedność” 1912, nr 24.

⁴⁹ O budowie nowoczesnej tożsamości jako wyborze zob. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2001.

⁵⁰ M. Grydzewski, *Przegląd prasy. Napad na księdza Pudra*, „Wiadomości Literackie” 1938, nr 30.

⁵¹ *Przegląd prasy. Istotne przyczyny kampanii*, „Wiadomości Literackie” 1939, nr 27.

⁵² *Prawda i kłamstwo*, „Wiadomości Literackie” 1937, nr 13, cyt. za: M. Grydzewski, *Szkice*, Warszawa 1994, s. 104.

⁵³ *Przegląd prasy. Gramatyka i... Żydzi*, „Wiadomości Literackie” 1937, nr 12.

⁵⁴ *Przegląd prasy. Czy matka Mickiewicza była Żydówką*, „Wiadomości Literackie” 1937, nr 23.

⁵⁵ *Przegląd prasy. W obronie godności szkół akademickich*, „Wiadomości Literackie” 1938, nr 7.

⁵⁶ *Przegląd prasy. Napad na księdza Pudra*, „Wiadomości Literackie” 1938, nr 30.

⁵⁷ *Przegląd prasy. Judaizujący hitlerowcy*, „Wiadomości Literackie” 1938, nr 30.

*Masoni, Żydzi i... Stanisław August*⁵⁸, *Terror na wyższych uczelniach*⁵⁹, *Aryjczyk o grupie „Prosto z mostu”*⁶⁰, *Zagadnienia rasowe*⁶¹).

Szczególnie mocno angażował się Grydzewski w wykazywanie absurdów teorii rasistowskich, ale też nie raz ujawniał bezradność w walce z takimi absurdami. „To, co napisaliśmy wyżej, ofiarowane jest ludziom dobrej woli o krótkiej pamięci. Dla ludzi złej woli nie mamy żadnej odpowiedzi”⁶² – wyznawał. Nie mając wiary Jakuba Appenzlaka czy Jakuba Bleiberga⁶³ w skuteczność logicznych argumentów i ocalającą moc racjonalności skonfrontowanej z wybuchem sił irracjonalnych, nie przeceniał demaskowania i wyszydzania antysemickich i rasistowskich *loci communes*⁶⁴. Jako najbardziej radykalny, bo też najbardziej dotkliwy dla przeciwników, środek perswazyjny, stosował ich własną broń – retorykę rasistowskiego wykluczenia, którą demonstrował jako dającą się arbitralnie stosować i zawsze czyniącą ofiarę bezradną wobec napaści⁶⁵. Z upodobaniem ćwiczył działanie tego narzędzia zwłaszcza na Stanisławie Piaseckim, redaktorze nacjonalistycznego „Prosto z mostu”. W roku 1939 przez kilka tygodni relacjonował też na przykład toczący się pomiędzy Lwowem, Warszawą a Wilnem „spór o nos Waldorffa” – Jerzego Waldorffa, wówczas publicystę związanego z obozem narodowym⁶⁶.

Grydzewski nie cofał się przed cytowaniem na łamach „Wiadomości Literackich” najbardziej brutalnych napaści antysemickich na swój tygodnik czy jego czytelników: „»Wiadomości Literackie« czytane przez burżujską hałastrę nalewkowską i garść rodzimych kołtunów, masturbujących się snobistycznie Semitów w IPS-ie i Ziemiańskiej”⁶⁷. Świadczyły one, jego zdaniem, głównie o tym, iż

...różnych mętnych rasistów do szału doprowadza to właśnie, że Tuwim jest rdzennie polskim poetą, wyrosłym z najgłębszych złóż mowy polskiej, jak im sen spędza z powiek, że Słonimski [...] w publicystyce swojej – z ducha prawdziwie chrześcijańskiej – kontynuuje najpiękniejsze tradycje polskiego idealizmu i humanitaryzmu – tak samo drażni ich i boli

⁵⁸ *Przegląd prasy. Masoni, Żydzi i... Stanisław August*, „Wiadomości Literackie” 1938, nr 38.

⁵⁹ *Przegląd prasy. Terror na wyższych uczelniach*, „Wiadomości Literackie” 1939, nr 11.

⁶⁰ *Przegląd prasy. Aryjczyk o grupie „Prosto z mostu”*, „Wiadomości Literackie” 1939, nr 15.

⁶¹ *Przegląd prasy. Zagadnienia rasowe*, „Wiadomości Literackie” 1939, nr 35.

⁶² M. Grydzewski, *Prawda i kłamstwo*, „Wiadomości Literackie” 1937, nr 13.

⁶³ Zob. J. Bleiberg, *Patologia kultury*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 99.

⁶⁴ Zob. *Judaizujący hitlerowcy*, „Wiadomości Literackie” 1938, nr 30: „wolimy odłożyć pióro i zaczekać, aż absurd doprowadzi się do absurdu nie tylko na papierze, ale i w życiu”.

⁶⁵ Małgorzata Szpakowska traktuje ten styl walki „Wiadomości” jako przejęcie brutalnych chwytów przeciwnika, które prowadziło ostatecznie do „wzajemnego wymyślenia sobie od Żydów”. M. Szpakowska, *„Wiadomości Literackie” prawie dla wszystkich*, Warszawa 2012, s. 239.

⁶⁶ *Przegląd prasy. Aryjczyk o grupie „Prosto z mostu”*, „Wiadomości Literackie” 1939, nr 15; *Przegląd prasy. O nos Waldorffa*, „Wiadomości Literackie” 1939, nr 20. O ówczesnym stanowisku ideowym Waldorffa pisał Mieczysław Braun: „Od Mosdorfa do Waldorffa ciągnie się antysemicka linia Zygryfda w dziedzinie kulturalnej i artystycznej” (M. Braun, *Ideał No 1*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 182).

⁶⁷ *Przegląd prasy. Masoni, Żydzi i... Stanisław August*, „Wiadomości Literackie” 1938, nr 38.

konkretny, bardzo pozytywny, ważki wkład „Wiadomości Literackich” do skarbcza kultury narodowej⁶⁸.

Najważniejszą instancją, do której odwoływał się w polemikach, była bowiem kultura polska i polska tradycja, a oczywisty konflikt pomiędzy jej współczesnym kształtem a kształtem idealnym rozwiązywał, budując wizję „Polski prawdziwej” jako „cywilizacji Adama Mickiewicza”⁶⁹ i Józefa Piłsudskiego⁷⁰. Kultury wolności, której obce są totalistyczne idee nadzoru, centralizowania, reglamentowania, wykluczania.

Stosunkowo często pojawiały się też u niego odwołania do stanowiska chrześcijaństwa wobec antysemityzmu, nie tylko informacje o oficjalnym stanowisku przedstawicieli Kościoła katolickiego⁷¹, ale też o poglądach wybitnych intelektualistów katolickich⁷², w tym i o rozmaitego rodzaju pseudonaukowych religioznawczych usiłowaniach „odżyczenia chrześcijaństwa”, takich jak pomysł Tadeusza Zielińskiego, że „ojciec Pana Jezusa należał nie do napływowej [...] ludności judejskiej w Galilei, lecz do tubylczej, rdzennie Galilejskiej” – to znaczy „Żydem w znaczeniu etnicznym nie był”⁷³.

W ostatnich latach przed wojną powraca w publicystyce Grydzewskiego ideowa konstrukcja, którą posługiwał się już wcześniej, na przykład relacjonując w 1931 roku dzieje procesu Dreyfusa. W historii sprawy, która niegdyś przyciągnęła uwagę całej Europy, wydobywał wówczas na pierwszy plan działania grupki obrońców oskarżonego, ich wytrwałość, odwagę, ideowy pryncypializm, a opowieść kończył obrazem zwycięstwa prawdy i triumfu sprawiedliwych. Jako istotę sporu dreyfusardów i antydreyfusardów wskazywał problem demokratyczno-liberalnego kodeksu „bezwzględnej moralności, uczciwości, sprawiedliwości, prawa jako zasadniczych podstaw nowoczesnego społeczeństwa”⁷⁴. Ten właśnie wzór odnajdujemy w jego komentarzach dotyczących ideowych podziałów polskiej opinii publicznej, ujawniających się w dyskusjach o sytuacji na uniwersytetach, wprowadzaniu zasady *numerus clausus* i getta ławkowego⁷⁵. W debatach nad „sprawą żydowską” (sam zainicjował na ten temat cykl artykułów w swym tygodniku) wspierał racje obozu demokratycznego, widzącego rozwiązanie w „całkowitym równouprawnieniu”⁷⁶ Żydów. Odnosząc się do bieżących sporów i utarczek, Grydzewski usilnie podkreślał również znaczenie prasy niezależnej, zaangażowanej w obronę wartości

⁶⁸ M. Grydzewski, *Prawda i kłamstwo* [w:] *idem, Szkice*, Warszawa 1994, s. 106.

⁶⁹ Zob. M. Grydzewski, *Prawda i kłamstwo* [w:] *op. cit.*, s. 109.

⁷⁰ *Przegląd prasy. Wielkość Piłsudskiego*, „Wiadomości Literackie” 1939, nr 29.

⁷¹ *Przegląd prasy. Papież o antysemityzmie*, „Wiadomości Literackie” 1938, nr 38.

⁷² *Przegląd prasy. Oświadczenie Mauriaca*, „Wiadomości Literackie” 1938, nr 34.

⁷³ *Przegląd prasy. Trochę historii*, „Wiadomości Literackie” 1939, nr 21.

⁷⁴ M. Grydzewski, *Dzieje jednej pomyłki sądowej* [w:] *idem, Szkice*, Warszawa 1994, s. 35.

⁷⁵ *Przegląd prasy. W obronie godności szkół akademickich*, „Wiadomości Literackie” 1938, nr 7.

⁷⁶ *Pisarze polscy a kwestia żydowska*, „Wiadomości Literackie” 1938, nr 9.

demokratycznych i organizowanie frontu przeciwko totalizmowi oraz faszyzującym tendencjom propagowanym przez „hitlerofilskie i göringofilskie pisemka”⁷⁷.

Mojżesz Kanfer

Urodzony w 1880 roku w Buczaczu (zamordowany w 1942 roku w Bełżcu), Mojżesz Kanfer był, jak sam wyznawał, typowym „galicyjskim doktorem” – żydowskim inteligentem ukształtowanym przez atmosferę wielokulturowej Galicji, zwróconej w stronę metropolitalnego, europejskiego Wiednia. Jako publicysta i tłumacz z równą swobodą poruszał się w obszarze trzech żydowskich języków galicyjskich – polskiego, niemieckiego i jidysz, a literatura niemiecka, polska i żydowska stanowiły dla niego wspólną, dającą się uzgodnić i zharmonizować tradycję. Niezależnie od lokalnego, galicyjskiego zakorzenienia, prace ogłaszał nie tylko w krakowskim „Nowym Dzienniku” czy lwowskiej „Chwili”, lecz także w warszawskim „Naszym Przeglądzie” i „Literarisze Bleter”. Tłumacz Maxa Broda i Szaloma Asza, popularyzator Kafki, wielbiciel Wyspiańskiego i Szolem Alejchema wyznawał pogląd, iż modernizacja możliwa jest przy zachowaniu żydowskiej tożsamości, a nowoczesna, świecka kultura jidysz może być kulturą europejską⁷⁸.

Te właśnie ideały kulturowe Kanfera – europejskość, zwłaszcza zaś przywiązanie i szacunek dla kultury niemieckiej – poddane zostały surowej próbie u schyłku lat trzydziestych. Znamienne, że w jego publicystyce z ostatnich przedwojennych miesięcy odrębny i spory blok tworzą teksty poświęcone sytuacji niemieckiej, w tym zwłaszcza komentarze do spraw niemieckiej emigracji i literatury emigracyjnej⁷⁹ oraz totalizmu rozmaitych barw i odcieni – w Niemczech, Rosji i Hiszpanii⁸⁰. Kultura niemiecka – jak zresztą również kultura europejska – była dla niego podzielona na dwie strefy: strefę objętą „obłędem rasistowskim” i „inne Niemcy”⁸¹, które uosabiali emigranci.

Właśnie u Kanfera, jako jedyne z wybranego przeze mnie grona publicystów, pojawiają się wątki katastrofizujące. Komentując w 1936 roku popularność dzieła

⁷⁷ *Przegląd prasy*. Setny numer „Czarno na białym”, „Wiadomości Literackie” 1939, nr 26. Zob. też *Przegląd prasy. Przeciwno totalizmowi*, „Wiadomości Literackie” 1938, nr 5.

⁷⁸ Zob. E. Prokop-Janiec, *Mojżesz Kanfer a teatr jidysz* [w:] *Teatr żydowski w Krakowie*. Red. J. Michalik, E. Prokop-Janiec, Kraków 1995. Stanowisku temu dawał wyraz również u progu wojny. M. Kanfer, *Berta Kalisz. Pamięci wielkiej artystki żydowskiej*, „Chwila” 1939, nr 7245.

⁷⁹ M. Kanfer, *W 60-lecie Jerzego Kaisera*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 15; M.K. [M. Kanfer], *Tragedia prasy niemieckiej. Prasa w brunatnej liberii*, „Nowy Dziennik” 1939, nr 12.

⁸⁰ M.K. [M. Kanfer], *Hitlerizm anektuje Kopernika i Kanta*, „Nowy Dziennik” 1939, 22 II; M.K. [M. Kanfer], *Jeszcze noc nad Rosją*, „Nowy Dziennik” 1938, 8 VII; M.K. [M. Kanfer], *Tomasz Mann i... B. Shaw*, „Nowy Dziennik” 1938, 16 VII.

⁸¹ M. Kanfer, *Tragedia Ernsta Glasera*, „Nowy Dziennik” 1938, 9 VII.

Oswalda Spenglera, pisał na łamach „Nowego Dziennika” o charakterystycznym dla XX wieku „uczuciu eschatologicznym”: „Człowiek wojenny i powojenny miał to uczucie, że wali się stary świat, że ginie w gruzach stara kultura”⁸². W 1939 roku zaś odnotowywał oznaki kryzysu światopoglądowej formacji oświeceniowo-liberalnej, zachwianie wiary w postęp i dobroczynny nowoczesny ład:

Wierzyło się w idee postępu, który ziemię przemieni kiedyś w raj⁸³.

Wszystko było tak solidne, tak pewne, że nikomu nawet się nie śniło, że wkrótce cała ta solidność i trwałość wyleci w powietrze, padnie ofiarą chaosu⁸⁴.

Współczesność przynosiła, zdaniem Kanfera, erupcję chaosu i triumf sił irracjonalnych, ujawniała namiętności masowe jako *spiritus movens* dziejów⁸⁵. Przyszłość kultury zatrutej nienawiścią⁸⁶ napędzała go lękiem. „Co się stanie z Europą i światem, gdy dojrzeje młodzież niemiecka?”⁸⁷ – pytał. W konfrontacji z rasizmem i antysemityzmem okazywał bezradność, przekonany, że doktryny te apelują do emocji tłumów, których nie sposób okiełzać racjonalnymi argumentami⁸⁸.

Ostatecznie jednak cofał się przed radykalnym pesymizmem i – śledząc wydarzenia bieżące – poszukiwał rozmaitych punktów oparcia dla nadziei na przyszłość. Wskazywał więc na przykład pokrzepiające oznaki „zdrowia (części) kultury polskiej, nie zatrutej jadem nienawiści”⁸⁹. Ta sama metaforyka zdrowia i choroby, kryzysu, przesilenia, paroksyzmu powracała też w diagnozach kultury niemieckiej: „Niemcy wyzdrowieją, staną się znowu narodem europejskim”⁹⁰ – twierdził.

Spierając się poprzednio z asymilatorami, występował teraz Kanfer w ich obronie, przeciwko mitom „Blubo” i ekspulsyjnym akcjom „węszenia za metryką”⁹¹. U progu wojny powracał też do przypominania o znaczeniu obywatelskiego statusu Żydów:

⁸² M.K. [M. Kanfer], *Oswald Spengler*, „Nowy Dziennik” 1936, nr 131.

⁸³ M. Kanfer, *Wzruszająca książka o dzieciach niemieckich*, „Nasz Przegląd” 39, nr 71.

⁸⁴ M. Kanfer, *Pożegnanie z młodością*, „Nowy Dziennik” 1939, nr 14.

⁸⁵ M. Kanfer, „Profile” Kurta Hillera, „Nasz Przegląd” 1939, nr 22.

⁸⁶ M. Kanfer, *Książka o dzieciach hiszpańskich a prawda o Hiszpanii*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 36.

⁸⁷ M. Kanfer, *Wzruszająca książka o dzieciach niemieckich*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 71.

⁸⁸ Komentując antysemickie napaści na pisarzy pochodzenia żydowskiego prowadzone przez „Prosto z mostu”, wyznawał: „Przytoczyliśmy te kwiatki nie po to, by polemizować, lecz by zilustrować prostackie uproszczenia” (Moassi [M. Kanfer], *Na marginesie. P. Piasecki rozsądnikiem antysemityzmu*, „Nowy Dziennik” 1939, nr 8).

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ M. Kanfer, *W 60-lecie Jerzego Kaisera*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 15.

⁹¹ Moassi [M. Kanfer], *Na marginesie. Jubileusz Wacława Nowakowskiego*, „Nowy Dziennik” 1939, nr 4.

Nie język i wyznanie, lecz przynależność państwowa decyduje o obywatelstwie, przynależność nie w znaczeniu czysto formalnym, lecz płynąca z głębokiego, bez żadnych zastrzeżeń zsolidaryzowania się z polską racją stanu⁹².

Leo Belmont

Aczkolwiek po 1936 roku Leo Belmont nie miał – jak inni przywoływani tu autorzy i jak to było w czasach, gdy sam wydawał „Wolne Słowo”⁹³ – stałej trybuny prasowej, przypomnienie jego stanowiska wydaje mi się istotne dla dopełnienia ideowej mapy ówczesnych zakulturyzowanych środowisk żydowskich. W tej sytuacji sięgnę przede wszystkim do ostatnich prac Belmonta publikowanych w 1936 roku na łamach „Wolnomyśliciela Polskiego”.

Należy podkreślić, że jego obecność w kręgach wolnomyślicieli była w okresie międzywojennym konsekwencją wcześniejszej światopoglądowej ewolucji, którą przeżył już w pierwszej dekadzie wieku. W latach dwudziestych i trzydziestych – wraz z kilkoma innymi autorami współpracującymi niegdyś z „Izraelitą” – publikował w „Wolnomyślicielu Polskim”, piśmie reprezentującym liberalne skrzydło środowiska wolnomyślicielskiego.

W publicystyce ogłaszanej na jego łamach Belmont kontynuował radykalną krytykę tradycyjnej kultury żydowskiej, przeciwstawiając dobrodziejstwa oświecenia – „grzęzawiskom przesądnego getta”⁹⁴ i jego separatyzmowi⁹⁵, a także prowadząc krucjatę przeciwko zacofaniu i wsteczniectwu. Wartość asymilacji pozostała aksjomatem jego stanowiska, podobnie jak związek Żydów z kulturą europejską. Pisząc o nim, z jednej strony podkreślał obecność elementów żydowskich w judeochrześcijańskiej tradycji europejskiej⁹⁶, z drugiej zaś – znaczenie działalności asymilujących się Żydów, dla kultury nowoczesnej⁹⁷. Komentując antyżydowskie, de-judaizacyjne akcje, bronił „wartości dziejowej współpracownictwa żydowskiego” w Europie:

[...] Grecy rozwijali logikę, filozofię, naukę i sztukę plastyczną, Rzymianie – prawo, politykę, administrację, strategię, Żydzi – dialektykę, poezję psalmodyczną, religię i pierwociny ety-

⁹² M. Kanfer, *Tragiczna spowiedź Don Kichota imperializmu*, „Nowy Dziennik” 1939, nr 17.

⁹³ O publicystyce Belmonta w „Wolnym Słowie” zob. Z. Kołodziejka, *Kwestia poprawy sytuacji polskich Żydów w „Wolnym Słowie” Leo Belmonta* [w:] *Ślady obecności*. Red. S. Buryła, A. Molisak, Kraków 2010.

⁹⁴ L. Belmont, *Prezes gminy żydowskiej p. Mazur i rabin Posner*, „Wolnomyśliciel Polski” 1933, nr 24.

⁹⁵ M. Wawrzyniecki, *Walka ortodoksów żydowskich z postępem*, „Myśl Wolna” 1933, nr 34.

⁹⁶ L. Belmont, *Formalizm rzymski czy żydowski? (Rzecz na marginesie „sprawy Shylocka”)*, „Wolnomyśliciel Polski” 1936, nr 25; L. Belmont, *Pojedynek z zawiązanymi oczyma prof. T. Zielińskiego z p. Mateuszem Miesesem o honor „Zburzonej Jerozolimy”*, „Wolnomyśliciel Polski” 1936, nr 9–11.

⁹⁷ L. Belmont, *Jak przemawiali „prorocy” do narodu „wybranego”*, „Wolnomyśliciel Polski” 1933, nr 37.

ki braterstwa ludzkości, [...] wszystkie te różne prądy zbiegły się w korycie średniowiecznej historii narodów barbarzyńskiej Europy, by w dziejach nowoczesnych bogacić się, wywyższać, naprawiać się w mozołę, a często gęsto ulegać nowym haniebnym skrzywieniom⁹⁸.

Nie znaczy to, że nie dostrzegał „pułapek asymilacji”, przede wszystkim mechanizmów alienacyjnych dotykających zasymilowanych⁹⁹. O swym statusie zasymilowanego, to jest w istocie funkcjonującego zarówno poza społecznością żydowską, jak i polską, pisał:

Nie upatruję [...] dyshonoru dla siebie w tym, iż podług „Myśli Narodowej” przemawiałem [...] „w imieniu Żydów”. Jest to tylko głupie łągarstwo. Jako „meches”, nie otrzymałbym nigdy upoważnienia do przemawiania od Żydów [...] ¹⁰⁰.

Za jedno z narzędzi postępu i budowania zjednoczonej ludzkości Belmont uznawał esperanto¹⁰¹. Zaprzyjaźniony osobiście z Ludwikiem Zamenhofem, pisał poezje w esperanto i przekładał na ten język polską oraz rosyjską literaturę. Jako pomocniczy język międzynarodowy esperanto miało dla niego przede wszystkim znaczenie „dla przyszłości porozumienia się narodów”¹⁰² i działania w ten sposób na rzecz *homaranismo*, powszechnego braterstwa¹⁰³.

Osobną i ważną kwestią pozostawała dla Belmonta sprawa ostatecznego zniesienia „żydowskich różnic”, traktowanych jako jedno z głównych źródeł separacji. Na jakich pozycjach znaleźli się po 1935 roku zwolennicy radykalnej asymilacji dążący do likwidacji owych różnic, jakie sojusze przyszło im zawierać i z kim wchodzić w konflikty, uzmysławia stanowisko, jakie pisarz zajął w sprawie uboju rytualnego. W opublikowanym w 1936 roku pod pseudonimem Fortado artykule *Pyrrhusowe zwycięstwo rabinów w sprawie uboju rytualnego, czyli Szechita w świetle Talmudu. Odezwa do światłej, szlachetnej, wolnomysłnej inteligencji żydowskiej* (wydanym potem w osobnej broszurze) Belmont demonstrował nieprzejednaną niechęć wobec „ciemnych mas i świątobliwych wrzasków [...] kleru”¹⁰⁴, a także

⁹⁸ L. Belmont, *Pojedynek z zawiązanymi oczyma prof. T. Zielińskiego z p. Mateuszem Miesesem o honor „Zburzonej Jerozolimy”*, „Wolnomysłiciel Polski” 1936, nr 11.

⁹⁹ Analizuje je Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*. Przeł. J. Bauman, Warszawa 1995, s. 163–170, 194–195.

¹⁰⁰ L. Belmont, *Prezes gminy żydowskiej p. Mazur i rabin Posner*, „Wolnomysłiciel Polski” 1933, nr 24.

¹⁰¹ Zob. L. Belmont, *Profesor Tadeusz Zieliński a... Esperanto i „proletariat umysłowy”*, „Wolnomysłiciel Polski” 1934, nr 23.

¹⁰² L. Belmont, *Kto bluźni przeciwko Duchowi Świętemu – papież czy redaktor „Myśli Narodowej”?*, „Wolnomysłiciel Polski” 1933, nr 23.

¹⁰³ Zob. U. Eco, *W poszukiwaniu języka uniwersalnego*. Przeł. W. Soliński, przedm. J. Le Goff, Gdańsk 2002, s. 139.

¹⁰⁴ Fortado [L. Belmont], *Pyrrhusowe zwycięstwo rabinów w sprawie uboju rytualnego, czyli „Szechita” w świetle Talmudu. Odezwa do światłej, szlachetnej, wolnomysłnej inteligencji żydowskiej*, „Wolnomysłiciel Polski” 1936, nr 12.

wzywał „wolnomyślną inteligencję żydowską” do wyzwolenia się spod ich władzy. Za obowiązek inteligentnych elit uznawał – z jednej strony – „upominanie się wielkim krzykiem o sprawiedliwość, gdy chuligański antysemityzm rozbija głowy współplemioncom [...] – czy to na pogromowej ulicy czy w zbeszczeszczonych gwałtami auli uniwersyteckiej”¹⁰⁵, z drugiej jednak – występowanie przeciwko „przesądom barbarzyństwa” żydowskiej kultury, archaicznym i „przygodnym formom”¹⁰⁶ religijnego rytuału. Jego samego ów bezwzględny imperatyw postępu prowadził do akceptacji programu likwidacji uboju rytualnego¹⁰⁷ i wspierania swego stanowiska argumentami czerpanymi z pism ks. Trzeciaka...

Za ideową niekonsekwencję oraz dowód złego rozumienia tolerancji uważał hołdowanie postępowi w sprawach kultury europejskiej – i konserwatyzmowi w sprawach kultury żydowskiej, o co oskarżał żydowską inteligencję narodową. Właśnie w utrzymywaniu odrębności i różnic widział jedną z przyczyn istnienia tendencji do ograniczania praw obywatelskich Żydów.

Występował jednocześnie – co trzeba podkreślić – przeciwko nowym „żydowskim różnicom” ustanawianym przez ekspulsyjne i antydemokratyczne tendencje: przeciwko wszelkim objawom dyskryminacji utrwalającej nierównoprawny status Żydów jako obywateli państwa. Tego przede wszystkim problemu dotyczyła rezolucja w sprawie przytyckiej, uchwalona na wniosek Belmonta przez Polski Związek Myśli Wolnej w czerwcu 1936 roku. Dowodziła ona nierównego traktowania stron konfliktu i apelowała o wydanie wyroku „w zgodzie z ideałami sprawiedliwości równej dla wszystkich i racją stanu Rzeczypospolitej Polskiej”¹⁰⁸.

Podsumowanie

Przechodząc do podsumowania, chciałabym wskazać kilka zbieżności w stanowiskach Appenzlaka, Grydzewskiego, Kanfera i Belmonta. Należy do nich zaliczyć przede wszystkim skupienie się na zagadnieniach emancypacji. Nie będzie przesadą, jeśli powiem, że wychodząc z różnych ideologicznych pozycji – w przededniu ostatecznego końca wspólnego świata Polaków i Żydów – wszyscy oni dokonują bilansu dokonań i zaniechań emancypacyjnego projektu, rozważając ograniczają-

¹⁰⁵ *Ibidem.*

¹⁰⁶ *Ibidem.*

¹⁰⁷ Zob. też stanowisko innych publicystów pisma: J. Litauer, *Znieść ubój rytualny – osłabić argumenty antysemitów*, „Wolnomyśliciel Polski” 1936, nr 8.

¹⁰⁸ *Rezolucja w sprawie przytyckiej. Rezolucja uchwalona jednogłośnie na wniosek ob. Adw. Leo Belmonta przez Walny Zjazd delegatów Kół Polskiego Związku Myśli Wolnej dnia 29 czerwca 1936*, „Wolnomyśliciel Polski” 1936, nr 23.

ce go uwarunkowania i hamujące przeszkody, analizując przeciwdziałające emancypacji tendencje społeczne i wymierzone w nią polityczne programy.

Najogólniejszym polem odniesienia dla stanowiska ich wszystkich jest bez wątpienia nowoczesny żydowski dyskurs udziału. Przypominając w pracy *How Jewish Is Jewish History?* koncepcję dyskursu udziału jako dyskursu mniejszości o niepewnej i niestabilnej pozycji, Moshe Rosman stawia tezę, że w swej nowoczesnej postaci wyraża on dążenia mniejszości, by włączyć się w szerszą społeczność oraz kulturę i by zyskać w jej obrębie status subkultury¹⁰⁹. Jego celem jest „udowodnienie Żydom i nie-Żydom, do jakiego stopnia żydowska mniejszość przejęła i przyjęła za własne podstawowe wartości Zachodu, jak mocno wierzy w słuszność zachodniego sposobu życia i jak bardzo stosuje się do jego reguł”¹¹⁰. Ten styl myślenia charakterystyczny jest dla publicystyki schyłku lat trzydziestych. Retoryka udziału nasila się w niej wraz z narastaniem atmosfery wojennego zagrożenia i zwłaszcza rok 1939 obfituje w publikacje analizujące kwestie uczestnictwa Żydów w różnych obszarach życia polskiego¹¹¹, szczególnie w walkach narodowowyzwoleńczych.

To właśnie z dyskursem udziału wiąże się znamieny dla tej publicystyki stosunek do kultury europejskiej. Opisom jej kryzysu¹¹² i upadku towarzyszy obrona podstawowych wartości, traktowanych jako „prawdziwe” i źródłowe. Przedstawiając w *Wieloznaczności nowoczesnej, nowoczesności wieloznacznej* korekty i rewizje żydowskich projektów asymilacyjnych zderzających się z nacjonalistyczną i antysemicką ripostą społeczeństw europejskich, Zygmunt Bauman wyróżnia jako jeden z możliwych sposobów radzenia sobie z trudnościami – budowanie przez asymilujących się Żydów utopii „prawdziwej tradycji” grupy, do której chcą się włączyć¹¹³. Lektura publicystyki schyłku lat trzydziestych przekonuje, że owo trudne przywiązanie do kultury europejskiej funkcjonowało wówczas szeroko również poza środowiskami asymilatorskimi. Marek Turkow, znany z nieprzejednania niechętnego stanowiska wobec asymilatorów, pisał w lipcu 1939 roku w drodze do Ameryki Południowej z pokładu statku „Sobieski”:

Żegnamy cię, Europo! Matko nasza, któraś nam się macochą stała. [...] Ostatnie jeszcze spojrzenie rzucamy w kierunku znikającej z naszych oczu Europy. Żegnamy cię, Europo!

¹⁰⁹ M. Rosman, *The Jewish Contribution to (Multicultural) Civilisation* [w:] *idem, How Jewish Is Jewish History?*, Oxford 2007.

¹¹⁰ M. Rosman, *op. cit.*, s. 117.

¹¹¹ Zob. na przykład M. Miseses, *Z dziejów uczestnictwa Żydów w wojnach dawnej Rzeczypospolitej*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 9; M. Bałaban, *Udział Żydów w powstaniu styczniowym*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 15, 22, 29.

¹¹² Zob. L. Finkelstein, *Kryzys kultury europejskiej*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 50.

¹¹³ Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*. Przeł. J. Bauman, Warszawa 1995, s. 170–176.

Bez żalu i bez bólu opuszczamy twe macosze brzegi, choć wiem, jak tęskno nam będzie za tobą, choć wiem, że wrócę do ciebie, jakże inną chciałbym cię widzieć, Europo. Adieu, Europo! Do zobaczenia Europo wyzwolona, Europo ludów wolnych i wolność miłujących¹¹⁴.

Ostatecznie wspólnym horyzontem wartości dla syjonistów, liberałów, asymilatorów i środowisk narodowożydowskich okazywała się więc nowoczesna kultura europejska, a sytuację Żydów w przededniu wojny interpretowali oni posługując się jej wielkimi narracjami postępu, modernizacji i emancypacji.

¹¹⁴ M. Turkow, *Podróż do Ameryki Południowej*, „Nasz Przegląd” 1939, nr 197.

SZOLEM ALEJCHEM I PUBLICZNOŚĆ POLSKO-ŻYDOWSKA

Nowoczesna wielojęzyczna kultura żydowska a problemy przekładu.
Polsko-żydowska recepcja Szolem Alejchema. Literacka publiczność
polsko-żydowska. Podsumowanie

Nowoczesna wielojęzyczna kultura żydowska a problemy przekładu

Problem publiczności to jedno z klasycznych zagadnień w badaniach recepcji literackiej. W przypadku badań nad recepcją twórczości Szolem Alejchema w Polsce przed rokiem 1939 problem ten nabiera dodatkowego znaczenia także i z tego względu, że należał do tematów powracających wówczas w krytyce i stanowił przedmiot sporów polsko-żydowskiego środowiska literackiego. Jedną z najostrejszych dyskusji toczonych na początku lat trzydziestych pomiędzy pisarzami asymilatorami i pisarzami narodowożydowskimi dotyczyła przekładu opowiadań z tomu *Ksowim fun a komiwojażer* (wydanych w polskim tłumaczeniu Jakuba Appenzlaka pod tytułem *Notatki komiwojażera*) i ogniskowała się właśnie wokół takich zagadnień, jak potencjalni czytelnicy oraz ich styl odbioru prozy jidysz w polskich przekładach¹.

Zaznaczę na wstępie, iż mówiąc o literackiej publiczności polsko-żydowskiej mam na myśli zarówno żydowskich czytelników przekładów dzieł Szolem Alejchema na język polski, jak i szersze środowisko, które tworzą tłumacze, wydawcy, redaktorzy pism, krytycy literaccy i teatralni, pisarze nawiązujący do jego twórczości we własnych utworach. Słowem – ci wszyscy uczestnicy polsko-żydowskiego życia literackiego, których aktywność, związana z takimi instytucjami, jak prasa, wydawnictwa, krytyka, decydowała o powstawaniu polskich tłumaczeń i rozpowszechnianiu opinii o pisarzu oraz jego twórczości. Przypomnę, że takie rozumienie publiczności literackiej zapoczątkowała na gruncie polskiego literatu-

¹ Zob. L. Belmont, *Służalcy odrodzonego ghetta*, „Zjednoczenie” 1932, nr 1; H. Adler, *Nowa metamorfoza Pana Belmonta*, „Nowy Dziennik” 1932, nr 25; *Oszczercy w odpowiedzi*, „Zjednoczenie” 1932, nr 2.

roznawstwa wydana w okresie międzywojennym praca Jana Stanisława Bystronia *Publiczność literacka* (1938)². Dodam też, że publiczność taka jest niejednorodnym, zróżnicowanym środowiskiem, podzielonym na obiegi literackie, definiowane jako środowiska odbiorcze o określonej społecznej pozycji³.

Jest oczywiste, że wychodzące z polsko-żydowskich środowisk przekłady literatury jidysz na język polski oraz pisane po polsku prace krytycznoliterackie mogły docierać zarówno do żydowskich, jak i polskich czytelników, a w związku z tym funkcjonować bądź to w polsko-żydowskim, bądź to polskim obiegu. Granica pomiędzy publicznością polską i polsko-żydowską, nie była bowiem granicą językową, lecz kulturową i społeczną. Odzwierciedlało się to w różnym statusie polskich przekładów z jidysz w obu tych środowiskach: dla publiczności polsko-żydowskiej polskie przekłady z jidysz miały charakter przekładów wewnątrz kulturowych, a ich status był podobny do statusu tłumaczeń z języka hebrajskiego na jidysz. Radykalnie inny natomiast status miały te same przekłady dla czytelników polskich, dla których były one przekładami międzykulturowymi⁴.

Podstawowym kontekstem, w którym należy rozpatrywać problem polsko-żydowskiej publiczności literackiej i odbioru przez nią przekładów literatury jidysz, jest trójjęzyczny polisystem kultury żydowskiej w Polsce. Ta nowoczesna wielojęzyczna kultura traktowana jest przez badaczy – odwołuję się tu do klasycznej pracy Chonego Shmeruka *Hebrew – Yiddish – Polish: A Trilingual Jewish Culture* (1986) – jako dynamiczna jedność różnorodnych, lecz powiązanych i skoordynowanych z sobą językowych systemów. W ujmowanym jako całość polisystemie istnieją lokalne centra i peryferie, a transfer elementów dokonuje się zarówno w obrębie poszczególnych językowych systemów (między ich centrami i peryferiami), jak i pomiędzy różnymi systemami⁵. Przekłady z jidysz na polski mają w obrębie polisystemu kultury żydowskiej charakter transferu międzysystemowego.

Polisystem ten był – co akcentuje w swych opisach jego wyłaniania się w toku nowoczesnej rewolucji żydowskiej Benjamin Harshav – świecki i otwarty, z jednej strony umożliwiał jednostkom przejmowanie europejskich wartości i wzorów, z drugiej zaś – pozwalał także na to, by „zasymilowani Żydzi mogli zwrócić się (lub powrócić) do wybranych aspektów wiedzy i kultury żydowskiej”⁶.

² J.S. Bystron, *Publiczność literacka*, Lwów 1938.

³ S. Żółkiewski, *Wiedza o kulturze literackiej. Główne pojęcia*, Warszawa 1980.

⁴ Fakt ten był wskazywany przez krytyków: Leo Belmont akcentował barierę kulturową w odbiorze literatury jidysz przez polskich, to znaczy „obcych czytelników”. Zob. *Służalcy odrodzonego ghetta*, „Zjednoczenie” 1932, z. 1.

⁵ W opisie polisystemu odwołuję się tu do koncepcji Itamara Evena-Zohara. Zob. I. Even-Zohar, *Teoria polisystemów*, „Przestrzenie Teorii” 2007, nr 7.

⁶ B. Harshav, *Language in Time of Revolution*, Stanford 1993, s. 15.

W odróżnieniu od Europy Zachodniej, w Polsce (i szerzej – w całej Europie Wschodniej) polisystem ten cechowała ważna i trwała pozycja instytucji w języku jidysz⁷.

W obrębie wielojęzycznej całości polisystemu zachodziła interakcja pomiędzy tworzącymi go systemami językowymi. Związki pomiędzy systemami w języku jidysz i polskim⁸ zauważano i opisywano już w pierwszej dekadzie XX wieku. W wydanej w 1907 roku broszurze *W kwestii żydowskiej* Max Horwitz pisał:

Rozwój żargonu nie tylko nie wyparł i nie zatamował przenikania języka polskiego do masy żydowskiej, ale przeciwnie, wyraźnie silnie go wzmógł. Można powiedzieć, że przeczytanie każdych dziesięciu książek żargonowych pociąga za sobą przeczytanie jedenastej polskiej, za którą rychło idzie dwunasta itd.⁹

Jidysz jako język nowoczesnej, świeckiej kultury mógł więc, jego zdaniem, kierować ku polszczyźnie jako językowi europejskiemu, poprzez który możliwy jest szerszy dostęp do kultury światowej. Ta funkcja polszczyzny jako, z jednej strony, języka kultury europejskiej, z drugiej zaś języka dającego dostęp do kultury europejskiej – dobrze widoczna jest w przypadku czytelnictwa przekładów zachodniej literatury na język polski w środowiskach żydowskich¹⁰.

Uwzględniający kwestie czytelnictwa literatury wgląd w interakcję systemów dać mogą zbiory międzywojennych świeckich żydowskich bibliotek, gromadzących piśmiennictwo w różnych językach. Jak dowodzą badania Nathana Cohena, zarówno struktura księgozbiorów, jak i struktura wypożyczeń książek potwierdzają utrzymywanie się do początku lat trzydziestych XX wieku dominującej pozycji jidysz, a zarazem coraz wyraźniejsze osłabianie jej przez rosnącą popularność polszczyzny¹¹. Badania Cohena potwierdzają wcześniej-

⁷ B. Harshav, *The Meaning of Yiddish*, Berkeley 1990; *Language in Time of Revolution...*

⁸ Nie interesuje mnie w tym miejscu relacja systemów w języku hebrajskim i polskim ani też systemu hebrajskiego i jidysz. O relacji język polski–język hebrajski zob. M. Steinlauf, *Polish-Jewish Daily Press*, „Polin. A Journal at Polish-Jewish Studies”, t. 2, Oxford 1987, s. 221.

⁹ M. Horwitz, *W kwestii żydowskiej*, Kraków 1907, s. 82–83.

¹⁰ W 1932 roku redakcja wydawanego w Warszawie „Tygodnika Młodych” przeprowadziła ankietę na temat czytelnictwa wśród młodzieży. Najpopularniejszymi pisarzami okazali się R. Rolland, E.M. Remarque i U. Sinclair. W komentarzu redakcyjnym bilansowano popularność autorów zachodnich i polskich: „Na 25 książek napisanych przez 20 autorów jest tylko 6 książek czterech polskich autorów. Ciekawe też, że wszystkie wymienione książki polskie należą do obowiązkowych lektur szkolnych. Czyżby to było dowodem, że młodzież czyta tylko wtedy polskich autorów, gdy ich się do tego zmusza”. *Nasz wielki konkurs*, „Tygodnik Młodych” 1932, nr 6–7.

¹¹ Zob. N. Cohen, *Czytelnictwo książek polskich w żydowskich bibliotekach w okresie międzywojennym* [w:] *Literatura polsko-żydowska. Studia i szkice*. Red. E. Prokop-Janiec, S.J. Żurek, Kraków 2011. Zob. też N. Cohen, *The Decline of Yiddish amongst Jewish Youth in Interwar Poland*. Dostęp do tego tekstu zawdzięczam uprzejmości Autora. W podobny sposób ocenia sytuację jidysz J. Nalewajko-Kulikow, *Zaklinanie rzeczywistości, czyli jidysz w drugiej Rzeczypospolitej*.

szą opinię Chone Shmeruka, który oceniając między innymi stan szkolnictwa i instytucji wydawniczych, dochodził do wniosku, iż w końcu lat trzydziestych system jidysz zdawał się wyczerpywać swe zdolności rozwojowe, ustępując przed ekspansją systemu polskiego. Sygnały tej językowej sytuacji odnaleźć można również w reklamach ogłaszanych przez prywatne wypożyczalnie książek: w 1932 roku warszawska wypożyczalnia „Lektura”, działająca na Nowolipkach 5, oferowała – zwracam uwagę nie tylko na elementy, ale i porządek ich wyliczenia – „książki [...] w językach polskim, żydowskim, hebrajskim i obcych”¹².

Interakcja systemów jidysz i polskiego widoczna jest też w działalności międzywojennej polsko-żydowskiej oraz jidyszowej prasy wydawanej często przez te same spółki prasowe. Współpracownicy polsko-żydowskich pism często publikowali również w periodykach jidysz¹³. Pisma żydowskie w języku polskim ogłaszały nie tylko przekłady z jidysz, lecz także informacje o jidyszowym życiu literackim, zamieszczając noty o działaniu wydawnictw, zapowiedzi oraz reklamy książek i czasopism, ogłoszenia o subskrypcji, recenzje, anonse odczytów i spotkań literackich. Na ich łamach drukowano niekiedy obok siebie reklamy książek w jidysz i po polsku, w których już sama „wizualna reprezentacja języków”¹⁴ sygnalizowała relację między systemami.

Polsko-żydowska recepcja Szolem Alejchema

W polsko-żydowskiej recepcji Szolem Alejchema chciałabym wskazać kilka charakterystycznych cech.

Po pierwsze, jej najważniejszym medium była polsko-żydowska prasa, przede wszystkim gazety oraz pisma, a także dodatki dla dzieci i młodzieży, w mniejszym stopniu tygodniki i miesięczniki. Periodyki, w których ukazywały się przekłady oraz recenzje, reprezentowały spektrum światopoglądowych stanowisk i obozów politycznych: od integracjonistycznych – po syjonistyczne. Pod koniec XIX wieku tłumaczenia utworów pisarza ukazywały się na łamach integracjonistycznego tygodnika „Izraelita”, w okresie międzywojennym – w najważniejszych narodowożydowskich gazetach, takich jak warszawski „Nasz Przegląd”, krakowski „Nowy Dziennik” i lwowska „Chwila”. Polsko-żydowska prasa codzienna osiągała

Zarys problemu [w:] *Metamorfozy społeczne*, t. 4: *Kultura i społeczeństwo II Rzeczypospolitej*. Red. W. Mędrzecki, A. Zawiszewska, Warszawa 2012.

¹² „5-ta Rano” 1932, nr 258.

¹³ M. Fuks, *Prasa żydowska w Warszawie 1823–1939*, Warszawa 1979, s. 258.

¹⁴ D. Shneer, *Yiddish and the Creation of Soviet Jewish Culture*, Cambridge 2004, s. 60.

wówczas nakłady rządu 20 000–23 000 egzemplarzy¹⁵. Dla porównania podam, że „Izraelita” drukowany był w liczbie około 1000 egzemplarzy, międzywojenne polsko-żydowskie tygodniki dla dzieci – przeciętnie w 2000–2500 egzemplarzach, książki zaś wydawano niekiedy w nakładzie 1000 egzemplarzy¹⁶. Jeśli przyjąć, że gazetę czytało zazwyczaj kilka osób, można ostrożnie szacować, że za pośrednictwem prasy polsko-żydowskiej przekłady Szolem Alejchema i prace krytyczne o nim docierać mogły jednorazowo do co najmniej 60 000 czytelników.

Przekłady drukowane w prasie ukazywały się zazwyczaj później w formie książkowej. Taka była droga powieści *Stempeniu*: zanim jako książka wyszła w 1900 roku po polsku pod tytułem *Muzykant*, była drukowana w 1898 roku w odcinkach w warszawskim „Izraelicie”¹⁷. Innym ważnym dla recepcji pisarza działaniem polsko-żydowskiej prasy było rozpowszechnianie przekładów jako książkowych premii dla własnych czytelników – tak robił na przykład warszawski „Nasz Przegląd”. Prasa w języku polskim współdziałała tu z prasą jidysz: warto wspomnieć, że jako premię dla czytelników wydawał dzieła Szolem Alejchema w 1939 roku warszawski „Hajnt”¹⁸. Dodam, że dzienniki publikowały często tłumaczenia anonimowe¹⁹, niekiedy – zwłaszcza w periodykach dla dzieci – zamieszczano zaś fragmenty, adaptacje bądź przeróbki tekstów. Istotne też, że polsko-żydowskie pisma ogłaszały nie tylko oryginalne prace krytycznoliterackie poświęcone Szolem Alejchemowi, ale również tłumaczenia czy streszczenia artykułów autorstwa wybitnych krytyków i pisarzy jidysz, na przykład. Bał Machszowesa (Izydora Eljaszewa)²⁰, Naftalego Weiniga²¹ czy Icyka Mangera²².

¹⁵ Taki nakład „Naszego Przeglądu” podaje M. Steinlauf, *The Polish-Jewish Daily Press*, „Polin. Studies in Polish Jewry”, t. 2, Oxford 1987, s. 227. Wyżej szacuje nakład gazety M. Fuks: w 1938 roku miał on osiągnąć 45 000 egzemplarzy. Zob. Fuks, *op. cit.*, s. 263.

¹⁶ Były to nakłady większe niż nakład „Izraelity”, który w latach 1860–1870 wynosił ok. 460, w 1895 roku niecałe 1000 egzemplarzy. Zob. M. Fuks, *op. cit.*, s. 89. Nakłady tygodników dla dzieci podaję na przykładzie „Okienka na Świat”, którego nakład wahał się pomiędzy 2400 a 2750 egzemplarzy. Wypisy z literatury jidysz L. Wienera ukazały się z kolei w nakładzie 1000 egzemplarzy.

¹⁷ Szolem Alejchem, *Muzykant*. Przeł. H. Lew, „Izraelita” 1898, nr 28–34, 36–41, 43–49. Dotyczyło to przede wszystkim powieści, rzadko zaś opowiadań: Szolem Alejchem, *Fiszel Melamed jedzie do domu na Pesach*, „Izraelita” 1906, nr 13–15. Informację o przekładzie tego opowiadania czerpię z niepublikowanej pracy doktorskiej Z. Kołodziejkiej, „Izraelita” (1866–1915) – znaczenie kulturowe i literackie czasopisma, [Warszawa 2012], s. 257.

¹⁸ *Wielkie premjum książkowe dla czytelników „Naszego Przeglądu”*, „Przegląd” 1930, nr 122, 143. Szolem Alejchem, *Ale werk. Premje far di lezer fun „Hajnt”*, t. 1–9, Warsze 1939.

¹⁹ Szalom Alejchem, *Dwaj odszczepieńcy*, „Nowy Dziennik” 1918, nr 55; Szolem Alejchem, *Kuczka*, „5-ta Rano” 1935, nr 286.

²⁰ Zob. I. Eliaszew, *Literatura żargonowa* [w:] *Safrus. Książka zbiorowa poświęcona sprawom żydostwa*, Warszawa 1905.

²¹ N. Weinig, *Szalom Alejchem. W 50-lecie twórczości literackiej*, „Miesięcznik Żydowski” 1934, z. 1.

²² I. Manger, *Szalom Alejchem jaki nam się udał tylko raz*, „Chwila” 1933, nr 5306; *Opowieści o Chełmie*, „Chwila” 1934, nr 5341; *Co nam dał Szalom Alejchem. W 80-lecie urodzin wielkiego humorysty żydowskiego*, „Nowy Dziennik” 1939, nr 77.

Po drugie, w polsko-żydowskiej prasie codziennej przekłady utworów pisarza ukazywały się przede wszystkim w numerach świątecznych, teksty krytyczne zaś miały głównie charakter okolicznościowy – rocznicowy lub jubileuszowy: związane były zazwyczaj z rocznicami pracy literackiej, urodzin i śmierci pisarza²³. Tendencja ta utrzymywała się od najwcześniejszych, poświęconych Szolem Alejchemowi, szkiców z almanachów syjonistycznych z pierwszej dekady XX wieku, poprzez popularne artykuły w prasie codziennej w latach dwudziestych i trzydziestych, po ambitne studia zamieszczane u schyłku międzywojnia w prestiżowym naukowym „Miesięczniku Żydowskim”. Rocznicowe publikacje przybierały niekiedy formę osobnych monograficznych działów pism i obejmowały blok różnorodnych materiałów literackich – nie tylko przekłady, ale też teksty krytyczne i dokumenty biograficzne²⁴.

Po trzecie, książkowe publikacje przekładów dzieł pisarza ukazywały się w Polsce przede wszystkim w seriach wydawniczych. Wprawdzie w 1900 roku jeszcze poza seriami wyszła pierwsza przełożona na język polski powieść pisarza *Stempeniu* (w przekładzie Henryka Lwa pt. *Muzykant*), jednak już kolejna książka – *Listy Menachema Mendla* (w tłumaczeniu Jerzego Ohra pt. *Miliony. Powieść giełdowa w liścikach*) opublikowana została w 1903 roku jako tom Biblioteki Dzieł Wyborowych – cenionej polskiej serii wydawniczej, oferującej wykształconemu czytelnikowi głównie utwory klasyków literatury polskiej i światowej²⁵. Wiadomo, że seria ta popularna była także wśród akulturyzujących się czytelników żydowskich. Bernard Singer (Regnis), wybitny dziennikarz współpracujący z prasą polsko-żydowską, jidyszową i polską, wspomina domową bibliotekę, bibliotekę zamożnego warszawskiego kupieckiego domu początku XX wieku, w której były „przeważnie tomiki Biblioteki Dzieł Wyborowych, ukazujące się w regularnych odstępach czasu”²⁶.

W okresie międzywojennym tomy prozy pisarza wychodziły już wyłącznie w seriach, których celem była popularyzacja literatury żydowskiej w polskich przekładach. Były to: Biblioteka Pisarzy Żydowskich (1925–1929) wydawnictwa Safrus, pod redakcją Samuela Wołkowicza (wydano w niej *Notatki komiwojażera*), Biblioteczka Pisarzy i Klasyków Żydowskich (1925–1928) wydawnictwa Orient, pod redakcją E. Zylbermana (wydano tu tom opowiadań *Porada*) i Biblioteka Młodzieży Żydowskiej (1933) (wydała tomik opowiadań *Esrog. Przecież jam sierota*).

²³ Jubileusze ważne były też w recepcji pisarza w Związku Radzieckim. Zob. G. Estraikh, *Soviet Sholem Aleichem* [w:] *Translating Sholem Aleichem. History, Politics, and Art*. Eds. G. Estraikh, J. Finkin, K. Hoge, M. Krutikov, Oxford 2012.

²⁴ Przykładem takiej publikacji może być ogłoszenie *Testamentu Szolem Alejchema* wraz z artykułem M. Kanfera, *Szolem Aleichem. W 10-lecie jego śmierci*, „Nowy Dziennik” 1927, nr 94.

²⁵ Seria wydawana była w latach 1897–1911 i objęła ogółem 669 tomów. Innym przekładem z jidysz ogłoszonym w niej była powieść *Miasteczko Szaloma Asza* (1911).

²⁶ B. Singer (Regnis), *Moje Nalewki*, Warszawa 1993, s. 71. O kolekcjonowaniu tomów Biblioteki Dzieł Wybranych zob. *ibidem*, s. 87.

Po czwarte, zwraca uwagę, że wśród przekładów ważne miejsce zajmowały utwory adresowane do dzieci. Bardzo chętnie sięgały po nie gazety w swych świątecznych numerach. Opowiadania o dzieciach i żydowskich świątach wypełniały też z reguły pisma dla młodych czytelników i dodatki wydawane dla nich przez prasę codzienną. Jako przykład służyć może tu „Mały Przegląd” (1926–1939) Janusza Korczaka. To – jak podkreślał w jego podtytule Redaktor – „pismo dzieci i młodzieży”, co tydzień wypełniające swe łamy listami, korespondencjami, reportażami pisanyymi przez dzieci, przekłady literackie zamieszczało sporadycznie, zazwyczaj latem, kiedy w czasie szkolnych wakacji słabła wena młodych współpracowników²⁷. Publikował też często przekłady Szolem Alejchema wydawany we Lwowie (1921–1939) miesięcznik dla dzieci „Nasza Jutrzenka”, założony przez znanego działacza asymilatorskiego Eleazara Byka, a w dwudziestoleciu redagowany m.in. przez lwowskiego satyryka Wilhelma Raorta (właśc. Józef Rappaport)²⁸. Pod koniec lat trzydziestych zaś ogłaszał je krakowski tygodnik „Okienko na Świat”²⁹.

Przekłady publikowały również adresowane do dzieci wydawnictwa o charakterze edukacyjno-okolicznościowym, takie jak Biblioteczka dla Dzieci i Młodzieży Żydowskiej redagowana w latach 1930–1931 przez J. Jawana, w której ogłaszano tomy poświęcone świątom (*Purym, Pesach, Chanuka i Sobota*), zawierające również miniantologię literackie³⁰.

Utwory pisarza – przede wszystkim opowiadania o świątach – należały ponadto do żelaznego repertuaru podręczników literatury, historii żydowskiej i języka polskiego, przeznaczonych dla szkół żydowskich. Dotarłam tymczasem do dwu takich wydawnictw:

1. opublikowanych w 1918 roku *Wypisów polskich dla dzieci żydowskich*, opracowanych przez Rafała Gutmana i Samuela Hirszhorna³¹.

2. ogłoszonego w 1934 roku podręcznika Ch. Indelmana i L. Wienera *Literatura*³².

²⁷ „Mały Przegląd” ogłosił na przykład opowiadania: *Mnie dobrze – jestem sierotą*, „Mały Przegląd” 1928, nr 221; *Rabczyk. Żydowski pies*, „Mały Przegląd” 1929, nr 182; *Podarunek chanukowy*, „Mały Przegląd” 1929, nr 203; *Pożar*, „Mały Przegląd” 1929, nr 217; *Na Synaju*, „Mały Przegląd” 1930, nr 206; *Zegar*, „Mały Przegląd” 1930, nr 227; *W pałacu króla Ahaswera*, „Mały Przegląd” 1932, nr 223, 244. O współpracownikach pisma zob. *Cztery lata „Małego Przeglądu”*, „Mały Przegląd” 1930, nr 279.

²⁸ „Nasza Jutrzenka” ogłosiła opowiadania: *Trzy główki*, „Nasza Jutrzenka” 1930, nr 9; *Bezbronne żyjątko*, „Nasza Jutrzenka” 1931, nr 4; *Mnie jest dobrze – jestem sierotą*, „Nasza Jutrzenka” 1931, nr 67; *Mytuszelech*, „Nasza Jutrzenka” 1932, nr 7; *Zegar*, „Nasza Jutrzenka” 1933, nr 2.

²⁹ Szalom Alejchem, *Miotła. Dramat pesachowy*. Przeł. A.R., „Okienko na Świat” 1939, nr 13–14.

³⁰ Szolem Alejchem, *Orzechy* [w:] *Pesach*. Red. J. Jawan, Warszawa 1930.

³¹ *Wypisy polskie dla dzieci żydowskich*. Red. R. Gutman, S. Hirszhorn, Warszawa 1918. Tom zawiera opowiadania *Choraągiewka* i *Przy uczcie purymowej*.

³² *Literatura, Zbiór przekładów polskich z literatury hebrajskiej i żydowskiej dla szkół*. Red. Ch. Indelman, L. Wiener, Warszawa 1934. W tomie znalazły się opowiadania *Kuczka*, *Symchat Tora*, *Chanuka*, *Wigilia święta Pesach*.

Autorzy obu podręczników wybrali dla czytelnika dziecięcego między innymi opowiadania *Symchat Tora*, *Chanuka*, *Przy uczcie purymowej*, *Wigilia święta Pesach*.

Po piąte, wśród polsko-żydowskich publikacji poświęconych Szolem Alejchemowi przeważają artykuły rocznicowe, a autorzy wybierają najczęściej formę portretu literackiego³³ bądź całościowej charakterystyki twórczości. W związku z tym dominują w nich informacje biograficzno-historyczne, ogólne oceny dorobku pisarza, opinie o jego miejscu i roli w literaturze jidysz, mniej jest natomiast uwag o charakterze analitycznym. Perspektywa historyczno-socjologiczna profiluje też charakterystyki Szolem Alejchema w historycznoliterackich szkicach o charakterze syntez³⁴. Inny z kolei jest charakter sprawozdań teatralnych z wystawianych sztuk i scenicznych adaptacji prozy Szolem Alejchema. Dominuje tu typ tzw. recenzji streszczającej, skupiającej się na tekście literackim, traktującej natomiast jako drugoplanowe kwestie widowiska teatralnego³⁵.

Po szóste, najszersze, a zarazem najważniejsze ramy międzywojennej polsko-żydowskiej krytyki formuje dyskurs narodowy. Pozycja literacka Szolem Alejchema definiowana jest przez krytyków w odniesieniu do literatury jidysz, rozumianej jako instytucja nowoczesnej kultury narodowej i ważny czynnik życia wspólnotowego. On sam uznawany jest za narodowego pisarza – „twórcę organicznie związanego ze swym narodem”³⁶ – adresującego swe utwory do narodowej publiczności. Bohaterowie – interpretowani jako ucieleśnienie narodowych typów czy wręcz archetypów (postać Tewjego odczytywano jako figurę Hioba³⁷). Humorowi Szolem Alejchema przyznawany jest status humoru narodowego, ukształtowanego przez narodowy etos i narodową historię.

Dziela pisarza przypisuje się rolę integracyjną: ich lektura jednoczy różne grupy w narodową wspólnotę³⁸. W wielu krytycznoliterackich pracach zbiorowy portret czytelników Szolem Alejchema pełni funkcję figury narodu, jego całości i jedności.

³³ Jednym z pierwszych takich portretów był szkic Z.F. Finkelsteina *Sylwetka smutnego Satyra*, ogłoszony w wydanym we Lwowie w 1910 r. *Almanachu żydowskim*. Ten typ tekstów krytycznych pojawiał się również w pismach dla dzieci: L. Schächner, *Szalom Alejchem. (W 80-tą rocznicę urodzin)*, „Okienko na Świat” 1939, nr 12.

³⁴ I. Eljaszew, *Literatura żargonowa* [w:] *Safrus. Książka zbiorowa poświęcona sprawom żydostwa*, Warszawa 1905; *Zarys literatury żydowskiej*, „Nasz Przegląd” 1928, nr 244, 263, 269; N. Weinig, *Z socjologii nowoczesnej literatury żydowskiej*, „Miesięcznik Żydowski” 1931, z. 3.

³⁵ S., *Wieczory teatralne. Z teatrów żydowskich*, „5-ta Rano” 1932, nr 331.

³⁶ I. Eljaszew, *op. cit.*, s. 49. Redakcja Biblioteki Pisarzy Żydowskich rekomendowała serię jako przegląd „narodowej twórczości żydowskiej”: *Wstęp*, s. VIII.

³⁷ N. Weinig, *Szalom Alejchem. W 50-lecie twórczości literackiej*, „Miesięcznik Żydowski” 1934, z. 1.

³⁸ O roli czytającej publiczności w kształtowaniu narodowej wspólnoty wyobrażonej zob. B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*. Przeł. S. Amsterdamski, Kraków 1997.

Wszyscy od najmłodszego do najstarszego, pobożni lub wolnomyślni, postępowcy i ortodoksi, kobiety i mężczyźni, państwo i służąca, gospodarz i jego pracownik, ubodzy i bogaci rozkoszują się Szolem Alejchemem i każdemu z nich ma on coś do powiedzenia [...]”³⁹

– taki portret kreśli we wstępie do *Notatek komiwojażera* Jakub Appenzlak.

Podobny obraz wspólnoty narodowej jako wspólnoty czytelników odnajdujemy w szkicu Ozjasza Tillemanna, dla którego Szolem Alejchem to „ulubieniec całego Żydostwa, prostaczków i inteligentów, kucharek i ich chlebobawców, narodowców i asymilatorów”⁴⁰.

Polsko-żydowscy krytycy sięgają też po kluczowe dla dyskursu narodowego figury ludu jako synonimu narodu i kultury ludowej jako czystego źródła narodowej kultury. Szolem Alejchem – pisarz narodowy – jest więc zarazem tym, przez którego „usta [...] przemówił sam lud”⁴¹, badchenem czy wręcz anonimowym ludowym twórcą, „skrybą” – spisującym głosy ludu. Monologi i listy jego bohaterów są transkrypcją ludowego, potocznego języka, „pochwyceniem nurtu wymowy, która płynie z ust ludu w bożnicach i bethamidraszach, w wagonie kolejowym, w wielkim mieście”⁴². Humor pisarza – czerpie z tradycji ludowego śmiechu i ma wyzwolicielską moc. Ponieważ naród istnieje pośród innych narodów⁴³, literatura jidysz rozpatrywana jest w ścisłym związku z literaturami europejskimi. Szolem Alejchem nazywany bywa „europejskim chevalierem”⁴⁴ i uczniem prozaików rosyjskich, a jego bohaterowie porównywani są do takich postaci literackich, jak Don Kichot (Menachem Mendel)⁴⁵ czy Odyseusz (Motł).

Inne wyraziste ramy odniesienia tworzy dla krytyki dyskurs nowoczesności. W jego perspektywie świat pisarza jawi się jako świat w transformacji i ruchu, a bohaterowie, porwani przez „wir modernizowanego życia”⁴⁶, stawiają czoła żywiołom nowości i zmiany, przechodzą „od starych form życiowych do nowych, europejskich”⁴⁷. Menachem Mendel przedziera się tu w żydowski wariant Cha-

³⁹ J. Appenzlak, *Szolem Alejchem* [w:] Szolem Alejchem, *Notatki komiwojażera*, Warszawa 1925, s. XII. Także Kanfer podkreślał, że pisarz „stał się własnością całego społeczeństwa żydowskiego” („Nowy Dziennik” 1931, nr 134).

⁴⁰ O. Tillemann, *Pięćdziesięciolecie śmiechu*, „Chwila” 1933, nr 5306.

⁴¹ M. Kanfer, *Szolem Alejchem (W 10-lecie jego śmierci)*, „Nowy Dziennik” 1927, nr 94.

⁴² J. Appenzlak, *op. cit.*, s. XIII.

⁴³ „Lud, który się wznosił na szczybel narodu wstępuje do [...] rodziny narodów, jak równy wśród równych, nie lękając się utraty swej swoistości i odrębności” (*Zarys literatury żydowskiej*, „Nasz Przegląd” 1928, nr 263).

⁴⁴ Z.F. Finkelstein, *Sylwetka smutnego Satyra. (Szalom Alejchemowi – w 25. jubileusz pracy pisarskiej)*, *Almanach żydowski*. Red. L. Reich, Lwów 1910, s. 113.

⁴⁵ M. Kanfer, *Szolem Alejchem (W 10-lecie...)*.

⁴⁶ L. Schächner, *Szalom Alejchem (Szalom Rabinowicz)*. *W 20-tą rocznicę śmierci*, „Nasza Opinia” 1936, nr 46.

⁴⁷ *Zarys literatury żydowskiej*, „Nasz Przegląd” 1928, nr 263.

plinowskiego Charliego⁴⁸, który interpretowany był, jak wiadomo, jako symbol kondycji nowoczesnej. Jego tragikomiczna błazenada stanowi klucz do prawd nowego świata. Inny klucz – akceptację świata, nadzieję i religijną ufność – oferuje filozofia życiowa Tewjego⁴⁹.

Po siódme, w obiegu polsko-żydowskim odwoływano się – zarówno aprobatywnie, jak i polemicznie – do ustaleń i interpretacji krytyki jidyszowej, między innymi do ważnych prac Szmuela Nigera⁵⁰.

Po ósme, krytyka polsko-żydowska podkreślała związki Szolem Alejchema z kulturą i literaturą rosyjską oraz przypominała jego konflikt z Perecem⁵¹. Pisano o nim jako człowieku o „obliczu ucharakteryzowanym z rosyjska” i artyście, którego twórczości patronują „żydowski badchen i rosyjscy bojownicy pióra”⁵².

Literacka publiczność polsko-żydowska

Publiczność literacka to „część pewnego społeczeństwa, wobec czego działają w jej obrębie wszelkie istniejące w tym społeczeństwie podziały i więzi społeczne”⁵³. Już od przełomu XIX i XX wieku polskojęzyczna literacka publiczność żydowska była grupą znacznie zróżnicowaną kulturowo oraz ideowo. Byli w niej asymilatorzy, syjoniści i zwolennicy żydowskiej autonomii; byli przedstawiciele środowisk zakulturyzowanych od kilku pokoleń i ludzie wychodzący dopiero poza obręb społeczności ortodoksyjnej; byli tacy, którzy mogli uczestniczyć we wszystkich systemach nowoczesnej kultury żydowskiej, i tacy, którzy do pewnych z nich nie mieli już językowego dostępu.

Poglądy – przynajmniej części – tego środowiska doszły do głosu w toczonej w 1929 roku dyskusji na temat polsko-żydowskiej inteligencji. Najogólniej ujmując, określiło się ono w trakcie tej dysputy jako grupa uczestnicząca w nowoczesnej, świeckiej, wielojęzycznej kulturze żydowskiej⁵⁴, grupa, dla której polszczyzna jest żydowskim językiem wernakularnym. Tym samym – lokowało się poza polem konfliktu jidyszystów i hebraistów.

⁴⁸ O. Abeles, *Charlie Chaplin. Żyd wieczny tułacz*, „Nasz Przegląd” 1928, nr 98. Zob. H. Arendt, *Żyd jako parias – ukryta tradycja*. Przeł. P. Kołyszko, „Literatura na Świecie” 1982, nr 12.

⁴⁹ Taka interpretacja postaci Tewjego – pojawiająca się między innymi u M. Kanfera i N. Weiniga – bliska jest współczesnym odczytaniom np. Y. Slezkina, *Wiek Żydów*. Przeł. S. Kowalski, Warszawa 2006.

⁵⁰ M. Kanfer, *W piętnastolecie śmierci Szaloma Alejchema*, „Nowy Dziennik” 1931, nr 134.

⁵¹ Lektor, *Czy mamy już literaturę żydowską*, „Nasz Przegląd” 1929, nr 58.

⁵² Z.F. Finkelstein, *Sylwetka smutnego Satyra...*, s. 113, 118.

⁵³ J. Lalewicz, *Pojęcie publiczności i problem więzi społecznej* [w:] *Publiczność literacka*. Red. S. Żółkiewski, Wrocław 1982, s. 15.

⁵⁴ B. Harshav, *Secular Polysystem* [w:] *idem, Language in Time of Revolution...*

Jest faktem niezbitym, że inteligencja żydowska językowo się polszczy. [...] Nie przeszkadza to wcale temu, by [...] była wiernym dzieckiem swego narodu. [...] Nie znaczy to [też], że ta inteligencja gardzi jidyszem, a tym bardziej hebrajszczyzną, ale języki te uważa nie za potoczne, lecz za pomocnicze do poznania naszej kultury [...]”⁵⁵

– pisał jeden z dyskutantów. Z tego wielojęzycznego środowiska wywodzą się czytelnicy polskich przekładów Szolem Alejchema, jego polsko-żydowscy tłumacze, wydawcy, krytycy.

Nie jestem w stanie nakreślić pełniejszego obrazu środowiska szeregowych – by tak powiedzieć – polsko-żydowskich czytelników pisarza. Tych – odwołuję się tu do koncepcji Jana Stanisława Bystronia – najliczniejszych zazwyczaj wśród literackiej publiczności „ludzi ciekawych”⁵⁶, którzy sięgali po literaturę jidysz w polskich przekładach. W przyszłości światło rzucić mogą na to zagadnienie badania nad żydowskimi bibliotekami i czytelnictwem przed 1939 rokiem. Szczątkowe i przypadkowe informacje o tej grupie można tymczasem zdobyć, śledząc losy egzemplarzy książek zachowanych w bibliotekach. W zbiorach Biblioteki Narodowej w Warszawie na przykład znajduje się jedyny znany mi egzemplarz polskiego przekładu powieści *Stempeniu*. Zawiera on dedykację, świadczącą, że książka była pierwotnie częścią prywatnego księgozbioru Naftalego Prywesa, któremu została ofiarowana przez Maurycyego Kohna: „W zamiarze wpajania pięknych myśli i dobrych zasad książkę niniejszą ofiaruje P. Naftalowi Prywesowi Maurycy Kohn”. Nie ma pewności, kim byli ofiarodawca i obdarowany, aczkolwiek oba nazwiska spotkać można w pracach poświęconych historii Żydów w Warszawie i na współczesnych portalach genealogicznych⁵⁷. Pewne jest jedynie, że około 1900 roku należeli do spolonizowanego językowo środowiska zaciekawionego i darzącego uznaniem literaturę jidysz, w której odnajdywali wartości etyczne.

W okresie międzywojennym wśród szeregowych czytelników przekładów Szolem Alejchema najliczniejszą grupę stanowili niewątpliwie odbiorcy prasy, przede wszystkim gazet – żydowska inteligencja i klasa średnia. Liczącą się częścią publiczności byli także odbiorcy dziecięcy. Można więc mówić o intensywnej obecności utworów pisarza głównie w obiegu popularnym, masowym oraz dziecięcym, szkolnym.

Obserwacje te odnieść można do międzywojennych charakterystyk żydowskiej publiczności literackiej. W pojawiających się pod koniec lat trzydziestych

⁵⁵ B.S., *Czy inteligencja żydowska oddaliła się od narodu. Artykuł dyskusyjny*, „Nasz Przegląd” 1929, nr 29.

⁵⁶ J.S. Bystron, *Publiczność literacka*, Warszawa 2006, s. 97.

⁵⁷ Nazwisko Naftalego Herza Prywesa (1886–1968) można odnaleźć na jednym z portali genealogicznych, a nazwisko Maurycyego Kohna z kolei wymieniane jest na przykład w pracach historyka Rafała Żebrowskiego o warszawskiej gminie żydowskiej. Rodzina Prywesów należała do znanych warszawskich rodów kupieckich, a jej literackim portretem jest *Rodzina Muszkatów* Bashevisa Singera.

komentarzach, dotyczących czytelnictwa w jidysz i w języku polskim czytelnik jidysz przedstawiany jest najczęściej jako ludowy i proletariacki. Przeciwwstawia się go wybierającym język polski czytelnikom inteligentnym i mieszczańskim. Takiego zdania był między innymi wybitny prozaik jidysz Jehoszua Perle, który ubolewał, że

warstwy zasobne: mieszczaństwo żydowskie i inteligencja zawodowa, stanowiące gdzie indziej właściwe kadry czytelników, nie czytają żydowskich książek. Te wszystkie snoby i snobinetki z Ziemiańskiej wstydzą się, że w ogóle umieją mówić po żydowsku⁵⁸.

Są też podstawy, by sądzić, że to właśnie młodzi czytelnicy formowali wówczas w znacznej części środowisko, które poeta i krytyk polsko-żydowski Stefan Pomer nazywał środowiskiem czytelników utrakwistycznych – czytających po polsku i w jidysz⁵⁹. Badania Nathana Cohena dowodzą, że w końcu lat trzydziestych w kręgach jidyszystycznych powszechnie zauważano odpływ młodych czytelników⁶⁰. Tej narastającej niekorzystnej tendencji przeciwdziałać miały akcje agitujące za zwrotem ku lekturze w jidysz. Walkę o czytelnika dziecięcego i młodzieżowego literatury jidysz podejmowano – rzecz symptomatyczna – także za pośrednictwem prasy żydowskiej w języku polskim. W dodatku dla młodzieży, wydawanym przez warszawski dziennik „5-ta Rano”, ukazała się na przykład w 1937 roku dydaktyczna powiastka *Frontem do książki żydowskiej, czyli o tym jak Froim przestał być Frankiem*⁶¹, w której apelowano do „wszystkich Stefanów, Jurków, Halin” czytających Rollanda, Londona, Żeromskiego, a zatem do dzieci pochodzących ze środowisk zakulturyzowanych, o docenienie literatury żydowskiej jako literatury narodowej. Przemiana Franka we Froima symbolizowała ów postulowany kulturowy powrót do świata żydowskiego. Przekłady Szolem Alejchema na język polski adresowane były również do tego środowiska.

W mniej fragmentaryczny sposób zrekonstruować daje się obraz innej warstwy polsko-żydowskiej publiczności – publiczności aktywnej, czyli tych, którzy „na teksty literackie reagują własnymi tekstami”⁶²: przekładami, komentarzami, recenzjami, utworami oryginalnymi. Tworzą oni grono nie szeregowców, lecz – jak ich nazwał Janusz Sławiński – „generałów czytania”⁶³, znawców, elitę czytającą.

Jej pierwszy krąg formują tłumacze i krytycy związani z integracjonistycznym warszawskim tygodnikiem „Izraelita”. Wspomnieć należy przede wszystkim

⁵⁸ S. Pomer, *Na froncie kultury żydowskiej. Obiektywna ocena sytuacji. Ankieta „5-tej Rano” wśród najwybitniejszych pisarzy żydowskich. Wywiad z Jehoszuą Perlem*, „5-ta Rano” 1937, nr 135.

⁵⁹ S. Pomer, *Poezja żydowska. Pokłosie ostatnich wydawnictw poetyckich*, „5-ta Rano” 1939, nr 22.

⁶⁰ N. Cohen, *The Decline of Yiddish amongst Jewish Youth...*

⁶¹ P. Czyżyk, *Frontem do książki żydowskiej, czyli o tym jak Froim przestał być Frankiem*, „5-ta Rano” 1937, nr 135.

⁶² J. Sławiński, *Odbiór i odbiorca w procesie historycznoliterackim [w:] Publiczność literacka*. Red. S. Żółkiewski, M. Hopfinger, Warszawa 1982, s. 84.

⁶³ *Ibidem*, s. 85.

o Henryku Lwie⁶⁴, autorze przekładu *Stempeniu*, i Jerzym Ohrze (1871 – po 1934), tłumaczu *Menachema Mendla* – pozostających *nota bene* z sobą w ostrym konflikcie. Ów konflikt miał również swe źródło w tym, że obaj reprezentowali różne, by tak powiedzieć, filozofie przekładu literatury jidysz, inaczej określali jego funkcje i znaczenie. Ohr, dziennikarz, tłumacz, autor pracy na temat języka jidysz⁶⁵, uważał się za kontynuatora i spadkobiercę pierwszego polskiego tłumacza literatury jidysz, Klemensa Junoszy Szaniawskiego. Podobnie jak Szaniawski stał na stanowisku, że przekłady te powinny pełnić pozaartystyczne, społeczne funkcje w kontaktach polsko-żydowskich⁶⁶. Lew, publicysta, krytyk literacki, zbieracz i badacz folkloru oraz humoru żydowskiego⁶⁷, eksponował natomiast wartości artystyczne literatury jidysz i przekładom wyznaczał również funkcję estetyczną. Już sam wybór *Stempeniu* jako powieści o artyście świadczył o tym, iż daleki był od skupiania się na etnograficzno-społecznym wymiarze literatury. Do kręgu „Izraelity” należeli też dramatopisarz i reżyser teatralny Andrzej Marek (Marek Arnstein)⁶⁸, autor przekładu dramatu *Cezejt un ceszprejt (Rodzina żydowska, 1905)* oraz prozaik i publicysta Leo Belmont, który – za pośrednictwem esperanto – przełożył opowiadanie *Gimnazjum*, ogłoszone w „Izraelicie” w 1910 roku⁶⁹.

W okresie międzywojennym krąg najbardziej zasłużonych polsko-żydowskich popularyzatorów twórczości Szolem Alejchema tworzą autorzy związani z narodowożydowską prasą. Jest to grono stosunkowo spore: tłumacze – Jakub Appenzlak, Maksymilian Koren⁷⁰, Saul Wagman, M. Holcblatt, Leo Herbst – Staw⁷¹,

⁶⁴ Niewiele wiadomo na temat biografii Lwa. O jego działalności jako etnografa zob. O. Goldberg-Mulkiewicz, *Ethnographic Topics relating to Jews in Polish Studies*, Jerusalem 1989, s. 14–15, 20. Badaczka informuje, że Lew opuścił Polskę i osiadł w Paryżu. Zob. *ibidem*, s. 20.

⁶⁵ J. Ohr, *Polszczyzna w żargonie żydowskim*, Warszawa 1905. O tej pracy zob. M. Brzezina, *Zapomniana praca o wpływach polskich w jidysz*, „Zeszyty Uniwersytetu Jagiellońskiego”, z. 87 Prace Językoznawcze, Kraków 1988. Nie jest pewna data śmierci Ohra. Wiadomo, że w latach trzydziestych Ohr-Oreński występował jako przysięgły tłumacz z języka żydowskiego. Zob. *Sensacyjny proces dziennikarza żydowskiego oskarżonego o komunizm*, „5-ta Rano” 1934, nr 98.

⁶⁶ Zob. J. Ohr, *Wstęp* [w:] Szolem Alejchem, *Miliony. Powieść giełdowa w liścikach*, Warszawa 1903, s. 5–6. Ten typ motywacji przekładów zachował w części aktualność do 1939 roku. Także redaktorzy Biblioteki Pisarzy Żydowskich deklarowali, że adresują przekłady do Polaków i „rzeszy inteligencji żydowskiej posilkującej się językiem polskim”. *Od Wydawnictwa* [w:] Szolem Alejchem, *Notatki komiwojżera*, s. VII.

⁶⁷ *Żydowski humor (ludowy). Żydowscy dowcipnicy ludowi*. Zebrał H. Lew, Warszawa 1898.

⁶⁸ O Andrzeju Marku (1878–1943) zob. M. Steinlauf, *Polish-Jewish Theater: The Case of Mark Arnshteyn. A Study of the Interplay among Yiddish, Polish and Polish-Langue Jewish Culture in the Modern Period*, Ann Arbor 1988.

⁶⁹ Szolem Alejchem, *Gimnazjum*, „Izraelita” 1910, nr 18–21. Dziękuję mgr Z. Kołodziejskiej za wskazanie miejsca tej publikacji. O przekładzie *Gimnazjum* Belmont pisał w artykule *Służalcy odrodzonego ghetta*, „Zjednoczenie” 1932, nr 1. Autorem tłumaczenia tego opowiadania Szolem Alejchema na esperanto miał być sam Ludwik Zamenhof.

⁷⁰ Szalom Alejchem, *Esterka*. Przeł. M. Koren, „Nowy Dziennik” 1921, nr 79.

⁷¹ Szalom Alejchem, *Haman i jego córki*. Przeł. L. Herbst, „Nowy Dziennik” 1939, nr 64–66.

Pesach Schmutzer, Z. F. Finkelstein, Salomon Dykman⁷², Leon Fajn, Zwi Tamar⁷³; krytycy literaccy – Mojżesz Kanfer, Ozjasz Tillemann, Leo Finkelstein, Benzion Zangen, Lazar Schächner, Naftali Weinig. Nie wszyscy z nich to zawodowi literaci czy dziennikarze, ale także parający się piórem nauczyciele, prawnicy, działacze polityczni czy społeczni.

Literatem był Jakub Appenszlak, który debiutował w warszawskich pismach asymilatorskich, by później przejść do obozu narodowego. Poeta, prozaik, felietonista, redaktor „Naszego Przeglądu”, przełożył dla Biblioteki Pisarzy Żydowskich *Notatki komiwojażera* i poprzedził je obszernym (kilkakrotnie przedrukowywanym) szkicem pt. *Szolem Alejchem*, który stał się przedmiotem ostrej dyskusji na początku lat trzydziestych. Dyskusja ta ujawniała rozbieżność kulturowo-literackich ideałów, stanowisk i poglądów kręgów asymilatorskich oraz pisarzy narodowożydowskich. Podczas gdy Appenszlak podkreślał uniwersalne wartości twórczości Szolem Alejchema, jego adwersarz, Leo Belmont, zauważał w niej głównie przywiązanie do tego, co partykularnie żydowskie, i krytkował „zbyt ni nacisk na sferę obrzędową, na nieciekawą dla [...] ogółu ludzkiego terminy świąteczne, słówka niezrozumiałe”⁷⁴.

Prawnikiem z wykształcenia i dziennikarzem był z kolei pochodzący z Buczacza Mojżesz Kanfer, który reprezentował typ żydowskiego inteligenta, ukształtowanego przez atmosferę wielokulturowej Galicji. Jako publicysta i tłumacz z równą swobodą posługiwał się trzema żydowskimi językami galicyjskimi - polskim, niemieckim i jidysz⁷⁵. Redaktor „Nowego Dziennika” i współpracownik „Literarysze Bleter”, systematycznie publikował rocznicowe artykuły o Szolem Alejchemie⁷⁶ i sprawozdania teatralne z inscenizacji utworów pisarza⁷⁷. Przełożył też, wspólnie z Berem Horowitzem, dramat *Trudno być Żydem*⁷⁸. Wprowadził swe prace nazywał „aktem wdzięczności rozrzewnionego i rozkochanego czytelnika”⁷⁹, jednak

⁷² Szolem Alejchem, *Rajskie jabłuszko*. Przeł. S. Dykman, „Chwila” 1936, nr 6299–6300.

⁷³ Szalom Alejchem, *Esrog*. Przeł. Z. Tamar, „Chwila” 1927, nr 3082.

⁷⁴ L. Belmont, *Służalcy...*, s. 8.

⁷⁵ Szerzej pisałam o Mojżeszu Kanferze w artykule *Mojżesz Kanfer a teatr jidysz* [w:] *Teatr żydowski w Krakowie*. Red. J. Michalik, E. Prokop-Janiec, Kraków 1995.

⁷⁶ M. Kanfer, *Ostatnie dzieło Szalom Alejchema*, „Chwila” 1924, nr 1846; *Z teatru żydowskiego*. „Tojwie Mleczarz. Sztuka ludowa w 3 aktach” Szolem Alejchema, „Nowy Dziennik” 1927, nr 8; *Szolem Alejchem (W 10-lecie jego śmierci)*, „Nowy Dziennik” 1927, nr 94; *Problemy literatury żydowskiej*, „Chwila” 1929, nr 3572; *W piętnastolecie śmierci Szaloma Alejchema*, „Nowy Dziennik” 1931, nr 134; *Nieśmiertelny humorysta duszy żydowskiej. W 50-lecie twórczości Szaloma Alejchema*, „Nowy Dziennik” 1934, nr 2; *Wieczory teatralne. Hocmach redivivus. Błądzące gwiazdy*, „Nowy Dziennik” 1939, nr 103.

⁷⁷ M.K., *Z teatru żydowskiego*. „Tojwie Mleczarz. Sztuka ludowa w 3 aktach” Szolem Alejchema, „Nowy Dziennik” 1927, nr 8; M. Kanfer, *Morris Schwartz jako Tewje Mleczarz*, „Nowy Dziennik” 1935, nr 356; *Wieczory teatralne. Hocmach redivivus. Błądzące gwiazdy...*

⁷⁸ Zob. *Z teatru, literatury i sztuki*, „Nowy Dziennik” 1937, nr 122.

⁷⁹ M. Kanfer, *Szolem Alejchem (W 10-lecie jego śmierci)*...

nie był bynajmniej bezkrytycznym wielbicielem Szolem Alejchema. Surowo traktował jego wczesne powieści i utwory pisane pod dyktando wydawców, wysoko cenił twórczość dla dzieci, a zwłaszcza *Tewjego Mleczarza*, którego uznawał za arcydzieło. W swoich szkicach powracał wielokrotnie do problemu odbiorców i stylów lektury twórczości pisarza. W jednym z rocznicowych artykułów przedstawił literacką drogę Szolem Alejchema właśnie z punktu widzenia publiczności literackiej – jako drogę od statusu autora uwielbianego przez ludowe masy, lecz niezbyt cenionego przez „inteligencję wychowaną na Europie”⁸⁰, do statusu pisarza narodowego, będącego „własnością całego społeczeństwa żydowskiego”.

Saul Wagman, redaktor „Naszego Przeglądu” i tłumacz, próbował początkowo sił jako polsko-żydowski poeta. Dla Biblioteczki Pisarzy i Klasyków Żydowskich przełożył kilka opowiadań Szolem Alejchema, przekłady i szkice o pisarzu ogłaszał też w prasie⁸¹.

Podsumowanie

W podsumowaniu chciałabym zwrócić uwagę na kilka zagadnień.

Po pierwsze, w okresie międzywojennym jedną z najważniejszych grup polsko-żydowskich czytelników Szolem Alejchema stała się publiczność dziecięca i młodzieżowa. Jej znaczenie można porównać z rolą tego grona odbiorców wśród jidyszowych czytelników pisarza. Znaczenie młodych czytelników odzwierciedlało się między innymi w pozycji utworów Szolem Alejchema w kanonie literackim, propagowanym przez świeckie szkolnictwo jidysz i żydowskie szkoły z wykładowym językiem polskim⁸².

Po drugie, prace krytyczne o pisarzu transmitowały głównie wiedzę historyczno-biograficzną, podtrzymywały standardy (czy wręcz utrwały stereotypy) interpretacji, angażowały się w budowę kanonu literatury jidysz. W tym procesie budowy kanonu znaczenie miały różnice regionalne⁸³. W polsko-żydowskiej optyce

⁸⁰ M. Kanfer, *W piętnastolecie śmierci Szaloma Alejchema...*

⁸¹ S. Wagman, *W siódmą rocznicę śmierci Szolem Alejchema*, „Nasz Przegląd” 1923, nr 34; *Dobosz radości*, „Nasz Przegląd” 1933, nr 193. Ogłosił też w prasie przekłady miniatur z cyklu *Kwiaty*, „Nasz Przegląd” 1923, nr 34 i *Pojęki*, „Przegląd” 1933, nr 352.

⁸² Warto wspomnieć, że opowiadania Szolem Alejchema adaptowano na potrzeby przedstawień szkolnych i urządzano specjalne wystawy dziecięcych rysunków, makiet miasteczek, kukiełek bohaterów – zob. *Szolem-Alejchem ojssztelung*, Warszawa 1937. Adaptatorem opowiadań pisarza na potrzeby szkolne był m.in. Sz. Bastomski, *Der farszterter pesach*. Insc. fun Sz. Bastomski, Wilne 1938.

⁸³ U schyłku lat trzydziestych odzywały się głosy o znaczeniu czynników regionalnych w literaturze jidysz. I. Neuman uważał na przykład, że „Z każdego kraju powinna ona wynieść jego specjalne właściwości, jego pejzaże i charakter narodowy. Z tego punktu widzenia można mówić

Szolem Alejchem pozostawał piewcą Żydów rosyjskich, autorem ukształtowanym w atmosferze literatury i kultury rosyjskiej.

Uderzające też, że w polsko-żydowskiej literaturze odnajdujemy zaledwie kilka oryginalnych tekstów nawiązujących do utworów pisarza⁸⁴. Najciekawszy wśród nich jest bez wątpienia wiersz *Kasryłówka* Romana Brandstaettera, interpretującego świat Szolem Alejchema jako sentymentalną, idylliczną wizję *sztetl*:

Senne bethamidrasze, chaty z strzechą płową,
Plac i brudna ulica, z której wyjścia nie ma,
W oknach schylone dłonie nad świecą piątkową –
Oto kraina szczęścia Szalom Alejchema.

[...]

Także, gdy księżyc wschodzi nad ciemne sztachety,
Jednako wszystkich srebrzy światłość niepojęta.
Dobranoc Kasryłówko! Przez łzy uśmiechnięta
Śpij wśród śpiewu kogutów, fletu i poety⁸⁵.

Po trzecie, nowoczesną kulturę i literaturę żydowską w językach europejskich inaugurowały w XVIII i XIX wieku przekłady Biblii oraz tekstów religijnych⁸⁶. Przekłady nowoczesnej, świeckiej literatury jidysz stanowiły kolejną fazę rozwoju literatur żydowsko-europejskich w XIX i XX wieku.

Itamar Even-Zohar traktuje przekład jako jeden z elementów mechanizmu kulturowego transferu. Ponieważ transfer uruchamiany bywa w procesie przystosowywania się kultury do zmian, uznać go można za jeden z mechanizmów decydujących o jej trwaniu. Sądzę, że w takich właśnie kategoriach należy również opisywać funkcję wewnątrzsystemowych przekładów w obrębie polisystemu nowoczesnej kultury żydowskiej.

Podlegające transferowi kulturowe dobra stanowią istotny czynnik w organizacji życia społecznego. Even-Zohar podkreśla, że importowane są przede wszystkim te, których brak w systemie docelowym⁸⁷. Rozwijając koncepcję literatury jako zespołu dóbr i zestawu narzędzi, jako środków rozumienia świata i działania w nim, przedstawia obie role – pasywną i aktywną – jako wymienne, a status dóbr i narzędzi jako odwracalny. W epoce nowoczesnej dobra i narzędzia literatury służą narodowej samoidentyfikacji i konstrukcji tożsamości, przy czym szczególnie istotna funkcja przypada kanonowi literackiemu⁸⁸.

o poszczególnych szkołach literatury żydowskiej”. S. Pomer, *Na żydowskim froncie kulturalnym*, „5-ta Rano” 1937, nr 114.

⁸⁴ Zob. F. Istner, *Błądzące gwiazdy*, „Chwila” 1929, nr 3692.

⁸⁵ R. Brandstaetter, *Kasryłówka* [w:] *idem, Królestwo trzeciej świętyni*, Warszawa 1934, s. 21–22.

⁸⁶ Zob. B. Witte, *Żydowska tradycja i literacka nowoczesność. Heine, Buber, Kafka, Benjamin*. Przeł. R. Kubicki, A. Malitowska, Warszawa 2012.

⁸⁷ I. Even-Zohar, *The Making of Culture Repertoire and the Role of Transfer*, „Target” 1997, t. 9 (2), s. 375.

⁸⁸ I. Even-Zohar, *Literature as Goods, Literature as Tools*, „Neohelion” 2002, t. XXIX, nr 1, s. 78.

Ujmując międzywojenną sytuację przekładów z jidysz w perspektywie proponowanej przez Even-Zohara, można uznać, że w społeczności, w której na szeroką skalę dokonywał się zwrot od jidysz ku językowi polskiemu, ważną, jeśli nie główną, ich rolą było zapewnienie żydowskim czytelnikom poczucia ciągłości i funkcjonowania we wspólnym polu kulturowych wartości przy przechodzeniu pomiędzy różnymi częściami wielojęzycznego polisystemu kultury. W ten sposób przekłady – znak dynamiki kultury i czynnik cyrkulacji jej elementów – mogły się stawać również narzędziem ustanawiania więzi pomiędzy jej składowymi częściami.

ANEKS: PERSPEKTYWY BADAWCZE

PARADYGMAT POSTKOLONIALNY W BADANIACH KULTUROWYCH RELACJI POLSKO-ŻYDOWSKICH

Krytyka postkolonialna i studia żydowskie. Badania nad kulturą Żydów polskich: adaptacja, krytyka, transformacja modelu studiów postkolonialnych. Perspektywa literaturoznawcza. Podsumowanie

Krytyka postkolonialna i studia żydowskie

Perspektywa postkolonialna zaadaptowana została przez studia żydowskie w latach dziewięćdziesiątych XX wieku zarówno w badaniach nad historią Żydów w Europie, jak i nad współczesną sytuacją diasporę żydowskiej w Ameryce, przyjmując na tym gruncie dwa metodologiczne warianty: ortodoksyjnego postkolonializmu i postkolonializmu umiarkowanego, skojarzonego z multikulturalizmem¹. Najważniejsze przesłanki dla tej adaptacji – odwołuję się tu do opinii Michaela Galchinsky'ego, sformułowanej w pracy *Scattered Seeds. A Dialogue of Diasporas* – wyłoniły się w wyniku ewolucji samej teorii postkolonialnej, której twórcy uznali z czasem, iż również grupa „biała” może być zdominowaną, podległą mniejszością, a poznanie żydowskiego doświadczenia diasporę jest nie tylko istotne dla zrozumienia tożsamości nowoczesnych diasporęcznych wspólnot powstałych w epoce postkolonialnej², ale też stanowi cenne narzędzie do podważenia hegemonii nacjonalistycznego i imperialistycznego dyskursu nowoczesności³.

Akceptacja dla tej fuzji studiów żydowskich i studiów postkolonialnych wyszła od samego Homiego Bhabhy, jednego z wielkiej trójki krytyków postkolonialnych. W szkicu *Joking Aside: The Idea of a Self-Critical Community*, poprzedzają-

¹ Zob. M. Rosman, *Hybrid with What? The Relationship between Jewish Culture and Other People's Cultures* oraz *The Jewish Contribution to (Multicultural) Civilisation* [w:] *idem, How Jewish is Jewish History?*, Oxford 2007.

² M. Galchinsky, *Scattered Seeds. A Dialogue of Diasporas* [w:] *Insider/Outsider: American Jews and Multiculturalism*. Eds. D. Biale, M. Galchinsky, S. Heschel, Berkeley 1998, s. 186.

³ Galchinsky podkreśla, że dla krytyki postkolonialnej diaspora jest przede wszystkim stanem hybrydyczności i nieczystości, podczas gdy państwo narodowe promuje czystość i homogeniczność.

cym zbiorowy tom *Modernity, Culture, and 'the Jew'* (1998)⁴, Bhabha analizował sytuację Żydów jako kulturowej mniejszości⁵ – wykluczonej, marginalnej i dyskryminowanej, której popularne reprezentacje są przykładem władzy rasistowskich stereotypów, dyskryminujących obrazów „inności” i dyskursu różnicy kulturowej. Pozycja zajmowana przez Żyda – twierdził – jest indywidualna i osobista, a zarazem paradygmatyczna i symboliczna. Odsyła do doświadczenia ciemnej i śmiercionośnej strony nowoczesności – „innej” nowoczesności „zniewolenia i kolonializmu”, w której „rasistowska żądza supremacji” staje się „demonicznym partnerem idei postępu i suwerenności”⁶, a wielkie narracje emancypacyjne przekształcają się w „groteskowe wielkie narracje Holocaustu, tortur, czystek etnicznych i prześladowań”⁷. Jako bohater tych narracji Żyd uświadamia konieczność „prze-pisania”, reartykulacji i transwaluacji dyskursów nowoczesności, czyli niezbędność rewolucji, która może być wzniecona z pozycji marginalnych, przeciwstawnych centrum, gdzie dyskursy te powstały. Siła marginalnej pozycji tkwi również w zdolności do „negocjacji ambiwalentnych granic kultury” i eksperymentowania z nimi, a zarazem w operowaniu energią „kulturowej konfrontacji” i posiadaniu mocy „pamiętania zapomnianego”⁸.

Z tym stanowiskiem Bhabhy solidaryzował się inny postkolonialny krytyk Paul Gilroy, autor głośnej koncepcji „Czarnego Atlantyku”, rozwijający teorię krytycznego potencjału diaspor i twórczej energii tego, co hybrydyczne i heterogeniczne⁹. Gilroy nazywał Żydów oraz Murzynów bojownikami „w grze sił nowoczesności, tożsamości i zmiany” i uważał, że wskazując na centralne znaczenie dyskursu rasistowskiego, ujawniają oni dualizm „postępu i katastrofy, cywilizacji i barbarzyństwa”¹⁰ nowoczesnej kultury. Diaspora – czy to „czarna diaspora atlantycka”, czy to „biała” diaspora żydowska – traktowana była przez Gilroya jako uprzywilejowana perspektywa poznawcza i ważna strategicznie pozycja oporu wobec dominujących politycznie sił¹¹. W tym punkcie – co zauważał w interpre-

⁴ O znaczeniu tego tomu zob. M. Rosman: *Hybrid with What?...*, s. 107–108.

⁵ H.K. Bhabha, *Foreword: Joking Aside: The Idea of a Self-Critical Community* [w:] *Modernity, Culture, and 'the Jew'*. Eds. B. Cheyette, L. Marcus, Cambridge 1998. Dodam jednak, że ujęcie relacji polsko-żydowskich w kategoriach większość – mniejszość bywa również krytykowane. Gershon Hundert, autor pracy *Jews in Poland-Lithuania in the Eighteenth Century. A Genealogy of Modernity* (Berkeley-Los Angeles 2004), polemizuje z nazywaniem Żydów w Polsce przedrozbiorowej mniejszością, ze względu na – jak pisze – ich doświadczenie życia we wspólnocie autonomicznej i samowystarczalnej ekonomicznie (s. 22), a także na fakt, że „etnicznie polska” (s. 236) ludność Rzeczypospolitej stanowiła od 40 do 60 procent populacji.

⁶ H. Bhabha, *Joking Aside: The Idea of a Self-Critical Community* [w:] *Modernity, Culture and...*, s. XV.

⁷ H. Bhabha, *Joking...*, s. XVI.

⁸ *Ibidem*, s. XIX, XX.

⁹ Zob. P. Gilroy, *Afterword: Not Being Inhuman* [w:] *Modernity, Culture and...*

¹⁰ P. Gilroy, *Afterword...*, s. 295.

¹¹ Galchinsky przekonuje, że konsekwencją przyjęcia takiego stanowiska jest uznanie wartości – także etycznej – żydowskiej diaspory i negatywna ocena powstania państwa Izrael jako państwa narodowego.

tacji stanowiska Gilroya Michael Galchinsky – krytyka postkolonialna ujawniała również swoje nacechowanie ideologiczne: stawała się czynnikiem budowania więzi pomiędzy Żydami i innymi grupami, wykorzystywała swój krytyczny potencjał i projektowała polityczne zaangażowanie.

Interesujący – a zarazem szczegółowy i systematyczny – wgląd w mechanizmy adaptacji perspektywy postkolonialnej na gruncie studiów żydowskich daje praca amerykańskiej badaczki Susannah Heschel *Jewish Studies as Counterhistory*, ogłoszona w ważnym dla postkolonialnego zwrotu tomie *Insider/Outsider: American Jews and Multiculturalism*, wydanym w roku 1998. Heschel traktuje tu krytykę postkolonialną jako jeden z wielu nurtów studiów multikulturowych, a jej zasadniczego znaczenia upatruje – podobnie zresztą jak wspomniany przed chwilą Galchinsky – w dostarczeniu nowych perspektyw i ważnych analitycznych narzędzi dających wgląd w położenie Żydów jako marginalnej grupy mniejszościowej. Sam multikulturalizm jest dla niej zarazem teorią deskryptywną i preskryptywną – o istotnym rewindykacyjnym i rewolucyjnym potencjale. Heschel pisze:

Pozostaje ważnym zagadnieniem, w jaki sposób teoria wielokulturowości, szczególnie zaś postkolonializm, mogą być użyteczne w wydobyciu na jaw pewnych aspektów żydowskiego doświadczenia. Literacka krytyka postkolonialna bada polityczną rolę europejskiej kolonizacji zarówno w tworzeniu literatury, jak i w oporze wobec politycznej dominacji wyrażanej poprzez medium literatury. Chociaż terytorialnie Żydzi nie stanowili kolonii europejskiej, to przecież tworzyli we wnętrzu Europy rodzaj kolonii wewnętrznej (*internal colony*), trwającej tu pod dominacją sił chrześcijańskich. Jak, będąc podporządkowanym głosem Europy, judaizm od-powiada (*speaks back*), by odeprzeć i położyć kres hegemonii chrześcijańskiego Zachodu. Uważam, że ów opór i niszczenie [hegemonii] rozpoczyna się w XIX wieku wraz z powstaniem studiów żydowskich, które nie tylko przedstawiały historię judaizmu, lecz także dokonywały rekonfiguracji historii (i znaczenia) chrześcijaństwa przez zakwestionowanie jego głównych roszczeń¹².

Punktem wyjścia jest tu – jak widać – procedura redefiniowania kluczowych kategorii teorii postkolonialnej: kolonizacji i podporządkowania. Obie one użyte są przez Heschel w nowych formułach „wewnętrznej kolonizacji” i podporządkowanego statusu religijnej mniejszości. Przeprofilowanie takie pozwala następnie swobodnie stosować inne postkolonialne narzędzia krytyczne, takie jak opór i „odpowiedź” grupy podporządkowanej, subwersywny głos mniejszości wychodzący z marginesu i rozbijający hegemoniczny dyskurs większości czy przekształcenie się „przedmiotu reprezentacji” w podmiot wytwarzający reprezentację.

Jest oczywiste, że koncepcja Heschel czerpie głównie z pomysłów Edwarda Saïda i Gayatri Spivak. Wprowadzone zostaje w niej – wzorowane na Saïdowskim pojęciu orientalizmu – pojęcie „konstrukcji judaizmu” jako figury należącej do europejskiego dyskursu różnicy. Żydom przyznana jest rola „Innego” – ana-

¹² S. Heschel, *Jewish Studies as Counterhistory* [w:] *Insider/Outsider...*, s. 101–102.

logiczna do tej, jaką Said przyznawał w budowaniu europejskiej tożsamości ludom Orientu, studia żydowskie zaś wybrane są jako przedmiot analizy właśnie ze względu na ujawniające się tu związki władzy i wiedzy, mechanizmy hegemonii funkcjonującej jako ukryta dominacja – oraz oporu wobec niej. Z kolei teoria podporządkowanego „żydowskiego głosu”, głosu judaizmu, i zainteresowanie sposobami jego odpowiadania na hegemoniczną narrację Zachodniej historii – przejęte zostają od Spivak.

Proponowany przez Heschel typ analizy dotyczy zarówno kulturowych relacji żydowsko-europejskich, przede wszystkim – co chciałabym w tym miejscu z naciskiem podkreślić – pogranicznego obszaru kultury żydowskiej w języku niemieckim, jak i stosunków żydowsko-amerykańskich oraz amerykańskiej kultury żydowskiej w języku angielskim. Sama autorka bada historyczne i współczesne formy tych relacji – skupiając się na ich aspekcie religijnym – i buduje model związków pomiędzy dominującą kulturą chrześcijańską a mniejszościową kulturą judaizmu. W centrum zainteresowania umieszcza studia żydowskie, które rodzą się w XIX wieku jako tworzona w opozycji do europejskiej narracji – subwersywna – żydowska kontrnarracja, kontropowieść czy przeciwhistoria (*counterhistory*)¹³. Badaczka rozumie kontrnarrację jako

...taki typ interpretacji, który jest charakterystyczny dla metody wykorzystywanej często współcześnie przez multikulturalizm, a w której źródła przeciwnika są wykorzystywane w sposób sprzeczny z jego [własnymi] ideami i zasadami¹⁴.

Można jednak odnieść jej koncepcję również do Foucaultowskiej przeciwhistorii jako narracji grupy pozbawionej dotychczas głosu, opowieści mającej zadania rewindykacyjne, wydobywającej to, co dotychczas było pomijane i tajone¹⁵.

Subwersywne, rewizjonistyczne funkcje ma również własna praca Heschel: jednym z jej celów jest bowiem kontestacja i korekta obrazu społeczności Żydów niemieckich. Ich popularne wyobrażenie nazywa badaczka wizerunkiem „marra-nów à rebours”: przedstawiani są jako utrzymujący pozory żydowskości „ukryci” chrześcijanie, z całych sił dążący do asymilacji – także za cenę porzucenia żydowskiej tożsamości. W istocie jednak, zdaniem Heschel, żydowsko-niemieccy intelektualiści XIX wieku, przede wszystkim uczeni reprezentujący kierunek *Wissenschaft des Judentums*: Abraham Geiger, Heinrich Graetz, Leopold Zunz, sformułowali stanowisko nie tylko polemiczne wobec chrześcijańskiej – negatywnej czy wręcz nienawistnej – „konstrukcji judaizmu”, ale też ustanawiające Biblię hebrajską, judaizm i literaturę rabiniczną centrum kultury europejskiej. Ich

¹³ Tak termin *counter-history* tłumaczy Ewa Domańska. Zob. E. Domańska, *Monumentalna przeciw-Historia. (Muzeum żydowskie Daniela Libeskinda)* [w:] eadem, *Historie niekonwencjonalne. Refleksja o przeszłości w nowej humanistyce*, Poznań 2006, s. 195.

¹⁴ S. Heschel, *op. cit.*, s. 108.

¹⁵ Zob. E. Domańska, *Monumentalna przeciw-Historia...*, s. 222–223.

krytyczne prace są dla niej przykładem oporu wobec kanonicznej wersji historii Zachodu i uświęconej wizji jego cywilizacyjnych – greckich – źródeł, a także świadomym wyzwaniem rzuconym zachodniemu kulturowemu kanonowi. Również źródło europejskiej nowoczesności – z jej żądaniami świeckich, naukowych form poznania, tolerancji i pluralizmu – miało tkwić w judaizmie. Dziewiętnastowieczne studia żydowskie okazują się więc w proponowanej przez badaczkę interpretacji zdumiewająco współczesne: jawią się jako projekt prekursorski w stosunku do wielkiego przeformułowania kanonu Zachodu, przedsięwziętego wspólnie przez ideologów wielokulturowości. Odwołując się do tamtej europejskiej tradycji, Heschel zwraca amerykańskich judaistów do zawarcia z teoretykami multikulturalizmu i postkolonializmu taktycznego sojuszu, pozwalającego studiom żydowskim nie tylko odzyskać dawny – utracony w Ameryce – polityczny radykalizm i krytyczny impet, ale też przekształcić badania nad judaizmem jako „religią białych mężczyzn” – w studia uwzględniające geograficzne, genderowe i klasowe zróżnicowanie żydowskiego doświadczenia. Ostatecznie zaś – uczynić z nich narzędzie walki z hegemonicznymi formami wiedzy i popularną w Ameryce tendencją do traktowania Żydów jako „białych opresorów” oraz współtwórców hegemonicznej „zachodniej judeochrześcijańskiej kultury”¹⁶.

Badania nad kulturą Żydów polskich: adaptacja, krytyka, transformacja modelu studiów postkolonialnych

Przedstawiony tu w najbardziej ogólnych zarysach model inspirowanych krytyką postkolonialną studiów żydowskich wywołał wśród badaczy historii i kultury Żydów polskich dyskusję, która w ogólnych zarysach przypomina toczony w Polsce niedawne spory o możliwości – by posłużyć się sugestywną formułą Doroty Kołodziejczyk – „postkolonialnego transferu na Europę Środkowo-Wschodnią”, jego zalety, ograniczenia, trudności, niebezpieczeństwa¹⁷.

Z jednej strony – inspiracje krytyką postkolonialną potraktowane zostały jako szansa odnowienia studiów nad relacjami Żydów i nie-Żydów w Europie

¹⁶ O tym aspekcie adaptacji studiów postkolonialnych zob. B. Cheyette, *Neither Black Nor White: The Figure of „The Jew” in Imperial British Literature* [w:] *The Jew in the Text. Modernity and the Construction of Identity*. Eds. L. Nochlin. T. Garb, London 1995, s. 31.

¹⁷ Dyskusja ta toczyła się między innymi na łamach „Tekstów Drugich”. Zob. B. Bakula, *Kolonialne i postkolonialne aspekty polskiego dyskursu kresoznawczego (zarys problematyki)*, „Teksty Drugie” 2006, z. 6; D. Skórczewski, *Postmodernizm, dekolonizacja i europocentryzm. O niektórych problemach teorii postkolonialnej i jej polskich perspektywach*, „Teksty Drugie” 2008, z. 1–2; D. Kołodziejczyk, *Postkolonialny transfer na Europę Środkowo-Wschodnią*, „Teksty Drugie” 2010, z. 5.

Wschodniej, szansa wyjścia poza utrwalone narracje o „dwu (niekiedy zaś więcej) społecznościach trwających w stanie niekończącego się konfliktu, jeśli nie rzeczywistej wojny”, „historie konkurencji, sporu, a wreszcie konfliktu pomiędzy dwoma »na zawsze już« [*always-already*] opozycyjnymi obozami, które zbyt mało łączyło, by mogły uniknąć dążenia do podziału”¹⁸. Z drugiej strony – wzbudziły poważne metodologiczne zastrzeżenia i wątpliwości. Listę nadziei wiązanych z nimi sporządzili w szkicu *Between Jews and their Neighbours: Isolation, Confrontation, and Influence in Eastern Europe* Israel Bartal i Scott Ury¹⁹. Listę krytycznych uwag i komentarzy odnajdujemy z kolei w pracach Moshego Rosmana, zebranych w jego głośnym i wysoko cenionym tomie *How Jewish Is Jewish History?*²⁰.

Bartal i Ury są zdania, że modele kulturowego wpływu, wymiany, hybrydyczności – stosowane śmiało w interpretacjach historii i kultury Żydów w Europie Zachodniej – mogą również przyczynić się do lepszego zrozumienia historii i kultury Żydów Europy Wschodniej. Dostrzegają oni też – lokując je jednak gdzie indziej niż proponowała to Heschel – obecność w zachodnioeuropejskim i wschodnioeuropejskim piśmiennictwie żydowskim swoistych odpowiedzi na europejski kolonializm. Analizują mianowicie typy narracji historycznych charakterystyczne dla prac działających w Niemczech i Rosji badaczy: Heinricha Graetza i Szymona Dubnowa, w których wskazują alians programu modernizacji i propagowania westernizacji – naznaczony syndromem kolonialnej zależności²¹. Syndrom ten dochodzi do głosu w uznaniu prawomocności imperialnych roszczeń i interesów państw, z którymi historycy są związani, oraz w przejęciu i zaakceptowaniu krytycznego europejskiego obrazu własnej grupy.

To wskazanie wspólnego wzoru w opowieściach o dziejach Żydów Europy Zachodniej i Wschodniej wspiera wezwanie do wypracowania nowej perspektywy opisu dziejów wschodnioeuropejskich Żydów. Perspektywy, która pozwoli wykroczyć zarówno poza „narracje nienawiści, przemocy, ludobójstwa i wiktymizacji”, jak i narodowe narracje „odrodzenia i zbawienia”²². Jednym z jej narzędzi ma być kategoria hybrydyczności definiowana za Robertem Youngiem jako

...przerwanie i narzucenie połączenia wszelkim niepodobnym do siebie żywym bytom [...]. Hybrydyczność to czynienie dwu odrębnych bytów jednym w taki sposób, że staje się niemożliwe, by oko wykryło hybrydyczność geranium czy róży... Hybrydyczność zatem wprowadza różnicę w obszar tego, co tożsame, i tożsamość w obszar różnicy tak, że „to samo” nie jest dłużej „tym samym”, a różne nie jest po prostu różnym²³.

¹⁸ I. Bartal, S. Ury, *Between Jews and their Neighbours: Isolation, Confrontation, and Influence in Eastern Europe*, „Polin. Studies in Polish Jewry”, t. 24, Oxford 2012, s. 3–4.

¹⁹ Szkic jest wstępem do monograficznego 24. tomu rocznika „Polin. Studies in Polish Jewry” *Jews and Neighbours in Eastern Europe since 1750*.

²⁰ M. Rosman, *How Jewish Is Jewish History?*, Oxford 2007. Polskie tłumaczenie *Jak pisać historię żydowską?* Przeł. i red. A. Jagodzińska, Wrocław 2011.

²¹ I. Bartal, S. Ury, *Between Jews and their Neighbours...*, s. 11–12.

²² *Ibidem*, s. 23.

²³ *Ibidem*, s. 17.

Tak rozumiana – może służyć demontażowi wizji „chińskiego muru” rozdzielającego i separującego Żydów i nie-Żydów.

Stanowisko Rosmana – wyłożone najbardziej systematycznie w szkicu *Hybrid with What? The Relationship between Jewish Culture and Other Peoples Cultures* – jest zdecydowanie polemiczne wobec

...szkoły historycznej analizy kulturowej, która – czerpiąc nieświadomie lub świadomie z dyskursu postkolonialnego, w szczególności zaś z teorii Homiego K. Bhabhy – traktuje przednowoczesne żydowskie zbiorowości jako grupy podporządkowane, a wszystkie żydowskie kultury uznaje, na wzór współczesnych kultur narodów skolonizowanych, za prymarnie hybrydyczne i tworzące hybrydyczną całość z kulturą większości. Innymi słowy, [według tego stanowiska] żydowska kultura [w diasporze] rozwija się w ramach wyznaczonych przez kulturę dominującą i jest przez tę kulturę [z jednej strony] ograniczana, [z drugiej jednak] też próbuje jej niekiedy stawiać opór²⁴.

Ponieważ – według Rosmana – teoria autora *The Location of Culture* opisuje takie procesy nowoczesności, jak kolonializm, dyskryminację i rasizm, a postkolonializm ustanawia jako jeden z głównych jej nurtów, stosowanie perspektywy postkolonialnej w badaniach epok dawnych prowadzi do ujęć anachronicznych i redukcjonistycznych. Podstawowym błędem historyków będących „żydowskimi epigonami Bhabhy” jest mechaniczne, bezrefleksyjne i z gruntu ahisteryczne używanie narzędzi pojęciowych oraz schematów interpretacyjnych teorii postkolonialnej. W postkolonialnych interpretacjach sytuacji Żydów w Polsce przedrozbiorowej Rosman krytykuje przede wszystkim ignorowanie faktu, że w Rzeczypospolitej panował feudalny ustrój i stanowy porządek społeczny. Abstrahuje od niego w oczywisty sposób

...rysowanie [...] obrazu Rzeczypospolitej jako państwa kolonizującego, z Polakami jako kolonizatorami. Mieli oni podporządkowywać sobie niepolskie, ale jak najbardziej rodzime, mniejszości etniczne, w szczególności Żydów. To oznaczało ekonomiczne ich wyzyskiwanie, usuwanie na ostatnie pozycje społeczne i niszczenie ich kultury. Ja jednak mam duże trudności z pogodzeniem rzeczywistej feudalnej struktury tego państwa z paradygmatem kolonialnym. Z pewnością w przypadku Żydów ów kolonialny wyzysk – jeśli już zdecydujemy się użyć tego słowa – był równie korzystny dla „wyzyskiwacza” jak dla „wyzyskiwanego”, często negocjującego korzystne dla siebie warunki układu. To nie Polacy wymyślili dla siebie koncepcję niższego stanu społecznego Żydów, *de facto* prestiż Żydów w Polsce był często wyższy niż w krajach zachodnich. Kulturowo zaś [...] uwikłanie w kulturę polską nie przeszkodziło im wcale rozwijać żywej i prawdziwej kultury żydowskiej, której w żadnej mierze nie postrzegali jako podrzędnej w stosunku do kultury polskiej²⁵.

²⁴ M. Rosman, *Hybrid with What?* [w:] *idem, How Jewish Is Jewish History*, Oxford 2007, s. 95.

²⁵ M. Rosman, *Między koniecznością a modą. Uwagi nad przeszłością i przyszłością badań nad dziejami Żydów w Polsce* [w:] *Małżeństwo z rozsądku? Żydzi w społeczeństwie dawnej Rzeczypospolitej*. Red. M. Wodziński, A. Michałowska-Mycielska, Wrocław 2007, s. 135.

Niezależnie od kwestii historyczno-socjologicznych, zasadniczym przedmiotem sporu Rosmana z uczniami Bhabhy jest – z jednej strony – sama koncepcja kultury hybrydycznej, z drugiej zaś traktowanie kultury żydowskiej w diasporze jako zawsze hierarchicznie podrzędnej w stosunku do kultur nieżydowskich, a – co za tym idzie – jako niesamodzielnej, czerpiącej zasadnicze impulsy rozwojowe z kulturowego kontaktu, a nawet stanowiącej wyłącznie rodzaj ich subkultury religijnej. Innym problemem spornym jest kwestia, czy badać należy wyłącznie żydowskie kultury lokalne, czy również prowadzić studia nad kulturą żydowską w wymiarze ponadlokalnym.

Koncepcję Bhabhy traktuje też Rosman jako polemikę z modernistycznymi teoriami narodu w formule zaproponowanej przez Benedicta Andersona, Ernesta Gellnera czy Erica Hobsbawma, którzy eksponują dążenie do unifikacji i homogenizacji kultury jako główną tendencję nacjonalizmu. Jego zdaniem Bhabha wysuwa kontrpropozycję wobec tego stanowiska, przedstawiając kulturę narodową jako zawsze niejednorodną i hybrydyczną. Opowiadając się po stronie tych, którzy ani „nie są skłonni podpisać się pod teorią polsko-żydowskiej hybrydy kulturowej”²⁶, ani – co ważniejsze – pod teorią prymarnej hybrydyczności kultury żydowskiej w diasporze – uznaje Rosman powiązanie żydowskich kultur z kulturami nieżydowskiego otoczenia na zasadzie filtrowania i przekształcania czerpanych z nich elementów przez „witalną samoświadomą i trwałą kulturę żydowską”²⁷.

Jego wizja kultury diaspory nie jest więc bynajmniej wizją zamkniętej, jednorodnej, aterytorialnej całości, ale tworzącego całość, lecz zróżnicowanego obszaru, który budują lokalne żydowskie kultury powiązane z lokalnymi kulturami nieżydowskimi. W pracy *Innovative Tradition: Jewish Culture in the Polish-Lithuanian Commonwealth*²⁸, ogłoszonej w tomie *Cultures of the Jews*, ujmuje polsko-żydowskie relacje kulturowe jako związki polskiej grupy dominującej, większościowej i żydowskiej grupy mniejszościowej. Dowodzi, że w wiekach XVI–XVIII kultura żydowska była na ziemiach polskich jedną z kultur mniejszościowych²⁹ i „niezależnie od dystansu kulturowego istnieją powody, by traktować ją jako część kultury Rzeczypospolitej obojga Narodów”³⁰. Jednym z nich jest fakt, że ówczesne żydowskie źródła pisane świadczą o „głębokim żydowskim zaangażowaniu

²⁶ *Ibidem*, s. 138.

²⁷ M. Rosman, *Hybryda z czym? Związki kultury żydowskiej z innymi kulturami* [w:] *idem, Jak pisać historię żydowską?*. Przeł. A. Jagodzińska, Wrocław 2011, s. 126.

²⁸ Zob. *Cultures of the Jews. A New History*. Ed. D. Biale, New York 2002.

²⁹ Ujęcie takie pozwala między innymi zreinterpretować obraz związków polsko-żydowskich obecny w folklorze żydowskim: opowieści o Esterce, Abrahamie Prochowniku i Saulu Wahlu okazują się w takiej perspektywie „fantazjami typowymi dla podporządkowanych mniejszości”. M. Rosman, *Innovative...*, s. 527.

³⁰ *Ibidem*, s. 525.

w polskie wartości kulturowe³¹ i istotnym znaczeniu polskiego doświadczenia dla formowania się mentalności polsko-żydowskiej.

Ostatecznie Rosman proponuje interpretowanie powiązań międzykulturowych na innym poziomie, niż to czyniono dotychczas. Odwołując się do koncepcji antropologii interpretatywnej, nie szuka powierzchniowych, lecz głębokich struktur znaczeń wspólnych różnym kulturom. Przy przyjęciu takiej optyki okazuje się, iż niezależnie od tego,

...że rzeczywiście wiele części składowych [kultury żydowskiej] było niepowiązanych z kulturą polską, że na poziomie świadomym istniał bez wątpienia znaczący stopień wzajemnego antagonizmu i odosobnienia, współistniało to z różnymi wspólnymi kulturowymi aksjomatami i zachowaniami. [...]. Obie kultury – i żydowska, i polska – były polisystemami, to jest otwartymi, dynamicznymi, niejednorodnymi systemami kultury. Pochodzenie ich elementów jest różnorodne i pozostaje w ciągłym wzajemnym oddziaływaniu, realizującym się na różne sposoby i w wielu miejscach przecinania się tych systemów³².

Obie kultury umieszcza ponadto Rosman w szerszej perspektywie europejskiej i jest zdania, że „podobnie jak kultury innych grup mniejszościowych na terytorium Rzeczypospolitej – korzystały [one] z dziedzictwa europejskiego i podzielały wiele europejskich wartości kształtujących życie codzienne”³³.

Na tak sformułowanych własnych warunkach proponuje radykalne zmodyfikowanie koncepcji hybrydyczności. Hybrydyczność proponuje rozumieć bowiem nie jako rezultat oddziaływania kultury dominującej na kulturę podporządkowaną, lecz wynik kulturowego kontaktu grup niebędących z sobą w hierarchicznej relacji. Okazuje się więc ona – postacią „dialektycznego związku z kulturami sąsiednimi”³⁴ i formą heterogeniczności.

Perspektywa literaturoznawcza

Przechodząc do rozważenia odpowiedzi na pytanie o możliwość i zasadność literaturoznawczego przejęcia oraz zastosowania w badaniach szeroko rozumianych kulturowych relacji polsko-żydowskich narzędzi oferowanych przez krytykę postkolonialną, chcę od razu zaznaczyć, że rezerwuję dla mojego głosu miejsce na marginesie rozstrzygnięć dotyczących znaczenia krytyki postkolonialnej dla badań polonistycznych. Przyjmuję też kilka dodatkowych – ograniczających – założeń.

³¹ *Ibidem*, s. 526.

³² M. Rosman, *Między koniecznością a modą...*, s. 139–140.

³³ M. Rosman, *Innovative...*, s. 528.

³⁴ M. Rosman, *Hybryda z czym? Związki kultury żydowskiej...*, s. 131.

Po pierwsze, krytykę postkolonialną traktuję raczej jako zestaw lekturowych praktyk niż rodzaj zrygoryzowanej metodologii o zdecydowanym zabarwieniu ideologicznym. Stanowisko takie jest stosunkowo popularne wśród literaturoznawców zachodnich, którzy uznają prawomocność tych praktyk również poza obszarem literatur postkolonialnych. Peter Barry jest na przykład zdania, że proponowana przez krytyków postkolonialnych perspektywa skupia się na marginalności i różnorodności jako źródłach energii i potencjalnej zmiany oraz wyznacza specyficzny krąg problemów badawczych, takich jak: czynniki lokalne i idiomatyczne w rozmaitych kulturach, zagadnienie reprezentacji obcych kultur, obszary wykluczanego i przemilczanego czy problemy tożsamości kulturowej, jej hybrydyczności oraz poliwalentności³⁵.

Po drugie, ograniczam swoje zainteresowanie do obszaru polsko-żydowskiego pogranicza, które jest zjawiskiem z gruntu nowoczesnym, ściślej zaś – do stanowiącej jego ważną część literatury żydowskiej w języku polskim. Właśnie na obszarze tej literatury dostrzegam bowiem utwory, strategie tekstowe i lekturowe, w których opisie kategorii wypracowane przez krytykę postkolonialną wydają się szczególnie wartościowymi narzędziami.

Punktem wyjścia jest dla mnie przekonanie, że zasadnicze zagadnienia związane z literaturą polsko-żydowską – z jej statusem i funkcjonowaniem – interpretować można również w kontekście rozwijanej w studiach postkolonialnych refleksji nad językiem. Decydujące znaczenie ma tu fakt, że pełniąc funkcję trzeciego – po hebrajskim i jidysz – języka żydowskiego, polszczyzna była językiem przejętym od grupy większościowej. W pewnym okresie stanowiła też język polsko-żydowskiej elity, oddzielający i wyobcowujący ją od posługującego się jidysz ludu. Zawierała ponadto elementy wymagające strategii „zawłaszczenia”: podejmowanej ze względu na moralny sens słów próby nadawania im nowych znaczeń – opozycyjnych w stosunku do potocznie przyjętych. Dotyczyło to przede wszystkim samego etnonimu Żyd, obciążonego negatywnymi konotacjami, rewaloryzowanego od XIX wieku, lecz niepoddającego się nigdy całkowitemu wymazaniu pierwotnych znaczeń i skojarzeń³⁶. Prowadzone w ostatnich latach badania do-

³⁵ P. Barry, *Beginning Theory. An Introduction to Literary and Cultural Theory*, Manchester–New York, 1995, s. 198. W tym kierunku zmierza wykorzystanie narzędzi krytyki postkolonialnej przez Floriana Krobba, który w pracy *Selbstdarstellungen. Untersuchungen zur deutsch-jüdischen Erzählliteratur im neunzehnten Jahrhundert* (Würzburg 2000) skupia się na zagadnieniach tożsamości i posługuje w interpretacjach kategoriami mimikry oraz hybrydyczności.

³⁶ Zob. A. Zyga, *Wymienne nazwy Żydów w piśmiennictwie polskim w latach 1794–1863 na tle głównych orientacji społeczno-politycznych i wyznaniowych żydostwa polskiego. Rekonesans [w:] Literackie portrety Żydów*. Red. E. Łoch, Lublin 1996; T. Budrewicz, *Językowy obraz Żydów w pamiętnikach galicyjskich doby autonomicznej [w:] Kwestia żydowska w XIX wieku. Spory o tożsamość Polaków*. Red. G. Borkowska, M. Rudkowska, Warszawa 2004; J. Detka, *Żydzi, Żydki, Izraelici... O nazywaniu i przezywaniu Żydów w piśmiennictwie polskim pierwszej połowy XIX wieku [w:] Problematyka żydowska w romantyzmie polskim*. Red. A. Fabianowski, M. Makaruk, Warszawa

wodzą, jak łatwo łączy się on wciąż w polszczyźnie z innymi – nowymi – słowami mającymi moc wykluczania³⁷. Ta „biografia” pojedynczego – lecz jakże ważnego! – słowa jest jedynie sygnałem szerszego problemu, jaki stanowiła dla pisarzy polsko-żydowskich konieczność zajęcia stanowiska i wyboru strategii względem obecnego w polszczyźnie dyskursu antysemickiego³⁸.

Inny krąg zagadnień wiąże się z faktem, że przejęty przez grupę język podlega swoistej dyslokacji przede wszystkim w związku z tym, iż służy teraz ekspresji oraz reprezentacji innej tożsamości i doświadczenia kulturowego³⁹. Dyslokacja taka łączy się z koniecznymi procesami adaptacji. Franz Rozenzweig uważał je za uniwersalne i występujące we wszystkich językach, którymi mówili Żydzi w diasporze:

Nawet tam, gdzie mówi on [naród żydowski – E.P.-J.] mową narodu, który go gości, to własnym szczególnym słownictwem, albo przynajmniej własnym wyborem ze wspólnego słownictwa, własnym szykiem wyrazów, własną wrażliwością na to, co w mowie piękne i brzydkie, zdradza, że mowa – nie jest jego mową⁴⁰.

Na gruncie polskim zaangażowany w nie zespół praktyk językowych analizowany był już w okresie międzywojennym przez Mojżesza Altbauera, który w pracy *O polszczyźnie Żydów* opisywał mechanizmy polsko-jidyszowej interferencji charakterystycznej dla środowisk dwujęzycznych⁴¹. Literatura polsko-żydowska również jest obszarem, na którym wskazać możemy adaptacyjne językowe zabiegi opisywane przez krytykę postkolonialną – głównie grę wielojęzycznością, polegającą na przykład na włączaniu w polski tekst nieprzekładalnych hebrajskich lub jidyszowych słów bądź opatrywanie ich objaśnieniami czy glosami⁴².

Warto też przyrzeć się bliżej strategiom polsko-żydowskiego prze-pisywania, ponownego odczytywania i kontrapunktowej lektury tekstów należących do literatury polskiej, w tym przede wszystkim tych, które należą do jej kanonu.

Prze-pisywanie jest jedną z form od-pisywania: praktyki trawestowania i kwestionowania dominujących dyskursów, światopoglądów czy modeli reprezenta-

2005. Analizę znaczenia i użycia etnonimu Żydek znajdujemy między innymi w felietonach politycznych Romana Brandstaettera, *Żydki! Żydki!*, „5-ta Rano” 1936, nr 164.

³⁷ Zob. I. Jezierski, *Od obcości do symulakrum. Obraz Żyda w Polsce w XX wieku. Antropologiczne studium przypadku*, Kraków 2009. J. Tokarska-Bakir, *Legends o krwi. Antropologia przesądu*, Warszawa 2008.

³⁸ Pisałam o tym szerzej w szkicu *Wielojęzyczność jako doświadczenie pogranicza w zapisach literatury polsko-żydowskiej* [w:] *O dialogu kultur wspólnot kresowych*. Red. S. Uliasz, Rzeszów 1998.

³⁹ J. McLeod, *Beginning Postcolonialism*, Manchester 2000, s. 26.

⁴⁰ F. Rozenzweig, *Gwiazda zbawienia*. Przeł. i wstęp T. Gadacz, Kraków 1998, s. 476.

⁴¹ M. Altbauer, *O polszczyźnie Żydów* [w:] *idem, Wzajemne wpływy polsko-żydowskie w dziedzinie językowej*. Wybór i oprac. M. Brzezina, Kraków 2002.

⁴² Używając innych kategorii interpretacyjnych, pisałam o tych chwytach obszerniej w szkicu *Wielojęzyczność jako doświadczenie pogranicza w zapisach literatury polsko-żydowskiej*.

cji⁴³. Jako punkt wyjścia do nawiązania krytycznego dialogu⁴⁴ służą zazwyczaj dzieła literackiego kanonu. Zabieg prze-pisywania można potraktować też jako przejaw kontrtekstualności. Bywa ona interpretowana niekiedy w kontekście teorii wpływu Harolda Blooma, a w związku z tym prze-pisywane teksty odczytywane są w polu wyznaczonym przez bieguny naśladowania i różnicy⁴⁵. Leela Gandhi traktuje kontrtekstualność jako przestrzeń subwersywnej akcji przejmowania, a następnie – prowadzonej ze zdobytej w ten sposób wewnętrznej pozycji – akcji podważania przyjętych wzorów i konwencji.

Z kolei czytanie kontrapunktowe to zabieg mający na celu przeciwdziałanie uniwersalizującym i totalizującym dyskursom, rozbicie ich jedności i podważenie dominacji. Lektura kontrapunktowa oferuje alternatywną wobec nich perspektywę – z pozycji oporu i wyzwania⁴⁶. Osiąga to poprzez podanie w wątpliwość jednoznacznej wymowy utworów, skupienie się na ich pomijanych dotąd wątkach i odczytywanie ich w szerszych historycznych, kulturowych i społecznych kontekstach. Said objaśnia tę praktykę interpretacyjną, odnosząc ją do techniki muzycznego kontrapunktu:

W kontrapunkcie zachodniej muzyki klasycznej gra się jednocześnie różne tematy i tylko chwilowo któryś z nich uzyskuje pierwszeństwo przed innymi. Jednak w powstającej w wyniku tego polifonii zachowana zostaje harmonia i porządek, zachodzi wzajemne oddziaływanie, wynikające z samych tematów, a nie z rygorystycznych pryncypiów melodycznych czy formalnych, pochodzących spoza muzycznego dzieła⁴⁷.

Całość kontrapunktowa – to całość złożona, budowana na relacjach „przeciwieństw, zaprzeczeń, opozycji”⁴⁸. We własnych kontrapunktowych lekturach Said skupia się na tym, co dotychczas traktowane było w czytanych utworach jako marginalne – na wzmiankach, aluzjach, punktach, w których autor „był najbardziej powściągliwy”⁴⁹. Nazywa też wypracowany przez siebie styl lekturą rozszerzającą: to rozszerzenie odczytania o to, co przemilczane, usunięte, wyłączone, wykluczone. Funkcją takiego odczytania ma być dopełnienie, nie zaś odrzucenie czy zastąpienie innych interpretacji⁵⁰.

Prze-pisywanie kanonicznych tekstów literatury polskiej wydaje się jedną z najbardziej charakterystycznych praktyk obecnych w literaturze polsko-żydow-

⁴³ J. McLeod, *Beginning...*, s. 25.

⁴⁴ Przejmuję to sformułowanie od J. McLeoda: *ibidem*, s. 143.

⁴⁵ L. Gandhi, *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*. Posłowie E. Domańska. Przeł. J. Serwański, Poznań 2008, s.

⁴⁶ J. McLeod, *Beginning...*, s. 52. O lekturze kontrapunktowej zob. McLeod, *Beginning...*, s. 145–148.

⁴⁷ E. Said, *Kultura i imperializm*. Przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Kraków 2009, s. 52–53.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 53.

⁴⁹ *Ibidem*, s.101.

⁵⁰ *Ibidem*, s.103.

skiej. Uwagę zwraca zwłaszcza grupa utworów, w których do intertekstualnych gier zaangażowany został żydowski wątek *Pana Tadeusza*. Jego znaczenie dla relacji polsko-żydowskich uznawane jest do dziś – co na przykład podnosił niedawno w swojej publicystyce Stanisław Krajewski – za wyjątkowe: przecież „O Jankielu uczy się każde polskie dziecko”⁵¹. Warto pamiętać, że wątek ten odgrywał także rolę w wewnątrzżydowskich sporach o te relacje: recytacje *Koncertu Jankiela* podczas asymilatorskich spotkań środowiska narodowożydowskie uznawały za rodzaj rytuału potwierdzającego żydowskie podporządkowanie i podległość. Wilhelm Feldman posłużył się konfliktem interpretacji tej literackiej postaci jako symbolem „przełomu w stosunkach żydowskich” w Galicji: „Na obchodach i wieczorkach, które nie obchodziły się bez deklamacji sakramentalnego „koncertu Jankla” rozlegają się obecnie mowy kulminujące w okrzyku „Precz ze służalczym muzykantem Janklem!”⁵² – pisał.

Strategię prze-pisywania stosują „wypożyczające”⁵³ z poematu Mickiewicza postać Jankiela utwory powstające od pierwszych dekad XX wieku (myślę tu na przykład o cyklu wierszy Leo Belmonta pt. *Le style c'est homme. Jak by scenę zaproszenia Jankiela do gry napisali*⁵⁴) po okres międzywojenny i powojenny. Uruchamiają one chwyt dopelniania i rozwijania wizerunku postaci, uzupełniania fabularnych luk, dopowiadania scen czy domykania wątków tekstu – źródła, wreszcie zmiany perspektywy opowieści i wprowadzania optyki żydowskiej. Już ten ostatni gest wyznacza pole polemiki z tradycjami „przedstawiania, wyobrażania, tłumaczenia”⁵⁵ świata żydowskiego w literaturze polskiej: to dzięki niemu bowiem przedmiot reprezentowany (podporządkowany) zamienia się na oczach czytelnika w podmiot wytwarzający reprezentację.

W wierszu *Jankiel Cymbalista* (1935) autorstwa międzywojennego poety Mauricego Szymła⁵⁶ opowieść przybiera formę relacji współczesnego Żyda, który wiąże dzieje wypożyczonej z poematu Mickiewicza postaci z własnym doświadczeniem dyskryminacji i prześladowania. Szymel wprowadza jako motto utworu cytaty z *Pana Tadeusza* – scenę podziękowań za koncert, jakie składa Jankielowi generał Dąbrowski – i do-pisuje sceny po tamtej następujące: samotną wieczorną wędrówkę bohatera, jego spotkanie z młodym żydowskim grajkiem i rozmowę z nim. Wszystkie one mają podobną konstrukcję: postaci żydowskie są samot-

⁵¹ Zob. S. Krajewski, *Żydzi. Judaizm. Polska*, Warszawa 1997, s. 191–192.

⁵² W. Feldman, *Asymilatorzy, syjoniści i Polacy. Z powodu przełomu w stosunkach żydowskich w Galicji*, Lwów 1894, s. 17.

⁵³ O intertekstualnych grach „postaciami wypożyczonymi” zob. M. Głowiński, *O intertekstualności* [w:] *idem. Prace wybrane*. T. 5, *Intertekstualność, groteska, parabola. Szkice ogólne i interpretacje*, Kraków 2000, s. 33.

⁵⁴ Zob. L. Belmont, *Le style c'est homme*, „Odrodzenie” 1906, nr 14, 15, 18.

⁵⁵ L. Gandhi, *Teoria postkolonialna...*, s. 128.

⁵⁶ *Międzywojenna poezja polsko-żydowska. Antologia*. Oprac. i wstęp E. Prokop-Janiec, Kraków 1996, s. 283–285.

nymi figurami na tle nocnego pejzażu. Jako leitmotyw pojawia się też w nich wygłaszana przez bohaterów pochwała „nie swojej ziemi”: wyraz ambiwalencji przywiązania do niej i wyobcowania. Wiąż pomiędzy starcem i młodzieńcem to żydowska więź „braterstwa w goryczy”, w cierpieniu, w prześladowaniach. Dialog młodości i starości jest jednak także dialogiem postaw, dialogiem niezgody i zgody ze światem: podczas gdy młody wylicza doznane krzywdy, upokorzenia i odrzucenie, starzec błogosławi Bogu, ziemi i sztuce – jedynej sile, która może wnieść harmonię między ludzi. Tekst aktywizuje polskie i żydowskie konteksty kulturowe: grajek Szymba jest wariantem figury pojawiającej się w poezji Tuwima, a fraza „grać na cudzym weselu” kojarzy się z frazeologizmem jidysz „tańczyć na cudzym weselu” – czyli być obcym.

Będąc „krytycznym dialogiem” z kanonicznym tekstem⁵⁷, nowa, prze-pisywana opowieść wysuwa na pierwszy plan marginalny dla tamtego kontekst i wprowadza kontr-perspektywę. Także w stylizacyjnych wariacjach Belmonta⁵⁸ ważne miejsce zajmują odniesienia do antysemityzmu, a jednym z głównych uczestników „prze-pisywanej” sceny zaproszenia Jankiela do gry staje się Gerwazy wypowiedziący – jak wiadomo – w poemacie Mickiewicza słowa wskazujące społeczne granice nieprzekraczalne dla Żydów. (Warto przypomnieć, że na początku wieku „Gerwazym filozofii narodowej” nazywany był przez publicystów obozu demokratycznego Roman Dmowski⁵⁹). Jako pointa polsko-żydowskich tekstów pojawia się więc ostatecznie obraz wykluczenia i dyskryminacji, stanowiący swoistą kontr-pointę finału Mickiewiczowskiego poematu: gesty inkluzji zastępuje ekskluzja Innego. Epilog dopisany zostanie z perspektywy Zagłady przez tworzącą w Izraelu poetkę Łucję Gliksman. W jej *Koncerte Jankiela* milknie muzyka, ginie grajek: „Dziś już Jankiel nie zagra wam, panowie szlachta/ [...] ktoś ciosem na zawsze uciszył Jankiela”⁶⁰.

Równie popularną praktyką krytyczną jest w obszarze polsko-żydowskiego pogranicza kontrapunktowe „ponowne odczytywanie” kanonicznych tekstów polskiej literatury. Jako przykład takiej lektury wskazać chciałabym – znów – interpretację Mickiewiczowskiego wątku Jankiela. Pojawia się ona między innymi w książce *Z matki obcej. Szkice o powiązaniach Mickiewicza ze światem Żydów* (1994) Jadwigi Maurer, amerykańskiej slawistki i pisarki emigracyjnej. Maurer prezentuje tu technikę przypominającą Saidowskie kontrapunktowe czytanie i sięga do retoryki oskarżeń, a jej eksponującą żydowski – mniejszościowy, zmarginalizowany – punkt widzenia lektura ma (o czym świadczy recepcja książki⁶¹)

⁵⁷ O tym typie relacji intertekstualnych zob. J. McLeod, *Beginning...*, s. 168.

⁵⁸ L. Belmont, *Jak by scenę zaproszenia Jankiela napisał Świętochowski. Z cyklu „Dusze nieśmiertelne”*. *Ojciec Jankiel*, „Odrodzenie” 1906, nr 15.

⁵⁹ A. Wrzesień, *Felieton: 5%*, „Odrodzenie” 1906, nr 15.

⁶⁰ Ł. Gliksman, *Wiersze zebrane*, Tel Awiw 2004, s. 69.

⁶¹ Zob. A. Syrokomla-Bułhak, *Barbara znaczy obca. W odpowiedzi Jadwidze Maurer*, Zielona Góra 1998.

subwersywną energię. Sama autorka mocno akcentuje ten charakter swego przedsięwzięcia, obwołując go wyzwaniem rzuconym praktyce przemilczania, wymazywania i ignorowania powiązań Mickiewicza ze światem Żydów, stosowanej przez akademicką, instytucjonalną i z gruntu – jak ją ocenia – nacjonalistyczną oraz antysemicką polonistykę.

Jak wiadomo, spór o żydowskie powiązania Mickiewicza toczy się od dzieścioleci i trudno spodziewać się kiedykolwiek jego ostatecznego rozstrzygnięcia⁶². Możliwe – i pouczające – wydaje się natomiast przyjrzenie się samym jego dziejom. Zobaczony w takiej – szerszej niż mickiewiczologiczna – perspektywie ujawnia on, że właściwą stawką nie są tu bynajmniej wyłącznie frankistowskie koneksje rodziny Majewskich (o których trudno definitywnie orzekać), lecz miejsce Żydów w kulturze polskiej i – otwarta lub zamknięta – formuła polskości. Dla Maurer – jak dla wielu innych polsko-żydowskich krytyków przed nią – na przykład Mateusza Miesesa czy Romana Brandstaettera – żydowskość lokuje się w centrum kultury polskiej, również poprzez to, że Żyd zajmuje miejsce w centrum narodowej epopei. Pisze ona:

Mickiewicz narzucił Jankiela Polakom i dając im do ręki *Pana Tadeusza*, postawił pewien warunek: „Chcecie, to macie, ale z Jankielem. A jak nie chcecie, to nie, bo wykroić Jankiela z mojego dzieła się nie da”. [...] Jankiel i *Pan Tadeusz* stanowią nierozzerwalną całość, bo człowiek, który posiadał niejako Mazurek Dąbrowskiego, musi zostać podniesiony na wyżyny symboli narodowych⁶³.

W ostatecznym rozrachunku proponowana przez nią lektura prowadzi więc zarówno do rozbicia obrazu homogenicznej narodowej całości przez wprowadzenie w jej obręb różnicy, jak i do podważenia wizji mocnej, czystej, niezłożonej narodowej tożsamości. Ujawnia zatem, że granice narodu nie tyle zabezpieczają z zewnątrz jego obszar, ile – jak utrzymuje Homi Bhabha – „stają się spornym wewnętrznym obszarem granicznym, miejscem, z którego można przemawiać zarówno na temat, jak i w imieniu mniejszości”⁶⁴.

Jako inny interesujący przykład kontrapunktowego czytania z perspektywy mniejszości przypomnieć można ogłoszony w 1934 roku w lwowskim „Przeglądzie Społecznym” szkic *Egzotyki ludzkie* Debory Vogel. Polemika z entuzjastycznym przyjęciem podróźniczej afrykańskiej opowieści *Biali i czarni* Jerzego Giżyckiego powiązana zostaje przez autorkę z krytyką publikowanych na łamach

⁶² Zob. na ten temat stanowisko M. Janion, *Mickiewicz – nowożytny myśliciel religijny* [w:] *eadem, Do Europy tak, ale z naszymi umarłymi*, Warszawa 2000, s. 54. Materiały dotyczące genealogii Mickiewicza podważające tezę frankistowską ogłosił S. Rybczonek, *Przodkowie Adama Mickiewicza po kądzieli*, „Blok – Notes Muzeum Literatury im. Adama Mickiewicza”, t. 12–13, Warszawa 2000, s. 177–186.

⁶³ J. Maurer, *Z matki obcej*, Kraków 1996, s. 87, 94.

⁶⁴ H. Bhabha, *DysemiNacja. Czas, narracja i marginesy współczesnego narodu* [w:] *idem, Miejsca kultury*. Przeł. T. Dobrogoszcz, Kraków 2010, s. 157.

„Wiadomości Literackich” reportaży Wandy Melcer, opisujących „czarny łąd” żydowskiej Warszawy i egzotykę ortodoksyjnej żydowskiej kultury. Reprezentacje świata kolonialnego odniesione zostają do reprezentacji kultury mniejszościowej, perspektywa kolonialna – do perspektywy narodowej dominacji, sytuacja Murzynów – do sytuacji Żydów.

Vogel przedstawia swoje odczytanie opowieści Giżyckiego i Melcer jako lekturę żydowską. To właśnie z takiej perspektywy, perspektywy mniejszości (położenie Żydów określa jako status „tolerowanej mniejszości”), można „wyczytać” – jak twierdzi – głębokie, podświadome „preteksty” utworów: doświadczenie obcości i poczucie antypatii, „przybierające maskę litości, racjonalizujące się jako potrzeba »białej misji«, gest litości niesiony wszystkim łądom świata”⁶⁵. Jej lektura prowadzona jest przeciwko systemowi sądów formujących powierzchnię opowieści. Pomija więc ideowe deklaracje typu:

A przecież dążeniem naszym musi być całkowite równouprawnienie Żydów – nie tylko na papierze, na którym się pisze konstytucje. Żydzi muszą mieć dostęp do wszystkich nauk, wszystkich prac i wszystkich urzędów. W tym dążeniu jednak musimy się wszyscy zespolic⁶⁶.

Odwołuje się do językowych symptomów, wydobywa utajoną, irracjonalną warstwę tekstów, wskazując w języku i postawach pisarzy „pierwotne odruchy” – niepokoju w obliczu inności, jej niezrozumienia i negacji. Zauważa, że inność może stać się również impulsem do sympatii i empatii, jednak emocje te nie dochodzą do głosu w czytanych utworach.

Głównymi wątkami komentarza stają się w związku z tym: kwestia „społecznego zjawiska antypatii »rasowej«”⁶⁷, doświadczenie obcości i jego reprezentacja w literaturze, zagadnienie irracjonalnego wymiaru inności. Do najbardziej rozbudowanych fragmentów szkicu należy analiza kryjącego się w rasizmie uczucia wstrętu, przywodząca na myśl współczesne opisy „potęgi obrzydzenia”⁶⁸ obecnego w antysemityzmie. Analizując antysemityczne teksty L.F. Celine’a, Julia Kristeva traktuje wstręt jako splot afektów i myśli, w którym dominuje uczucie zagrożenia i impuls nieprzyswojenia tego, co uznane za groźne. Vogel zaś pisze:

Obcość między gatunkami ludzkimi może przybrać różne postacie, ale wszystkie one są odmianami antypatii. Ten fakt antypatii zbiorowej stanie nam się jasny, kiedy zrozumiemy jej strukturę, kiedy zgodzimy się na tezę Ribota, że antypatia jest odmianą wstrętu i jako taka – i to we wszystkich formach – obroną organizmu przed czymś, co jest mu obce, co jest różne od niego i jako takie szkodliwe, względnie podejrzane o tę szkodliwość⁶⁹.

⁶⁵ D. Vogel, *Egzotyki ludzkie*, „Przegląd Społeczny” 1934, nr 7–8, s. 152.

⁶⁶ W. Melcer, *Czarny łąd Warszawa*, Warszawa 1936, s. 174.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 155.

⁶⁸ J. Kristeva, *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*. Przeł. M. Falski, Kraków 2007.

⁶⁹ D. Vogel, *op. cit.*, s. 155.

Psychologiczne analizy Ribota – inspirujące, o czym mało kto dziś pamięta, filozoficzne opisy doświadczenia obcości Sartre’a i antropologiczną teorię nieczystości Mary Douglas – wydobywają we wstępie połączenie dwu reakcji – negacji i obrony: „Wstręt jest związany z samozachowaniem osobnika. Jest to prawie odruchowa reakcja organizmu, która ma go ochraniać”⁷⁰. Ribot rozważa również antypatie zbiorowe: narodowe, rasowe, etniczne, które nazywa „wstrętem »ja« społecznego”⁷¹. Podobnie jak w innych dążeniach antagonistycznych, ich celem jest odkrycie i podkreślenie różnic, przeciwdziałanie „osłabieniu [...] odrębności”⁷², utrzymanie grupowych granic.

Irracjonalne poczucie zagrożenia ze strony obcych, instynktowna odraza, obronny odruch, strach, wstręt, pogarda przekształcają się na poziomie społecznych reakcji w systemy poglądów, które usprawiedliwiają je i legitymizują. Jako podstawowy mechanizm racjonalizujący – a zarazem perswazyjny – wskazuje Vogel przypisanie obcym niższości. W tym właśnie kontekście umieszcza rasizm:

Ten pierwotny odruch otrzymał na szczytach kultury wieku XX niespodziewaną sankcję i teorię: dowodzenie, że Żydzi nie tylko są czymś różnym od Aryjczyków, ale wręcz czymś, co przeczy wszelkiej „rasie”, co – należy to powiedzenie sparafrazować – przeczy wszelkim strukturze i stylowi. Zostali nazwani imieniem „przeciw-rasy” (*Gegenrasse*) przez teoretyków rasizmu⁷³.

Perspektywa egzotyizmu wyrasta również z żywiołu odruchów pierwotnych: Vogel wydobywa w niej element niezrozumienia Innych połączonego niekiedy z uczuciem litości, która bywa najczęściej złagodzoną formą pogardy. Ostatecznie zamyka więc wywód wezwaniem do odrzucenia perspektywy egzotyizmu:

Na razie czekają wszystkie czarne lądy Afryki, Ameryki i Europy na rewizję przesądów, mających pretensję do logicznych sądów. I rzucają oskarżenie faktem swego autentycznego człowieczeństwa. Żądają zrozumienia, odrzucają litość i zaciekawienie dla egzotyki⁷⁴.

Podsumowanie

Przedstawienie projektów studiów żydowskich inspirowanych krytyką postkolonialną i próba lektury w perspektywie postkolonialnej kilku polsko-żydowskich

⁷⁰ T. Ribot, *Z zagadnień psychologii uczuć*. Przeł. H. Świerczewski, Lwów 1912, s. 115. Warto zauważyć, że w analizach Ribota pojawiają się wątki obecne później w poświęconych doświadczeniu obcości pracach Sartre’a (skojarzenie uczucia obcości z dotykaniem ciał lepkich i oślizgłych) i Kristeovej (awersja a uczucie mdłości).

⁷¹ T. Ribot, *Z zagadnień psychologii...*, s. 140.

⁷² *Ibidem*, s. 156.

⁷³ D. Vogel, *op. cit.*, s. 157.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 159.

tekstów mają oczywisty charakter wstępnego rekonesansu. Zamiast sformułowania ostatecznych konkluzji chciałabym przypomnieć – warte namysłu również na gruncie literaturoznawczym – stanowisko Ewy Domańskiej, która proponuje, aby w badaniach nad historią Polski perspektywę postkolonialną traktować jako uzupełniającą, umożliwiającą sformułowanie – a jeszcze częściej przeformułowanie – podejmowanych problemów⁷⁵. Warto też przypomnieć, że rozpatrując możliwości zastosowania perspektywy postkolonialnej w badaniu dziewiętnastowiecznej literatury niemiecko-żydowskiej, Florian Krobb zwraca uwagę, iż obecności dyskursu kolonialnego czy jego elementów w literaturze lub krytyce nie należy wiązać z koniecznością uznania relacji Żydzi – nie-Żydzi za związek skolonizowany – kolonizator⁷⁶.

W badaniach nad polsko-żydowskim pograniczem perspektywa ta pozwala między innymi wskazać i na nowo opisać obszary, w których polsko-żydowskie relacje wyrażają się w konfrontacji postaw i punktów widzenia, a krytyczny, subwersywny „żydowski głos” dokonuje rewindykacji tego, co przemilczane, wyparte, wymazane w dyskursie polskim.

⁷⁵ E. Domańska, *Obrazy PRL-u w perspektywie postkolonialnej* [w:] *Obrazy PRL. O konceptualizacji realnego socjalizmu w Polsce*. Red. K. Brzechczyn, Poznań 2008, s. 167, 170.

⁷⁶ Zob. F. Krobb, *Selbstdarstellungen. Untersuchungen zur deutsch-jüdischen Erzählliteratur im neuzeitlichen Jahrhundert*, Würzburg 2000, s. 182–183.

LITERATURA POLSKO-ŻYDOWSKA: NOWE PERSPEKTYWY BADAWCZE

Bilanse i prognozy. Opisy, modele, paradygmaty. Nowy horyzont badawczy.
Poza literaturą elitarną. Perspektywa żydowskich studiów kulturowych.
Podsumowanie

Bilanse i prognozy

Ponad ćwierć wieku, jakie minęło od ogłoszenia pierwszych powojennych prac literaturoznawczych poświęconych piśmiennictwu szeroko rozumianego polsko-żydowskiego pogranicza, stwarza perspektywę dostatecznie rozległą, by pozwolić sobie na bilans dokonań na tym polu i namysł nad przyszłym rozwojem badań.

Samo zjawisko, zrazu problematyczne i nie przez wszystkich polonistów uznawane¹, z czasem zyskało prawo obywatelstwa i zadomowiło się w opisach literatury międzywojennej. Jako symbol zmian, o których myślę, może posłużyć charakterystyka środowiska literackiego Warszawy, jaką w swej *Wyprawie w Dwudziestolecie* zamieścił Czesław Miłosz.

W Dwudziestolecie [...] środowisko literackie Warszawy jest w znacznym stopniu żydowskie, i to zarówno jeżeli chodzi o autorów, jak i czytelników. Łączy się to zresztą z jeszcze jednym podziałem, bo ci, którzy pisząc po polsku, chcieli zostać Żydami, zarzucali zaprzaństwo swoim kolegom całkowicie odwracającym się od żydostwa²

– pisał tam, odnosząc się, jak widać, do ówczesnych sporów pomiędzy kręgami pisarzy polsko-żydowskich a asymilatorami.

¹ Jeszcze w 2001 roku autorka pracy poświęconej poezji międzywojennej twierdziła, że literatura polsko-żydowska to „zjawisko nie do końca jeszcze uznane przez podręczniki historii literatury”. A. Araszkiewicz, *Wypowiadam wam moje życie. Melancholia Zuzanny Ginczanki*, Warszawa 2001, s. 166. Nieporozumienie polega tu na traktowaniu literatury polsko-żydowskiej jako kategorii wprowadzonej – i narzuconej – ze współczesnej perspektywy badawczej.

² Cz. Miłosz, *Wyprawa w Dwudziestolecie*, Kraków 2000, s. 270–271. Miłosz w latach dziewięćdziesiątych XX wieku czytał prace poświęcone literaturze polsko-żydowskiej. Zob. A. Frajlich, *Co czytają imi?*, „Przegląd Polski” 1993, 14 I, s. 12.

Stwierdzenie, że badania nad literaturą polsko-żydowską możemy prowadzić dziś nie tylko w zupełnie innych warunkach instytucjonalnych, ale też odwołując się do innych metodologicznych narzędzi i literaturoznawczych paradygmatów niż wówczas, gdy je rozpoczynaliśmy, to oczywistość, która jednak – jak wszelkie przyjmowane milcząco założenia oraz niedostatecznie głośno i często artykułowane prawdy – domaga się przypomnienia i refleksji. Stąd – rozpatrując obecny stan badań nad tą literaturą – chciałabym połączyć w swych analizach elementy retrospektywne i prospektywne:

1. nie tylko – po pierwsze – przypomnieć główne kierunki zainteresowań i zasadnicze badawcze stanowiska,

2. ale też – po drugie – zdefiniować horyzont, wyłaniający się dziś przed nami zarówno w związku z dokonującą się w ostatnich latach metodologiczną reorientacją literaturoznawstwa, jak i rozwojem polskich studiów judaistycznych.

Opisy, modele, paradygmaty

Pojęcie „literatura polsko-żydowska” nie jest pojęciem typologicznym, lecz historycznoliterackim i historyczno-kulturowym. Nie zostało też, wbrew temu, co zdają się sądzić niektórzy³, ukute współcześnie przez badaczy, lecz przejęte z dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych programów literackich i dyskursów krytycznych, w których pojawiło się najpierw jako nazwa projektująca, następnie zaś opisująca twórczość Żydów w języku polskim. Podejmowane ostatnio próby rozszerzenia jego zakresu – a zarazem rozszerzenia granic literatury polsko-żydowskiej – wydają się motywowane współczesną tendencją do traktowania kultury żydowskiej jako, jak nazywa to zjawisko Ruth Ellen Gruber, „wirtualnej”⁴, niezwiązanej w konieczny sposób ze społecznością żydowską. W odniesieniu do sytuacji przed 1939

³ Zob. np. M. Dąbrowski, *Wstęp. Fantazmat żydowski w literaturze polskiej* [w:] *Pisarze polsko-żydowscy XX wieku. Przybliżenia*. Red. M. Dąbrowski, A. Molisak, Warszawa 2006, s. 13. Jako typologiczne traktuje również pojęcie literatury polsko-żydowskiej Knut Andreas Grimstad, *Polsko-żydowskie gry kabaretowe, czyli próba akulturacji Juliana Tuwima* [w:] *Polonistyka bez granic*. Red. R. Nycz, W. Miodunka, T. Kunz, t. 1, Kraków 2010. Jego interpretacja postawy Tuwima budzi jednak wątpliwości. W okresie międzywojennym Tuwim bynajmniej nie uznawał się za pisarza polsko-żydowskiego, nie identyfikował z tą grupą twórców i niejednokrotnie manifestował radykalny dystans wobec kultury żydowskiej.

⁴ Książka Gruber *Virtually Jewish: Reinventing Jewish Culture in Europe* (2002) wydana została w Polsce pod tytułem *Odrodzenie kultury żydowskiej w Europie*. Przeł. A. Nowakowska, Sejny 2004. O problemach definiowania współczesnej kultury żydowskiej zob. J. Webber, *Notes Towards the Definition of „Jewish Culture” in Contemporary Europe* [w:] *Jewish Identities. Contemporary Europe and Beyond*. Eds. Z. Gitelman, B. Kosmin, A. Kovács, Budapest–New York 2003.

rokiem jednak posługiwanie się tą kategorią w sposób ahistoryczny, ignorujący macierzysty historyczno-kulturowy kontekst, nie ma uzasadnienia.

Przedmiotem bardziej systematycznych badań literatura polsko-żydowska stała się w latach osiemdziesiątych XX wieku. Powstałe wówczas prace proponują rozmaite jej konceptualizacje i odwołują się do materiału literackiego różniącego się znacznie co do zakresu i pochodzenia. W wyniku tego zarówno obraz środowisk pisarskich, jak i zarys terytorium literatury polsko-żydowskiej są dziś tylko częściowo uzgodnione. Zasadnicze znaczenie ma tu wybór i wyprofilowanie wyjściowego korpusu tekstów. Akcentuję ten fakt, ponieważ właśnie profil owego korpusu w oczywisty sposób wpływa na rozumienie samego zjawiska i przesądza w znacznej mierze o jego interpretacji. Spore różnice rysują się na przykład pomiędzy ujęciami uwzględniającymi trwale instytucjonalne powiązanie literatury z prasą żydowską w języku polskim, a poprzez nią z polisystemem nowoczesnej kultury żydowskiej – a tymi, w których literatura rozpatrywana jest w oderwaniu od tych powiązań. Nie jest też obojętne, czy literaturę polsko-żydowską odnosi się do jej programów i toczonych wokół nich dyskusji, czy owe programy i dyskusje pomija, a także – czy opisuje się jej historyczną dynamikę, czy raczej traktuje jako obszar statyczny, niepodlegający dziejowym koniunktutom. Interpretacje zdeterminowane są też przez kulturowe doświadczenie i zakorzenienie badaczy: kultura żydowska jest wielojęzyczna, polska – jednojęzyczna, co wpływa na sposób rozumienia zjawisk pogranicza, przede wszystkim zaś na pojmowanie związków języka i tożsamości⁵.

Zasadniczo rzecz biorąc, prace polskie dążą do sprostania dwu podstawowym zadaniom: stawiają sobie za cel, po pierwsze – solidne osadzenie literatury polsko-żydowskiej w kontekście polskiego życia literackiego, po drugie zaś – wyodrębnienie jej jako samodzielnego nurtu polskiej literatury.

Niezależnie od wszelkich wstępnych rozstrzygnięć, o których była już mowa, interpretacje polskie w mniejszym lub większym stopniu przywołują konteksty kulturowo-historyczne i socjologiczno-historyczne, posługując się narzędziami wypracowanymi między innymi na gruncie socjologii życia literackiego. Polsko-żydowskie pogranicze literackie uznawane jest więc za żydowską szkołę literacką, polsko-żydowski obieg literacki bądź krąg pisarzy polsko-żydowskich. Jako wyróżniki zjawiska wprowadzane są kategorie tekstowe: zapis doświadczenia żydowskiego, konstrukcja podmiotu i świata przedstawionego, kody kulturowe, topika czy repertuar tematyczny.

Najwcześniejsza interpretacja polsko-żydowskiego piśmiennictwa to koncepcja szkoły żydowskiej w literaturze polskiej. Sformułowana przez Jana Błońskiego, w swym pierwszym zarysie z 1982 roku odnosiła się przede wszystkim do lite-

⁵ O związkach tych zob. R.R. Wisse, *The Modern Jewish Canon. A Journey Through Language and Culture*, New York 2000, s. 7.

ratury powojennej, w której szkoła czy konstelacja żydowska okazywała się tym bardziej zastanawiającym fenomenem, że – jak pisał – fenomenem rozkwitającym „na cmentarzu”, odsyłającym do nieobecności Żydów po Zagładzie. Opis Błońskiego odwoływał się nie tylko do dziewiętnastowiecznej, romantycznej tradycji akcentowania roli regionalnych szkół etnicznych budujących gospodarstwo polskiej literatury, ale też do nowoczesnych, dwudziestowiecznych wzorów amerykańskich – przede wszystkim do żydowskiej szkoły nowojorskiej.

W latach dziewięćdziesiątych autor zmodyfikował nieco swą koncepcję, rozbudowując analizy sytuacji międzywojennej i wprowadzając obok zagadnień kulturowo-społecznych, takich jak problemy asymilacji i akulturacji, kwestie literackiego zapisu doświadczenia żydowskiego. Literatura polsko-żydowska czytana była przez niego jako reprezentacja tego doświadczenia, artykulacja podmiotowej perspektywy postrzegania wielkich rytmów historii i wielkich społecznych spektakli. Kategoria doświadczenia miała tu zarówno indywidualny, jak i kolektywny wymiar, odnosząc się i do jednostek, i do narodu. Odsyłała też do tego, co „zdawało się najznamienitsze, a tym samym – najbardziej uniwersalne”⁶, co miało charakter religijny, etyczny, ideologiczny, co wiązało się z tradycją biblijną, ale i z utopiami oraz ideologiami nowoczesności, z konfrontacją z totalitaryzmem i nihilizmem.

Jako opis literatury międzywojennej powstała z kolei koncepcja polsko-żydowskiego obiegu literackiego. Literatura polsko-żydowska/żydowsko-polska, twierdził Władysław Panas,

...jest przekazywana w żydowsko-polskim obiegu komunikacyjnym, jemu zawdzięcza swe istnienie, w jego ramach i na jego tle jest identyfikowana. I piśmiennictwo, i system przekazu stanowią podstawowy kontekst literatury polsko-żydowskiej i żydowsko-polskiej, chociaż każdy z tych czynników w nieco inny sposób⁷.

Obieg ten nie odtworzył się po wojnie, zatem literatura polsko-żydowska ogranicza się – uważał badacz – do „zjawisk uformowanych w dwudziestoleciu międzywojennym”⁸.

Wprawdzie w koncepcji Panasa główna rola przypadała polsko-żydowskiej publiczności, badacz operował jednak – co zaskakujące – przede wszystkim perspektywą strony polskiej. Traktował bowiem literaturę polsko-żydowską jako zjawisko marginalne i w latach trzydziestych niemal niezauważone, odwoływał się też wyłącznie do opinii krytyki polskiej na jej temat. Perspektywa polska do-

⁶ J. Błoński, *Świat jako Księga i komentarz* [w:] *idem, Biedni Polacy patrzą na getto*, Kraków 1994, s. 141.

⁷ W. Panas, „Ja – polski poeta, hebrajski niemowa”. *Literatura polsko-żydowska i żydowsko-polska 1918–1939* [w:] *idem, Pismo i rana. Szkice o problematyce żydowskiej w literaturze polskiej*, Lublin 1996, s. 41–42.

⁸ *Ibidem*, s. 41.

chodziła u niego do głosu również w eksponowaniu centralnego, jego zdaniem, w tej literaturze doświadczenia żydowskiej inności/obcości/różnicy. Jak wiadomo, obcość jest kategorią relacyjną⁹. Obcość żydowska konstituuje się zatem w relacji do tego, co nieżydowskie, w przestrzeni kontaktu. Poczucie różnicy jest związane z obecnością w świecie polskim, a wizja Żyda jako Obcego to obraz przejęty z kultury polskiej. Jak twierdzi Anna Landau-Czajka, analizując sytuację międzywojenną, „Żydzi zyskiwali negatywną tożsamość jako »obcy« zdefiniowani tak przez ludzi, pośród których żyli”¹⁰.

Do literatury międzywojennej odnosił się też model polsko-żydowskiego kręgu pisarskiego. Ujęcie to włączało środowiska polsko-żydowskie w ideowo-artystyczną mapę polskiego życia literackiego dwudziestolecia: twórcy narodowożydowscy/syjonistyczni lokowali się na niej obok pisarzy nacjonalistycznych, liberalnych, ludowych, proletariackich, katolickich. Podstawa wyznaczania granic literatury i środowisk pisarskich była w tym ujęciu historyczna i empiryczna: decydował związek autora z prasą żydowską w języku polskim¹¹.

Odmierna propozycja interpretacji literatury polsko-żydowskiej sformułowana została na gruncie badań nad nowoczesną kulturą żydowską w Polsce. W koncepcji przedstawionej w połowie lat osiemdziesiątych XX wieku¹² przez Chonego Shmeruka literatura polsko-żydowska – literatura żydowska w języku polskim – stanowiła część nowoczesnego polisystemu wielojęzycznej kultury żydowskiej, a zarazem była mocno powiązana z literaturą polską. Klucz do rozgraniczenia różnych obszarów literackich stanowił u Shmeruka model komunikacji literackiej, przede wszystkim zaś charakter czytającej publiczności. Co istotne, literatura polsko-żydowska traktowana była przez niego w szerszej, ponadlokalnej perspektywie – jako jedna z wielu nowoczesnych żydowskich literatur w językach europejskich, a co za tym szło – reprezentowała również pewne ponadlokalne wzory i tendencje rozwojowe.

Równoległe z perspektywą socjologiczno-historyczną i kulturowo-historyczną od początku lat dziewięćdziesiątych formowała się w badaniach polsko-żydowskiego pogranicza perspektywa wielokulturowej czy – jak byśmy to dziś nazwali – transkulturowej analizy. Uznawała ona literaturę za obszar, w którym łączą się wzory, symbole, *tópoi* z różnych kulturowych porządków. Jako osobny nurt rychło usamodzielniały się w jej obrębie studia nad tradycją religijną i topiką judajską,

⁹ Zob. B. Waldenfels, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*. Przeł. J. Sidorek, Warszawa 2002; *idem*, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*. Przeł. J. Sidorek, Warszawa 2009.

¹⁰ A. Landau-Czajka, *Syn będzie Lech... Asymilacja Żydów w Polsce międzywojennej*, Warszawa 2006, s. 127.

¹¹ E. Prokop-Janiec, *Międzywojenna literatura polsko-żydowska jako zjawisko kulturowe i artystyczne*, Kraków 1992.

¹² Ch. Shmeruk, *Hebrew – Yiddish – Polish. The Trilingual Jewish Culture [w:] The Jews of Poland Between Two World Wars*. Eds. Y. Gutman, E. Mendelsohn, J. Reinharz, Ch. Shmeruk, Hanover–London 1989.

skupione również na odkrywaniu kontekstów religijnych wcześniej niedostrzeganych lub nieidentyfikowanych jako żydowskie¹³.

Zrekonstruowane tu – w najogólniejszych zarysach i sporym uproszczeniu – koncepcje¹⁴ dają się uzgodnić z sobą tylko do pewnego stopnia. Próby tego rodzaju były już czynione – między innymi jeśli idzie o połączenie perspektywy polskiej i żydowskiej w opisie statusu literatury polsko-żydowskiej jako twórczości kulturowego pogranicza¹⁵. Powiem jednak od razu, że uzgodnienie takie nie wydaje mi się dziś najważniejsze. Za bardziej istotne i pilne uważam bowiem wypracowanie nowej perspektywy, umożliwiającej przekroczenie dotychczasowego horyzontu badawczego w różnych jego wymiarach: źródeł, konceptualizacji, opisów.

Nowy horyzont badawczy

Jestem przekonana, że można to osiągnąć poprzez trzy ściśle z sobą powiązane działania:

- po pierwsze, przez poszerzenie źródeł: rozbudowanie znanego dziś korpusu literackich tekstów polsko-żydowskich;
- po drugie, przez pogłębienie historyczne: to znaczy objęcie badaniami literatury przed 1918 rokiem;
- po trzecie, przez poszerzenie gatunkowe: to znaczy wyjście poza obszar wąsko pojmowanej literatury pięknej i poza jej model elitarny¹⁶.

Nowe źródła

Podstawą powinny być nowe badania źródłowe. Zasadnicze znaczenie ma tu, w moim przekonaniu, kontynuacja badań nad prasą żydowską w języku polskim, która zarówno przed 1918 rokiem, jak i w latach 1918–1939 jest instytucjonalnym fundamentem polsko-żydowskiego życia literackiego. Przypomnę, że podobnie

¹³ W. Panas, *Topika judajska* [w:] *Słownik literatury polskiej XX wieku*. Red. A. Brodzka, Warszawa 1992; S. J. Żurek, „...lotny trud półlistnienia”. *O motywach judaistycznych w poezji Arnolda Śluckiego*, Kraków 1999; *idem*, *Synowie księżycy. Zapisy poetyckie Aleksandra Wata i Henryka Grynberga w świetle tradycji i teologii żydowskiej*, Lublin 2004. Zob. też *idem*, *Zastygłe w polszczyźnie. Szkice o świętach w poezji polsko-żydowskiej dwudziestolecia międzywojennego*, Lublin 2011.

¹⁴ Inny rodzaj ich ujęcia zaproponowała ostatnio Beata Przymuszała. Jej szkic *Literatura polsko-żydowska a literatura Holokaustu – kwestia badań kulturowych* (opublikowany w tomie *Kulturoznawstwo. Dyscyplina bez dyscypliny?*. Red. W.J. Burszta, M. Januszkiewicz, Warszawa 2010) pobudza do dyskusji: autorka pomija w nim prekursorskie dla literackich badań polsko-żydowskich prace Jana Błońskiego.

¹⁵ Zob. E. Prokop-Janiec, *op. cit.*

¹⁶ Zob. R. Nycz, *Literatura nowoczesna: cztery dyskursy*, „Teksty Drugie” 2002, nr 4.

działo się w innych literaturach europejsko-żydowskich – na przykład literaturze niemiecko-żydowskiej¹⁷. Dysponujemy dziś nowymi, dla historyka literatury bardzo wartościowymi, pracami dokumentacyjnymi, takimi jak na przykład sporządzona przez Alinę Całą bibliografia pism polsko-żydowskich *Żydowskie periodyki i druki okazjonalne w języku polskim* (2005), która rejestruje i wstępnie opisuje rozległą strefę pism kulturowego pogranicza: asymilatorskich, syjonistycznych, integracjonistycznych¹⁸.

W odniesieniu do źródeł w grę wchodzi podjęcie badań na różnych polach.

Po pierwsze, dzisiejszy stan naszej wiedzy o międzywojennej literaturze polsko-żydowskiej oparty jest na znajomości najważniejszych dzienników i tygodników tamtego okresu. Słabo natomiast rozpoznana pozostaje wciąż prasa efemeryczna i lokalna, z którą również wiązali się wybitni autorzy polsko-żydowscy.

Po drugie, zainteresowania badaczy nie doczekały się dotąd – zauważone wprawdzie, ale niezinventaryzowane, niewydane i nieopisane – takie formy jak: nowele i opowiadania – w tym renarracje motywów talmudycznych, midraszowych i folklorystycznych, powieści w odcinkach o różnym charakterze – od popularnych romansów po ambitne powieści społeczne i powieści dla młodzieży, a także reportaż, felieton, proza publicystyczna.

Po trzecie, badania objąć powinny polsko-żydowski dramat. W dwudziestoleciu w wydaniach książkowych ukazało się zaledwie kilka utworów, wiadomo jednak skądinąd, że na łamach prasy ogłaszano wówczas na przykład dramat biblijny¹⁹ czy – szczególnie liczne – utwory dla teatrzyków dziecięcych. Przed 1918 rokiem publikowano zaś w periodykach i osobnych wydaniach dramaty syjonistyczne²⁰.

Wejście w XIX wiek

Krok kolejny powinno stanowić historyczne pogłębienie badań. Stosunkowo najlepiej rozpoznany literackim obszarem polsko-żydowskiego pogranicza jest dziś twórczość międzywojenna. Pojęcia

„...literatury polsko-żydowskiej” i „literatury żydowsko-polskiej” [...] miałyby zastosowanie do zjawisk uformowanych wyłącznie w dwudziestoleciu międzywojennym, zwłaszcza

¹⁷ O znaczeniu prasy jako instytucji literatury niemiecko-żydowskiej zob. G. von Glasenapp, *Literarischer Indentitätsdiskurs in Europa. Zur Funktion der Übersetzungen deutschsprachiger Ghettoliteratur* [w:] *Jüdische Literatur als europäische Literatur. Europäizität und jüdische Identität 1860–1930*. Hrsg. C. Battegay, B. Breysach, München 2008, s. 62.

¹⁸ A. Cała, *Żydowskie periodyki i druki okazjonalne w języku polskim. Bibliografia*, Warszawa 2005.

¹⁹ J. Kleinberg, *Debora. Dramat biblijny w trzech aktach*, „Okienko na Świat” 1938, nr 11–12.

²⁰ J. Lewkowicz, *Salomea Blumstein*, Piotrków 1902; D. Malz, *Doktor Mojżesz Blum*, „Rocznik Żydowski” 1902, R. 2, s. 65–106.

w latach trzydziestych. Wcześniej podejmowano tylko mało znaczące pojedyncze próby [...]. Później, po Holokauście, zjawisko to występuje szczerkowo – za epigona można uznać bodajże ostatniego publikującego w Polsce dwujęzycznego pisarza Kalmana Segala. Osobny problem to na przykład twórczość Idy Fink i innych pisarzy mieszkających w Izraelu²¹

– twierdził Władysław Panas.

Sama również zajmowałam takie stanowisko i wielokrotnie formułowałam wspierające je argumenty. Z perspektywy czasu mogę powiedzieć, że istotny wpływ na moje poglądy miało uznanie i przyjęcie za własne racji tych międzywojennych pisarzy, którzy radykalnie odcinali się od starszej twórczości polsko-żydowskiej, traktowanej jako tradycja negatywna. Dziś uważam jednak, że stanowisko takie oznacza uprzywilejowanie jednego tylko historycznego modelu polsko-żydowskiej literatury, uprzywilejowanie zamykające nam drogę do zrozumienia innych jej postaci, dlatego też wydaje mi się słuszne i uzasadnione, by zdecydowanie przekroczyć cezurę 1918 roku. Ważną okolicznością jest tu również fakt, że w badaniach nad nowoczesnymi literaturami żydowskimi w Europie – na przykład niemiecko-żydowską czy rosyjsko-żydowską – tak radykalne przeciwstawienie literatury starszej i nowszej nie jest przyjęte²². Z oczywistych względów natomiast radykalną cezurę stanowi w piśmiennictwie polsko-żydowskim Zagłada.

Dysponujemy dziś wstępnym rozpoznaniem literatury polsko-żydowskiego pogranicza drugiej połowy XIX i początku XX wieku²³. Z całą pewnością jest to zjawisko szersze, niż można było niegdyś sądzić, a także w znaczniejszym, niż to do tej pory przyznawaliśmy, stopniu powiązane z literaturą międzywojenną – choćby tylko ze względu na fakt, że w latach 1918–1939 działają wciąż autorzy czynni na łamach wydawanych przed 1918 rokiem pism – „Izraelity” czy „Jedności”.

Materiał uzyskany w kwerendach prasy wychodzącej przed 1918 rokiem przekonuje, że musimy dokonać kilku co najmniej korekt w naszych opisach literatury polsko-żydowskiej.

Przede wszystkim trzeba przesunąć głębiej w XIX wiek samo powstanie terminu „literatura żydowsko-polska”. Używany był on już bowiem od początku lat sześćdziesiątych XIX wieku w kręgu autorów skupionych wokół dziewiętnastowiecznych polsko-żydowskich pism, takich jak „Jutrzenka” i „Izraelita”: Daniela

²¹ W. Panas, „Ja – polski poeta, hebrajski niemowa”... [w:] *idem, Pismo i rana...*, s. 41.

²² Zob. V. Lvov-Rogachevsky, *A History of Russian-Jewish Literature*. Transl. A. Lewin, Ann Arbor 1979; *Juden in der Deutschen Literatur*. Hrsg. S. Moses, Frankfurt am Main 1986; F. Krobb, *Selbstdarstellungen. Untersuchung zur deutsch-jüdischen Erzählliteratur im neunzehnten Jahrhundert*, Würzburg 2000; Z. Hetényi, *In a Maelstrom. The History of Russian-Jewish Prose (1860–1940)*. Transl. J. Boris, Budapest 2008.

²³ Najobszerniejsze opracowanie tych zagadnień przedstawia Zuzanna Kołodziejska w swej niepublikowanej rozprawie doktorskiej: „*Izraelita*” (1866–1915) – *znaczenie kulturowe i literackie czasopisma* [Warszawa 2012].

Neufelda²⁴, Aleksandra Kraushara²⁵, Adolfa Jakuba Cohna²⁶. W 1863 roku w *Planie wydawnictwa Pięcioksięgu Mojżesza* Daniel Neufeld pisał:

Szczupłym jest kółko zwolenników piśmiennictwa polsko-żydowskiego, piśmiennictwa, które ma za sobą wielką przyszłość, którego zadaniem jest wydobyć z odrębności społecznej i narodowej tak znaczny zasób sił produkcyjnych umysłowych. A jednak ta gałąź literatury, choć nowość jej zachwyca wszystkich, choć pożytek jej tak jest uderzającym, tak słabo popieraną bywa w naszym kraju²⁷.

Neufeld miał na myśli piśmiennictwo zaangażowane w „uobywatelnienie” Żydów i związane z tym procesem zmiany społeczne, a zaliczał do niego również przekłady Biblii na „języki krajowe”. Wzorem dla wysiłków lokalnych miało być „piśmiennictwo europejsko-żydowskie”²⁸, które przyczyniło się do zrewolucjonizowania położenia Żydów na Zachodzie. Co istotne, Neufeld zwracał uwagę, że piśmiennictwo takie ma szczególny status strefy kontaktu między Żydami i nie-Żydami: tworzone „w języku zrozumiałym [...] sąsiadowi chrześcijańskiemu” staje się przestrzenią „dyskusji publicznej”. To przestrzeń komunikacji, wyrażania grupowych stanowisk i międzygrupowych negocjacji. Każdy z uczestników

...widząc, iż jego sąsiad przysłuchuje się dyskusji, bierze ją do serca, wystrzega się niekonsekwencji, usprawiedliwia się, broni, jeżeli może swych zasad, ustępuje, poznawszy, iż niektórych obronić nie może, bo nie chciałby iżby plemię jego i wyznanie cierpiały na powadze i poszanowaniu²⁹.

Jak dowiodły badania Zuzanny Kołodziejkiej, w latach sześćdziesiątych XIX wieku na łamach „Izraelity” funkcjonowały równolegle dwa terminy „literatura polsko-izraelska” i „polsko-żydowska”³⁰, w kolejnych dekadach zaś coraz powszechniej stosowano w piśmie nazwy „literatura żydowsko-polska”/„polsko-żydowska”.

²⁴ D. Neufeld, *Plan wydawnictwa* [w:] *Pięcioksiąg Mojżesza dla Żydów Polaków. Księga Rodzaju* (Bereszyt), t. 1, Warszawa 1863, s. 1, 3.

²⁵ A. Kraushar, *Wspomnienia. Kartka z niedawnej przeszłości* [w:] *Książka jubileuszowa dla uczczenia pięćdziesięcioletniej działalności literackiej J.I. Kraszewskiego*, Warszawa 1880, s. 525.

²⁶ A. Cohn, *Kilka słów wstępnych tłumacza* [w:] *Zbawca. Powieść (z drugiej połowy XVI stulecia) z podań ludu pragskiego ghetta* spisał S.K. Przeł. A.J. Cohn, Warszawa 1862, s. XI.

²⁷ D. Neufeld, *Plan wydawnictwa* [w:] *Pięcioksiąg Mojżesza dla Żydów Polaków...*, s. 1.

²⁸ *Ibidem*, s. 3.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Zuzanna Kołodziejka odnotowuje pierwsze użycie terminu „literatura polsko-żydowska” na łamach „Izraelity” w 1866 r. w liście nadesłanym do redakcji przez Mojżesza Cohna. Zob. Z. Kołodziejka, *Czym jest literatura polsko-żydowska w świetle dyskusji w „Izraelicie”* [w:] *Żydowski Polak, polski Żyd. Problem tożsamości w literaturze polsko-żydowskiej*. Red. A. Molisak, Z. Kołodziejka, Warszawa 2011, s. 93.

W 1881 roku Adolf Jakub Cohn pisał:

...literatura żydowsko-polska, czyli utwory literatów żydowskich, bądź o żydach, bądź dla żydów w języku polskim pisane [...] zaczęła się rozwijać i trwale zyskiwać podstawy w ostatnich latach dopiero. Wprawdzie, niewielkie to rzeczy, jedno dzieło obszerniejsze, parę broszur i piętnaście roczników pisma naszego... Ale zawsze są, zawsze przynoszą dowód dobrych chęci tych, co je wytworzyli; składają na ich korzyść świadectwo szczerego dążenia do pozbycia się odrębności, do przyswojenia mowie i wiedzy ojczystej obrazów i pojęć wcześniej nie znanych³¹.

W wypowiedzi tej zwraca uwagę:

1. posługiwanie się szerokim pojęciem piśmiennictwa. Dodać można, że podobnie postępował wówczas również Nahum Sokołów, który w latach osiemdziesiątych XIX wieku wysuwał postulat rozwijania studiów żydowskich;

2. uznanie znaczenia prasy żydowskiej w języku polskim („Jutrzenki” [1861–1863] i „Izraelity” [powstanie 1866]) za ważną instytucję tego piśmiennictwa.

Pochodząca z lat osiemdziesiątych XIX wieku koncepcja Cohna łączy z sobą ściśle motywację literacką i społeczną. Punktem wyjścia są w niej – na równych prawach – wiara w zadania poznawcze i wychowawcze sztuki oraz integracjonistyczna wizja relacji polsko-żydowskich. Skoro rolą literatury ma być: „Oświecanie szerszych kół publiczności o przedmiotach nieznanach, a poznania godnych”, skoro następnie: „Przeszłość ziemi ojczystej, geografia jej i etnografia, opisy zwyczajów i obyczajów zamieszkującej ją ludności [...] oto z tych przedmiotów najważniejsze”³², zatem – argumentuje Cohn – także i Żydzi, ich religia, kultura i życie codzienne, powinni stać się tematem literatury polskiej, w tej jej części, którą stanowi literatura polsko-żydowska. Dalej zaś dodaje:

Żydzi w kraju tutejszym od ośmiu z górą wieków zamieszkali, w ciągu całego tego czasu wierni towarzysze ludności autochtonicznej, w dobrej i złej doli – niewątpliwie stanowią część integralną społeczeństwa krajowego i jako tacy do bliższego poznania mają prawo... Poznanie to tym jest konieczniejszym, ile, że żydzi przez współobywateli swych nie tylko są znani, lecz nadto w wielu razach przez tychże zapoznawani, o ile, że to co z wewnętrznego bytu ich i wierzeń jest świadomym, po większej części mylnie i z uprzedzeniami tłumaczonym bywa...³³.

Zdając sobie sprawę z niepewnej pozycji tej literatury w czytelnictwie – polskim – odbiorze, Cohn stara się, po pierwsze, walczyć z jej marginalizowaniem i przemilczaniem³⁴, po drugie zaś – obalić zarzut, iż będzie ona rodzajem „ghetta

³¹ A.J. Cohn, *Z powodu jednej książki*, „Izraelita” 1881, nr 25.

³² „Izraelita” 1881, nr 26.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Znakiem tej tendencji było dla niego przemilczenie literatury żydowsko-polskiej w *Zarysie literatury polskiej ostatnich lat szesnastu* Piotra Chmielowskiego, który wyłączał z kręgu swego zainteresowania „Izraelitę” – traktując tygodnik wyłącznie jako „organ wyznaniowy” – i „nie

duchowego”, świadectwem uporczywej skłonności Żydów do wydzielania się i odosabniania.

Tę samą linię obrony przed oskarżeniami o separatyzm i tę samą linię dowodzenia, że literatura polsko-żydowska stanowi część literatury polskiej, kontynuować będzie w 1889 roku, apelując do żydowskiej inteligencji o „wytworzenie literatury polsko-żydowskiej”³⁵:

...jest [...] popieranie literatury polsko-żydowskiej tak mało dla społeczeństwa szkodliwym, jak nim jest interesowanie się losem pojedynczych odłamów społeczeństwa tego. I jedno, i drugie gwoździ wydoskonalenia całości zajmuje się składowymi częściami, i jedno i drugie więc ku dobru całości zmierza³⁶.

Zadania, jakie przed literaturą polsko-żydowską stawiał Cohn, były w znacznej części natury apologetycznej: pisarze polsko-żydowscy mieli bronić Żydów przed niesłusznymi oskarżeniami ze strony polskiej, wyjaśniać i opisywać świat żydowski, wreszcie „kreślić wspomnienia własnej młodości”³⁷. W rezultacie projektował wówczas dwa nurty polsko-żydowskiej prozy: nurt tendencyjnych, asymilatorskich „romansów reform” i nurt „historyczno-etnograficzny”, jak pisał, reprezentowany – między innymi – przez utwory oparte na materiale żydowskiego folkloru i lokalnych legendach.

Inna korekta dotyczy recepcji literatury polsko-żydowskiej. Znacznie wcześniej bowiem niż sądziliśmy dotąd, opisy ideowo zróżnicowanej literatury polsko-żydowskiej pojawiły się po stronie polskiej. Jako przykład przywołać można pochodzącą z 1906 roku wypowiedź Andrzeja Niemojewskiego (późniejszego autora cieszącej się złą sławą *Duszy żydowskiej w zwierciadle Talmudu*), który uważał powstanie – zwracając uwagę na połączenie narodowych kwalifikacji tej twórczości – nowego działu piśmiennictwa polskiego, jakim jest „literatura żydowska”. Włączał w jej obręb utwory pisane przez asymilatorów (twórczość Hilarego Nussbauma), syjonistów (*Safrus* pod redakcją Jana Kirszrota) i ogłaszane wówczas pierwsze przekłady literatury jidysz (tłumaczenia poezji Morrisa Rosenfelda). Niemojewski pisał:

...nowym działem polskiego piśmiennictwa jest literatura żydowska, która z każdym niemal dniem rośnie. [...] za polskie pióro chwytają nie tylko zwolennicy asymilacji, poczynając od Hilarego Nussbauma, a kończąc na Bellarjuszcu, ale nawet tej asymilacji najwięksi przeciwnicy. Każdy czuje, że mimo hasel syjonizmu, odrębności narodowej, własnego języka i własnej ojczyzny za morzem, wyrasta sprawa na miejscu [...], więc i na miejscu musi być omówiona w języku dla wszystkich obywateli kraju zrozumiałym. Gama tonów rośnie.

wymienił ani jednego z dzieł napisanych przez żydów, a mających za przedmiot kwestię żydowską” (A.J. Cohn, *Z powodu jednej książki*, „Izraelita” 1881, nr 25).

³⁵ A.J. Cohn, *Jedna z tysiąca*, „Izraelita” 1889, nr 3.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

Dział owej literatury zajmuje się nie tylko Żydem jako Żydem, ale Żydem jako człowiekiem³⁸.

Komentarz ten – łączący w całość rozmaite ideologiczne nurty literatury polsko-żydowskiej początku XX wieku – bez wątpienia dokumentuje pewien styl jej odbioru funkcjonujący po stronie polskiej przed 1918 rokiem³⁹. Może się on okazać inspirujący również dziś, zachęcając do myślenia o niej nie jako jednolitym czy jednorodnym zjawisku krótszego historycznego zasięgu, ale rozleglejszym, lecz wewnątrznie zróżnicowanym obszarze, mającym rozmaite lokalne – ideologiczne i historyczne – warianty.

Nie ulega wątpliwości, że koncepcja literatury polsko-żydowskiej jako instytucji nowoczesnej kultury, a przy tym instytucji ewoluującej – bo uwarunkowanej zmiennymi okolicznościami historyczno-kulturowymi – pozwoliłaby inaczej opisać relacje pomiędzy jej różnymi historycznymi postaciami przed 1939 rokiem. Istotne byłoby przeniesienie akcentu z tego, co jest nieciągłością i zerwaniem, na to, co jest kontynuacją, ponowieniem, przetworzeniem.

Poza literaturę elitarną

Krok trzeci stanowić powinno gatunkowe poszerzenie pola badań. Inspiracją mogą być tu dla nas studia kulturowe, znoszące podział pomiędzy literaturą elitarną i popularną, pomiędzy jej modelem instrumentalnym i autonomicznym⁴⁰. Odrzucenie tych hierarchii i podziałów otworzy drogę do badań takich pomijanych dotąd obszarów, jak na przykład:

- twórczość dla dzieci i młodzieży oraz – to nie pomyłka – twórczość dzieci i młodzieży;
- satyra;
- proza publicystyczna, pamflet polityczny, felieton, reportaż;
- teksty użytkowe, w tym kalendarze oraz wypisy i podręczniki szkolne.

Krok taki wydaje mi się tym ważniejszy, że chcąc wyodrębnić literaturę polsko-żydowską, do tej pory posługiwaliśmy się często (zbyt często – i mówię tu także o sobie) przeciwstawieniem literatury elitarniej i popularnej, wysokoartystycznej i drugorzędnej. Prowadziło to do rozmaitych nieporozumień, a nierzadko także – do deprecjonowania polsko-żydowskiej twórczości⁴¹.

³⁸ A. Niemojewski, *Nowy dział piśmiennictwa polskiego*, „Odrodzenie” 1906, nr 17.

³⁹ Był to okres filosemicki w twórczości Andrzeja Niemojewskiego, trwający do 1907 roku. Zob. na ten temat: D. Trześniowski, *Biografia ideowa polskiego inteligenta: od filo- do antysemityzmu* [w:] *Kwestia żydowska w XIX wieku. Spory o tożsamość Polaków*. Red. G. Borkowska, Warszawa 2004.

⁴⁰ Zob. A. Easthope, *Literary Into Cultural Studies*, London 1991.

⁴¹ Zob. M. Dąbrowski, *op. cit.*, s. 13–14.

Zmianę perspektywy wnieść mogą niewątpliwie badania nad twórczością dla dzieci i młodzieży oraz twórczością dzieci i młodzieży. Obszary te są dziś zarówno przedmiotem zainteresowania tradycyjnie zorientowanych badań literackich⁴², jak też antropologii literatury i studiów kulturowych. W tych ostatnich literatura tworzona przez dzieci i młodzież rozumiana jest jako twórczość wernakularna i przejaw społecznych praktyk piśmiennych⁴³. Z naszego punktu widzenia szczególnie istotne wydaje się to, że między innymi na przykładzie twórczości dla dzieci i młodzieży można śledzić ciągłość oraz zmianę wzorów literatury polsko-żydowskiej w XIX i XX wieku. Starszy z tych wzorów wyznacza pisaniem w języku polskim utworom adresowanym do dzieci żydowskich przede wszystkim funkcję medium żydowskiej tradycji, nowszy – cechuje zaangażowanie w życie współczesne oraz wyraźna narodowa i ideologiczna orientacja. Oba wzory istnieją obok siebie w okresie międzywojennym⁴⁴.

Twórczość dzieci i młodzieży z kolei to jeden z tych obszarów literatury międzywojennej i jedna z tych piśmienniczych praktyk, w których kontekście lepiej rozumiemy takie zjawiska późniejsze, jak na przykład dziecięce zapisy Holokaustu. W okresie dwudziestolecia szkołą pisarską młodych są zazwyczaj środowiskowe pisma, redagowane przez nich samych lub przy ich współudziale. Na ich łamach debiutują zarówno ci, którzy z czasem przechodzą do najpoważniejszych pism polsko-żydowskiego obiegu (na przykład Maurycy Schlanger, Józef Lipski, Akiba Rubinstein, Leon Baumberg publikują najpierw w warszawskim „Tygodniku Młodych”, później zaś w „Nowym Głosie”, „Naszym Przeglądzie” i „Opinii”), jak i ci, których poznamy jako autorów dopiero po Zagładzie (na przykład Józef Hen i Józef Bau⁴⁵). Młodych i najmłodszych twórców pociąga nie tylko poezja, ale też proza, w tym – powieść. Wśród jej tematów są również współczesne stosunki polsko-żydowskie i jest swoistym paradoksem, że to w prozie najmłodszych autorów odnajdujemy w dwudziestoleciu wzory społecznej powieści żydowskiej, które słabiej są obecne w prozie dorosłych⁴⁶. Szersze teoretyczne uzasadnienie dla badań nad tym obszarem piśmiennictwa mogą stanowić poglądy Janusza Korcza-

⁴² Ten typ badań rozwija się w ostatnich latach w Polsce. Zob. np. J. Kumiega, *Rodzina w wypowiedziach literackich dzieci oraz Z. Beszczyńska, Poszukiwanie sensu życia. Wiersze dzieci i młodzieży nadsyłane na konkursy literackie* [w:] *Kultura literacka dzieci i młodzieży u progu XXI stulecia*. Red. J. Papuzińska, G. Leszczyński, Warszawa 2002.

⁴³ Zob. M. Camitta, *Vernacular Writing: Varieties of Literacy Among Philadelphia High School Students* [w:] *Cross-Cultural Approaches to Literacy*. Ed. B. Street, Cambridge–New York 1993.

⁴⁴ Pisałam o tym szerzej w artykule pt. *Stories on Palestine in Inter-War Polish-Jewish Children's Literature* [w:] *Poles & Jews. History – Culture – Education*. Red. M. Misztal, P. Trojański, Kraków 2011. Rozszerzona wersja polska tego tekstu: *Literatura dla dzieci. Opowieści palestyńskie* w niniejszym tomie.

⁴⁵ Zob. *Jak to Perec szedł do Erec*. Napisał i ilustrował Józef Bau, „Okienko na Świat” 1938, nr 3-6.

⁴⁶ Zob. R. Medajska, *Nie znamy ich*, „Okienko na Świat” 1938, nr 11, 12, 13, 14; 1939, nr 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13–14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24–25; I. Kirschbaum, *Pożegnanie z golusem*, „Okienko na Świat” 1939, nr 11, 12.

ka, dla którego twórczość dzieci była zarówno jednym z najważniejszych środków dziecięcej autoekspresji i autorefleksji⁴⁷, jak i jednym z najważniejszych źródeł poznania dziecięcej wyobraźni i doświadczenia świata, a szerzej – wyobrażeń społecznych.

Perspektywa żydowskich studiów kulturowych⁴⁸

Jak wiadomo, studia kulturowe odwołują się do wielu – rozmaitych – metod analitycznych. W odniesieniu do literatury polsko-żydowskiej obiecujące wydają się zwłaszcza dwie: analiza transkulturowa i perspektywa postkolonialna. Wybieram je także dlatego, że można za ich pomocą interpretować różne teksty kultury – od utworu lirycznego po czytankę szkolną.

Analiza transkulturowa

Zakorzenie w różnych tradycjach – i pośredniczenie między nimi – jest istotnym wyróżnikiem polsko-żydowskich utworów. Właśnie ze względu na tę cechę literaturę polsko-żydowską można uznać za rodzaj tekstowej transkulturowej przestrzeni⁴⁹. Charakter taki ma zarówno literatura XIX, jak i XX wieku – od utworów z lat trzydziestych XIX wieku po utwory z lat trzydziestych XX wieku. W dziewiętnastowiecznej prozie Jakuba Tugenholda (*Dumania Izraelity*) osobiste wyznanie łączy się z komentarzem o charakterze *midraszu* oraz wykładem współczesnej historii Polski i Europy. W dwudziestowiecznych syjonistycznych deklaracjach poetyckich pobrzmiewają echa Mickiewicza i Wyspiańskiego, a syjonistyczny *Bildungsroman* powtarza wzory znane z prozy Żeromskiego. Utwory pisane w czytelnej młodopolskiej manierze stylistycznej rozwijają tradycyjne wątki żydowskiego folkloru, styl skamandrycki zaś łączy się z reminiscencjami żydowskiej liryki społecznej spod znaku Abrahama Rajzena. Transkulturowość ma również

⁴⁷ J. Korczak, *O gazetce szkolnej* [w:] *idem, Prawidła życia. Publicystyka dla dzieci*, 2003, s. 105. Zob. też B. Matyjas, *Aktywność kulturalna dzieci i młodzieży w teorii i praktyce pedagogicznej Janusza Korczaka. Aktualność doświadczeń Korczakowskich w pracy współczesnych domów dziecka*, Kielce 1996, s. 5–6. Serdecznie dziękuję Bożenie Wojnowskiej – znawczyni myśli Janusza Korczaka – za zwrócenie mi uwagi na ten kontekst interpretacji twórczości dziecięcej.

⁴⁸ O żydowskich studiach kulturowych zob. S.J. Bronner, *The „Chutzpah” of Jewish Cultural Studies*, „Jewish Cultural Studies” 2008, t. 1.

⁴⁹ Transkulturowość rozumiem tu za Mary Louise Pratt jako proces zachodzący w strefie kontaktu kulturowego, a polegający na selekcji i wyborze tych elementów pochodzących z kultury dominującej, które zostają włączone do kultury grupy mniejszościowej. M.L. Pratt, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, New York 1992, s. 6.

lingwistyczny wykładnik, wyrażający się w nasyceniu polszczyzny hebraizmami i jidyszyzmami⁵⁰.

Perspektywa postkolonialna

Innych narzędzi dostarcza krytyka postkolonialna w takim jej wariantcie, w jakim proponuje stosować ją w obrębie studiów żydowskich Susannah Heschel⁵¹. Heschel interesuje pograniczny obszar kultury żydowskiej w języku niemieckim oraz współczesny obszar kultury żydowsko-amerykańskiej, przede wszystkim zaś rozbrzmiewający tu „żydowski głos”, odpowiadający na hegemoniczną narrację zachodnią – to znaczy żydowska kontrnarracja (czy kontropowieść) o subwersywnych, rewizjonistycznych wobec tradycji Zachodu funkcjach. Jak przypominałam, to właśnie zadania apologetyczne i rewizjonistyczne wyznaczane były literaturze polsko-żydowskiej w jej dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych programach. W XIX i XX wieku daje się wyodrębnić w niej nurt polemiczny wobec dominujących polskich wyobrażeń na temat judaizmu, Żydów, relacji polsko-żydowskich, w którego obrębie umieścić można twórczość tak skądinąd różnych autorów, jak Zygmunt Librowicz⁵², Roman Brandstaetter⁵³ czy Henryk Grynberg⁵⁴.

⁵⁰ O tym aspekcie języka tekstów literackich zob. M. Altbauer, *O „prawdziwym Jakubie” i innych replikach* [w:] *idem, Wzajemne wpływy polsko-żydowskie w dziedzinie językowej*. Wybór i oprac. M. Brzezina, Kraków 2002.

⁵¹ Zob. S. Heschel, *Jewish Studies as Counterhistory* [w:] *Insider/Outsider: American Jews and Multiculturalism*. Ed. D. Biale, Detroit 1998. Wstępne propozycje dotyczące zastosowania perspektywy postkolonialnej sformułowałam w artykule: *Paradygmat postkolonialny w badaniach kulturowych relacji polsko-żydowskich* [w:] *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*. Red. K. Stępnik, D. Trzeźniowski, Lublin 2010. Rozszerzona wersja tego studium w niniejszym tomie.

⁵² Zob. Z. Librowicz, *Shylock. Studium w listach Żyda do chrześcijanki*, Warszawa 1876.

⁵³ Heschel uważała na przykład, że żydowsko-niemieccy intelektualiści XIX wieku (uczni reprezentujący kierunek *Wissenschaft des Judentums* – Abraham Geiger, Heinrich Graetz, Leopold Zunz) sformułowali stanowisko nie tyle polemiczne wobec chrześcijańskiej (negatywnej czy wręcz nienawistnej) „konstrukcji judaizmu” (*ibidem*, s. 102), ile subwersywne, bo ustanawiające Biblię hebrajską, judaizm i literaturę rabiniczną centrum kultury europejskiej. Ich krytyczne prace są dla niej przykładem oporu wobec kanonicznej wersji historii Zachodu i rozumienia jego cywilizacyjnych – śródziemnomorskich – źródeł, a także świadomym wyzwaniem rzuconym zachodniemu kulturowemu kanonowi. W tym kierunku zmierza również wyraźnie późna twórczość R. Brandstaettera.

⁵⁴ Zob. S. Buryła, *Opisać Zagładę. Holocaust w twórczości Henryka Grynberga*, Wrocław 2006.

Podsumowanie

Jestem przekonana, że pełniejszy opis literatury pogranicza polsko-żydowskiego – w jej różnych historycznych, ideowych, gatunkowych wariantach – może dojść do skutku przede wszystkim dzięki nowym badaniom źródłowym i zwrotowi ku nowym metodom analitycznym. Najszerszą ramę integrującą dla takiego opisu mogą dziś stworzyć studia kulturowe, akcentujące ścisłe związki praktyk piśmienicznych z polem innych praktyk kulturowych i uznające teksty literackie za teksty kultury, które „wchłonęły w siebie wartości i konteksty społeczne”⁵⁵.

⁵⁵ M.P. Markowski, *Badania kulturowe* [w:] A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2006, s. 522.

BIBLIOGRAFIA PRZEDMIOTOWA (WYBÓR)

- Adamczyk K., *Trudny dialog. Henryk Grynberg – pisarz, polemista i czytelnik londyńskich „Wiadomości”* [w:] *Życie literackie drugiej emigracji niepodległościowej*. Red. B. Czarnicka, J. Kryszak, t. 2, Toruń 2004.
- Adamczyk M., *Edukacja a przeobrażenia społeczności żydowskiej w monarchii habsburskiej 1774–1913*, Wrocław 1998.
- Adamów K., *Zarys dziejów ruchu wolnomysłicielskiego w II Rzeczypospolitej*, „Racjonalista”: <http://www.racjonalista.pl/ideks>, data publikacji tekstu: 10.06.2007 [dostęp: 10.05.2010].
- Altbauer M., *Wzajemne wpływy polsko-żydowskie w dziedzinie językowej*. Wybór i oprac. M. Brzezina, Kraków 2002.
- Anderson B., *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*. Przeł. S. Amsterdamski, Kraków 1997.
- Arendt H., *Żyd jako parias – ukryta tradycja*. Przeł. P. Kołyszko, „Literatura na Świecie” 1982, nr 12.
- Babiński G., *Przemiany pograniczy narodowych i kulturowych – propozycje typologii* [w:] *Polskie pogranicza a polityka zagraniczna u progu XXI wieku*. Red. R. Stemplowski, A. Żelazo, Warszawa 2002.
- Bachtin M., *Problemy literatury i estetyki*. Przeł. W. Grajewski, Warszawa 1982.
- Bakuła B., *Kolonialne i postkolonialne aspekty polskiego dyskursu kresoznawczego (zarys problematyki)*, „Teksty Drugie” 2006, z. 6.
- Baldwin E. i in., *Wstęp do kulturoznawstwa*. Przeł. M. Kaczyński, J. Łoziński, T. Rosiński, Poznań 2007.
- Balin C.B., *To Reveal Our Hearts. Jewish Women Writers in Tsarist Russia*, Cincinnati 2000.
- Banasiewicz-Ossowska E., *Między dwoma światami. Żydzi w polskiej kulturze ludowej*, Wrocław 2007.
- Barański J., *Szkolny habitus – rzecz nie tylko o mundurkach szkolnych* [w:] *idem, Etnologia i okolice. Eseje antyperyferyjne*, Kraków 2010.
- Bar-El A., *Children’s Literature* [w:] *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*. Ed. G.D. Hundert, vol. 1, New Haven–London 2008.
- Bar-Itzhak H., *Folklore as an Expression of Intercultural Communication Between Jews and Poles – King Jan III Sobieski in Jewish Legend*, „Studia Mythologica Slavica” 2004, t. VII.
- Bar-Itzhak H., *Legendary Poland. The Legends of Origin. Ethnopoetics and Legendary Chronicles*, Detroit 2001.
- Barker Ch., *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*. Przeł. A. Sadza, Kraków 2003.
- Barnard A., *Antropologia*. Przeł. S. Szymański. Wstęp J. Tokarska-Bakir, Warszawa 2008.
- Barry P., *Beginning Theory. An Introduction to Literary and Cultural Theory*, Manchester–New York, 1995.

- Bartal I., *Non-Jews and Gentile Society in East European Hebrew and Yiddish Literature (1856–1914)*, „Polin. A Journal of Polish-Jewish Studies”, t. 4, Oxford 1989.
- Bartal I., *Relations between Jews and non-Jews. Literary Perspectives* [w:] *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, t. 2. Ed. G.D. Hundert, New Haven–London 2008, s. 1545–1550.
- Bartal I., *The Porets and the Arender: Polish-Jewish Relations as Portrayed in Modern Jewish Literature, 1800–1914*, „The Polish Review” 1987, nr 4,
- Bartal I., Ury S., *Between Jews and their Neighbours: Isolation, Confrontation, and Influence in Eastern Europe*, „Polin. Studies in Polish Jewry”, t. 24, Oxford 2012.
- Barthes R., *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*. Przeł. J. Trznadel, Warszawa 2008.
- Baudouin de Courtenay J., *Miejsce odwagi myślenia... Wybór pism publicystycznych z lat 1898–1927*. Oprac., wstęp i przypisy M. Skarżyński, Kraków 2007.
- Bauer E., *Women Wrote: Who Read? The Involvement of Women in Early Years of „Izraelita”*. Tekst niepublikowany.
- Bauman Z., *Nowoczesność i Zagłada*. Przeł. T. Kunz, Kraków 2009.
- Bauman Z., *The Literary Afterlife of Polish Jewry*, „Polin. A Journal of Polish-Jewish Studies”, t. 7, Oxford 1992.
- Bauman Z., *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*. Przeł. J. Bauman. Przekład przejrzał Z. Bauman, Warszawa 1995.
- Bednarek S., *O pojęciu pogranicza w refleksji kulturoznawczej* [w:] *Kultura i przyszłość. Prace ofiarowane Prof. S. Krzemieniowi-Ojakowi z okazji 75-lecia urodzin*. Red. A. Kisielewska, N. Szydłowska, Białystok 2006.
- Benedyktowicz Z., *Portrety „obcego”. Od stereotypu do symbolu*, Kraków 2000.
- Berger J., *O patrzeniu*, Przeł. S. Sikora, Warszawa 1999.
- Bergner H., *On Long Winter Nights. Memoirs of a Jewish Family in a Galician Township*. Transl. from Yiddish and introduction J.D. Cammy, Harvard 2005.
- Berman M., *Wszystko, co stałe rozplywa się w powietrzu. Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*. Przeł. M. Szuster. Wstęp A. Bielik-Robson, Kraków 2006.
- Bernstein B., *Odtwarzanie kultury*. Wybór i oprac. A. Piotrowski. Przeł. i wstęp Z. Bokszański, A. Piotrowski, Warszawa 1990.
- Beylin K., *Tak się zaczęło... [w:] Moja droga do dziennikarstwa (1918–1939). Wspomnienia dziennikarzy polskich okresu międzywojennego*. Red. J. Łojek, Warszawa 1974.
- Bhabha H., *Miejsca kultury*. Przeł. T. Dobrogoszcz, Kraków 2010.
- Bhabha H., *The Third Space. Interview with Homi Bhabha* [w:] *Identity, Community, Culture, Difference*. Ed. J. Rutherford, London 1990.
- Bhabha H.K., *Foreword: Joking Aside: The Idea of a Self-Critical Community* [w:] *Modernity, Culture and ‘the Jew’*. Eds. B. Cheyette, L. Marcus, Cambridge 1998.
- Billig M., *Banalny nacjonalizm*. Przeł. M. Sekerdej, Kraków 2008.
- Błoński J., „*Wiadomości Literackie*” 1924–1939 – *A Problem for the Poles, A Problem for the Jews*, „Gal-Ed. On the History of Jews in Poland”, 1995, vol. XVI.
- Błoński J., *Biedni Polacy patrzą na getto*, Kraków 1994.
- Borzemińska Z., *Szkolnictwo żydowskie w Warszawie 1831–1870*, Warszawa 1994.
- Bourdieu P., Passeron J.-C., *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*. Przeł. E. Neyman. Wstęp i red. A. Kłosowska, Warszawa 1990.
- Boyarin D., Boyarin J., *Introduction/So What’s New? [w:] Jews and Other Differences. The New Jewish Cultural Studies*. Eds. J. Boyarin, D. Boyarin, Minneapolis 1997.

- Bronner S.J., *The »Chutzpah« of Jewish Cultural Studies*, „Jewish Cultural Studies”, t. 1: *Jewishness: Expression, Identity, and Representation*, Oxford 2008.
- Bruner E.M., *Etnografia jako narracja* [w:] *Antropologia doświadczenia*. Epilog C. Geertz. Red. V. Tuner, E.M. Bruner. Przeł. E. Klekot, A. Szurek, Kraków 2011.
- Bruner J., *Kultura edukacji*. Przeł. T. Brzostowska-Tereszkiewicz. Wstęp A. Brzezińska, Kraków 2006.
- Budrewicz T., *Językowy obraz Żydów w pamiętnikach galicyjskich doby autonomicznej* [w:] *Kwestia żydowska w XIX wieku. Spory o tożsamość Polaków*. Red. G. Borkowska, M. Rudkowska, Warszawa 2004.
- Budzyński W., *Uczniowie Schulza*, Warszawa 2011.
- Bułat M., *Trójjęzyczny teatr żydowski w Polsce »w lustrze« publicystyki Michała Weicherta* [w:] *Żydzi w lustrze dramatu, teatru i krytyki teatralnej*. Red. E. Udalska, A. Tytkowska, Katowice 2004.
- Burdziej B., *Super Flumina Babylonis. Psalm 136 (137) w literaturze polskiej XIX–XX wieku*, Toruń 1999.
- Bursowa F., *Brukowa powieść zeszytowa i jej czytelnictwo*, Warszawa 1998.
- Bystron J.S., *Publiczność literacka*, Lwów 1938.
- Cała A., *Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim (1864–1897)*, Warszawa 1989.
- Cała A., *Żydowskie periodyki i druki okazjonalne w języku polskim. Bibliografia*, Warszawa 2005.
- Camitta M., *Vernacular Writing: Varieties of Literacy Among Philadelphia High School Students* [w:] *Cross-Cultural Approaches to Literacy*. Ed. B. Street, Cambridge–New York 1993.
- Cammy J., *Judging the Judgment of Shomer: Jewish Literature versus Jewish Reading* [w:] *Arguing Modern Jewish Canon. Essays on Modern Jewish Literature in Honor of Ruth Wisse*. Ed. J. Cammy, Cambridge 2008.
- Cheyette B., *Neither Black Nor White: The Figure of „The Jew” in Imperial British Literature* [w:] *The Jew in the Text. Modernity and the Construction of Identity*. Eds. L. Nochlin, T. Garb, London 1995.
- Clifford J., *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*. Przeł. E. Dzurak, J. Iracka, E. Klekot, M. Krupa, S. Sikora, M. Sznajderman, Warszawa 2000.
- Cohen N., *„Shund” and the Tabloids. Jewish Popular Reading in the Inter-War Poland*, „Polin. Studies in Polish Jewry”, t. 16, Oxford 2003.
- Cohen N., *Czytelnictwo książek polskich w żydowskich bibliotekach w okresie międzywojennym*. Przeł. E. Prokop-Janiec [w:] *Literatura polsko-żydowska. Studia i szkice*. Red. E. Prokop-Janiec, S.J. Żurek, Kraków 2011.
- Cohen N., *The Decline of Yiddish amongst Jewish Youth in Interwar Poland*. Udostępnienie tekstu zawdzięczam uprzejmości Autora.
- Cohen T., *The Maskilot: Feminine or Feminist Writing*, „Polin. Studies in Polish Jewry”, t. 18, Oxford 2005.
- Comaroff J. & J., *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder 1992.
- Corrsin S.D., *Warsaw Before the First World War: Poles and Jews in the Third City of the Russian Empire 1880–1914*, New York 1989.
- Cultures of the Jews. A New History*. Ed. D. Biale, New York 2002.
- Czachowski A., *„Wiadomości Literackie” 1933–1939. Bibliografia zawartości*, Wrocław 1999.

- Czarnik O., *Proza artystyczna a prasa codzienna (1918–1926)*, Warszawa 1982.
- Czermińska M., *Miejsca autobiograficzne*, „Teksty Drugie” 2011, nr 5.
- Daniels S., *Fields of Vision. Landscape Imagery and National Identity in England and the United States*, Princeton 1993.
- Dąbrowski M., *Wstęp. Fantazmat żydowski w literaturze polskiej* [w:] *Pisarze polsko-żydowscy XX wieku. Przybliżenia*. Red. M. Dąbrowski, A. Molisak, Warszawa 2006.
- Delaperrière M., *Świadectwo jako problem literacki*, „Teksty Drugie” 2006, nr 3.
- Derrida J., *Jednojęzyczność innego, czyli proteza oryginalna*. Przeł. A. Siemek, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11–12.
- Detka J., *Żydzi, Żydki, Izraelici... O nazywaniu i przezywaniu Żydów w piśmiennictwie polskim pierwszej połowy XIX wieku* [w:] *Problematyka żydowska w romantyzmie polskim*. Red. A. Fabianowski, M. Makaruk, Warszawa 2005.
- Domańska E., *Epistemologie pograniczy* [w:] *Na pograniczach literatury*. Red. J. Fazan, K. Zajas, Kraków 2012.
- Domańska E., *Historie niekonwencjonalne. Refleksja o przeszłości w nowej humanistyce*, Poznań 2006.
- Domańska E., *Obrazy PRL-u w perspektywie postkolonialnej* [w:] *Obrazy PRL. O konceptualizacji realnego socjalizmu w Polsce*. Red. K. Brzechczyn, Poznań 2008.
- Dylematy wielokulturowości*. Red. W. Kalaga, Kraków 2004.
- Easthope A., *Literary into Cultural Studies*, London 1991
- Eco U., *Superman w literaturze masowej. Powieść popularna: między retoryką a ideologią*. Przeł. J. Ugniewska, Kraków 2008.
- Eco U., *W poszukiwaniu języka uniwersalnego*. Przeł. W. Soliński, przedmowa J. Le Goff, Gdańsk 2002.
- Eisenbach A., *Emancypacja Żydów na ziemiach polskich 1785–1870*, Warszawa 1988.
- Eisenstadt S.N., *Comparative Civilisations & Multiple Modernities. European, Chinese and Other Interpretations*, t.1, Leiden 2003.
- Eisenstadt S.N., *Utopia i nowoczesność. Porównawcza analiza cywilizacji*. Przeł. A. Ostolski, Warszawa 2009.
- Even-Zohar I., *Factors and Dependencies in Culture: A Revised Outline for Polysystem Culture Research*, „Canadian Review of Comparative Literature” 1997, vol. XXIV, nr 1.
- Even-Zohar I., *Gesetzmassigkeiten der kulturellen Interferenz* [w:] *Ästhetik und Kulturwandel in der Übersetzung*. Hrsg. M. Krzysztofiak, Bern 2008.
- Even-Zohar I., *Literature as Goods, Literature as Tools*, „Neohelion” 2002, t. XXIX, nr 1.
- Even-Zohar I., *Teoria polisystemów*. Przeł. K. Lukas, „Przestrzenie Teorii” 2007, nr 7.
- Even-Zohar I., *The Making of Culture Repertoire and the Role of Transfer*, „Target” 1997, t. 9.
- Even-Zohar I., *The Making Repertoire, Survival and Success under Heterogeneity* [w:] *Festschrift für die Wirklichkeit*. Ed. G. Zurstiege, Darmstadt 2000.
- Feldman W., *Współczesna literatura polska 1864–1918*. Wstęp T. Walas, t. 1–2, Kraków 1985.
- Frick D., *Jews in Public Places: Further Chapters in the Jewish-Christian Encounter in Seventeenth-Century Vilna*, „Polin. Studies in Polish Jewry”, t. 22, Oxford 2010.
- Friedrich A., *Wieloskładnikowa tożsamość indywidualna w pismach Henryka Nusbauma* [w:] *Kwestia żydowska w XIX wieku. Spory o tożsamość Polaków*. Red. G. Borkowska, M. Rudkowska, Warszawa 2004.

- Frost S., *The Jewish School Systems in Interwar Poland: Ideological Underpinnings* [w:] *The Jews in Poland*. Ed. A. Paluch, vol. 1, Cracow 1992.
- Frye N., *Wielki kod. Biblia i literatura*. Przeł. A. Fulińska, Bydgoszcz 1998.
- Fuks M., *Prasa żydowska w Warszawie 1823–1939*, Warszawa 1979.
- Galchinsky M., *Scattered Seeds. A Dialogue of Diasporas* [w:] *Insider/Outsider: American Jews and Multiculturalism*. Eds. D. Biale, M. Galchinsky, S. Heschel, Berkeley 1998.
- Galchinsky M., *The Origin of the Modern Jewish Woman Writer. Romance and Reform in Victorian England*, Detroit 1996.
- Gandhi L., *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*. Posłowie E. Domańska. Przeł. J. Serwański, Poznań 2008.
- Gates H.L., *Pismo, „rasa” i różnica*. Przeł. A. Preis-Smith [w:] *Kultura, tekst, ideologia. Dyskursy współczesnej amerykanistyki*. Red. A. Preis-Smith, Kraków 2004.
- Gąsowski T., *Między gettem a światem*, Kraków 1997.
- Gebert K., *54 komentarze do Tory*, Kraków 2004.
- Geertz C., *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*. Przeł. M.M. Piechaczek, Kraków 2005.
- Geertz C., *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*. Przeł. i wstęp Z. Pucek, Kraków 2003.
- Geller A., „A Day in Warsaw” – 1939. *Warszawska przestrzeń jidysz w filmie dokumentalnym Saula i Izaaka Goskindów* [w:] *Jidyszland. Polskie przestrzenie*. Red. E. Geller, M. Polit, Warszawa 2008.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2001.
- Gilman S.L., *Jewish Frontiers. Essays on Bodies, Histories and Identities*, New York 2003.
- Gilman S.L., *Jewish Self-Hatred. Anti-Semitism and the Hidden Language of The Jews*, Baltimore–London 1986.
- Gilman S.L., *The Frontier as a Model for Jewish History* [w:] *Jewries at the Frontier: Accommodation, Identity, Conflict*. Eds. S.L. Gilman, M. Shain, Urbana 1999.
- Gilman S.L., *The Jewish Nose: Are Jews White? Or, The History of the Nose Job* [w:] *Encountering the Other(s). Studies in Literature, History, and Culture*. Ed. G. Brinker-Gabler, Albany 1995.
- Gilroy P., *Afterword: Not Being Inhuman* [w:] *Modernity, Culture and „the Jew”*. Eds. B. Cheyette, L. Marcus, Cambridge 1998.
- Glaserapp G. von, *Literarischer Identitätsdiskurs in Europa. Zur Funktion der Übersetzungen deutschsprachiger Ghettoliteratur* [w:] *Jüdische Literatur als europäische Literatur. Europäizität und jüdische Identität 1860–1930*. Hrsg. C. Battegay, B. Breysach, München 2008.
- Glaserapp G. von, Nagel M., *Das jüdische Jugendbuch. Von der Aufklärung bis zum Dritten Reich*, Stuttgart 1996.
- Goldberg-Mulkiewicz O., *Ethnographic Topics Relating to Jews in Polish Studies*, Jerusalem 1989.
- Goldberg-Mulkiewicz O., *Wzajemne wpływy i zapożyczenia* [w:] *eadem, Stara i nowa ojczyzna. Ślady kultury Żydów polskich*, Łódź 2003.
- Golka M., *Imiona wielokulturowości*, Warszawa 2010.
- Grossman J.A., *The Discourse on Yiddish in Germany. From the Enlightenment to the Second Empire*, New York 2000.

- Habielski R., *Niezlomni, nieprzejednani. Londyńskie „Wiadomości” i ich krąg 1940–1981*, Warszawa 1991.
- Halkowski H., *Izaak Cyłkow i jego dzieło* [w:] *Tora. Pięcioksiąg Mojżesza*. Przeł. I. Cyłkow, t. 1, Warszawa 2009.
- Harshav B., *Language in Time of Revolution*, Stanford 1993.
- Harshav B., *The Meaning of Yiddish*, Berkeley 1990.
- Harshav B., *The Polyphony of Jewish Culture*, Stanford 2007.
- Hertz A., *Żydzi w kulturze polskiej*. Przedmowa J. Górski, Warszawa 1988.
- Heschel S., *Jewish Studies as Counterhistory* [w:] *Insider/Outsider: American Jews and Multiculturalism*. Eds. D. Biale, M. Galchinsky, S. Heschel, Berkeley 1998.
- Hetényi Z., *In a Maelstrom. The History of Russian-Jewish Prose (1860–1940)* Transl. J. Boris, Budapest–New York 2008.
- Hundert G.D., *Jews in Poland-Lithuania in the Eighteenth Century. A Genealogy of Modernity*, Berkeley–Los Angeles 2004.
- Hutnikiewicz A., *Motywy religijne w poezji lat międzywojennych* [w:] *Polska poezja religijna*. Red. S. Sawicki, P. Nowaczyński, Lublin 1983.
- Hyman P.E., *East European Jewish Women in an Age of Transition, 1880–1930* [w:] *Jewish Women in Historical Perspective*. Ed. J.R. Baskin, Detroit 1998.
- Jagodzińska A., *Overcoming the Signs of the „Other”: Visual Aspects of the Acculturation of Jews in the Kingdom of Poland in the Nineteenth Century*, „Polin. Studies in Polish Jewry” t. 24, Oxford 2012.
- Jagodzińska A., *Pomiędzy. Akulturacja Żydów Warszawy w drugiej połowie XIX wieku*, Wrocław 2008.
- Jagodzińska A., *Zaklinanie rzeczywistości. W kręgu uniwersalistycznych projektów Ludwika Zamenhofs*, „Teksty Drugie” 2012, z. 1–2.
- Janion M., *Do Europy tak, ale z naszymi umarłymi*, Warszawa 2000.
- Jarzębski J., *Pogranicze polsko-żydowskie* [w:] *Pogranicza literatury*. Red. J. Fazan, K. Zajac, Kraków 2012.
- Jastrzębski J., *Czas relaksu. O literaturze masowej i jej okolicach*, Wrocław 1982.
- Jervis J., *Transgressing The Modern. Explorations in the Western Experience of Otherness*, Malden 1999.
- Jewish Topographies. Visions of Space, Traditions of Place*. Eds. J. Brauch, A. Lipphardt, A. Nocke, Aldershot 2008.
- Jeziński I., *Od obcości do symulakrum. Obraz Żyda w Polsce w XX wieku. Antropologiczne studium przypadku*, Kraków 2009.
- Jidyszland. Polskie przestrzenie*. Red. E. Geller, M. Polit, Warszawa 2008.
- Juliusz Feldhorn. Poeta, pisarz, tłumacz, wybitny polonista Gimnazjum Hebrajskiego w Krakowie*. Red. A.B. Skotnicki, Kraków 2011.
- Kempny M., *Komunikacja międzykulturowa czy postkulturowa globalna ekumena* [w:] *Komunikacja międzykulturowa. Zbliżenia i impresje*. Red. A. Kapciak, L. Korporowicz, A. Tyszka, Warszawa 1995.
- Kieniewicz J., *Polskie pogranicza: próba interpretacji kolonialnej* [w:] *Na pograniczach literatury*. Red. J. Fazan, K. Zajac, Kraków 2012.
- Klier J., *The Jewish Press and Jewish Identity* [w:] *New Jewish Identities. Contemporary Europe and Beyond*. Ed. Z. Gitleman, Budapest 2006.

- Klimowicz M., *Polsko-niemieckie pogranicze literackie w XVIII wieku. Problemy uczestnictwa w dwu kulturach*, Wrocław 1998.
- Kłoskowska A., *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996.
- Kołodziejczyk D., *Postkolonialny transfer na Europę Środkowo-Wschodnią*, „Teksty Drugie” 2010, z. 5.
- Kołodziejczyk R., *Jan Bloch (1836–1902). Szkic do portretu „króla polskich kolei”*, Warszawa 1983.
- Kołodziejska Z., „Izraelita” (1866–1915) – znaczenie kulturowe i literackie czasopisma, [Warszawa 2012]. Niepublikowana rozprawa doktorska.
- Kołodziejska Z., *Czym jest literatura polsko-żydowska w świetle dyskusji w „Izraelicie”* [w:] *Żydowski Polak, polski Żyd. Problem tożsamości w literaturze polsko-żydowskiej*. Red. A. Molisak, Z. Kołodziejska, Warszawa 2011.
- Kołodziejska Z., *Kwestia poprawy sytuacji polskich Żydów w „Wolnym Słowie” Leo Belmonta* [w:] *Ślady obecności*. Red. S. Buryła, A. Molisak, Kraków 2010.
- Kopff-Muszyńska K., „Ob Deutsch oder Polnisch” – przyczynek do badań nad asymilacją Żydów we Lwowie w latach 1840–1892 [w:] *The Jews in Poland*. Ed. A.K. Paluch, vol. 1, Cracow 1992.
- Kowalski P., *Granica. Próba uporządkowania kategorii antropologicznych* [w:] *Pogranicze jako problem kultury*. Red. T. Smolińska, Opole 1994.
- Kozińska-Witt H., *Żydzi. Polscy? Niemieccy? Szkic o tożsamości narodowej Żydów postępowych w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XIX w.*, „Teksty Drugie” 1996, z. 6.
- Krajewski S., *Poland and the Jews. Reflections of a Polish Polish Jew*, Kraków 2006.
- Krajewski S., *Żydzi. Judaizm. Polska*, Warszawa 1997.
- Kristeva J., *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*. Przeł. M. Falski, Kraków 2007.
- Krobb F., *Female Writers’ Narratives in the „Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur”*: Ulla Wolf-Frank, *Auguste Hauschner*, *Anna Goldschmidt* [w:] „Not an Essence but a Positioning”. *German-Jewish Women Writers (1900–1938)*. Eds. A. Hammel, G. Weiss-Sussex, München 2009.
- Krobb F., *Selbstdarstellungen. Untersuchungen zur deutsch-jüdischen Erzählliteratur im neunzehnten Jahrhundert*, Würzburg 2000.
- Krzepkowski M., *Ze wspomnień dziennikarza* [w:] *Moja droga do dziennikarstwa. Wspomnienia dziennikarzy polskich okresu międzywojennego (1918–1939)*. Red. J. Łojek, Warszawa 1974.
- Książka o Grydzewskim. Szkice i wspomnienia*, Londyn 1971.
- Kuper A., *Kultura. Model antropologiczny*. Przeł. I. Kołbon, Kraków 2005.
- Kuźma-Markowska S., „Zbudź się Żydówko!” *Genderowe ujęcie tematu kontroli urodzeń wśród Żydów w międzywojennej Polsce* [w:] *Nieme dusze? Kobiety w kulturze żydysz*. Red. J. Lisek, Wrocław 2010.
- Lahusen T., *Obraz i wypowiedź Innego w literaturze. Przyczynek do świadomości w Rosji i w Polsce*, „Kultura i Społeczeństwo” 1985, z. 3.
- Landau-Czajka A., *Syn będzie Lech... Asymilacja Żydów w Polsce międzywojennej*, Warszawa 2006.
- Lehmann R., *Symbiosis and Ambivalence. Poles and Jews in a Small Galician Town*, Oxford 2001.
- Lepeniewski W., *Trzy kultury. Socjologia między literaturą a nauką*. Przeł. K. Krzemieniowa, Poznań 1997.

- Lisek J., „Dziadowie moi!” O postaciach biblijnych w poezji Maurycego Szymbala, „Studia Judaica” 2000, nr 2.
- Lvov-Rogachevsky V., *A History of Russian-Jewish Literature*. Ed. and transl. A. Lewin, Ann Arbor 1979.
- Majewski J.S., *Warszawa nieodbudowana. Żydowski Muranów i okolice*, Warszawa 2012.
- Majewski T., *Modernizmy i ich losy [w:] Rekonfiguracje modernizmu. Nowoczesność i kultura popularna*, Warszawa 2009.
- Manekin R., *The Lost Generation. Education and Female Conversion in Fin-de-Siècle Cracow*, „Polin. Studies in Polish Jewry”, t. 18, Oxford–Portland 2005.
- Markiewicz H., *Asymilacja Żydów jako temat literatury polskiej [w:] idem, Literatura i historia*, Kraków 1994, s. 27.
- Markiewicz H., *Ideologia a dzieło literackie [w:] idem, Wymiary dzieła literackiego*, Kraków 1984.
- Martuszevska A., *Pozycja narratora w powieściach tendencyjnych Elizy Orzeszkowej*, Warszawa 1970.
- Martuszevska A., Pyszny J., *Romanse z różnych sfer*, Wrocław 2003.
- Matywiecki P., *Dwa oddechy. Szkice o tożsamości żydowskiej i chrześcijańskiej*, Warszawa 2010.
- Mauersberg S., *Szkołnictwo powszechne dla mniejszości narodowych w Polsce w latach 1918–1939*, Wrocław 1968.
- Maurer J., *Z matki obcej. Szkice o powiązaniach Mickiewicza ze światem Żydów*, Kraków 1996.
- McLeod J., *Beginning Postcolonialism*, Manchester 2000.
- Mead M., *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*. Przeł. J. Hołówka, Warszawa 2000.
- Melzer E., *No Way Out. The Politics of Polish Jewry 1935–1939*, Cincinnati 1997.
- Mendelsohn E., *From Assimilation to Zionism in Lvov: The Case of Alfred Nossig*, „The Slavonic and East European Review” 1979, t. 49.
- Mendelsohn E., *Jewish Assimilation in Lvov: The Case of Wilhelm Feldman*, „The Slavic Review” 1979, nr 3.
- Mendelsohn E., *On Modern Jewish Politics*, Oxford 1993.
- Miron D., *A Traveler Disguised. A Study in the Rise of Modern Yiddish Fiction in the Nineteenth Century*, New York 1973.
- Miron D., *Why Was There No Women’s Poetry in Hebrew Before 1920 [w:] Gender and Text in Modern Hebrew and Yiddish Literatures*. Eds. N. Sokoloff, A. Lapidus, A. Norich, New York 1992.
- Molisak A., *Syjonizm po polsku, czyli o kilku tekstach Jakuba Appenszlaka [w:] Ślady obecności*. Red. S. Buryła, A. Molisak, Kraków 2010.
- Molisak A., *Zionism in Polish, or on a Few of Jakub Appenszlak’s Texts [w:] Polish and Hebrew Literature and National Identity*. Eds. A. Molisak, Sh. Ronen, Warsaw 2010.
- Moretti F., *Atlas of the European Novel*, New York 1998.
- Morin E., *Duch czasu*. Przeł. A. Olędzka-Frybesowa, Kraków 1965.
- Nalewajko-Kulikov J., *Zaklinanie rzeczywistości, czyli jidysz w Drugiej Rzeczypospolitej [w:] Metamorfozy społeczne*, t. 4 *Kultura i społeczeństwo II Rzeczypospolitej*. Red. W. Mędrzecki, A. Zawiszevska, Warszawa 2012.
- Nieme dusze? Kobiety w kulturze jidysz*. Red. J. Lisek, Wrocław 2010.

- Niewiara A., *Kształty polskiej tożsamości. Potoczny dyskurs narodowy w perspektywie etnolingwistycznej (XVI–XX w.)*, Katowice 2009.
- Norich A., *Jewish Literatures and Feminist Criticism: An Introduction to Gender and Text* [w:] *Gender and Text in Modern Hebrew and Yiddish Literatures*. Eds. N. Sokoloff, A. Lapidus, A. Norich, New York 1992.
- Nycz R., *Literatura nowoczesna: cztery dyskursy*, „Teksty Drugie” 2002, nr 4.
- Opalski M., „Wiadomości Literackie” – dyskusje nad kwestią żydowską 1924–1939, „Przeгляд Humanistyczny” 1990, z. 10.
- Opalski M., Bartal I., *Poles and Jews. A Failed Brotherhood*, Hanover–London 1992.
- Orla-Bukowska A., *Maintaining Borders, Crossing Borders: Social Relationships in the Shtetl*, „Polin. Studies in Polish Jewry”, t. 17, Oxford 2004.
- Panas W., *Literatura polska w perspektywie Rzeczypospolitej wielu narodów* [w:] *Chrześcijaństwo w dialogu kultur na ziemiach Rzeczypospolitej. Materiały międzynarodowego kongresu*. Red. ks. S. Wilk, Lublin 2003.
- Panas W., *O pograniczu etnicznym w badaniach literackich* [w:] *Wiedza o literaturze i edukacja. Księga referatów Zjazdu Polonistów Warszawa 1995*. Red. T. Michałowska i in., Warszawa 1996.
- Panas W., *Pismo i rana. Szkice o problematyce żydowskiej w literaturze polskiej*, Lublin 1996.
- Parush I., *Reading Jewish Woman: Marginality and Modernization in Nineteenth-Century Eastern European Jewish Society*, Waltham 2004.
- Peryferie i pogranicza. O potrzebie różnorodności*. Red. B. Jałowiecki, S. Kaprański, Warszawa 2011.
- Pratt M.L., *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, London–New York 1992.
- Pratt M.L., *Imperialne spojrzenie. Pisarstwo podróżnicze a transkultuacja*. Przeł. E. Nowakowska, Kraków 2011.
- Prokop-Janiec E., *Międzywojenna literatura polsko-żydowska jako zjawisko kulturowe i artystyczne*, Kraków 1992.
- Prokop-Janiec E., *Mojżesz Kanfer a teatr jidysz* [w:] *Teatr żydowski w Krakowie*. Red. J. Michalik, E. Prokop-Janiec, Kraków 1995.
- Prokop-Janiec E., *Pogranicze polsko-żydowskie: języki, kultury, literatury* [w:] *Jidyszland. Polskie przestrzenie*. Red. E. Geller, M. Polit, Warszawa 2008.
- Prokop-Janiec E., *Powieść etnograficzna a kultury mniejszości* [w:] *Kulturowa teoria literatury 2. Poetyki, problematyki, interpretacje*. Red. T. Walas, R. Nycz, Kraków 2012.
- Przymuszała B., *Literatura polsko-żydowska a literatura Holocaustu – kwestia badań kulturowych* [w:] *Kulturo-znawstwo. Dyscyplina bez dyscypliny?* Red. W.J. Burszta, M. Januszkiewicz, Warszawa 2010.
- Publiczność literacka*. Red. S. Żółkiewski, M. Hopfinger, Wrocław 1982.
- Rekonfiguracje modernizmu. Nowoczesność i kultura popularna*. Red. T. Majewski, Warszawa 2009.
- Rędziński K., *Fundacyjne szkolnictwo żydowskie w Galicji w latach 1881–1918*, Częstochowa 1997.
- Rędziński K., *Żydowskie szkolnictwo świeckie w Galicji 1813–1918*, Częstochowa 2000.
- Richards D., *Masks of Difference. Cultural Representations in Literature, Anthropology and Art*, Cambridge 1994.
- Rosman M., *How Jewish Is Jewish History?* Oxford 2007.
- Rosman M., *Jak pisać historię żydowską?* Przeł. A. Jagodzińska, Wrocław 2011.

- Rosman M., *Między koniecznością a modą. Uwagi nad przeszłością i przyszłością badań nad dziejami Żydów w Polsce* [w:] *Małżeństwo z rozsądku? Żydzi w społeczeństwie dawnej Rzeczypospolitej*. Red. M. Wodziński, A. Michałowska-Mycielska, Wrocław 2007.
- Rosner K., *Narracja, tożsamość, czas*, Kraków 2003.
- Rykiel Z., *Koncepcje pogranicza i peryferii w socjologii i geografii* [w:] *Peryferie i pogranicza. O potrzebie różnorodności*. Red. B. Jałowiecki, S. Kaprański, Warszawa 2012.
- Safran G., *Rewriting the Jew. Assimilation Narratives in the Russian Empire*, Stanford 2000.
- Sahlins M., *Wyspy historii*. Przeł. I. Kołbon, Kraków 2006.
- Said E., *Kultura i imperializm*. Przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Kraków 2009.
- Samsonowska K., *Elementarne szkolnictwo żydowskie w Krakowie w latach 1867–1918. Rywalizacja środowisk żydowskich o model wychowania i wykształcenia młodego pokolenia*, „Rocznik Komisji Nauk Pedagogicznych” t. LIII, Kraków 2000.
- Sandauer A., *O sytuacji pisarza polskiego pochodzenia żydowskiego w XX wieku. (Rzecz, którą nie ja powinienem był napisać...)*, Warszawa 1982.
- Schmeling M., *Opowiadanie o konfrontacji: Imy w narracji współczesnej*. Przeł. T. Komendant [w:] *Opowiadanie w perspektywie badań porównawczych*. Red. Z. Mitosek, Kraków 2004.
- Seidman N., *Faithful Renderings. Jewish-Christian Difference and the Poetics of Translation*, Chicago 2006.
- Shandler J., *Adventures in Yiddishland*, Berkeley 2006.
- Shatzky J., *Aleksander Kraushar and His Road to Total Assimilation*, „YIVO Annual of Jewish Social Studies”, t. VII, New York 1953.
- Shmeruk Ch., *Hebrew – Yiddish – Polish. The Trilingual Jewish Culture* [w:] *The Jews of Poland Between Two World Wars*. Eds. Y. Gutman, E. Mendelsohn, J. Reinhartz, Ch. Shmeruk, Hanover–London 1989. Polski przekład Ch. Shmeruk, *Hebrajska – jidysz – polska. Trójjęzyczna kultura żydowska*. Przeł. M. Adamczyk-Garbowska, „Cwiszn. Pomiedzy. Żydowski Kwartalnik o Literaturze i Sztuce” 2011, nr 1–2.
- Shmeruk Ch., *Responses to Antisemitism in Poland 1912–36. A Case Study of the Novels of Michal Bursztyn* [w:] *Living with Antisemitism: Modern Jewish Responses*. Ed. J. Reinhartz, Hanover–London 1987.
- Shmeruk Ch., *Świat utracony. O twórczości Isaaca Bashevisa Singera*. Red. M. Adamczyk-Garbowska, Lublin 2003.
- Shneer D., *Yiddish and the Creation of Soviet Jewish Culture 1918–1930*, Cambridge 2004.
- Shusterman R., *Estetyka pragmatyczna. Żywe piękno i refleksja nad sztuką*. Red. A. Chmielewski. Przeł. A. Chmielewski i in., Wrocław 1998.
- Silber M., *Narrowing the Borderland's „Third Space”: Yiddish Cinema in Poland in the Late 1930*, „Jahrbuch Des Simon-Dubnow-Institut”, t. VII, 2008.
- Silber M., *Polish and Yiddish Films in the Context of The Culture of Polish Jews in the Interwar Period*. Tekst udostępniony przez Autora.
- Silber M., *The Conversion of Polish National Repertoires into the New Zionist Culture – and Denial of It*. Tekst udostępniony przez Autora.
- Silber M., *The Function of Kazimierz as „Lieu de Memoire” in Yiddish Film in Interwar Poland* [w:] *Jewish Artists and Central-Eastern Europe. Art Centers – Identity – Heritage from the 19th Century to the Second World War*. Eds. J. Malinowski, R. Piątkowska, T. Sztyma-Knasiacka, Warszawa 2010.
- Simmel G., *Obcy* [w:] *idem, Socjologia*. Przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1985.

- Singer B., „Sensacyjność” a świat wielkowiejskiej nowoczesności [w:] *Rekonfiguracje modernizmu. Nowoczesność i kultura popularna*. Red. T. Majewski, Warszawa 2009.
- Skórczewski D., *Postmodernizm, dekolonizacja i europocentryzm. O niektórych problemach teorii postkolonialnej i jej polskich perspektywach*, „Teksty Drugie” 2008, z. 1–2.
- Slezkine Y., *Wiek Żydów*. Przeł. S. Kowalski, Warszawa 2006.
- Sławiński J., *Odbiór i odbiorca w procesie historycznoliterackim* [w:] *Publiczność literacka*. Red. S. Zólkiewski, M. Hopfinger, Warszawa 1982.
- Słownik literatury popularnej*. Red. T. Żabski, Wrocław 2006.
- Sokołów F., *Nahum Sokołów. Życie i legenda*. Artykuł wstępny i objaśnienia A.A. Zięba, Kraków 2006.
- Sontag S., *O fotografii*. Przeł. S. Magala, Kraków 2009.
- Steffen K., *Jüdische Polonität. Ethnizität und Nation im Spiegel der polnischsprachigen jüdischen Presse 1918–1939*, Göttingen 2004.
- Steffen K., „Żydowska polskość” jako koncepcja tożsamości w polsko-żydowskiej prasie okresu międzywojennego i jej dziedzictwo w „Naszej Trybunie” w latach 1940–1952 [w:] *Żydowski Polak, polski Żyd. Problem tożsamości w literaturze polsko-żydowskiej*. Red. A. Molisak, Z. Kołodziejska, Warszawa 2011.
- Steinlauf M., *Polish-Jewish Daily Press*, „Polin. A Journal of Polish-Jewish Studies”, t. 2, Oxford 1987.
- Steinlauf M., *Polish-Jewish Theater: The Case of Mark Arnshteyn. A Study of the Interplay among Yiddish, Polish and Polish-Langue Jewish Culture in the Modern Period*, Ann Arbor 1988.
- Stopnicka Heller C., *On the Edge of Destruction. Jews of Poland Between The Two World Wars*, New York 1980.
- Stradecki J., *O „Wiadomościach” londyńskich* [w:] *Literatura źle obecna. Rekonesans*, Kraków 1986.
- Syrokomla-Bułhak A., *Barbara znaczy obca. W odpowiedzi Jadwidze Maurer*, Zielona Góra 1998.
- Szahaj A., *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Kraków 2004.
- Szpakowska M., *Chcieć i mieć. Samowiedza obyczajowa w Polsce czasu przemian*, Warszawa 2003.
- Szpakowska M., *„Wiadomości Literackie” prawie dla wszystkich*, Warszawa 2012.
- Szymaniak K., *Być agentem wiecznej idei*, Kraków 2007.
- Śpiewak P., *Księga na Księgami. Midrasze*, Kraków 2004.
- Teller A., Teter M., *Introduction. Borders and Boundaries in the Historiography of the Jews in the Polish-Lithuanian Commonwealth*, „Polin. Studies in Polish Jewry”, t. 22, Oxford 2010.
- Teller A., *The Shtetl as an Arena for Polish-Jewish Integration in the Eighteenth Century*, „Polin. Studies in Polish Jewry”, t. 17, Oxford 2004.
- Todorov T., *Some Remarks on Contacts of Cultures* [w:] *idem, The Morals of History*. Transl. A. Waters, Minneapolis 1995.
- Tokarska-Bakir J., *Legends o krwi. Antropologia przęsądu*, Warszawa 2008.
- Touraine A., *Myśleć inaczej*. Przeł. M. Byliniak. Wstęp P. Kuczyński, Warszawa 2011.
- Translating Sholem Aleichem. History, Politics, and Art*. Eds. G. Estraiikh, J. Finkin, K. Hoge, M. Krutikov, Oxford 2012.

- Umińska B., *Postać z cieniem. Portrety Żydówek w polskiej literaturze od końca XIX wieku do 1939 roku*, Warszawa 2001.
- Unterman A., *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*. Przeł. O. Zienkiewicz, Warszawa 1994.
- Volkov S., *Język jako przestrzeń debaty na temat Żydów i żydowskości w Niemczech (1780–1933)* [w:] *eadem, Pomysł na nowoczesność. Żydzi niemieccy w XIX i na początku XX wieku*. Przeł. J. Górny, P. Pieńkowska, Warszawa 2006.
- W stronę nowej wielokulturowości*. Red. R. Kusek, J. Sanetra-Szeliga, Kraków 2010.
- Waldenfels B., *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*. Przeł. J. Sidorek, Warszawa 2009.
- Waldenfels B., *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*. Przeł. J. Sidorek, Warszawa 2002.
- Webber J., *Notes Towards the Definition of „Jewish Culture” in Contemporary Europe* [w:] *Jewish Identities: Contemporary Europe and Beyond*. Eds. Z. Gitleman, B. Kosmin, A. Kovács, Budapest–New York 2003.
- Welsch W., *Tożsamość w epoce globalizacji – perspektywa transkulturowa*. Przeł. K. Wilkoszewska [w:] *Estetyka transkulturowa*. Red. K. Wilkoszewska, Kraków 2004.
- Welsch W., *Transkulturowość. Nowa koncepcja kultury* [w:] *Filozoficzne konteksty rozumienia transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha*. Część 2. Red. R. Kubicki, Poznań 1998.
- „*Wiadomości*” i okolice. *Szkice i wspomnienia*, t. 1. Red. M.A. Supruniuk, Toruń 1995.
- Wierzbicka A., *Słowa kluczowe. Różne języki – różne kultury*. Przeł. I. Duraj-Nowosielska, Warszawa 2007.
- Wilkoszewska K., *Pojęcie „transkulturowości” w estetyce* [w:] *Kultura i przyszłość*. Prace ofiarowane Prof. Sławowi Krzemieniowi-Ojakowi z okazji 75 lecia urodzin. Red. A. Kisielewska, N. Szydłowska, Białystok 2006.
- Wirth-Nesher H., *Language as Homeland in Jewish-American Literature* [w:] *Insider/Outsider: American Jews and Multiculturalism*. Eds. D. Biale, M. Galchinsky, S. Heschel, Berkeley–Los Angeles–London 1998.
- Wisse R.R., *The Modern Jewish Canon. A Journey Through Language and Culture*, New York 2000.
- Wiszniewicz J., *Dzieci i młodzież pochodzenia żydowskiego w szkołach śródmiejskich Warszawy lat sześćdziesiątych XX wieku (O sposobach doświadczania żydowskości – na podstawie wywiadów przeprowadzonych trzydzieści lat później)* [w:] *Żydzi Warszawy*. Materiały konferencji z Żydowskim Instytucie Historycznym w 100. rocznicę urodzin Emanuela Ringelbluma (21 listopada 1900 – 7 marca 1944). Red. E. Bergman, O. Zienkiewicz, Warszawa 2000.
- Witte B., *Żydowska tradycja i literacka nowoczesność. Heine, Buber, Kafka, Benjamin*. Przeł. R. Kubicki, A. Malitowska, Warszawa 2012.
- Władyka W., *Krew na pierwszej stronie. Sensacyjne dzienniki Drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1982.
- Wodziński M., *Jidysz a modernizacja. Język jidysz w myśli polskiej haskali i jej spadkobierców* [w:] *Jidyszland. Polskie przestrzenie*. Red. E. Geller, M. Polit, Warszawa 2008.
- Wróbel J., *Twórczość Wilhelma Feldmana – świadectwo podwójnej tożsamości i obcości* [w:] *Kwestia żydowska w XIX wieku. Spory o tożsamość Polaków*. Red. G. Borkowska, M. Rudkowska, Warszawa 2004.

- Zaleski M., *Formy pamięci*, Gdańsk 2004.
- Zaporowski A., *Czy komunikacja międzykulturowa jest możliwa? Strategia kulturoznawcza*, Poznań 2006.
- Zieliński K., *Neoasymilacja. Przyczynek do badań nad myślą polityczną Żydów polskich [w:] Wokół akulturacji i asymilacji Żydów na ziemiach polskich*, Lublin 2010.
- Zyga A., *Wymienne nazwy Żydów w piśmiennictwie polskim w latach 1794–1863 na tle głównych orientacji społeczno-politycznych i wyznaniowych żydostwa polskiego. Rekonasans [w:] Literackie portrety Żydów*. Red. E. Łoch, Lublin 1996.
- Żabski T., *Proza jarmarczna XIX wieku. Próba systematyki gatunkowej*, Wrocław 1993.
- Żółkiewski S., *Wiedza o kulturze literackiej. Główne pojęcia*, Warszawa 1980.
- Żurek S.J., *Z pogranicza, Szkice o literaturze polsko-żydowskiej*, Lublin 2008.
- Żurek S.J., *Zastygłe w polszczyźnie. Szkice o świętach w poezji polsko-żydowskiej dwudziestolecia międzywojennego*, Lublin 2011.
- Żydowski Polak, polski Żyd. *Problem tożsamości w literaturze polsko-żydowskiej*. Red. Z. Kołodziejska, A. Molisak, Warszawa 2011.

INDEKS NAZWISK

A

Abeles Otto 258
Adamczyk Kazimierz 133
Adamczyk Mieczysław 51
Adamczyk-Garbowska Monika 19, 196, 202
Adamów Katarzyna 82, 89
Adler Henryk 249
Agnon Szmuel Josef 118
Alberti Kazimiera 184
Aleksandrowicz Julian 155, 167
Alkar zob. Kraushar Aleksander
Altbauer Mojżesz (Mosze) 38, 279, 301
Altenberg Peter 175
Amsterdamski Stefan 256
Anderson Benedict 256, 276
Antosik-Piela Maria 203–204
Anzaldúa Gloria 32
Appenzlak Jakub 122, 128, 231–237, 239,
245, 249, 257, 261–262
Appenzlakowa Paulina 173–174
Araszkiewicz Agata 287
Arendt Hannah 132, 258
Arnstein Marek (Arnshteyn Mark) pseud.
Andrzej Marek 26, 261
Arystoteles 159
Askenazy Szymon 129, 131
Asnyk Adam 70
Asté St. zob. Czubyński Antoni
Asz Szalom 92, 118, 151, 174, 184, 205, 241,
254
Aszkenaze Tobiasz 125

B

Baal Szem Tow (właśc. Izrael ben Eliezer
zwany BESZT) 204
Babel Izaak 207
Babiński Grzegorz 31
Bachman Merle L. 36
Bachtin Michaił 24, 26–27, 40
Bagiński Wojciech 123
Bakuła Bogusław 273

Balcerzan Edward 222
Baldwin Elaine 35, 40
Balin Carole B. 139, 141, 144
Ball Stephen J. 55
Bal-Machszowes zob. Eljaszew Izidor
Bałaban Majer Samuel 55–56, 246
Banasiewicz-Ossowska Ewa 10, 29
Bandówna Lena 140
Barański Janusz 57
Bar-El Adina 202
Bar-Itzhak Haya 15, 19, 60, 113, 126, 165, 208
Barker Chris 40
Barnard Alan 21
Barnavi Eli 7
Barry Peter 278
Bartal Israel 9, 18, 30, 42, 170, 191, 274
Barthes Roland 47–48
Baskin Judith R. 141
Bastomski Szlojme 263
Batory Stefan, król polski 133
Battegay Caspar 139, 293
Bau Józef 299
Baudouin de Courtenay Jan Niecisław 82, 92
Bauer Ela 139–140
Baum Vicki 174, 177
Bauman Janina 78, 102, 114, 127, 149, 163,
244, 246
Bauman Zygmunt 73, 78, 81, 85, 102, 112,
114, 126–128, 149, 163, 244, 246
Baumberg Leon 299
Bednarek Stefan 29
Bejlis Menachem Mendel 188
Bellarjusz zob. Lauer Bernard
Belmont Leo (właśc. Leopold Blumental)
78, 82–85, 87, 91–93, 231–232, 243–245,
249–250, 261–162, 281–282
Bełza Władysław 67
Ben Szem zob. Feldszuh Rubin (Reuwen)
Benedyktowicz Zbigniew 64
Benjamin Walter 264
Berent Waclaw 129
Berger John 49

- Bergman Eleonora 63, 195
 Bergner Hinde 143
 Bergson Henri 204
 Berman Marshall 101
 Bernstein Basil 51, 53–54
 Beylin Karolina 179
 Bhabha Homi. K. 22, 27, 30, 32, 35, 42, 269–270, 275–276, 283
 Biale David 16–17, 128, 269, 276, 301
 Bialik Chaim Nachman 174, 228
 Białek Joanna 228
 Biedrzycki Krzysztof 148
 Bielik-Robson Agata 101
 Bierdajew Mikołaj 114
 Biliński Marian zob. Korngutówna Aniela
 Billig Michael 210
 Blau Abram 130
 Bleiberg Jakub 239
 Bloch Jan 156
 Blochowie, rodzina 124
 Bloom Harold 17, 280
 Blumberg Maria 140
 Blumenfeld Samuel 36
 Blumowie, rodzina 124
 Błoński Jan 118, 127, 130, 229, 289–290, 292
 Boris János 294
 Borkowska Grażyna 80, 149, 278, 298
 Borski M. 113
 Borwicz Michał Maksymilian (właśc. Maksymilian Boruchowicz) 132
 Borzymińska Zofia 52
 Bourdieu Pierre 18, 53–54, 57, 66, 68
 Boyarin Daniel 16, 32
 Boyarin Jonathan 16, 32
 Brandstaetter Roman 102, 104–105, 114–115, 119, 127, 175, 220–221, 224–226, 229, 264, 279, 283, 301
 Brandys Kazimierz 50
 Brandys Marian 61
 Branicy, rodzina 124
 Branicki 124
 Brauch Julia 8, 16
 Braun Mieczysław 233, 239
 Bregweis Artur 179–180, 185–186, 189–190, 192, 194, 196, 200
 Breysach Barbara 139, 293
 Brinker-Gabblers Gisela 192
 Brod Max 241
 Brodzka Alina 186, 292
 Bromberg-Bytkowski Zygmunt 222–223
 Bronner Simon J. 16, 300
 Bruner Edward M. 60
 Bruner Jerome 53–54, 60, 68, 305
 Brzechczyn Krzysztof 286
 Brzezina Maria zob. Strycharska-Brzezina Maria
 Brzezińska Anna 53, 60, 205
 Brzostowska-Tereszkiewicz Tamara 53, 60, 205
 Buber Martin 219, 264
 Budrewicz Tadeusz 278
 Budzyński Wiesław 48, 75
 Bulwa Dawid 214
 Bułat Mirosława 26
 Burdziej Bogdan 223
 Bursowa Feliksa 169, 179
 Burszta Wojciech Józef 292
 Bursztyka Przemysław 27
 Bursztyn Michał 176, 182, 194
 Buryła Sławomir 174, 232, 243, 301
 Burzyńska Anna 302
 Butrymowicz Mateusz 127
 Byk Eleazar 255
 Byliniak Maciej 101
 Bystron Jan Stanisław 250, 259
- C**
 Caban Wiesław 51–52
 Cała Alina 68, 79, 100, 293
 Camilli Gregory 53
 Camitta Miriam 299
 Cammy Justin Daniel 143, 173
 Caro Jacob 126, 129, 141, 144
 Céline Louis-Ferdinand (właśc. Louis-Ferdinand Destouches) 284
 Centnerszwerowa Róża 86
 Chagall Marc 34
 Chaplin Charles 258
 Charizman Mordechaj 211, 212
 Chazbijewicz Selim 23
 Chciuk Andrzej 136
 Cheyette Bryan 270, 273
 Cheyfec Maksymilian 175
 Chmielewski Adam 170
 Chmielnicki Stefan 204
 Chmielowski Piotr 296
 Choisy Maryse 105
 Clifford James 15, 18, 26–27, 29, 40
 Cuddy Philippe 18
 Cohen Nathan 20, 100, 108, 169, 172–174, 180, 197–198, 251, 260

- Cohen Tova 140
 Cohn Adolf Jakub 295–297
 Cohn Mojżesz 295
 Cohnowie, rodzina 124
 Comaroff Jean 29
 Comaroff John 29
 Corrsin Stephen D. 305
 Cylkow Izaak 158, 218–220
 Czachowska Jadwiga 141
 Czachowski Adam 122, 237
 Czapski, rodzina 124
 Czarnecka Barbara 133
 Czarnik Oskar 172, 181
 Czarnowski Stefan 127
 Czartoryscy, rodzina 124
 Czerwińska Małgorzata 24, 63, 196
 Czerniaków Adam 130
 Czerwińska Katarzyna 228
 Czeszko Bohdan 73–74
 Czubryński Antoni 85, 89–93
 Czyżyk P. 260
- D**
- Daniels Stephen 210
 Darwin Charles 159
 Daryński Ryszard 83
 Dawiński J. 83
 Dąbkowski Grzegorz 333
 Dąbrowska Maria 113
 Dąbrowski Jan Henryk, generał 281, 283
 Dąbrowski Mieczysław 288, 298
 Delaperrière Maria 50
 Deotyma zob. Łuszczewska Jadwiga
 Derrida Jacques 66
 Detka Janusz 278
 Dichter Wilhelm 57, 63
 Dickstein Samuel 58
 Disraeli Benjamin 125
 Dmowski Roman 133, 190, 282
 Dobrogoszcz Tomasz 283
 Dobrowolski Stanisław Ryszard 74
 Dobrycz Stefan właśc. Nowicki Adam 194
 Dołęga-Mostowicz Tadeusz 180
 Domańska Ewa 31, 67, 272, 280, 286
 Dorosz Beata 124
 Douglas Mary 285
 Dresdner Karol 8, 205
 Dreyfus Alfred 119, 237, 240
 Dreyfusowie, rodzina 124
 Dubnow Szymon Markowicz 274
- Dumin, nauczyciel z Drohobycza 62
 Duraj-Nowosielska Izabela 92
 Duvignaud Jean 171
 Dybciak Krzysztof 123
 Dykman Salomon 221, 224, 262
 Działyńscy, rodzina 124
 Dżurak Ewa 15, 18
- E**
- Easthope Antony 170, 298
 Eco Umberto 93, 171, 178, 181–182, 186–187,
 194, 199, 244
 Efrosowie, rodzina 124
 Eichmann Adolf Otto 130
 Eisenbach Artur 51
 Eisenstadt Shmuel N. 101–102, 111–112
 Eker Anda 205–207
 Eljaszew Izydor 253, 256
 Eliav Yaron Z. 171
 Elmore Patricia B. 53
 Elski Henryk 182
 Endelmanowa Czesława zob. Endelmanowa-
 Rosenblattowa Czesława
 Endelmanowa-Rosenblattowa Czesława 140,
 207
 Engländer Wilhelm 202–203
 Epstein Tadeusz 157
 ESES, publicysta „5-tej Rano” 97, 102–104,
 112–113, 180
 Estraiikh Gennady 254, 336
 Even-Zohar Itamar 11, 18–19, 33, 250, 264–
 –265
- F**
- Fabianowski Andrzej 278
 Fajn Leon 262
 Falski Maciej 284
 Farberowicz Icchok zob. Urke Nachalnik
 Fazan Jarosław 12, 25, 31, 335
 Feldhorn Juliusz 68, 204–205
 Feldman Wilhelm 79, 125, 141–142, 149, 151,
 156, 281
 Feldszuh Rubin (Reuwen) 175
 Ferguson James 35, 40
 Feuchtwanger Lion 114
 Feuerman Eleazar 68
 Fichman Jakow 205, 208–211, 215
 Fink Ida 50, 294
 Finkelstein Leo 146, 262
 Finkelstein Zygmunt F. 256–258, 262

- Finkin Jordan 254, 336
 Fischer Józef 157–158
 Fishman Yoshua 73
 Ford Aleksander 36
 Fortado zob. Belmont Leo
 Foucault Michel 54–55, 272
 Frajlich Anna 287
 Franciszek Józef, cesarz Austrii 157, 164
 Franco Francisco, generał 114
 Frank Jakub 98, 158, 260
 Freud Zygmunt 27, 32, 204
 Frick David 55
 Friedman Michał 227
 Friedman Rafael 224
 Friedrich Agnieszka 80
 Friszman Dawid 205
 Frost Simon 52, 56
 Fryd Józef 175
 Fryderyk II Bitny, książę Austrii i Styrii 164
 Frydman, piekarz z Warszawy 106
 Frye Northrop 217, 226
 Fuks Marian 95, 97, 99, 180, 182, 252–253
 Fulińska Agnieszka 217
- G**
- Gabryś Monika 195, 335
 Gadacz Tadeusz 279
 Gadamer Hans-Georg 27
 Galas Michał 11, 219
 Galchinsky Michael 40–41, 128, 139–140, 145, 269–271
 Gałczyński Konstanty Ildefons 128
 Gandhi Leela 67, 280–281
 Garb Tamar 273
 Gates Henry Louis 191
 Gąsowski Tomasz 155
 Gebert Konstanty 220, 226
 Geertz Clifford 21, 27–28, 52, 60, 80, 101
 Geiger Abraham 272, 301
 Geller Aleksandra 195
 Geller Ewa 12, 24, 195
 Gellner Ernest 276
 Gemra Anna 172
 Gera, publicysta „5-tej Rano” 102, 106–107
 Gersznij Grigorij 98
 Giddens Anthony 238
 Giedroyc Jerzy 127
 Giemza Lech 335
 Giertych Jędrzej 132–133
 Gilman Sander L. 30–33, 35, 42, 52, 86, 131, 192
 Gilroy Paul 270–271
 Ginczanka Zuzanna (właśc. Sara Ginsburg) 287
 Ginsbourgowie, rodzina 124
 Gitelman Zvi 115, 288
 Gitlin Mala 213
 Giżycki Jerzy 283–284
 Glasenapp Gabriele von 139, 201, 293
 Glaser Ernst 241
 Glassner Roman 142
 Glikzman Łucja 282
 Glissant Eduard 66
 Głowiński Michał 281
 Godlewski Grzegorz 63
 Goering Hermann (Göring) 123
 Goehring 123
 Goethe Johann Wolfgang 163
 Goldberg David Theo 191
 Goldberg-Mulkiewicz Olga 37, 55, 261
 Goldman Bernard 143
 Goldschlag Fryderyk 117, 132–135
 Goldschmidt Anna 41, 139, 146
 Golka Marian 7, 10, 29, 75
 Gombrowicz Witold 75
 Gomulicki Wiktor 118
 Gorgonowa Rita 99
 Goskind Izaak 195
 Goskind Saul 195
 Gottlieb Maurycy 157
 Górny Justyna 88
 Górski Jan 9, 65
 Graciano Mary K. 53
 Graetz Heinrich 272, 274, 301
 Grajewski Wincenty 27
 Graubard Baruch 133, 135
 Green Judith L. 53, 228
 Greenwald Zew 228
 Gren Roman 63, 75
 Grimm Jacob Ludwig i Wilhelm Karl 38
 Grimstad Knut Andreas 288
 Grin Irek 75
 Gross Feliks 30
 Grossman Jeffrey A. 86
 Gruber Ruth Ellen 288
 Gruchała Janusz 335
 Grutzhendler J. 126
 Grutzhendlerowie, rodzina warszawska 125
 Grycendler zob. Grydzewski Mieczysław
 Grydzewski Mieczysław 12, 130, 117–136, 231–232, 237–240, 245, 332, 335

Grynberg Henryk 48, 50, 62, 75, 117, 133, 292, 301
 Grzegorzczak Piotr 89
 Gupta Akhil 35, 40
 Gurfein Riwka (Regina) 175, 213–214
 Gutman Rafał 38, 208, 214, 255
 Gutman Yisrael 19, 291

H

Habielski Rafał 122, 130
 Halimirski H. 83
 Halkowski Henryk 158, 220
 Halperin J. 213
 Halski Waclaw 177
 Hammel Andrea 41, 139
 Handelsman Marcelli 129
 Hanower Natan 122
 Harshav Barbara 41
 Harshav Benjamin 8, 11–12, 33–35, 56, 80, 139, 144, 170, 202, 250–251, 258
 Hauschner Auguste 41, 139, 146
 Heidegger Martin 27
 Heine Henryk 86, 264
 Hemar Marian (właśc. Marian Heschel) 103, 128
 Hen Józef 299
 Herbst Leo (pseud. Staw) 261
 Herder Johann Gottfried 28, 163
 Hertz Aleksander 9, 29, 65
 Hertz Jan Adolf 75
 Herzl Teodor 119, 207, 231
 Heschel Susannah 128, 269, 271–274, 301
 Hetényi Zsuzsa 207, 217, 294
 Hilfstein Chaim 204
 Hiller Kurt 242
 Hirsch Maurice (Maurycy) de 58, 87, 151, 155–157, 161–165, 202
 Hirschfeld Magnus 106
 Hirschowie, rodzina 124
 Hirschprung Marta 212–213
 Hirschhorn Samuel 38, 56, 83, 97, 208, 255
 Hitler Adolf 85, 89, 114, 129, 241
 Hobsbawm Eric 276
 Hoffmann Ernst Theodor Amadeus 125
 Hoge Kerstin 254, 336
 Holblatt M. 261
 Hölzlowa Ida 204
 Hołówka Jacek 215
 Hopfinger Maryla 177, 260
 Horenblas Jakub 107

Horowitz Ber 262
 Horowitz Wanda 157
 Horwitz Max 251
 Huelle Paweł 75
 Hundert Gershon David 184, 202, 270
 Hutnikiewicz Artur 225
 Hyman Paula E. 141

I

Ibn Ezra (właśc. Abraham ben Meir ibn Ezra) 157
 Ibsen Henrik 143
 Igel Emil 8
 Ignaczak E. 170
 Ichnatowicz Ewa 196
 Ihr Daniel 205
 Incognito, publicysta „5-tej Rano” 100, 102, 108–112, 178, 195
 Indelman Chonon (Elchanan) 255
 Iracka Joanna 15, 18
 Istner Filip 141, 264
 Iwaszów Inga 148
 Iwaszkiewicz Jarosław 127

J

J. Cz. zob. Czachowska Jadwiga
 J. D. zob. Dawiński J.
 Jacek, św. 50
 Jachowicz Stanisław 38
 Jackan Samuel 97, 176
 Jacobi Haim 42
 Jagiełło Władysław, król polski 47
 Jagodzińska Agnieszka 7–8, 16, 21, 49, 78, 85, 91, 93, 274, 276
 Jakubowicz Róża 182
 Jałowiecki Bohdan 25, 31
 Jan Kazimierz, król polski 132
 Janion Maria 283
 Januszkiewicz Michał 292
 Jarzębski Jerzy 12
 Jastrun Mieczysław 61
 Jastrzębiec J. 177
 Jastrzębski Jerzy 178, 180
 Jawan J. 205, 255
 Jedlicka Wanda 62
 Jehuda Halewi 8
 Jellenta Cezary (właśc. Napoleon Hirschband) 175
 Jerusolimski B. 213
 Jervis John 111–112

- Jezierski Ireneusz 279
 Józef Flawiusz 114
 Józef II, cesarz Austrii 164
 Juda Machabeusz 32, 213
 Junosza-Szaniawski Klemens 261
- K**
- Kaczyński Maciej 35
 Kaden-Bandrowski Juliusz 49, 65
 Kafka Franz 32, 241, 264
 Kaganowski Efraim 197
 Kaiser Jerzy 241–242
 Kalaga Wojciech 23
 Kalisz Berta 241
 Kallas Aniela zob. Korngutówna Aniela
 Kamińska Anna 230
 Kanfer Mojżesz 231–232, 241–243, 245, 254, 257–258, 262–263
 Kania Ireneusz 228
 Kant Immanuel 163, 241
 Kapciak Alina 29
 Kaprański Sławomir 25, 31
 Karpiński Franciszek 165
 Kasprówic Jan 129
 Katarzyna II, caryca rosyjska 99
 Katz Jacob 160
 Kazimierz Wielki, król polski 156, 159, 165–166
 Kellman Ellen D. 195
 Kempny Marian 29, 40
 Kieniewicz Jan 25
 Kipnis Menachem 174, 181, 198
 Kirchner Hanna 221
 Kirschbaum Izak 299
 Kirshenblatt-Gimblett Barbara 184
 Kirsztrot Jan 79, 297
 Kisiełowska Alicja 28
 Kisielnicka Helena 175
 Kleinberg Jan 207, 293
 Klekot Ewa 15, 18, 60
 Klier John 115
 Klimowicz Mieczysław 12
 Klinger Jerzy 178–181, 186, 190–191, 193–194, 197–198, 200
 Kloetzel Cheskel Zwi (Cheskel Zwi Klötzel) 211, 214
 Kłoskowska Antonina 24–26, 54, 67, 124, 223
 Kochanowski Jan 163, 165
 Koczanowicz Leszek 170
 Kohl Alfred 120
 Kohn Maksymilian 157, 162–164, 166
 Kohn Maurycy 259
 Kolbe Maksymilian Maria 129
 Kołbon Izabela 26, 51
 Kołodziejczyk Dorota 273
 Kołodziejczyk Ryszard 156
 Kołodziejska Zuzanna 58–59, 140, 201, 232, 243, 253, 261, 294–295
 Kołyszko Piotr 258
 Komarnicki Tytus 131
 Konarski Stanisław 125
 Konopnicka Maria 38
 Konstanty Pawłowicz Romanow, wielki książę rosyjski 122–123, 125
 Kopernik Mikołaj 241
 Kopff-Muszyńska Katarzyna 141
 Korab-Brzozowski Stanisław 220
 Korab-Brzozowski Wincenty 220
 Korczak Janusz (właśc. Henryk Goldszmidt) 121, 205, 207–208, 210, 212, 214–215, 221, 255, 299–300
 Korczyński Aleksander 124
 Koren Maksymilian 261
 Korngut Aniela zob. Korngutówna Aniela
 Korngutówna Aniela 141–153, 332, 335
 Korporowicz Leszek 29
 Kosiński Jerzy 118
 Kosmin Barry 288
 Kossowska Danuta 132, 134
 Kościusko Tadeusz 165
 Kotarbiński Tadeusz 113
 Kovács András 288
 Kowalski Piotr 30
 Kowalski Sergiusz 258
 Kozarynowa Zofia 132–133
 Koziańska-Witt Hanna 163
 Kracauer Siegfried 172, 199
 Krajewski Janusz 87
 Krajewski Marek 171, 188
 Krajewski Stanisław 134, 220, 227, 281
 Krakowowa Paulina 144
 Kramarz Henryka 52
 Krasińscy, rodzina 124, 196
 Krasiński Zygmunt 165
 Kraskowska Ewa 146
 Krasucki Lucjan 206
 Kraszewski Józef Ignacy 165, 295
 Kraushar Aleksander 60–61, 156, 162–163, 295
 Kristeva Julia 284–285

- Krobb Florian 40–41, 139, 146, 278, 286, 294
 Krupa Maciej 15, 18
 Krutikov Mikhail 254, 336
 Kryłow Iwan 38, 125
 Kryszak Janusz 133
 Krzemieniowa Krystyna 171
 Krzemień-Ojak Sław 28
 Krzepakowski Mieczysław 96, 108, 176, 189, 194
 Krzysztofiak Maria 19, 123
 Krzywicka Irena 61–62
 Kubicki Roman 27, 264
 Kuczyński Paweł 101
 Kuhmerkerówna Cecylia 153
 Kulczycka-Saloni Janina 196
 Kumiega Jerzy 299
 Kunz Tomasz 112, 288
 Kuper Adam 26
 Kurek Halina 335
 Kusek Robert 23
 Kuźma-Markowska Sylwia 106
 Kwaśniewicz Krzysztof 55
- L**
- Lacretelle Jacques de 59
 Lahusen Thomas 183
 Lalewicz Janusz 177, 258
 Landau Józef 82
 Landau-Czajka Anna 50–51, 56, 68, 291
 Lapidus Lerner Anne 140
 Lauer Bernard 80–82, 151, 297
 Lazarus Maurycy 157
 Lazarus Nahida Ruth 157, 159, 166
 Le Goff Jacques 93, 244
 Lechoń Jan (właśc. Leszek Serafinowicz) 121, 123–124, 127–129, 132–133
 Lehmann Rose 10
 Lepenies Wolf 171
 Lessing Gotthold Ephraim 125, 163
 Leszczyński Grzegorz 299
 Lew Henryk 253, 261
 Lewin Arthur 294
 Lewińska Maria 50
 Lewkowicz Jakub 293
 Libeskind Daniel 272
 Libionka Dariusz 57
 Librowicz Zygmunt 301
 Lichtenbaum Henryk 86
 Lilien Mojżesz Efraim 38
 Lilientalowa Regina 91
- Lindsey Benjamin Barr 106
 Lipiński Tymoteusz 122
 Lipphardt Anna 8, 16
 Lipski Józef 299
 Lipski Leo 118
 Lipszyc Adam 27
 Lipszyc Leo 107
 Lisiek Joanna 106, 226
 Litauer Józef 82, 84–85, 94, 245
 Locke W. 177
 Loewenthal David 23
 London Jack 260
 Longhurst Brian 35, 40
 Lów Chaim (późniejsze nazwisko Leon Przemski) 90
 Ludwig Emil 114
 Lukas Katarzyna 11, 19
 Lustig Leopold 75
 Lvov-Rogachevsky Vasilij 294
- Ł**
- Łoch Eugenia 65, 278
 Łojek Jerzy 96, 176, 179
 Łoziński Jerzy 35
 Łukasiewicz Małgorzata 67, 162
 Łuszczewska Jadwiga 125
- M**
- Machcewicz Krzysztof 57
 Mackiewicz Józef 127, 129
 Magala Sławomir 48
 Majewscy, rodzina 283
 Majewski Jerzy Stanisław 98, 195
 Majewski Tomasz 170–171, 198
 Majmonides (właśc. Mosze ben Majmon zwany RAMBAM) 157–158, 164–165
 Majzel Nachman 105
 Makaruk Maria 278
 Malinowski Bronisław 51
 Malinowski Jerzy 36
 Malitowska Anna 264
 Malz Dawid 293
 Manekin Rachel 143
 Manger Icyk 221, 253
 Mann Henryk 114
 Mann Thomas 241
 Marat Jean-Paul 118
 Marcus Laura 270
 Marczyński Antoni 70
 Marek Andrzej zob. Arnstein Marek

- Marek Zuzanna 206
 Markiewicz Henryk 78, 127, 149
 Markowski Michał Paweł 302
 Martuszevska Anna 148, 186
 Matwiejew Michał 177
 Matyjas Barbara 300
 Matywiecki Piotr 229, 230
 Mauersberg Stanisław 51–52
 Maurer Jadwiga 118, 132, 135, 282–283
 Mauriac François 240
 Mazur Elias, prezes gminy żydowskiej 83, 85, 243–244
 McCracken Scott 35, 40
 McLeod John 279–280, 282
 Mead Margaret 215
 Medajska Rywa 212, 299
 Melcer Wanda 84, 175, 284
 Melzer Emanuel 232
 Menachem, autor „5-tej Rano” 176, 200
 Mendele Mojcher Sforim (właśc. Szalom Jaakow Abramowicz) 38
 Mendelsohn Ezra 19, 77, 156–157, 291
 Mendelssohn Mojżesz 157, 160–161, 164–165, 219
 Meyersonowa Malwina 140
 Mędrzecki Włodzimierz 99, 152, 335
 Michaelis Karin 177
 Michalik Jan 241, 262
 Michalik Joanna 27
 Michałowska Teresa 24
 Michałowska-Mycielska Anna 21, 275
 Mickiewicz Adam 70, 86, 103, 127, 165, 223, 238, 240, 281–283, 300
 Mises Mateusz 84, 243, 244, 246, 283
 Mifelew Nachman 206
 Miłosz Czesław 287
 Miodunka Władysław 288
 Miron Dan 92, 140, 171
 Misztal Mariusz 299, 335
 Mitosek Zofia 183
 Mniszchowie, rodzina 124
 Mniszkówna Helena 70
 Molisak Alina 59, 174, 232, 243, 288, 295
 Montefiore Mojżesz 157, 159
 Monteskiusz Karol Ludwik (Charles Louis de Secondat Montesquieu) 125
 Moretti Franco 195
 Morin Edgar 174
 Mortkowicz-Olczakowa Hanna 61
 Mortkowiczowa Janina 61
 Mosdorf Jan 239
 Moses Stéphane 294
 Myślicki Ignacy 82–83, 87–89, 91
- ## N
- Nagel Michael 201
 Nagiel Henryk 195–196
 Nalewajko-Kulikow Joanna 99, 251
 Narolewski Tadeusz Henryk 126
 Nathanowie, rodzina 124
 Nathans Benjamin 65
 Neufeld Daniel 125, 219, 295
 Neuman I. 263
 Neuman L. 212
 Neuman Robert 177
 Neumann Alfred 173
 Neyman Elżbieta 54
 Niemcewicz Julian Ursyn 184, 238
 Niemojewski Andrzej 130, 297–298
 Nietzsche Friedrich 143
 Niewiadomskie Helena i Maria 175
 Niewiara Aleksandra 97
 Niger Samuel (Szmuel) 258
 Nochlin Linda 273
 Nocke Alexandra 8, 16
 Norich Anita 140, 171
 Norwid Cyprian Kamil 127
 Nossig Alfred 130, 156
 Nowaczyński Adolf 119, 128–130
 Nowaczyński Piotr 225
 Nowak Jerzy Robert 78, 117
 Nowakowska Agnieszka 28
 Nowakowski Waclaw 242
 Nowakowski Zygmunt (właśc. Zygmunt Tempka) 63–67
 Nowicka Ewa 40
 Nowicki Adam 194
 Nowotarska Róża 131–132
 Nusbaum Henryk 80–81, 87
 Nussbaum Hilary 297
 Nycz Ryszard 170, 184, 206, 288, 292
 Nysler Łukasz 170
- ## O
- Oberlaender Ludwik 77
 Oettinger Józef 156
 Ogborn Miles 35, 40
 Ohr Jerzy 254, 261
 Olechnowicz Stecki Henryk 123
 Oleszak Agnieszka 52

- Oleśniccy, rodzina 124
 Olędzka-Frybesowa Aleksandra 174
 Olszewska Maria Jolanta 195
 Ołdakowska-Kuflowa Mirosława 335
 Omnibus St., publicysta „5-tej Rano” 101, 108–109
 Opalski Magdalena 30, 118–119
 Opatoszu Josef 92, 184
 Oppenheim Alfred 38
 Oppenheim Moritz 38
 Oppman Artur 38
 Orion, pseudonim 118
 Orla-Bukowska Annamaria 10
 Or-Ot zob. Oppman Artur
 Ortwin Ostap (właśc. Oskar Katzenellenbogen) 58–59, 120, 123–124, 131, 152
 Orzechowski Andrzej 170
 Orzeszkowa Eliza 86, 127, 130, 144, 146, 148, 157, 182, 184
 Ossendowski Antoni Ferdynand 175
 Ossietzky Karl von 114
 Ostolski Adam 101, 111
 Ostrorogowie, rodzina 124
- P**
- Pabiś Michał 199
 Paluch Andrzej K. 52, 56, 141
 Panas Władysław 24, 222–223, 290, 292, 294
 Papużyńska Joanna 299
 Parush Irit 143
 Passeron Jean-Claude 54, 57, 66
 Pawlikowska-Jasnorzewska Maria 148
 Pawlikowski Michał K. 131
 Paziński Piotr 219
 Pecaric Sacha 220, 228
 Peltyn Samuel 57–58
 Pełczyńska Wanda 132
 Pełka Marcin 194
 Perec Icchok Lejb 151, 205, 258, 299
 Perl Salomea 140
 Perle Jehoszua 260
 Persak Krzysztof 57
 Pestalozzi Jan Henryk 159
 Philips Oppenheim E. 177, 182
 Piasecki Juliusz zob. Korngutówna Aniela
 Piasecki Stanisław 133, 239, 242
 Piątkowska Renata 36
 Piechaczek Maria M. 80, 101
 Pieńkowska Patrycja 88
 Pieńkowski Stanisław 128
- Pierrot zob. Appenzlak Jakub
 Pietrkiewicz Jerzy 128, 132
 Piłsudski Józef 175, 235, 240
 Piotrowski Andrzej 51, 54
 Pitigrilli (właśc. Dino Segre) 105
 Plutyński Antoni 131
 Polit Monika 12, 24, 195
 Polonsky Antony 11
 Pomer Stefan 37, 102, 112–114, 173–175, 184, 205, 260, 264
 Poniatowscy, rodzina 124
 Poniatowski Stanisław August, król polski 239
 Posner, rabin warszawski 83, 85, 243–244
 Potocki Stanisław 238
 Potocki Walentyn 98
 Pratt Mary Louise 30, 37, 52, 54, 300
 Preis-Smith Agata 191
 Prokop Anna 48
 Prokop-Janiec Eugenia 11–12, 20, 172, 223, 241, 251, 262, 281, 291–292, 335
 Prywes Naftali 259
 Prywes Naftali Herz 259
 Prywesów, rodzina 259
 Przepiórka Dawid 131
 Przybyszewski Stanisław 70, 143
 Przymuszała Beata 292
 Pucek Zbigniew 28, 52
 Puder Tadeusz 120, 238
 Pyszny Joanna 186
- R**
- Rabener J. 177
 Rabon Israel 182
 Rajzen Abraham 300
 Raort Wilhelm (właśc. Józef Rappaport) 203, 255
 Rasputin Grigorij Jefimowicz 99
 Raszi (właśc. Szlomo ben Icchak) 157
 Ratajczakowa Dobrochna 123
 Rawicz Melech Chone (właśc. Zachariasz Chone Bergner) 143
 Rawnicki Jehoszua Ch. 205
 Redlich Szymon 63
 Reich Leon 257
 Reinharz Jehuda 19, 176, 182, 291
 Rej Mikołaj 74
 Reizen Zalmen 143
 Remarque Erich Maria (właśc. Erich Paul Remark) 251

- Remy Nahida zob. Lazarus Nahida Ruth
 Rex Lesley A. 53
 Rey Sydor (właśc. Izydor Reiss) 133
 Rędziński Kazimierz 52, 57
 Ribot Theodule 284–285
 Richards David 184
 Ringelblum Emanuel 63, 195
 Ritterman-Abir Henryk 61
 Riwka z Karkur zob. Gurfein Riwka
 Rogalewska Ewa 335
 Rokiczana 159
 Rolland Romain 251, 260
 Ronen Shoshana 232
 Rosenfeld Morris (Moryc) (właśc. Mosze Jakub Alter) 38, 297
 Rosenzweig Franz 219, 279
 Rosińska Zofia 27
 Rosiński Tomasz 35
 Rosner Katarzyna 60
 Roth Józef 114
 Rothschildowie, rodzina 125
 Rubinstein Akiba 108, 299
 Rudkowska Magdalena 80, 149, 278
 Rudnicki Adolf 118
 Rutherford Jonathan 27, 35
 Rybczonek Sergiusz 283
 Rykiel Zbigniew 31
- S**
- S. H. zob. Hirschhorn Samuel
 Sadza Agata 40
 Safran Gabriella 65, 144, 184
 Safrin Horacy 205, 221, 223–224
 Sahlins Marshall 51
 Said Edward 271–272, 280, 282
 Sakowska Ruta 41
 Sakowski Juliusz 127
 Saliński Stanisław Maria 179
 Samsonowska Krystyna 156
 Sandauer Artur 68, 118
 Sanetra-Szeliga Joanna 23
 Sartre Jean-Paul 282
 Saulsonowa Rozalia 140
 Sawicka E. 196
 Sawicki Stefan 225
 Schächner Lazar 256–257, 262
 Scharfer Caroline 52
 Schiller Fryderyk 86, 163
 Schlanger Maurycy 299
 Schlesinger Majer 156, 160, 162, 164, 165
 Schlör Joachim 8
 Schmeling Manfred 183
 Schmutzer Pesach 262
 Schopenhauer Artur 143
 Schudrich Michael 218, 228
 Schulz Bruno 47, 48, 75
 Schwartz Morris 262
 Segal Kalman 118, 294
 Segalowicz Zusman 197, 229
 Segelówna Helena 204
 Seidman Naomi 71, 218–219
 Sekerdej Maciek 210
 Sens-Taubes Zygmunt 175, 202–203
 Serwański Jacek 67, 280
 Seweryn Jerzy (właśc. Saliński Stanisław Maria) 179
 Shain Milton 30
 Shatzky Jacob 156
 Shaw George Bernard 241
 Shenirer Sarah 52
 Shmeruk Chone 19–20, 37, 55, 169, 176, 182, 194, 196, 202–203, 205, 250, 252, 291
 Shneer David 89–90, 252
 Showalter Elaine 146
 Shusterman Richard 170
 Sidorek Janusz 7, 291
 Siemek Andrzej 66
 Sienkiewicz Henryk 70, 127
 Sieroń-Galusek Dorota 23
 Sierpiński Zenon 123
 Sikora Sławomir 15, 18, 49
 Silber Marcos 9, 18, 22–23, 35–36, 59, 185, 206
 Silbermanówna Minka 206
 Silva zob. Grydzewski Mieczysław
 Simmel Georg 67, 162, 223
 Sinclair Upton 251
 Singer Ben 99, 172
 Singer Bernard (pseud. Regnis) 254
 Singer Irma 204
 Singer Isaac Bashevis 196, 202, 205, 259
 Singer Israel Joshua 184
 Siwy Adam 98–99
 S-ka Zofia 57, 112
 Skarga Piotr 114, 165
 Skarżyński Mirosław 82
 Skotnicki Aleksander B. 68, 204
 Skórczewski Dariusz 273
 Slezkine Yuri 258
 Słapakowa Cecylia 175

- Sławiński Janusz 260
 Słobodzianek Tadeusz 75
 Słonimski Antoni 103–104, 112–113, 119, 123, 125, 127, 129, 238–239
 Słowacki Juliusz 86, 175
 Słucki Arnold (właśc. Aron Krajner) 292
 Smith Greg 35, 40, 191
 Smolińska Teresa 30
 Sobieski Jan III, król polski 15, 61, 246
 Sobolewska Anna 223
 Sokoloff Naomi 140
 Sokołów Helena 224
 Sokołów Nahum 166, 183–184, 201–202, 296
 Soliński Wojciech 93, 244
 Sołowiejczyk Eli 124
 Sommerstein Emil 59
 Sonnis Stefan 121
 Sontag Susan 48
 Spektor Mordechaj 205
 Spengler Oswald 204, 242
 Spitzer Salomon 155–167, 202–203, 332, 336
 Spivak Gayatri 271–272
 St. Świs. zob. Świsłocki Stanisław
 Stachel Herman 8
 Stand Adolf 79
 Starkel Juliusz 58, 87, 151
 Staszic Stanisław 238
 Steadman Sharylin C. 53
 Steffen Katrin 95, 232
 Steiger Stanisław 99
 Steiner Jean-Francois 132
 Steinlauf Michael 26, 95–96, 169, 251, 253, 261
 Stemplowski Ryszard 31
 Stempowski Jerzy 61
 Stendig Samuel 209
 Sterling Kazimierz 58, 82
 Stern Anatol 36, 61
 Stępnik Krzysztof 195, 301, 335
 Stopnicka Heller Celia 56, 73, 77–78, 231
 Stradecki Janusz 121, 128, 131, 132
 Street Brian V. 299
 Strycharska-Brzezina Maria 38, 261, 279, 301, 335
 Strykowski Julian (właśc. Pesach Stark) 50, 63, 66–69, 118, 223–224
 Supruniuk Mirosław A. 117–118, 123
 Suworow Aleksandr Wasiliewicz 125
 S-w zob. Sokołów Nahum
 Syrokomla Władysław 38
 Syrokomla-Bułhak Andrzej 282
 Szabat Barbara 51–52
 Szahaj Andrzej 23
 Szajkiewicz Nahum Majer 182
 Szapiro Jerzy 62
 Szaro Henryk (właśc. Henryk Szapiro) 36
 Szem Tob zob. Sens-Taubes Zygmunt
 Szeps Zew 221
 Szeryński Józef 130
 Szewc Piotr 67
 Szlengel Władysław 175
 Szmilowiczowa Rena 204
 Szmulewicz Nina 213
 Sznajderman Monika 15, 18
 Sznajderman Szmuel Lejb 175
 Szolem Alejchem (właśc. Szolem Rabinowicz) 38, 205, 241, 249–264, 332
 Szomer zob. Szajkiewicz Nachum Majer
 Szoszani J. 212–213
 Szpakowska Małgorzata 103, 108, 237, 239
 Sztekker Teodor 175
 Sztern Izrael 100
 Sztyma-Knaseicka Tamara 36
 Szulżycka Alina 238
 Szurek Agnieszka 60
 Szuster Marcin 101
 Szydłowska Natalia 28
 Szymaniak Karolina 143
 Szymański Adam 125
 Szymański Sebastian 21
 Szymel Maurycy 174–175, 204–205, 224–227, 229, 281
- Ś**
 Śpiewak Paweł 220, 224, 226–229
 Świerczewski Henryk 285
 Święcicki Marek 132
 Świętochowski Aleksander 282
 Świsłocki Stanisław 96, 103–104, 177, 179–181, 197
 Świstan (właśc. Stanisław Świsłocki)
- T**
 Tamar Zwi 262
 Tańska-Hoffmanowa Klementyna 39, 122
 Tarnowski Stanisław 141
 Taubenschlag Rudolf 73
 Tauber Majer 206
 Teller Adam 9–10, 15, 55
 Templer E. 206

- Teter Magda 9, 15
 Tillemann Ozjasz 257, 262
 Todorov Tzvetan 27
 Tokarska-Bakir Joanna 10, 21, 65, 192, 279
 Tom Konrad (właśc. Konrad Ranowiecki) 36
 Toporowski Marian 62
 Touraine Alain 101
 Trembecki Stanisław 123
 Trojański Piotr 299, 335
 Trumpeldor Josef 214
 Trystan Leon (właśc. Chaim Lejb Wagman) 36
 Trzeciak Stanisław, ks. 245
 Trzeźniowski Dariusz 298, 301, 335
 Trznadel Jacek 47
 Tugenhold Jakub 300
 Turkow Mark (Marek) 119, 246–247
 Turner Victor W. 60
 Tuwim Julian 61–63, 70, 103, 119, 121, 127–129, 131–133, 238–239, 282, 288
 Tyszka Andrzej 29
 Tytkowska Anna 26
 Tytus, cesarz rzymski 204
- U**
- Udalska Eleonora 26
 Ugniewska Jolanta 171
 Uliasz Stanisław 66, 279
 Umińska Bożena zob. Umińska-Keff Bożena
 Umińska-Keff Bożena 145
 Unterman Alan 181, 223
 Urke Nachalnik (właśc. Icchok Farberowicz) 175, 179–180, 195–197, 200
 Ury Scott 9, 18, 42, 170, 274
- V**
- Vincenz Stanisław 124, 131, 133
 Viswanathan Gauri 67
 Vogel Debora 143, 283–285
 Vogler Henryk 50, 61
 Volkov Shulamit 88
- W**
- Wachtel Wilhelm 214
 Waffel Luba 107
 Wagman Saul 261, 263
 Wajngarten Jerachmiel 206
 Walas Teresa 142, 184
 Waldenfels Bernhard 7, 291
 Walder Józef 179–181, 185–187, 189–195, 197–198, 200
 Waldorff Jerzy 239
 Wallace Edgar 105
 Wardziński Mieczysław 83, 85
 Warmiński, działacz ONR 133
 Warschauer Jonatan 156
 Warszawiak Jehuda 175
 Wasserkener St. 107
 Wassermanówna Melania 177
 Waszyński Michał (właśc. Mosze Waks) 36
 Wat Aleksander (właśc. Aleksander Chwat) 292
 Waters Alyson 27
 Wawrzyniecki Marian 83, 243
 Webber Jonathan 288
 Weichert Michał 26
 Weinig Naftali 253, 256, 258, 262
 Weinles-Themerson Franciszka 203, 205
 Weiss-Sussex Godela 41, 139
 Weizmann Chaim 131
 Wejs-Milewska Violetta 335
 Wells Herbert George 233
 Welsch Wolfgang 27–28
 Wendel Jerzy 118, 127
 Werecka Aniela 62
 Werski J. 103, 175
 Wiechecki Stefan (Wiech) 99
 Wiener Lewi 253, 255
 Wierzbicka Anna 92
 Wiese Christian 41
 Wilk Stanisław, ks. 24
 Wilkoszewska Krystyna 28
 Winczakiewicz Anna 136
 Wirth-Nesher Hana 128
 Wisse Ruth R. 173, 187, 289
 Wiszniewicz Joanna 63
 Wiśniowiecki Jeremi 122
 Wit Max zob. Cheyfec Maksymilian
 Witte Bernd 264
 Wittlin Józef 103, 135, 238
 Władyka Wiesław 96–97, 100, 172, 176, 194
 Wodziński Marcin 21, 275
 Wojciechowski Stanisław 99
 Wojnar Irena 171
 Wojnowska Bożena 300
 Wolff-Frank Ulla 41
 Wołkowicz Samuel 254
 Wotowski St. A. 180
 Wójcik Jerzy B. 117, 123, 237

- Wroński Henryk (właśc. Teofil Jaśkiewicz) 83
 Wróbel Józef 149
 Wrzesień A. 282
 Wujek Jakub 219, 221
 Wulf Józef 121, 134
 Wyrwas-Wiśniewska Monika 280
 Wysocki Sz. 88, 177, 179–180, 184–188, 190–
 –191, 200
 Wyspiański Stanisław 175, 192, 241, 300
- Z**
- Zaevas Alexandre
 Zajas Krzysztof 12, 25, 31, 335
 Zaleski Marek 23
 Zamenhof Ludwik 92–93, 244, 261
 Zangen Benzion 262
 Zapolska Gabriela 144–146
 Zaporowski Andrzej 64
 Zawiszewska Agata 99, 252, 335
 Zieliński Jan 50
 Zieliński Konrad 77–79
 Zieliński Tadeusz 84, 93, 240, 243–244
- Zienkiewicz Olga 63, 181, 195
 Zięba Kwiryna 24
 Zunz Leopold 272, 301
 Zurstiege Guido 18
 Zydler M. 177
 Zyga Aleksander 65, 278
 Zylberman E. 254
 Zyskind Małka 175
- Ż**
- Żabotyński Włodzimierz 112
 Żabski Tadeusz 177–178
 Żebrowski Rafał 259
 Żelazo Adriana 31
 Żeleński Tadeusz 103, 106–107
 Żeromski Stefan 129, 176, 192, 260, 300
 Żmigrodzka Maria 148
 Żółkiewski Stefan 173, 177, 180, 250, 258, 260
 Żurek Sławomir Jacek 12, 20, 172, 217, 251,
 292, 335
 Żurowska Maria 36

SUMMARY

The book presents selected areas, institutional spaces, and texts of the Polish-Jewish cultural borderland. It consists of four parts: an introduction to contemporary thought on the cultural borderland („Pogranicze” [„Borderland”]), a presentation of borderland areas and institutional spaces („Topografie: miejsca, miasta, instytucje” [„Topographies: Areas, Towns, Institutions”), an interpretation of texts and translation mechanisms functioning in the cultural borderland („Teksty, translacje” [„Texts, Translations”]) and an annex, comprising studies on new methods and perspectives for studies of Polish-Jewish cultural relations („Aneks” [„Annex”).

The introductory study „Kategoria pogranicza we współczesnych studiach żydowskich” [„The Concept of a Borderland in Contemporary Jewish Studies”] analyzes changes in the understanding of the Polish-Jewish borderland that have taken place over the last quarter of a century as a result of developments in anthropology, Jewish studies, and Polish anthropological and cultural studies. A major change that has occurred was inspired, among others, by the polysystem theory and the related theory of modern Jewish culture as a trilingual culture, as well as ideas of interpretive anthropology, postcolonial criticism, and cultural studies. The new research paradigm focuses on processes and mechanisms of crucial importance to cultural interference, transfer, exchange, and contact. The new conceptual tools used for descriptions of Polish-Jewish relations include „a Jewish frontier,” „a cultural junction,” „a third space,” „a contact zone,” and „a subculture.”

The second part of the book, „Topografie: miejsca, miasta, instytucje,” is devoted to areas and institutional spaces of the borderline. An area of particular importance for modern Polish-Jewish cultural contact is the classroom. The analysis of the classroom is based mainly on personal literature and autobiographical prose. The study „Klasa szkolna jako polsko-żydowska strefa kontaktu” [„The Classroom as a Polish-Jewish Contact Zone”] suggests two complementary approaches to the subject: description from the perspective of the cultural system and from the perspective of personal experience. The other studies in this part of the book deal with the press as an institution of modern multilingual Jewish culture and a space for the construction and negotiation of a group’s identity. The periodicals discussed here include both Polish-Jewish sensational newspapers, hitherto largely ignored by scholars („Warszawa: „5-ta Rano”. Sensacja i nowoczesność” [„Warsaw: 5-ta Rano. Sensation and Modernity”]), and magazines resulting from shared Polish-Jewish presence and collaboration, addressed to more than Jewish read-

ers alone. („Warszawa: „Wolnomyśliciel Polski”. Asymilatorzy i wolnomyśliciele wobec jidysz” [„Warsaw: *Wolnomyśliciel Polski*. The Attitude of Assimilators and Freethinkers toward Yiddish”]; „Londyn: „Wiadomości” Grydzewskiego-emigranta” [„London: *Wiadomości* by the Émigré Grydzewski”]). The analysis of these periodicals concentrates on a selected problem (the sensational press as an institution of modern Jewish culture), topic (the attitude toward the Yiddish language in freethinking circles and their plans to Latinize the Yiddish alphabet) or author (Mieczysław Grydzewski as an émigré journalist).

The third part, „Teksty, translacje,” consists of studies devoted both to the works of individual authors and to motifs, genres, types of literary work, and translations. The first two studies present the works of Aniela Kallas and Salomon Spitzer, Polish-Jewish writers of the turn of the 19th century from the circles of Galician assimilators. („Kobiece narracje asymilatorskie w Galicji. Twórczość Anieli Kallas” [„Women’s Assimilation Narratives in Galicia. The Works of Aniela Kallas”], „Pedagogika integracji po krakowsku. Przypadek Salomona Spitzera” [„The Pedagogy of Integration in Cracow. The Case of Salomon Spitzer”]). The subjects of the next four studies are, first, novels serialized in Polish-Jewish sensational dailies and their importance as a literary form aimed at the new Jewish reader, for whom Polish was the vernacular language („Międzywojenna polsko-żydowska powieść w odcinkach” [„The Serialized Polish-Jewish Novel in the Inter-War Period”]), second, children’s literature, its models, programs, and role in constructing an image of national space and national geography („Literatura dla dzieci. Opowieści palestyńskie” [„Children’s Literature. Palestinian Stories.”]), third, poetical strategies of introducing biblical motifs interpreted in the context of Judaic and Christian traditions („Motywy biblijne jako „miejsce wspólne” i niewspólne w międzywojennej poezji polsko-żydowskiej” [„Biblical Motifs as *Tópoi* or non-*Tópoi* in the Interwar Polish-Jewish Poetry”]), and last, the presence of the participation discourse and European narratives in newspaper articles of the late 1930s („Europa, Europa. Publicystyka u schyłku dwudziestolecia” [„Europe, Europe. Newspaper articles of the late 1930s”]). This part concludes with the essay „Szolem Alejchem i publiczność polsko-żydowska” [„Sholem Aleichem and the Polish-Jewish Public”], which discusses the reception of the Polish translations of the writer’s prose among Polish-Jewish readers and the function of translations from Yiddish to Polish in the trilingual polysystem of Jewish culture in Poland of the 1920s and the 1930s.

The annex comprises studies devoted to questions of methodology. The study „Paradygmat postkolonialny w badaniach kulturowych relacji polsko-żydowskich” [„The Postcolonial Paradigm in Studies of Polish-Jewish Cultural Relations”] discusses the possibility of adopting a postcolonial perspective in studies of Polish-Jewish cultural relations. This approach gives a special role to the re-writing or counterpoint reading of Polish literature from the Polish-Jewish perspective. The

final study „Literatura polsko-żydowska: nowe perspektywy badawcze” [„Polish-Jewish Literature: New Research Perspectives”] outlines and evaluates the present state of Polish-Jewish literary studies and suggests new areas and directions for exploration.

Przekład *Grzegorz Dąbkowski*

NOTA BIBLIOGRAFICZNA

Teksty mające pierwodruki w języku polskim

- Kategoria pogranicza we współczesnych studiach żydowskich* [w:] *Na pograniczach literatury*. Red. J. Fazan, K. Zajac, Kraków 2012.
- Warszawa: „*Wolnomyśliciel Polski*”. *Asymilatorzy i wolnomyśliciele wobec jidysz*. Drukowany pod tytułem *Stosunek do jidysz w dwudziestoleciu międzywojennym. Przypadek „Wolnomyśliciela Polskiego”* [w:] *Silva rerum philologicarum*. Studia ofiarowane Profesor Marii Strycharskiej-Brzezynie. Red. J. Gruchała, H. Kurek, Kraków 2010.
- Warszawa: „*5-ta Rano*”. *Sensacja i nowoczesność*. Drukowany pod tytułem *Sensacja w międzywojennej prasie polsko-żydowskiej. Na przykładzie warszawskiego dziennika „5-ta Rano”* [w:] *Sensacja w dwudziestoleciu międzywojennym (prasa, literatura, radio, film)*. Red. K. Stępnik, M. Gabryś, Lublin 2011.
- Londyn: „*Wiadomości*” *Grydzewskiego-emigranta*. Drukowany pod tytułem *Tematy żydowskie w emigracyjnej publicystyce Mieczysława Grydzewskiego* [w:] *Paryż. Londyn. Monachium. Nowy Jork. Powrześnieowa emigracja niepodległościowa na mapie kultury nie tylko polskiej*. Red. V. Wejs-Milewska, E. Rogalewska, Białystok 2009.
- Międzywojenna polsko-żydowska powieść w odcinkach*. Drukowany pod tytułem *Polsko-żydowska powieść w odcinkach wobec międzywojennej nowoczesności* [w:] *Metamorfozy społeczne*. T. 4 *Kultura i społeczeństwo II Rzeczypospolitej*. Red. W. Mędrzecki, A. Zawiszewska, Warszawa 2012.
- Topika biblijna jako „miejsce wspólne” i nie-wspólne w poezji polsko-żydowskiej*. Drukowany pod tytułem *Motywy biblijne w międzywojennej poezji polsko-żydowskiej* [w:] *Religijność na progu nowoczesności. O literaturze polskiej lat 1918–1945*. Red. M. Ołdakowska-Kuflowa, L. Giemza, Lublin 2010.
- Paradygmat postkolonialny w badaniach kulturowych relacji polsko-żydowskich* [w:] *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*. Red. K. Stępnik, D. Trzeźniowski, Lublin 2010.
- Literatura polsko-żydowska: nowe perspektywy badawcze* [w:] *Literatura polsko-żydowska. Studia i szkice*. Red. E. Prokop-Janiec, S.J. Żurek, Kraków 2011.

Teksty mające pierwodruki w języku angielskim

- Kobiece narracje asymilatorskie w Galicji. Twórczość Anieli Kallas*. Druk: *Women's Assimilation Narratives in Galicia. The Works of Aniela Kallas*, „*Studia Judaica*”, t. XVIII, Cluj-Napoca 2010.
- Literatura dla dzieci. Opowieści palestyńskie*. Druk: *Stories about Palestine in Inter-war Polish-Jewish Children's Literature* [w:] *Poles & Jews. History – Culture – Education*. Eds. M. Misztal, P. Trojański, Kraków 2011.

Szolem Alejchem i publiczność polsko-żydowska. Druk: *Sholem Aleichem and the Polish-Jewish Literary Audience* [w:] *Translating Sholem Aleichem. History, Politics, and Art.* Ed. G. Estraikh, J. Finkin, K. Hoge, M. Krutikov, Oxford 2012.

Teksty niepublikowane

Klasa szkolna jako polsko-żydowska strefa kontaktu.

Pedagogika integracji po krakowsku. Przypadek Salomona Spitzera.

Europa, Europa. Publicystyka u schyłku dwudziestolecia.

REDAKCJA

Lucyna Sadko

KOREKTA

Joanna Myśliwiec

SKŁAD I ŁAMANIE

Wojciech Wojewoda

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków
tel. 12-631-18-81, tel./fax 12-631-18-83