

Anna Kuchta

W OBCYM TŁUMIE, W OBCYM MIEJSCU¹ – ŻYDOWSKA TOŻSAMOŚĆ KULTUROWA W SYTUACJI GRANICZNEJ NA WYBRANYCH PRZYKŁADACH LITERATURY FAKTU²

Katedra Porównawczych Studiów Cywilizacji Uniwersytetu Jagiellońskiego

„– Włóż kapelusz. Pobożny Żyd ma na głowie kapelusz – powiedział Maurycy Fichtelbaum do syna. – Przynajmniej to możesz dla mnie zrobić przed śmiercią”³. Tak na moment przed śmiercią mecenas Jerzy Fichtelbaum, bohater *Początku* Andrzeja Szczypiorskiego, przypomina sobie ojca. Dlaczego właśnie kapelusz? Nie jest on jedynie niewiele znaczącym elementem ubioru, tutaj kapelusz jest symbolem. Symbolem elegancji? Godności? Wiary i pobożności? Na pewno. Ale przede wszystkim – jest ikoną tożsamości rozumianej jako wytwór tradycji oraz zakorzenienia kulturowego⁴, które człowiek posiada i manifestuje – w mowie, wierzeniach, zachowaniu i zwyczajach. Przez długie wieki Żydzi w Europie tworzyli swoją własną, odrębną kulturę. Odróżniała ich wiara, liturgia, język, strój, głęboko rozbudowana obyczajowość, a nawet spojrzenie na sztukę i życie codzienne.

A gdyby to wszystko nagle zniknęło? Nazistowskie „ostateczne rozwiązanie”⁵ miało na celu „oczyszczenie” świata ze wszystkiego, co żydowskie, zarówno w sensie dosłownym (eksterminacja ludności) jak i metafizycznym – metodyczne niszczenie tradycji, zwyczajów, żydowskiego ducha. Przeciętny człowiek, otoczony bezpiecznym kokonem kultury, rzadko zastanawia się, jak wyglądałoby jego życie, gdyby musiał zrezygnować z „bycia sobą” („bycia” rozumianego jako nie tylko wewnętrzne poczucie, ale także jego zewnętrzne przejawy – zwyczaje religijne, obyczaje świąteczne i zachowanie codzienne, język). Jednostka odewana nagle od swojej kultury i tradycji staje się „ziemią jałową”, nie będzie więc przesadą

¹ H. Zawadzka, *Ucieczka z getta*, Warszawa 2001, s. 87.

² Niniejszy artykuł został napisany na kanwie referatu pt. *Kultura i tradycje żydowskie a Holocaust*, który autorka wygłosiła podczas Krakowskiej Konferencji Judaistycznej (12 maja 2012 roku) i stanowi rozwinięcie oraz pogłębienie wybranych kwestii. Tekst został również uzupełniony o materiały, do których autorka dotarła po rzeczony konferencji.

³ A. Szczypiorski, *Początek*, Poznań 2002, s. 208.

⁴ Na temat roli tradycji i zakorzenienia w samostanowieniu jednostki zobacz np.: H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Warszawa 2007.

⁵ Właściwie: „ostateczne rozwiązanie kwestii żydowskiej” (niem. *die Endlösung der Judenfrage*), eufemistyczny synonim zagłady ludności żydowskiej stosowany przez nazistów na mocy decyzji podjętej 20 stycznia 1940 roku na konferencji w Wannsee.

określenie kulturowego zakorzenienia jako fundamentu tożsamości. Groźba zagłady sprawia, iż pytanie o tożsamość oraz mechanizmy jej przetrwania wydaje się być szczególnie zasadne i nie powinien zaskakiwać fakt, że zagadnienie to stale przenika wspomnienia oraz świadectwa Żydów⁶.

Narodziny faszyzmu w Europie i początek II wojny światowej mimo rozmaitych represji względem ludności semickiej (takich jak choćby nakaz rejestracji osób pochodzenia żydowskiego czy ekonomiczne obostrzenia) nie zdołały w drastyczny sposób zniszczyć kulturowania tradycji żydowskich na terenach znajdujących się w strefie wpływów III Rzeszy. Elie Wiesel, Żyd z chasydzkiej rodziny z miasta Sighet, wspomina, że do roku 1943 modlił się w synagodze, studiował Talmud, próbował zgłębiać Zohar. Pamięta też święto Pesach w 1944 roku, gdy synagogi zostały już zamknięte, ale mimo to niemal każde mieszkanie rabina zamieniało się w miejsce modlitw. Ludzie jedli, pili, śpiewali. Biblia nakazywała przecież radować się i kosztować szczęścia przez cały świąteczny tydzień⁷.

W podobnym tonie wspomnienia snuje rodzina Ovitzów⁸, ortodoksyjnych Żydów, którzy nawet w 1944 roku spożywali wspólnie świąteczny posiłek, czytając jednocześnie adekwatny do chwili fragment Starego Testamentu o niewoli Izraelitów w Egipcie.

Jednym z pierwszych etapów nazistowskiej zbrodni było utworzenie gett, które we wspomnieniach młodego, bo zaledwie ośmioletniego Michała Głowińskiego, jawią się jako „[przestrzeń] bezkształtna, pozbawiona idei porządkującej, [przestrzeń], której odebrano – obwodząc murami – sens, tak jak odebrano sens życia ludziom, których w nią wtłoczono”⁹. A jednak jakiś sens musiał zostać zachowany, skoro tradycja ciągle trwała. A może to tradycja nadawała ten sens? „W rozmaitych miastach Żydzi szykują się, żeby uroczyście w miarę możliwości spędzić święta. Pobożni Żydzi kupują macę, biedniejsi szykują kartofle, inni robią zapas chleba na osiem dni”¹⁰ – relacjonuje mimochodem Cerek Perechodnik, mieszkaniec getta w Otwocku, opisując „żałosne Święta”¹¹ 1942 roku. Nie jest to jedyny argument przemawiający za tym, że kultura przetrwała zamknięta za murami getta. O jej ciągłej żywotności może świadczyć choćby ogromna ilość powstałych pieśni holocaustowych (zaczynając od starych ludowych piosenek, do których dołączano nowy tekst, aż do zupełnie no-

⁶ Materiałem, na którym autorka opiera przedstawioną w niniejszej pracy analizę, jest holocaustowa literatura faktu. Nie jest jednak celem niniejszej pracy analiza literaturoznawcza lub językowa przytoczonych fragmentów ani też studium historyczne nazistowskiej polityki antyżydowskiej podczas II wojny światowej (co mogłoby stać się tematem osobnej, obszernej rozprawy), a jedynie wyłuskanie wypowiedzi koncentrujących się na kwestii tożsamości i analiza jej rozumienia przez świadków Holocaustu.

⁷ E. Wiesel, *Noc*, tłum. Małgorzata Kozłowska, Kraków 2007, s.36.

⁸ Historia Ovitzów według: Y. Koren, *Sercem byliśmy wielcy*, tłum. Magdalena Michalik, Chorzów 2006.

⁹ M. Głowiński, *Czarne sezony*, Warszawa 1999, s. 10.

¹⁰ C. Perechodnik, *Spowiedź*, Warszawa 2004, s. 29.

¹¹ Ibidem.

wych utworów, opisujących konkretne wydarzenia). Tworzono je pomimo panującego głodu, ścisłu, atmosfery strachu i niepewności oraz ciągłej groźby śmierci. Jakie były powody takiej twórczości? Rozmaite: piosenki mogły stanowić formę oporu (czy nawet zagrzewać do walki jak pieśni powstańcze), dokumentację życia w getcie, osobistą konsolację twórcy, modlitwę czy po prostu próbę zachowania normalności w świecie absurdu. Ale były też, a może przede wszystkim, wynikiem tęsknoty za tradycją i mechanizmem jej podtrzymywania.

Nawet w ekstremalnych warunkach, jakie bez wątpienia stanowił obóz koncentracyjny, zakorzenione głęboko w kulturze zwyczaje nie wymierały. Regina Ovitz, karlica zamknięta w Auschwitz jako obiekt badań, opowiada, jak będąc w lagrze, wymieniała kawałek słoniny na małą cebulkę (której wartość była o wiele mniejsza), ponieważ tej pierwszej „ze względów religijnych”¹² nie mogła wszakże zjeść. Elie Wiesel opisuje zaś „spór” o post, jaki toczył się w pewne święto Jom Kippur między więźniami w Buchenwaldzie – jedni twierdzili, że w warunkach głodowych racji post stanowi nierozsądne i niebezpieczne wyrzeczenie, mogące prowadzić nawet do śmierci, drudzy przeciwnie: właśnie grożącym niebezpieczeństwem tłumaczyli wagę postu („Trzeba pokazać Bogu, że nawet tutaj, za bramą piekieł, potrafimy głosić Jego chwałę”¹³). Wiesel wspomina również dziesięciu więźniów zmagających okolicznościowy *kadisz* za niedawno zmarłego przyjaciela¹⁴. Halina Birenbaum pamięta sprawiedliwą sztubową Stasię, która w Jom Kippur nie tylko nakazała Aryjkom zastąpić Żydówki we wszystkich robotach na terenie baraku, ale również zdobyła świece, przy których więźniarki zebrały się wieczorem, zachowując uroczyste milczenie¹⁵. Przykłady można by mnożyć, ale wniosek zdaje się jasny: te niby drobne, a jednak wielkie gesty, świadczą o tym, iż zachowanie chociaż niektórych zwyczajów oraz przywiązanie do tradycji było istotne nawet w sytuacji granicznej.

Najtrwalszym, a zarazem najbardziej instynktownym sposobem manifestowania własnej kultury (czy może nawet bardziej: przynależności do danej kultury) jest jednak język. W wielu wspomnieniach obozowych można znaleźć wzmianki o tym, że nieznajomość jidysz stanowiła barierę w nawiązywaniu kontaktów i budowała podziały wśród zamkniętych w lagrach Żydów. Wprost pisze o tym Primo Levi, wspominając sytuację swoją i współwięźniów, którzy w tym samym czasie przybyli do obozu:

¹² Y. Koren, op. cit., s. 108.

¹³ E. Wiesel, op. cit., s. 108.

¹⁴ Por. ibidem. 117.

¹⁵ Por. H. Birenbaum, *Nadzieja umiera ostatnia*, Oświęcim 2005, s. 159.

Wszyscy wiedzą, że 174000 mają Żydzi włoscy: [...] przywiezieni przed dwoma miesiącami, sami adwokaci i doktorzy. [...] Niemcy nazywają ich *zwei linke Hande* (dwie lewe ręce) i nawet Żydzi polscy gardzą nimi, gdyż nie umieją mówić w jidysz¹⁶.

Podobne świadectwo pochodzi także od młodego Imre Kertésza – gdy, mając piętnaście lat, w 1944 roku, trafia do obozu zagłady w Auschwitz (później przeniesiony do Buchenwaldu, ostatecznie do Zeitz) i dotkliwie zapamiętuje odrzucenie, z jakim się spotkał. Kiedy przypadkowo dostał się do komanda Żydów porozumiewających się między sobą w jidysz, brak umiejętności mówienia w tym języku nie tylko uniemożliwił mu nawiązywanie kontaktu¹⁷ w najbardziej prozaicznych sprawach, ale wręcz usunął go na margines społeczności i sprawił, że czuł się on niedopasowany („to było jakoś tak, jakbym był Żydem pośród Żydów w obozie koncentracyjnym”¹⁸ – opisuje zdublowaną alienację Kertész). Ale dlaczego język jest tak istotny? Socjolingwistyka i filozofia kultury nie bez powodu zwracają uwagę na komunikacyjną – a nawet integrującą – funkcję języka. Wspólny język to coś więcej niż tylko porozumienie, to poczucie przynależności, co doskonale ilustruje przykład Awigdora Kochawa, uciekiniera z pogromu w Jedwabnem (10 lipca 1941), który, ukrywając się, niezwykle przeżył spotkanie na swojej drodze innego Żyda:

Kiedys usłyszał od gospodarzy, że „tu jakiś Żydziak się kręci”. Zauważył go w zagajniku, był w jego wieku [...]. Poczul dławienie w gardle, dawno już nie widział żadnego Żyda. [...] Teraz on zanucił *Ha-Tikwę* i zrozumiał, że chłopak zna melodię. Powiedział: „Am ihudi” – „Jestem Żydem”. Tamten odpowiedział w jidysz¹⁹.

Wspominając wzruszenie, jakie ogarnęło go w tamtej chwili, Kochaw przyznaje, że tęsknota za „swoimi” towarzyszyła mu praktycznie przez całe życie:

Znów był sam. [...] Pojechał do Łomży, chciał spotkać jakiegokolwiek Żyda. Kiedys szedł za kimś, bo wydał mu się Żydem. Zrozumiał swą pomyłkę, gdy mężczyzna dotarł do domu, z którego wybiegła dwójka wnucząt. Wiedział, że żydowskich rodzin nie ma. Miał osiemnaście lat i był zupełnie sam na świecie²⁰.

¹⁶ P. Levi, op. cit., s. 64, podkreślenie moje – A. K.

¹⁷ „– *Reds du jidysz?* – zabrzmiało pierwsze pytanie. Kiedy im powiedziałem, że niestety, nie, skończyli ze mną, skompromitowałem się, patrzyli na mnie jak na powietrze albo raczej jakby mnie w ogóle tam nie było. Próbowalem ich zagadywać, zwrócić na siebie uwagę – na próżno. – *Du bist niszt kajn jid, du bist a szejgec*”

I. Kertész, *Los utracony*, tłum. K. Pisarska, Warszawa 2002, s. 142.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ A. Kochaw, *Jedyna szansa to udawać goja*, [w:] A. Bikont, *My z Jedwabnego*, Warszawa 2004, s. 207.

²⁰ Ibidem, s. 208.

Z pewnością zrozumiałaby go Halina Zawadzka (jako młoda dziewczyna opuściła getto w Końskich w przeddzień jego likwidacji, jesienią 1942 roku), która opisuje, że prawdziwa więź z narodem żydowskim obudziła się w niej, kiedy stała w polskim tłumie na pastercie w wigilijną noc: „Świadomość, że znalazłam się [...] w obcym świecie sprawiała mi ból prawie nie do zniesienia”²¹. Smutek i rozgoryczenie, którymi podszyte są słowa Zawadzkiej, wskazują, iż pragnęła ona nie tylko znaleźć się wśród tych, z którymi dorastała i wspólnie wkraczała w życie, ale tęskniła też za „swoim” światem – za kulturą, tradycją, korzeniami.

Karl Jaspers słusznie uznaje śmierć za jedną z najważniejszych sytuacji granicznych – jako doświadczenie nieuchronne, niepowtarzalne, a przede wszystkim indywidualne, zmusza ona do prawdziwego przeżywania. W takich chwilach zawodzi wszelka gra i udawanie – człowiek staje się całkowicie autentyczny. I po raz kolejny Calek Perechodnik okazuje się wnikliwym obserwatorem, gdy notuje całą gamę możliwych ludzkich reakcji:

Niektórzy głośno zawodzili, wspominali Bogu wszystkie swe dobre uczynki, pokazywali na swe małe dzieci, pytając się Boga, czy stracił litość nawet nad małymi, niewinnymi dziećmi. Inni urągali Bogu, śmiali się z tych Żydów, którzy przez całą noc, ubrani w tałesy, odmawiali psalmy, modlitwy za umarłych²².

Uogólniając (i upraszczając) problem, można wyróżnić dwie skrajne postawy, obie znajdujące swoje wzory w tradycji – postawę aktywną (od buntu – wyrażonego myśłą, słowem bądź czynem – aż do zorganizowanej walki zbrojnej) i postawę bierną (od rezygnacji i pokory, aż po dumę i głęboką wiarę). Tę drugą gloryfikuje Primo Levi: („Mało ludzi umie iść na śmierć z godnością [...] mało ludzi umie milczeć i uszanować czyjeś milczenie”²³), dla którego to właśnie godność jest wyznacznikiem człowieczeństwa – nawet w warunkach ekstremalnych. W relacji Calka Perechodnika kluczowa dla tej postawy będzie wiara:

Ale nie wszyscy żałują, że się urodzili Żydami. Część i w ostatniej chwili dumna jest, że ginie *al kidusz haszem*, ku chwale imienia Pańskiego. Grupa złożona z dziesięciu ludzi odmawia głośno modlitwy [...], korzą się przed ich Bogiem, nie biorą chleba do ust (...). Z rezygnacją, ale i z dumą czekają na śmierć. (...) Zaiste, z prawdziwą wiarą nie można dyskutować²⁴.

²¹ H. Zawadzka, op. cit., s. 87.

²² C. Perechodnik, op. cit., s. 92.

²³ P. Levi, op. cit., s. 17. Warto dodać, iż podobne odczucia będą towarzyszyły Markowi Edelmanowi, podczas opisu sytuacji na Umschlagplatz: „panowało grobowe milczenie [...] cisza śmiertelna. I to właśnie była godność” (R. Assuntion, W. Goldkorn, *Strażnik. Marek Edelman opowiada*, tłum. I. Kania, Kraków 1999, s. 139).

²⁴ C. Perechodnik, op. cit., s. 207.

Elie Wiesel, idąc w tłumie prowadzonych (jak sądził) na śmierć Żydów, żegna się z całym światem, szepcząc: *Jisgadal wejiskadasz Szemej Raba*²⁵, i dostrzega tragiczny paradoks sytuacji: „Nie wiem, czy w długich dziejach narodu żydowskiego zdarzyło się kiedykolwiek, by ludzie odmawiali za samych siebie *kadisz*”²⁶. Richard Glazar, ocalały z Treblinki, wspomina współwięźnia śpiewającego psalmy:

Cały obóz zdawał się palić. [...] i nagle jeden z nas podniósł się... wiedzieliśmy, że był śpiewakiem w Operze Warszawskiej. Nazywał się Salve i przed tą zasłoną ognia zaczął zawodzić pieśń, której nie znałem: *Mój Boże, mój Boże, dlaczego nas opuścicie? Niegdyś wydano nas na ogień, ale nigdy nie wyrzekliśmy się Twego Świętego Prawa. Śpiewał w jidysz, a za nim paliły się stopy*²⁷.

Michał Głowiński zwraca w takiej sytuacji uwagę na szczególną autonomię jednostki, z czią opisując paradoksalny wybór swojego dziadka: „wybrał to, co jeszcze [...] mógł wybierać – i sam sobie śmierć zadał”²⁸. Lejzor Głowiński nie był, według relacji autora, nikim szczególnym – był prostym, niemłodym człowiekiem o elementarnym wykształceniu, a na głowie nosił „małą okrągłą czapczkę, jaką noszą ortodoksyjni Żydzi”²⁹. W wakacje 1942 roku, gdy Niemcy rozpoczęli wywózki do Treblinki, dziadek popełnił samobójstwo, rzucając się z jednego z okien. Dla Głowińskiego czyn ten ma znaczenie szczególne, nie tylko ze względu na odwagę czy determinację bohatera; chodzi o coś więcej – o wolność wewnętrzną i poczucie, że nazistowska machina zbrodni nie miała już nad nim władzy. Ale samobójstwo to jednak problematyczne zagadnienie w judaizmie – to Bóg, nie człowiek, włada ludzkim życiem, człowiek nie może się na nie swobodnie targnąć, zamiast *kidusz ha-szem* zostaje zawsze *kidusz ha-chaim* – uświęcenie życia. A jednak samobójstwo dziadka było męczeńską śmiercią za wiarę – a także śmiercią w obronie jej świętości. Wiele świadectw potwierdza, że na wyjątkowo religijnych Żydów czekała nie tylko śmierć, ale i upokorzenie:

Z jakiegoś miasteczka spod Lwowa przyprawdzono pewnego dnia dwóch Żydów. Jeden był rabinem, a drugi szochetem. Obaj byli ubrani w chałaty, nosili brody i pejsy. Codziennie rano, gdy więźniowie wychodzili do pracy, musieli tańczyć na podwyższeniu z parasolami w ręku. Taniec hańby. [...] Był to symbol zhańbienia narodu. Błagano Boga, by wreszcie ich rozstrzelać, by nareszcie skończyły się te katusze duszy, gorsze od najstraszniejszych razów³⁰.

²⁵ E. Wiesel, op. cit., s. 65. „*Jisgadal wejiskadasz Szemej Raba*” to pierwsze słowa *kadisz*, jednej z najważniejszych modlitw w judaizmie, wzywające rychłe nadejście królestwa Bożego i sławiąca Jego imię.

²⁶ Ibidem, s. 64.

²⁷ C. Lanzmann, *Shoah*, tłum. M. Bieńczyk, Koszalin 1993, ss. 24 – 25.

²⁸ M. Głowiński, op. cit., s. 32.

²⁹ Ibidem, s. 29.

³⁰ K. Lewin, *Przeżyłem. Saga świętego Jura spisana w roku 1946*, tłum. zbiorowe, Warszawa 2006, s. 127. Relacja dotyczy wydarzeń w obozie Janowskim we Lwowie, których Lewin był naocznym świadkiem.

Mimo szacunku, z którym często opisywani są męczennicy za wiarę, wielokrotnie można też dostrzec świadectwa chwaleńca aktywność i działanie. Calek Perechodnik buntowniczo zapytuje:

O czym myślisz, maso żydowska? Jesteś bierna, zrezygnowana, milcząca. [...] O wszystkim myślicie, tylko nie o tym, żeście potomkami Judy Machabeusza. Gdzie jest ten duch Was, który by gromkim głosem krzyknął: „*tomus nafszim im Pelisztim*” – „Niechaj ja zginę, ale razem z moimi wrogami”. Przed wami dwustu ludzi z karabinami, wy jesteście 8000 ludzi, którzy i tak nic nie mają do stracenia [...]³¹.

Perechodnik jest przepełniony goryczą, zalem i bezsilnym gniewem po stracie rodziny i – w dodatku – wiary³², ale jego słowa pociągają za sobą szereg pytań. Autor zastanawia się, gdzie podział się duch Samsona, duch Judy Machabeusza... – przecież nieraz w historii Żydzi dali dowód, że potrafią walczyć. Wystarczy wspomnieć choćby o Berku Joselewiczu i jego pułku (Pułk Lekkokonny Starozakonny) walczącym w powstaniu kościuszkowskim w 1794 roku. O ich bohaterskiej śmierci wspomina choćby Maria Janion: „Jak Machabeusze, nie lubili oni również cofać się z pola walki. Hasłem ich było: zwyciężyć lub zginąć”³³. Ponadto Berek Joselewicz i jego ludzie odznaczali się nie tylko odwagą, ale także głębokim szacunkiem i przywiązaniem do tradycji oraz nakazów halachy:

Spóżywano wyłącznie kosztowną żywność, dostarczaną przez żydowskich mieszkańców Pragi. Gdy artyleria rozpoczęła atak w dzień szabatu, Berek Joselewicz, zwrócił się do rabina Pragi o udzielenie zezwolenia na walkę i uzyskał jego zgodę. Przez cały czas trwania bitwy ludność nie mogła już przynosić kosztownej żywności, żołnierze zatem walczyli głodni³⁴.

Być może żydowskie powstanie, które 19 kwietnia 1943 roku wybuchło w getcie warszawskim, Calek Perechodnik mógłby nazwać duchem niezłomnego Berka Joselewicza...

Pisząc o umieraniu, trudno też nie wspomnieć o zaskakującym gościu Szmula Zygielbojma, żydowskiego działacza politycznego, który ze swojej śmierci czyni swoisty manifest – znając sytuację polskich Żydów, po upadku powstania w getcie warszawskim Zygielbojm (sam przebywający w Londynie) popełnia samobójstwo, pozostawiając list, w którym ubolewa nad biernością świata i wzywa do podjęcia działań, mając nadzieję na przełamanie

³¹ C. Perechodnik, op. cit., s. 61.

³² Por.: „Nie mogłem słuchać, jak człowiek, a w dodatku Żyd, twierdzi, że wymordowanie narodu żydowskiego nastąpiło wskutek grzechów popełnionych przez Żydów wobec Boga, i że cały ten kataklizm został z góry przepowiedziany przez proroków żydowskich i zgodny jest z wolą Boga” (ibidem, s. 183).

³³ D. Kandel, *Berek Joselewicz...*, cyt. za: M. Janion, *Bohater, spisek, śmierć. Wykłady żydowskie*, Warszawa 2009, s. 32.

³⁴ *Berek Joselewicz*, „Midrasz” 2000, nr. 10, s. 13. Cyt. za: M. Janion, op. cit., s. 32.

obojętności. Sam – jak pisze – jest częścią narodu żydowskiego i jemu oddaje swoje życie³⁵. Michał Głowiński nie ocenia ani nie rozróżnia śmierci „gorszej” i „lepszej”: „Każdy, kto umarł ze zbrodniczych wyroków, umarł godnie”³⁶ – podsumowuje po prostu.

Ale było też inne wyjście: wielu Żydów w momencie prześladowań wybierało niebezpieczną ucieczkę i ukrywanie się, które może być rozumiane dwojako – tak dosłownie, jak i metaforycznie. Krysia Chiger, tytułowa dziewczynka w zielonym sweterku³⁷, wspomina czternaście miesięcy, które spędziła wraz z grupą innych Żydów we lwowskich kanałach. Mimo chłodu, głodu i wszechogarniających ciemności, wielką wagę przywiązywano do zachowywania ustalonego rytmu dnia:

budziliśmy się rano [...] nasz jedyny praktykujący Żyd, o stałej porze odmawiał swoje poranne modlitwy [...] zapewnialiśmy [mu] szacunek i powagę, których wymagało odprawianie modlitw. [...] To był nasz sposób na zachowanie żydowskiej tożsamości³⁸.

Dbałość o religijną harmonię i równowagę duchową była dla rodziny Chigerów ostoją człowieczeństwa i normalności („upieraliśmy się, że jesteśmy wciąż cywilizowanymi ludźmi”³⁹) pośród wojennej rzeczywistości. Bohaterka z ożywieniem wspomina także o szabasowym stole, postnym święcie Jom Kippur czy świętowaniu Rosz Haszany – pamięć o tradycyjnych zwyczajach i religijna celebracja były w oczach ośmioletniej dziewczynki możliwością wyjścia poza bezbarwny marazm podziemnego życia, chwilowym przebudzeniem się z koszmaru strachu i monotonii. Jednocześnie wspólne uczestnictwo w codziennych obyczajach czy świątecznych rytuałach cementowało poczucie wspólnoty wśród pozornie obcych sobie ludzi („znaleźliśmy się tutaj z jednego powodu – byliśmy Żydami”⁴⁰).

Jednak nie wszyscy Żydzi ukrywali się w ciemności... Metaforycznym schronieniem mogła być także nowa, aryjska tożsamość. Nie chodziło tylko o (przydatne oczywiście) dokumenty na aryjskie nazwisko ani nawet o „dobry wygląd”, ale także (a może najbardziej) o umiejętność udawania, że jest się kimś innym. „Po aryjskiej stronie trzeba było zręcznie odłączyć się od grupy, unikać szmalcowników i zniknąć w polskim tłumie”⁴¹ – wyjaśnia

³⁵ „Nie mogę pozostać w spokoju. Nie mogę żyć, gdy resztki narodu żydowskiego w Polsce, którego jestem przedstawicielem, są likwidowane. Moi towarzysze w getcie warszawskim polegli z bronią w ręku w ostatnim bohaterskim boju. Nie było mi sądzone zginąć tak jak oni, razem z nimi. Ale należę do nich i do ich grobów masowych. Śmiercią swoją pragnę wyrazić najsilniejszy protest przeciw bierności, z którą świat przygląda się i dopuszcza do zagłady ludu żydowskiego” – ostatni list Szmulę Zygielbojma (fragment), [w:] J. Karski, *Tajne państwo*, Warszawa 2006.

³⁶ M. Głowiński, op. cit., s. 33.

³⁷ D. Paisner, *Dziewczynka w zielonym sweterku*, tłum. B. Dżon, Warszawa 2011.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ A. Margolis-Edelman, *Tęgo, co mówi, nie powtórzę...*, Wrocław 1999, s. 82.

z suchą precyzją Alina Margolis-Edelman, uciekinierka z getta warszawskiego. Wtóruje jej Michał Głowiński, opisując drobiazgową organizację „wyjścia” i skrupulatne przygotowywanie nowej tożsamości – już w wieku ośmiu lat nauczył się podstawowych katolickich modlitw, aby w razie niebezpieczeństwa ich znajomością udowodnić, że nie jest Żydem. Awigador Kochaw twierdzi otwarcie, że udawanie goja stanowiło jedyną szansę przeżycia⁴² i potraktował tę możliwość poważnie:

Kupił sobie ręcznie tkane koszule, takie, jakie nosili chłopci. Zachodził do wiejskich gospód. Słuchał opowieści miejscowych, którzy byli w Prusach, skupiał się, by zapamiętać nazwy, [...] Wycyzzył się modlitw i kołęd, żeby się nie odróżniać od Polaków.⁴³

Jego dopracowane zachowania nie są w żadnym przypadku przesadzone – czasem drobny, niby nieistotny szczegół mógł decydować o życiu lub śmierci, a znajomość zwyczajów odróżniających Polaków od Żydów często dawała szansę na przetrwanie. Halina Zawadzka (ukrywająca się po aryjskiej stronie pod nazwiskiem Maria Nowakowska) jest pewna, że w momencie krytycznym od „wpadki” uratowała ją tylko przypadkowo posiadana wiedza na temat daty imienin (nie obchodzonych w żydowskim otoczeniu)⁴⁴.

Analizując dostępne w materiale literackim świadectwa, można zauważyć, iż dla wielu Żydów największą trudnością, z jaką łączyło się wyjście na aryjską stronę, była konieczność ukrywania własnej wiary oraz uczestnictwa w obrzędach chrześcijańskich – wielu czuło, że w ten sposób oszukują swojego Boga. Calek Perechodnik, opisując ukrywającego się po aryjskiej stronie ojca, akcentuje jego codzienne rozdarcie między tym, kim w głębi ducha był, a tym, kim powinien być dla ratowania własnego życia:

Hen, daleko, na dużej polanie stary chłop pasie krowę, pogania ją batem, co chwila siada, wiadać, że jest zmęczony. [...] Nagle podrywa się, zadziera głowę go góry [...], uporczywie patrzy w niebo w kierunku wschodnim. [...] To stary Żyd z nakrytą głową, który modli się do swego Boga, właśnie odmawia modlitwę poranną. Przeprasza Boga za to, że nie może głośno chwalić imienia Pańskiego [...]⁴⁵.

⁴² Rozmawiając z Anną Bikont, Kochaw tytułuje swoją opowieść o ocaleniu *Jedyna szansa to udawać goja* (A. Kochaw, op. cit., [w:] A. Bikont, op. cit., s. 199).

⁴³ Ibidem, s. 207.

⁴⁴ „Pewnego wieczoru do naszego pokoju weszła niespodziewanie właścicielka hotelu z polskim policjantem i gestapowcem. Policjant zażądał naszych dokumentów i przeglądał je bardzo dokładnie. W pewnej chwili zapytał mnie:

– Kiedy pani obchodzi imieniny?

Niedługo, 8 grudnia, czy chce pan złożyć mi życzenia? – odpowiedziałam bardzo swobodnie i zaczęłam się śmiać.

Policjant oddał nam dokumenty i wszyscy wyszli z pokoju. [...] Moja odpowiedź była szybka i właściwa. Zaważył szczęśliwy przypadek, opanowanie i roześmiana twarz”.

H. Zawadzka, op. cit., s. 88.

⁴⁵ C. Perechodnik, op. cit., s. 219-220.

Jak być sobą w świecie, gdzie jedyną szansą przeżycia jest udawanie kogoś całkiem innego? Po równie dramatyczny ton sięga Kurt Lewin, opisując sytuację swojej matki, żony zamordowanego w pogromie rabina Lwowa doktora Jecheskiele Lewina, która, mogąc na czas wojny ukryć dzieci u metropolity lwowskiego, odmawia, obawiając się, że zostanie narzucony im chrzest (a co za tym idzie – obca wiara), a za taką cenę „nie chce kupować życia, nawet jeśli chodzi o dzieci”⁴⁶. Instynkt życia zostawał wyparty przez pytanie o jakość tego życia.

Maria Janion na przykładzie Nachamy Tec (która wyznaje, że dwie odrębne tożsamości zlewały się jej coraz częściej w jedną – nową, stawała się tym, kim powinna być⁴⁷) ostrzega dodatkowo, iż nowa tożsamość, przyjęta jako narzędzie służące przetrwaniu, niebezpiecznie często stawała się „punktem wyjścia do głębszej przemiany”⁴⁸. Dobrą ilustracją tak postawionej tezy może być Marianna Ramotowska (prawdziwe nazwisko: Rachela Finkelstejn) – Żydówka mieszkająca w Jedwabnem, która zdając sobie sprawę z narastającego niebezpieczeństwa, dla ratowania życia wiąże się z Polakiem, Stanisławem Ramotowskim i przyjmuje chrzest. Ta desperacka decyzja ocaliła ją przed późniejszym pogromem⁴⁹, ale przysporzyła wielu problemów natury psychologicznej. Mimo początkowych prób pogodzenia dwóch tożsamości:

Były oddzielne naczynia na mleko i mięso [wspomina Ramotowski – przyp. A. K.], Marysia mi to wytłumaczyła [...]. U nas piątek był inny niż u wszystkich. Zapalaliśmy świeczki na stole, ubrania wkładaliśmy zgrabne. W soboty nie braliśmy się do pracy. [...] W domu wieprzowiny nie ruszyła, ale pilnowała, żeby w gościach nikt nie zauważył, że odmawia⁵⁰.

Rozmawiająca z nią po latach⁵¹ Anna Bikont zauważa rozpaczliwą próbę odcięcia się kobiety od swojego pochodzenia, dystans i niechęć nie tylko do wojennych wspomnień, ale także do żydowskich tradycji i zwyczajów. „Kiedy składałam jej życzenia z okazji Chanuki czy Rosz Haszany” – charakteryzuje wnikliwie Bikont – „zaraz zaczynała odmawiać różaniec”⁵². I nie jest to odosobniony przypadek – w dalszych partiach studium na temat

⁴⁶ K. Lewin, op. cit., s. 120.

⁴⁷ „Stawałam się podwójną osobą: jedno moje «ja» było prywatne, drugie – to było moje «ja» publiczne dla innych. Kiedy byłam z dala od mojej rodziny, byłam tak pochłonięta przez moje «ja» publiczne, że nie musiałam nawet udawać. Czułam się rzeczywiście osobą, którą miałam być.” (N. Tec, cyt. za: M. Janion, op. cit., s. 72).

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Stanisław Ramotowski wspomina, że gdy mieszkańcy Jedwabnego grozili jego żonie, mógł ją bronić przypominając o przyjętym chrzcie: „Przechodził wtedy Feliks Mordasiewicz, krzyczy do mnie: «Wiem, że masz u siebie Żydówkę». Powiedziałem: «Teraz ona ochrzczona, to spróbuj coś jej zrobić»”. (A. Bikont, op. cit., s. 59).

⁵⁰ Ibidem, s. 218.

⁵¹ Materiały do monografii na temat pogromu w Jedwabnem Anna Bikont zbierała w latach 2001-2003, ponad pięćdziesiąt lat po wojnie.

⁵² A. Bikont, op. cit., s. 57.

Jedwabnego Anna Bikont zauważa, że chociaż przeżyły tylko dwie Żydówki, obie zostały w miasteczku, ale mimo to nigdy się nie spotkały – „chciały się wtopić w lokalną społeczność, zapewne w nadziei, że grzech bycia Żydem zostanie im zapomniany”⁵³. Maria Janion podaje również, że bardzo często ci, którzy przeżyli w ukryciu pod fałszywą tożsamością, do końca życia zmagali się z poczuciem winy oraz wykorzenia, wyrzutami sumienia i zagubieniem. Zjawisko to z niezwykłą precyzją odmalował w swojej powieści Jerzy Kosiński, udowadniając, iż fikcja i metafora mogą stać się nośnikami realizmu psychologicznego. Bohater *Malowanego ptaka* po długim czasie życia w ukryciu nie wie, jak zareagować, spotykając dawno niewidzianych rodziców, a nawet zastanawia się, czy powinien w ogóle reagować – tak bardzo przyzwyczał się bowiem do swojego „nowego ja”, że nie potrafił (nie chciał?) już wrócić do tego dawnego. Jego tożsamość podszyta jest poczuciem niepewności i strachem, podobnym do tego, który u swojej rozmówczyni zauważyła Anna Bikont. Może więc słusznie ostrzegwał Leszek Kołakowski, pisząc, że: „kłamstwo nie jest moralnie dobre również i wtedy, kiedy jest dopuszczalne lub wręcz zalecane w imię ważniejszych dóbr...”⁵⁴.

Życie w oderwaniu od kultury i tradycji nie jest możliwe. Człowiek jest tylko człowiekiem i potrzebuje oparcia, dlatego tak ważne jest zakorzenie – kulturowa opoka, mechanizm osvajania rzeczywistości. Nagłe i gwałtowne wydziedziczenie skutkuje zagubieniem, dezorientacją, poczuciem wyobcowania, alienacji czy nawet – pękniętą tożsamością. Doskonałą literacką ilustracją dotkliwych konsekwencji kulturowego wykorzenia może być przypadek Władzia Gruszeckiego, bohatera *Początku*. Tak dalece zatracił się on w swojej nowej (narzuconej mu!) osobowości, że z żydowskiego chłopca (Arturka Hirschfelda) uratowanego z Holocaustu stał się „polonusem jak się patrzy”⁵⁵ z kompleksem pochodzenia, który maskował agresywnym antysemityzmem.

Kultura charakteryzuje się niesamowitą żywotnością, może przetrwać nawet w warunkach ekstremalnych i także wówczas wywiera ogromny wpływ na ludzi. Potrafi usunąć się w cień i przeczekać najtrudniejsze chwile, aby potem obudzić się z nową żarliwością. Potrafi istnieć nawet na najbardziej niekorzystnym gruncie i jest tak głęboko zakotwiczona w świadomości ludzkiej, że nie daje o sobie zapomnieć. Nawet Calek Perechodnik, choć sam pisze w buntowniczym tonie, że nie czuje się już Żydem i nie potrafi już wierzyć, część swoich notatek zapisuje literami hebrajskimi⁵⁶, a swój monolog kończy słowami żydowskiej piosenki⁵⁷. Nazistowska operacja wytepienia kultury żydowskiej nie mogła zakończyć się

⁵³ Ibidem, s. 83.

⁵⁴ L. Kołakowski, *Mini wykłady o maxi sprawach (seria pierwsza)*, Kraków 1999, s. 33.

⁵⁵ A. Szczypiorski, op. cit., s. 110.

⁵⁶ Jak podaje David Engel, autor posłowie i przypisów, Perechodnik zapisywał fragmenty modlitw i wypowiedzi w języku jidysz literami hebrajskimi (niekiedy błędnie) – C. Perechodnik, op. cit., s. 295.

⁵⁷ Por. ibidem, s. 280.

sukcesem, bo nawet w sytuacjach ekstremalnych nie zanikają gesty kulturowe. Mimo głodu, samotności, strachu i niebezpieczeństwa śmierci wielu Żydów pamiętało o tradycyjnych zwyczajach i przekazywało je dalej, a ci, którzy przeżyli wojnę, zadbali, aby mogły się one odrodzić. Bardzo często zew tradycji odzywa się właśnie w chwilach granicznych – wtedy, gdy świadomość korzeni pojawia się w sposób dojrzały, a człowiek zna ich cenę i mimo to podejmuje decyzję niezgodną z instynktem życia, ale ocalającą człowieczeństwo. To dlatego Henio Fichtelbaum, już jako mężczyzna pogodzony z losem, musi powiedzieć: „Wracam”⁵⁸.

BIBLIOGRAFIA

LITERATURA PODMIOTU:

- Bikont A., *My z Jedwabnego*, Warszawa 2004.
- Birenbaum H., *Nadzieja umiera ostatnia*, Oświęcim 2005.
- Głowiński M., *Czarne sezony*, Warszawa 1999.
- Koren Y., *Sercem byliśmy wielcy*, tłum. M. Michalik, Chorzów 2006.
- Kosiński J., *Malowany ptak*, tłum. T. Mirkowicz, Kraków 2003.
- Lanzmann C., *Shoah*, tłum. M. Bieńczyk, Koszalin 1993.
- Levi P., *Czy to jest człowiek?*, tłum. H. Wiśniowska, Kraków 2008.
- Lewin K., *Przeżyłem. Saga świętego Jura spisana w roku 1946*, tłum. zbiorowe, Warszawa 2006.
- Margolis-Edelman A., *Tego, co mówili, nie powtórzę...*, Wrocław 1999.
- Paisner D., *Dziewczynka w zielonym sweterku*, tłum.. B. Dżon, Warszawa 2011.
- Perechodnik C., *Spowiedź*, Warszawa 2004.
- Szczypiorski A., *Początek*, Poznań 2002.
- Wiesel E., *Noc*, tłum. M. Kozłowska, Kraków 2007.
- Zawadzka H., *Ucieczka z getta*, Warszawa 2001.

⁵⁸ „Wracam, Pawle – powiedział Henio. Po raz pierwszy nie powiedział «Pawełku», lecz «Pawle». A Paweł odrzekł z pewnym chłodem:

– Dokąd wracasz, Henryku?

– Tam.

Henryk wskazał ciemną chmurę unoszącą się nad ruinami getta. Odbijała się w jego oczach.” (A. Szczypiorski, op. cit., s. 218).

LITERATURA PRZEDMIOTU:

- Assuntion R., Goldkorn W., *Strażnik. Marek Edelmann opowiada*, tłum. I. Kania, Kraków 1999.
- Janion M., *Bohater, spisek, śmierć. Wykłady żydowskie*, Warszawa 2009.
- Johnson P., *Historia Żydów*, tłum. M. Godyń, M. Wójcik, A. Nelicki, Kraków 1993.
- Karski J., *Tajne państwo*, Warszawa 2000.
- Kołąkowski L. *Mini wykłady o maxi sprawach (seria pierwsza)*, Kraków 1999, s. 33.
- Piesiewicz K., *O wstydzie i nagości*, [w:] *Rozmowy na koniec wieku*, red. K. Janowska, P. Micharski, Kraków 1997.
- Rees L., *Auschwitz. Naziści i „ostateczne rozwiązanie”*, tłum. P. Stachura, Warszawa 2005.
- de Vries S. P., *Obrzędy i symbole Żydów*, tłum. A. Borowski, Kraków 1999.

SUMMARY

A study of Jewish cultural identity during limit situation based on selected non-fiction literary works

The article centers around the issue of cultural identity and it's methods of endurance during limit situation (Grenzsituation, a concept developed by Karl Jaspers). As an example, the authores chooses Jewish cultural identity during the time of Holocaust and the study is based on an analysis and interpretation selected non-fiction literary works written by those, who had witnessed the Shoah. Providing various reference material, the authoress proves, that even in the moment of limit situation cultural identity has a strong self-preservation instinct.