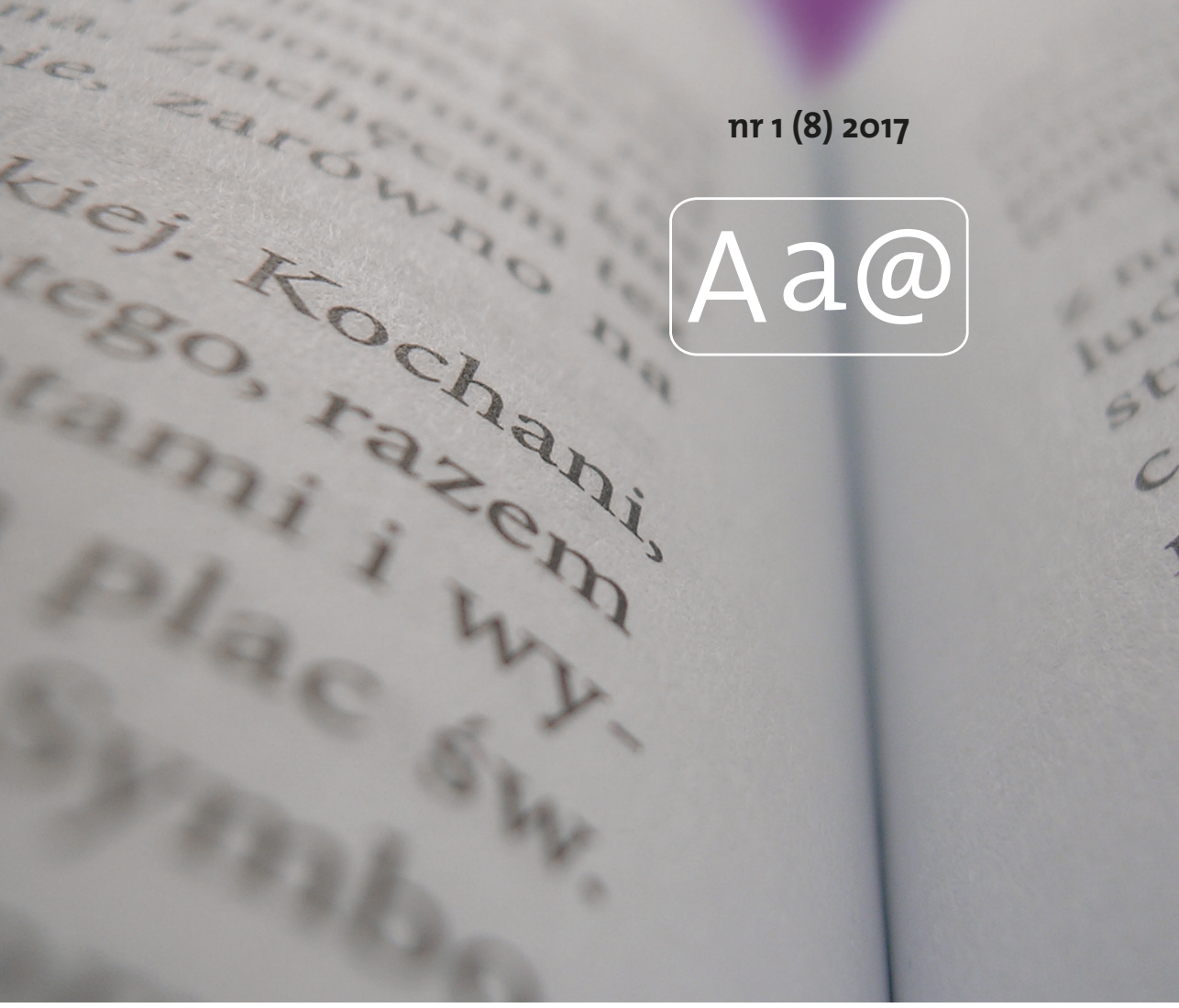
nr 1 (8) 2017

Aa@



Autobiografia

literatura | kultura | media


Aa@



Autobiografia

literatura | kultura | media

nr 1 (8) 2017

WYDAWNICTWO NAUKOWE
UNIWERSYTETU SZCZECIŃSKIEGO
Szczecin 2017

Rada Naukowa
Małgorzata Czermińska (Uniwersytet Gdański)
Algis Kalėda (Vilniaus Universitetas)
Bożena Karwowska (University of British Columbia)
Ewa Kraskowska (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)
Paweł Rodak (Uniwersytet Warszawski)
Jerzy Smulski (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)
German Ritz (Universität Zürich)
Hayden White (University of California, Santa Cruz)
Alfrun Kliems (Humboldt-Universität zu Berlin)

Zespół redakcyjny
Inga Iwasiów / Jerzy Madejski US, redaktorzy naczelni
Joanna Lisek UWr, redaktor naukowy numeru
Natalia Aleksiun, Touro College, Graduate School of Jewish Studies (New York, USA); Brygida Helbig-Mischewski, Polsko-Niemiecki Instytut Badawczy w Słubicach (UAM Poznań, Viadrina); Giovanna Tomassucci, Università di Pisa, Department of Philology, Literature and Linguistics (Pisa, Italy); Paweł Wolski US; Agata Zawiszewska US; Aleksandra Grzemska US, sekretarz redakcji

Lista recenzentów jest dostępna na stronie: www.autobiografia.usz.edu.pl

Adres Redakcji
al. Piastów 40 b, 71–065 Szczecin
www.autobiografia.usz.eu

Redaktor językowy
Natalia Jóźwiak

Korektor
Anna Ciciak

Skład komputerowy i projekt okładki
Joanna Dubois-Mosora

Niniejszy numer czasopisma został dofinansowany przez Uniwersytet Wrocławski

KATEDRA JUDAISTYKI im. TADEUSZA TAUBEGO UNIWERSYTET WROCŁAWSKI

POLSKIE TOWARZYSTWO STUDIÓW JIDYSZYSTYCZNYCH

Wersja papierowa jest wersją pierwotną. Streszczenia opublikowanych artykułów są dostępne online w międzynarodowej bazie danych The Central European Journal of Social Sciences and Humanities http://cejsh.icm.edu.pl

Czasopismo jest indeksowane w Bazhum, bibliograficznej bazie czasopism humanistycznych i społecznych
Publikacja wspierana przez Polskie Towarzystwo Autobiograficzne

PTA
Polskie Towarzystwo Autobiograficzne

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2017

ISSN 2353-8694

Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego | Ark. wyd. 14,0. Ark. druk. 15,0. Format B5. Nakład 75 egz.

Spis treści

WSTĘP

Joanna Lisek | W lustrze pamięci – problemy żydowskiej literatury autobiograficznej 7

TEORIE

Ewa Geller | Współczesne metody filologiczne w interpretacji żydowskich dokumentów osobistych 23

EMANCYPACJE

Joanna Lisek | „Egoistyczne analizy to moja ulubiona praca". Rękopisy Broni Baum, czyli kiedy wiersz staje się egodokumentem 39

Karolina Szymaniak | „Baczność! Przeczytać i zwrócić dla zniszczenia". Porządki archiwum a korespondencja intymna Racheli Auerbach z czasu wojny i getta – pytania i problemy 57

Andrzej Pawelec, **Magdalena Sitarz** | *Dos lid fun ojsgehargetn jidiszn folk* Jicchoka Kacenelsona jako forma autobiografii poety i narodu 83

FRAGMENTY AUTOBIOGRAFII

Malka Lee | Oczami dziecka (fragmenty) 99

Bronia Baum | Pamiętnik (fragment, zeszyt 2, w rękopisie) 107

Israel Joszua Singer | *Fun welt wos iz niszto mer* (Ze świata, którego już nie ma, New York: Farlag Matones, 1946; fragment) 113

SŁOWNIK PISARSTWA AUTOBIOGRAFICZNEGO

Elżbieta Klimek-Dominiak | Żydowsko-amerykański komiks (auto)biograficzny: powieść graficzna czy pamiętnik graficzny? 121

PRAKTYKI AUTOBIOGRAFICZNE

Justyna Lisak | I wojna światowa w świetle egodokumentów zawartych w wybranych księgach pamięci 133

Anna Szyba | „Nowy rok, nowe kłopoty. Trzeba się znów wypłakać przed towarzyszem Gołombem” 151

Anna Rozenfeld | Listy słuchaczy do Redakcji Żydowskiej Polskiego Radia w latach 1950–1958 jako przykład egodokumentów 171

BIOGRAFIE

Małgorzata Rydelek | Historyczny kostium poety. *Bal maskowy* Tomasza Sikorskiego 189

ROZBIORY

Izabela Olejnik | Piekło na ziemi obiecanej. Wspomnienia wojenne Izraela Rabona 205

Adrian Gleń | Między autobiografią a przypowieścią. Glosa o paru tajemnicach *Domu, snu i gier dziecięcych* Juliana Kornhausera 221

Aa@

AUTOBIOGRAFIA nr 1 (8) 2017 s. 7–21
ISSN 2353-8694
DOI: 10.18276/au.2017.1.8-01

WSTĘP

JOANNA LISEK*
Uniwersytet Wrocławski

W lustrze pamięci – problemy żydowskiej literatury autobiograficznej

Streszczenie

Artykuł jest wprowadzeniem do problematyki autobiografistyki żydowskiej. Autorka w duchu postkolonializmu, wychodząc od kanonicznego tekstu Georges'a Gusdorfa, podważa jego chrześcijańskocentryczne postrzeganie fundamentów tradycji autobiograficznych. Celem artykułu jest zwrócenie uwagi na bogactwo i starożytne pochodzenie żydowskiego piśmiennictwa autobiograficznego, tworzonego w wielu językach (jidysz, hebrajskim, greckim, niemieckim i innych) oraz przedstawienie wpływu kultywowania pamięci rodzinnej i martyrologicznej na jego charakter. Konkluzją rozważań jest zwrócenie uwagi na fakt, że żydowska literatura wspomnieniowa stanowi jedno z niezwykle ważnych, a niemal nieznanych i niewykorzystywanych przez polskich/polskie badaczy/badaczki źródeł do historii społecznej i dziejów kultury, obyczaju oraz religii ziem polskich.

Słowa kluczowe
autobiografistyka żydowska, teoria Georges'a Gusdorfa, Glikl Hameln, Tow Lipmann Heller, pieśni historyczne, Tojbe Pan, przekład literatury dokumentu osobistego, pamięć jednostkowa i pamięć zbiorowa

* Kontakt z autorką: joanna.degler@gmail.com

Niechrześcijanin przed lustrem, czyli Gusdorfa myśli kilka

Francuski filozof i historyk myśli społecznej Georges Gusdorf w eseju, który wszedł do kanonu tekstów definiujących autobiografię, stwierdza:

> Przede wszystkim należy podkreślić fakt, że gatunek autobiograficzny jest ograniczony w czasie i przestrzeni: nie istniał zawsze, nie istnieje wszędzie. O ile Wyznania św. Augustyna jako pierwsze wielkie dzieło tego rodzaju dostarczają początkowego punktu odniesienia, o tyle łatwo zauważyć, że chodzi tu o zjawisko późne w kulturze zachodniej, które pojawiło się w momencie, gdy wkład chrześcijaństwa przeszczepił się na tradycje klasyczne. Nie wydaje się jednakże, by autobiografia pojawiła się kiedykolwiek poza naszym obszarem kulturowym; można by powiedzieć, że jest ona wyrazem troski właściwej człowiekowi Zachodu, troski, jaką niesie ze sobą w swoim metodycznym podboju świata i komunikuje ludziom innych cywilizacji; ludzie ci jednakże zostają od razu anektowani poprzez rodzaj jakiejś kolonizacji intelektualnej do pewnej mentalności, która nie jest ich własną mentalnością[1].

Fragment ten w sposób dosadny unaocznia, jakie problemy stają przed badaczką/badaczem zajmującą/zajmującym się literaturą autobiograficzną niezwiązaną bezpośrednio z kręgiem chrześcijańskiej kultury Zachodu. Przekonanie o fundamentalnej roli myśli chrześcijańskiej i *Wyznań* św. Augustyna, które Gusdorf określa jako pierwsze wielkie dzieło tego gatunku, w kształtowaniu się wzorca narracji autobiograficznej[2] często jest przyjmowane w sposób bezkrytyczny, a wynika głównie z postaw ukształtowanych na gruncie europejskiego kolonializmu. Gusdorf przeciwstawia chrześcijanina, jako tego, który zdolny jest do samorefleksji, człowiekowi prymitywnemu, który: „w pierwszym zetknięciu jest przerażony swoim odbiciem w lustrze, podobnie jak obrazem fotograficznym czy filmowym”[3]. Ściśle wiąże zatem tendencję do zgłębiania tajemnicy własnej osobowości, konieczną do refleksji autobiograficznej, z ekspansją myśli chrześcijańskiej:

> Chrześcijaństwo wprowadza nową antropologię; każdy los, nawet najskromniejszy, zakłada pewnego rodzaju nadprzyrodzoną grę. Rozwija się w formie dialogu duszy z Bogiem, dialogu, w którym aż do końca każdy gest, każda myśl czy postępek może

---

1 Georges Gusdorf, „Warunki i ograniczenia autobiografii”, tłum. Janusz Barczyński, *Pamiętnik Literacki* LXX (1979), 1: 261–262.

2 Gusdorf, „Warunki i ograniczenia autobiografii”: 261.

3 Tamże, 265.

> jeszcze wszystko zakwestionować. Każdy jest odpowiedzialny za swoje życie, a intencje liczą się tak jak czyny. Stąd nowe zainteresowanie ukrytymi sprężynami życia duchowego[4].

Dla Gusdorfa świat dzieli się na ucywilizowany chrześcijański Zachód oraz ludy prymitywne, skazane na przyjęcie wzorców wypracowanych przez białych, europejskich, chrześcijańskich mężczyzn[5]:

> Kiedy Gandhi opowiada historię swego życia, aby bronić Wschodu, używa środków wypracowanych przez Zachód. Wzruszające świadectwa, zebrane przez Westermanna w jego *Autobiographies d'Africains*, także świadczą o zachwianiu się tradycyjnych cywilizacji w kontakcie z Europejczykami. Dawny świat umiera w świadomości tych ludzi, którzy zastanawiają się nad swoim losem, poddanym z konieczności nowemu stylowi życia, jaki biali przywieźli zza mórz[6].

Dominację zachodnioeuropejskich wzorców w literaturze autobiograficznej utwierdziły *Wyznania* Rousseau, który miał poczucie pionierstwa swojego przedsięwzięcia („Imam się przedsięwzięcia, które dotychczas nie miało przykładu i nie będzie miało naśladowcy”[7]), a choć nie spodziewał się on następcy, dzieło jego stało się obowiązującą do dziś modelową realizacją gatunku.

Żydzi – pionierzy czy wrogowie autobiografistyki?

Jak w tym kontekście możemy zatem definiować żydowską literaturę autobiograficzną? Czy jest jedynie refleksem wzorców ukształtowanych przez większościowe kultury europejskie od czasów św. Augustyna i Rousseau? Co ciekawe, niektórzy badacze żydowskich autobiografii podtrzymują taką teorię poprzez formułowanie tezy o obcości judaizmu wobec tradycji autobiograficznych. Alan Mintz[8] wiąże to z faktem, że w kulturze żydowskiej bardziej liczy

---

4 Tamże.

5 Gusdorf w omawianym eseju przywołuje wielu twórców, nie ma wśród nich jednak ani jednej kobiety. Niewątpliwie pisząc o wybitnych postaciach spisujących swe wspomnienia, ma na myśli jedynie mężczyzn: „Wielu wybitnych ludzi, a nawet i mniej wybitnych, przywódcy państw, dowódcy wojskowi, ministrowie, badacze, ludzie interesu, poświęcili wolny czas, jaki daje starość, redagowaniu «wspomnień», znajdują one bowiem z wieku na wiek uważnych czytelników”. Gusdorf, „Warunki i ograniczenia autobiografii”: 261.

6 Tamże, 262.

7 Jean Jacques Rousseau, *Wyznania*, tłum. Tadeusz Boy-Żeleński (Warszawa: Hachette, 2009).

8 Alan Mintz, *„Banished From Their Father's Table”. Loss of Faith and Hebrew Autobiography* (Bloomington: Indiana University, 1989).

się społeczność niż indywiduum. Jacob J. Schacter natomiast tłumaczy brak rodzimych form autobiografizmu tym, że Żydom od wieków obcy był egocentryzm, ponieważ w judaizmie akcent kładziony był na relację z Bogiem, zgłębianie Tory, a nie jednostkowe detale życia osobistego[9]. W takim ujęciu rozwój autobiografistyki żydowskiej postrzegany jest przede wszystkim jako wynik osłabienia bądź nawet zerwania związków z tradycją żydowską oraz otwarcia się na ideały i wzorce zewnętrzne.

Rzeczywiście liczne autobiografie żydowskich maskili (zwolenników żydowskiego oświecenia – haskali)[10], z najbardziej znanymi wspomnieniami *Lebensgeschichte* napisanymi po niemiecku przez filozofa Salomona Majmona i opublikowanymi w latach 1792–1793[11], poświadczają tezę o akulturacji jako istotnym czynniku rozkwitu autobiografistyki żydowskiej. Dzieje Salomona Majmona – jednego z najwybitniejszych znawców filozofii Kanta – stały się wzorcem modelowych biografii młodych maskili[12].

Przy okazji dzieła Majmona warto wspomnieć o kontrowersyjnym problemie wielojęzyczności żydowskich autobiografii. Żydzi pisali swoje wspomnienia, dzienniki, autobiografie

---

9 Jacob J. Schacter, „History and memory of self: the autobiography of Rabbi Jacob Emden", w: *Jewish History and Jewish Memory: Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi*, red. Elishiva Carlebach, John M. Efron, David N. Myers (Hanover: Brandeis University Press, 1998), 428–452.

10 Na przykład: Mosze Lilienblum, *Hatot neurim* [Grzechy młodości] (Wiedeń 1876); Awraham Ber Gottlober, *Zihronot mi-jeme neurai, meszulawim im zihronot ha-dor* [Pamiętniki z czasów mojej młodości, połączone z pamiętnikami pokolenia] (Warszawa 1880) oraz *Zihronot le-korot Haskalat amenu be-arcenu erec Rusja* [Pamiętniki historii oświecenia naszego ludu na ziemi naszej, ziemi Rosji] (Warszawa 1884); Mordechaj Aron Gincburg, *Awiezer* (Wilno 1863).

11 Polskie tłumaczenie: Salomon Majmon, *Autobiografia Salomona Majmona z portretem oraz list autora do króla Stanisława Augusta Poniatowskiego*, tłum. Leo Belmont (Warszawa: J. Gutgeld, 1913); wydanie uwspółcześnione i poprawione przez Bellę Szwarcman-Czarnotę (Warszawa: Biblioteka Midrasza, 2007).

12 Mojmon pochodził z Nieświerza na Litwie (urodził się w 1754 r. w dobrach Radziwiłłów, jako syn dzierżawcy karczmy). Otrzymał gruntowne wykształcenie rabiniczne, ożeniony w 12. roku życia, był nauczycielem u pachciarza, ale cały zarobek oddawał żonie. Najpierw zetknął się z mistycyzmem Kabały, potem przez pewien czas fascynowały go idee chasydzkie, później odkrył racjonalistyczną filozofię Majmonidesa, by wreszcie utożsamić się z ideami haskali. Korzystając ze znalezionej niemieckiej książki, nauczył się języka niemieckiego, po czym zagłębił się w książki medyczne. W wieku 25 lat opuścił żonę i udał się do Królewca, a następnie do Berlina. Kiedy stanął pod Rosenthalowską bramą Berlina (jedyną, przez którą można było wchodzić Żydom), okazało się, że nie wpuszczono go, co gorsza – nie udzielono mu nawet pozwolenia na nocleg w przytułku znajdującym się obok bramy. Zrozpaczony Majmon wrócił do Poznania, skąd po 3 latach, już jako student, wrócił do Berlina. Berlińscy maskile podchodzili początkowo do tego polskiego Żyda z rezerwą. Przez pewien czas wziął go pod swą kuratelę Mojżesz Mendelssohn. Ale niepokorny Majmon szybko zrażał do siebie protektorów. W 1790 r. wydał w Berlinie pierwsze dzieło *Versuch über die Transcendentalphilosophie*, następnie opublikował *Philosoph, Bialorushisches Wörterbuch oder Beleuchtung der wichtigen Gegenstände der Philosophie* (Berlin 1791); *Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist* (Lipsk 1797) oraz komentarz do *Chibat ha-more* – części *More(j) newuchim Majmonidesa* (Berlin 1791). Zmarł w Zebrzydowie na Śląsku w 1800 r., pochowano go na cmentarzu w Głogowie, ale jako odszczepieńca – pogrzebano pod płotem cmentarza. Majmon pisał o sobie: „Jestem polskim Żydem, rodowitym Polakiem".

w rozmaitych językach: jidysz, hebrajskim, polskim, rosyjskim, niemieckim, angielskim, greckim itd. Niektórzy badacze jednak zawężają obszar żydowskiej literatury wspomnieniowej jedynie do języków żydowskich. Marcus Moseley pisze:

Dyskusja o autobiografiach żydowskich musi koncentrować się głównie na tekstach hebrajskich i jidysz, ponieważ teksty pisane przez Żydów w języku niemieckim i językach słowiańskich należą, z rzadkimi wyjątkami, bardziej do środowiska literackiego tych języków, a nie do sfery literatury żydowskiej[13].

Uważam jednak to stanowisko za zdecydowanie zbyt partykularne, prowadzące do zawężonego pojmowania literatury żydowskiej. Wielojęzyczność jest cechą konstytutywną kultury żydowskiej, a wybór takiego bądź innego języka w pisaniu autobiografii mógł być podyktowany wieloma czynnikami (np. politycznymi, ekonomicznymi, rodzinnymi) i absolutnie żaden wybór nie wykluczał *a priori* silnego osadzenia autora w tradycji żydowskiej, nawet jeśli czasami w tekście zostaje ona zanegowana, odrzucona.

Wracając do kwestii rzekomego braku bogatej, rodzimej tradycji autobiografistyki wśród Żydów, należy zauważyć, że nie wszyscy badacze przyjmują tę tezę. Inaczej postrzega to np. Michael Stanislawski, który w swojej znakomitej książce *Autobiographical Jews: Essays in Jewish Self-Fashioning* polemizuje z takim ujęciem, zauważając, że pierwsza zachowana w całości klasyczna autobiografia została napisana po grecku przez pochodzącego z rodu kapłańskiego Żyda Józefa Flawiusza pomiędzy 96 a 100 r. n.e., czyli na długo przed renesansem[14]. Oczywiście, można dyskutować, na ile piśmiennictwo Flawiusza jest pochodną jego żydowskiego pochodzenia i wykształcenia, a na ile realizacją modeli zaczerpniętych z literatury greckiej i rzymskiej, jednak nie sposób pominąć znaczenia jego autobiografii. Stanislawski o dziele Flawiusza pisze:

> Chociaż zostało napisane w języku greckim, a nie po hebrajsku, przez żyjącego w starożytności słynnego, choć kontrowersyjnego Żyda, byłoby nierozważne czynić uogólnienia dotyczące relacji między judaizmem a autobiografią bez uwzględnienia dzieła Józefa[15].

---

13 Marcus Moseley, „Autobiography and Memoir", w: *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, red. Gershon Hundert (New Haven: Yale University Press, 2008), dostęp 16.10.2017, http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Autobiography_and_Memoir. Na temat autobiografii zob. też: Marcus Moseley, *Being for Myself Alone: Origins of Jewish Autobiography* (Stanford: Stanford University Press, 2005). Wszystkie cytaty z literatury obcojęzycznej, jeśli nie mają w opisie podanego tłumacza, zostały przełożone przez autorkę artykułu.

14 Pierwsze wydanie drukiem dokonane przez Arnoldusa Peraxylusa Arleniusa: *Flavi Josephi opera* (Basileae 1544); polski przekład zob. Józef Flawiusz, „Autobiografia", w: Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi. Autobiografia,* oprac. i tłum. Jan Radożycki (Warszawa: Rytm 1996), 103–153.

15 Michael Stanislawski, *Autobiographical Jews. Essays in Jewish Self-Fashioning* (Washington: University of Washington Press, 2004), 12.

W jasny sposób dowodzi to, jak zawężające jest podejście Gusdorfa, który, jak się wydaje, w ogóle nie zauważa roli piśmiennictwa antycznego w kształtowaniu się form literatury autobiograficznej. Podobnie pomija zupełnie dziedzictwo języka arabskiego, w którym już w XI w. powstało dzieło autobiograficzne *Al-Tibyan an al-haditha al-kaina bi-dawlat Bani Ziri fi Gharnata* [Przedstawienie upadku dynastii Zirid w Grenadzie] autorstwa Abdallaha ibn Bullugina, ostatniego z dynastii Zirid króla Grenady. Co więcej, w kręgu kultury islamu rozkwitł gatunek relacji z podróży[16], należący do literatury egodokumentu. Opisy swoich wypraw tworzyli w języku arabskim również Żydzi. Warto też wciąż przypominać, że najwcześniejszy dokument wspominający Mieszka I i opisujący obszary dzisiejszej Polski jest relacją z podróży Żyda Ibrahima ibn Jakuba z Tortosy, który odwiedził Pragę i prawdopodobnie Kraków w ramach poselstwa wysłanego przez kalifa kordobańskiego[17], po czym zamieścił w swym dziele opis krajów i zwyczajów Słowian.

Stanislawski nawiązując do długiej tradycji refleksji autobiograficznej wśród Żydów, odrzuca również wspomnianą już hipotezę Schactera, wedle której koncentracja Żydów na kwestiach religii stała w sprzeczności z potrzebą upamiętniania spraw doczesnych związanych z jednostkowym życiem. Stanislawski wskazuje, że całkowite poświęcenie się studiom nad Torą dotyczyło jedynie wąskiej, męskiej, wykształconej elity, dlatego nie można tu stosować, charakterystycznego dla niektórych historyków żydowskich, podejścia synekdochicznego. Poza tym przez takie podejście pewien ideał mylony jest z praktyką życia codziennego, w której niekoniecznie oddanie Bogu i poznaniu Tory było ostatecznym celem osobistych przedsięwzięć. Badacz podkreśla, że nawet wśród duchowej elity funkcjonują niezliczone przykłady ekspresji indywidualizmu i odrębnych osobowości, których nie definiują jedynie poglądy dotyczące Boga i Tory[18].

Pamięć rodzinna

Polemizując z teorią ubóstwa żydowskiej autobiografistyki, Stanislawski podnosi również kwestię stanu zachowania wspomnień Żydów – warunki życia w diasporze nie sprzyjały przetrwaniu tego typu rękopisów i spowodowały duże straty w dawnym piśmiennictwie żydowskim, szczególnie jidyszowym. Niższy status, jaki przypisywano tekstom powstającym

---

16 Zob. Walther Wiebke, *Historia literatury arabskiej*, tłum. Agnieszka Gadzała, red. Marek M. Dziekan (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2008), tu: *Opisy podróży*, 106–107.

17 Zob. Norman Davies, *Boże igrzysko. Historia Polski*, tłum. Elżbieta Tabakowska (Kraków: Znak, 1992), 27–28.

18 Zob. Stanislawski, *Autobiographical Jews*, 12–13.

w tym języku (często określanym jako język kobiet i tych, którzy są jak kobiety[19]), przyczynił się do bardzo fragmentarycznego zachowania dziedzictwa literatury jidysz. W ciągu wielowiekowej historii diaspory aszkenazyjskiej Żydzi niejednokrotnie musieli ratować swoje biblioteki gminne i prywatne, np. w czasie pogromów, pożarów czy wygnania. Chroniono wtedy przede wszystkim dorobek w języku hebrajskim i aramejskim. Ze względu na osobisty charakter tekstów autobiograficznych należy sądzić, że na terenach zamieszkałych przez Żydów aszkenazyjskich spoczywały one w rodzinnych archiwach, w większości zapisane właśnie w języku wernakularnym – jidysz. Mogły zatem funkcjonować poza oficjalnym obiegiem słowa drukowanego.

Najlepszym przykładem tego, że w tym nurcie mogły powstawać nie tylko rzeczy amatorskie, ale prawdziwe literackie skarby – pisane bez zamiaru upowszechniania w druku, niestety ginące wraz z ich autorami/autorkami – są *Zichrojnes mores Glikl Hamil* [Wspomnienia Glikl Hameln], o których wybitny badacz literatury żydowskiej Izrael Zinberg pisze, że są „dumą i chwałą wspomnieniowej literatury jidysz”[20]. Rękopis wspomnień nie zachował się, dwie przepisane kopie były przekazywane z pokolenie na pokolenie w rodzinie Glikl Hameln przez prawie dwieście lat, aż w 1896 roku ukazało się pierwsze wydanie książkowe[21]. Autorka tych niezwykłych wspomnień urodziła się w 1645 roku w Hamburgu. Gdy miała czternaście lat, została wydana za mąż za bogatego jubilera – Chaima z Hameln w północnych Niemczech, któremu urodziła dwanaścioro dzieci. Owdowiała w wieku czterdziestu czterech lat i zmuszona do utrzymywania rodziny, zajęła się handlem. Jednocześnie, po śmierci męża, popadła w melancholię i trapiona bezsennością postanowiła spisywać nocami swoje dzieje, przede wszystkim z myślą o dzieciach, dla których pragnęła upamiętnić życie ich ojca. Intencja przekazania swoich wspomnień potomkom wpłynęła na aspekt dydaktyczny opowieści, zapiski Glikl to nie tylko opis wydarzeń z życia, ale również wyraz pobożności i godziwości autorki.

Swoje siedmiotomowe dzieło zaczęła pisać w 1691, a skończyła w 1719 roku. Utrwaliła w nim nie tylko barwny własny portret, lecz również obraz epoki, w której żyła. Glikl opisuje zdarzenia rodzinne: narodziny dzieci, wesela, pogrzeby, ale i życie handlowe miasta, pisze

---

19 Zob. Joanna Lisek, „Wstęp”, w: *Nieme dusze? Kobiety w kulturze jidysz*, red. Joanna Lisek (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2010), 7–12.

20 *A History of Jewish Literature, vol. 7: Old Yiddish Literature from its Origins to the Haskalah Period*, trans. from Yiddish Bernard Martin (New York: Ktav Publishing House, 1975), 241. Na temat wspomnień Glikl zob. też: Chava Turniansky, „Wegn di literatur-mekoyrim in Glikl Hamels zichrojnes” [Źródła literackie we wspomnieniach Glikl Hamels], w: *Ke-Minhag Aszkenaz u-Polin: sefer yovel le-Chone Shmeruk*, red. Israel Bartal, Ezra Mendelsohn, Chava Turnansky (Jerusalem: The Zalman Shazar Center for Jewish History, 1993), 153–178.

21 *Zichrojnes mores Glikl Hamil*, red. Dawid Kaufmann (Frankfurt am Main: J. Kauffmann, 1896), zob. też: *Glikl, Memoires 1691–1719*, red. i tłum. z jidysz Chava Turniansky (wersja jidysz i hebrajska) (Jerusalem: The Hebrew University, 2006).

o wojnie, piratach, żołnierzach, epidemiach czy wreszcie nadziejach, które ożyły w narodzie żydowskim wraz z pojawieniem się Sabataja Cwi. Ze wspomnień Glikl wynurza się sylwetka autorki – kobiety silnej, obytej w świecie, dobrze godzącej życie rodzinne i prowadzenie interesów. Nieprzypadkowo więc to ona stała się patronką żydowskich sufrażystek w Niemczech – ich przywódczyni, Bertha Pappenheim, nie tylko przetłumaczyła jej wspomnienia na niemiecki[22], ale portretowała siebie tak, by upodobnić się do Glikl z Hameln[23]. Przypadek rękopisów Glikl wskazuje na rodzinny obieg żydowskich tekstów autobiograficznych (autorka podaje wprost, że opisuje swoje życie głównie ze względu na dzieci).

Wśród znamienitych rodów żydowskich posiadanie rodzinnych wspomnień było zwyczajem o długiej tradycji. Według Moseleya świadczy o tym również umieszczanie w tytułach żydowskich opowieści o życiu słowa *megilat* (hebr.) / *megilas* (jid.), które oznacza ‘zwoje’ i jest nawiązaniem do *Megilat Ester* (dosł. Zwoje Estery), czyli Księgi Estery spisanej ręcznie na pergaminowym, ozdabianym ilustracjami zwoju. Z niego właśnie czyta się w czasie żydowskiego święta Purim, nie tylko w synagodze, ale i w gronie rodzinnym. Jak zauważa Moseley: „Księga Estery tworzy prototyp dla wyodrębniającego się gatunku, który Maks Eryk określił jako «zwoje rodzinne». Większość prac w jidysz o autobiograficznym charakterze ma w tytule *megile*”[24].

Znamienitym przykładem tej tradycji jest *Megilat ewa* [Zwój nienawiści] autorstwa Towa Lipmanna Hellera – wielkiego siedemnastowiecznego autorytetu rabinicznego[25]. Tekst funkcjonował w rękopisie w wersji jidysz oraz hebrajskiej, lecz nie jest pewne, w którym z tych języków powstał. Nie był on także opublikowany do czasów nowożytnych, po raz pierwszy została wydana drukiem wersja hebrajska w 1818 roku w Breslau. Pierwsza część jego wspomnień koncentruje się na dramatycznych wydarzeniach, kiedy to Heller oskarżony został o bluźnierstwo przeciw chrześcijaństwu, co spowodowało w 1629 roku aresztowanie i skazanie

---

[22] *Di Memoiren der Glückel von Hameln*, Autorisierte Uebertragung nach des Prof. Dr. David Kaufmann von Bertha Pappenheim (Wien: Verlag von Dr. Stefan Meyer und Dr. Wilhelm Pappenheim, 1910).

[23] Monografia w jidysz poświęcona autorce: Nochem Borech Minkoff, *Glikl Hamel 1645–1724* (New York: M. Vaxer, 1952).

[24] Marcus Moseley, „Autobiography and Memoir”.

[25] Gerszon Saul Heller Jom-Tow Lipmann ben Natan ha-Lewi (1578–1654) urodził się w Wallersteinie, był uczniem słynnego Maharala z Pragi. Od ok. 1598 r. był dajanem w sądzie rabinicznym w Pradze. Pełnił funkcję rabina w Nikolsburgu (1624–1625), Wiedniu (1625–1627), Pradze (1627–1629), Niemirowie (1631–1634), Włodzimierzu (1634–1643) i Krakowie (1643–1654), a w latach 1648–1654 rektora krakowskiej jeszziwy. Był zwolennikiem poszerzonych studiów nad Torą, popierał naukę gramatyki, filozofii, geometrii, nauk przyrodniczych i astronomii. Znał i powoływał się na dzieła starożytnych filozofów (Euklidesa, Arystotelesa). Był posłem na Sejm Żydów Korony w Jarosławiu. Napisał m.in. komentarze do Miszny *Tosafot Jom Tow* (Uzupełnienia Jom Towa, Praga 1614–1617). Zmarł na Kazimierzu. Jego grób znajduje się na starym cmentarzu żydowskim w Krakowie.

go na śmierć. Po 40 dniach pobytu w więzieniu został wykupiony przez swoich zwolenników, ale po wyjściu na wolność nie mógł już objąć stanowiska rabina w Pradze i wyjechał do Niemirowa. Druga część wspomnień opisuje starcie Hellera z władzami Włodzimierza w 1641 roku Opowieść zamyka historia o objęciu stanowiska rabina w Krakowie[26] (trzecia część, przypisywana synowi Hellera, jest dziewiętnastowiecznym fałszerstwem[27]). Możliwe, że motywem napisania wspomnień przez Hellera był pewien rytuał rodzinny, który on sam ustanowił. Mianowicie na pamiątkę swojego ocalenia od śmierci wyznaczył rodzinie coroczny dzień postu, który był kultywowany przez kolejne pokolenia. Pozostawienie wspomnień przeznaczonych do odczytywania w gronie rodzinnym byłoby wtedy gwarantem zachowania pamięci przez potomków o tym wydarzeniu i dotrzymywania przez nich postu dziękczynnego.

Pamięć martyrologiczna

Zwyczaj spisywania wspomnień ze względu na przyszłe pokolenia można, moim zdaniem, wiązać z bardzo silnie rozwiniętą wśród Żydów świadomością genealogiczną jako fundamentem tożsamości, której tradycja sięga czasów biblijnych, a którą wielowiekowa diaspora umocniła. Cechą charakterystyczną dla wczesnego autobiografizmu żydowskiego oraz szerzej pojętej literatury egodokumentu jest również często powracający i eksponowany pierwiastek martyrologiczny, obecny w dziejach jednostki jako cząstki społeczności mniejszościowej, częstokroć prześladowanej, oczekującej wybawienia i powrotu do Erec Izrael. To właśnie problem wpisywanej w kontekst religijny zbiorowej martyrologii, zwiększającej niejednokrotnie silne utożsamienie jednostki ze społecznością, utrudnia jasne rozgraniczenie tekstu będącego świadectwem pamięci indywidualnej od dzieła odwołującego się do pamięci zbiorowej, dzieła historiograficznego od religijnego czy autobiograficznego.

Świadomość bycia świadkiem ważnych, tragicznych wydarzeń generuje chęć upamiętnienia ich, często idącą w parze z poczuciem obowiązku wobec ofiar pogromów, wygnań, masakr. Z tą tendencją wiąże się także rozwój tzw. pieśni-relacji, określanych czasem jako pieśni historyczne – gatunku pogranicznego między historiografią a pamiętnikarstwem. Pozostają one interesującym źródłem informacji nie tylko o faktach historycznych, ale przede wszystkim o reakcji Żydów na pewne ważne wydarzenia, sposobach ich interpretacji i kształtowaniu pamięci o nich. Najstarsze zachowane utwory tego typu pochodzą z początku XVII w., a rozkwit tej twórczości, rozpowszechnianej głównie przez ośrodki drukarskie w Pradze

---

[26] Istnieje też trzecia część, ale uznawana jest za dziewiętnastowieczne fałszerstwo. Zob. Joseph M. Davis, *Yom-Tov Lipmann Heller: Portrait of a Seventeenth Century Rabbi* (Oxford–Portland: Littman Library of Jewish, Civilization, 2003).

[27] Zob. Joseph Davis, „ Heller, Yom Tov Lipmann", w: *The YIVO Encyclopedia*.

i Amsterdamie, nastąpił w XVII i XVIII w. Upamiętniają one zazwyczaj dramatyczne wydarzenia, takie jak epidemie, pożary, spustoszenia wojenne, śmierć znanych rabinów, prześladowania Żydów, pogromy, wygnania, oskarżenia o mord rytualny albo zbezczeszczenie hostii i egzekucje tych, którzy ginęli przez to, że nie chcieli wyrzec się swego żydostwa (dokonując *kidusz ha-Szem*). Opisane sytuacje rozgrywają się m.in. na terenie: Polski, Litwy, Ukrainy, Moraw, Czech, Niemiec, Holandii[28]. Konkretne wydarzenia historyczne umieszczone zostają w pieśniach w kontekście religijnym, np. obietnic bożych, oczekiwań mesjańskich czy wybraństwa Żydów przez Boga. Podmiotem zbiorowym tych poematów jest społeczność określonej gminy żydowskiej, funkcjonująca jako uczestnik i świadek wydarzeń.

> Podstawowym celem tych tekstów jest przede wszystkim wyrażenie uczuć i emocji narodu żydowskiego w obliczu groźby unicestwienia. […] Autor przekazuje nam w żywy sposób i w formie popularnej pieśni, wszystko, co zwykły Żyd uczestniczący w pogromie, mógł czuć, wycierpieć i jakie żywił nadzieje[29].

W warstwie formalnej powstawały one w wyniku krzyżowania się dwóch tradycji: hebrajskiej poezji liturgicznej, takich gatunków jak hymny (*pijutim*) i elegie (*kinot*) oraz nieżydowskiej literatury, np. lamentów jarmarcznych. Z terenów Polski zachowało się sześć pieśni dotyczących: losów Żydów w czasie powstania Chmielnickiego, oskarżeń o mordy rytualne w Wilnie, Poznaniu i Sandomierzu oraz o egzekucji dokonanej na krakowskim Żydzie. Niewątpliwie było ich znacznie więcej, ale przekazywane ustnie wraz z melodią nie zawsze były drukowane, a z tych publikowanych wiele przepadło.

Przykładem takiej pieśni-relacji jest poemat *Ejn szejn lid naj gemacht beloszn tchine iz worden ojsgetracht* [Nowa piękna pieśń ułożona w stylu tchiny], napisany przez Tojbę, córkę Lejba Pickera, żonę Jakowa Pana. Tojbe prawdopodobnie mieszkała w Pradze[30] w XVII wieku (choć Niger podaje XVI w.[31]). Utwór składa się z pięćdziesięciu zwrotek czterowersowych, oddzielonych wezwaniem *Foter Kinig* [Ojcze Królu], który pełni funkcję refrenu. Bodźcem

---

28 Zob. Jean Baumgarten, „Terrestrial Suffering in a Topsy–Turvy World", w: Jean Baumgarten, *Introduction to Old Yiddish Literature*, tłum. Jerold C. Frakes (Oxford–New York: Oxford University Press, 2005), 328–341.

29 Baumgarten, „Terrestrial Suffering in a Topsy–Turvy World", 341.

30 Zob. Ezra Korman, *Jidisze dichterins. Antologie* [Poetki jidysz. Antologia] (Chicago: Farlag L.M. Stein, 1928), tu: *Arajnfir* [Wprowadzenie], XXXV.

31 Szmuel Niger, „Di jidisze literatur un di lezerin" [Literatura jidysz i czytelniczka], w: *Geblibene werk fun Szmuel Niger* [Dzieła zebrane Szmuela Nigera], t. 2: *Bleter geszichte fun der jidiszer literatur* [Strony z historii literatury jidysz] (New York: Sz. Niger Book Committee of the World-wide Jewish Culture Congress, 1959), 35–107.

do napisania poematu była epidemia, która tuż przed świętem Pesach pochłonęła straszliwe żniwo. Tojbe, będąca świadkiem tych wydarzeń, opisuje rozmiar tragedii, rozpacza nad tym, że żydowskich zmarłych nie zdążono nawet pogrzebać na cmentarzu, co budzi w niej grozę, ponieważ jest to sprzeczne z prawem religijnym. Szczególnie boli ją fakt, że umierają niewinne dzieci, że epidemia zabrała też kantora oraz przywódcę społeczności – rabina, Żydzi są więc jak owce bez pasterza. Autorka wspomina również o tych, którzy wytrwale niosą pomoc chorym, m.in. o *frume wajber* – pobożnych kobietach, a także wyraża pewną nadzieję płynącą z faktu, że chorych izoluje się od zdrowych. Bolesne i niebezpieczne dla Tojbe jest oskarżenie Żydów o wywołanie tej epidemii. Dlatego błaga ona Boga, by cesarz nie dał temu pomówieniu wiary, bo przecież – jak podkreśla – jego serce też podlega woli bożej. Według autorki pieśń napisana jest *beloszn tchine*, co można rozumieć jako: w stylu *tchiny*[32], łączy więc charakter modlitewny z opisem bieżących wydarzeń, a jednocześnie zawiera silny ładunek emocjonalny. Choć nie zostaje on zindywidualizowany, podmiotem niemal całego utworu jest zbiorowe „my" jako społeczność żydowska. Dopiero w przedostatniej zwrotce dochodzi do wprowadzenia horyzontu „ja", w kontekście autorstwa pieśni.

W XX wieku funkcję pieśni-relacji przejęły księgi pamięci, które Monika Adamczyk-Garbowska uznaje za odrębny gatunek literacki[33]. Są one poświęcone żydowskim społecznościom miast i miasteczek dawnej Polski, zniszczonym w wyniku Zagłady. Spisywane były w latach powojennych z inicjatywy poszczególnych ziomkostw, działających zarówno w Izraelu, jak i w różnych krajach żydowskiej diaspory. Zawierają więc bardzo dużo osobistych wspomnień, które zgromadzone w jednym tomie mają jednak odtwarzać i budować pamięć zbiorową.

Terra incognita

Żydowska literatura wspomnieniowa stanowi jedno z niezwykle ważnych, a niemal nieznanych źródeł do analiz dziejów społecznych i dziejów kultury, obyczaju, religii ziem polskich.

---

32 *Tchina, tchine* (hebr., l. mn. *tchinot, tchines*) – gatunek modlitw, który najbujniej rozwinął się w jidysz oraz wpłynął na styl i język poezji żydowskiej; modlitwy indywidualne, które w hebrajskiej odmianie odmawiane były po porannym nabożeństwie w synagodze, a w jidysz przyjęły głównie formę modlitw kobiecych; dotyczyły one np. zapalania świec szabasowych, pieczenia chały, powrotu z mykwy, czasu, gdy mąż jest w podróży, ale też cyklu biologicznego kobiety, połogu, narodzin dziecka itp.; modlitwy te odmawia się w domu, na cmentarzu i w synagodze.

33 Na genezę ksiąg pamięci składają się również powstające już w czasach średniowiecza *memorbuecher* – księgi upamiętniające ofiary zajść antyżydowskich, zawierały one zazwyczaj wykazy zamordowanych, liczące nawet kilka tysięcy nazwisk, które odczytywane były w synagodze w rocznicę pogromów. Zob. Monika Adamczyk-Garbowska, „Księgi pamięci jako źródło wiedzy o historii, kulturze i Zagładzie polskich Żydów", w: *Tam był kiedyś mój dom… Księgi pamięci gmin żydowskich*, wyb. i oprac. Monika Adamczyk-Garbowska, Adam Kopciowski, Andrzej Trzciński (Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2009), 11–12.

Choć literatura egodokumentu stanowi podstawę interdyscyplinarnych badań historyczno-społecznych, kulturowych czy literaturoznawczych, żydowska literatura wspomnieniowa z ziem polskich jest niemal nieznana polskiemu czytelnikowi i to nie tylko w kręgach popularnych, ale również akademickich, wśród badaczy przeszłości Polski. Dzieje się tak ze względu na nikłą dostępność niektórych z ważnych tekstów wspomnieniowych Żydów polskich, ale przede wszystkim ze względu na barierę językową. Skutkiem tego badacze historii Polski nie znają na przykład wspomnień Jaakowa Halewi Lewina (przełom XVIII i XIX w.), który był obserwatorem powstania listopadowego[34], czy żydowskiego punktu widzenia na rozbiory, który możemy odnaleźć w pamiętnikach Dowa Bera Birkenthala Bolechowa[35]. Szczególnie cenny korpus tekstów stanowią wspomnienia i pamiętniki Żydówek z tego względu, że historia kobiet bardzo często nie jest reprezentowana w dokumentach archiwalnych i właśnie literatura autobiograficzna pozwala odtworzyć w dużej mierze zapomniany, zagubiony świat różnorakiej aktywności Żydówek na terenach Polski[36]. Fascynującym, wciąż niedostatecznie przebadanym zagadnieniem pozostaje kwestia dynamiki różnic między autobiografiami kobiet i mężczyzn żydowskich. Nadal aktualne jest poszukiwanie odpowiedzi na pytania: w jakiej mierze kierują nimi inne motywacje spisywania historii swego życia; czy płeć kulturowa wpływa na formę i język zapisu[37]; czy używając pojęcia stosowanego przez Trev Lynn Broughton[38], możemy mówić o żydowskiej autogynografii? Choć pytania te w dużej mierze pozostają otwarte, niewątpliwe, że dla polskich badaczek/badaczy feministycznych teksty autobiograficzne Żydówek są źródłem nie do przecenienia, pozwalającym uniknąć

---

34 Jaakow Halewi Lewin, *Zichronot szel Jaakow Halewi Lewin mi-jemej ha-mered ha-polani* [Wspomnienia Jaakowa Halewiego Lewina z czasów powstania polskiego] (1953).

35 Dow Ber Birkenthal Bolechow, *Zichronot, Berlin 1922* i *Diwrej bina* [nieopublikowane].

36 Na przykład: wspomnienia Pauliny (Pesele) Wengeroff, *Memoiren einer Grossmutter, Bilder aus der Kulturgeschichte der Juden Russlands im 19 Jahrhundert* (pierwsze wydanie Berlin: Verlag von M. Poppelauer, t. 1: 1908; t. 2: 1910), zawierające opis życia żydowskiej klasy średniej od pierwszej połowy XIX w. po początek XX w., czy Hindy Bergner, *In di lange winternecht – miszpoche zichrojnes* [W długie zimowe noce – wspomnienia rodzinne], napisane pod koniec lat 30., opublikowane w Montrealu w 1947 r., w których autorka przedstawia zwyczaje związane ze swataniem, ślubem, edukacją dziewcząt, stylem ubierania, prowadzenia domu, a także sprawy związane z kontaktami międzykulturowymi. Ważne są także *Zichrojnes fun a jidiszer rewolucjonerin* [Wspomnienia żydowskiej rewolucjonistki], wydane w Buenos Aires w 1954 r., autorstwa słynnej syjonistki i feministki Puy Rakowskiej, której opowieści stanowią ważne źródło do dziejów syjonizmu, organizacji kobiecych i systemu żydowskiej edukacji w Polsce, a także istotne ogniwo w badaniach nad feminizmem i historią Warszawy oraz centralnej Polski w końcu XIX i na początku XX w.

37 Zob. Shulamit S. Magnus, „How Does a Woman Write? Or, Pauline Wengeroff's Room of Her Own", w: *Gender and Jewish History*, red. Marion A. Kaplan, Deborah Dash Moore (Bloomington: Indiana University Press, 2011), 13–26.

38 Zob. Trev Lynn Broughton, „Woman's Autobiography: The Self at Stake?", w: *Autobiography and Questions of Gender*, red. Shiley Neuman (London–New York: Routledge, 2016), 76–95.

etnocentryzmu oraz wiążącym się z nim redukcjonizmem w opisie sytuacji i roli kobiet w heterogenicznie pojmowanych dziejach Polski.

Braku możliwości odwołania się polskiego badacza do literatury autobiograficznej Żydów nie rozwiąże przekład i wydanie jednej czy dwóch publikacji. Dlatego wysiłkiem tłumaczy ze wszystkich ośrodków studiów żydowskich w Polsce pod kierunkiem Katedry Judaistyki Uniwersytetu Wrocławskiego, przełożony i opublikowany zostanie w latach 2018–2022, w ramach grantu Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki, kanon literatury wspomnieniowej Żydów polskich, obejmujący prawie 30 tomów.

Przekład literatury dokumentu osobistego może być formą otwarcia na inność, poznawania kultury mniejszościowej, dopuszcza on bowiem subiektywny głos, spojrzenie od wewnątrz, umieszczone jednak w ogólniejszym, ponadsubiektywnym kontekście historyczno-społecznym. Granica między kreacją i faktografią, fikcją i prawdą jest tutaj płynna, otrzymujemy jednak wgląd w świadomość indywidualną, niejednokrotnie odwołującą się do pamięci zbiorowej osadzonej w świecie tradycji, symboli i mitów danego kręgu kulturowego. Kreowanie swej tożsamości przez autora/autorkę wspomnień czy autobiografii pozwala zapoznać się z ideałami społecznymi, systemem wartości oraz odniesień jednostkowych i grupowych.

W przypadku żydowskich dokumentów osobistych czytelnik i badacz polski może znaleźć jeszcze jeden niezwykle istotny aspekt: recepcję elementów polskiej kultury i historii przez przedstawicieli kultury żydowskiej. Poza tym losy jednostkowe przedstawicieli mniejszości narodowej, którzy od wieków żyli obok i wśród społeczności polskiej, pozwalają z nowej perspektywy spojrzeć na dobrze już rozpoznane procesy historyczno-społeczne zachodzące na ziemiach polskich.

Bibliografia

A History of Jewish Literature. T. 7: *Old Yiddish Literature from its Origins to the Haskalah Period*. Tłum. Bernard Martin. New York: Ktav Publishing House, 1975.

Adamczyk-Garbowska, Monika. „Księgi pamięci jako źródło wiedzy o historii, kulturze i Zagładzie polskich Żydów". W: *Tam był kiedyś mój dom… Księgi pamięci gmin żydowskich*, wybór i oprac. Monika Adamczyk-Garbowska, Adam Kopciowski, Andrzej Trzciński, 11–58. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2009.

Baumgarten, Jean. „Terrestrial Suffering in a Topsy–Turvy World". W: Jean Baumgarten, *Introduction to Old Yiddish Literature*. Tłum. Jerold C. Frakes, 328–341. Oxford–New York: Oxford University Press, 2005.

Broughton, Trev Lynn. „Woman's Autobiography: The Self at Stake?". W: *Autobiography and Questions of Gender*, red. Shiley Neuman, 76–95. London–New York: Routledge, 2016.

Davies, Norman. *Boże igrzysko. Historia Polski*. Tłum. Elżbieta Tabakowska. Kraków: Znak, 1992.

Davis, Joseph M. *Yom-Tov Lipmann Heller: Portrait of a Seventeenth Century Rabbi*. Oxford–Portland: Littman Library of Jewish Civilization, 2003.

Glikl, Memoires 1691–1719. Red. i tłum. z jidysz Chava Turniansky (wersja jidysz i hebrajska). Jerusalem: The Hebrew University, 2006.

Gusdorf, Georges. „Warunki i ograniczenia autobiografii". Tłum. Janusz Barczyński. *Pamiętnik Literacki* LXX (1979), 1: 261–262.

Lisek, Joanna. „Wstęp". W: *Nieme dusze? Kobiety w kulturze jidysz*, red. Joanna Lisek, 7–12. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2010.

Magnus, Shulamit S. „How Does a Woman Write? Or, Pauline Wengeroff's Room of Her Own". W: *Gender and Jewish History*, red. Marion A. Kaplan, Deborah Dash Moore, 13–26. Bloomington: Indiana University Press, 2011.

Minkoff, Nochem Borech. *Glikl Hamel 1645–1724*. New York: M. Vaxer, 1952.

Mintz, Alan. *„Banished From Their Father's Table". Loss of Faith and Hebrew Autobiography*. Bloomington: Indiana University, 1989.

Moseley, Marcus. „Autobiography and Memoir". W: *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, red. Gershon Hundert. New Haven: Yale University Press, 2008. Dostęp 16.10.2017: http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Autobiography_and_Memoir.

Moseley, Marcus. *Being for Myself Alone: Origins of Jewish Autobiography*. Stanford: Stanford University Press, 2005.

Niger, Szmuel. „Di jidisze literatur un di lezerin" [Literatura jidysz i czytelniczka]. W: *Geblibene werk fun Szmuel Niger* [Dzieła zebrane Szmuela Nigera]. T. 2: *Bleter geszichte fun der jidiszer literatur* [Strony z historii literatury jidysz], 35–107. New York: Sz. Niger Book Committee of the World-wide Jewish Culture Congress, 1959.

Rousseau, Jean Jacques. *Wyznania*. Tłum. Tadeusz Boy-Żeleński. Warszawa: Hachette, 2009.

Schacter, Jacob J. „History and memory of self : the autobiography of Rabbi Jacob Emden". W: *Jewish History and Jewish Memory: Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi*, red. Elishiva Carlebach, John M. Efron, David N. Myers, 428–452, Hanover: Brandeis University Press, 1998.

Stanislawski, Michael. *Autobiographical Jews. Essays in Jewish Self-Fashioning*. Washington: University of Washington Press, 2004.

Turniansky, Chava. „Wegn di literatur-mekoyrim in Glikl Hamels zichrojnes" [Źródła literackie we wspomnieniach Glikl Hamels]. W: *Ke-Minhag Aszkenaz u-Polin: sefer yovel le-Chone Shmeruk*, red. Israel Bartal, Ezra Mendelsohn, Chava Turnansky, 153–178. Jerusalem: The Zalman Shazar Center for Jewish History, 1993.

Wiebke, Walther. *Historia literatury arabskiej*. Tłum. Agnieszka Gadzała. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2008.

In the Mirror of Memory - Issues in Jewish Autobiographical Literature

Summary

This article is an introduction to Jewish autobiographical literature. Basing her premises on a canonical text by Georges Gusdorf, the author undermines, in the spirit of post-colonialism, his Christianity-centered perception of the foundations of the autobiographical tradition. The aim of this article is to highlight the richness and ancient origins of Jewish autobiographical literature, written in many different languages (Yiddish, Hebrew, Greek, German, and others), and to present the impact of the traditions of family memory and martyrology on its nature. The author's deliberations on the topic draw attention to the fact that Jewish memoir literature constitutes an extremely fertile source for research in Polish social, cultural, customary, and religious studies that is virtually unknown and unexamined by Polish scholars working in these fields.

Keywords
Jewish autobiographical literature, Georges Gusdorf, post-colonialism, memory

Translated by Barbara Pendzich

PROSIMY O CYTOWANIE TEGO ARTYKUŁU JAKO:

Joanna Lisek, „W lustrze pamięci – problemy żydowskiej literatury autobiograficznej", *Autobiografia. Literatura. Kultura. Media* 1 (2017), 8: 7–21. DOI: 10.18276/au.2017.1.8-01

Aa@

AUTOBIOGRAFIA nr 1 (8) 2017 s. 23–38
ISSN 2353-8694
DOI: 10.18276/au.2017.1.8-02

TEORIE

EWA GELLER*
Uniwersytet Warszawski

Współczesne metody filologiczne w interpretacji żydowskich dokumentów osobistych

Streszczenie

W badaniach naukowych wykorzystujących tradycyjne dokumenty osobiste zasadniczo stosuje się dwa podejścia: tzw. metodę biograficzną oraz metodę filologiczną. Badacz dziejów Żydów polskich odwołujący się do źródeł osobistych, napotykając na wiele trudności związanych z materialnym pozyskaniem i odczytaniem takich dokumentów, musi dodatkowo obrać jedną z metod i konsekwentnie oraz świadomie ją stosować, aby wykazać zasadność wyprowadzania na podstawie jednostkowych historii osobistych wniosków i generalizacji dotyczących epok, zjawisk, trendów kulturowych czy postaw całych grup społecznych. W artykule przypomniano zasady i zakres stosowania metody filologicznej w oparciu o kanoniczny model funkcji języka Karla Bühlera (*das Organonmodell*) oraz przedstawiono kilka nowoczesnych narzędzi tekstologicznych i (pragma)lingwistycznych, które poszerzają granice tradycyjnie pojmowanej metody filologicznej, pozwalając na bardziej zobiektywizowaną interpretację dokumentu osobistego.

Słowa kluczowe

dokumenty osobiste, metoda biograficzna, metoda filologiczna, funkcje języka według Karla Bühlera, pakt autobiograficzny, lingwistyka tekstu, tekst, nadawca, odbiorca, akty mowy, jidysz jako język dziedziczony

* Kontakt z autorką: e.geller@uw.edu.pl

Zarys problemu

Posługiwanie się dokumentami osobistymi jako źródłem nowoczesnych badań społecznych, kulturoznawczych czy historycznych, mimo swojej ponad stuletniej tradycji zapoczątkowanej na świecie – przypomnijmy – przez twórcę polskiej socjologii Floriana Znanieckiego nadal sprawia spore problemy i budzi kontrowersje[1]. Choć metoda ta przeżywa ostatnio swoisty renesans, długa jest lista trudności związanych z tą formą badań przejętą przez inne gałęzie humanistyki bezpośrednio z nowoczesnej socjologii. Listę tę otwiera zasadnicze zakwestionowanie metod jakościowych opartych wyłącznie na interpretacji i intuicji badacza[2]. Inny problem stanowi pozyskiwanie przydatnych dokumentów osobistych oraz weryfikacja ich autentyczności i wiarygodności. Ważną kwestią jest to, czy każdy tzw. dokument zastany, na który badacz natrafia przypadkowo, jest wartościowy poznawczo. Dotyczy to zwłaszcza kultur i języków dawnych lub zanikających, w tym także kultury aszkenazyjskiej Żydów wschodnioeuropejskich, będących przedmiotem obecnych rozważań. Rodzi się wówczas pytanie, czy przez sam fakt bycia dokumentem osobistym każdemu odnalezionemu świadectwu minionej epoki należy się uwaga i praca badacza? Na ile istotny jest tu i od jakiego momentu zaczyna decydować czynnik kwantytatywny, tj. z jednej strony ilość dostępnych dokumentów, z drugiej dystans czasowy dzielący badacza od świadectwa, które wpadło w jego ręce? Kto i na jakiej podstawie ma ocenić wartość poznawczą dokumentu, pamiętając o przypadkowości jego materialnego przetrwania?

---

1 Chodzi tu o tzw. metodę dokumentów osobistych nazywaną obecnie metodą biograficzną. Za pierwszy przykład jej zastosowania jako metody jakościowej w nowoczesnych badaniach socjologicznych uznaje się publikację Wiliama I. Thomasa i Floriana Znanieckiego, *The Polish Peasant in Europe and America* (Boston: Gorham Press, 1918–1920 [wydanie polskie: *Chłop polski w Europie i Ameryce* (Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza 1976)], choć sami autorzy nie posłużyli się tą nazwą, mówiąc raczej o metodzie badawczej opartej na „indukcji analitycznej" dokumentów osobistych. Od tamtej pory powstało wiele publikacji poświęconych metodyce wykorzystania i badania dokumentów osobistych, por. zwłaszcza: Anna Giza-Poleszczuk, *Życie jako opowieść. Analiza materiałów autobiograficznych w perspektywie socjologii wiedzy* (Warszawa: Polska Akademia Nauk. Instytutu Filozofii i Socjologii, 1991); z nowszych publikacji m.in. Paulina Bednarz-Łuczewska, Michał Łuczewski, „Podejście biograficzne", w: *Badania jakościowe. Metody i narzędzia*, red. Dariusz Jemielniak, t. 2 (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012); Kaja Kazimierska, red., *Metoda biograficzna w socjologii. Antologia tekstów*, (Kraków: Nomos, 2012); Stanisław Juszczyk, *Badania jakościowe w naukach społecznych. Badania metodologiczne*, dostęp 20.06.2017, https://wydawnictwo.us.edu.pl/sites/wydawnictwo.us.edu.pl/files/badania_jakosciowe_-_czw_st.pdf. Co do początków i kontrowersji związanych z jej nazewnictwem i techniką interpretacji stosowaną w metodzie biograficznej por. Teresa Z. Sarleja, „Metoda biograficzna w pracy socjalnej", *Nauczyciel i Szkoła* 18–19 (2003), 1–2: 307–316, dostęp 26.06.2017, http://bazhum.muzhp.pl/media//files/Nauczyciel_i_Szkola/Nauczyciel_i_Szkola-r2003-t1_2_(18_19)/Nauczyciel_i_Szkola-r2003-t1_2_(18_19)-s307-316/Nauczyciel_i_Szkola-r2003-t1_2_(18_19)-s 307-316.pdf.

2 Więcej na temat krytyki subiektywizmu w metodach jakościowych, w tym w metodzie biograficznej, por. Stanisław Juszczyk, *Badania jakościowe w naukach społecznych. Szkice metodologiczne* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2013), 38–91, 127–129.

Innym coraz bardziej istotnym problemem staje się pytanie genologiczne: co można dziś zaliczyć do gatunku dokumentu osobistego, co było nim dawniej, a co zdecydowanie nim nie jest i nie było. Wiemy intuicyjnie, jakiego typu teksty prototypowo zalicza się do tego gatunku: są to z pewnością autobiografia, pamiętnik, dziennik osobisty, list, wyznanie czy testament. Co jednak z obrzeżami tego pola pojęciowego? Jak zakwalifikować księgę rodzinną, gdzie odręcznie wpisywano daty narodzin i śmierci członków rodziny, świąteczną kartkę pocztową albo dedykację w darowanej książce? Zwłaszcza z dzisiejszej perspektywy próba odpowiedzi na to pytanie prowadzić może na manowce, gdyż wraz z dostępnością nowych technologii komunikacyjnych granice te jeszcze bardziej się rozmywają[3]. Gdzie przebiega linia odgraniczająca odnaleziony na strychu rękopis pamiętnika od internetowego bloga lub własnoręcznie spisaną historię życia od współczesnego CV rozsyłanego w dziesiątkach egzemplarzy w ramach poszukiwania pracy? Czy i jak zakwalifikować dzisiejszy wyciąg z osobistego konta bankowego w odniesieniu do odręcznego spisu tygodniowych wydatków domowych sprzed pół wieku? Jaką rolę odgrywa tu medium: tekst pisany własnoręcznie, nagrany na dyktafon, wystukany na maszynie do pisania czy wreszcie tekst będący tworem komunikacji zapośredniczonej przez komputer? Choć rozstrzygnięcia te w niektórych kwestiach, ze zrozumiałych względów historycznych, nie odnoszą się bezpośrednio do kultury jidyszlandu, mają one jednak istotny wpływ na współczesną definicję dokumentu osobistego oraz jej rozciągliwość i genologiczną pojemność również w odniesieniu do przeszłości. Nawet jeśli nie wszystkie zadane powyżej pytania są istotne dla współczesnego badacza osobistych tekstów spisanych w języku jidysz, powinien on być ich świadom[4].

Wybór języka jako element znaczący tekstu

Dokumenty osobiste (nawet w najszerszym tego pojęcia rozumieniu) w języku jidysz zachowały się najczęściej, można by rzec – szczęśliwie, w kanonicznej postaci: pamiętników, listów, wspomnień, życiorysów i innych odręcznych zapisków lub drukowanych czy nagranych autonarracyjnych świadectw epoki. Nie trzeba zatem zajmować się pełnym wachlarzem

---

[3] Tematykę tę w odniesieniu do bloga jako gatunku tekstu osobistego wobec formy tradycyjnej dziennika osobistego podejmuje np. Maciej Durkiewicz, „Z pogranicza genologii i semiotyki przedmiotów: uwagi o pojęciu gatunku tekstu w nowych mediach", w: *Współczesne oblicza komunikacji i informacji. Problemy, badania, hipotezy*, red. Ewa Głowacka, Małgorzata Kowalska, Przemysław Krysiński (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2014), 93–105.

[4] Na tego typu pytania odnoszące się do typologizacji i znaczenia dokumentów osobistych w ich najszerszym anglosaskim rozumieniu jako „pisaniu o życiu" (*life writing*) próbuje odpowiedzieć Christopher F. Laferl we wstępie do znakomitego zbioru najistotniejszych dla badań nad egodokumentami tekstów – Anja Tippner, Christopher F. Laferl, *Texte zur Theorie der Biographie und Autobiographie* (Stuttgart: Reclam, 2016), 9–41. Tam też obszerna literatura przedmiotu do aktualnych badań na świecie.

ponowoczesnych form wypowiedzi osobistej wymagających odrębnych multimodalnych i dyskursywnych metod badawczych. Jednak od co najmniej trzech dekad do żydowskich egodokumentów zaliczają się również zapisy osobistych historii mówionych (*oral history*) w formacie audio i/lub wideo[5]. Najistotniejszy zbiór tego gatunku zawiera zapisy relacji świadków Zagłady Żydów europejskich. Ich systematyczne kolekcjonowanie zainicjowane zostało przez Fundację Shoah ze Stanów Zjednoczonych, posiadającą obecnie największe archiwum audiowizualnych zapisów historii mówionych.

Na marginesie warto dodać, że nagrania te w wielu przypadkach stały się jednocześnie ostatnim świadectwem wernakularnego języka jidysz, stanowiąc w tym sensie szczególnie chroniony „dokument osobisty" całej społeczności Żydów wschodnioeuropejskich posługujących się tym językiem[6]. W tym przypadku zapis w języku jidysz jest bardzo istotny, język pełni tu bowiem funkcję indeksykalną, stając się istotnym elementem wyrażania siebie przez nadawcę, jakim jest tu społeczność żydowska świadomie upatrująca wykładnika swej tożsamości kulturowej właśnie w języku jidysz. Należy tu zwrócić uwagę na fakt, że w każdym indywidualnym przypadku, gdy autorem dokumentu osobistego jest osoba wielojęzyczna, jej decyzja o posłużeniu się konkretnym językiem z własnego repertuaru lingwistycznego wiele mówi nie tylko o jego autorze, lecz również o ewentualnym adresacie, a także o funkcji języka w obszarze określonych domen społecznych[7]. Sam wybór języka niejednokrotnie może być

---

[5] Warto w tym miejscu przypomnieć, że pierwsze nagrania audio świadków Zagłady pochodzą już z połowy lat czterdziestych XX w. Były one zbierane przez amerykańskiego psychologa Davida P. Bodera w obozach przesiedleńczych jako materiał badawczy, a następnie opublikowane w: David P. Boder, *Topical autobiographies of displaced people: recorded verbatim in displaced persons camps, with a psychological and anthropological analysis* (Los Angeles, Calif., 1950–1957); więcej informacji na ten temat zob. Ewa Geller, *Warschauer Jiddisch* (Tubingen: Niemeyer Verlag 2001), 52, przypis 20.

[6] Wszystkich świadectw w archiwach w Shoah Foundation jest obecnie 51 438, jidyszowe stanowią zaledwie niewielki ułamek tego potężnego zbioru. Jak informuje odpowiedni zapis na stronie fundacji: „In the Visual History Archive, 554 testimonies are conducted purely in Yiddish. Seventy-eight interviews are conducted in both Yiddish and another language, such as Polish, Spanish or Russian", dostęp 9.06.2017, http://sfi.usc.edu/vha/about.

[7] W socjolingwistyce domeną językową – termin *notabene* wprowadzony przez amerykańsko-żydowskiego socjolingwistę i badacza języka jidysz Joshuę Fishmana – nazywa się obszar tematyczny (np. sprawy zawodowe *vs.* prywatne, kwestie religijne *vs.* polityczne) i/lub okoliczności społeczno-sytuacyjne wypowiedzi (sytuacja oficjalna *vs.* nieformalna), w których osoba dwu-/wielojęzyczna używa zwyczajowo, nawykowo lub ze względów narzuconej polityki językowej danego kraju konkretnego „przypisanego" do niej języka. Podczas wywiadów z osobami wielojęzycznymi często można zaobserwować zjawisko przechodzenia z jednego języka na drugi w zależności od poruszanej tematyki, por. Ewa Geller, *Warschauer Jiddisch*, 37–41. Więcej ogólnie na temat wielojęzyczności i tożsamości zob. np. Krystyna Pawlak-Wróblewska, *Język – tożsamość – imigracja. O strategiach adaptacyjnych Polaków zamieszkałych we Francji w latach osiemdziesiątych XX wieku* (Warszawa: Instytut Romanistyki UW, 2004); szczegółowo o wielojęzyczności i tożsamości Żydów wschodnioeuropejskich zob. np. Benjamin Harshav, *The Meaninig of Yiddish* (Berkeley: University of California Press, 1990).

narzucony przez okoliczności społeczno-sytuacyjne powstawania tekstu-komunikatu, takie jak antycypowana znajomość wybranego języka przez odbiorcę, podejmowana tematyka, publiczny lub prywatny rodzaj komunikatu i inne. Jest to zazwyczaj decyzja znacząca także dla samego tekstu. Zwłaszcza wypowiedź osobista w języku jidysz, który rzadko był jedynym językiem autora, posiadając dodatkowo funkcję deklaracji tożsamościowej, przypisuje samemu językowi te dodatkowe zadania. Widać to zwłaszcza przy porównaniu relacji osobistych odnoszących się do tych samych faktów, które wyrażone w różnych językach, (endogenicznym) „żydowskim" i (egzogenicznym) nieżydowskim, mogą zawierać zgoła odmienne treści. Interpretacja tekstu osobistego, zarówno w wypowiedzi ustnej, jak i pisemnej, przez osobę mającą do dyspozycji więcej niż jeden język, powinna tę znacznikową funkcję języka, uwydatniającą się częstym przechodzeniem z jednego języka na drugi (przełączanie kodu), nie tylko uwzględnić, ale i odpowiednio uwypuklić i zinterpretować.

Prawda obiektywna, prawda autora i prawda interpretatora

Badacz odwołujący się do źródeł osobistych, oprócz trudności związanych z samym materialnym pozyskaniem oraz weryfikacją autentyczności i znaczenia dokumentu, natrafia ponadto na zarzuty natury metodologicznej. Niejednokrotnie podważają one zasadność wyprowadzania na podstawie jednostkowych historii osobistych wniosków i generalizacji dotyczących epok, zjawisk, trendów kulturowych, zwłaszcza gdy na ich podstawie próbuje się kształtować „pamięć zbiorową" lub forsować określoną „politykę historyczną". Spór ten od dawna toczy się wśród historyków i socjologów, nie jest on jednak przedmiotem moich rozważań jako językoznawcy. Niemniej warto przytoczyć w tym miejscu, choćby najbardziej ogólnie, główne zarzuty metodyczne stawiane badaniom opartym na dokumentach osobistych prowadzonych z zastosowaniem metody biograficznej. Przede wszystkim akcentowany jest skrajny subiektywizm autorów i autorek dokumentów osobistych, zależność od chwilowego nastroju, niejednokrotnie brak odpowiednio szerokiej wiedzy czy wręcz ignorancja przy opisywaniu faktów, dalej fragmentaryczność, przypadkowość i anegdotyczność podejmowanych przez nich tematów. Najpoważniejszą trudnością badawczą jest jednak rozpoznanie intencji autora egodokumentu oraz stosowanych przez niego mniej czy bardziej świadomie rozmaitych technik autoprezentacji, graniczących niekiedy z konfabulacją, tym samym poważających jego wiarygodność.

W tym miejscu rodzi się podstawowe pytanie: czy w dokumencie osobistym liczy się przede wszystkim tzw. prawda obiektywna, czy bardziej istotny jest stan świadomości i intencja autora. Czy pamiętając o tym, że najważniejszą funkcją egodokumentu nie jest odwzorowanie rzeczywistości, lecz wyrażenie siebie i postrzeganego świata, należy przyjąć, iż sformułowane

przez francuskiego badacza Philippe'a Lejeune'a w jego rozważaniach o „pakcie autobiograficznym" założenie odbiorcy o jedności autora, narratora i bohatera wystarczy, aby tekst spełniający te warunki uznać za „prawdomówny" dokument osobisty[8]? W przypadku autobiografii Lejeune wprowadza dodatkowo pojęcie „paktu referencjalnego", rozumianego jako niepisana umowa zawarta między autorem a czytelnikiem, że ten pierwszy w swym tekście osobistym zawarł prawdę i tylko prawdę. Jednak nie wszystko co ma „referencjalne" odniesienie do przeżytej rzeczywistości musi być zgodne z tzw. prawdą obiektywną, gdyż autor opisując fakty ze swego życia, jednocześnie przepuszcza je przez filtr własnej osobowości, temperamentu, socjalizacji, poglądów, aspiracji czy wreszcie własnego doświadczenia życiowego. W sprawie poszukiwania prawdy w dokumentach osobistych Lejeune daje jasną odpowiedź: „autobiograf nie jest kimś, kto mówi prawdę o swoim życiu, ale kimś kto powiada, że ją mówi"[9]. Nie tylko nie można od niego oczekiwać przekazywania prawdy obiektywnej o przeszłości w zakresie, w jakim można by się tego spodziewać od np. faktografa czy reportera, lecz z góry należy zrezygnować z jej poszukiwania w autobiografii na rzecz odkrywania intencji autora, które stoją za takim, a nie innym sposobem przedstawiania i interpretowania zawartych w niej odniesień do doświadczanej przez niego rzeczywistości[10].

Autor, tekst, odbiorca

Na gatunek tekstu określony tu jako dokument osobisty wpływa – jak widzimy – bardzo wiele czynników niedających się zweryfikować w sposób intersubiektywny. To zaś może stwarzać nieograniczone pole interpretacyjne, a tym samym podważać naukowość takiego podejścia badawczego. Powyższe wątpliwości każą zatem poszerzyć obszar refleksji nad dokumentem

---

8 Philippe Lejeune, „Pakt autobiograficzny", *Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja*, 23 (1975): 32. Por. też Paweł Rodak, „Autobiografia i dziennik osobisty jako przedmiot badań Philippe'a Lejeune'a", wstęp do *„Drogi zeszycie…", „drogi ekranie…". O dziennikach osobistych*, Philippe Lejeune, tłum. Agnieszka Karpowicz, Magda Rodak, Paweł Rodak, wybór, wstęp i oprac. Paweł Rodak (Warszawa: WUW, 2010), 13.

9 Lejeune, cyt. za Rodak, „Autobiografia", 14.

10 „Dla autobiografii jest rzeczą niezbędną, aby pakt referencjalny był zawarty i dotrzymywany, ale nie jest wcale konieczne, by rezultat osiągał ścisłe podobieństwo. W świetle czytelniczych kryteriów może być on źle dotrzymywany, ale nie przekreśla to referencjalnej wartości autobiografii, jak to miałoby miejsce w przypadku tekstów historycznych lub dziennikarskich", Lejeune, *Pakt autobiograficzny*, 43. Kwestia nieuchwytnej granicy między prawdą a fikcją w badaniach nad egodokumentami jest podnoszona w licznych publikacjach; na rolę intencji autora w tekstach autobiograficznych zwraca uwagę m.in. Pierre Bourdieu w tekście *Die biographische Illusion* (tłumaczonym z oryg. francuskiego „L'illusion biographique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62–63 (1986): 69–72 zamieszczonym w antologii tekstów Anji Tippner, Christophera F. Laferla, *Texte zur Theorie*, 235–250); próbę metodologicznego rozwiązania tego problemu podejmuje Gérard Genette w tekście zamieszczonym w tym samym tomie pt. *Fiktionale Erzählung faktuale Erzählung*, 254–275.

osobistym poza sferę badań społecznych, kulturoznawczych i literaturoznawczych, o filozofię, psychologię, kognitywistykę czy w końcu „czystą" lingwistykę, nadając badaniom nad dokumentem osobistym zdecydowanie wymiar interdyscyplinarny i wieloobszarowy. Po tej konstatacji staje się jasne, że przy dogłębnej interpretacji tekstów osobistych nie możemy ograniczyć się jedynie do własnej intuicji i powierzchownej wiedzy z dyscyplin pokrewnych. Niezbędna staje się współpraca badacza ze specjalistami z tych dyscyplin albo świadome zajęcie się zaledwie jednym aspektem badanego dokumentu i prześledzenie go metodami przyjętymi dla własnej dyscypliny naukowej. Zauważmy przy tym, iż pytania badawcze najczęściej dotyczą usytuowania autora dokumentu osobistego w jego szeroko rozumianych kontekstach historycznym i sytuacyjnym, sam tekst spychając jednocześnie na margines rozważań. Jest to dość powszechna postawa, charakterystyczna wśród większości przedstawicieli nauk historycznych i społecznych, dla których tekst dokumentu pełni w istocie jedynie funkcję przekaźnika określonych treści o świecie.

Kompromisem dającym możliwość uwzględnienia wielowymiarowości dokumentu osobistego w jego trzech najważniejszych aspektach: nadawcy, tekstu i odbiorcy jest, jak się zdaje, podejście filologiczne. W przeciwieństwie do metody biograficznej, gdzie w centrum zainteresowania jest autor/nadawca, w metodzie filologicznej punktem wyjścia dla badacza staje się sam tekst. Nie chodzi przy tym o metody przeciwstawne, lecz alternatywne, przyjmujące inne punkty wyjścia i ogniskujące się wokół innych pytań badawczych, tym samym używające innych narzędzi do analizy danych zawartych w dokumencie osobistym. Jedno łączy obie metody, są one tak samo niedookreślone i trudno definiowalne. Należy przy tym pamiętać, że metoda filologiczna ma nieporównanie dłuższą historię. Najczęściej – choć z gruntu niesłusznie – redukowana jest do krytycznej edycji tekstu, co wyrasta właśnie z pradawnej tradycji stosowania metody filologicznej do rekonstrukcji i porównywania różnych wersji tekstów w badaniach historycznych i historyczno-literackich. Dziś nawet w tej zacnej funkcji sytuowana jest raczej na obrzeżu wielkiej humanistyki. Tymczasem będąca naczelnym zadaniem filologii dogłębna analiza warstwy językowej każdego tekstu, a dokumentu osobistego w szczególności, dostarczyć może nie tylko nowej perspektywy interpretacyjnej, lecz przede wszystkim danych bardziej zobiektywizowanych, które mogą istotnie wzmocnić zasadność wniosków wyciąganych jedynie na podstawie analizy biograficznej dokumentu.

W literaturoznawstwie próbę opracowania nowoczesnej metody filologicznej analizy tekstów narracyjnych na potrzeby odróżnienia autorów fikcjonalnych od faktualnych zaprezentował np. Gérard Genette. Wprowadzone przez niego pięć kategorii testujących tekst pod kątem fikcjonalności należą dziś w badaniach światowych do obowiązkowego repertuaru

literaturoznawstwa strukturalnego[11]. W swym podejściu metodologicznym Genette odcina się jednak od wypracowanych przez współczesne językoznawstwo teorii aktów mowy, niezbędnych dla rozumienia wypowiedzi umiejscowionej w określonym kontekście, przyczyniając się *nolens volens* do, nieuprawnionego moim zdaniem, podziału filologicznych badań nad tekstem na literaturoznawcze i językoznawcze, gdyż w obu przypadkach w centrum ich zainteresowania stoi język i jego funkcje komunikacyjne.

Funkcje języka

Przy stale obniżającej się randze filologii jako podstawowej dyscypliny naukowej, spychanej przez nauki społeczne i antropologię kultury na margines coraz mniej przydatnej wiedzy pomocniczej, warto by może wrócić do jej pierwotnych źródeł i powinności. Choć narzędzia pracy filologa na przestrzeni tysiącleci radykalnie się zmieniały, to jednak zgodnie z etymologią nazwy przedmiotem jej poznania od starożytności po czasy współczesne pozostaje *logos*. Rozumiany w zestawieniu z *filos* jako umiłowanie słowa i przeniesiony na uporządkowaną wielość słów układającą się w *tekst*, w konsekwencji oznacza *język* jako narzędzie mowy. Tym samym w centrum zainteresowania filologii stoi język i wszelkie jego użycia. Tak szeroko zakreślony przedmiot badań tkwiący już w samej nazwie filologii został współcześnie po części zawłaszczony przez przedstawicieli innych dyscyplin, ale i częściowo świadomie zarzucony, a nawet zapomniany przez samych filologów[12].

Metody badań filologicznych ukazują w pełni swoją wielorakość i rzeczywisty obszar zastosowania w momencie trywialnej z gruntu konstatacji o wszechobecności języka. Dla wielu dziedzin humanistyki język stał się jak powietrze – przezroczysty i niezauważalny. Od tysięcy lat mowa jest naturalnym elementem codziennej aktywności gatunku ludzkiego, a język to środek komunikacji międzyjednostkowej, która stanowi podstawę, a może nawet warunek kształtowania się życia społecznego. Język traktowany jest jako „dane" człowiekowi naturalne, a przez wielu uważane nawet za wrodzone, narzędzie transmisji informacji. Jego istotnej roli nie dostrzega się aż do momentu, gdy zawiedzie w swej podstawowej funkcji komunikacyjnej. W przypadku pracy nad egodokumentem zdarza się to na przykład, gdy fragment tekstu jest zniszczony, nieczytelny, lub – w wypowiedzi ustnej – zniekształcony przez hałas otoczenia, emocje czy niedyspozycje sensoryczno-motoryczne nadawcy.

---

[11] Chodzi tu o kategorie, które w tłumaczeniu na jez. pol. odpowiadają następującym pojęciom: *porządek, prędkość, częstotliwość, sposób, głos*, por. Genette, *Fiktionale Erzählung*.

[12] Szczegółowo o zmieniających się zadaniach filologii oraz wielości metod filologicznych z punktu widzenia współczesnej polonistyki zob. Dorota Heck, „Problem filologii. Metoda filologiczna – dzisiaj?", *Litteraria* XXXVII (2009): 7–18.

O istocie języka przypominamy sobie, gdy napotykamy na wyraz lub sekwencję nieznanych lub niezrozumiałych dla badacza wyrazów w kontekście innych słów tekstu. Najczęściej język jako zewnętrzny i autonomiczny system znaków symbolicznych daje znać o sobie, gdy otrzymany w formie pisanej lub mówionej komunikat zakodowany jest w języku, do którego nie znamy klucza[13]. Dopiero wówczas sięgamy po wiedzę filologiczną specjalisty od języka i jego wytworów. Tymczasem język można porównać do uniwersum, w którym zawieszone jest życie umysłowe, społeczne i kulturowe człowieka.

Zasięg zainteresowań filologii od zawsze obejmował obszar społeczny i psychologiczny związany z nadawcą i odbiorcą, obszar kognitywny związany z percepcją rzeczywistości pozajęzykowej oraz obszar semiotyki i lingwistyki związany z zakodowaną w znakach językowych i ich porządku transmisją wiedzy o świecie między nadawcą a odbiorcą. Niemniej aż trudno uwierzyć, że dopiero niespełna sto lat temu austriackiemu psychologowi i filozofowi języka Karlowi Bühlerowi po raz pierwszy udało się spójnie opisać całościowy obszar oddziaływania mowy ludzkiej. Zamieścił go w swoim genialnie prostym modelu funkcji języka, znanym pod niemiecką nazwą *das Organonmodell*[14]. W trzech funkcjach komunikacyjnych języka zaproponowanych przez Bühlera, tj. referencyjnej (symbolicznej) lub przedstawieniowej – zorientowanej na rzeczywistość pozajęzykową, ekspresywnej – sygnalizującej nastawienie do niej nadawcy i impresywnej – zorientowanej na oddziaływanie na odbiorcę komunikatu językowego zawiera się cały ogromny obszar zagadnień, do których zbadania powołana jest filologia jako nauka o języku, jego wytworach i użytkownikach[15]. W tym szerokim sensie metoda filologiczna wykracza daleko poza krytykę i edytorstwo, stając się hermeneutyczną eksplikacją tekstu.

Perspektywa Bühlerowska jest szczególnie istotna w przypadku dokumentów osobistych, gdzie wszystkie trzy elementy współgrają ze sobą w szczególnie wyrazisty sposób. Niestety i w tym podejściu język dokumentu nazbyt często sprowadza się do roli przekaźnika treści, pozostawiając jego pozostałe funkcje na uboczu refleksji. Postawa taka reprezentowana jest także przez badaczy literatury, sprzyjając – jak wspomniano powyżej –pogłębianiu się separatyzmu między tzw. podejściem literaturoznawczym a językoznawczym do tekstu. Ten nienaturalny z gruntu podział przejawia się już w samej genologii tekstów i ich typologizacji według odmiennych kryteriów, czego wyrazem jest wyodrębnienie się genologii i tekstologii

---

[13] O problemach i błędach występujących przy tłumaczeniu i interpretacji lingwistycznej relacji świadków i dokumentów osobistych w języku jidysz por. Ewa Geller, „The Perils of Idealizing Yiddish", w: *Yiddish After the Holocaust*, red. Joseph Sherman (Oxford: Boulevard, 2004).

[14] Por. Karl Bühler, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache* (Stuttgart: G. Fischer, 1999), 28.

[15] Więcej na temat tej i innych koncepcji funkcji języka por. np. Renata Grzegorczykowa, *Wstęp do językoznawstwa* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007), 46–62.

literaturoznawczej i lingwistycznej, jako quasi-niezależnych dziedzin. A to pośrednio zwalnia badaczy obu dyscyplin od wypracowania wspólnych, zobiektywizowanych filologicznych metod badawczych, w których centrum stoi tekst.

Tekstologiczne metody pracy badacza dokumentów osobistych

W badaniach nad językiem jedynie materialne świadectwo jego użycia, tj. tekst rozumiany tu zarówno jako wypowiedź pisemna, jak i ustna, poddaje się badaniu naukowemu. Wnioski na temat stanu ducha i intencji autora, prawdy o opisywanym przez niego świecie oraz faktycznego, a nie jedynie zamierzonego oddziaływania tekstu na odbiorcę mogą być zatem tylko pochodną umiejętnego rozpoznania elementów i środków językowych zawartych materialnie w badanym tekście i ich „fachowej" interpretacji. O ile w lekturze tekstów fikcjonalnych znajomość tych środków, ich funkcji i metod ich analizy nie jest konieczna, gdyż – ogólnie rzecz ujmując – tego typu teksty niejako z definicji dopuszczają indywidulany „intuicyjny" sposób odbioru, o tyle w przypadku tekstu mającego charakter dokumentu znajomość ta staje się po prostu niezbędna. Dlatego poniżej chciałabym krótko zaprezentować niektóre z nowoczesnych metod i narzędzi analitycznych wypracowanych przez współczesne językoznawstwo, m.in.: lingwistykę korpusową, teorię aktów mowy, lingwistykę tekstu, fonologię i lingwistykę kontaktową, które powinny wejść do instrumentarium badacza i badaczki dokumentów osobistych.

Dzięki lingwistyce korpusowej i komputerowej wypracowano lub udoskonalono bardzo poręczne techniki statystyczne, takie jak stylometria, przydatna przy identyfikacji i potwierdzaniu autentyczności tekstów. Istnieje ciekawa metoda badania gęstości leksykalnej tekstu, którą oblicza się, porównując stosunek wyrazów autosemantycznych do wyrazów funkcyjnych, lub analiza stosunku liczby leksemów do liczby ich słowoform (TTR = *type/token ratio*). Techniki te nie tylko umożliwiają identyfikację autora lub przypisywanego mu tekstu, pozwalają także ocenić bogactwo i rodzaj używanego przez niego słownictwa. Pośrednio dostarczają tym samym zobiektywizowanych wskaźników pozwalających określić m.in. stopień jego wykształcenia (np. na podstawie wyrazów przynależących do określonego rejestru języka), oczytania (np. na podstawie wyrazów książkowych), poziomu wiedzy o opisywanym zjawisku (np. na podstawie wyrazów fachowych, pól semantycznych lub ram pojęciowych) czy w końcu nastawienia do opisywanych zdarzeń czy osób (np. na podstawie wyrazów nacechowanych emocjonalnie).

Czysto lingwistyczna, tj. odnosząca się do samej materii językowej analiza tekstu pozwala wesprzeć teorię aktów mowy, wskazując na ukryte lub jawne wykładniki intencji autora lub zastosowane przezeń techniki autoprezentacji. Jest to narzędzie szczególnie istotne

w przypadku dokumentów osobistych, pomocne przy weryfikacji kreowanego przez autora i narratora w jednej osobie wizerunku samego siebie jako bohatera własnej opowieści. Językowymi wskaźnikami autoprezentacji, takiej jak autopromocja czy ingracjacja, tj. technik manipulacyjnych służących pozyskiwaniu podziwu czy sympatii odbiorcy, są m.in. częstość użycia zaimków osobowych odnoszących się odpowiednio do nadawcy i do odbiorcy, pole semantyczne rzeczowników, jakimi nadawca sam siebie określa, rodzaje czasowników odnoszące się do jego działań i tym podobne językowe środki wyrazu[16]. Pragmalingwistyczna analiza tekstu polega m.in. na wyłuskiwaniu i opisywaniu funkcji illokucyjnych, ukrytych np. za pomocą tego typu środków wyrazu. Autor posługuje się nimi w celu osiągnięcia swego celu komunikacyjnego, tj. wywołania określonego nastawienia odbiorcy do „wyreżyserowanego" w mniej lub bardziej świadomy czy wyrafinowany sposób przez nadawcę komunikatu, w czym przejawia się funkcja impresywna języka.

Tekstologia lingwistyczna pozwala z kolei zbadać jakość językową dokumentu pod kątem jego tekstualności[17]. Składają się na nią dwa czynniki: kohezja, tj. spójność tekstowa osiągnięta za pomocą środków formalnych, oraz koherencja, czyli spójność semantyczno-strukturalna tekstu. Przebadanie zastosowanych w tekście formalnych środków językowych, takich jak przykładowo rekurencja lub substytucja wyrazów kluczowych, użycie odpowiednich form czasów gramatycznych, glos metatekstowych, zaimkowych anafor i katafor, pozwalają na prześledzenie dyscypliny kognitywnej oraz procesu twórczego autora tekstu. Z kolei izotopia semantyczna tekstu wyrażająca się w obrębie określonych dla danej tematyki ram i schematów pojęciowych (*frames and scripts*) lub prześledzenie rodzajów zastosowanych presupozycji czy wreszcie trzymanie się reguł konwersacyjnych pomoże w odtworzeniu językowego obrazu świata, a tym samym konceptualizacji rzeczywistości pozajęzykowej, do jakiej odwoływał się autor tekstu.

Schodząc poziom niżej w badaniach nad systemem językowym uwidocznionym w danym tekście, warto przyjrzeć się funkcji pojawiających się w nim liter (grafemów) w tekście pisanym i/lub głosek (fonemów) w tekście mówionym. Badanie graficzno-fonetycznej warstwy tekstu, zwłaszcza w przypadku dokumentów rękopiśmiennych, pozwala na odtworzenie lokalnego wariantu i rejestru języka, którym posługiwał się jego nadawca. To z kolei umożliwia usytuowanie autora lub autorki tekstu w krajobrazie dialektalnym, socjalnym lub etnicznym. Jeszcze lepiej udaje się to oczywiście przy szczegółowej analizie zapisów dźwiękowych. Badania

---

16 Językowe działania autoprezentacyjne z punktu widzenia tzw. mediolingwistyki interesująco i szczegółowo przedstawiła Kinga Zielińska, *Druga twarz tabloidu* (Warszawa: Instytut Germanistyki UW, 2016), 167.

17 Por. prace Jerzego Bartmińskiego zawierające zarówno klasyczne, edytorskie „działania na tekście", jak i nowsze metody badań tekstologicznych zawarte zwłaszcza w pracy: Jerzy Bartmiński, Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, *Tekstologia* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010).

tego typu – *notabene* wykorzystywane również w kryminalistyce – mogą dostarczyć dowodów na przynależność językową autora (m.in. na podstawie tzw. obcego akcentu) i są szczególnie przydatne przy określaniu pierwszego języka lub języka ojczystego osoby deklarującej jego natywną znajomość. W kontekście żydowskim, gdzie wielojęzyczność jest normą, ma to zastosowanie np. przy określaniu języka dziedziczonego (*heritage language*), tj. takiego, którym mówiło otoczenie we wczesnym dzieciństwie autora relacji, a który został następnie wyparty lub stłumiony przez inny język. Wątek ten często pojawia się w biograficznej historii mówionej, gdzie lingwistycznym deklaracjom nadawcy przeczą fakty ukryte w warstwie fonetycznej jego wypowiedzi, demaskując zastosowaną przez niego strategię autoprezentacyjną.

W tym miejscu warto podkreślić szczególną rolę dokumentów osobistych w języku jidysz jako niezwykle cennego źródła wiedzy o rzeczywistym uzusie językowym w określonym miejscu i czasie. Zauważmy, że jidysz jako jeden z dwóch wewnątrzgrupowych języków żydowskich w Europie Środkowo-Wschodniej cieszył się znacznie niższym prestiżem niż hebrajski. Uważany był za utylitarny język pomocniczy, który przez wieki rozwijał się w sposób naturalny bez ingerencji instancji kodyfikujących i preskryptywnych. Faktycznie dopiero w drugiej dekadzie XX w. zaczęły pojawiać się działania zmierzające do jego standaryzacji[18]. Teksty osobiste pisane w jidysz, jako piśmiennictwo przeznaczone na użytek osobisty, w przeciwieństwie do tekstów przeznaczonych do publikacji nie były z założenia poddawane dodatkowej redakcji wygładzającej chropowatości, przejęzyczenia, obce naleciałości czy odchylenia od powstającej dopiero normy. Zawierają one zatem na ogół zapis rzeczywistego, naturalnego i swobodnego języka, pozbawionego sztywnego gorsetu poprawnościowego. To zaś pozwala historykowi języka na zaobserwowanie, a następnie wyjaśnienie kierunku zmian i przyczyn jego rozwoju. Z kolei błędem i anachronizmem byłoby porównywanie takiego „naturalnego" świadectwa użycia języka ze współczesnym standardem języka jidysz (tzw. standard YIVO), wprowadzonym na szerszą skalę dopiero po okresie, w którym dokumenty te powstały.

Wcześniej była już mowa o potrzebie stosowania metod socjolingwistycznych badających m.in. tożsamościową rolę języka oraz funkcjonalne zadania poszczególnych języków w życiu społecznym jednostki lub grupy wielojęzycznej. W tym miejscu należy jeszcze wspomnieć o rozwiniętych metodach lingwistyki kontaktowej badających warunki przełączania kodów (*code switching*), jego podstawy psycholingwistyczne i skutki dla zmieniającego się systemu językowego jednostki lub całej grupy.

---

18 Należy jednak wspomnieć w tym miejscu o pierwszej, choć zakończonej niepowodzeniem próbie skodyfikowania i ustandaryzowania jidysz przez twórcę esperanto Ludwika Zamenhofa; więcej na ten temat Ludwik Zamenhof, „Zarys gramatyki języka nowożydowskiego (żargonu)", w: *Ludwik Zamenhof wobec „kwestii żydowskiej". Wybór źródeł*, oprac. Agnieszka Jagodzińska, Ewa Geller (Kraków/Budapeszt: Austeria, 2012).

Powyżej przedstawiono zaledwie kilka konkretnych technik badawczych, wypracowanych przez nowoczesne językoznawstwo, które mogą i powinny znaleźć zastosowanie w filologicznej metodzie badania dokumentów osobistych. Wychodząc od analizy materii językowej, badacz umiejętnie interpretując jej wyniki, może dostarczyć zobiektywizowanych danych pozwalających na pogłębione i intersubiektywne powiązanie wszystkich elementów zaangażowanych w komunikat, jaki stanowi dokument osobisty: tj. jego nadawcy, tekstu i odbiorcy.

Podsumowanie

Bez względu na ich formę – graficzną czy audialną – w badaniach naukowych wykorzystujących tradycyjne dokumenty osobiste stosuje się zasadniczo dwa podejścia: tzw. metodę biograficzną oraz metodę filologiczną[19]. Pierwsza, zapoczątkowana w naukach społecznych, została przeniesiona na inne dziedziny humanistyki, dlatego zainteresowanie badaczy skupia się na nadawcy jako reprezentancie określonej formacji społecznej. Podejście filologiczne z kolei powinno zakładać, że punktem wyjścia i centrum uwagi badacza jest tekst. Na ogół jednak większość badań odwołujących się do metody filologicznej skupia się jedynie na treści przekazu dokumentu. Poprzestają one tym samym na płaszczyźnie funkcji symbolicznej, tj. przedstawieniowej i referencyjnej języka, odnoszącej się do opisu zjawisk świata zewnętrznego, pomijając dwie pozostałe jego funkcje, które w przypadku dokumentu osobistego odgrywają bodaj istotniejszą rolę. W egodokumencie znak językowy staje się przede wszystkim znakiem indeksykalnym, a w terminologii Karla Bühlera – symptomem wskazującym na „wewnętrzny stan" nadawcy wypowiedzi, zgromadzone przez niego w trakcie socjalizacji doświadczenie życiowe i wiedzę o świecie, a także cechy osobowe nadawcy, którym jest – zgodnie z paktem autobiograficznym Lejeune'a – autor, narrator i bohater dokumentu w jednej osobie.

Badacze tekstów osobistych posługujący się metodą filologiczną mają świadomość trudności interpretacyjnej zarówno samej materii językowej zawartej w tekście, jak i znaczenia użycia języka w danym kontekście, z określoną intencją i celem komunikacyjnym nadanymi przez autora. Należy przy tym pamiętać, że użycie języka będącego immanentną częścią mowy ludzkiej, w przeciwieństwie do samego systemu językowego manifestującego się w tekście, nie poddaje się weryfikacji materialnej. Interpretacja aktu mownego opiera się zatem przede wszystkim na intuicji badacza, jego własnym doświadczeniu biograficznym oraz wiedzy o świecie. Natomiast przebadanie warstwy materialnej języka tekstu za pomocą

---

[19] Choć używam tu retorycznie liczby pojedynczej, jest oczywiste, że nie ma jednej metody biograficznej czy filologicznej, chodzi tu bardziej o zespół narzędzi i metod badawczych o nachyleniu jakościowym w przypadku pierwszej i ilościowym w przypadku drugiej.

zobiektywizowanych, strukturalnych metod lingwistycznych lub literaturoznawczych (np. Genette'a) pozwala na wydobycie jego funkcji indeksykalnej, połączonej więzami przyczynowo-skutkowymi z autorem tekstu. Zastosowane zaś przez autora mniej czy bardziej świadomie środki językowe wpływają na odbiór jego tekstu. Gdy zaś odbiorcą dokumentu osobistego jest badacz, skrupulatne rozpoznanie wszystkich jego funkcji za pomocą odpowiednich narzędzi i metod staje się wręcz warunkiem poprawności postulowanych przez niego interpretacji i płynących z nich wniosków.

Bibliografia

Bartmiński, Jerzy, Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska. *Tekstologia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010

Bednarz-Łuczewska, Paulina, Michał Łuczewski. „Podejście biograficzne". W: *Badania jakościowe. Metody i narzędzia*, red. Dariusz Jemielniak, 91–107. T. 2. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.

Boder, David P. *Topical autobiographies of displaced people: recorded verbatim in displaced persons camps, with a psychological and anthropological analysis*. Los Angeles, Calif.: National Institute of Mental Health, 1950–1957.

Bühler, Karl. *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache.* Jena: G. Fischer, 1934 [3. wydanie (= *UTB für Wissenschaft.* 1159). Stuttgart: G. Fischer, 1999].

Durkiewicz, Maciej. „Z pogranicza genologii i semiotyki przedmiotów: uwagi o pojęciu gatunku tekstu w nowych mediach". W: *Współczesne oblicza komunikacji i informacji. Problemy, badania, hipotezy*, red. Ewa Głowacka, Małgorzata Kowalska, Przemysław Krysiński, 93–105. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2014.

Geller, Ewa. *Warschauer Jiddisch*. Tübingen: Niemeyer Verlag, 2001.

Geller, Ewa. „The Perils of Idealizing Yiddish". W: *Yiddish After the Holocaust*, red. Joseph Sherman, 179–197. Oxford: Boulevard, 2004.

Genette, Gérard. „Fiktionale Erzählung faktuale Erzählung". W: *Texte zur Theorie der Biographie und Autobiographie*, red. Anja Tippner, Christopher F. Laferl, 254–275. Stuttgart: Reclam, 2016.

Giza-Poleszczuk, Anna. *Życie jako opowieść. Analiza materiałów autobiograficznych w perspektywie socjologii wiedzy*. Warszawa: Polska Akademia Nauk. Instytutu Filozofii i Socjologii, 1991.

Grzegorczykowa, Renata. *Wstęp do językoznawstwa*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.

Harshav, Benjamin. *The Meaning of Yiddish*. Berkeley / Los Angeles / Oxford: University of California Press, 1990.

Heck, Dorota. „Problem filologii. Metoda filologiczna – dzisiaj?". *Litteraria* XXXVII (2009): 7–18. Dostęp 1.06.2017. http://www.ifp.uni.wroc.pl/data/files/pub-200.pdf.

Juszczyk, Stanisław. *Badania jakościowe w naukach społecznych. Szkice metodologiczne*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2013. Dostęp 20.06.2017. https://wydawnictwo.us.edu.pl/sites/wydawnictwo.us.edu.pl/files/badania_jakosciowe_-_czw_st.pdf.

Kazimierska, Kaja, red. *Metoda biograficzna w socjologii. Antologia tekstów.* Kraków: Nomos, 2012.

Kazimierska, Kaja, red. „Metoda biograficzna w naukach społecznych". *Przegląd Socjologii Jakościowej* (2013), 4. Dostęp 13.11.2017. http://www.qualitativesociologyreview.org/PL/Volume24/PSJ_9_4.pdf.

Lejeune, Philippe. „Pakt autobiograficzny". *Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja* 23 (1975), 5: 31–49. Dostęp 26.06.2017. http://bazhum.muzhp.pl/media//files/Teksty_teoria_literatury_krytyka_interpretacja/Teksty_teoria_literatury_krytyka_interpretacja-r1975-t-n5_(23)/Teksty_teoria_literatury_krytyka_interpretacja-r1975-t-n5_(23)-s31-49/Teksty_teoria_literatury_krytyka_interpretacja-r1975-t-n5_(23)-s31-49.pdf.

Lejeune, Philippe. *„Drogi zeszycie…", „drogi ekranie…". O dziennikach osobistych*. Tłum. Agnieszka Karpowicz, Magda Rodak, Paweł Rodak. Wybór wstęp i oprac. Paweł Rodak. Warszawa: WUW, 2010.

Pawlak-Wróblewska, Krystyna. *Język – tożsamość – imigracja. O strategiach adaptacyjnych Polaków zamieszkałych we Francji w latach osiemdziesiątych XX wieku.* Warszawa: Instytut Romanistyki UW, 2004.

Sarleja, Teresa. Z. „Metoda biograficzna w pracy socjalnej". *Nauczyciel i Szkoła* 18–19 (2003), 1–2: 307–316. Dostęp 26.06.2017. http://bazhum.muzhp.pl/media//files/Nauczyciel_i_Szkola/Nauczyciel_i_Szkola-r2003-t1_2_(18_19)/Nauczyciel_i_Szkola-r2003-t1_2_(18_19)-s307-316/Nauczyciel_i_Szkola-r2003-t1_2_(18_19)-s307-316.pdf.

Tippner, Anja, Christopher F. Laferl, red. *Texte zur Theorie der Biographie und Autobiographie*. Stuttgart: Reclam, 2016.

Zamenhof, Ludwik. „Zarys gramatyki języka nowożydowskiego (żargonu)". W: *Ludwik Zamenhof wobec „kwestii żydowskiej". Wybór źródeł.* Oprac. Agnieszka Jagodzińska, Ewa Geller, 45–132. Kraków/Budapeszt: Austeria, 2012.

Zielińska, Kinga. *Druga twarz tabloidu. Językowe działania autoprezentacyjne podejmowane przez dzienniki Fakt i BILD-Zeitung jako przedmiot badań mediolingwistyki porównawczej*. Warszawa: Instytut Germanistyki UW, 2016. Dostęp 26.06.2017. https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/9861/Kinga_Zielinska_Druga_twarz_tabloidu%20druk.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

Znaniecki, Florian, William I. Thomas. *Chłop polski w Europie i Ameryce*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1976 [oryg. ang. William I. Thomas, Florian Znaniecki. *The Polish Peasant in Europe and America*. Boston: Gorham Press, 1918–1920].

The modern philological methods in interpreting Jewish life writing

Summary

When using traditional life writing as source for scholarly research, one usually applies either the biographical or the philological method of analysis. For a researcher of the history of Polish Jews obtaining and deciphering such documents is already a challenging task; he or she should however choose and consciously apply just one of the above-mentioned methods in order to support any conclusions drawn from single life stories and any generalizations regarding the times, places, cultural phenomena and choices of the social groups in question. This paper describes the philological method's principles and scope in relation to Karl Bühler's classic Organon Model. It also presents several modern tools used in text linguistics and discourse analysis, all of which broaden the traditional understanding of the philological method thereby allowing a more objective interpretation of life writing practices.

Keywords
life writing, biographical method, philological method, Karl Bühler's Organon model, autobiographical contract, text linguistics, speech acts, Yiddish as a heritage language.

Translated by Ewa Geller

PROSIMY O CYTOWANIE TEGO ARTYKUŁU JAKO:

Ewa Geller, „Współczesne metody filologiczne w interpretacji żydowskich dokumentów", *Autobiografia. Literatura. Kultura. Media* 1 (2017), 8: 23–38. DOI: 10.18276/au.2017.1.8-02

Aa@

AUTOBIOGRAFIA nr 1 (8) 2017 s. 39–56
ISSN 2353-8694
DOI: 10.18276/au.2017.1.8-03

JOANNA LISEK*
Uniwersytet Wrocławski

„Egoistyczne analizy to moja ulubiona praca”[1]. Rękopisy Broni Baum, czyli kiedy wiersz staje się egodokumentem

Streszczenie

Artykuł jest efektem badań nad spuścizną rękopiśmienną Broni (Brejndl) Baum (1896–1947) – ortodoksyjnej pisarki, działaczki, publicystki, która urodziła się w rodzinie chasydzkiej w Tomaszowie Mazowieckim, gdzie mieszkała do 1918 roku, później przeniosła się do Piotrkowa Trybunalskiego, następnie do Łodzi, z której w 1925 roku wyjechała do Erec Izrael (Ziemi Izraela). Publikowała wiersze i artykuły w jidysz na łamach „Der Jud”, „Dos Jidisze Togblat”, „Bejs Jakow” oraz w języku hebrajskim w „Bat Izrael” i „Baderech”. Była zaangażowana w działalność na rzecz religijnego feminizmu, edukacji dziewcząt, a także pomoc charytatywną. Celem artykułu jest pokazanie na podstawie rękopiśmiennej poezji Baum sytuacji, kiedy wiersz może być traktowany jako egodokument, odczytywany w kontekście zachowanego dziennika autorki. Obraz psychologiczny autorki i jej interpretacja wydarzeń historycznych rysujące się na kartach dziennika dopiero w poszerzeniu o materiał poetycki nabierają pełniejszego, ale też bardziej skomplikowanego charakteru. Wiersze pogromowe, erotyczne oraz te związane ze sferą sacrum wnoszą istotne treści do badań nad historią mentalności i tożsamością młodego pokolenia Żydówek ortodoksyjnych dojrzewających w czasie I wojny światowej.

Słowa kluczowe
poezja żydowska, religijny feminizm, pogrom, poezja homoerotyczna

---

* Kontakt z autorką: joanna.degler@gmail.com

1 Bronia Baum, *Dziennik*, III 1919 r.

Za kanoniczne gatunki należące do egodokumentów uważa się najczęściej: życiorys, wspomnienia, pamiętnik i autobiografię, zazwyczaj traktowane jako teksty o wysokiej wartości referencyjnej[2]. Szkoła strukturalistyczna, która na wiele lat zdominowała system edukacji w zakresie teorii literatury, wpoiła nam oddzielanie podmiotu lirycznego, jako kategorii fikcyjnej, od autora, a w związku z tym trudno nam przyjąć hipotezę, że wiersz, a już w szczególności utwór reprezentujący lirykę bezpośrednią, może stać się egodokumentem. W związku z tym, o ile po klasyczne gatunki piśmiennictwa prywatnego traktowane jako źródła historycy i socjolodzy sięgają coraz częściej, o tyle poezja pozostaje poza ich horyzontem i traktowana jest jako dziedzina zarezerwowana niemal wyłącznie dla literaturoznawców. Wiersze jednak mogą również stawać się „tekstami autobiograficznymi"[3]. Jak pisze Adam Orłowski: „Autobiografizm poetycki należy uznać za swoistą, inną niż prozatorska formę wypowiedzi o ludzkiej egzystencji"[4]. Na uznanie przeze mnie wierszy Baum za lirykę podmiotu autorskiego wpłynęło kilka czynników. Po pierwsze: dostęp do rękopisów autorki i możliwość równoległej, porównawczej analizy jej dziennika oraz pisanej w tym samym czasie poezji doprowadziły mnie do przekonania, że geneza obu tych aktywności twórczych jest wspólna, a zeszyty z poezją Baum stanowią rodzaj lirycznego dziennika. Wiersze nie są w nim, jak to zazwyczaj bywa, podpisywane datą, ale, podobnie jak dziennik, pisane pod datą dzienną, w absolutnej większości nie posiadają tytułów (tytuł zastąpiony jest datą) i są pozbawione również obróbki redakcyjnej, stanowiąc zazwyczaj impulsywną reakcję na wydarzenia opisywane (bądź zatajone) w dzienniku. Wydarzenia rozumiem tutaj w sposób szeroki, nie tylko jako procesy zachodzące w świecie zewnętrznym, ale również, a raczej przede wszystkim, perypetie życia wewnętrznego, emocjonalnego poetki. Z tym właśnie wiąże się kolejny czynnik wpływający na uznanie charakteru autorskiego liryki Baum – bardzo silny egocentryzm jej spuścizny piśmienniczej. Jest on na tyle wyrazisty, że skłonna jestem uznawać jej przymus pisania jako formę autoterapii, jedyny dostępny jej sposób, poprzez który poszukiwała ona możliwości wyrażenia, projektowania, dookreślania siebie. Funkcja emotywna zatem zdecydowanie góruje w jej tekstach nad impresywną i poetycką. I choć znajdziemy w jej dorobku wiersze, które nie należą do liryki bezpośredniej (jak np. przytoczony w dalszej części artykułu wiersz pogromowy), to kiedy zerkniemy do dziennika, widzimy, że

---

[2] Na temat referencyjności poezji zob. Agnieszka Kluba, *Autoteliczność – referencyjność – niewyrażalność. O nowoczesnej poezji polskiej (1918–1939)*, wyd. II (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2014).

[3] Pojęcie spopularyzowane w tekstach teoretyka Serge'a Doubrovsky'ego.

[4] Adam Orłowski, „Poezja pamięci – literacki dyskurs Jerzego Harasymowicza", *Góry – Literatura – Kultura* 7 (2013): 122.

ich fundamentem jest emocjonalna reakcja na doświadczane wydarzenia rozgrywające się w najbliższym otoczeniu autorki.

Zachowane w rodzinnym archiwum rękopisy Broni[5] Baum z lat 1912–1921 (pierwszy zapis 4 V 1912, ostatni, po zaręczynach – z czerwca 1921) obejmują dziennik w języku rosyjskim, liczne wiersze po polsku i w jidysz[6]. W dzienniku notatki zapisywane są w większości pod datami dziennymi, czasami podawany jest jedynie miesiąc. Nie są one prowadzone w sposób regularny i dlatego niektóre wpisy obejmują wydarzenia z paru miesięcy, a pierwszy, obszerny wpis z 4 V 1912 r. obejmuje wspomnienia z całego życia, co nastręcza pewnych trudności z klasyfikacją gatunkową tego rękopisu. Biorąc pod uwagę treść i formę zapisów, najtrafniej można go określić jako dziennik intymny o charakterze pamiętnikarskim, wpisujący się w europejskie trendy przemian w obrębie gatunku dziennika dziewczęcego, jakie nastąpiły w latach 1880–1914. Znawca francuskich dzienników dziewczęcych Philippe Lejeune jako cechy charakterystyczne dla tego okresu wymienia: „introspekcję, aktywną kontestację losu, który z góry przeznacza się kobietom oraz satysfakcję płynącą z pisania"[7].

Rękopisy Baum nie były do tej pory publikowane, a stanowią bardzo interesujący dokument nie tylko literacki, ale przede wszystkim historyczny (zapiski Baum z czasów I wojny światowej to jedyne pochodzące z Tomaszowa Mazowieckiego do dziś zachowane świadectwo osobistych doświadczeń tego okresu, nie tylko w odniesieniu do żydowskiej społeczności, ale całej ludności tego miasta). Ich wartość podwyższa fakt, że nie zostały poddane żadnej obróbce redakcyjnej[8], co oczywiście niejednokrotnie mogłoby pogłębić ich walory artystyczne, ale jednocześnie ograniczyć bezpośredniość wyrazu, a także wymóc na autorce większą autocenzurę. Poprawki naniesione przez autorkę na rękopisach wierszy, podobnie jak skreślenia, są bardzo nieliczne, można odnieść wrażenie, że autorka pisała je pod wrażeniem chwili, bez obróbki, bez cyzelowania, stanowią zatem coś w rodzaju poetyckiego dziennika,

---

5 Używam zdrobnienia imienia – Bronia (a nie Bronisława), ponieważ w tej formie było używane we wszelkich dokumentach, także oficjalnych (zaproszenie ślubne, świadectwa ze szkoły).

6 Dziękuję panu Jehudzie Menachemowi Baumowi za udostępnienie rękopisów matki, niestety nie doczekał on publikacji przekazanych materiałów, cieszę się jednak, że wypełniona została jego wola. Dziękuję także Darkowi Dekiertowi za umożliwienie dotarcia do spuścizny Broni Baum, jak również prof. Tomaszowi Witczakowi i Zbigniewowi Milczarkowi za okazaną pomoc.

7 Philippe Lejeune, „Dziewczęce «ja» (O dziennikach panien z XIX wieku)", *Teksty Drugie* 80/81 (2003), 2/3: 203.

8 Jak wiemy z korespondencji redakcyjnej wiersze początkujących twórców, a szczególnie kobiet, były poddawane głębokiej korekcie i daleko idącym zmianom (przykładem może być korespondencja Rozy Jakubowicz z Icchakiem Lejbuszem Perecem, zob. *Briw un redes fun Y.L. Peretz* (*Listy i mowy I.L. Pereca*), red. Nachman Meisel (New York: YKUF, 1944), 274–275; zob. Joanna Lisek, „Peretz on the Froyen-frage", w: *Trilingual Literature of Polish Jews From Different Perspectives: I.L. Peretz in memoriam*, red. Shoshana Ronen, Alina Molisak (Cambridge Scholars Publishing, 2017) (w druku).

który świetnie dopełnia ten tradycyjny, prowadzony w języku rosyjskim (również pozbawiony śladów autokorekty). Wiersze w jidysz i po polsku pisała równolegle, a ich liczba jest proporcjonalna. Po rosyjsku prowadzony jest jedynie dziennik i autorka często wspomina, że ten język wraz z upływem lat przysparza jej coraz więcej trudności. Z zapisków można wnioskować, że Bronia Baum wybrała język rosyjski do pisania dziennika z obawy, że może wpaść on w ręce jej współdomowników, którzy posługiwali się przede wszystkim językiem jidysz, traktowała to także jako formę doskonalenia, utrwalania swoich kompetencji językowych. W szkole Bronia uczyła się także polskiego, dominującego języka kultury zewnętrznej, który zapewne w jakimś stopniu znała i czuła się w nim na tyle pewnie, aby traktować go na równi z jidysz – jako język swojej poezji[9].

Spuścizna rękopiśmienna Broni Baum stanowi cenne źródło w badaniach w zakresie lokalnej historii Żydów, szczególnie w okresie I wojny światowej, ale także zagadnień związanych z ortodoksją żydowską. Poza tym jest to niezwykle ciekawy, wyjątkowy, wielojęzyczny materiał uzupełniający naszą wiedzę o rozkwicie poezji kobiet żydowskich. Jest to szczególnie cenne ze względu na fakt, że Bronia Baum nie była cieszącą się wielkim uznaniem poetką, należała do twórczyń tzw. drugorzędnych, ale właśnie ten brak wybitności, może czynić ją w pewnym sensie typową reprezentantką rozpoetyzowanego pokolenia młodych kobiet żydowskich urodzonych pod koniec XIX wieku. Z drugiej strony jednak spuścizna Broni Baum jest unikatowa, ponieważ pochodzi z kręgu kultury ortodoksyjnej, z natury swojej bardziej hermetycznej. Zdecydowana większość zachowanych wspomnień autorek żydowskich to zapiski kobiet, które reprezentowały środowiska tzw. postępowe, odchodzące od tradycyjnego judaizmu, Baum zaś do końca życia pozostała religijną, ortodoksyjną chasydką.

Główne wątki tematyczne pojawiające się w zapiskach Baum to przede wszystkim:

1. Jej osobista walka o edukację. Zasadniczym tematem obecnym we wspomnieniach poetki jest kwestia zdobywania przez nią wykształcenia wbrew wszelkim niesprzyjającym okolicznościom i z wykorzystaniem rozmaitych sposobów – od regularnej nauki w szkole, poprzez lekcje indywidualne, aż po samokształcenie, następnie lekcje dawane młodszym dziewczynkom, aż wreszcie profesjonalną pracę pedagogiczną. Naukę Baum postrzega jako sposób na pozbycie się poczucia pustki i bezsensu własnej egzystencji.

---

[9] O Broni Baum zob. *Encyclopedia of the Founders and Builders of Israel*, red. David Tidhar, t. IV (Tel-Awiw: Sifriwat Riszonim (David Tidhar), 1950), dostęp 4.05.2017, *http://www.tidhar.tourolib.org/tidhar/view/4/1869,* tu: Baum Brendl, 1869–1870; Brendl Baum, *Ketuwim le-bat Jisrael* (Tel Awiw: Necach, 1954); *Leksikon fun der najer jidiszer literatur*, red. Szmuel Niger, Jakow Szacki, t. I (New York: Alweltlechn Jidishn Kultur-Kongres, 1956), tu: Baum Brejndl, 258; Krzysztof Tomasz Witczak, *Słownik biograficzny Żydów tomaszowskich* (Łódź–Tomaszów Mazowiecki: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2010), tu: Bojm Brajndla, 61.

2. Pogromy oraz I wojna światowa i jej konsekwencje jako przeżycie konstytuujące poglądy i postawę autorki. W momencie wybuchu konfliktu światowego Baum miała 18 lat. Był to wstrząs duchowy, który zaważył na jej poglądach i dalszych losach. Dziewczyna opisuje doświadczenie wojny przede wszystkim w dwóch kontekstach: jednym jest narastający głód, problemy z zaopatrzeniem i pogarszające się warunki bytowe jej rodziny, drugim – jak się wydaje najistotniejszym w odniesieniu do jej dalszych losów – pogłębiająca się przepaść między ludnością żydowską i nieżydowską prowadząca wreszcie do prześladowań i pogromów dokonywanych na Żydach.
3. Zmagania w obrębie stosunku autorki do tradycji i wiary. Fundamentem syjonistycznych poglądów Baum, poza doświadczeniami pogromowymi, które wyobcowały ją z miejsca urodzenia i dorastania, była niewątpliwie religia z jej duchową ojczyzną w Jerozolimie. Pisarka do końca życia pozostała ortodoksyjną Żydówką i choć krytykowała swoich rodziców, nigdy nie przerodziło się to w bunt przeciw ich chasydzkiej tradycji.
4. Wątki feministyczne, relacje z mężczyznami (ojcem, bratem, swatanym kuzynem) oraz z przyjaciółkami.
5. Metatematyczność ujawniająca się w uporczywie powracającym pytaniu o sens i wartość przelewania na papier myśli, doznań, wspomnień. Czasami sama uznaje swój pęd do pióra za chorobliwy: „Pisać – to moja choroba, a teraz jestem bardzo, bardzo chora”[10], innym razem za przekleństwo, za mękę: „Pisać? Po cóż te tortury?”.

Na podstawie paru przykładów chciałabym pokazać, jak wiersze wnoszą do niektórych z wymienionych obszarów tematycznych istotne treści pominięte bądź zredukowane w dzienniku. Odnosi się to np. do problematyki pogromowej, szczególnie w latach 1918–1919. Ostatecznego pokoju i odzyskania przez Polskę niepodległości 11 XI 1818 Bronia nie odnotowuje w dzienniku, ale w okolicach tej daty (pomiędzy 14 X 1918 a 10 XII 1918) pisze wiersz, któremu nadaje tytuł, co jest u niej niezwykle rzadkie, brzmiący: *Dni pogromów*. Zaczyna go w następujący sposób:

Rzeź, o wszędzie krew!
Kto mi pokaże czystą ręką
Przytułek dla mej duszy?
O wieczna klęsko! wieczna męko![11]

---

10 Bonia Baum, *Dziennik*, XI 1915 r.

11 Tamże, bez daty.

Zajścia antyżydowskie zaraz po odzyskaniu niepodległości przez Polskę[12] miały – jak się wydaje – kluczowe znaczenie dla dalszych wyborów ideologicznych i życiowych Baum. Pod koniec 1918 roku właśnie w swoich wierszach wyraża już bardzo wyraźnie przekonanie o konieczności opuszczenia ziemi, na której się wychowała i którą nazywa „krainą łez i krwi"[13]. Pisze o wielkim rozczarowaniu i zawodzie, o przemianie, jaka się w niej dokonała – porównuje ją do opadnięcia zasłony z oczu[14]. Za jedyną swoją ojczyznę uznaje Erec Izrael (Ziemię Izraela). Boli ją, że ludzie, których uważała za przyjaciół, okazali się jej wrogami:

Zasłona spadła z mych oczu,
Ujrzałam siebie wśród przyjaciół
Kopiących pode mną dół… […]
I prześladuje odtąd strach
Moją duszę na ziemi tej.
Nam nie wierzą, nas nie lubią
Dla nas ojczyzny nie ma tu.
Tam daleko dom Jakuba,
Ślij stęskniony wzrok ku morzu! […]
Porzuć krainę łez i krwi,
Ty nie znajdziesz tu pokoju,
Dla ciebie nie ma na tej ziemi
Spoczynku po strasznym znoju.[15]

W styczniu 1919 roku w dzienniku odnotowuje krwawe pogromy na Żydach. Jest wówczas bardzo rozgoryczona i wstrząśnięta, budzi się w niej bunt i wściekłość, ale uczucia te nie mogą znaleźć innego ujścia, jak jedynie w formie słów przelewanych na papier

---

12 Największe pogromy miały miejsce we Lwowie, Warszawie, Pińsku, Lidzie, Poznaniu, Krakowie, na wiosnę 1919 r. przeszła kolejna fala zajść antyżydowskich. Zob. Alexander V. Prusin, „«The Stimulus Qualities» of a Scapegoat: The Etiology of Anti-Jewish Violence in Eastern Poland, 1918–1920", *Simon Dubnow Institute Yearbook* 4 (2005): 243–251; Piotr Wróbel, „The «Kaddish» Years: Anti-Jewish Violence in East Central Europe, 1918–1921", *Simon Dubnow Institute Yearbook* 4 (2005): 211–236.

13 Bronia Baum, *Zbiór wierszy w rękopisach*, 30 XII 1918 r.

14 Dojmujące rozczarowanie wśród młodzieży żydowskiej postawą ludności polskiej w czasie wojny i tuż po niej oraz wojskiem polskim jako pierwszą instytucją reprezentującą przyszłe państwo było powszechne i częstokroć okazywało się kluczowe w kształtowaniu się postaw politycznych młodego pokolenia żydowskiego, zob. Kamil Kijek, „«Naród słabych i skrzywdzonych». Wojny i rewolucje lat 1914–1921 w pamięci młodzieży żydowskiej okresu międzywojennego", *Studia Judaica* 18 (2015), 1: 85–104.

15 Bronia Baum, *Zbiór wierszy w rękopisach*, 30 XII 1918 r.

(w tym czasie notuje: „Piszę nieustannie…"[16]). Fakt, że po zakończeniu wojny nie ustaje nienawiść i przemoc, prowadzi ją do katastroficznego postrzegania natury ludzkiej i przyszłości świata: „Jaki straszliwy pogrom na Żydach, jak dużo krwi się przelało, i wszystko w twojej obecności, wszystko za twoją zgodą. O czasie! Ile ludzkich westchnień ty słyszałeś, ile łez niewinnych przed tobą spadało, ale ciebie nic nie wzruszyło. Co wzruszy twój twardy charakter, co zamieni ciebie w czułe ciało? O jaki nędzny jest ten świat! Wojna nie skończy się przez wieki. Ludzie szczerze siebie nienawidzą. Człowiek niesie dla bliźniego swego niebezpieczeństwa, nieszczęścia i śmierć. Patrząc na codzienne potrzeby nasze widzimy jedno wielkie kłamstwo, jedną wielką nieprawdę, jedno wyniszczające marzenie – zagłady wszechświata. Chce się krzyczeć, chce się wskazać ludziom na nieprawości, chce się jakkolwiek pomóc, jednak trzeba to zmilczeć, jak przekleństwo, bojąc się nie wywołać nieszczęścia"[17]. Charakterystyczny jednak jest dla jej notatek w dzienniku brak opisów konkretnych wydarzeń, wiemy np., że w tym czasie na murach w Piotrkowie pojawiły się plakaty z napisami „precz z Żydami", „Żydzi do Palestyny". Baum jednak przede wszystkim koncentruje się na swoim stanie wewnętrznym i refleksji ogólnej, co ciekawe jednak, w dwóch wierszach z 15 i 22 VI 1919 roku pokazuje bardzo konkretne sytuacje ulicznego napastowania Żydów. Jeden z nich tytułuje „Polowanie na Żyda". Opisany w nim zostaje atak na idącego po ulicy religijnego Żyda, napastnicy zaczynają od poniżania go polegającego na obcięciu mu brody, a kończą na zarekwirowaniu jego bagażu, ale łup nie przynosi im zadowolenia, ponieważ znajdują w nim jedynie tefilin[18]:

Patrz tam idzie Żyd do domu,
Na kiju się opiera.
Nie daj drogi, bo pogrom.
On zyski nam wydziera.
Cóż to my dzieci,
Wypuścimy kąsek taki?
„Hej, ty Żydku, stój" wołają
(Dobra: brodę ma i paki)
„Gdzie o tej porze, psia krew
Wałęsasz się brodaty?

16 Bronia Baum, *Dziennik*, koniec stycznia 1919 r.

17 Tamże, I 1919 r.

18 Tefilin – dwa czarne pudełeczka wykonane ze skóry, które zawierają przepisane na pergaminie cztery ustępy biblijne (Wj 13, 1–10; 11, 16; Pwt 6, 4–9; 11, 13–21). Pudełeczka te w czasie porannej modlitwy w dni powszednie przywiązuje się do lewego przedramienia i do czoła.

Wiesz, zaczynajmy od brody,
A na pakach wyjdziem bogaty!
Co ty kryjesz tam w ukryciu?
Ha, przeklinasz pyskiem pewnie nas!
Daj noża, bracie, zobaczym.
No czemu znów ten hałas?
Tu nie ruszaj, tam go boli,
Kto cię tak wypieścił?
Precz z kłakami? Cóż tak mokro?
To krew! Jam ręce se zabrudził.
- -
No nie mówiłem ci kolego
Zostawi taki – paki?
Ba, nie opłaciło się cholero,
Tylko „Tfilin - saki"...[19]

Wiersz ten zderza stanowiące pożywkę dla pogromów stereotypy na temat Żydów, przypisujące im wielkie bogactwa i ciągłe spiskowanie, z obrazem człowieka, którego głównym zainteresowaniem jest życie religijne symbolizowane tutaj przez tefilin. Obraz tej napaści jest dodatkowo poruszający także z tego powodu, że tradycyjnie tefilin były tratowane też jako amulet, chroniący Żyda, który zakładając go, wyraża publicznie swoją wierność wobec judaizmu. Ten wiersz jest zaprzeczeniem tradycji literackiej, w której rozpowszechnione były opowieści o cudownym ocaleniu dzięki działaniu ochronnemu tefilin[20].

W następującym po przytoczonym wierszu utworze autorka również odwołuje się do stereotypowych zarzutów wobec Żydów, które wysuwane były w czasie pogromów, a mianowicie przypisywania im bolszewizmu i wpływu na dzieje świata poprzez mityczne bogactwa. I znów poetka obnaża absurdalność tego obrazu Żyda w zderzeniu z ofiarą pogromu – ubogim, głodnym, przerażonym człowiekiem:

---

19 Bronia Baum, *Zbiór wierszy w rękopisach*, 15 VI 1919 – 22 VI 1919.

20 Zob. np. historię o tym, jak tefilin Eliszy Baal Knafajma zmieniły się w gołębie skrzydła: Jakow ben Abraham, *Ejn szojn majse buch* (Bazylea: Konrad Valdkirkh, 1602): 25, opowieść 18 (w numeracji oryginalnej 11), e-rara.ch, die Plattform für digitalisierte Drucke aus Schweizer Bibliotheken, dostęp 17.06.2017, http://www.e-rara.ch/bau_1/content/pageview/10299085.

Stój, nie ruszaj i cóż ci winien
Blady Żydek Janie?
On ci Trockich nie narodził,
Rotszyldów nie zna wcale –
Jego siła nie sięga dalej
Nad zabijanie much,
A przy tem (o ile się nie mylę)
Drży często jego duch.
A milionów u niego dosyć
Wszelkich trosk i plag,
Chora żona, wątłe dzieci
Powszedniego chleba brak. […]
Zostaw, Janie, niech położy
Na bruku bezpiecznie twarz.
Niech go noc zasadzką
Nie straszy z twojej ręki
I dzień niech być przestanie
Dla niego źródłem męki.
Racz na zawsze przyjąć,
Iż on nieczem nie zawinił,
Że Żydem się urodził,
On złego nic nie uczynił![21]

W obszarze tematyki pogromowej wiersze przynoszą ukonkretnienie obrazu prześladowań. Inaczej dzieje się w odniesieniu do relacji Baum z przyjaciółkami, odnośnie tej problematyki mamy raczej do czynienia z przemilczeniem pewnych treści w dzienniku. Autorka daje w nim natomiast bezpośrednio upust swojej niechęci wobec płci męskiej. Już w pierwszym zapisie pojawia się następujące stwierdzenie: „Dla mnie bez wyjątku mężczyzna był wrogiem kobiety. Przez to, iż tak myślałam, chciałam jak najpóźniej trafić do tego wroga. Wiedząc, że na zawsze dziewicą pozostawać nie można, zdecydowałam się wyjść za mąż później, ale jednocześnie być szczęśliwą"[22]. W dzienniku krytykuje swojego ojca, brata, niechęć budzi również w niej swatanie, a to, że godzi się w końcu wyjść za mąż, zostaje obwarowane w kontrakcie ślubnym obietnicą wyjazdu pary do Erec Izrael. Kwestia relacji z mężczyznami nie stanowi jednak w spuściźnie rękopiśmiennej Broni centralnego miejsca, a jedynie marginalny wątek. Dużo

---

21 Bronia Baum, *Zbiór wierszy w rękopisach*, 15 VI 1919 r.

22 Bronia Baum, *Dziennik*, 4 V 1912 r.

większe znaczenie mają w tym okresie jej życia kontakty z przyjaciółkami. Jest to zresztą zupełnie zrozumiałe, kiedy weźmie się pod uwagę fakt, że poetka pochodziła z chasydzkiego domu, gdzie rygorystycznie przestrzegano tradycji, a zatem również ograniczano swobodne kontakty między młodymi ludźmi płci przeciwnej. Na głębokie relacje Baum z koleżankami wpływało poza tym kilka innych czynników. Po pierwsze były one jej towarzyszkami i pomocniczkami w tak ważnym dla niej procesie zdobywania edukacji, a w czasie wojny to wespół z nimi podejmuje pracę w szpitalu i organizuje pomoc charytatywną. Łączy je zatem wspólna aktywność, zbieżne cele, ale nie tylko – w wierszach Baum możemy znaleźć wyraz głębokich uczuć, jakie żywi ona w stosunku do przyjaciółek. I to są treści, które znalazły się jedynie w poezji. W dzienniku pojawiają się przyjaciółki, ale nie są relacjonowane żadne burzliwe relacje z konkretnymi osobami. Wiersze natomiast oscylują w stronę poezji homoerotycznej. Przy niektórych znajdują się dopiski autorki dotyczące osoby bądź momentu napisania utworu, można te uwagi traktować jako świadectwo osadzenia tych wierszy w realnych przyjaźniach poetki z tego okresu. W utworze, pod którym zapisane jest imię Pola, jest mowa o harmonii w przyjaźni, która wymaga odrzucenia zachowań formalnych, niezważania na konwenanse, a nawet na przepisy, w ich miejsce ma się pojawić spontaniczność, zmysłowość, które prowadzą na łono miłości:

Konwenans, zasada, etykieta, formuła!…
Po cóż nam dziecko zamącić harmonię
W cichej przyjaźni? Na co nam frazesy?
Porzućmy przepisy! Napijmy się woni
Cichej, wiosennej, normalnej, serdecznej
Bez żadnych domieszek, bez wstrętnych nudności.
Poddajmy się sile serc naszych młodych,
Niech nas unoszą w krainę miłości![23]

Baum skarży się też, że tym, co niszczy te młodzieńcze przyjaźnie, jest oddalanie się wraz z upływem czasu od postaw idealistycznych. Jako 24-letnia kobieta apeluje do swej przyjaciółki z dzieciństwa Racheli, aby powróciły do wzniosłych celów, jakie stawiały sobie kiedyś, aby odnowiły swoją – jak pisze – „świętą" przyjaźń. Trzy lata wcześniej – w 1917 roku – zaadresowała najprawdopodobniej do tej samej Racheli wiersz pożegnalny, wspominając wówczas, w czasie wojennej zawieruchy, beztroskie lata dzieciństwa i wspólne wakacje z przyjaciółką nad Pilicą:

---

[23] Tamże, 15 VIII 1918 r.

Mojej R.
[…]
Żegnaj Pilico, już fal twych chłodu
Nie poczuję w lipcu na skroni.
Żegnaj Rachelo, niech stanie Ci żywo
Ostatni mój uścisk w pamięci.
Żegnaj i pomnij żem tylko ja Ciebie
Wybrała dla spełnienia mych chęci.[24]

Właściwe pielęgnowanie przyjaźni Baum porównuje do pracy na roli wymagającej trudu i cierpliwego oczekiwania na plon. Tu także jednak pojawia się niepewność, bo niektóre z bliskich jej dziewcząt mają w sobie tak bogaty potencjał, że gotowe są „obsiać też inne pole”, z dala od tego, na którym ona wygląda plonu, pojawia się tu więc problem niewierności i zdrady obecny również w innych wierszach:

Chciałam Cię ściskać, chciałam Cię pieścić,
Chciałam rozgrzać stężałą krew.
Wskrzesiłam każde błogie wspomnienie,
Aby plonu jałowego nie wydał nasz siew.
Lecz nagle dreszcze wstrząsnęły mą duszą,
A co jeśli wspólniczka zniszczyła mój trud? […]
A co jeśli tamta bogata w nasiona
Zasieje inne pole daleko?[25]

Przy lekturze powyżej przytoczonych utworów oczywiście rodzi się pytanie: na ile jest to zapis silnie nacechowanych emocjonalnie przyjaźni, a na ile relacji o podłożu erotycznym? A może jest to kwestia egzaltowanego stylu poezji Baum i posługiwania się przez nią utrwalonymi na gruncie literatury europejskiej kliszami lirycznymi? Nie można być zbyt pochopnym w zdefiniowaniu tych związków, nie sposób jednak pominąć faktu, że Bronia deklaruje niechęć do mężczyzn, a jednocześnie w wierszach skierowanych do przyjaciółek pojawiają się tak jednoznaczne słowa, jak pieścić czy „spełniać chęci”. Jednocześnie należy zaznaczyć, że Baum zawsze pozostawała w kręgu ortodoksji chasydzkiej, zatem kwestia ewentualnych zakazanych związków musiała rodzić w niej obawy oraz poczucie winy i może dlatego

---

[24] Tamże, 10 VII 1917 r.

[25] Tamże, 24 VIII 1918 r.

całkowicie pomija te kwestie w dzienniku oraz w wierszach pisanych w jidysz. W utworach jidyszowych częściej pojawiają się motywy związane ze sferą sacrum, a po roku 1919 szczególnie liczne stają się pisane w jidysz syjonidy.

W dzienniku nie poświęca wiele miejsca na sprawy bezpośrednio związane z kultem i wiarą, ale jej ogląd rzeczywistości jest głęboko przeniknięty religijnością. Przejawia się to czasem we wtrąceniach skierowanych do Boga, np. po przeprowadzeniu się do Piotrkowa autorka pisze: „Nie opuszczaj nas, Boże, na nowym polu działania. Obcy jesteśmy dla ludzi, ale nie dla Ciebie”[26]. Poza tym jej życie podporządkowane jest rytmowi świąt, co uwidacznia się w dzienniku, ale jakby przy okazji, bez poświęcania uwagi rytuałom. Znacznie więcej materiału dotyczącego sfery sacrum obecnych jest w jidyszowych wierszach Baum. Znajdujemy tam wyraz jej walki z poczuciem grzechu, zwątpieniem, ale też przekonanie o klarownej misji, do której poetka czuje się powołana – bycia przewodniczką dla młodych Żydówek. W dniu swoich urodzin życzy sama sobie:

I bądź godnem dziedzicem przodków,
Prawda będzie ci hasłem.
Bądź przewodnim światłem
Dla sióstr twych mniejszych, słabszych. […]
Oby znikło z serca twego „po co” i „dlaczego”,
Aby ci zakwitła wiara
W sprawiedliwość wieczną Boga.[27]

W motywy zorientowane na tradycję i sacrum niewątpliwie najbardziej obfitują utwory napisane w języku jidysz. W nich poetka najczęściej zwraca się bezpośrednio do Boga, często w formie lamentacyjnej, wprowadza też słownictwo związane z *jidyszkajt*[28]. Wydaje się, że w spuściźnie Broni Baum można zauważyć pewną dywersyfikację treści w zależności od języka, w którym pisze. To w jidysz powstaje np. wiersz skierowany do szabatu, który poetka zaczyna w następujący sposób:

Du szabes farnacht!
Wifl rut, wifl hejlikkejt

---

[26] Tamże, II 1919 r.

[27] Bronia Baum, *Zbiór wierszy w rękopisach*, 14 X 1918 r.

[28] *Jidyszkajt* – dosł. żydowskość, termin oznaczający szeroko rozumianą tradycję żydowską i związany z nią styl życia, generalnie opierający się na Torze, zwyczajach, w tym także lokalnych, przekazywanych przez przodków.

Lejgt in dajn tunkelhejt
Wifil jire, wifl pached
Warfstu in majn harc.

[Wieczorze szabatowy!
Ileż wytchnienia, ile świętości
Spoczywa w Twoim mroku,
Ileż pobożności, ile trwogi
Wnosisz do mego serca.][29]

W wierszach jidyszowych możemy odnaleźć ślady walki wewnętrznej, z jaką zmagała się Baum, która nie chcąc odejść od ortodoksyjnego judaizmu, pragnęła jednak życia, aby móc realizować swoje ambicje i poszerzać obszar własnej niezależności. W jednym z wierszy upomina siebie samą:

O, her dos kol fun dajne feter
Farloz dem weldn jam!
Gej curik in jenem kaltn
Kworim sztilen heder
Bind in kejtn dajn frajen wiln
Un leb noch dem altn seder!

[Słuchaj głosu swych ojców,
Porzuć dziki bezmiar wód!
Wróć do grobowej ciszy
Zimnej swej izby,
Zwiąż łańcuchami wolną wolę,
Żyj według dawnego porządku!][30]

Kiedy czytamy dziś rękopisy Broni Baum, widzimy, że pisanie było dla niej podstawową formą swobodnego wyrażania siebie, było jej codzienną terapią w świecie, w którym czuła się pod różnymi względami ograniczona, czy to przez zawirowania historii, czy przez tradycję i reguły społeczności patriarchalnej, czy wreszcie przez własną słabość. Bronia Baum,

---

29 Bronia Baum, *Zbiór wierszy w rękopisach*, 20 XII 1919 r. (tłum. J. Lisek).

30 Tamże, 13 XI 1917 r.

w innych aspektach życia pozostając w tradycyjnym świecie żydowskim, obszar swojej twórczości traktowała jako teren realizacji wyzwolonej, wyemancypowanej kobiecości, sublimację obudzonych, często właśnie przez sztukę, literaturę i edukację, pragnień i aspiracji. Diagnoza Philippe Lejeune'a dotycząca motywacji pisania dzienników przez młode dziewczęta, według której był to dla nich „sposób tworzenia własnej indywidualności, wyznaczania swej drogi i udowadniania swej wartości"[31], można z powodzeniem odnieść do piśmiennictwa Baum.

Czasami sama uznaje swój pęd do pióra za chorobliwy: „Pisać – to moja choroba, a teraz jestem bardzo, bardzo chora"[32]. Swoją kreatywność definiuje w kategoriach kompulsywności. Innym razem postrzega ją jako przekleństwo czy mękę:

> Pisać? Po cóż te tortury?
> Po cóż nerwy słabe męczyć,
> Nad papierem ciągle ślęczyć,
> Bać się zawsze złej cenzury?[33]

Niekiedy autorka z dystansem podchodzi do egocentryzmu własnej twórczości, do tego, że nie potrafi w pisaniu wyjść poza meandry swojego „ja": „Tak, boleję przez to, że boleję, nienawidzę siebie dlatego, że zawsze siebie nienawidzę, płaczę nad duszą moją płaczącą i pomóc w żaden sposób nie mogę. Charakterystyczne, że wszystko to rozumiem, rozumiem, że głupstwami się zajmuję, że nie warto poświęcać tyle czasu swojemu «ja» i swemu sumieniu, że za dużo o sobie mówię, że tylko o swoim i o swojej biedzie biedolę, że to jest takie małe, bezczelne zawsze o sobie mówić, a jednak egoistyczne analizy to moja ulubiona praca, własne nieszczęście to mój ulubiony temat, a błądzenie w labiryntach mojej duszy to mój rzeczywisty spacer"[34]. Innym razem wątpi, czy jej słowa mogą znaleźć jakiegoś odbiorcę, który pochyli się nad nimi z szacunkiem, wydaje jej się, że to wołanie, które nie dotrze do niczyich uszu, i dlatego lepiej byłoby milczeć: „Wszelkie doznania przyzwyczaiłam się na papierze kreślić, a czy ma to sens? Czy nie lepiej milczeć, kiedy wiem, że mowa moja nie wzbudzi żadnej uwagi?.. Kto popatrzy na moją pracę z szacunkiem?"[35]

Czasem Baum próbuje porzucić pisanie, zawsze jednak powraca do niego, znajdując w nim sposób na radzenie sobie z samą sobą: „Nie pisać więcej? Nie pisać?! […] To ja mam się rozstać

---

31 Lejeune, *Dziewczęce*, 210.

32 Bronia Baum, *Dziennik*, XI 1915 r.

33 Bronia Baum, *Zbiór wierszy w rękopisach*, 14 II 1920 r.

34 Bronia Baum, *Dziennik*, III 1919 r.

35 Tamże, X 1915 r.

z pisaniem, ja, która znajduję w tym zapomnienie wszystkich boleści mego życia? O, na zawsze pozostaniesz ze mną, ty, jedyny mój uzdrawiający leku"[36]. Bronia nie czuła się osobą wyjątkową, nie uważała, że jej życie jest na tyle ekscytujące, aby zacząć swe doświadczenia przelewać na papier. Wręcz przeciwnie, już na początku dziennika wyznaje: „Z lat mojego dzieciństwa nie pamiętam niczego ważnego, co by mi się wydarzyło"[37]. W innym miejscu swoje życie nazywa wręcz nudą: „Toczy się nuda życia równą drogą. Co było i o czym mam pisać, kiedy jedna melodia zawsze brzmi: «powtórzyć przeszłość», z małymi tylko zmianami"[38]. Pisanie ma być wypełnieniem pustki, która jej dokucza. W jednym z wierszy świat określa jako: „same ciasne pustoty"[39], przelewanie słów na papier jest więc dla niej formą realizacji siebie. Doskwiera jej jednak ograniczoność języka i form w pełnym wyrażeniu swych uczuć: „Gdybym miała dar słowa taki jak dar odczuwania, mówiłabym bez końca. Ale takiego daru nie posiadam i niestety muszę swoim sztywnym piórem moje tak bardzo w smutek bogate życie opisać"[40]. Twórczość nie satysfakcjonuje jej, czuje, że gdy przelewa na papier potencjał, który nosi w sobie, karłowacieje. Pisząc w trzech językach, nie znajduje tego, którym mogłaby wyrazić siebie: „Dlaczego słowa takie mądre dla mnie brzmią tak niemądrze? Czyż nie wszystko kłamstwem oddycha? [...] Ach, jestem śmieszna ze swymi pytaniami, śmieszna jestem nadzwyczajnie. Kogo pytam? Czy ciebie, cierpliwy papierze, przyjacielu mój, czy jakiegoś żywego trupa?"[41]. W jednym z wierszy podsumowuje to w następujący sposób:

Marzyć o dziele,
Stworzyć słówka,
Czy to nie śmiertelny cios?[42]

Bronia pisząc, nie akceptuje swojej twórczości, ponieważ w głowie ma zdefiniowane wielkie literackie „dzieło" w kategoriach, które kompletnie nie odpowiadają jej „błądzeniu w labiryntach duszy". Wszystko co pisze, wydaje jej się śmieszne i mało istotne – to tylko „słówka". Dlatego czasem pragnie porzucić pióro. Jak bardzo pasują do niej słowa Hélène Cixous: „Dlaczego nie piszesz? Pisz! Pisanie jest dla ciebie, ty jesteś dla siebie, twoje ciało jest dla

---

36 Bronia Baum, *Dziennik*, 18 VII 1916 r.

37 Tamże, 4 V 1912 r.

38 Tamże, II 1918 r.

39 Bronia Baum, *Zbiór wierszy w rękopisach*, 30 XII 1918 r.

40 Bronia Baum, *Dziennik*, 08 VI 1915 r.

41 Tamże, 27 I 1916 r.

42 Bronia Baum, Zbiór wierszy w rękopisach, 14 II 1920 r.

ciebie, weź je! Wiem dlaczego nie pisałaś. […] Dlatego, że pisanie jest czymś zbyt wysokim, zbyt wielkim dla ciebie, jest zarezerwowane dla wielkich, to znaczy „dla wielkich mężczyzn", a ty możesz tylko „pleść głupstwa"[43].

Ciekawym określeniem, jakiego używa Baum odnośnie do niemożności wyrażenia słowami swych stanów emocjonalnych, jest „paraliż organów mowy". Według Carolyn Burke „formy dominującego sposobu wypowiedzi wykazują cechy dominującej męskiej ideologii. Stąd też kiedy kobieta pragnie zaistnieć w mowie i piśmie, zmuszona jest do wypowiadania się w czymś w rodzaju obcego języka, języka, który może nie zapewnić jej poczucia pełnej swobody"[44]. Wezwanie Anny Leclerc skierowane do kobiet, aby wynalazły język, „który nie zniewala, język, który nie odbiera mowy, ale ją wyzwala[45]", mogłoby posłużyć jako puenta do wiersza Broni:

Coraz głośniej, coraz mocniej
Bije serce me,
Coraz ciszej, coraz słabiej
Brzmi słowo me.
Każde wrażenie nowe –
Paraliż organu mowy.
Każde uczucie nowe –
Brak głosu mowy.
Pada siła słowa.[46]

Obraz psychologiczny autorki i jej interpretacja wydarzeń historycznych rysujące się na kartach dziennika dopiero w poszerzeniu o materiał poetycki nabierają pełniejszego, ale też bardziej skomplikowanego charakteru. Wiersze pogromowe, erotyczne oraz te związane ze sferą sacrum wnoszą istotne treści do badań nad historią mentalności i tożsamością młodego pokolenia Żydówek ortodoksyjnych dojrzewających w czasie I wojny światowej.

---

43 Hélène Cixous, „Śmiech Meduzy", tłum. Anna Nasiłowska, *Teksty Drugie* 22/23/24 (1993), 4/5/6: 148–149.

44 Carolyn G. Burke, *Report from Paris*, 844, cyt. za: Elaine Showalter, „Krytyka feministyczna na bezdrożach", *Teksty Drugie* 22/23/24 (1993), 4/5/6: 129.

45 Anna Leclerc, *Parole de femme*, cyt. za: Showalter, *Krytyka feministyczna na bezdrożach*.

46 Bronia Baum, *Zbiór wierszy w rękopisach*, 1 II 1920 r.

Bibliografia:

Literatura podmiotu

Baum, Brejndl (Bronia). Zbiór rękopisów zachowanych w archiwum rodzinnym Baumów.

Baum, Brendl. *Ketuwim le-bat Jisrael*. Tel Awiw, 1954.

Literatura przedmiotu

Encyclopedia of the Founders and Builders of Israel, red. David Tidhar. T. IV. Tel-Awiw, 1950. Dostęp 4.05.2017. http://www.tidhar.tourolib.org/tidhar/view/4/1869.

Jakov, ben Abraham. *Ejn szojn majse buch*. Bazylea: Konrad Valdkirkh, 1602.

Cixous, Hélène. „Śmiech Meduzy". Tłum. Anna Nasiłowska. *Teksty Drugie*, 22/23/24 (1993), 4/5/6: 147–166.

Kijek, Kamil. „«Naród słabych i skrzywdzonych». Wojny i rewolucje lat 1914–1921 w pamięci młodzieży żydowskiej okresu międzywojennego". *Studia Judaica* 18 (2015), 1: 85–104.

Kluba, Agnieszka. *Autoteliczność – referencyjność – niewyrażalność. O nowoczesnej poezji polskiej (1918–1939)*, wyd. II. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2014.

Lejeune, Philippe. „Dziewczęce «ja» (O dziennikach panien z XIX wieku)". *Teksty Drugie* 80/81 (2003), 2/3: 192–211.

Leksikon fun der najer jidiszer literatur, red. Szmuel Niger, Jakow Szacki. T. I. New York: Alweltlechn Jidishn Kultur-Kongres, 1956.

Lisek, Joanna. „Peretz on the Froyen-frage". W: *Trilingual Literature of Polish Jews From Different Perspectives: I.L. Peretz in memoriam*, red. Shoshana Ronen i Alina Molisak. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2017.

Orłowski, Adam. „Poezja pamięci – literacki dyskurs Jerzego Harasymowicza". *Góry – Literatura – Kultura* 7 (2013): 121–131

Perec, Icchok Lejbusz. *Briw un redes fun Y.L. Peretz* (Listy i mowy I.L. Pereca), red. Nachman Meisel. New York, 1944.

Prusin, Alexander V. „«The Stimulus Qualities» of a Scapegoat: The Etiology of Anti-Jewish Violence in Eastern Poland, 1918–1920", *Simon Dubnow Institute Yearbook* 4 (2005): 243–251.

Showalter, Elaine. Krytyka feministyczna na bezdrożach. *Teksty Drugie*, 22/23/24 (1993), 4/5/6: 115–146.

Witczak, Krzysztof Tomasz. *Słownik biograficzny Żydów tomaszowskich*. Łódź – Tomaszów Mazowiecki: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2010.

Wróbel, Piotr. „The «Kaddish» Years: Anti-Jewish Violence in East Central Europe, 1918–1921". *Simon Dubnow Institute Yearbook* 4 (2005): 211–236.

The Manuscripts of Bronia Baum, or when a poem becomes an egodocument

Summary

This article is the result of research on the literary legacy of Bronia (Breyndl) Baum (1896–1947). An orthodox woman-writer, activist, and publicist, Baum was born into a Hasidic family in Tomaszow Mazowiecki, Poland, where she lived until 1918. She then moved to Piotrkow Trybunalski, later to Lodz, and then, in 1925, she emigrated to Eretz Isroel. Baum's poems and articles in Yiddish appeared in *Der Yud, Dos Yidishe Togblat, Beys Jakov*, and in Hebrew in *Bat Israel* and *Baderekh*. Baum was active in supporting religious feminism, education for girls, and charitable works. The research presented in this article strives to demonstrate the manner in which Baum's poetry can be treated as an egodocument when interpreted within the context of her diary. The psychological portrait of the author and her reading of historical events found in the pages of her diary take on a fuller and much more complicated character when they are supplemented by her poetic writings. The poems that deal with pogroms, eroticism, and spiritual reflections provide an important dimension to research on the historical mentality and identity of a generation of young orthodox Jewish women coming of age during the First World War.

Keywords
Jewish poetry, religious feminism, pogrom, homoerotic poetry

Translated by Barbara Pendzich

PROSIMY O CYTOWANIE TEGO ARTYKUŁU JAKO:

Joanna Lisek, „«Egoistyczne analizy to moja ulubiona praca». Rękopisy Broni Baum, czyli kiedy wiersz staje się egodokumentem", *Autobiografia. Literatura. Kultura. Media* 1 (2017), 8: 39–56. DOI: 10.18276/au.2017.1.8-03

Aa@

AUTOBIOGRAFIA nr 1 (8) 2017 s. 57–81
ISSN 2353-8694
DOI: 10.18276/au.2017.1.8-04

KAROLINA SZYMANIAK*
Uniwersytet Wrocławski

„Baczność! Przeczytać i zwrócić dla zniszczenia”[1]. Porządki archiwum a korespondencja intymna Racheli Auerbach z czasu wojny i getta – pytania i problemy

Streszczenie

Artykuł stanowi próbę odpowiedzi na wyzwanie, jakie stawia przed badaczką kwestia podjęcia w dyskursie akademickim analizy, pisanej po polsku, intymnej korespondencji z czasów okupacji i getta, autorstwa Racheli Auerbach (1899–1976), dwujęzycznej pisarki jidysz-polskiej, krytyczki literackiej, badaczki historii Zagłady, jednej z trojga ocalałych współpracowników podziemnego archiwum getta warszawskiego. Badając historię spuścizny Auerbach oraz ramy instytucjonalne, w obrębie których jej osobiste dokumenty – często opatrzone klauzulą „do zwrotu” czy też „zniszczyć” – zostały udostępnione, autorka zadaje pytania o granice między publicznym a prywatnym oraz etykę interpretacji i publikacji. Stara się też uchwycić obecne

* Kontakt z autorką: karolina.szymaniak@uwr.edu.pl

[1] Chciałabym podziękować Elyanie Adler, Natalii Aleksiun, Josephowi Grimowi Feinbergowi, Irenie Klepfisz, Magdalenie Kozłowskiej, Joannie Lisek, Adamowi Puchejdzie oraz Raphaelowi Utzowi – rozmowy z nimi były ważnym etapem poszukiwania sposobu zmierzenia się z dokumentami, o których piszę. Joannie Lisek szczególnie też dziękuję za nieustanną zachętę do pisania. Artykuł ten stanowi bardzo wstępny etap badań nad tą korespondencją oraz kwestią kulturowego kontaktu polsko-jidyszowego, który można z nich wyczytać. Badania zostały sfinansowane ze środków Narodowego Centrum Nauki w ramach finansowania stażu po uzyskaniu stopnia naukowego doktora na podstawie decyzji numer DEC-2015/16/S/HS2/00259.

w tekstach napięcie między impulsem destrukcji i zatarcia a impulsem dokumentacji i ocalenia śladu jednostkowego istnienia, który zyskuje na znaczeniu wraz ze zmianą sytuacji okupacyjnej Auberach jako Żydówki. Z nimi też wiąże się zmiana modelu komunikacji wpisanego w korespondencję, która prowadzi do przekształcenia serii listów w autobiograficzną kolekcję-dziennik, a następnie część publicznej kolekcji-archiwum.

Słowa kluczowe
Rachela Auerbach, archiwum, korespondencja intymna, list, dziennik

> *A Ty – czy ani razu nie zatęsknisz za taką śmieszną epistołą ode mnie? Bo ja – tak! I to nie tylko za jakim słowem od Ciebie do mnie, ale nawet ode mnie do Ciebie. I tak nieraz wzbierają i pęczniejąc we mnie udręką te niepowiedziane słowa niczym mleko w piersi karmiącej kobiety, gdy nadejdzie wyznaczona pora, a ona nie ma komu dać ssać.*
>
> Rachela Auerbach w liście (1940)[2]

Wstęp. Intymność między polskim a jidysz

We wciąż dość nielicznych wzmiankach, jakie w literaturze przedmiotu można znaleźć na jej temat, mowa o jednej z trojga ocalałych współpracowników konspiracyjnego Archiwum Getta Warszawskiego (znanego dziś jako Archiwum Ringelbluma)[3], „wpływowej Racheli Auerbach", „jednej z najważniejszych pamiętnikarek getta warszawskiego", „pionierce historii Zagłady", „przykładzie i symbolu historyków-ocaleńców"[4]. Jak widać, jeśli się mówi, to o Auerbach-publicznej intelektualistce (pozbawionej zresztą często biografii przedwojennej), jej prywatna biografia pozostawała do niedawna zredukowana do krótkiej wzmianki o związku

---

[2] Data nieczytelna: 2 czerwca (?) 1940 r. Dane adresata nieustalone (na ten temat piszę dalej w artykule). Kolekcja Racheli Auerbach, P. 16/2 (wg starych sygnatur), k. 12 (teczka zawiera kilka ciągów numeracyjnych). Archiwum Instytutu Jad Waszem (wszystkie cytowane w artykule listy pochodzą z tego źródła).

[3] O historii Archiwum zob. Samuel Kassow, *Kto napisze naszą historię… Ukryte Archiwum Emanuela Ringelbluma*, tłum. Grażyna Waluga, Olga Zienkiewicz (Warszawa: Amber, 2010).

[4] Cytaty pochodzą kolejno z: Yehuda Bauer, „Problem gender: przypadek Gisi Fleischmann", w: Yehuda Bauer, *Przemyśleć Holocaust*, tłum. Jerzy Giebułtowski, Janusz Surewicz (Warszawa: ŻIH, 2016), 229; Ruth R. Wisse, *The Modern Jewish Canon: A Journey Through Language and Culture* (New York: The Free Press, 2000), 192; Boaz Cohen, „Rachel Auerbach, Yad Vashem, and Israeli Holocaust Memory", *Polin: Studies in Polish Jewry* 20 (2008): 220. Wykorzystuję je w podobnej funkcji także w innych moich artykułach o pisarce.

z poetą Icykiem Mangerem, bez wnikania w szczegóły tej pełnej przemocy i traumatyzującej relacji[5]. Auerbach, pisząca (się) w kilku językach, trwała więc jako płaski „przykład", „symbol", nie(do/od)czytana.

Pisząca przede wszystkim w jidysz i po polsku, a pochodząca z Galicji Rachela Auerbach (1899–1976) była dziennikarką, krytyczką literacką, tłumaczką, z wykształcenia psycholożką z przygotowaniem historycznym zdobytym na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie oraz na Uniwersytecie Warszawskim. Przed wojną aktywnie działała na rzecz kultury jidysz, funkcjonując między dwoma językami i kulturami. Pisała o problemach nowoczesnej kultury i literatury jidysz, recenzowała żydowskich, polskich i ukraińskich autorów, a w szczególności autorki[6], interesowała się sztuką nowoczesną, psychologią, pedagogiką i (krytycznie) psychoanalizą, praktykowała – jako autorka i tłumaczka – reportaż. W czasie wojny prowadziła w Warszawie kuchnię ludową, a od 1941 roku współpracowała z podziemnym Archiwum Getta Warszawskiego, a następnie z żydowską i polską konspiracją po tzw. aryjskiej stronie. Po wojnie, do czasu emigracji w 1950 roku, współpracowała z Centralną Żydowską Komisją Historyczną (od 1947 roku Żydowski Instytut Historyczny) oraz jidyszową, polsko-żydowską i polską prasą. W Izraelu po utworzeniu Instytutu Jad Waszem została kierowniczką Wydziału Zbierania Świadectw, pracując m.in. nad metodologią historii mówionej. Praca jej oddziału została wykorzystana w procesie Eichmanna. Wydała sześć książek (jedna ukazała się pośmiertnie), trzy z nich zostały przełożone na hebrajski. Zmarła na raka piersi w 1976 roku. Po polsku pierwszy przekład jej książki ukazał się dopiero w 2012, w tym też roku pojawiła się edycja jej polskich dokumentów z okresu getta.

---

5 Szczegółowo pisze o tym w swojej najnowszej biografii poety Efrat Gal-Ed, *Niemandssprache. Itzik Manger – ein europäischer Dichter* (Berlin: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, 2016).

6 Na ten temat zob. Chajele Bir (Helen Beer), „A sztil kecl mit szarfe negl. Wegn Rochl Ojerbachs żurnalizm", w: *Chut-szel-chesed. Lekowed Chawe Turnianski*, red. Israel Bartal, Galit Hasan-Rokem, Claudia Rosenzweig, Ada Rapoport-Albert, Erika Timm, Vicky Shifriss (Jeruszolaim: Merkaz Zalman Szazar, 2013), חל-הכ; Carrie Friedman-Cohen, „Rochl Ojerbach: rosze perakim le-cheker chajeja we-jecirata", *Chuljot* 9 (2005): 297–304; Karolina Szymaniak, „Próba zdekonspirowania imienia własnego. Kilka uwag o Racheli Auerbach (i obecności jidyszowych autorek w historii literatury polskiej)", w: *Sporne postaci polskiej krytyki feministycznej*, red. Monika Świerkosz (Gdańsk: Katedra, 2016), 75–108.



Rachela Auerbach,
fotografia z indeksu studenckiego,
Archiwum Uniwersytetu Warszawskiego

Zatem dopiero od kilku lat obserwujemy wzmożone, wychodzące poza leksykonowe hasła oraz ten sam zestaw analizowanych tekstów, zainteresowanie twórczością Auerbach. Jednak, poza *Dziennikiem*, który był dokumentem pisanym na zamówienie Archiwum Getta, w niewielkim stopniu wykorzystuje się bardzo zróżnicowany zespół dokumentów pisarki – przede wszystkim korespondencji, ale także brulionowych zapisków, wpisów dziennikowych czy też autobiograficznej prozy[7].

---

[7] O potencjale pracy z archiwum dla odzyskiwania i ocalania biografii i twórczości kobiet oraz jej znaczeniu dla feministycznych praktyk badawczych piszą m.in. autorki tomu *Working in Women's Archives: Researching Women's Private Literature and Archival Documents*, red. Helen M. Buss, Marlene Kadar (Waterloo: Wilfrid Laurier Press, 2001). Tom ten powstał w momencie kształtowania się intensywniejszego zainteresowania feministycznej historii badaniami archiwalnymi oraz rozwijającej się równolegle nowej teorii archiwum, dziś wiele zawartych tam postulatów wydaje się lub wręcz jest oczywistością. W kontekście polskich badań Anna Pekaniec, intepretując m.in. epistolografię kobiet, pisała o „emancypacji od zapomnienia": Anna Pekaniec, *Czy w tej autobiografii jest kobieta? Kobieca literatura dokumentu osobistego od początku XIX wieku do wybuchu II wojny światowej* (Kraków: Księgarnia Akademicka, 2013), 335.

Kolejnym paradoksem odczytań wielojęzycznej, przede wszystkim jidyszowo-polskiej biografii i twórczości Auberach, jest jej swoiste ujednojęzycznienie. W Polsce badano głównie teksty napisane po polsku, natomiast badacze izraelscy i amerykańscy skupiali się na tekstach dostępnych po hebrajsku (przekłady z jidysz i polskiego) i/lub w jidysz, niekiedy też na przekładach angielskich[8]. Auerbach natomiast swobodnie poruszała się między kilkoma obszarami językowymi i kulturowymi, przede wszystkim jednak polskim i jidysz. Dla lektury korespondencji intymnej ta podwójna kompetencja kulturowa jest niezwykle ważna, by móc prześledzić język wyrażania i zapisu uczuć, emocji i pragnień, ich osadzenie w kulturze danego języka, jak również wzajemny przepływ sposobów ekspresji z polskiego do jidysz i z jidysz do polskiego. Co więcej, dla Auerbach, przynajmniej w pierwszym okresie wojny, kontakt listowny w języku polskim, z Polakiem, miał znaczenie psychologiczne, zapewniał łączność z innym światem, a także z pewną wizją kultury i duchowości polskiej o proweniencji romantycznej, którą pisarka poprzez ten kontakt do pewnego stopnia konstruowała[9].

Niniejszy tekst jest próbą zapisu moich zmagań z korespondencją intymną Auerbach z czasu okupacji i getta, a dokładniej pierwszego ich etapu. Jest swoistą notatką z podróży przez prywatne dokumenty pisarki[10]. Poszukiwaniem odpowiedzi na wyzwanie[11], jakie postawiły one przede mną jako czytelniczką i badaczką, wyzwanie związane z czasem i okolicznościami powstania tych dokumentów, ich językiem (jak również własnym językiem opisu), heterogenicznym i heterochronicznym statusem. Staram się opowiedzieć i umieścić w teoretycznych kontekstach moje doświadczenie lektury, której towarzyszyło poczucie występku czy też transgresji oraz pytanie – czy i jak listy te uczynić częścią publicznego

---

8 Zob. np. Sarah R. Horowitz, *Memory and Testimony of Women Survivors of Nazi Genocide*, w: Judith R. Baskin, *Women of the Word, Jewish Women and Jewish Writing* (Detroit: Wayne University Press, 1994); Zoe Waxman, *Women in the Holocaust: A Feminist History* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 23–24, 38–39, 50–51. Wyjątek stanowią tu badania Samuela Kassowa, szczególnie jego *Kto napisze naszą historię…* czy wzmianki, jakie znajdujemy w pracach Nathana Cohena, m.in. „Przyczyny emigracji pisarzy jidysz z Polski (1945–1948)", tłum. Magdalena Ruta, w: *Nusech Pojln. Studia z dziejów kultury jidysz w powojennej Polsce*, red. Magdalena Ruta (Kraków–Budapeszt: Austeria), 231–246.

9 W liście z 5 lipca 1940 r. pisała „dla mnie ważne i interesujące jest w tej chwili nawet to, że jesteś Polakiem. Gdzieś w głębi, poza tymi «wódeczkami», drzemie łączność i z podwójnie drogą mi obecnie duchowością polską, i z tym wczorajszym, zarówno jak jutrzejszym bohaterstwem […] pokolenia ludzi gotowych na śmierć". Kolekcja Racheli Auerbach, P.16/2, k. 18.

10 Odwołuję się tu do konceptu z pracy Maryanne Dever, Sally Newman, Ann Vickery, *The Intimate Archive: Journeys Through Private Papers* (Canberra: National Library of Australia, 2009). O tym tomie krótko: *Egodokumenty. Tradycje historiograficzne i perspektywy badawcze*, red. Waldemar Chorążyczewski, Stanisław Roszak, Arvydas Pacevicius (Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2015), 27–28.

11 Do pewnego stopnia w sensie, w jakim o wyzwaniu pisze Małgorzata Czermińska, do kwestii tej wracam w dalszej części tekstu. O postawie wyzwania, zob. Małgorzata Czermińska, *Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie, wyzwanie* (Kraków: Universitas, 2000), 24.

dyskursu akademickiego. Podróż ta powodowana była pragnieniem odkrycia w tych tekstach ukrytego potencjału, który pozwoliłby nie tylko wzbogacić naszą wiedzę o biografii samej autorki i stworzyć kolejną perspektywę interpretacyjną dla jej znanych już tekstów, ale także uzupełnić o nowy aspekt badania nad doświadczeniem kobiet żydowskich w czasie drugiej wojny światowej. Jednak przyniosła także rozczarowanie wizją kobiecej podmiotowości, jaka się z tych listów wyłania, a przede wszystkim– sposobem pisania o innych kobietach[12]. Nie o wszystkich tych kwestiach piszę w artykule, a praca nad tymi tekstami wymaga wciąż dalszych ustaleń. Dopiero jednak taki wstęp stworzył warunki do późniejszej bliskiej lektury.

Archiwum: autorytet, porządki i warstwy

Osobista spuścizna pisarki znajduje się w Archiwum Instytutu Jad Waszem w Jerozolimie, którego Wydziałem Świadectw, znajdującym się początkowo w Tel Awiwie, Auerbach (nie bez problemów) kierowała przez ponad 20 lat. Jako jedna z nielicznych kobiet swojego pokolenia widocznych w polu badań nad historią i pamięcią Zagłady, a także jako osoba surowa, uparta i niezbyt skłonna do kompromisów, a na dodatek jidyszystka z Europy Wschodniej mierzyła się z wielowymiarowym wykluczeniem. Na początku lat 50. Auerbach, po konflikcie z dyrekcją Instytutu dotyczącym jego misji i sposobu działania, została zeń zwolniona, a następnie, m.in. po intensywnej kampanii prasowej, przywrócona do pracy. W latach 60. budżet jej wydziału był jednak stopniowo ograniczany, a relacja Auerbach z administracją Instytutu do końca jej życia była dość trudna i skomplikowana[13].

Jednak mimo licznych napięć i upokorzeń Auerbach zdecydowała się swoje osobiste archiwum przekazać właśnie do Jad Waszem[14]. Kolekcję świadectw stworzoną w Instytucie, obok prac dotyczących Emanuela Ringelbluma oraz życia i zagłady Żydów polskich, uznawała, jak sądzę, za dzieło swego życia. Powierzenie własnego archiwum Jad Waszem było niejako potwierdzeniem nieustannej dbałości pisarki o jego zbiory oraz zaangażowania w jego misję[15]. Jednak ponad 35 lat po jej śmierci spuścizna pozostawała w dość dużym nieporządku, opisana jedynie w podstawowy sposób, bez solidnego inwentarza (którego *de facto* nie ma do dziś). Dotyczyło to też korespondencji, której nie wydzielono w osobny zbiór, nie mówiąc

---

[12] Oczywiście uwagi te mogą wydawać się anachroniczne, bo kwestie te zostały przepracowane i opisane w feministycznej historii literatury, o czym pisała choćby Anna Pekaniec, „Literatura dokumentu osobistego kobiet. Ewolucja teorii, zmiany praktyk lekturowych", *Autobiografia* 1 (2014): 15–16 i n., a jednak, szczególnie w odniesieniu do wizerunków innych kobiet, w lekturze kolejnej, wydają mi się wciąż ważne do (ponownego) wydobycia i sproblematyzowania.

[13] Na ten temat: Cohen, „Rachel Auerbach", 218–220.

[14] Tamże, 218.

[15] Hipotezy te wymagają konfrontacji z dokumentami dotyczącymi przekazania spuścizny Instytutowi.

już o jakiejkolwiek jej klasyfikacji, wedle dat i osób. Ten nieład, a także związany z nim częściowy brak archiwalnej paginacji, miał wpływ na kontakt z dokumentami, które niekiedy trzeba było samodzielnie układać w obrębie teczki, łącząc np. porozdzielane fragmenty tekstów[16]. Badacz wchodził więc poniekąd w rolę archiwisty, zyskiwał inny ogląd archiwum, co przekładało się na jego zaangażowanie. Miało też wpływ na ich interpretację, a także podstawową krytykę źródła – utrudniając atrybucję tekstów czy ich datowanie[17]. Stąd też wiele moich pytań pozostaje tymczasem bez pełnej odpowiedzi.

Jak pisze Marlene Kadar, podobnie jak teksty literackie archiwa są miejscami, w których koncentrują się „różne wpływy i reprezentacje". Charakteryzuje je niepełność, fragmentaryczność i zmienność możliwej do odczytania z nich wiedzy, jej rozproszenie i przemieszczenie. Na ich kształt wpływa twórca/twórczyni, ofiarodawca/ofiarodawczyni (nie zawsze tożsami/tożsame ze sobą), instytucja czy poszczególny bibliotekarz/bibliotekarka-archiwista/archiwistka[18]. By lepiej wydobyć specyfikę lektury (ale i też spotkania z archiwum), którą sama Kadar widzi w perspektywie praktyk lektury „konwencjonalnego tekstu", warto zwrócić uwagę na szczególne uprzestrzennienie tego doświadczenia, rozłożonego na metry bieżące papieru, rzędy pudeł i teczek, a także heterogeniczność materiału znajdującego się często w tej samej kolekcji. Kolejny aspekt to możliwość fizycznego kontaktu z dokumentami – bezpośredniego, jeśli materiały udostępnia się czytelnikom, lub zapośredniczonego – w przypadku kolekcji zdigitalizowanych, oraz rola materialności w interpretacji tekstu archiwalnego. W procesie digitalizacji list, ów „fragment życia, akt życia"[19], zostaje cyfrowo przetworzony w plik, do którego dostęp mamy tylko poprzez ekran, nie mogąc go dotknąć, przełożyć, poczuć, zbliżyć do oka. Z drugiej strony digitalizacja umożliwia powiększanie i przetwarzanie dokumentów, ujawniając to, co dla oka wcześniej niedostępne, intensyfikując pewne ich materialne cechy[20]. Wszystko to wiąże się też z problemem osobistego zaangażowania i więzi wytwarzającej się

---

16 Działania te wykonywałam oczywiście tylko wtedy, gdy było to niezbędne, w porozumieniu z archiwistami.

17 Obecnie archiwum Auerbach zostało gruntownie zreorganizowane i zdigitalizowane. Niestety nie przygotowano konkordancji, która pozwalałaby łatwo poruszać się między dawnym a nowym porządkiem tej spuścizny.

18 Marlene Kadar, „Afterword", w: *Working in Women's Archives*, 115.

19 Stefania Skwarczyńska, *Teoria listu*, oprac. Elżbieta Feliksiak, Mariusz Leś (Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku), 333.

20 Inna sprawa, że w codziennej praktyce często sami badacze tworzą lub zamawiają cyfrowe kopie dokumentów na własne potrzeby, by móc nad nimi pracować w domu czy biurze. Pytaniem otwartym pozostaje, na ile istotny jest tu moment kontaktu z samym oryginałem. O tych problemach, materialności, kwestiach (fikcji) autentyczności, roli cyfryzacji w przemianach epistolografii i innych sprawach związanych z archiwizacją i edytorstwem korespondencji oraz powiązanymi z nimi teoretycznymi zagadnieniami pisze ciekawie Olga Szmidt w pracy *Korespondent Witkacy* (Kraków: Universitas, 2014).

pomiędzy dokumentami i czytelnikami oraz relacji z instytucją, która reguluje i kontroluje kontakt z dokumentami, określa ich dostępność i publiczność, narzuca też pewien porządek odbioru. Ustanowienie tej więzi, jak zauważają Kadar i Buss, wzbudza niekiedy w samych badaczach, otrzymujących dostęp do dokumentów, potrzebę kontroli prywatności i rodzi pytania o stosowność albo podglądactwo[21].

Dla problemu, któremu chciałabym się pokrótce bliżej przyjrzeć, dotyczącego kwestii lektury zapisanej w dokumentach intymności i seksualności w kontekście archiwum Zagłady, ich prywatnego/publicznego statusu, a dalej: szerszych pytań o etykę odzyskiwania życia kobiet, jak pisała o niej m.in. Christl Verduyn[22], o szczególny publiczny charakter prywatnego dokumentu w archiwum, zasadnicza jest kwestia autorytetu archiwum i kształtujących je instancji, które wpływają również na moje odpowiedzi na powyższe zagadnienia. Mówiąc inaczej, w jakim stopniu decyzja o archiwizacji i udostępnieniu dokumentów była decyzją ich autorki i jak tę decyzję można rozumieć?

Auerbach przez większą część swojego życia zajmowała się pracą archiwalną i układ spuścizny do pewnego stopnia odzwierciedla strukturę jej prywatnego archiwum, powstającego od przedwojnia, które jednak już za życia pisarki zyskało, tymczasowo, status publiczny oraz podlegało działaniom innych osób. Podczas wielkiej akcji likwidacyjnej w getcie warszawskim, która rozpoczęła się 22 lipca 1942 roku, Auerbach zdeponowała swoje prywatne dokumenty (oraz dokumenty Icyka Mangera) w podziemnym Archiwum Getta Warszawy wraz z pracami przygotowanymi na zlecenie grupy Oneg Szabes. Druga ich transza trafiła do tego archiwum w późniejszym terminie. Obie zostały ukryte w piwnicy szkoły przy ulicy Nowolipki 68.

Złożenie niekiedy bardzo intymnych dokumentów do archiwum, które miało zyskać publiczny charakter, stanowić zarówno świadectwo, jak i materiał dla przyszłej żydowskiej historiografii wojny i Zagłady, wiązało się ze zgodą na potencjalne udostępnienie go osobom postronnym w razie śmierci, ale też – nadzieją na ocalenie i odzyskanie dokumentów, restytucję kontroli nad nimi, zanim staną się publiczne. Było to więc, jak pisała po wojnie, raczej „oddanie na przechowanie". Jak się jednak okaże, już w czasie wojny towarzyszyło pisarce przekonanie, że intymne dokumenty, w tym listy miłosne, stanowią świadectwo jej życia w czasie okupacji, świadectwo, o którym nie mówią inne zgromadzone przez nią prace i teksty, świadectwo, które w razie śmierci powinno być przekazane przyjaciołom. Zakładała więc, że będą czytane, choć tylko w kręgu najbliższych i to oni – być może – zadecydują o dalszych ich losach.

---

21 Kadar, *Afterword*, 116. Helen M. Buss, *Introduction*, w: *Working in Women's Archives*, 4.

22 Christl Verduyn, „Personal Papers: Putting Lives on the Line. Working with the Marian Engel Archive", w: *Working in Women's Archives*, 91–101.

Po wojnie wyłączenie tych dokumentów z odnalezionego pod ruinami getta Archiwum nie było jednak sprawą oczywistą. Jego pierwsza część została odnaleziona we wrześniu 1946 roku, gdy Auerbach była w Polsce i miała do dokumentów bezpośredni dostęp, ale nie pełną kontrolę. Archiwum Getta Warszawy zostało włączone do zbiorów Centralnej Żydowskiej Komisji Historycznej, przekształconej w 1947 roku w Żydowski Instytut Historyczny, obecnego jego depozytariusza. Druga część zgromadzonych w czasie wojny dokumentów, odnaleziona już po wyjeździe pisarki w grudniu 1950 roku, a zawierająca również dokumenty i prace Auerbach, stanowi część tej samej kolekcji. Pisarka natychmiast po odkryciu Archiwum zaczęła się ubiegać o zwrot swoich prac. W listopadzie 1946 roku udało się uzyskać zgodę na odebranie materiałów sprzed stycznia 1940 oraz wszelkiej „korespondencji ściśle prywatnej"[23] – czyli właśnie tej, która dziś znajduje się w Archiwum Jad Waszem, nosząc zresztą ślady zniszczeń charakterystyczne dla jej dokumentów pochodzących z Archiwum Ringelbluma. Emigrując z Polski do Izraela w roku 1950, odzyskane papiery zabrała pisarka ze sobą.

O dokumenty odkryte później, po wyjeździe z Izraela, głównie przedwojenne eseje i artykuły prasowe, pisarka zabiegała przez długie lata, dowodząc braku ich „wartości archiwalnej"[24], którą pojmowała wówczas jako ich bezpośrednie znaczenie dla zapisu historii żydowskiej katastrofy[25]. Ostatnie etapy historii spuścizny Auerbach rozgrywają się w Izraelu, gdzie, podobnie jak przed wyjazdem, w pracy nad przepisywaniem i opracowywaniem tekstów pomagała jej sekretarka, Lila Holtzman[26], współpracowniczka pisarki także w Instytucie Jad Waszem. W porządku, jaki ma obecnie spuścizna Auerbach, można więc zapewne odkryć także i ślady jej pracy. Być może uczestniczyła też częściowo w porządkowaniu dokumentów po śmierci autorki. Niektóre pliki i teczki złożone w Jad Waszem były ewidentnie przez samą pisarkę posegregowane, opisane jej ręką – jednak Auerbach raczej nie nadała tej kolekcji żadnego ostatecznego kształtu, wynikał on, można założyć, z logiki domowego obcowania z dokumentami i konieczności jakiegoś ich uporządkowania. Na ten porządek, naruszony zapewne przy transferze do Instytutu, nałożyły się dwa kolejne – porządek nadany przez pracowników Jad Waszem oraz nowy – nadany kolekcji przed digitalizacją. O ile wiadomo, Auerbach nie zastrzegła prywatności niektórych dokumentów.

---

[23] CKŻP Prezydium i Sekretariat, Archiwum ŻIH 303/I/13, s. 59.

[24] Na ten temat piszę więcej w tekście: wstęp do *„Do ratowania rękopisów miałam więcej szczęścia…* Racheli Auerbach pisma z getta warszawskiego", w: Rachela Auerbach, *Pisma z getta warszawskiego*, oprac. Karolina Szymaniak (Warszawa: ŻIH, 2015), 50–58.

[25] Nie znaczy to, że dla zrozumienia Zagłady poznanie przedwojennych losów jej ofiar był według Auerbach bez znaczenia. O tym, że było przeciwnie, świadczy cała jej twórczość. Tu chodzi o to, kto nad tymi dokumentami i dlaczego miał sprawować pieczę, o odzyskanie dokumentacji własnej przeszłości.

[26] Wywiad autorki tekstu z Lilą Holtzman, 31 maja 2015.

Dziś, podzielone między Archiwum ŻIH (nie wszystkie przedwojenne prywatne materiały udało się Auerbach odzyskać) a Archiwum Jad Waszem, dokumenty te tworzą szczególny rodzaj kolekcji rozproszonej. Kolekcji złożonej w instytucjach, które uznaje się za depozytariuszy historii Zagłady. Te ramy w bardzo wyrazisty sposób kształtują odbiór wszelkich innych, niedotyczących też Zagłady, tekstów, inaczej budują ich „archiwalną wartość", o której wcześniej pisała Auerbach, oraz hierarchię ważności dokumentów[27]. Fakt ten, w powiązaniu z obrazem Auerbach jako osoby bez reszty oddanej sprawie upamiętnienia Zagłady, pozbawionej życia osobistego, a w związku z tym pozbawionej też innych namiętności niż pragnienie utrwalenia historii zamordowanego świata i jego destrukcji, postaci mającej zatem tylko wizerunek i ciało publiczne, powodował, że dotychczas uwaga badaczy nie była skupiona na dokumentach osobistych, w tym na rozległej korespondencji. Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że taki swój wizerunek kształtowała pisarka w wydawanych po wojnie wspomnieniach, w których tematyki związków, poza związkiem z Mangerem, zasadniczo nie porusza.

Drugim istotnym tu problemem jest kwestia cielesności i seksualności w badaniach nad Zagładą. Po pierwsze uważa się, że to sfera tabuizowana przez samych świadków, w związku z czym źródła dla takiej analizy są dość ograniczone[28], po drugie – wciąż mocne jest przekonanie, że mówienie o związkach miłosnych i erotyce mogłoby naruszać godność ofiar, choć w tej dziedzinie zachodzą ważne przemiany. Stało się to m.in. możliwe dzięki zainteresowaniu historią codzienności oraz rozwojowi feministycznych i genderowych badań nad Zagładą. W ostatniej dekadzie problematyka ta zaczęła zyskiwać na znaczeniu – najważniejsze kierunki badań skupiają się jednak przede wszystkim na historii przemocy seksualnej w różnych jej aspektach, kobiecej cielesności w warunkach ekstremalnych i sprawach takich, jak higiena, menstruacja (i jej utrata), ciąża, poród, aborcja[29] czy też na kwestiach nowych form związków

---

[27] O takiej ramie w odniesieniu do Korczaka, postaci dalece bardziej rozpoznawalnej, pisała Małgorzata Czermińska, *Autobiograficzny trójkąt*, 202.

[28] Berel Lang, „Oskar Rosenfeld and the Realism of Holocaust-History: On Sex, Shit, and Status", *History and Theory* 43 (2004) 2: 285–286. Trzeba tu wszakże wziąć pod uwagę wciąż nierozpoznany w pełni potencjał archiwum. Z drugiej strony, jest to też szerszy problem dotyczący dialogicznego charakteru niektórych typów literatury dokumentu osobistego, nastawieniu na odbiorcę, a także, szerzej, norm intymności charakterystycznych dla danej kultury. Anna Pekaniec wskazuje np., że dyskurs emancypacyjny w narracjach autobiograficznych i korespondencji kobiet rzadko dotyczył kwestii erotyki i seksualności, które „były maskowane jako nad wyraz intymne, doświadczane, lecz nieujawniane w narracjach". Pekaniec, *Czy w tej autobiografii*, 334.

[29] Zob. np. *Sexual Violence against Jewish Women during the Holocaust*, red. Sonja M. Hedgepeth, Rochelle G. Saidel (Waltham, Mass.: Brandeis University Press, 2010); Ellen Ben-Sefer, "Sex and the City: Women, Sexuality, and Reproduction in Westerbork Transit Camp", w: Zygmunt Mazur et al., *The Legacy of the Holocaust: Women and the Holocaust* (Kraków: Jagiellonian University Press, 2007), 57–72; Waxman, *Women in the Holocaust*.

i niewierności[30]. Tematyka erotyki i pragnień, tych codziennych, nieprzymusowych praktyk seksualnych pozostaje wciąż terenem słabiej rozpoznanym.

W tym kontekście powracają też pytania o to, kto historię intymności w czasach Zagłady może opowiadać. Jacek Bocheński we wstępie do książki Marka Edelmana *I była miłość w getcie* pytał: „Kto ma prawo opowiadać o głodzie miłości różnych par w dramatycznych okolicznościach Zagłady, o niesamowitych, a niby całkiem zwykłych związkach miłosnych, o biologii i uczuciach tych ludzi?" Przyznawał je tylko ocalałym, samemu sobie takie prawo odbierając[31]. Doświadczenie Zagłady, jak wiemy, radykalnie transformuje granice prywatności, dlatego badania nad nią z jednej strony rodzą potrzebę ujawniania i opisania całości dostępnego badaczom doświadczenia, a z drugiej restytucji tych głęboko naruszonych granic.

Odpowiedzi na te pytanie szukać należy, rzecz jasna, samodzielnie, definiując granice prywatności w dialogu z twórcami dokumentów, których wola, jeśli nie została wyrażona bezpośrednio w zapisie testamentalnym czy umowie z archiwum, może być także wyczytana z samych tekstów i warstw archiwalnej kolekcji.

Sygnatura P.16/2 – kronika niespełnionych miłości

Kolekcja dokumentów, o której mówię, to druga teczka spuścizny Auerbach (przed jej reorganizacją), dziś nieistniejąca w tej dokładnie formie[32]. Jeśli piszę o niej szerzej, to dlatego, że takie, a nie inne umiejscowienie tych listów kształtowało moją własną interpretację. Nie chodzi tu o absolutyzowanie zmiennego układu archiwalnego, ale podkreślenie faktu, że, podobnie jak sama materialność dokumentów, stanowi on kolejny kontekst interpretacyjny, nawet jeśli nie jesteśmy w stanie, jak w tym przypadku, precyzyjnie określić wszystkich instancji go tworzących. W obrębie kolekcji buduje się skomplikowana sieć relacji, którą – jak uważam – również można poddać lekturze.

Porządek omawianej części nie jest (albo nie jest w pełni), jak się wydaje, porządkiem samej autorki. Znajdują się w niej dwa osobno, odręcznie opisane, ale nie przez autorkę, ciągi czy serie dokumentów. Pierwszy to „rękopisy powojenne", drugi „zapiski, listy, rękopisy z czasu wojny". O ile ten pierwszy opis istotnie zgadza się z zawartością, o tyle opis drugi nie jest ścisły. Znajduje się tu intymna korespondencja przedwojenna i wojenna pisarki, a także, jak sądzę,

---

30 Zob. np. Martyna Grądzka-Rejak, *Kobieta żydowska w okupowanym Krakowie* (Kraków: Wysoki Zamek, 2016), 203–211, 227–228.

31 Jacek Bocheński, „Przedmowa do I wydania", w: Marek Edelman, *I była miłość w getcie* (Warszawa: Świat Książki, 2009), 8.

32 Opisywanie nieistniejącej już w takiej formie kolekcji może rodzić słuszne wątpliwości co do ugruntowania i rzetelności poniższego komentarza. Dokumentacja stanu sprzed digitalizacji znajduje się w prywatnym archiwum autorki tekstu.

co najmniej jeden dokument powojenny. O całości, bez względu na chronologię powstania można jednak mówić jako o świadectwach Zagłady, ich warstwa materialna stanowi indeks, odsyłający nas do zrekonstruowanej wyżej historii tych dokumentów i biografii ich właścicielki, a same zniszczenia można rozpatrywać w kategorii śladu.

Jednak kolekcja P.16/2 jest czymś więcej. W wersji przed digitalizacją opowiadała rozpisaną na różnych partnerów historię związków miłosnych pisarki, budując swoisty dziennik jej pragnień, uczuć i (nie)spełnień.

Serię powojenną otwiera wiersz poety Icyka Mangera, partnera pisarki, który opuścił Polskę w 1938 r. z powodu utraty ważności wizy. Związek z Mangerem to związek toksyczny, związek z alkoholikiem, związek, w którym obecna była przemoc zarówno werbalna, jak i fizyczna. Auerbach, organizująca poecie codzienność, nie była w stanie się z nim rozstać, jego przymusowy wyjazd z kraju był więc dla niej ulgą. Mimo to pisarka troszczyła się nieustannie o los poety, prosząc przyjaciół o pomoc dla niego, ocaliła też część jego spuścizny, deponując ją w podziemnym Archiwum Getta. Wierszowi towarzyszy fragment notatek Auerbach (do przypisów) dotyczący dedykowanego jej cyklowi wierszy, szczególnego rodzaju poetyckiej korespondencji, *Welw Zbarażer szrajbt briw cu Malkele der szejner* [Welwl Zbrażer pisze listy do pięknej Malkele]. Manger przez cały czas wojny oczekiwał, że Auerbach do niego wróci, pisał też dla niej wiersze. Gdy spotkali się w Londynie w 1945 roku, myśl o powrocie do tego związku była dla niej niemożliwością. Wściekły poeta publicznie ją zelżył, oskarżając o grafomaństwo, literacką prostytucję, bezpłodność (nawiązując, jak się zdaje, do operacji guza macicy, który Auerbach przeszła przed wojną) oraz chęć zrobienia kariery na tragedii Zagłady. Miał jej też ponoć powiedzieć, że lepiej byłoby, gdyby zginęła[33]. Notatka jedynie aluzyjnie nawiązuje do tych wydarzeń, mówiąc o niemożności podjęcia przez Auerbach na nowo wspólnego życia oraz usunięciu w konsekwencji przez poetę wszelkich śladów ich związku (dedykacji) z cyklu. W wydaniach wierszy Mangera cykl ten dedykowany jest innej partnerce poety – Gieni Nadir[34]. Interesujące jest, jakiego znaczenia nabiera ten wiersz w kontekście całości teczki i jak kształtuje dalszą lekturę. Ważne wydaje się, że właśnie dokumenty dotyczące najbardziej znanego związku Auerbach, a także pojawiająca się tam wzmianka o nienarodzonych dzieciach, stanowią wstęp do odkrycia i lektury korespondencji intymnej z getta. Podobnie znaczące jest umiejscowienie, w tej samej powojennej serii, szkicu listu z 1967 roku do ówczesnego sąsiada pisarki, z którym się przyjaźniła. List to przeprosiny i wyjaśnienia Auerbach, która, jak można wnioskować, przekroczyła granice sąsiedzkiej znajomości, chcąc czegoś więcej. Jak się przekonamy, wojenne związki pisarki

---

[33] O całej historii zob. Gal-Ed, *Niemandsprache*, 504–508.

[34] Icyk Manger, *Lid un balade* (Tel Awiw: Farlag J.L. Perec, 1976), 281.

to właśnie związki sąsiedzkie. Auerbach, we wszystkich przypadkach, jest aktywną stroną zabiegającą o mężczyznę, pragnącą realizacji swoich potrzeb, zarówno cielesnych, jak i psychicznych. We wszystkich też przeżywa odrzucenie.

Serię dokumentów wojennych otwiera nieskończony list adresowany do „Kochanego Józia" (jego tożsamości tymczasem nie udało mi się ustalić)[35]. W lewym górnym rogu, po hebrajsku, prawdopodobnie pismem Auerbach, dodano adnotację „osobiste", co stanowi wyraźny sygnał innego ich statusu. Kolejne listy odsłaniają historię, jak nazywa to pisarka, *Nachbarschaftsehe*, małżeństwa sąsiedzkiego, w nawiązaniu do popularnych w dwudziestoleciu koncepcji małżeństwa koleżeńskiego Lindseya. Chodzi tu o nieudany związek erotyczno-miłosny z dużo młodszym, mającym liczne kochanki, sąsiadem z gettowego mieszkania kuzynostwa pisarki, w którym oprócz tej dwójki, mieszkał sam kuzyn Auerbach, prawicowy syjonista Ruwen Feldszuh z żoną i córką Josimą, utalentowaną nastoletnią pianistką i kompozytorką. Ów partner to być może Ber Warm, dwudziestoparoletni aplikant adwokacki z Płocka, kuzyn pianistki Liliany Warm. W getcie pracuje w Służbie Porządkowej, jest też jednym z ważniejszych informatorów Auerbach, jeśli chodzi o wydarzenia na ulicy getta czy kwestie takie, jak szmugiel. Część notatek w jej gettowym Dzienniku została sformułowana na podstawie jego relacji.

Związek ten Auerbach próbuje przed kuzynostwem ukryć, choć trudno o to w warunkach, w jakich żyją. Kuzyn z Warmem mają wspólny pokój, oddzielony od pokoju Auerbach ścianą, z okienkiem z zasłonką. Mimo to Auerbach zachowuje poczucie intymności i dyskrecji, a jednocześnie fizycznej bliskości. Do czasu, gdy młody partner nie czyni wobec współmieszkańców aluzji co do charakteru ich relacji:

> Wszelkie zapory i barykady dla oka ludzkiego poszły wniwecz i to przejście dotychczas ukryte, opromienione w moich oczach urokiem czegoś intymnego, wiadomego tylko nam obojgu, dyskretnego, stało się nagle jasne, tak cynicznie-niedyskretne, jak ostatnio…[36] [podkreślenie R.A.]

Ta sytuacja poważnie zachwiała poczuciem prywatności pisarki. Zaczyna mieć koszmary senne, czuje się nieustannie podglądana. Lektura tego tekstu również czytelnika czyni „podglądaczem", pogłębiając uczucie dyskomfortu, które towarzyszy badaczowi/badaczce w pracy z tymi tekstami. Wskazuje to też na performatywny efekt listu nie tylko w odniesieniu do bezpośredniego adresata, lecz także badacza.

---

35 Mimo jego klasyfikacji jako dokumentu wojennego, list ten, jak sądzę, jest dokumentem powojennym.

36 List z 25 marca (?) 1941 r. Kolekcja Racheli Auerbach, P.16/2, s. 4. Jest to fragment opisu snu wywołanego zachowaniem adresata.

Z drugiej strony Auerbach zdaje sobie sprawę, że ów własny pokój jest jedynie iluzorycznie prywatną przestrzenią. W warunkach getta nie ma na pełną intymność miejsca. We wpisie z Dziennika z 20 września 1941 roku informuje:

> Każdy jako tako trzymający się jeszcze na nogach młodzieniec, każdy „policjant" żydowski stał się małym Sinobrodym, kawałkiem Casanovy. Jeżeli to jest miłość, jest to miłość błyskawiczna i krótka. Obserwuję te rzeczy u mojego sąsiada, który żyje w Kamradschaftsehe z jedną dziewczyną, w N[achbarschafts]ehe z drugą, a oprócz tego ma co tydzień stosunek z kilku innymi na przemian i nawiązuje co raz to nowe. Dowolną ilość. Nawet mały i słabowity kuzynek mój lat czterdziestu ma już swoją „flamę", zakochaną w nim podobno na umór dwudziestolatkę, która oczywiście odwiedza go we wspólnym pokoju obu tych panów, a gdy akurat i tamten ma wizytę, posiłkują się dodatkowo pod moją nieobecność moim pokojem i prawdopodobnie tapczanem…[37] [podkreślenie R.A.]

Co ciekawe, to jeden z dwóch wpisów intymnych w Dzienniku, które zostały, prawdopodobnie po wojnie, wykreślone przez pisarkę ołówkiem. Oba wpisy dotyczą w jakiś sposób pragnień i erotyki w wymiarze osobistym. Pierwszy otwiera Dziennik – to interpretacja snu z delikatnie zarysowaną zaledwie fantazją erotyczną czy śladem pragnienia: „Rezonans siedzącej tam w głębi tęsknoty, głodu, braku ramienia – dwojga ramion męskich"[38]. Druga to cytowany wyżej wpis, którego bardziej intymny wymiar, wychodzący poza komentarz na temat życia erotycznego kuzyna i sublokatora, można zrozumieć dopiero, gdy przeczyta się go w kontekście gettowej korespondencji pisarki, gdy okazuje się, że prawdopodobnie mówi ona i o swoim własnym kochanku[39].

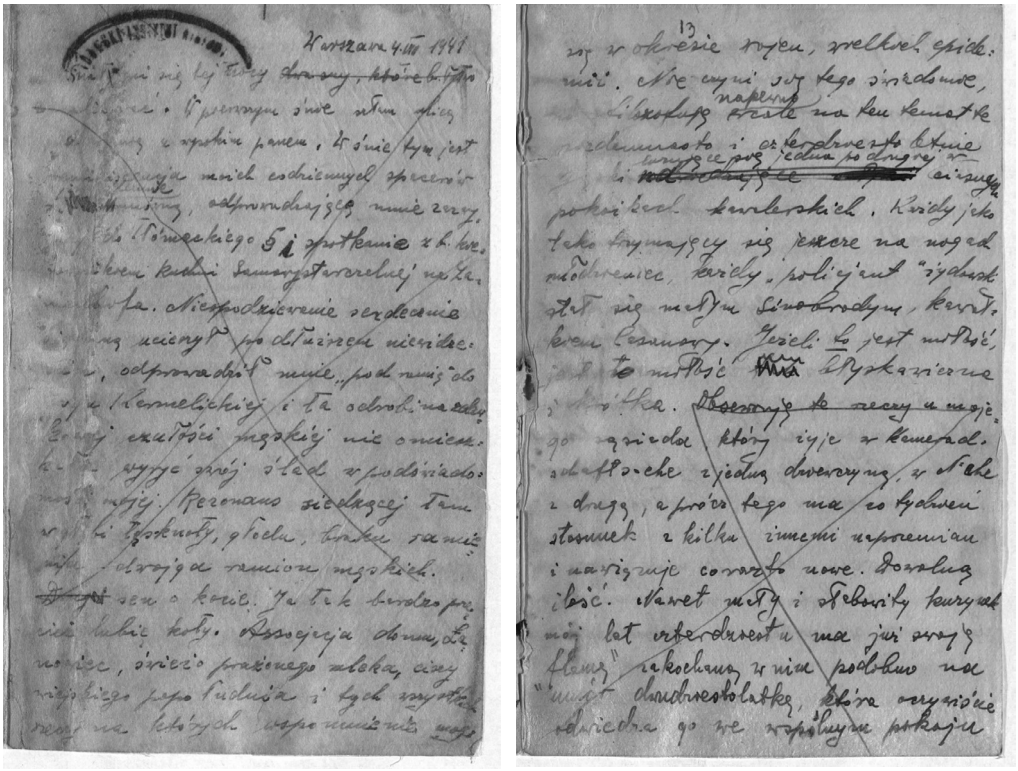
Korespondencja z getta pochodzi z tego samego mniej więcej okresu co wzmiankowane wpisy. Jest częściowo ponumerowana. Niektóre listy to niezakończone szkice. Kilka jest opatrzonych prośbami o zwrot: „Baczność! Proszę przeczytać 2 razy i zwrócić mi dla zniszczenia!"; „List proszę zwrócić. Chcę go zaraz zniszczyć"; „List oczywiście do zwrotu." W jednym chęć zatarcia śladu trudnej i nieudanej relacji pozostawia Auerbach do negocjacji z partnerem: „Z listem tym uczyń to samo, co z tamtym. Może uzbiera się tego niedobrego cała kolekcja, to wówczas uradzimy, co z tym zrobić.". Wskazuje to, że Auerbach nie straciła jeszcze

---

37 Auerbach, *Pisma z getta*, 93.

38 Tamże, 83.

39 To usunięcie każe nam się zastanowić nad miejscem, jakie Auerbach przyznawała intymności w pisaniu historii Zagłady oraz jej rozumieniu świadectwa. Częściowo staram się je zinterpretować w kontekście omawianych listów, ale rzecz jest bardziej skomplikowana i wymaga dalszych rozważań.



Strony z dziennika gettowego Racheli Auerbach, wpisy z 4.08.1941 i 20.09.1941 r. z wykreśleniami, Archiwum ŻIH

ostatecznie nadziei co do perspektyw rozwoju nieistniejącego, jak można wnioskować, już wtedy związku, a także że plany zniszczenia miały niejako charakter warunkowy[40].

Dla mnie jako czytelniczki ważne staje się to napięcie, jakie wytwarza się między dostępnymi publicznie listami a ich ramą, jaką jest wyrażona wprost autorska wola ich zniszczenia. Co to znaczy, że trzymam je w rękach, przeglądam, czytam? Rodzą się pytania – dlaczego nie zostały one ostatecznie zniszczone? I dalej, jak rozumieć charakter wspomnianej adnotacji „osobiste" – czy miała w zamyśle określać warunki dostępu do tych dokumentów, czy to tylko uwaga o charakterze porządkującym, na własny użytek? Sprawa jest tym ważniejsza, że uwagi o zniszczeniu nie pojawiają się w pierwszym liście i natrafia się na nie dopiero

40 Kwestia tych adnotacji czy szerzej w ogóle praktyka zwracania listów, szczególnie listów miłosnych, każe inaczej spojrzeć na podnoszony przez badaczy problem jednorazowości aktu pisania listu oraz możliwości jego późniejszej modyfikacji. Por. Szmidt, *Korespondent Witkacy*, 59–60.

w trakcie lektury, w momencie, gdy rozpoczęliśmy już archiwalną podróż w świat gettowego związku pisarki. Konflikt, jaki rodzi się w odbiorcy, częściowo rozwiązuje się w toku dalszego czytania. W kolejnym z listów sama pisarka – jeszcze przed decyzją o (tymczasowej) archiwizacji w konspiracyjnym archiwum i – tym samym – zgodzie, przynajmniej *in potentia*, na zmianę statusu korespondencji z prywatnej na publiczną – zaczyna myśleć o swoich listach nie jako środku komunikacji z kochankiem, który pozostaje zresztą milczący, ale jako dzienniku intymnym i świadectwie: „Piszę ten list nie tyle dla Pana, który ledwo go przejrzysz i zapomnisz**, ile dla siebie**, a może – o ile nie dożyję końca – **dla moich bliskich przyjaciół**, by wiedzieli, jakie były te ostatnie moje lata wojenne" (podkreślenia K.S.). Do zasadniczej dla mnie tu kwestii transformacji charakteru tych dokumentów wracam w ostatniej części tekstu.

Lekturę listów (mamy tylko listy Auerbach) w języku polskim przerywają dokumenty w języku jidysz – przedwojenna korespondencja z pierwszym mężem Auerbach, galicyjskim poetą Berem Sznaperem. Jak można wnioskować ze szczątkowo zachowanych listów, nie było to piękne rozstanie – byli małżonkowie spierali się o pieniądze, wyrzucali sobie kolejne przewiny. Sznaper list do Auerbach rozpoczyna zwrotem: „Madame Manger", a kończy – „Z niechęcią". Po ciągu zaś tych jidyszowych zapisków (wśród których jest też rękopis wiersza Mangera dla Racheli), przeplatających się ponownie polskimi, natykamy się na nową serię tekstów: plik ponumerowanych starannie listów. Początkowo można sądzić, że to kontynuacja znanej już nam korespondencji. Jednak uważna lektura odsłania innego niż poprzednio adresata, który jest Polakiem, poznanym we wrześniu 1939 roku. Zapis – można zgadywać – pierwszej wojennej, niespełnionej miłości. Dużo łagodniejszej niż ta późniejsza, gettowa, bardziej zazdrosna zarówno wobec kochanka, jak i jego partnerek.

Listy te, w przeciwieństwie do poprzedniej korespondencji, to zbiór dość starannie uporządkowany. Składa się z fragmentów o różnym rodzaju długości, notatek krótkich i dłuższych, pisanych w niewielkich odstępach czasu. Całość liczy sobie 27 kart, numerowanych ołówkiem. Wszystkie listy, poza ostatnim, podpisane są pseudonimem „Ara", którym pisarka posługiwała się już przed wojną. Autorka nie wysyłała ich kolejno, czekała na odpowiedni moment, by to zrobić, wydaje się też, że nie była do końca pewna, czy ostatecznie tę korespondencję odbiorcy przekaże. Nie towarzyszą listom prośby o zwrot, jak poprzednio. Przeciwnie, kończy je dokładna instrukcja dotycząca sposobu przechowania korespondencji i późniejszego przekazania przyjaciołom autorki. Instrukcja ta powstała w bardzo szczególnym czasie i wpływa na sposób lektury całości. Ostatni list w serii datowany jest na 14 listopada 1940 roku, dwa dni przed zamknięciem getta. Ale już po jego utworzeniu, 2 października 1940 roku (decyzję

ogłoszono 12 października)[41], Auerbach zaczyna inaczej postrzegać naturę prowadzonych przez siebie zapisków oraz ich znaczenie jako świadectwa i śladu jej własnego istnienia. I nad tą transformacją gatunkową i zmianą autorskiego rozumienia charakteru tych dokumentów, dokonującą się w akcie pisania, chciałabym się na chwilę zatrzymać. Analiza zawartego w tych listach modelu komunikacji oraz historia ich archiwizacji przynosi częściowe odpowiedzi dotyczące pytań o etykę lektury i opisu tych dokumentów, które zadałam na początku.

Słowo ode mnie do siebie/ciebie/nich. Ślad i destrukcja

Pisząc o odbiorcy listu i dziennika, Małgorzata Czermińska zauważa, że w liście spojrzenie w przeszłość „może pojawić się dopiero wtórnie, przy lekturze chronologicznie uporządkowanego zbioru epistolarnego", perspektywa ta jednak nie pojawia się w momencie pisania i „jest nieobecna w konstrukcji wirtualnego odbiorcy pojedynczego listu"[42]. Lektura serii listów Auerbach z 1940 roku pozwala dalej sproblematyzować tę tezę.

25 października, a więc już po utworzeniu getta, Auerbach zapisuje w jednym z listów:

> Mimo wszystko lepiej byłoby może nie posyłać Ci ich wcale, **jednak nie mogę się na to zdobyć**. Może naprawdę sądzone mi umrzeć w tym zamknięciu, może nigdy się już nie zobaczymy, a te listy złożone u Ciebie pozostaną **jedynym śladem moich przeżyć od czasu wojny**. Pamiętaj więc, o co Cię prosiłam: przechowaj tę kolekcję łącznie z tamtą, którą posłałam Ci do maja, a gdybym ja nie dożyła końca tego wszystkiego oddaj po wojnie moje listy Racheli Korn z Przemyśla […] wraz z pozdrowieniami dla niej i wszystkich przyjaciół w kraju i zagranicą. […] Zatem proszę Cię tylko o jedno – o przechowanie tych listów, ale oczywiście w taki sposób, by nikt – nawet w czasie Twojego wyjazdu – nie miał do nich dostępu, na co biorę od Ciebie słowo honoru[43]. [wytłuszczenia K.S., podkreślenia R.A.]

Kilka spraw wydaje się tu znaczących. Po pierwsze – impuls do zachowania tych listów tylko dla siebie, podobny temu, który w późniejszej korespondencji wyraża się w prośbach czy poleceniach zwrotu listów do nadawczyni (co zresztą było praktyką często spotykaną w ówczesnej kulturze epistolograficznej). Tu jednak takich zastrzeżeń wprost nie ma, jest

---

41 Oczywiście w analizowanych listach można śledzić pewien proces, a wymienione daty traktować jako jego domknięcie. Już wcześniej kolejne represje wobec ludności żydowskiej uświadamiają pisarce coraz wyraźniej jej własne położenie. Czuje się więźniarką, a kontakt intymny w języku polskim, z Polakiem, traktuje jako swoisty wentyl bezpieczeństwa.

42 Czermińska, *Autobiograficzny trójkąt*, 285.

43 Kolekcja Racheli Auerbach, P.16/2, k. 26.

tylko wyrażone, jako pewna niemożność, pragnienie i pokusa utajnienia czy zniszczenia. Uczucia te są też jednak znacznie słabsze niż inny impuls, pojawiający się w perspektywie nowej sytuacji autorki – która staje się mieszkanką czy raczej więźniarką getta. Jest to pragnienie pozostawienia po sobie śladu, dokumentu życia. Wciąż mają to być dokumenty prywatne, autorka postanawia się nimi podzielić, ale wyraźnie określa osobę, która mogłaby je odebrać, swoją przyjaciółkę, poetkę jidysz Rachelę Korn[44], a także warunki przechowywania dokumentów, gwarantujące dyskrecję i brak dostępu dla osób postronnych.

W toku kształtowania tej, jak sama ją nazywa, listowej kolekcji, w tekst zostaje, istotnie wtórnie, wpisana kolejna odbiorczyni. Jest to, w kontekście uwag Czermińskiej, przypadek poniekąd hybrydyczny. W konstrukcji pierwszych listów z tej serii nie ma innego niż realny odbiorca. Jednak były one pisane przez autorkę od początku jako kolekcja i zanim została ona ukończona i wysłana, pojawia się w jej horyzoncie kolejny odbiorca/czyni, druga TY, która zyskuje zresztą na znaczeniu wobec pierwotnego TY-kochanka. Tak jak impuls miłosny ustępuje ostatecznie impulsowi dokumentacyjnemu, autobiograficznemu, pragnieniu ocalenia, siebie lub swego śladu. Komunikacja listowa nie ma już tylko służyć utrzymaniu czy raczej odbycia żałoby po relacji, ma być opowiadaniem siebie innym, nawet jeśli krąg ich pozostaje bardzo ściśle zakreślony. Co więcej, już wcześniej, jak pokazuje cytat użyty jako motto tego tekstu, pojawia się u Auerbach jeszcze inne rozumienie listu – jako autoterapii, pisania skierowanego do siebie. Obiektem tęsknoty nie jest tylko list od partnera, jego słowa, ale także słowo własne, autoekspresja. Brak możliwości wyrażenia siebie wiąże pisarka z fizycznym wręcz bólem. W tym sensie list staje się formułą autokomunikacji, ale taką, która jest możliwa wobec czy wbrew, ale zawsze jednak jakiegoś Ty epistolarnego. Korespondowanie staje się więc, jak pisała o tym Elżbieta Rybicka, „wynajdywaniem siebie i/poprzez Innego”[45]. Takie rozumienie roli korespondencji intymnej znajdujemy w przytoczonym już w poprzedniej części cytacie, gdzie Auerbach mówi o „pisaniu dla siebie” i „dla przyjaciół”, formułując ten komunikat w liście do kochanka. Tak więc w szczególny charakter tego zbioru, ale także pojedynczych listów, pisanych w obliczu śmierci, wpisane jest napięcie między *soli-* a *colloquium*[46].

---

44 Już w liście z 12 lipca 1940 r. pojawiła się prośba o przekazanie listów przyjaciółce, ale inaczej motywowana: „Gdybym nie przetrzymała wszystkiego i umarła przed końcem, oddaj te listy po wojnie przyjaciółce mojej, poetce Racheli Korn w Przemyślu. Ona musi wszystko o mnie wiedzieć i wszystko rozgrzeszyć”. Kolekcja Racheli Auerbach, P.16/2, k. 21.

45 Elżbieta Rybicka, „Antropologiczne i komunikacyjne aspekty dyskursu epistolograficznego”, *Teksty Drugie* 4 (2004): 50.

46 Czermińska, *Autobiograficzny trójkąt*, 286.

Ważnym aspektem wspomnianego wynajdywania siebie, którego pełna analiza wykracza poza ramy tego tekstu, jest kwestia tożsamości Auerbach jako kobiety – czterdziestolatki, rozumiejącej swoje potrzeby i pragnienia, oraz pragnącej przekraczać wyznaczane przez role płciowe granice („Choć raz, na schyłku życia miłosnego, chciałabym doznać tej swobody zmysłów, tej lekkości, którą większość z was, mężczyzn, posiada", pisze 5 maja 1940 r.); a zarazem tracącej w relacji kontrolę nad swym życiem, którą, choćby częściowo pisanie listów, właśnie w aspekcie autokreacyjnym czy performatywnym, pozwala jej odzyskać.

Ostatecznie Auerbach nie zdecydowała się wysłać całej kolekcji w październiku, jak planowała. Zatem mimo deklaracji, że impuls dokumentacyjno-autobiograficzny, pragnienie pozostawienia śladu, jest w niej silniejsze, wciąż jeszcze się wahała, a chęć zachowania kolekcji dla siebie albo może – wyrażona później wprost – chęć zniszczenia, ścierają się ze sobą. 14 listopada 1940 roku pisze ponownie:

> Wysyłam ci więc te listy, byś je przeczytał i z[ro]bił z nimi to, o co Cię tam gdzieś w tekście proszę. O wysłaniu tej paczuszki decyduje w końcu jakieś [ubytek tekstu] **obiektywne współczucie** dla tych listów jako [ubytek tekstu], niezależnie ode mnie, jako ich autorki. **Żal mi** bardzo, by biedne spoczęły w szufladzie **niby jakiś poroniony płód literacki** i nie doszły już nigdy pod przeznaczony adres. Każdy z nich jest wyrazem szczerze przeżytego nastroju. Każdy z nich wynosiłam i wypieściłam w sobie upajając się sama słowami przeznaczonymi dla Ciebie. Masz więc co Twoje[47]. [wytłuszczenia K.S.]

Wraca więc do przedstawionej wcześniej prośby, ale też ponownie, rekonfiguruje ramy swojego pisania, przywracając im pierwotny charakter listu skierowanego do konkretnego adresata. Tekstu, do którego pisarka – jak się zdaje – odbiera sobie prawo, który musi być uprowadzony z jej rąk, przestać do niej należeć, by zostać ostatecznie wysłanym. Pragnienie zachowania go dla siebie zaczyna się jawić tu jako swego rodzaju uzurpacja. Wiąże się to też z potrzebą zamknięcia tej relacji, definitywnego jej zakończenia, o czym Auerbach pisze dalej, w ostatnim akapicie cytowanego listu. Jest jednak w tym liście i inny ciekawy wątek – empatia wobec dokumentu, która może też (choć nie musi) maskować pewien narcyzm, potrzebę wyznania i bycia wysłuchaną. Jest też wreszcie zmysłowo-somatyczny stosunek do słowa oraz rodzaj autoerotyzmu pisania.

Warto się nad tą ostatnią kwestią na chwilę zatrzymać i poczynić pewną dygresję, bo pozwoli to nam również określić powojenny stosunek pisarki do własnych dokumentów. W cytowanym jako motto tego tekstu fragmencie rysuje się interesująca relacja, która w toku

---

47 Kolekcja Racheli Auerbach, P.16/2, k. 27 (druga strona).

archiwizacji dokumentów uległa pewnemu przesunięciu: autorka-matka, kochanek-dziecko, słowa-mleko[48] przepełniające spragnione kontaktu fizycznego („ssania") ciało. Rola matki i mentorki, którą Auerbach przyjmuje w korespondencji z młodszymi mężczyznami, pozwala jej pozytywnie waloryzować różnicę wieku (jak wynika z listów, autorka wyraźnie zmaga się z tą kwestią – wciąż powraca do niej, pisząc o poczuciu starości, zmarszczkach, metryce). Stanowi też odpowiedź na upokorzenia i poczucie słabości, których, szczególnie w jednej z relacji, doznaje.

Wyłania się tu też wielowarstwowe zagadnienie, nazwijmy je, substytucji. List intymny staje się substytutem niemożliwej (w danej chwili lub w ogóle) bliskości[49]. Archiwizowany przestaje być ekspresją kochanki i pokarmem kochanka, a staje się nie tylko substytutem kochanka-nieobecnego adresata, ale też kochanka-dziecka. Innym, intymnie bliskim, połączonym cielesną więzią z autorką, staje się sam zarchiwizowany list[50]. Jednak jest to innego rodzaju intymność. Relacja erotyczno-macierzyńska przekształca się w wyłącznie macierzyńską.

Widać to wyraźnie w powojennym stosunku pisarki do własnych dokumentów. Możemy tu dalej sproblematyzować kategorię substytucji, zarówno w sensie reprezentacji: bycia rzeczniczką zamordowanych, mówienia w ich imieniu, ale też zastępowania życia rodzinnego czy roli matki. Nierzadko zdarza się, że Auerbach mówi o świadectwach i dokumentach jako swoich dzieciach, jednocześnie próbując znaleźć odpowiedź na pytanie o sens swego ocalenia: „czuję się czasem jak kobieta brzemienna, która kłopocze się i truchleje o płód rosnący w jej łonie"[51]. W 1967 roku, w obliczu zbliżającej się w Izraelu wojny, pisała w liście do Stanisława Vincenza: „Jeśli zdążę, chcę również posłać na Wasz adres pewne inne moje pisma i prace

---

48 W lekturze od razu nasuwa się skojarzenie z pisarstwem Hélène Cixous i metaforami „białego atramentu" czy „mleka słów", które warte jest dalszego namysłu i rozwinięcia. U Auerbach są te metafory, jak sądzę, znakiem poczucia utraty nie tyle matki, ile macierzyństwa, o czym pisze ona wprost w jednym z listów.

49 „Z nikim nie jestem teraz tak intymnie związana, jak z Tobą i list ten musi mi starczyć za wypłakanie się przy Tobie, za przytulenie się i pieszczotę, na którą wolno mi było sobie tak rzadko pozwolić.", pisała Auerbach w powojennym, jak sądzę, wspominanym wyżej liście do Józia. Kolekcja Racheli Auerbach, P.16/2, k. 1.

50 O roli odbiorcy w kształtowaniu się dyskursu epistolograficznego pisała już w swojej klasycznej pracy Stefania Skwarczyńska, nazywając tę relację „problemem syjamskim". Co ciekawe, Skwarczyńska powołuje się tu na prace Gustava Ichheisera, którego czytelniczką i interpretatorką była Auerbach. Jako przykład Ichheiserowskiego „Das Du" proponowała Auerbach w swojej nieobronionej pracy doktorskiej termin „tyźń". Zob. Skwarczyńska, *Teoria listu*, 88–89, o kwestii zastępczego charakteru listu, tamże, 109; Rachela Auerbach, „Indywiduum i indywidualność. Obiektywne warunki oryginalności indywidualnej", w *Archiwum Ringelbluma. Konspiracyjne Archiwum Getta Warszawy*, t. 7: *Spuścizny*, oprac. Katarzyna Person (Warszawa: Żydowski Instytut Historyczny, 2012), 13. Rzeczą dalszych analiz pozostaje kwestia, jak dzisiejsza dematerializacja kontaktu z listem poprzez jego digitalizację wpływa na skuteczność takiej interpretacji (ja korzystałam jeszcze z oryginalnych dokumentów).

51 Rachela Auerbach, „Z ludem pospołu", *Nasze Słowo* 14–15 (1946): 15.

literackie i historyczne na przechowanie i pieczę, gdybym ja się nie ostała. Jakbym dzieci powierzała w wierne i kochane ręce"[52].

Wracając do omawianej serii listów, trudno z pewnością określić, czy zostały one ostatecznie wysłane, przechowane zgodnie z prośbą pisarki i oddane jej po wojnie. W kolekcji znajdują się jednak listy „sprzed maja", a o wcześniejszej wysyłce listów z tego okresu wspomina Auerbach w poprzednio przytaczanym cytacie. Dla ostatecznych ustaleń konieczne są dalsze badania i pogłębiona krytyka źródła.

Dla kwestii, które tu rozważam, ważne jest, że owa kolekcja znalazła się z powrotem (lub zachowała się) w archiwum osobistym pisarki i że wraz z późniejszymi listami, nie została przez autorkę ukryta czy zniszczona, choć pragnienie destrukcji silnie manifestuje się, szczególnie w tych późniejszych tekstach. Gest autobiografizacyjny, który można z nich wyczytać, pozwala również częściowo odpowiedzieć na pytania, dlaczego ostatecznie dokumenty te zostały udostępnione publicznie.

Jeśli chodzi o listy z 1940 roku, to trzeba dodać, że są to dokumenty z czasu, kiedy Auerbach cierpiała na blokadę pisarską, nie była w stanie prowadzić osobistych notatek i opisywać rzeczywistości okupacyjnej, zmagając się, jak podkreślała, z traumą po wrześniowych bombardowaniach. Dopiero korespondencja, ta rozmowa z drugą osobą, otworzyła szczelinę, w której pisanie było w ogóle możliwe. Korespondencja intymna stanowi więc jeden z nielicznych dokumentów pisarki z tego czasu, kiedy niemal nikt do niej nie pisał, kiedy pisanie do samej siebie przychodziło z trudem[53]. Dopiero od końca sierpnia 1941 roku Auerbach prowadziła na zlecenie grupy Oneg Szabes zapiski dziennikowe, przyznając później, że to współpraca z grupą Emanuela Ringelbluma „zrobiła z niej na powrót pisarkę"[54]. W związku z tym i zgodnie z impulsem, który pojawił się u Auerbach już tam i wtedy, wcześniejsza korespondencja zyskała status autodokumentacji, uległa autobiografizacji, otwierając się też na możliwość późniejszego włączenia do archiwum.

Inaczej nieco ma się kwestia z trudniejszą i bardziej agresywną relacją i korespondencją z getta, której ślady możemy jedynie wyczytać z Dziennika (choć próbowała je autorka usunąć), a także wydawanych po wojnie książek wspomnieniowych. Lektura tej korespondencji ujawnia miejsca stłumienia i pozwala na nowo zinterpretować zarówno gesty (wykreślenia ołówkiem), jak i pragnienie destrukcji dokumentu (w przytaczanych zwrotach do adresata).

---

52 List Racheli Auerbach do Stanisława Vincenza z 31 maja 1967 r., Archiwum Stanisława Vincenza, Ossolineum, sygn. 17610, 451. Kilka dni później rozpoczęła się wojna sześciodniowa.

53 Rachela Auerbach, *Warszewer cawoes. Bagegeniszn, aktiwitetn, gojroles 1933–1943* (Tel Awiw: Jisroel-Buch, 1974), 182.

54 Auerbach, *Warszewer cawoes*, 183.

Jednak pisarka, która jako swoją życiową misję i jedyny powód własnego ocalenia z Zagłady uważała konieczność dokumentowania, a tym samym próbę ocalenia możliwie jak największej liczby śladów pojedynczych istnień, na ostateczny gest destrukcji (wymazanie piórem, zniszczenie dokumentów) się i tu, cytując ją samą, „nie zdobyła". Skomplikowana historia jej spuścizny nie pozwala w pełni prześledzić procesu dotyczącego udostępniania tej korespondencji już nie grupie przyjaciół, ale nieokreślonej grupie użytkowników archiwum.

Korespondencja intymna Auerbach w jej własnej praktyce archiwizacyjnej przechodziła transformacje od wymiany listów, poprzez swego rodzaju dziennik intymny w formie kolekcji, skierowany do przyszłej siebie i/lub przyjaciółki czy grupy przyjaciół, aż po dokument publicznie dostępny. Można tę kolekcję odczytywać jako fragment hybrydycznego dziennika, jakim jest pozostawiona przez Auerbach spuścizna, na której kształt wpływały później i wpływają dziś działania Archiwum ŻIH i Instytutu Jad Waszem. Transformacje te nie przebiegały w sposób linearny, trzeba je widzieć jako swoistą spiralę decyzji i interpretacji, w które wpisane jest również napięcie pomiędzy potrzebą ocalenia śladu, pragnieniem opowiedzenia siebie sobie i innym a chęcią zakrycia i ukrycia, zapomnienia o trudnej relacji, impulsem zniszczenia. Napięcie rodzące pytania natury etycznej, którego nie da się w pełni znieść i które musi towarzyszyć każdej kolejnej próbie odczytania tej korespondencji.

Bibliografia

Auerbach, Rachela. „Indywiduum i indywidualność. Obiektywne warunki oryginalności indywidualnej". W: *Archiwum Ringelbluma. Konspiracyjne Archiwum Getta Warszawy*. T. 7: *Spuścizny*, oprac. Katarzyna Person, 2–100. Warszawa: Żydowski Instytut Historyczny, 2012.

Auerbach, Rachela. „Z ludem pospołu". *Nasze Słowo* 14–15 (1946): 13, 15.

Auerbach, Rachela. *Warszewer cawoes. Bagegeniszn, aktiwitetn, gojroles 1933–1943*. Tel Awiw: Jisroel-Buch, 1974.

Bauer, Yehuda. *Problem gender: przypadek Gisi Fleischmann*. W: Yehuda Bauer, *Przemyśleć Holocaust*. Tłum. Jerzy Giebułtowski, Janusz Surewicz, 223–245. Warszawa: ŻIH, 2016.

Ben-Sefer, Ellen. "Sex and the City: Women, Sexuality, and Reproduction in Westerbork Transit Camp". W: Zygmunt Mazur, Jay T. Lees, Arnold Krammer, Władysław Witalisz, *The Legacy of the Holocaust: Women and the Holocaust*, 57–72. Kraków: Jagiellonian University Press, 2007.

Bir, Chajele (Helen Beer). „A sztil kecl mit szarfe negl. Wegn Rochl Ojerbachs żurnalizm". W: *Chutszel-chesed. Lekowed Chawe Turnianski*, red. Israel Bartal, Galit Hasan-Rokem, Claudia Rosenzweig, Ada Rapoport-Albert, Erika Timm, Vicky Shifriss, הל-הכ. Jeruszolaim: Merkaz Zalman Szazar, 2013.

Bocheński, Jacek. Przedmowa do I wydania *I była miłość w getcie*, Marek Edelman, 7–21. Warszawa: Świat Książki, 2009.

Buss, Helen M. „Afterword". W: *Working in Women's Archives: Researching Women's Private Literature and Archival Documents*, red. Helen M. Buss, Marlene Kadar, 1–5. Waterloo: Wilfrid Laurier Press, 2001.

Cohen, Boaz. „Rachel Auerbach, Yad Vashem, and Israeli Holocaust Memory". *Polin: Studies in Polish Jewry* 20 (2008): 197–221.

Cohen, Nathan. „Przyczyny emigracji pisarzy jidysz z Polski (1945–1948)". Tłum. Magdalena Ruta. W: *Nusech Pojln. Studia z dziejów kultury jidysz w powojennej Polsce*, red. Magdalena Ruta, 231–246. Kraków–Budapeszt: Austeria, 2008.

Czermińska, Małgorzata. *Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie, wyzwanie*. Kraków: Universitas, 2000.

Dever, Maryanne, Sally Newman, Ann Vickery. *The Intimate Archive: Journeys Through Private Papers*. Canberra: National Library of Australia, 2009.

Egodokumenty. Tradycje historiograficzne i perspektywy badawcze, red. Waldemar Chorążyczewski, Stanisław Roszak, Arvydas Pacevicius. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2015.

Friedman-Cohen, Carrie. „Rochl Ojerbach: rosze perakim le-cheker chajeja we-jecirata". *Chuljot* 9 (2005): 297–304.

Gal-Ed, Efrat. *Niemandssprache. Itzik Manger – ein europäischer Dichter*. Berlin: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, 2016.

Grądzka-Rejak, Martyna. *Kobieta żydowska w okupowanym Krakowie*. Kraków: Wysoki Zamek, 2016.

Horowitz, Sarah R. „Memory and Testimony of Women Survivors of Nazi Genocide". W: *Women of the Word, Jewish Women and Jewish Writing*, red. Judith R. Baskin, 258–282. Detroit: Wayne University Press, 1994.

Kadar, Marlene. „Afterword". W: *Working in Women's Archives: Researching Women's Private Literature and Archival Documents*, red. Helen M. Buss, Marlene Kadar, 115–118. Waterloo: Wilfrid Laurier Press, 2001.

Kassow, Samuel. *Kto napisze naszą historię… Ukryte Archiwum Emanuela Ringelbluma*. Tłum. Grażyna Waluga, Olga Zienkiewicz. Warszawa: Amber, 2010.

Lang, Berel. „Oskar Rosenfeld and the Realism of Holocaust-History: On Sex, Shit, and Status". *History and Theory* 43 (2004) 2: 278–288.

Manger, Icyk. *Lid un balade*. Tel Awiw: Farlag J.L. Perec, 1976.

Pekaniec, Anna. „Literatura dokumentu osobistego kobiet. Ewolucja teorii, zmiany praktyk lekturowych". *Autobiografia* 1 (2014): 13–28,

Pekaniec, Anna. *Czy w tej autobiografii jest kobieta? Kobieca literatura dokumentu osobistego od początku XIX wieku do wybuchu II wojny światowej*. Kraków: Księgarnia Akademicka, 2013.

Rybicka, Elżbieta. „Antropologiczne i komunikacyjne aspekty dyskursu epistolograficznego". *Teksty Drugie* 4 (2004): 40–55.

Sexual Violence Against Jewish Women During the Holocaust, red. Sonja M. Hedgepeth, Rochelle G. Saidel. Waltham, Mass.: Brandeis University Press, 2010.

Skwarczyńska, Stefania. *Teoria listu*. Oprac. Elżbieta Feliksiak, Mariusz Leś. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.

Szmidt, Olga. *Korespondent Witkacy*. Kraków: Universitas, 2014.

Szymaniak, Karolina. Wstęp do: *„Do ratowania rękopisów miałam więcej szczęścia…* Racheli Auerbach pisma z getta warszawskiego". *Pisma z getta warszawskiego* Racheli Auerbach, oprac. Karolina Szymaniak, 17–77. Warszawa: ŻIH, 2015.

Szymaniak, Karolina. „Próba zdekonspirowania imienia własnego. Kilka uwag o Racheli Auerbach (i obecności jidyszowych autorek w historii literatury polskiej)". W: *Sporne postaci polskiej krytyki feministycznej*, red. Monika Świerkosz, 75–108. Gdańsk: Katedra, 2016.

Verduyn, Christl. „Personal Papers: Putting Lives on the Line. Working with the Marian Engel Archive". W: *Working in Women's Archives: Researching Women's Private Literature and Archival Documents*, red. Helen M. Buss, Marlene Kadar, 91–102. Waterloo: Wilfrid Laurier Press, 2001.

Waxman, Zoe. *Women in the Holocaust: A Feminist History*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Wisse, Ruth R. *The Modern Jewish Canon: A Journey Through Language and Culture*. New York: The Free Press, 2000.

Working in Women's Archives: Researching Women's Private Literature and Archival Documents, red. Helen M. Buss, Marlene Kadar. Waterloo: Wilfrid Laurier Press, 2001.

„Attention! Read and return to be destroyed." The order of the archive and intimate correspondence of Rachel Auerbach from the times of war and the ghetto. Questions and problems

Summary

The article is an attempt to answer the challenges posed to the author's own academic writing by the intimate correspondence in Polish written by Rachel Auerbach (1899–1974) during the period of the Nazi occupation and the Warsaw Ghetto. Auerbach, a bilingual Yiddish-Polish writer and survivor historian, was one of the three surviving members of the Warsaw Ghetto underground archive. By analyzing the history of Auerbach's personal archive and the institutional framework within which her personal documents were made available to the public—in spite of the fact that many of them were labelled: "to be destroyed," the author asks questions about the blurred boundaries between the public and the private and about the ethics of interpretation and

publication. She tries to capture the tension present in the text between the desire to destroy and erase and the need to document and salvage traces of an individual existence that gains importance with the changing conditions of the occupation and of Auerbach's situation as a Jewish woman. These changes are also connected to changes in the model of communication inscribed in the texts, which led a series of letters to transform into an autobiographical collection, a sort of diary, and finally into a part of a public archival collection.

Keywords
Rachel Auerbach, archives, intimate correspondence, letter, diary

Translated by Karolina Szymaniak and Joseph Grim Feinberg

PROSIMY O CYTOWANIE TEGO ARTYKUŁU JAKO:

Karolina Szymaniak, „«Baczność! Przeczytać i zwrócić dla zniszczenia». Porządki archiwum a korespondencja intymna Racheli Auerbach z czasu wojny i getta – pytania i problemy", *Autobiografia. Literatura. Kultura. Media* 1 (2017), 8: 57–81. DOI: 10.18276/au.2017.1.8-04

Aa@

AUTOBIOGRAFIA nr 1 (8) 2017 s. 83–98
ISSN 2353-8694
DOI: 10.18276/au.2017.1.8-05

ANDRZEJ PAWELEC, MAGDALENA SITARZ*
Uniwersytet Jagielloński

Dos lid fun ojsgehargetn jidiszn folk[1] Jicchoka Kacenelsona jako forma autobiografii poety i narodu

Streszczenie

Pieśń... Kacenelsona – jeden z najbardziej znanych dokumentów literackich czasów Zagłady – powstała w obozie internowania w Vittel, gdzie poeta znalazł się w ramach akcji Hotel Polski. W tej „ostatniej pieśni ostatniego Żyda" Kacenelson łączy swoją osobistą historię z historią całej wspólnoty, składając hołd „zamordowanemu narodowi żydowskiemu". W niniejszym tekście autorzy skupiają się na mitopoetyckiej stronie utworu: na takiej konstrukcji własnej i narodowej biografii, która pozwala ocalić jakiś sens w sytuacji skrajnie tragicznej i beznadziejnej.

Słowa kluczowe
Kacenelson, autobiografia, jidysz, Zagłada

---

* Kontakt z autorami: andrzej.pawelec@uj.edu.pl; magdalena.sitarz@uj.edu.pl

1 W tekście posługujemy się tzw. literacką transkrypcją z języka jidysz zastosowaną przez Ewę Geller; por. *Jidyszland – polskie przestrzenie*, red. Ewa Geller, Monika Polit (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2008), 13–15. Transkrypcja wyrazów w jidysz pochodzenia hebrajskiego, w tym także imion oraz nazw własnych, oparta jest jednolicie na wymowie podanej w słowniku Jicchoka Niborskiego, niezależnie od różnych przyjętych do tej pory w Polsce form; por. Jicchok Niborski, וועדטערבוך פון לשון־קדוש־שטאַמיקע וועדטער אין ייִדיש [Werterbuch fun loszn-kojdesz-sztamike werter in jidisz, Słownik wyrazów pochodzenia hebrajskiego w języku jidysz] (Paris: Bibliothèque Medem, 1999). Zarówno w Polsce, jak i w innych krajach stosuje się także odmienne systemy transkrypcji, stąd też różne zapisy imienia i nazwiska poety.

Według *Encyklopedii Literatury Holocaustu* (2002) *Pieśń o zamordowanym żydowskim narodzie* to „najważniejszy poemat epicki czasu zagłady europejskich Żydów”[2]. Utwór ten – co typowe dla tekstów pisanych przez ofiary Szoa – powstał i przetrwał dzięki splotowi niezwykłych okoliczności. Chcielibyśmy przedstawić w skrócie tę historię – historię twórczości autora oraz starań osób mu bliskich o zachowanie jego poematu – a zarazem uzasadnić stwierdzenie, że *Pieśń*… jest również – bo utwór ten umyka jednoznacznym kategoryzacjom – autobiografią Kacenelsona[3] i jego ludu.

Należy jednocześnie zaznaczyć, że nasza próba lokuje się w kręgu badań literaturoznawczych. *Pieśń*… dostarcza wielu informacji o życiu autora w Łodzi i w getcie warszawskim. Ponieważ Kacenelson współpracował z bojownikami Droru i miał kontakty z kręgiem osób związanych z Archiwum Ringelbluma, był znakomicie poinformowany o losach Żydów w Polsce i Europie, co również znajduje swój wyraz w *Pieśni*…. Te *stricte* autobiograficzne i historyczne aspekty utworu są z pewnością warte głębszej analizy. My jednak chcemy skupić się na mitopoetyckiej stronie utworu: na takiej konstrukcji własnej i narodowej biografii, która pozwala ocalić jakiś sens w sytuacji skrajnie tragicznej i beznadziejnej.

Historia powstania i ocalenia utworu

W bardzo skąpej literaturze przedmiotu niejednokrotnie pojawia się stwierdzenie, że Kacenelson nie był predestynowany do roli „Jeremiasza Holocaustu”: „wydaje się, że to tragiczne zadanie, którego ani on sam, ani nikt z jego znajomych nie byłby w stanie przewidzieć, zostało

---

[2] *Encyclopedia of Holocaust Literature*, red. David Patterson, Alan L. Berger, Sarita Cargas (Westport, Conneticut and London: Oryx Press, 2002), 87. W tekście podajemy nasze tłumaczenia cytatów z języka angielskiego lub jidysz na język polski. Wyjątkiem są fragmenty *Pieśni*…, które podajemy w transkrypcji z języka jidysz oraz przekładzie na język polski Jerzego Ficowskiego.

[3] Więcej o Kacenelsonie i jego elegii por. Wolf Biermann, „Jizchak Katzenelson, ein Jude”, w: *Dos lied vunem ojsgehargetn jidischn volk. Großer Gesang vom ausgerotteten jüdischen Volk*, Jizchak Katzenelson, tłum. z jidysz Wolf Biermann (Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1994), 7–29; Wolf Biermann, „Katzenelson, der Jid (oder über die Arbeit des Übersetzers)”, w: *Dos lied vunem ojsgehargetn jidischn volk. Großer Gesang vom ausgerotteten jüdischen Volk*, Jizchak Katzenelson, tłum. z jidysz Wolf Biermann (Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1994), 197–226; Myer Cohen, „Biographical Notes”, w: *Vittel Diary*, Yitzhak Katznelson, tłum. z hebrajskiego Myer Cohen (Tel-Aviv: Ghetto Fighters’ House, 1964), 9–40; Peter Davies, „‘Die Juden schiessen!’ Translations by Hermann Adler and Wolf Biermann of Yitzhak Katzenelson’s epic poem of the Warsaw Ghetto”, *Modern Language Review* 109 (2014) , 3: 708–725; Jerzy Ficowski, „Słowo o Icchaku Kacenelsonie”, w: *Pieśń o zamordowanym żydowskim narodzie* [przekład, wstęp i przypisy Jerzy Ficowski], Icchak Kacenelson (Warszawa: Czytelnik, 1982), 6–11; Cipore Kacenelson-Nachumow, [יצחק קאַצענעלסאָן Jicchok Kacenelson] (Buenos Ajres: Central farlag fun pojlisze jidn in Argentine, 1948); Andrzej Pawelec, Magdalena Sitarz, „Ostatni Żyd w Europie”, *Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein* 12 (2014): 203–22; Magdalena Sitarz, Andrzej Pawelec, „‘Fartaytsht un farbesert’: Wolf Biermann and Yitskhok Katsenelson’s, *Dos lid funem oysgehargetn yidishn folk*”, *Studia Litteraria Universitatis Iagellonicae Cracoviensis* 10 (2015), 1 : 37–44; Yechiel Szeintuch, „The Warsaw writings of Yitzhak Katzenelson (1940–1943)”, w: *ייִדישע געטאָ־כתבים* [Jidisze geto-ksowim, Pisma z getta w jidysz, red. Jechiel Szejntuch], Jicchok Kacenelson (Tel-Aviv: Ghetto Fighters’ House, 1984), III–X.

na niego nałożone przez sam los”[4], pisze tłumacz *Pieśni…* na angielski Noah Rosenbloom. Przed wybuchem II wojny światowej Kacenelson był głównie pisarzem piszącym w języku hebrajskim: dramaturgiem i poetą, choć publikował też w jidysz. Był pisarzem uznanym, ale z pewnością nie zyskał rangi literackiej sławy, a jego głównym obszarem aktywności pozostawały szkoły hebrajskie w Łodzi, które prowadził w międzywojniu wraz z rodziną. Gdyby nie wydarzenia wojenne Kacenelson zapisałby się prawdopodobnie w pamięci zbiorowej jako jeden z odnowicieli języka hebrajskiego w diasporze i wybitny pedagog łódzki, założyciel znanego gimnazjum.

Tydzień po wybuchu wojny Łódź została zajęta przez Niemców, którzy w gimnazjum Kacenelsona urządzili siedzibę gestapo. Przez trzy miesiące pisarz ukrywał się przed aresztowaniem, aż uległ namowom żony i wyjechał do Warszawy, gdzie dołączyła do niego rodzina (żona Chana wraz z trzema synami, również brat Berl z żoną Deborą i jej bliskimi). Pozbawiony możliwości działania pisarz wpadł w getcie w depresję; wydobył się z niej dzięki współpracy z młodzieżą z ruchu Dror, która widziała w nim swojego barda (Kacenelson był już po pięćdziesiątce, oni byli dwudziestolatkami). Dror publikował jego utwory i organizował działalność edukacyjną: Kacenelson prowadził tajne komplety i kierował kółkiem teatralnym; jego utwory trafiły do Archiwum Ringelbluma[5]. Jak pisał o nim jeden z młodych Droru Mordechaj Tenenbaum:

> [Kacenelson] miotał przekleństwa lepiej niż Bialik, jego proroctwa były bardziej dalekosiężne, a jego nienawiść bardziej do nas przemawiała. Przekazywaliśmy mu trochę naszej desperacji, a on zamieniał ją w słowa, które sięgały niebios i [dzięki sile poezji] ją uwieczniały[6].

W tzw. wielkiej akcji likwidacyjnej w sierpniu 1942 roku Kacenelson stracił żonę i dwóch młodszych synów, którzy zostali wywiezieni do Treblinki. Sam z najstarszym synem przetrwał ostatni etap selekcji – tzw. kocioł na Miłej. Był świadkiem pierwszej akcji zbrojnej Droru 18 stycznia 1943 roku i pozostał w getcie do powstania. Potem ukrywał się po stronie aryjskiej (w schronie „Krysia” na Grójeckiej), a po uzyskaniu honduraskich dokumentów zgłosił się z synem do Hotelu Polskiego, skąd 22 maja dotarł do obozu internowania dla cudzoziemców w Vittel. Przebywał tam niemal 11 miesięcy. Od 8 grudnia 1943 roku – po przyjeździe do

---

4 Noah H. Rosenbloom, „The threnodist of the Holocaust”, *Judaism* 26 (1977): 236; por. Aaron Zeitlin, „Isaac Katznelson”, w: *An Anthology of Modern Yiddish Literature*, red. Joseph Leftwich (The Hague: Mouton, 1974), 129: „Przed *churbn* Kacenelson był wdzięcznym, melodyjnym poetą w stylu Heinego, z zacięciem felietonisty”.

5 Por. Samuel D. Kassow, *Who Will Write Our History?* (Bloomington: Indiana University Press, 2007), 185. Istnieje również przekład polski, *Kto napisze naszą historię?* (Warszawa: Amber, 2010).

6 Cyt za: Kassow, *Who Will Write Our History?*, 324–325.

obozu komisji niemieckiej, która skonfiskowała wszystkie papiery internowanych i zakwestionowała ich dokumenty – tracił coraz bardziej nadzieję na ocalenie. 18 kwietnia 1944 roku większość Żydów z Polski wywieziono do obozu przejściowego w Drancy pod Paryżem. 30 kwietnia transport, w którym umieszczono Kacenelsona z synem, dotarł do Auschwitz – zginęli prawdopodobnie 1 maja.

Z perspektywy kolejnych kręgów piekieł, do których trafiał Kacenelson – okupacja niemiecka, codzienność obozu koncentracyjnego getta, wielka akcja likwidacyjna (śmierć żony, młodszych synów, brata, bratowej i jej rodziny), kocioł na Miłej, samobójcza walka z Niemcami w getcie, ukrywanie się w podziemnym schronie – obóz w Vittel mógł wydawać się przedsionkiem raju. To jednak pogłębiało tylko depresję Kacenelsona, który niósł w sobie winę ocalałego, a równocześnie postrzegał siebie jako umarłego za życia, odczuwając przy tym przytłaczające brzemię zadania, któremu po utracie bliskich nie umiał sprostać: „opłakać wyniszczenie i zagładę naszego całego narodu”[7]. Przed samobójstwem chroniła go jednak obecność syna. Pisał: „Nie mogę przecież skończyć życia tutaj wśród trzcin i sitowia, kiedy *ich* tam bestialsko pomordowano?”[8] Już w pierwszym dniu pobytu w Vittel zaczyna pisać dziennik – w jidysz, ale bierze w nawias pierwsze zdanie i przechodzi na hebrajski[9]. Można sądzić, że tym gestem chce się odseparować od sytuacji, w której się znalazł. Wcześniej w Warszawie, kiedy wypełniał powierzoną mu przez młodych z Droru rolę barda, pisał niemal wyłącznie w jidysz.

Dziennik z Vittel – szkolny zeszyt w kratkę zapisywany od 22 maja do 16 września (z dwumiesięczną przerwą po pierwszym wpisie) – nie jest tak naprawdę dziennikiem. Nie zawiera niemal obserwacji z życia obozu (poza dniem przyjazdu), lecz jest powrotem do zdarzeń sprzed roku. W przededniu rocznicy wielkiej akcji likwidacyjnej Kacenelson przeżywa na nowo zdarzenia, które dotąd starał się wypierać z pamięci, żeby nie zwariować. Daje upust emocjom: nienawiści i pogardzie wobec Niemców i ich sprzymierzeńców, czułości wobec bliskich, którzy zginęli. *Post factum* wygląda to tak, jakby zbierał siły, dojrzewał do zadania, które przed sobą postawił. Ostatni wpis z 16 września urywa się w następujący sposób: „Tak, chcę opowiedzieć o wymordowaniu czterystu tysięcy Żydów. Co do ulicy Miłej, ach, biada mi!”[10] Po dwóch tygodniach zaczyna spisywać swoją ostatnią pieśń o wymordowaniu Żydów Europy. Po czterech miesiącach gorączkowej pracy kończy dzieło.

---

7 Katzenelson, *Vittel Diary*, 45.

8 Tamże, 28.

9 Itzhak Katzenelson, *Pinkas Vitel* [manuskrypt w Ghetto Fighters’ House Archives, nr kat. 6630 (Collections Section), dostęp 25.06.2017, http://infocenters.co.il/gfh/search.asp?lang=ENG], 2; por. także: David G. Roskies, Naomi Diamant, *Holocaust Literature: A History and Guide* (Waltham: Brandeis University Press, 2012), 71, 203.

10 Katzenelson, *Vittel Diary*, 248.

Utwór przetrwał dzięki wysiłkom dwóch kobiet: 25-letniej Ruth Adler, niemieckiej Żydówki z paszportem palestyńskim, i 36-letniej Miriam Nowicz, polskiej Żydówki z paszportem francuskim (trafiła do obozu internowania w związku z działalnością w *Resistance*). Ta pierwsza, głęboko religijna, poznała Kacenelsona wkrótce po jego przyjeździe do Vittel i na własne życzenie została przeniesiona do hotelu Providence, w którym mieszkał (hotel dla Żydów z Polski był odseparowany drutami kolczastymi od reszty obozu). Według relacji przekazanej Halinie Birenbaum towarzyszyła Kacenelsonowi w pracy nad poematem: „Raz po raz odczytywał mi napisane fragmenty, a ja ocierałam mu łzy i pot z twarzy. Nieraz nalegałam, żeby przerwał pracę, gdyż widziałam, że jest bliski omdlenia. Jednak nie mógł przerwać, choć ból i wysiłek dobijały go”[11]. Kiedy utwór był gotowy, Adler razem z urodzonym w Palestynie Benzionem Chomskim zakopała go w parku. Niedługo potem dowiedziała się jednak, że została zakwalifikowana do wymiany za jeńców niemieckich. Razem z Kacenelsonem postanowili skorzystać z tej okazji, by przemycić *Pieśń…* do Palestyny (wraz z krótkim wierszem oraz tzw. Testamentem – przesłaniem dla krewnych poety i zarazem wybitnych działaczy ruchu związkowego: Berla Katznelsona i Icchaka Tabenkina)[12]. Po wykopaniu manuskryptu Kacenelson sporządził dla Adler kopię na cienkiej bibule. Została ona umieszczona w rączce walizki, z którą Adler dotarła w lipcu 1944 roku do Palestyny.

Równoległą historię ocalenia *Pieśni…*, w niektórych punktach sprzeczną z relacją Adler, opowiada Miriam Nowicz[13]. Ponieważ Nowicz została po wojnie kustoszem Muzeum Bojowników Getta im. J. Kacenelsona w Izraelu i do końca życia zajmowała się upowszechnianiem spuścizny po Kacenelsonie, to jej narracja figuruje w niemal wszystkich źródłach na temat *Pieśni…*[14] Nowicz trafiła do Vittel kilka miesięcy po przyjeździe Kacenelsona i znalazła się w kręgu jego znajomych. W jej relacji to ona wraz z poetą zakopują manuskrypty w trzech butelkach. Ponadto Nowicz udaje się też przemycić poza obóz kopie utworów dzięki pomocy francuskiej praczki[15]. Po wyzwoleniu obozu przez Amerykanów we wrześniu 1944 roku Nowicz odnajduje Natana Ecka, którego córkę ocaliła przed deportacją z Vittel (on sam uciekł z transportu do Auschwitz i ukrywał się w Paryżu), i dostarcza mu wydobyty z butelek manuskrypt.

---

11 Halina Birenbaum, „Poematy zza drutów wyszły na świat?”, *Odgłosy* 43 (1988): 10.

12 Por. Anita Shapira, *Berl: The Biography of a Socialist Zionist: Berl Katznelson 1887–1944* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 320.

13 Jej biograf Zvi Dror wiąże te rozbieżności z faktem, iż „obie kobiety konkurowały o względy szarmanckiego poety” – cyt. za: Sharon Geva, „‘To collect the tears of the Jewish people’: the story of Miriam Novitch”, *Holocaust Studies* 21 (2015), 1–2: 77.

14 Ważnym wyjątkiem jest niemiecki przekład *Pieśni…* Wolfa Biermana. Tłumacz spotkał się w Izraelu z Ruth Adler podczas pracy nad przekładem *Pieśni…* i następnie zaprosił ją do Niemiec na promocję książki, por. Wolf Biermann, *Warte nicht auf bessre Zeiten! Autobiographie* (Berlin: Propyläen, 2016), 494 i n.

15 Cohen, „Biographical Notes”, 39–40.

Eck, który wcześniej złożył Kacenelsonowi obietnicę, iż zajmie się publikacją *Pieśni…*, jeśli przeżyje wojnę, przepisał tekst na maszynie i znalazł paryskiego wydawcę. Wydanie paryskie z 1945 roku było pierwszym wydaniem całej *Pieśni…* drukiem; równocześnie w Palestynie trwały prace nad wydaniem na podstawie manuskryptu przywiezionego przez Ruth Adler, to zadanie udało się zakończyć w roku 1947.

Pieśń… jako autobiografia

Pieśń… – bo tak pojmował swoje zadanie Kacenelson – jest przede wszystkim ‘pieśnią żałobną’: trenem, kamieniem nagrobnym dla Żydów Europy. Autor mówi o tym do swojego średniego, najbardziej uczonego syna w Canto 2:

> her, Bentsikl majn junginker, majn goen, du farsztejst
> an ejche-lid a lects fun lectn, lectn jid – (2.13.1–2)[16]
> Bencjonku, synku najmłodszy, tyś mądry, rozumiesz przecież
> Jeremiaszową pieśń, w której ja, Żyd ostatni, zatonę[17].

Ejche-lid to *Księga Lamentacji* przypisywana Jeremiaszowi. Przywodzi na myśl motyw *churbn* – ‘ruin’, najpierw pierwszej Świątyni Salomona, potem drugiej i, metaforycznie, rumowisk wszystkich następnych katastrof narodu żydowskiego[18]. Kacenelson zajął więc miejsce w długim szeregu żydowskich „Jeremiaszów”, tyle że Zagłada europejskich Żydów była katastrofą wyjątkową. Dla Kacenelsona oznaczała koniec narodu żydowskiego – dlatego pisze o „pieśni żałobnej ostatniego z ostatnich Żyda” (2.13.2). Mimo bezprecedensowej skali Zagłady – niezmierzonego morza cierpień i tragedii ludzkich – ta ocena może dziwić: przecież Kacenelson wiedział o wspólnotach żydowskich i miał krewnych w Palestynie (którą odwiedził dwa razy) oraz w Stanach Zjednoczonych (gdzie był raz); co więcej, w *Pieśni…* parokrotnie wspomina Żydów „za morzem” i w *Erec Jisroel*, a nawet zwraca się do nich, by przypominali światu o zagładzie dzieci żydowskich: „un blajbt a jid wajt in Amerike, in Ercjisroel noent

---

16 W cytatach z *Pieśni…* podajemy najpierw numer Canto, następnie numer strofy oraz numer wersu. Transkrypcja została przygotowana na podstawie edycji nowojorskiej, por. Jicchok Kacenelson, דאָס ליד פֿונעם אויסגעהרגעטן ייִדישן פֿאָלק [Dos lid funem ojsgehargetn jidiszn folk, Pieśń o zamordowanym żydowskim narodzie] (Nju Jork: IKUF, 1963).

17 Kacenelson, *Pieśń o zamordowanym żydowskim narodzie*, 21. W dalszym ciągu tekstu podajemy za cytatem w nawiasie nazwisko Ficowskiego oraz stronę.

18 Por. David G. Roskies, *Against the Apocalypse: Responses to Catastrophy in Modern Jewish Culture* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984); *The Literature of Destruction: Jewish Responses to Catastrophy*, red. David G. Roskies (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989).

– mon ojch di kinder ba der welt, mon, mon" [I jeśli gdzieś w Ameryce czy w Palestynie pozostał / Żyd – ja przez niego u świata i o te się dzieci upomnę] (15.5.3, Ficowski: 89).

Dlaczego więc mówi o „wymordowanym narodzie"? Nie ma na to pytanie jednoznacznej odpowiedzi. Ogólnie można powiedzieć, że decydującą rolę odegrał splot jednostkowego losu Kacenelsona i zbiorowych losów jego wspólnoty. Pisarz był bliski syjonizmowi: podczas wizyt w Palestynie (gdzie zamieszkał jego brat Abraham) był zafascynowany nowym życiem i kupił nawet działkę pod budowę domu. Wracał jednak do Łodzi. Tę ambiwalencję można opisać w następujący sposób: w przeciwieństwie do zwolenników ideologii *doikkejt* (bundowców) Kacenelson uważał, że budowanie państwa żydowskiego na „ziemi obiecanej" jest konieczne, żeby Żydzi w Europie mogli poczuć się bezpiecznie – jak inne, zwyczajne narody; zarazem jednak traktował europejską diasporę jako duchowe bogactwo, swoisty *bejs midrasz* dla Żydów w Ameryce i Palestynie[19]. Przekonanie o szczególnej wadze tego dziedzictwa widać dobrze w epilogu *Pieśni…* (Canto 15, *Noch alemen* [Po wszystkim][20]), w której motyw *ubi sunt* jest zilustrowany nie tylko przykładami z życia jidyszlandu (w rodzaju: „es wet a jid nit mer baszajnen di jaridn wajt arum, nit mer balebn zej" [Już nie ubarwią jarmarków Żydzi, już nie tchną w nie ducha], 15.8.1, Ficowski: 90), ale i z jidyszowej literatury:

> nito zej szojn! o, fregt nit dort af jene zajtn jam, nit fregt zich af Kasrilewke, nit af Jehupec… lozt gemach!
> zuch nit kejner, nit di Menachem-Mendelech, di Tewje-Milchikers, di Szlojme Nogeds, di Motke Ganefs, o nit zuch!
> zej weln dir, wi di newiim dajne, wi Jeszaje, Jirmjohu, Jechezkl, wi Hojszeje, Omes fun dem ejbikn Tanach,
> arojswejnen azoj fun Bialikn, arojsrejdn cu dir fun Szolem-Alejchemen, fun Szolem Aszs a buch. (15.10)

> Nie ma ich już! Nie pytajcie za oceanem, z daleka / O Kasryłówkę, Jehupec Szolema-Alejchema!…
> Niech nikt nie szuka Menachem-Mendlów ni Tewje-Mleczarzy, / Szlojme-Bogaczy ni Motke-Ganewów. Bo ich już nie ma.
> Oni prorokom podobni, jako Izajasz, Jeremiasz, / Ezechiel, Jozue, Emos – Pięcioksiąg ich chwałę ogłasza!

---

19 Por. Kassow, *Who Will Write Our History?*, 331.

20 W przekładzie Ficowskiego 'Po wszystkim', natomiast tytuł poprzedniej Canto 14 *di end* – 'koniec' został niezbyt szczęśliwie przełożony jako 'Epilog'.

> Oni wypłaczą smutki, jak Bialik, prawdę wysłowią, / Jak Szolem-Alejchem umiał, jak z księgi Szaloma Asza. (Ficowski: 91)

Przekonanie Kacenelsona o wadze literatury dla przetrwania narodu ujawnia się też w obsesyjnych wprost staraniach o zachowanie dla potomnych własnej twórczości (co budziło pewien niesmak u Ecka[21]). W liście do Berla Katznelsona i Jicchaka Tabenkina przeszmuglowanym przez Adler, poeta tak wyobrażał sobie powojenne losy swoich utworów w Izraelu:

> Ta Elegia dla naszego narodu wymordowanego w całości, wraz z noworodkami i dziećmi w łonach matek, jest przeznaczona tylko dla waszych oczu. Nie publikujcie, nie drukujcie tych 15 lamentacji tak długo, jak długo przeklęte bestie pustoszą ziemię. Jeśli uznacie za słuszne i konieczne przełożenie Elegii na inne języki – żeby narody poznały, co one również nam uczyniły, skoro i one były użyte do pomocy i wspomagały tę abominację, Niemców, w wymordowaniu całego naszego ludu, a nie tylko litewscy i ukraińscy oprawcy… – to również tłumaczenia zachowajcie u siebie do końca wojny. Nie sądzę, żebym dożył tego dnia. Zacznijcie publikować Elegię w gazetach żydowskich – równocześnie, pieśń po pieśni. Dopiero po wydrukowaniu wszystkich 15 lamentacji wydajcie Elegię jako książkę[22].

Oczywiście (jak wiemy dzisiaj) nic takiego nie miało miejsca: nie tylko twórczość w języku jidysz, ale i sam ten język zostały wyrugowane ze sfery publicznej w Izraelu, a utwory Kacenelsona przetrwały w świadomości zbiorowej jedynie dzięki przekładom i publikacjom Kibucu Bojowników Getta. Świat jidyszlandu zginął bezpowrotnie.

Inny powód zrównania Szoa z wymordowaniem całego narodu żydowskiego jest bardziej osobisty. Kacenelson utożsamił się w getcie warszawskim z prześladowanymi rodakami, których wspierał ze wszystkich sił w swojej działalności oświatowej i kulturalnej. Pisał w jidysz (w getcie przełożył na jidysz wiele własnych utworów hebrajskich). Starał się znaleźć sens i pocieszenie w sytuacji, która z każdym miesiącem stawała się nieodwracalnie beznadziejna. Ta uskrzydlająca go jako twórcę misja jest widoczna w niemal całej twórczości wojennej, np. w wierszu, który stanowił wstęp do pierwszego wieczoru poświęconego opowieściom biblijnym[23]:

---

21 Por. Nosn Ek, „מיטן דיכטער אין די יאָרן פֿון אומקום„ [Mitn dichter in di jorn fun umkum, Z pisarzem w latach Zagłady], *די גאָלדענע קייט* [Di goldene keyt, Złoty Łańcuch] 49 (1964): 32–33.

22 Yitzhak Katznelson, „Letter to Berl Katznelson and Yitzhak Tabenkin", tłum T.M. Lask, w: *Extermination and Resistance. Historical Records and Source Material*, red. Zvi Shner (Tel-Aviv: Ghetto Fighter's House, 1958), 27.

23 Por. także Icchak Kacenelson, *Zagajenie wieczoru poświęconego Pismu Świętemu*, tłum. Stefan Bergman, dostęp 25.06.2017, http://www.izrael.badacz.org/historia/szoa_wiersz_2.html.

Efenung cu a Tanach-ownt

[…]
Tanach!
der erszter ownt fun Tanach –
gedenkt di date!
ir zent gekumen mide, mate,
mit a trer in ojg un mit a wej in harcn –
men ken, haponem, nit fun zej antlojfn…
wuhin ir kumt – kumen mit, mit ajkh, di szmarcn!
hajnt, noente majne, brider, szwester tajre,
hajnt wet ir zej farkojfn,
hajnt af dem ownt fun Tanach –
Tanach!
s'iz undzer alte festung!
cwiszn ale festungen di sztarkste un di greste!
[…]
der Tanach –
dos buch fun lejdn ejbike un fun ejbikn lebn!
ajer iz dos lebn un ajere di lejdn!
alts wos er farmogt –
ir hot em's gegebn!
di lejdn un di frejdn!
ir hot in em getogt,
un ojch in em genechtikt!
di umfarsztendleche jesurim ajere,
un di szand di umbarechtikte un szmach
wen zej baheftn zich mit a kapitele Tanach
wern zej farsztendlech un barechtikt!
kumt jidn tajere
gist cuzamen mit die alte di frisze ajere –
di trern,
di naje ajere di klog,
di pejn fun lectn tog – […][24]

---

24 Kacenelson, *Jidisze geto-ksowim*, 144–147.

Wprowadzenie do wieczoru z Tanach
[…]
Tanach!
Pierwszy wieczór z Pismem Świętym –
zapamiętajcie tę datę!
Przybyliście zmęczeni, zniechęceni,
z łzą w oku i bólem w sercu –
jak widać, nie ma od tego ucieczki…
Gdziekolwiek przybywacie – przybywa wraz z wami ból!
Dziś, moi bliscy, bracia, siostry drogie,
dziś pozbędziecie się trosk,
dziś podczas wieczoru z Pismem Świętym –
Tanach!
To nasza odwieczna twierdza!
Wśród wszystkich twierdz najmocniejsza i największa!
[…]
Tanach –
księga wiecznych cierpień i życia wiecznego!
Wasze jest to życie i wasze cierpienia!
Wszystko co posiada –
otrzymała od was!
Daliście cierpienia i radości!
Budziliście się w niej,
i w niej też zasypiali!
Niepojęty wasz ból,
i niesprawiedliwa hańba i wstyd
gdy połączą się z rozdziałem z Pisma Świętego
staną się zrozumiałe i uzasadnione!
Przychodźcie Żydzi drodzy
dolejcie do starych świeże wasze –
łzy,
nowe skargi wasze,
ból ostatnich dni – […] (tłum. M.S. i A.P.)

Jak widzimy, w listopadzie 1940 roku, niedługo po zamknięciu getta warszawskiego, Kacenelson przedstawia Biblię jako ponadczasowy zapis żydowskich cierpień i radości. Wpisuje w ten sposób niesprawiedliwą hańbę i wstyd codzienności okupacyjnej w szerszy horyzont dziejów narodu. Ponadto przyjmuje możliwie szeroką interpretację Biblii: jest Księgą Świętą

zarówno dla wierzących, jak i tych niewierzących, którzy się do niej zbliżą, bo uwiecznia ich wspólny los.

Trzy lata później „wśród trzcin i sitowia" uzdrowiskowego Vittel pozostała już tylko pustka: poeta nie ma dla kogo śpiewać i nie znajduje w sobie siły wewnętrznej, żeby zaintonować „dos lecte lid fun lectn jidn" [pieśń ostatniego Żyda], która sprowadza się do tego, że „gelebt, gesztorbn, niszt bagrobn un niszto…" [Już oto nigdzie go nie ma, żył, umarł i nie pogrzebion…] (1.3.3–4, Ficowski: 13). Przeświadczenie Kacenelsona, że żydowski naród został wymordowany, wiąże się więc z poczuciem fiaska tradycji, którą chciał ze wszystkich sił ocalić. Naród Księgi, naród przymierza z Bogiem – to już nieaktualne. Najbardziej szydercze czy zgoła bluźniercze fragmenty pieśni (rozmowa z Ezechielem w Canto 2, rozmowa z Bogiem w Canto 9) są tego dowodem. Ostatnia strofa *Pieśni…* tak podsumowuje dzieje zamordowanego narodu:

> a majsele aza, es hejbt fun Chumeszl zich on un biz, biz ict… a majsele gor trojerik,
> wer zogt az szejn?
> a majse fun Amolekn un biz an ergern fun em, dem dajcz… (15.15.2–3)
> To była taka opowieść – ongi Pięcioksiąg ją począł, / Trwała do dziś… Bardzo smutna.
> I któż by nazwał ją piękną?
> Opowieść od Amaleka po Niemców straszniejszych odeń… (Ficowski: 93–94)

Lecz ten ponury wątek oszukańczej „książeczki" i złamanego przymierza nie wyczerpuje sensu opowieści. Autobiografia to w pewnym sensie zapis poszukiwania własnej tożsamości[25]. Tu tożsamość poety staje się jednym z tożsamością jego narodu, obejmując korzenie i tradycje, z których wyrósł, język jidysz, Zagładę, a także – tak częste w obliczu Szoa – poczucie, że Bóg opuścił swój naród w godzinie śmierci. Od początku *Pieśni…* Kacenelson występuje niejako w dwóch osobach: w roli zawiedzionego barda, który zrozumiał, że służył fałszywemu panu, i „ostatniego Żyda", który stracił wszystko, co było mu drogie. Pierwsze osiem strof utworu to zapis wewnętrznej szamotaniny: bard wzywa „ostatniego Żyda" do wzniesienia szyderczej pieśni do Boga na ruinach narodu; „ostatni Żyd" nie jest w stanie śpiewać, bo został sam jeden: opuszczony i bezradny. Znajduje siłę, by śpiewać, dopiero w chwili, kiedy wzywa „swoich zmarłych" do krzyku ze wszystkich nazwanych i bezimiennych miejsc kaźni. Duchy wymordowanych odpowiadają na jego wezwanie, ale zamiast krzyczeć, otaczają go milczącym kręgiem. Dlatego sam bierze harfę i – niejako w ich imieniu – zaczyna śpiew, w którym łączy

---

[25] Literatura na temat narracyjnej konstrukcji tożsamości indywidualnej i zbiorowej jest bardzo bogata, np. Paul Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. Bogdan Chełstowski (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003); Charles Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. zbiorowe (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001); Katarzyna Rosner, *Narracja, tożsamość i czas* (Kraków: Universitas, 2006).

obie wspomniane role. Rodzaj dwugłosu w odniesieniu do Boga widoczny jest też w późniejszych pieśniach – co niektórych badaczy[26] skłania do interpretacji, że w *Pieśni…* poeta ostatecznie od Boga się nie odwraca, a „drugi głos" nie jest zapisem jego własnych myśli, lecz niejako cytatem tego, co słyszał wokół siebie. Niemniej jednak, gdy czytamy fragment Canto 12, nie wydaje się, by taka interpretacja mogła się obronić:

> di Mila-gas… a gas aza in Warsze, hert ale, hert:
> noch gut wos s'iz ka Got nito… s'iz take szlecht on em, o, zejer, zejer szlecht!
>
> nor tomer wolt er zajn – wolt erger noch gewen! i got un i di Mila-gas… aza a por!
> o, nemt arojs di kinder ajere bahaltn in walizes, szlajdert zej, ceszmetert zej on want!
> cindt fajern grojs on un szpringt ahin arajn mit hent farbrochn, rajst zich ba di hor:
> s'iz do a Got! umgerechtikejt aza! a szpot aza! un grojs aza a szand! (12.6.3–4, 7.1–4)
>
> Jest taka ulica w Warszawie. Jest taka, wszyscy to wiecie,
> Lecz nie ma Boga, to dobrze… Chociaż tak źle jest bez niego – jak źle jest, dzisiaj już wiemy.
>
> Lecz gdyby istniał – to straszne! Bóg – i ulica Miła… Cóż to za para – ci dwoje!
> O, wydobądźcie z walizek wasze jedyne dzieci i roztrzaskajcie o ścianę!
> Rzućcie się w ogień i rwijcie włosy! I załamujcie bezsilne ręce swoje:
> Jest Bóg! O, co za nieprawość! O, jaka hańba nieziemska! Szyderstwo nieopisane!
> (Ficowski: 68–69)

Pieśń… możemy uznać za autobiografię autora i jego ludu w sensie mitycznym, a więc nadającym całościowy, ostateczny kształt ich wspólnemu losowi[27]. Byłaby to więc nie pieśń *o zamordowanym żydowskim narodzie*, lecz pieśń *zamordowanego żydowskiego narodu*[28]. Kacenelson może stać się głosem zamordowanych, skoro „ich bin far ale majne szojn gesztorbn…" [Ja już umarłem we wszystkich zabitych moich…] (14.14.1, Ficowski: 85)

---

26 Jak na przykład Jechiel Szejntuch (rozmowa prywatna, sierpień 2015).

27 Na temat mitu, por. np. Ernst Cassirer, *Esej o człowieku*, tłum. Anna Staniewska (Warszawa: Czytelnik, 1977), 159–218; temat „świadomości narodowej" rozwija Benedict Anderson, *Wspólnoty wyobrażone*, tłum. Stefan Amsterdamski (Kraków: Znak, 1997).

28 Takie odczytanie dopuszcza oryginalny tytuł *Dos lid fun ojsgehargetn jidiszn folk* (a nie *wegn* jak w pieśniach o Szlojme Żelichowskim i rabinie z Radzynia). Tę interpretację przyjmuje też Jechiel Szejntuch (rozmowa prywatna, sierpień 2015).

Czy coś pozostanie po żydowskim narodzie poza całkiem smutną „historyjką" – historią cierpień, które jako jedyne są rzeczywiste: „nor emes zenen zejere inuim wos du zest, / di pajn, di pajn fun zejer ojsgeharget wern iz doch wor un grojs…" [Ale ta kaźń, którą widzisz, ból, który w nicość ich zmienił, / To nie majaki, to prawda – męczeństwo i śmierć bez winy…] (2.8.3–4, Ficowski: 20)? Wydaje się, że Kacenelson odnajduje odpowiedź na to najważniejsze pytanie, opowiadając o tym, jak płakał w domu sierot na widok dwuletniej dziewczynki, która przeżyła więcej cierpień niż stuletnia babcia:

> ich hob cewejnt zich un gezogt zich: wejn nit, di pajn farszwindt un der ernst wet szojn zajn!
>
> der ernst blajbt, er gist zich in der welt arajn, in lebn, un fartift's,
> der jidiszer der ernst, nichtert ojs, wekt uf, rajst brejt uf ojgn blind;
> s'iz wi a Tojre far der welt, wi a newue, wi a hejlike a szrift – (6.6.4, 6.7.1–3)
>
> Mówiłem sobie: nie płacz! Smutek zniknie, powaga pozostanie.
>
> Powaga, która świat i życie przenika, ciasno się z nim splata,
> Powaga Żydów, co otrzeźwia, co sprawia, by się śpiący przecknął.
> Jest jak Pięcioksiąg, jak proroctwo, jak Pismo Święte jest dla świata. (Ficowski: 38)

To, co było prawdziwe – a więc zasługuje na uwiecznienie – to cierpienie milionów Żydów oraz ich *ernst* – 'powaga', jak tłumaczy Ficowski, czy może 'ideowość', 'zaangażowanie', 'poświęcenie dla innych'. *Pieśń…* Kacenelsona o tym właśnie zaświadcza, szczególnie we fragmentach dotyczących roli Żydów w diasporze:

> un s'weln jidn in di sztet nit sztejn in kamf szojn, nit makrew zajn zich mer far jenems wojl,
> men wet nit hejln mer, nit lindern a fremdn wejtok, nit filndik dem ejgenem, dem szmarc. (15.13.1–2)
>
> Nie będą już stawać w miastach do walki Żydzi, jak dawniej, / Ci, co dla dobra innych nie żałowali poświęceń.
> Nie będzie się leczyć nikogo, cudzego bólu łagodzić, / Gdy się o własnym cierpieniu zapomniało i męce. (Ficowski: 92–3)

Ostatecznie więc Kacenelson w miejsce skompromitowanego mitu narodu wybranego, który u początku swojej historii zawarł przymierze z Bogiem, szkicuje wizerunek wyjątkowego w dziejach narodu żydowskiego – pozbawionego własnego miejsca na ziemi – który poświęcał się dla innych i otwierał im oczy na prawdziwe wartości; był niejako „zaczynem" pełniejszego człowieczeństwa, wzorem dla narodów świata. Teraz ten jedyny w swoim rodzaju naród żydowski został wymordowany.

Bibliografia

Literatura podmiotu

Kacenelson, Jicchok. *דאָס ליד פונעם אויסגעהרגעטן ייִדישן פֿאָלק* [Dos lid funem ojsgehargetn jidiszn folk, Pieśń o zamordowanym żydowskim narodzie]. Nju Jork: IKUF, 1963.

Literatura przedmiotu

Anderson, Benedict. *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*. Tłum. Stefan Amsterdamski. Kraków: Znak, 1997.

Biermann, Wolf. „Jizchak Katzenelson, ein Jude". W: *Dos lied vunem ojsgehargetn jidischn volk. Großer Gesang vom ausgerotteten jüdischen Volk*, Jizchak Katzenelson. Tłum. z jidysz Wolf Biermann, 7–29. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1994.

Biermann, Wolf. „Katzenelson, der Jid (oder über die Arbeit des Übersetzers)". W: *Dos lied vunem ojsgehargetn jidischn volk. Großer Gesang vom ausgerotteten jüdischen Volk*, Jizchak Katzenelson. Tłum. z jidysz Wolf Biermann, 197–226. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1994.

Biermann, Wolf. *Warte nicht auf bessre Zeiten! Autobiographie*. Berlin: Propyläen, 2016.

Birenbaum, Halina. „Poematy zza drutów wyszły na świat?". *Odgłosy* 43 (1988): 10.

Cassirer, Ernst. *Esej o człowieku*. Tłum. Anna Staniewska. Warszawa: Czytelnik, 1977.

Cohen, Myer. „Biographical Notes". W: *Vittel Diary*, Yitzhak Katznelson. Tłum. z hebrajskiego Myer Cohen, 9–40. Tel-Aviv: Ghetto Fighters' House, 1964.

Davies, Peter. „'Die Juden schiessen!' Translations by Hermann Adler and Wolf Biermann of Yitzhak Katzenelson's epic poem of the Warsaw Ghetto". *Modern Language Review* 109 (2014), 3: 708–725.

Ek, Nosn. „מיטן דיכטער אין די יאָרן פֿון אומקום" [Mitn dichter in di jorn fun umkum, Z pisarzem w latach Zagłady]. *די גאָלדענע קייט* [Di goldene keyt, Złoty Łańcuch] 49 (1964): 25–35.

Encyclopedia of Holocaust Literature, red. David Patterson, Alan L. Berger, Sarita Cargas. Westport, Conneticut and London: Oryx Press, 2002.

Ficowski, Jerzy. „Słowo o Icchaku Kacenelsonie". W: *Pieśń o zamordowanym żydowskim narodzie*. Przekład, wstęp i przypisy Jerzy Ficowski, Icchak Kacenelson, 6–11. Warszawa: Czytelnik 1982.

Geller, Ewa, Monika Polit, red. *Jidyszland – polskie przestrzenie*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2008.

Geva, Sharon. „'To collect the tears of the Jewish people': the story of Miriam Novitch". *Holocaust Studies* 21 (2015), 1–2: 73–92.

Kacenelson, Icchak. *Pieśń o zamordowanym żydowskim narodzie*. Przekład, wstęp i przypisy Jerzy Ficowski. Warszawa: Czytelnik, 1982.

Kacenelson, Icchak. „Zagajenie wieczoru poświęconego Pismu Świętemu". Tłum. Stefan Bergman. Dostęp 25.06.2017. http://www.izrael.badacz.org/historia/szoa_wiersz_2.html.

Kacenelson, Jicchok. *ייִדישע געטאָ־כתבים* [Jidisze geto-ksowim, Pisma z getta w jidysz, edited by Jechiel Szejntuch]. Tel-Aviv: Ghetto Fighters' House, 1984.

Kacenelson-Nachumow, Cipore. *יצחק קאַצענעלסאָן* [Jicchok Kacenelson]. Buenos-Ajres: Central farlag fun pojlisze jidn in Argentine, 1948.

Kassow, Samuel D. *Who Will Write Our History?* Bloomington: Indiana University Press, 2007 [wyd. polskie] *Kto napisze naszą historię? Ostatni rozdział zagłady warszawskiego getta. Ukryte Archiwum Emanuela Ringelbluma*, tłum. Grażyna Waluga i Olga Zienkiewicz. Warszawa: Amber, 2010].

Katzenelson, Itzhak. *Pinkas Vitel* [manuskrypt w Ghetto Fighters' House Archives, nr cat. 6630 (Collections Section). Dostęp 25.06.2017. http://infocenters.co.il/gfh/search.asp?lang=ENG].

Katznelson, Yitzhak. *Vittel Diary* [translated from the Hebrew by Myer Cohen]. Tel-Aviv: Ghetto Fighters' House, 1964.

Katznelson, Yitzhak. „Letter to Berl Katznelson and Yitzhak Tabenkin" [translated by T.M. Lask]. W: Extermination and Resistance. Historical Records and Source Material, red. Zvi Shner, 27. Tel-Aviv: Ghetto Fighters' House, 1958.

Niborski, Jicchok. *וועטערבוך פֿון לשון־קדוש־שטאַמיקע וועטער אין ייִדיש* [Werterbuch fun loszn-kojdesz--sztamike werter in jidisz, Słownik wyrazów pochodzenia hebrajskiego w języku jidysz]. Paris: Bibliothèque Medem, 1999.

Pawelec, Andrzej, Magdalena Sitarz. „Ostatni Żyd w Europie". Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein 12 (2014): 203–220.

Ricoeur, Paul. *O sobie samym jako innym*. Tłum. Bogdan Chełstowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003.

Rosenbloom, Noah H. „The threnodist of the Holocaust". Judaism 26 (1977): 232–247.

Roskies, David G. *Against the Apocalypse: Responses to Catastrophy in Modern Jewish Culture*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984.

Roskies, David G., red. *The Literature of Destruction: Jewish Responses to Catastrophy*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989.

Roskies, David G., *Naomi Diamant. Holocaust Literature: A history and guide*. Waltham: Brandeis University Press, 2012.

Rosner, Katarzyna. *Narracja, tożsamość i czas*. Kraków: Universitas, 2006.

Shapira, Anita. *Berl: The Biography of a Socialist Zionist: Berl Katznelson 1887–1944*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Sitarz, Magdalena, Andrzej Pawelec. „'Fartaytsht un farbesert': Wolf Biermann and Yitskhok Katsenelson's Dos lid funem oysgehargetn yidishn folk". *Studia Litteraria Universitatis Iagellonicae Cracoviensis* 10 (2015), 1: 37–44.

Szeintuch, Yechiel. „The Warsaw writings of Yitzhak Katzenelson (1940–1943)". W: יידישע געטא־כתבים [Jidisze geto-ksowim, Pisma z getta w jidysz, edited by Jechiel Szejntuch], Jicchok Kacenelson, III–X. Tel-Aviv: Ghetto Fighters' House, 1984.

Taylor, Charles. *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Tłum. zbiorowe. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001.

Zeitlin, Aaron. „Isaac Katznelson". W: *An Anthology of Modern Yiddish Literature*, red. Joseph Leftwich, 129–131. The Hague: Mouton, 1974.

Yitskhok Katsenelson's *Dos lid fun oysgehargetn yidishn folk* as an Autobiography of the Poet and his Nation

Summary

Katsenelson's *Elegy* – one of the most famous literary documents of the Shoah – was created in the Vittel internment camp, where the poet had been transported as part of 'the Hotel Polski affair'. In this "last song of the last Jew" Katsenelson links his personal fate with the fate of the whole community, paying tribute to "the murdered Jewish people". The authors focus on the mythopoetic aspect of the poem: on its goal – as a personal and national biography – to save the remnants of sense in an absolutely tragic and hopeless situation.

Keywords
Katsenelson, autobiography, Yiddish, Shoah

Translated by Andrzej Pawelec, Magdalena Sitarz

PROSIMY O CYTOWANIE TEGO ARTYKUŁU JAKO:

Andrzej Pawelec, Magdalena Sitarz , *„Dos lid fun ojsgehargetn jidiszn folk* Jicchoka Kacenelsona jako forma autobiografii poety i narodu", *Autobiografia. Literatura. Kultura. Media* 1 (2017), 8: 83–98. DOI: 10.18276/au.2017.1.8-05

Aa@

AUTOBIOGRAFIA nr 1 (8) 2017 s. 99–106
ISSN 2353-8694
DOI: 10.18276/au.2017.1.8-06



Malka Lee, właśc. Malki Leopold-Rapoport (1904–1976) urodziła się w miejscowości Monastyrysk (Galicja) w rodzinie chasydzkiej, ukończyła pięcioklasową szkołę polską. W czasie pierwszej wojny przebywała w Wiedniu, po niej wróciła do Polski, ale już w 1921 roku wyemigrowała do Ameryki i zamieszkała w Nowym Jorku, gdzie ukończyła Jidiszn Lerer-Seminar (Żydowskie Seminarium Nauczycielskie). Początkowo pisała po niemiecku, od 1921 w jidysz, zadebiutowała w 1922 roku. Wydała pięć zbiorów poezji (pierwszy w 1932 r.) oraz tom wspomnień. Działa na rzecz organizacji kobiecych w państwie Izrael. Wiele podróżowała. Jej poezja – często określana jako sentymentalna – cieszyła się dużą popularnością wśród żydowskich czytelników Ameryki. Była żoną pisarza Aarona Rapoporta. Swoje wspomnienia *Durch kinderisze ojgn* [Oczami dziecka], których fragment prezentujemy, Malka Lee napisała w 1927 roku, choć wydane zostały dopiero w 1955. Obejmują one wspomnienia rodzinne, z okresu dzieciństwa, pierwszej wojny światowej oraz emigracji do Ameryki. Zwierają barwne obrazy obyczajowości chasydzkiej.

MALKA LEE

Oczami dziecka (fragmenty)

MOJE MIASTECZKO MONASTERZYSKA

Mój prapradziadek urodził się w Monasterzyskach, a może w Czortkowie albo w Kopyczyńcach, ponieważ wszystkie te miasteczka są jak rodzone dzieci jednej matki. Moi przodkowie urodzili się na tej ziemi i ta ziemia ich przyjęła do siebie. W moim miasteczku Monasterzyskach Chmielnicki dokonał pogromu. Ta ziemia jest przesiąknięta męczeńską krwią ofiar, którzy ginęli za swoje żydostwo.

Są małe domki kryte słomianymi dachami ocieniającymi okna, na otwartych dziedzińcach stoją brodate kozy, przestraszone cielęta przeżuwają odpadki, kury dziobią ziarna kukurydzy, a koguty pieją przenikliwym głosem…

W moim miasteczku są wijące się, wąskie, bite, błotniste uliczki, a tam, gdzie się kończą, rozciąga się duży folwark. Na horyzoncie niebo zdaje się całować szerokie pola pełne zboża. W środku miasteczka znajduje się rynek z końmi i bydłem chłopstwa, gdzie żydowscy handlarze mają swe stragany pełne towarów. Dzieci przemierzają go bosymi stópkami, są tu żebracy i kaleki z pustymi torbami, zawodzące katarynki, pobożni Żydzi w czarnych chałatach, zapracowane kobiety w codziennych chustach, nosiwody z pełnymi wiadrami, ale o pustych żołądkach, jest też najpiękniejsze jedwabiście niebieskie niebo oraz ptasia orkiestra, która zagnieździła się w słomianych dachach i śpiewa swą wieczną pieśń o wiośnie i lecie…

Moje miasteczko Monasterzyska z drogami i dachami pokrytymi białą śnieżną pierzynką, z zawieruchą i dującym wiatrem, z górką-ślizgawką i kryształowym lodem na zamarzniętej rzece.

I tam właśnie mieszkał mój dziadek z babcią, córkami i jedynym synem – *Kadiszem*[1]. Moja babcia w wieku trzynastu lat wyszła za mąż za dziadka – Josela Dawida, wielkiego uczonego w Talmudzie. Po ślubie ogolono jej głowę[2] i założono czepek, ale była jeszcze dzieckiem, więc gdy pewnego razu poszła na stryszek pobawić się z koleżankami, zdjęła czepek i przyłapano ją – zamężną kobietę żydowską – z gołą głową. Całe życie nosiła więc na głowie zamiast czepka chustkę, za ten grzech, który popełniła, odkrywając głowę w czasie zabawy na stryszku…

Gdy moja mama miała wyjść za mąż, przyszedł swat i zaproponował kandydata na męża z innego miasta. Powstał jednak problem, w jaki sposób ich ze sobą zapoznać? Postanowiono spotkać się w gospodzie nieopodal Niżniowa, w połowie drogi między Monasterzyskami a Tłumaczem. To była zimowa noc, pełnia księżyca, niebo rozgwieżdżone. Mróz szczypał jak pijawki. Mój dziadek Josel z babcią Chudią, ciotką Menią i szesnastoletnią narzeczoną o czarnych długich warkoczach przybyli do gospody i czekali na rodzinę narzeczonego…

Ustalono spotkanie o określonej godzinie, ale rodzina narzeczonego nie przybyła na czas. Godziny mijały i wciąż nie było słychać dźwięku sań. W Niżniowie nie było wtedy jeszcze telefonu. Moja mama, zawstydzona, ukryła się w pokoju i gorzko płakała. O świcie usłyszano stukot końskich kopyt i latarnie zakołysały się nad białym śniegiem. Zajechały sanie z narzeczonym, jego rodzicami oraz swatem. Wszyscy byli przemarznięci z powodu długiej

---

[1] *Kadiszem* nazywa się pierwszego w rodzinie syna, który jest zobowiązany do odmawiania modlitwy za zmarłych rodziców, zwanej właśnie kadisz.

[2] Według tradycji żydowskiej kobieta po ślubie ma obowiązek szczelnie przykrywać włosy, wśród Żydów aszkenazyjskich upowszechnił się zwyczaj golenia głowy kobiecie zamężnej.

drogi. W cichej, zaspanej gospodzie zrobił się rejwach. Ciotka Menia poszła po moją mamę do pokoju i poprosiła ją, aby się zaraz ubierała, przemyła zapłakane oczy i wyszła zobaczyć swojego narzeczonego…

Mama, zawstydzona i smutna, odmówiła. Po prośbach i kłótniach, umyła zapłakane oczy i wyszła do izby, gdzie stał narzeczony.

Ujrzała młodego zawstydzonego i przemarzniętego chłopca. Zaproponował jej spacer. Gdy znaleźli się na skutej lodem białej drodze – a srebrny księżyc uśmiechał się do nich niczym doświadczona swatka, gwiazdy migotały potwierdzająco, że przez samego Pana Boga są sobie przeznaczeni – tato zapytał moją mamę, czy mówi po niemiecku. Rozumie się, że moja mama mówiła płynnie trzema językami i spodobała się tacie… Nie mógł już oderwać wzroku od jej jasnej twarzy, a do tego taka wykształcona… Prowadzeni światłem księżyca wrócili do gospody, gdzie siedzieli dziadek Josel, dziadek Szlojme, babcia Chudia i babcia Roza. Ciotka Menia postawiła na stole jedzenie i alkohol, obie rodziny rozbiły talerz[3] i życzyły *mazl-tow*[4] młodej parze…

Gdy zaczęło się zmierzchać, zaprzężono konie w drogę powrotną. Jedni wyruszyli na wschód, drudzy na zachód. I tak, gdy słońce wzeszło nad połyskującymi od mrozu Monasterzyskami, moja mama była już szczęśliwą narzeczoną. A kobiety zakutane w wełniane chusty przybiegły, aby życzyć jej *mazl-tow*. W synagodze, do której chodził dziadek Żydzi wypili *le-chajm*[5], życzyli mu dużo szczęścia i radości z dzieci…

MOJA MAMA ZAPOMNIAŁA TWARZY NARZECZONEGO…

Gdy następnego dnia moja mama wstała, zdała sobie sprawę z tego, co się z nią stało. To było niczym cudowna bajka. Słyszała, jak tłuczono talerz, jak składano jej życzenia szczęścia, jak ojcowie rozmawiali o siedmiu latach *kestu*[6]. Tylko na odwrót, to mojej mamie – arystokratycznej córce – obiecuje się siedem lat *kestu*…, ale jakże ona ma o tych siedmiu latach myśleć, gdy nawet nie pamięta, jak wygląda twarz jej narzeczonego…

Dziadek widzi, jak ta troska ciąży na sercu mojej mamy, i postanawia pojechać z nią po radę do rabego w Czortkowie – postąpi się tak, jak on doradzi. Stary rebe z Czortkowa nie przyjmuje żydowskich kobiet, ale to przecież córka pana Josela, do niej będzie mówił, jakby była krwią z jego krwi, kością z jego kości. Jedzie więc dziadek do Czortkowa, do starego świętego

---

3 Znak zawarcia umowy.

4 *Mazl-tow* – życzenia szczęścia, gratulacje.

5 *Le-chaim* – toast: na zdrowie!

6 *Kest* – mieszkanie i wikt opłacane przez rodziców panny młodej na czas studiów pana młodego.

rabego, do którego przyjeżdżają żydowscy chasydzi ze wszystkich miast i miasteczek. Moja mama stojąc ze spuszczonymi oczyma o długich, czarnych rzęsach, mówi:

– Rebe! Zapomniałam, jak wygląda twarz mojego narzeczonego… Jakże mogę zostać jego żoną?

Mądry rebe odpowiada jej w ten sposób:

– Czy twój narzeczony ma siostrę? Napisz list do jego siostry, że chcesz ją odwiedzić i wtedy zobaczysz, czy jest ci on naprawdę przeznaczony… Jedź córko do jego siostry, on z pewnością ci się spodoba… I tak też się stało.

Moja mama, za radą rebego i z jego błogosławieństwem, napisała list do siostry mojego taty, że chce przyjechać z wizytą. W przeddzień święta Pesach[7] wsiadła do pociągu, który jechał do Tłumacza. Nie wiedziała jednak, że dojedzie tylko do stacji, gdzie pasażerowie muszą się przesiąść do drugiego, lokalnego pociągu, który dowiezie ich już bezpośrednio do miasteczka Tłumacz (Tolmedż)…

To była noc i mama usadowiła się wygodnie w wagonie, a że jechały z nią tylko kobiety, zdjęła gorset i buty. Aż tu nagle w środku nocy kolej się zatrzymuje i każą pasażerom wysiadać… i przesiąść się do innego pociągu.

Mama z butami w ręce, z rozwiązanym gorsetem, biegnie wystraszona, już prawie wdrapuje się do stojącego po drugiej stronie wagonu – aż tu – masz ci los! – kogo widzi? Jej narzeczony ze swoją siostrą czeka na nią…

Omal umarła ze strachu i wstydu… Na wpół rozebrana z gorsetem w ręku. I tak ją zobaczył narzeczony…

Gdy przybyli do Tłumacza, czekał już na nich fiakier z długim biczem w ręce, z powozem zaprzężonym w dwa rącze konie, który zawiózł ich do domu mojego dziadka…

Był to bogaty i szacowny dom, wyposażony w dobra wszelkiego rodzaju. Mój tato był jedynym synem, jedynakiem i do tego wcześniakiem urodzonym w siódmym miesiącu. A ponieważ był taki delikatny, stał się oczkiem w głowie wszystkich domowników… Gdy narzeczona taty weszła do domu mojego dziadka, pojaśniało we wszystkich kątach… Swoją urodą opromieniła cały dom. Jej śnieżnobiała cera z błyszczącymi, czerwonymi policzkami; kruczoczarne warkocze i żydowsko-orientalna uroda – odbijał się w niej urok wszystkich pięknych córek żydowskich…

---

[7] *Pesach* (hebr. ominął) – jedno z najważniejszych świąt żydowskich zwane też świętem przaśników, wiosny. Upamiętnia ono wyjście Hebrajczyków z Egiptu pod wodzą Mojżesza, wyzwolenie z niewoli i drogę ku Ziemi Obiecanej, o czym czytamy w Księdze Wyjścia. Święto trwa siedem dni w Izraelu, osiem dni w diasporze, podczas których obowiązuje zakaz spożywania chamecu (potraw, które mogą ulec zakwaszeniu) i nakaz spożywania macy.

Niebieskie, rozmarzone oczy mojego taty upajały się jej promiennym wdziękiem, pięknem jej aksamitnych warkoczy. Nie potrzebowali już niczyjego potwierdzenia, że są dobraną parą… Ponieważ przez samego Boga zostali sobie nawzajem przeznaczeni…

Tato nie pokusił się spojrzeć w jej twarz, tak jak nie spogląda się prosto w słońce. Gdy mama poszła z jego siostrą do drugiego pokoju, aby położyć się spać, poprosił siostrę, aby zostawiła uchylone drzwi, tak ażeby mógł bez przeszkód spojrzeć na śpiącą narzeczoną…

Ona jest przecież najpiękniejszą wśród pięknych… I on ją ozłoci. Ich serca wzrastają w radości, a oczy promienieją miłością i gdy będzie wracała do domu, obraz jego twarzy zabierze w swym sercu – na całe życie, i już nigdy jej nie zapomni…

ŚLUB

Jakie wiano dostaje panna młoda w Monasterzyskach?

Ach, tkacze tkajcie jedwab, bo żydowska panna młoda potrzebuje sukni! Krawcowe, niech wasze naparstki i igły tańcują, nitki śmigają, szykujcie dla panny młodej suknię pod chupę[8]…

Jedwab i aksamit szeleszczą niczym liście w lesie, pierze się skubie i poduszki wypełnia białym puchem, len już kroją na wiano dla mojej mamy…

W sztetlu wrzało. Szlachtowano gęsi i kury. W piecach buchał ogień. Zapach pierników i placków z owocami unosił się nad całym miasteczkiem. Nawet ryby w wodzie drżały. Topiono gęsi smalec. Kelnerzy uwijali się jak w ukropie. Cała społeczność szykowała się do wesela…

Krewni pana młodego przybyli z ciężkimi kuframi na wozach zaprzężonych w konie. A gdy pan młody pojawił się wraz z rodzicami, klezmerzy grając, wyszli im naprzeciw.

Z Czortkowa przyjechali konno chasydzi w strojach kozackich i powitali pana młodego…

Mama wyszła na ganek i zobaczyła na dole mojego tatę otoczonego przez chasydzkich kozaków oraz Żydów odzianych w czarne żupany i sztrajmle[9].Tato pobladły i wystraszony, z dziewiczym wąsikiem na twarzy. … Ubrany był w czarną jedwabną bekieszę[10] i czarny aksamitny kapelusz. Klezmerzy grali. Była wiosna. Drzewa obsypane były niebieskim bzem, a ptaki śpiewały na dachach jedną pieśń: *Mazl-tow! Mazl-tow!* Druhny niczym motyle otoczyły kręgiem mamę, nie opuszczając jej ani na krok, bo przecież panna młoda nie może pozostawać sama…

Gdy rodzice szli na uroczystość zaślubin, cała społeczność sztetla poszła razem z nimi trzymając zapalone świece. Babcie tańczyły taniec radości z plecionymi chałkami w rękach.

---

8 *Chupa* – baldachim, pod którym zawierany jest związek małżeński / żydowski ślub.

9 *Sztrajmel* – futrzana czapka noszona przez ortodoksyjnych Żydów w święta i szabas.

10 *Bekiesza* – długi męski płaszcz podszyty futrem.

Biedacy przybywali posilić się na uczcie, a gwiazdy oświetlały im drogę – drogę, na której ich przodkowie pomarli, a ziemia zabrała ich szczątki na powrót do siebie…

Po ślubie młoda para wróciła do rodziców mojego taty, na obiecanych siedem lat *kestu*… Z miasta zabrali ze sobą prezenty ślubne, błogosławieństwa i sympatię wszystkich Żydów i tak ruszyli, aby zapoczątkować nowe, wspaniałe pokolenie…

BALIA MOJEJ MAMY…

Moja mama miała własną balię w miejskiej łaźni, do której zabierała mnie ze sobą. Pamiętam ciemny, zadymiony, wilgotny i długi korytarz. W głębi, jak w tunelu, wyrastały aż do sufitu kamienne schody, a na tych schodach stały nagie kobiety. Niczym w piekle gorąca para uderzała ze ścian. Na dole stały balie z mętną wodą. W łaźni czuć było stęchlizną. Nagie kobiety ze sterczącymi brzuchami i ten łaziebny goj, który krążył między baliami, a kobiety nie czuły przed nim wstydu…

Mama rozbierała się, wchodziła do swojej balii i mnie również wsadzała. *Bederka*[11] dolewała jej co chwilę wiaderko świeżej wody. Później narzucała na mamę prześcieradło i prowadziła ją do mykwy. Słyszałam plusk wody, gdy mama się zanurzała, a *bederka* wołała: „Koszer! Koszer!”[12]. A gdy mama wychodziła z powrotem po schodkach, jasna i rytualnie oczyszczona, szybko się wycierała do sucha i ubierała, ja wyśpiewywałam na głos: „Koszer! Koszer!”.

Mama patrzyła na mnie swoimi dużymi, błyszczącymi, czarnymi oczami, szybko owijała mi buzię białym szalikiem i prowadziła za rączkę na ulicę. A zimny, wieczorny wiatr owiewał ją i czerwienił jej rumianą skórę. Przemyka jak cień bocznymi uliczkami, aby żadne męskie oko jej nie ujrzało… A ja biegnę za nią i tak jak ona uważam, żeby również mnie żadne męskie oko nie dostrzegło… Aż bezpiecznie znajdziemy się w naszym domu…

CZEPEK

Z nowego domu, w którym mieszkaliśmy, niedaleko dziadka, pamiętam szafę stojącą nie razem z innymi rzeźbionymi szafami w salonie, lecz w sypialni mojej mamy. Tam leżał, jak jakiś mistyczny przedmiot, który miał związek z moimi narodzinami i który mnie ochraniał przed wszystkimi troskami – czepek…

Nigdy nie widziałam go na własne oczy, ale wiedziałam: leży tam schowany jak w skarbcu. I będzie mnie chronił przez całe życie, bo mama zawsze mówiła: Czyż to nie cud, że ona nie

---

11 *Bederka* – kąpielowa, łaziebna posiadająca odpowiednie kompetencje, spełniająca warunki do pracy w mykwie, czuwa ona nad rytuałem oczyszczenia kobiet.

12 *Koszerny* – zgodny z prawem, koszerność dotyczy różnych dziedzin życia.

jest chorowita? No, ale przecież ona jest w czepku rodzona… I ten nieznany czepek tak się wplótł w moją fantazję, że jak w zaczarowanej bajce – przyszłam na świat nie tak jak wszystkie dzieci, tylko urodziłam się w czepku…

Gdy podchodziłam do tej milczącej szafy, moje dziecięce oczy szukały z ciekawością szpary, ukrytych drzwiczek czy niewidzialnej szufladki… Ponieważ tam leży to, co mnie strzeże tysiącem oczu, magiczne słowo: czepek…

Oj, moja maleńka – mawiała mama. – Żeby się jej, uchowaj Boże, nic złego nie przytrafiło, przecież w czepku się urodziła…

Moja babcia Chudia miała ciężkie życie. Ciągła harówka, od świtu do późnej nocy. Dziadek sprzedał mojemu tacie połowę domu, a swoją część domu wynajął lokatorowi, a sam z babcią mieszkał w piwnicy.

Mieszkanie w piwnicy składało się z dwóch dużych pokoi. Wzdłuż dużego pokoju był olbrzymi piec, w którym się cały czas paliło i piekło. Obok stały beczki z tłuszczem. Moja babcia wytapiała świece *jorcajtowe*[13] albo duże świece na Jom Kipur[14]. Jej oczy i twarz były ciągle zaczerwienione od ognia i gorąca, które oddawała nagrzana ściana.

Lubiłam przyglądać się, jak babcia walcuje świeczki i układa je w rządki, a potem wypieka w piecu…

Babcia Chudia pewnego razu opowiedziała mi taką historię: wielka bieda nastała w piwnicznym mieszkaniu. Dziadek miał mnóstwo długów, a babcia zabrała się za wytapianie łoju. Włożyła mały kawałek tłuszczu i cała góra łoju wyszła z pieca zamieniając się w świeczki.

I tak to trwało całą dobę… Aż sąsiadka otworzyła drzwi i zdziwiona zawołała: Zobaczcie Chudio! Błogosławieństwo jest w łoju! I nagle piec zgasł, a błogosławieństwo ulotniło się razem z ogniem…

Babcia Chudia była mała, jakby niewyrośnięta. Urodziła wiele dzieci, ale przy życiu zostały tylko trzy córki i syn…

Nasza część domu składała się z salonu, jadalni, sypialni i dużej kuchni, gdzie sypiała służba…

Pamiętam żyrandol w naszym salonie, z mosiężnym świecznikiem – złota misa z połyskującymi kółeczkami i dzwoneczkami. A gdy mama zapalała świeczki w żyrandolu, na ścianach bezgłośnie rozdzwaniały się cienie.

Nasze kredensy miały ręcznie rzeźbione figurki, a szafy były zrobione z drzewa cedrowego. Podłoga była polakierowana na brązowo i błyszczała jak lustro, służąca zakładała na stopy dwie szczotki i tańczyła, glansując podłogę…

---

13 *Jorcajt* – rocznica śmierci.

14 *Jom Kipur* – Dzień Pojednania – jedno z najważniejszych świąt żydowskich o charakterze pokutnym.

Szafy podwójne – z wyrzeźbionymi jeleniami i lwami. W środku stały ręcznie malowane naczynia z cieniutkiej porcelany… W kuchni znajdowało się posłanie, gdzie spała służba.

Aż pewnego dnia w naszym domu nastała wielka radość. Urodził się chłopiec. Pamiętam, że łóżko mamy było zasłonięte białym prześcieradłem, a na ścianie wisiały przyczepione *kwitlech*[15] i *szir-hamajles*[16]. Mali chłopcy z chederu przychodzili o zmierzchu czytać na głos *kriszme*[17]…

W czasie obrzezania mój braciszek otrzymał imię – Oren, po Orenie Duhlu, bracie mojego dziadka, który był gabajem[18] u starego czortkowskiego rebego i duchowym wychowawcą młodego rebego, z setkami, tysiącami chasydów…

Mój nowy braciszek dostawał codziennie prezenty i w domu ciągle było święto.

Któż zrozumie dziecięcą duszę, gdy pojawia się na świecie nowa istotka? Miłość mamy zostanie mi już zabrana, a oddana nowemu dziecku…

Pewnego razu, gdy mama poszła na spacer z moją siostrą i małym braciszkiem, mnie położono spać, gdy się obudziłam i nie znalazłam nikogo w domu, rozkrzyczałam się z całych sił. Byłam pewna, że mama mnie zostawiła na zawsze i poszła sobie z dwójką dzieci. Tak gorzko płakałam, aż ochrypłam. Dniem i nocą pilnowałam mojej mamy, żeby znów nie wyszła i mnie nie porzuciła…

Z jidysz przetłumaczyła Katarzyna Lisiecka

PROSIMY O CYTOWANIE TEGO ARTYKUŁU JAKO:

Malka Lee, „Oczami dziecka (fragmenty)”, *Autobiografia. Literatura. Kultura. Media* 1 (2017), 8: 99–106. DOI: 10.18276/au.2017.1.8-06

---

15 *Kwitlech* – karteczki z życzeniami, petycje do rabina; w tekście chodzi zapewne nie o kwitlech w dosłownym znaczeniu, ale o zapisane na karteczkach formuły ochronne traktowane jak amulety.

16 *Szir-hamajles* – kawałki papieru z tekstem psalmu 121 dla odpędzenia złych uroków od dziecka w czasie porodu.

17 *Kriszme* – modlitwa wyznania wiary recytowana przez chłopców z chederu przy narodzinach chłopca.

18 *Gabaj* – administrator synagogi.

AUTOBIOGRAFIA nr 1 (8) 2017 s. 107–112
ISSN 2353-8694
DOI: 10.18276/au.2017.1.8-07



Zdjęcie rodzinne, Bronia Baum pierwsza od lewej,
fot. ze zbiorów rodzinnych Baumów

Bronia (Brejndl) Baum (1896–1947) była ortodoksyjną pisarką, działaczką, publicystką. Urodziła się w rodzinie chasydzkiej w Tomaszowie Mazowieckim, gdzie mieszkała do 1918 roku, później przeniosła się do Piotrkowa Trybunalskiego, następnie do Łodzi, z której w 1925 roku wyjechała do Erec Isroel. Publikowała wiersze i artykuły w jidysz na łamach „Der Jud", „Dos Jidisze Togblat", „Bejs Jakow" i w języku hebrajskim w „Bat Izrael", „Baderech". Była zaangażowana w działalność na rzecz religijnego feminizmu, edukacji dziewcząt oraz pomocy charytatywnej. Pośmiertnie jej pisma wydane zostały w tomie *Ketawim le-bat Iisrael* (Tel Awiw, 1954). W antologii tej zamieszczono jej wiersze znajdujące się w rękopisach pochodzących z lat 1912–1921.

BRONIA BAUM

Pamiętnik (fragment, zeszyt 2, w rękopisie)

Na okładce:
27.1.1916–1921
Bronia Baum

27.1.16.
Jak się wziąć ponownie za pióro? Jak, kiedy nie ma słów, nie ma materiału. Wypłakać się i więcej nic. Jak ciężko, jak nieznośnie, brakuje tchu! Wszędzie mi za ciasno, wszystko mi obrzydło, wszystko się ułożyło przeciwko mnie. O, jaki jest mój stan duszy! Ja szaleję, tracę ducha. Tak, jedynie w zdrowym ciele może żyć zdrowa dusza, a ja jestem taka chora, tak fizycznie chora i śmiem jeszcze marzyć o zdrowej duszy. Nie! We mnie nie ma cienia zdrowego uczucia, zupełnie już człowiekiem nie jestem!

Ale cóż ja? Boże, uspokój moje nerwy rozchwiane!

Żeby przejść swoją życiową drogę spokojnie, kiedyś czytałam, że nie warto jej zbytnio eksponować. Posłuchałam, nie za bardzo eksponowałam swojej drogi, ale dlaczego tyle okropności na niej spotykałam, gdzie jest obiecany spokój?

Dlaczego słowa takie mądre dla mnie brzmią tak niemądrze? Czyż wszystko kłamstwem nie oddycha? Czy jest spokój na świecie? Czy istnieje? Ach, jestem śmieszna ze swymi pytaniami, śmieszna jestem nadzwyczajnie. Kogo pytam? Czy ciebie, cierpliwy papierze, przyjacielu mój, czy jakiegoś żywego trupa? Odpowiedzi nie ma, a ja ciągle pytam. Głupie przyzwyczajenie. Ale nie wiem, dlaczego jestem taka załamana, czemu przypisać to bicie serca. Życie moje od kilku tygodni płynie swoim równomiernym nurtem. Nawet lepiej, aniżeli bym się spodziewała. Interes mego ojca dostatecznie nabrał obrotów, żyje tymczasowo samotnie w Łodzi, a nam, matce i mnie wysyła każdego tygodnia wystarczająco dużą sumę na przeżycie. Moje lekcje przynoszą mi zarobek, którego można mi pozazdrościć (20 rubli miesięcznie! Czy nie za dużo?). I wszystko to nie przynosi mi zadowolenia. Nie pozwala mi się zapomnieć nawet na chwilę. Czemu narzekam? Czego chcę?

Marzec
Dzięki Bogu! Po trzech miesiącach odmiany znowu się przyjdzie powtórzyć: Czego chcę? Czemu narzekam?

I cóż, jeśli panowie dobroczyńcy naszego miasta obiecali nam, czyli mnie i dwóm moim przyjaciółkom, niemądrze wierzącym w ich dobre serce, wydawać każdego tygodnia zubożałym braciom naszym chleba i ziemniaków, a teraz słowa nie dotrzymali? Że obietnicę tę otrzymaliśmy nie tak lekko, tylko po długich staraniach i prośbach? Co z tego, że całe miasto z nas i z naszych starań się śmieje? Czy dlatego musiałam z każdym dniem znikać fizycznie i moralnie, tak że wkrótce mi się wydawało, że straciłam cel życia? Nie! Słabość moja jest nadzwyczaj wielka, ale gdybym była aż tak słaba, życie moje toczyłoby się dość cicho. Nic nadzwyczajnego, ale dla mnie męka została przygotowana.

Od wczesnych lat przyzwyczaiłam się patrzeć na istnienie moje poważnie, najmniejsze zachwianie przynosi mi rozterkę i na odwrót – sukces nawet czasem i duży nie mógł dać mi satysfakcji. Czemu to przypisać, nie wiem, jedno wiem, że niezadowolenie wypełnia mi każdą porę roku. Więc to jest przeczulenie?

Jeśli jakiś lekkomyślny pomysł się nie ziścił (z czego zresztą muszę być zadowolona), niejasne uczucie zawiedzionej wiary wdzierało się w pamięć i w serce moje na zawsze. Jedna nieszczęśliwa droga daje mi materiał na opłakiwanie całego ludzkiego trudu. Dla mnie nie istnieje jednostka, ona mi się przedstawia jako oderwana część całości. Taka dobroć, którą wykazali panowie dobroczyńcy naszego miasta, każe mi każdej dobroczynności przeczyć. Nie ma, według mnie, prawdziwego miłosierdzia; jeśli ktoś już czyni dobro (także nie wierzę w prawdziwe współczucie), to tylko dla otrzymania dźwięcznego imienia. Boję się! Wiarę w ludzi całkiem utraciłam, a żyć z nimi trzeba dalej. Trzeba, szczerze mówiąc, coraz bardziej się przybliżyć do nich, ale jak, jeśli ich nienawidzę!? Jeśli utraciłam ostatnią wiarę w nich?

Nie, lepiej każcie mi milczeć o wszystkim, aniżeli robić się tak pamiętliwą. Co znajduje się w tym [pamiętniku]? Jedynie suche, nędzne pretensje, jakieś niedokończone myśli. Męczę się bez sensu, męczę się i więcej nic. Niech wszystko pójdzie w zapomnienie! Niech nie pozostaje nawet smętne wspomnienie!

18 lipca 1916
Nie pisać więcej? Nie pisać?! O! jak ja byłam rozstrojona, jaka byłam chora, kiedy te słowa napisałam! To ja mam się rozstać z pisaniem, ja, która znajduję w tym zapomnienie wszystkich boleści mego życia? O, na zawsze pozostaniesz ze mną, ty, jedyny mój uzdrawiający leku.

Dni, tygodnie, całe lata, jak one lecą! Wydaje się, że wczoraj w dziewczęcej spódniczce i w krótkiej sukience na szkolnym podwórku biegałam, a teraz, pożal się Boże, jakie teraz horyzonty przede mną? Jaka przepaść niepewności! Tak, dwa lata ciężkich doświadczeń, dwa

lata wszelkich mąk i boleści nie mogą minąć bez śladu. W każdym, na pewno, w młodym sercu wiele się zmieniło i w moim, tak bardzo wrażliwym, powstał nowy świat. Fakt, że za funt chleba, który leży przede mną, płacono wczoraj 35 kop., a za funt mąki 60 k. każe mi się biesić. A przecież wszyscy słyszą i widzą to przekleństwo, to czemu się nie zadręczają? Nie zadręczają? Czy mogę osądzać? Być może im, tak jak mi, chleb w gardle w truciznę się zamienia. O bądź miłościwy, Boże, zniszcz wszystkich wrogów naszych, a z nimi i tę straszną wojnę, i przywróć pokój na umęczonym świecie Twym!!

1917
Marzec
Chaos w mojej bolejącej głowie. Niejasne, palące myśli wyrywają się, aby je uwolnić. Śmiesznie, że się zrodziły i zniszczały. Niekończąca się fabrykacja miałkości. Nieskończoność! O Boże mój, zabierz mnie daleko od codzienności! Co mi [dolega] tu wśród wymęczonej, przygnębionej ciężkim brzemieniem naszej biednej rodziny? Rozdarte jest moje młode serce! Kto z litości poda mi rękę? Czy mam płakać, krzyczeć? Co mam w nieszczęściu robić?

Sześć miesięcy temu wydawało mi się, że życie nie całkiem o mnie zapomniało. Wyzwoliłam swoje marzenia, a także idee. Wzięłam się za skrzypce, tak przeze mnie pożądane, mając na celu nauczyć się tej niebiańskiej sztuki, na myśl której wszystkie struny w moim chorym sercu drżą. Poświęciłam swoją uwagę i czas również dla niektórych innych korzystnych (jedynie według mnie) przedmiotów: buchalterii, korespondencji, stenografii itd.

Ale po co mi teraz to wszystko. Po co mi moja wiedza, kiedy głodu nie mam siły pohamować? Kiedy każdy kęs chleba mówi mi o strasznej nicości mojego rozumu, moich zdolności, mej długoletniej pracy? Ja, kobieta w kwiecie wieku, ze zdrowymi mięśniami, muszę się żywić podarowanym chlebem?! Pożyczony, ale czy nie jest to to samo, kiedy nie ma nadziei na zapłatę w domu? Ojciec chory, ogromem obowiązków przygnieciony, ciężkiemu losowi nie ulży biedny ojciec! Jakże on się zadręcza, nie czując się wystarczająco mocnym, by nam pomóc. A matka moja – nie do poznania teraz; wstyd jej pokazać się przed ludźmi.

Piotrków
Luty 1918
Ot, co nazywają życiem! Jedenaście miesięcy minęło, a ja nie miałam śmiałości zaglądnąć do swego kajecika. Toczy się nuda życia równą drogą. Cóż takiego się zdarzyło i o czym mam pisać, kiedy jedna melodia zawsze brzmi: „powtórzyć przeszłość", z małymi tylko zmianami.

Przed rokiem opłakiwałam swoją smętną sytuację, a teraz czy nie w takim stanie jestem? Wiele się zmieniło na zewnątrz, wiele ciepłych okresów minęło, ale chłód wewnętrzny nie przestał nas dręczyć.

Żyjemy w Piotrkowie (jak spokojnie to powiedziałam), pozostawiliśmy miasto T[omaszów Mazowiecki], miasto, w którym się urodziłam, bez większego ubolewania, nawet bez pożegnania, a to dlatego, że niczego miłego dla nas tam teraz nie ma i nie było do tej pory, nawet miłego wspomnienia. Bieda, potrzeba i przeżycia wypędziły nas z miasta i kazały nam biec przed siebie.

Nie opuszczaj nas, Boże, na nowym polu działania. Obcy jesteśmy dla tych ludzi, ale nie dla Ciebie.

Ojciec mój się nie leni, od wczesnego poranka do późnego wieczora poświęca wszystkie swoje siły dla zabezpieczenia naszych potrzeb. Żyjemy tu 2 tygodnie i nie żałujemy tej decyzji.

Dla mnie jednej nie ma tu nic radosnego. Siedzę przez całe dni sama w domu i nic nie jest w stanie mnie zainteresować.

Przyjechałam tu z zamiarem zajęcia się poważną sprawą, żeby nie dawać miejsca i czasu wątpliwościom, ale nie spełniły się moje pomysły, jak zresztą zawsze, i samotność mną szarpie.

Im wyżej się podnosisz, tym mniejszym cię widzą, słyszałam niejeden raz, być może szybuję zbyt nisko, dlatego postrzegają mnie jako potężną. Krótkowzroczni są ludzie, którzy podziwiają moje przeciętne zdolności, a może schlebiają mi? Niczego nie jestem w stanie zmienić w moim własnym bytowaniu, nie mówiąc już o dolegliwościach innych, czymże zasłużyłam na podziw?

O, jakże bym chciała odnowić się, zamieniając się nawet wprzódy w popiół! Komu przynoszę korzyść swoim cierpieniem, swoją walką? Przewlekła żałosność!

W kwietniu ubiegłego roku, kiedy po raz pierwszy los mój wybrał dla mnie na miejsce zamieszkania miasto Kielce, przerwała się na chwilę nić wątpliwości i pomyślałam, że nastąpił czas, żeby zmienić mój nędzny sposób życia i nadać inny bieg moim poglądom. Swoich pieniędzy miałam 80 rubli miesięcznie, byłam nauczycielką przy jednej prywatnej szkole żydowskiej, i wydawało się, że zniknęły moje narzekania. Ale tylko się wydawało, nic ponadto.

Świetna moja pensja nie pozwalała mi płacić za mieszkanie i zmuszona byłam mieszkać u cioci nieodpłatnie, gdzie niemało gorzkich łez przelewałam, pomimo że ona ze wszystkich sił chciała mi dogodzić. Całe straszne pojęcie obczyzny pojęłam wówczas. Po sześciu miesiącach opuściłam miasto K[ielce], gdzie nie byłam szczęśliwa, pomimo że karmiłam się pracą rąk swoich, co było po mojej myśli. Pogrzebałam przeszłość i przyjechałam do domu pełna najcudowniejszych snów na przyszłość, które pozostały jedynie mirażem.

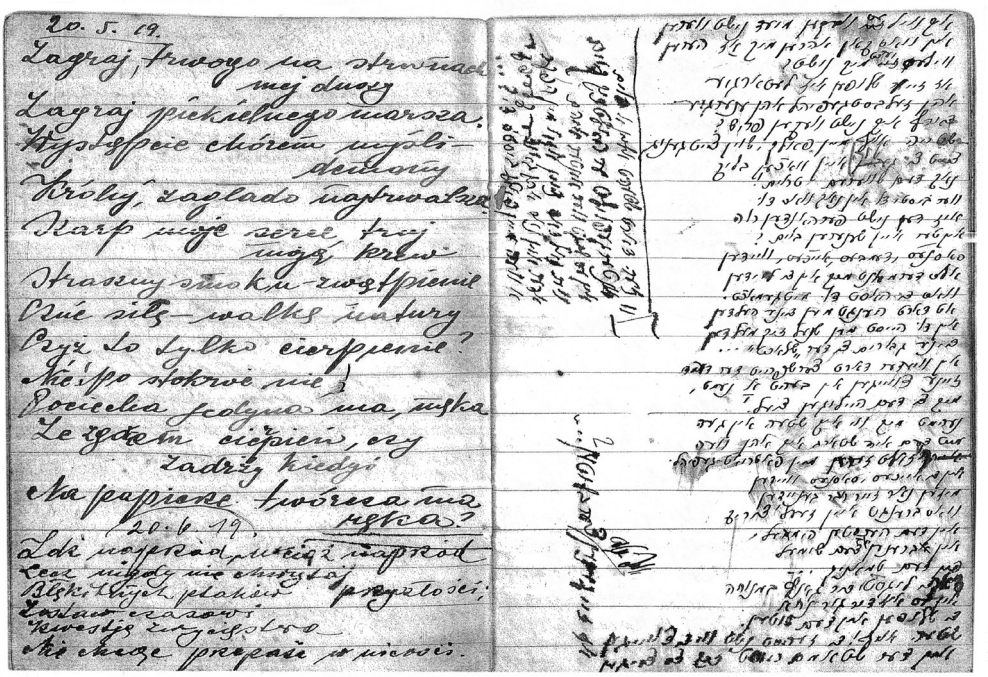
Mija czas w moim nicnierobieniu, a ja wciąż oczekuję na cud. W T[omaszowie] nie było dla mnie zajęcia, ale i tu nie ma nic pasującego.

A może Bóg pomoże i uszczęśliwi ojca mego, żeby mi więcej nie trzeba było myśleć: „skąd wezmę 200 rubli na suknię, skąd 80 rubli na buty?”

(Zapomniałam języka rosyjskiego, brakuje mi słów dla wyrażenia moich emocji i piszę niestylistycznie).

W tych dniach, mówią, nastąpił pokój między Petersburgiem i państwami centralnymi.

Przekład z języka rosyjskiego: Alina Wozijan, opracowanie: Joanna Lisek



Strona z rękopisów Broni Baum (jidysz, polski), ze zbiorów rodzinnych Baumów

PROSIMY O CYTOWANIE TEGO ARTYKUŁU JAKO:

Bronia Baum, „Pamiętnik (fragment, zeszyt 2, w rękopisie)", *Autobiografia. Literatura. Kultura. Media* 1 (2017), 8: 107–112. DOI: 10.18276/au.2017.1.8-07

Aa@

AUTOBIOGRAFIA nr 1 (8) 2017 s. 113–120
ISSN 2353-8694
DOI: 10.18276/au.2017.1.8-08

Israel Joszua Singer (1893–1944) urodzony w Biłgoraju, brat i mentor najsłynniejszego po II wojnie światowej pisarza jidysz Bashevisa i mniej znanej pisarki Hindy Ester Kreitman. Po opuszczeniu Biłgoraju i pobycie w Leoncinie, a następnie w Radzyminie, jego rodzina w 1908 roku przeprowadziła się do Warszawy. On sam jednak, chcąc zostać malarzem, przez jakiś czas żył w komunie artystów. Zafascynowany ideami rewolucyjnymi w 1918 roku wyjechał do Kijowa i Moskwy, gdzie nawiązał kontakty z awangardowymi pisarzami Ukrainy i Rosji, ale pod koniec 1921 rozczarowany komunistyczną rzeczywistością powrócił do Warszawy. Był prozaikiem realistą, wykorzystującym zdobycze naturalizmu. Styl jego pisarstwa nie do końca wpisywał się w poetykę awangardowej grupy Chaliastre, do której należał. W 1922 roku Singer opublikował tom opowiadań *Perl* [Perły], który zwrócił uwagę Abrahama Cahana – redaktora nowojorskiego „Forwerts". Cahan przedrukował na łamach gazety tytułowy utwór ze zbioru Singera, proponując autorowi posadę korespondenta i stałego współpracownika. Największą sławę przyniosła Singerowi powieść *Josie Kalb* wydana w 1933 roku zawierająca fascynujący, ale i dramatyczny obraz ludzkich instynktów i namiętności wkomponowanych w realistyczne przedstawienie życia i obyczajów dworu chasydzkiego w Galicji. Drapieżny, śmiały, ale zarazem doskonały styl I.J. Singer zademonstrował również w sadze rodziny łódzkiej *Di brider Aszkenazi* [Bracia Aszkenazy], którą niekiedy określa się jako żydowską *Ziemią obiecaną*. Od 1933 roku Singer mieszkał w Nowym Jorku, gdzie wydał jeszcze dwie ważne powieści: *Chawer Nachmen* [Towarzysz Nachman, 1938] obnażającą płonność nadziei, jakie pokładali młodzi Żydzi w komunizmie oraz *Di miszpoche Karnowski* [Rodzina Karnowskich, 1943] ukazującą dzieje trzech generacji niemieckich Żydów.

Zbiór wspomnień *Fun welt wos iz niszto mer* [O świecie, którego już nie ma] rozpoczyna opis koronacji cara Mikołaja II w maju 1896 roku, mały Singer miał wtedy niespełna trzy lata. Końcowe rozdziały książki dotyczą zaś przełomu lat 1906 i 1907, kiedy rodzina trzynastoletniego Izraela podjęła decyzję o przeprowadzce do Radzymina. Historie opowiedziane przez pisarza dotyczą głównie Leoncina oraz Biłgoraja, czyli terenów ówczesnego Królestwa Polskiego będącego od 1832 roku częścią Imperium Rosyjskiego i pokazują zderzenie żydowskiej tożsamości chasydzkiej z trendami tradycyjnej ortodoksji oraz z rewolucją obyczajową początku XX wieku.

ISRAEL JOSZUA SINGER

Fun welt wos iz niszto mer (Ze świata, którego już nie ma, New York: Farlag Matones, 1946; fragment)

Radość w sztetlu – Mikołaj Drugi koronowany na cara

Przedziwny i niepojęty jest ludzki mózg, który pewne obrazy, zwykle nieważne, zatrzymuje w sobie na zawsze, a jednocześnie wyrzuca inne, częstokroć bardzo istotne, nie chcąc ich zachować.

Od pełnych czterdziestu ośmiu lat, to jest od czasu, gdy skończyłem dwa lata, mam przed oczami wyraźny obraz, pierwszy, który wrył mi się w pamięć: wielki, wysoki budynek, rozświetlony wieloma światłami i wypełniony po brzegi ludźmi. Gra muzyka. Siedzę na barkach wysokiego, brodatego człowieka. Spada mi ze stopy skarpetka, ludzie złoszczą się na mnie i uciszają, żebym nie płakał.

Kiedy wiele lat później spytałem matki, co to za wydarzenie miało miejsce w moim wczesnym dzieciństwie, opowiedziała mi, że duży, oświetlony budynek to była synagoga w Biłgoraju, mieście mojego urodzenia leżącym w lubelskiej guberni. Ludzie, którzy grali w wypełnionej synagodze, to byli miejscy klezmerzy z kapeli Gimpla Skrzypka. Uroczystość w synagodze wiązała się z tym, że tego dnia koronowano cara Mikołaja Drugiego, imperatora Rosji i króla Polski. Brodaty człowiek, który mnie nosił na barkach to był Szmuel, *szames* z *bejs-dinu*[1] mojego dziadka, pełniącego funkcję rabina w tym mieście. Zabrał mnie ze sobą do synagogi, żebym mógł zobaczyć ceremonię, gdy mój dziadek odprawiał *Hanosen Teszua*[2] w synagodze za nowego władcę, w obecności społeczności żydowskiej i miejskich urzędników rosyjskich. Mężczyźni, którzy mnie uspakajali, to byli moi wujowie, Josef i Icie, których niepokoił mój płacz i to, że mógłbym przeszkadzać w uroczystości.

Przy okazji matka opowiedziała mi jeszcze inną historię, o tym jak ja, dwuletnie dziecko, o mało nie posłałem mojego dziadka na Sybir przez mój czyn przeciwko samodzierżcy

---

1 *Bejs-din* – sąd rabinacki.

2 *Hanosen Teszua* – modlitwa za szczęśliwe panowanie monarchy.

imperium rosyjskiego. Opowieść była następująca: Naczelnik miasta powiatowego Biłgoraj przekazał mojemu dziadkowi zszytą książkę, w której zawarł podpisy wszystkich biłgorajskich Żydów, potwierdzające ich poparcie dla nowo ukoronowanego władcy. Po co pomazańcowi Bożemu, samowładczemu monarsze potrzebna była zgoda biłgorajskich Żydów, nie wiem. Ale tak zarządziła rosyjska policja. Jak rozumiecie, biłgorajscy gospodarze prędko złożyli swoje podpisy. Tego dnia, w przeddzień koronacji, książka leżała u dziadka na stole. Moja matka zajrzała do niej. W trakcie czytania podpisów, zasnęła. Nagle ocknęła się i z przerażeniem ujrzała, jak jej jedynak trzyma kilka kartek w ręce i usiłuje je wydrzeć. Z wielką ostrożnością wyratowała wyrazy poparcia dla cara. Moja matka, i razem z nią wszyscy domownicy, byli pewni, że to anioł z nieba zbudził ją na czas, gdyż za taką obrazę majestatu mój dziadek z pewnością zesłany zostałby na Sybir…

Ale tego nie pamiętałem. Pamiętałem tylko obraz z synagogi. Drugi z tego czasu, który wrył mi się w pamięć, to ten: na ośnieżonym, białym placu stoją żydowscy mężczyźni i kobiety, ubrani na czarno. Na wozie siedzą: moja matka, ja i moja starsza siostra, która trzyma mnie mocno za rękę. Ludzie idą piechotą obok wozu. Później wszyscy razem znajdujemy się w izbie, świece palą się w świecznikach; mój wuj, Icie, trzyma kielich z winem w ręce i zmawia *kidusz*[3].

Jak opowiadała mi matka, był to dzień, w którym mój ojciec, młody człowiek wieku dwudziestu siedmiu lat, przyjęty został na rabina w małym miasteczku Leoncin, w guberni warszawskiej. Ludzie, których pamiętałem, wyszli naprzeciw powitać swojego pierwszego rabina i jego domowników. Był to piątek przed Pesach[4]. Dlaczego pamiętałem *kidusz* mojego wuja Iciego, który przyjechał też z Biłgoraja, żeby nam towarzyszyć, a nie *kidusz* zmówiony przez mojego własnego ojca, który do tego był jeszcze główną postacią tego wydarzenia, z uwagi na jego pierwszą posadę rabina – na to nie potrafię znaleźć odpowiedzi.

Po tych dwóch fragmentarycznych wspomnieniach następne obrazy z najwcześniejszych lat dzieciństwa stają mi jasne i wyraźne przed oczami.

Miasteczko Leoncin, w którym mojego ojca przyjęto na posadę rabina, było maluteńkie, niemal jak wioska. Domki były niskie, ale dachy miały szpiczaste, przykryte nie słomą jak u chłopów na wsi, lecz gontem, z ptakami, które je często obsiadywały. Tylko jeden dom miał piętro otoczone ganeczkami. Ulice nie były brukowane, a mimo to nigdy nie zalegało

---

3 *Kidusz* (hebr. uświęcenie) – ceremonia odmawiania modlitw i błogosławieństw nad kielichem wina z okazji rozpoczęcia szabatu i innych świąt oraz ponownie po zakończeniu nabożeństwa porannego.

4 *Pesach* (hebr. ominął) – jedno z najważniejszych świąt żydowskich zwane też świętem przaśników, wiosny. Upamiętnia ono wyjście Hebrajczyków z Egiptu pod wodzą Mojżesza, wyzwolenie z niewoli i drogę ku Ziemi Obiecanej. Święto trwa siedem dni w Izraelu, osiem dni w diasporze, podczas których obowiązuje zakaz spożywania chamecu (potraw, które mogą ulec zakwaszeniu) i nakaz spożywania macy.

na nich błoto, ponieważ grunt był piaszczysty. Piasek był głęboki i biały, gdyż miasteczko znajdowało się niedaleko Wisły. Nad kramikami w miasteczku wisiały tabliczki z namalowanymi towarami. Przykładowo nad sklepem bławatnym namalowano dwa kawałki materiału, przerzucone jeden przez drugi na krzyż. Nad sklepikami spożywczymi znajdowały się wymalowane wielkie głowy cukru[5] w niebieskim opakowaniu. Nad sklepami żelaznymi były obrazy garnków, rondli i paczek świec. Na drzwiach wisiały też łańcuchy i podkowy oraz noże krojcze. W sklepikach, gdzie sprzedawano tabakę i papierosy, stał zawsze w witrynie kocur w lakierowanych oficerkach, palący papierosa w długiej fifce. Ileż to razy moja matka próbowała odpowiadać na pytanie, którym ją nękałem: dlaczego kocur miałby nosić oficerki i palić papierosa, ale nie była w stanie udzielić dobrej odpowiedzi. Najwyraźniej już wtedy moje poczucie realizmu nie było w stanie strawić tak nierzeczywistego zjawiska.

Obok sklepików znajdowały się warsztaty żydowskich rzemieślników, krawców, szewców i piekarzy. Na szyldach piekarzy namalowany był duży, brązowy rogal w kształcie półksiężyca, który wyglądał bardziej jak wystrugany z drewna niż jak upieczony. U szewców wystawiony był sztywny kozak z ostrogami. Krawcy nie mieli jeszcze swoich szyldów. Był też sklep skórzany z wymalowaną podeszwą, nieprzypominającą rzeczywistej, ale za to obok była bardzo starannie namalowana maszyna do szycia, przy której malutki człowieczek szył wielgachnego buta. To był znak, że handlarz skórami był jednocześnie kamasznikiem. Jedyną małą fabryką w miasteczku była wytwórnia kwasu – trunku, który wystrzeliwał z butelki przy jej odkorkowaniu. Urządzenie w fabryce kwasu było w ciągłym ruchu przy nieustającym hałasie. Wokół fabryki rozlewała się miękka, biała piana o wyglądzie śmietany. Leżały też rozrzucone kawałki rozbitych butelek, zielonych, czerwonawych i brązowych, przez które my, chłopcy, patrzyliśmy na świat, widząc go w najpiękniejszych kolorach. Ze zużytych drucików, służących do przyczepiania korków do butelek z kwasem, robiliśmy sobie okulary. Obok fabryczki, w pewnym oddaleniu, rozciągał się magazyn, w którym pewien Żyd przechowywał wszelkiego rodzaju maszyny rolnicze – młockarnie, pługi. Szwabi, niemieccy koloniści, którzy mieszkali w okolicznych wioskach, od czasu do czasu kupowali od niego te urządzenia. W miasteczku były też dwa gojskie sklepiki, w których sprzedawano wieprzowinę, piwo i bimber. *Bejs-midresz*[6] i mykwa[7] stały na uboczu, obok łąki, gdzie pasły się krowy i gęsi, zaraz przy zbiorniku sto-

---

[5] Głowa cukru – postać handlowa cukru rafinowanego stosowana do początku XX w., w postaci stożkowatej bryły.

[6] *Bejs medresz* (hebr. dom nauki) – pomieszczenie spełniające funkcję synagogi i jednocześnie domu studiów nad Torą.

[7] *Mykwa* (hebr. zbiór wody) – rytualna łaźnia, zbiornik bieżącej wody służący do rytualnego obmywania przede wszystkim kobiet, które po menstruacji muszą dokonać ablucji przed podjęciem współżycia z mężem.

jącej, mulistej wody, której mogło się napić bydło. Pływały tu kaczki. Żaby dawały z siebie wszystko w tym mulistym bajorku, porośniętym gęsto szuwarami. W pewnym oddaleniu od miasteczka znajdował się duży dwór księcia Chrystowskiego[8] oraz kościół – duży, czerwony budynek o dwóch dumnych wieżach z krzyżami, które wystrzeliwały wprost w ogrom nieba – szeroki i kopulasty.

Miasteczko było nowe, jakby wyszło prosto spod igły; gospodarzami byli tu w większości wiejscy Żydzi, którzy sprowadzili się z pobliskich wsi. Jak mówiono, parę lat przed naszym przybyciem do Leoncina rosyjska policja wzięła się za wypędzanie z okolicznych wsi Żydów, którzy tam zamieszkiwali od wielu lat. A że zgodnie z prawem Żydzi mogli osiedlać się w *sztetlach*, wypędzeni kupili więc kawał piaszczystej ziemi od księcia Chrystowskiego i zbudowali sobie miasteczko. Książę, który pełnił jednocześnie funkcję sędziego lokalnego sądu wiejskiego, był zadowolony z odsprzedania swojego piaszczystego gruntu za dobre pieniądze i sam się już postarał, gdzie trzeba, aby jego miasteczko powstawało zgodnie z wymogami prawnymi. Żydzi wybudowali sobie domy, pootwierali sklepy, uruchomili warsztaty i zaczęli wieść życie takie jak wszyscy Żydzi w Polsce. Żydowscy drwale z okolicznych gęstych lasów dali im w prezencie drewno, z którego zbudowali mały *bejs-midresz* z mykwą. Książę za to podarował im kawałek gruntu pod te sakralne budynki. Z tego powodu Żydzi postanowili, aby ich miasteczko nosiło imię księcia. Od jego imienia, Leon, zrobili Leoncin, a w jidysz: *Lenczin*. W miasteczku żyło w sumie czterdzieści żydowskich rodzin, czyli około dwieście dusz.

W jaki sposób mój ojciec przywędrował z Biłgoraja, pod austriacką granicą, do takiej pipidówki jak Leoncin, oddalonej o prawie czterysta wiorst od większego miasta, to złożona historia, którą moja matka często z goryczą opowiadała.

Opowieść była następująca: Mój dziadek, Jakow Mordechaj, biłgorajski rabin, bardzo kochał moją matkę, Batszewę, ponieważ była ona niezwykle uczona i sama nauczyła się rozumieć księgi w *loszn kojdesz*[9], a nawet Gemory[10]. Tanach[11] znała naprawdę na wylot. Szukał więc dla niej męża uczonego, który mógłby zostać rabinem w jakimś mieście. Swaci donosili, że

---

W mykwie obmywa się także naczynia kuchenne zakupione u gojów. Mężczyźni żydowscy korzystają z mykwy zazwyczaj przed wielkimi świętami, ale w niektórych społecznościach ukształtował się zwyczaj korzystania z mykwy przez mężczyzn przed każdym szabatem, a wśród chasydów – nawet każdego dnia.

8 Chodzi o Leona Chrystowskiego.

9 *Loszn- kojdesz* – język święty, pojęcie używane w odniesieniu do języka stosowanego w świętych księgach, przede wszystkim hebrajskiego, ale również aramejskiego.

10 *Gemore* (hebr. uzupełnienie) – aramejskojęzyczna część Talmudu stanowiąca uzupełnienie jego starszego elementu składowego – hebrajskojęzycznej Miszny.

11 *Tanach* – określenie Biblii Hebrajskiej utworzone z początkowych liter trzech podstawowych działów: *Tora* (Pięcioksiąg), *Newiim* (Prorocy), *Koetuwim* (Pisma).

w pobliskim mieście Tomaszowie, w guberni lubelskiej, *dajen*[12], reb Szmuel, miał syna, Pinchasa Mendla, który był uczony i bogobojny, więc dogadano się co do swatów i doprowadzono do ich realizacji. Moja matka w chwili ślubu miała siedemnaście lat, mój ojciec – dwadzieścia jeden lat, tuż po uwolnieniu od służby wojskowej. Mój dziadek obiecał swemu zięciowi pięcioletni *kest*[13] u nich w domu, żeby w tym czasie mógł się przygotować do kariery rabina, to jest uzyskać *smichę*[14] na rabina oraz nauczyć się rosyjskiego i zdać oficjalny egzamin; ponieważ zgodnie z ówczesnymi przepisami żydowskie miasta w Polsce nie powinny mieć już dwóch rabinów, jednego duchowego i drugiego oficjalnego, lecz tylko jednego rabina, który pełniłby obie funkcje, żydowską i państwową. Mój ojciec *smichę* otrzymał raz-dwa; będąc człowiekiem uczonym, synem *dajena*, wnukiem całych pokoleń rabinów, zięciem rabina, stanowiło to dla niego drobnostkę: wyuczenie się *Jojre Deje*[15] i *Szulchn Orech*[16]. Ale w żadnym wypadku nie chciał uczyć się rosyjskiego i gramatyki, żeby móc zdać wymagany egzamin z czterech klas gimnazjum. Mój dziadek wynajął dla niego nauczyciela rosyjskiego, ale zamiast iść do nauczyciela, mój ojciec chętniej chadzał do *sztibla*[17] rozprawiać o chasydyzmie z młodzieńcami – zięciami żyjącymi na *keście* u teściów – i urządzać z nimi chasydzkie uczty. W święta często jeździł do *rebego*[18] w Sieniawie, w Galicji, która leżała po drugiej stronie granicy; podczas takich wypraw potrafił zasiedzieć się tygodniami. Zwykł też, zbyt często, wpadać do swoich rodziców do Tomaszowa i spędzać tam czas z młodymi chasydami.

Z tych powodów mój dziadek prędko zaczął odczuwać niezadowolenie ze swojego zięcia, którego obyczajów nie znosił.

Mój ojciec nie dopasował się do zasad panujących w domu dziadka. Po pierwsze, dziadek był Żydem rosyjskim, to znaczy z Wołynia, podobnie jak inni jego domownicy. Przez pewien czas był rabinem w wołyńskich miasteczkach Poryck i Maciejów. Moja matka urodziła się na Wołyniu i przybyła do Biłgoraja w Polsce, kiedy miasto przyjęło jej ojca, „młodego geniusza talmudycznego z Maciejowa", na rabina. Mój ojciec z kolei był Żydem polskim od pokoleń.

---

12 *Dajen* (hebr. sędzia) – sędzia żydowski lub pomocnik sędziego.

13 *Kest* – utrzymanie młodego małżeństwa zwykle w domu rodziców panny młodej, dla umożliwienia jej mężowi kontynuacji nauki, czas trwania kestu był przedmiotem negocjacji przedślubnych, mógł obejmować nawet 7 lat.

14 *Smicha* (hebr. wyświęcenie) – uprawnienia rabinackie do nauczania i orzekania w kwestiach prawa żydowskiego.

15 *Jojre Deje* – druga część Szulchan Aruch; zob. następny przypis.

16 *Szulchn Orech* / *Szulchan Aruch* (Nakryty stół) – kodeks żydowskiego prawa religijnego (halachy) ułożony w XVI w. przez Josefa Karo.

17 *Sztibl* (jid. izdebka) – mała synagoga, miejsce modlitw, nauki i spotkań chasydów.

18 Rebe – chasydzki przywódca duchowy.

Ojciec używał soczystego polskiego jidysz – moja matka i jej rodzina mówili w jidysz wołyńskim. Już to powodowało wzajemne docinki i żarty. Do tego mój dziadek był *misnagdem*[19], który nade wszystko cenił naukę[20] i nie cierpiał chasydów z ich *gute-jidn*[21], którzy zamiast studiować Torę, zajmują się *nigunami*[22], tańcami i opowieściami o cudach. W czasach młodości, gdy był jeszcze „młodym geniuszem talmudycznym z Maciejowa", pewnego razu chasydzi zbałamucili go tak, że wybrał się z nimi do rebego z Turzyska – mówili, że jak go zobaczy, przekona się o jego wielkości i dołączy do grona jego chasydów. Ale „młody geniusz talmudyczny z Maciejowa" rzucił tylko okiem i pojechał do domu, żeby już nigdy więcej nie mitrężyć czasu na takie sprawy. I z jeszcze większym zapałem rzucił się do nauki. Mój ojciec za to był gorącym wyznawcą chasydyzmu, synem chasyda i wnukiem chasydów od pokoleń.

Mój dziadek był człowiekiem praktycznym i obowiązkowym. Był zdania, że należy zajmować się albo nauką Tory, albo handlem. Mój ojciec natomiast był marzycielem, całkiem ufającym w pomoc z nieba, człowiekiem, który nie znosił mieć na głowie żadnych obowiązków. Jego filozofią było: „Niech się dzieje wola niebios". Choć podczas okresu *kestu* dorobił się dwójki dzieci, nie licząc jednego, które zmarło, nie myślał o żadnym konkretnym zajęciu i nie chciał nawet spojrzeć do rosyjskich książek, które uważał za nieczyste i zakazane dla religijnego człowieka. Miał swoich chasydów, swoich *rebów* i swoją Torę, a w wolnym czasie pisywał krótkie komentarze do *Gemory* i odkrywcze interpretacje Tory. Mój dziadek za nic miał jego komentarze, chasydzkie przyczynki do Tory, rozmaitych *rebów* i za nic miał też wszystko inne, co sprawiało radość mojemu ojcu. Po wielkich awanturach wymógł na ojcu, żeby ten udał się do Zamościa i tam wyuczył się rosyjskiego u doświadczonego nauczyciela, specjalizującego się w przygotowywaniu rabinów do zdawania egzaminów. Ale po spędzeniu kilku tygodni w Zamościu mój ojciec zostawił nauczyciela razem z pieniędzmi, które mój dziadek mu z góry zapłacił, i uciekł do rodziców do Tomaszowa – ze strachu przed srogim teściem i jego wymaganiami. Jako jeden z powodów ucieczki od zamojskiego nauczyciela mój ojciec podał pogłoskę, która krążyła po mieście, o tym, że żona nauczyciela nie nosi peruki, ale paraduje z własnymi włosami[23].

---

19 *Misnaged* (hebr. przeciwnik) – ortodoksyjny Żyd będący przeciwnikiem chasydyzmu, zwolennik intelektualnego judaizmu opartego na studiowaniu prawa żydowskiego.

20 Chodzi o naukę Tory, Talmudu i prawa żydowskiego.

21 *Guter-jid* (jid. dobry Żyd) – cadyk, rebe – chasydzki przywódca duchowy.

22 *Nigun* (hebr. melodia) – przyśpiewka, melodia chasydzka.

23 Tradycyjnie religijna Żydówka powinna przykrywać włosy w obecności obcych, np. czepkiem albo peruką, z czasem na niektórych terenach zamieszanych przez Żydów przyjął się obyczaj golenia włosów w momencie zamążpójścia.

Mój dziadek zrozumiał, że zięć jego nie wyjdzie już na ludzi, i zasugerował mojej matce, żeby rozwiodła się ze swoim mężem. Ale ta nie chciała o tym słyszeć. Ojciec spędził czas jakiś u swoich rodziców w Tomaszowie, gdzie nikt go nie pouczał. Jego matka, a moja babka – Temele, była świętą kobietą, która nigdy od swojego męża, *dajana*, nie żądała zarobkowania. Pozwalała mu oddawać się studiom Tory i Kabały, ile tylko chciał. Sama handlowała, wlokła się wozami do Warszawy po towar, żeby utrzymać męża i dzieci, ponieważ z bycia *dajanem* mąż zarobił najwyżej na wodę do gotowania kaszy. Tak też urodziła mojego ojca, podczas jednej z podróży, właśnie tam, na wozie, ponieważ dostała bóli w siódmym miesiącu ciąży – i urodziła *zibele*[24].

Z jidysz przetłumaczyła Rebeka Weintraub-Filek

PROSIMY O CYTOWANIE TEGO ARTYKUŁU JAKO:

Israel Joszua Singer, „*Fun welt wos iz niszto mer* (Ze świata, którego już nie ma, New York: Farlag Matones, 1946; fragment)”, *Autobiografia. Literatura. Kultura. Media* 1 (2017), 8: 113–120. DOI: 10.18276/au.2017.1.8-08

[24] Od słowa *zibn* (jid. siedem) – dziecko urodzone w siódmym miesiącu ciąży.

Aa@

AUTOBIOGRAFIA nr 1 (8) 2017 s. 121–132
ISSN 2353-8694
DOI: 10.18276/au.2017.1.8-09

ELŻBIETA KLIMEK-DOMINIAK*
Uniwersytet Wrocławski

Żydowsko-amerykański komiks (auto)biograficzny: powieść graficzna czy pamiętnik graficzny?

Streszczenie

Pierwsze polskie zbiorowe wydanie *Mausa* Arta Spiegelmana w trzydziestą rocznicę oryginalnej publikacji zbiegło się w czasie ze spóźnioną polską debatą o różnicach pomiędzy komiksem a powieścią graficzną pomijającą protesty autora/rysownika przeciw klasyfikowaniu jego nagradzanej żydowsko-amerykańskiej (auto)(bio)graficznej narracji jako literatury pięknej i powieści graficznej. Skoro amerykańscy teoretycy i teoretyczki medium komiksowego zidentyfikowali tendencję do nadużywania określenia „powieść graficzna" z powodu prestiżu i względów komercyjnych, warto by również polscy krytycy i krytyczki graficznych narracji **rozważyli stosowanie takich kategorii jak (auto)biograficzna powieść graficzna i graficzny pamiętnik**. Graficzne pamiętniki problematyzujące wpływ rasowych, klasowych i płciowych hierarchii na proces powstawania hybrydycznych tożsamości etnicznych stanowią ważny wkład wielu uznanych amerykańskich rysowników i rysowniczek pochodzenia żydowskiego aktywnych w nurcie undergroundowego lub alternatywnego komiksu. Polskie antologie mogłyby też uwzględniać perspektywę autobiograficzną i stosowanie nowych, bardziej precyzyjnych terminów odmian gatunkowych w klasyfikacji tekstów intermedialnych.

Słowa kluczowe
(auto)biografia, powieść graficzna, pamiętnik graficzny, żydowsko-amerykański komiks, alternatywny komiks

* Kontakt z autorką: elzbieta.klimek-dominiak@uwr.edu.pl

Chociaż *Maus. Opowieść Ocalałego* Arta Spiegelmana nie był pierwszą (auto)biograficzną narracją graficzno-werbalną o żydowskiej tożsamości i historii, to jednak jako pierwszy komiks, któremu przyznano najwyższą amerykańską literacką nagrodę Pulitzera, niewątpliwie zasługuje na szczególne uznanie. Kanoniczny status *Mausa* potwierdzają też liczne wznowienia z okazji niedawnej trzydziestej rocznicy amerykańskiego wydania jego pierwszej części *Mój ojciec krwawi historią*, tłumaczenia na niemal trzydzieści języków oraz niezliczone opracowania krytyczne. Mimo początkowych kontrowersji na temat przedstawiania Holokaustu w popkulturowym medium, późniejszy sukces *Mausa* pokazuje, jaką siłę oddziaływania intelektualnego i afektywnego może mieć komiksowa narracja łącząca wątki autobiograficzne i biograficzne na temat świadectw ocalałych i wpływu wielopokoleniowych traum na relacje interpersonalne[1]. Pierwsze polskie wydanie tego przełomowego utworu w 2001 roku było znacznie opóźnione w stosunku do amerykańskiej publikacji z 1986 roku przede wszystkim z uwagi na niekonwencjonalne wizualne przedstawienie uniwersum Zagłady przy pomocy zantropomorfizowanych zwierząt, stereotypy kulturowe i brak polskiej tradycji opowiadania o trudnych, poważnych, złożonych tematach w komiksie. Wiele polskich wydawnictw z obawy przed bojkotem odmówiło polskiemu tłumaczowi Piotrowi Bikontowi zgody na wydanie *Mausa*[2]. Kiedy po dekadzie starań doszło do jego pierwszego polskiego wydania, Bikont zwrócił uwagę, w tekście zatytułowanym ironicznie „Kto się boi myszy?", że zabiegał o wydanie tej wybitnej książki Spiegelmana przez wiele lat oraz zauważył, że nałożyło się ono przypadkowo na dyskusję na temat współodpowiedzialności polskich sąsiadów za pogrom jedwabieńskich Żydów[3]. W nawiązaniu do niechęci wielu oburzonych osób nieznających całego tekstu, jaką wzbudzała zwłaszcza kwestia przedstawienia Polaków – w mikrokosmosie

---

1 Por. (auto)(bio)graficzne narracje opublikowane przez autorów żydowskiego pochodzenia zamieszkujących w krajach innych niż Stany Zjednoczone, np. Joe Kubert, *Josel. 19 kwietnia 1943. Opowieść o powstaniu w warszawskim getcie* (Warszawa: Egmont Polska, 2006); *Kompot. Polsko-izraelski album komiksowy*, red. Monika Powalisz (Warszawa: Instytut Adama Mickiewicza, 2008); *Złote pszczoły. Żydzi międzywojennej Warszawy. Antologia komiksów* (Warszawa: Gmina Wyznaniowa Żydowska w Warszawie, 2011); Martin Lemelman, *Córka Mendla* (Warszawa: Wydawnictwo Komiksowe, 2013); Rutu Modan, *Zaduszki,* (Warszawa: Kultura Gniewu, 2013), Jérémie Dres, *Nie pojedziemy zobaczyć Auschwitz* (Warszawa: MF Studio, 2013); Nicolas Presl, *Fabryka* (Kraków: Lokator, 2013) oraz opracowania krytyczne, np. Piotr Forecki, „Zagłada i krajobraz po Zagładzie w komiksowych kadrach", *Poznańskie Studia Polonistyczne*. *Seria Literacka* 45 (2015), 25: 275–308; Justyna Czaja, „W poszukiwaniu śladów przeszłości – komiks jako medium małej i wielkiej historii (przykład powieści graficznych *Nie pojedziemy zobaczyć Auschwitz* Jérémiego Dresa i *Zaduszki* Rutu Modan), *Images* XVII (2015), 26: 139–150; Paweł Wolski, „Droga do *Maus*. Komiks a literackie paradygmaty w dyskusji wokół przedstawialności Holokaustu", *Śląskie Studia Polonistyczne* 1 (2011), 1: 131–153.

2 Laurence Weschler, „Field Notes. Pig Perplex", *Lingua Franca* 11 (2001), 5, dostęp 11.07.2017, http://linguafranca.mirror.theinfo.org/print/0107/field_notes.html.

3 Piotr Bikont, „Kto się boi myszy?", *Przekrój*, 8.04.2001, 5, dostęp 11.07.2017, http:// http://mbc.malopolska.pl/Content/90385/przekroj_2001_014.pdf.

metaforycznych myszy, kotów, psów i żab – jako świń, Bikont podkreślał wartość tej opowieści jako literatury dokumentu osobistego „'Maus' nie jest komentarzem do holocaustu ani do stosunków polsko-żydowskich. Mimo zaskakującej formy, książka Arta Spiegelmana to pedantyczny, dokumentalny zapis autobiograficznej opowieści ojca, który przekazuje synowi swoje doświadczenia"[4]. Pomimo tych wyjaśnień, jak przypomina Michał Traczyk, w Polsce *Maus* „został oskarżony o znieważenie narodu polskiego, czego efektem było podjęcie działań wyjaśniających przez prokuraturę"[5]. Jednak narrator *Mausa*, rysownik Art, przedstawia nie tylko Polaków jako zróżnicowane jednostki poddane presjom wojennym, czasem wspierające, czasem zdradzające jego krewnych, ale nawet swojego ojca portretuje w ambiwalentny sposób, zarówno jako wzbudzającego współczucie ocalałego z Holocaustu, jak i osobę chorobliwie oszczędną, pielęgnującą rasowe uprzedzenia, często skupioną na sobie i trudną w kontakcie. Niemniej jednak stosunkowo wielu potencjalnych polskich czytelników obawiało się przede wszystkim jednoznacznych ocen moralnych swoich rodaków w tej werbalno-graficznej, posługującej się ironią, opowieści (auto)biograficznej[6].

Początkowo polska recepcja po ukazaniu się obu przekładów *Mausa* była dość chłodna[7], dopiero ich niedawne pierwsze polskie zbiorcze wydanie wywołało ponowną, spóźnioną teoretyczną debatę w polskim środowisku naukowym i mediach[8]. Dociekania te często dotyczyły tematu różnic pomiędzy komiksem a powieścią graficzną, terminem używanym pierwotnie dla odróżnienia młodzieżowego komiksu eskapistycznego od literackiej, często awangardowej narracji o bardziej złożonych zjawiskach społecznych. W opublikowanym niedawno imponującym polskim opracowaniu zatytułowanym *Powieści graficzne. Leksykon* (2015) (określanym przez redaktora tomu, filmoznawcę Sebastiana Jakuba Konefała jako „pozycja pionierska na polskim rynku wydawniczym… o charakterze tekstu akademickiego", porządkującym

---

4 Bikont, „Kto się boi myszy?".

5 Michał Traczyk, „Art Spiegelman. *Maus Opowieść Ocalałego*", w: *Powieści graficzne. Leksykon*, red. Sebastian Jakub Konefał (Warszawa: timof i cisi wspólnicy, 2015), 225.

6 O rzekomo tendencyjnym obrazie Polaków w *Mausie* np. Zbigniew K. Rogowski, „Antypolski zwierzyniec: Korespondencja z Chicago", *Gazeta Polska* 38 (1997), 17.

7 Porównaj np. Krzysztof Masłoń, „Myszy i ludzie", *Rzeczpospolita* 104 (2001): D4. Szerzej m.in. o polskiej recepcji *Mausa* po jego polskim wydaniu pisze Tomasz Łysak, „Contemporary Debates on the Holocaust in Poland: The Reception of Art Spiegelman's 'Graphic Novel' Maus", *Polin: A Journal of Polish-Jewish Studies* 21 (2008), 469–479.

8 „*Maus. Opowieść ocalałego.* Rozmawiają: Paweł Kierzniewski, Agnieszka Lichnerowicz, Adam Ozga, Dionisios Sturis, Paweł Sulik, Patrycja Wanat, Łukasz Wojtusik", *Poczytalni*, TokFm 7.01.2017, dostęp 1.10.2017, http://audycje.tokfm.pl/podcast/-Maus-Opowiesc-ocalalego-Rozmawiaja-Lukasz-Wojtusik-Ewelina-Szymczak-Aneta-Pytrus-Adam-Ozga-Agnieszka-Lichnerowicz/45125.

również „najważniejsze zagadnienia poetyki i ewolucji powieści graficznych”[9]) zamieszczono omówienie *Mausa* autorstwa Michała Traczyka, który klasyfikuje go jako powieść graficzną. W eseju teoretycznym *O powieściach graficznych*, wprowadzającym do tego leksykonu, Jerzy Szyłak, filmoznawca i literaturoznawca z Uniwersytetu Gdańskiego, jak również autor wielu publikacji na temat komiksu, proponuje następującą definicję: „Formalnie […] powieść graficzna to utwór komiksowy opublikowany jednak w formie książki i zawierający rozbudowaną (w stosunku do typowych amerykańskich komiksów) fabułę, będącą dziełem jednego autora lub duetu, składającego się z rysownika i scenarzysty”[10]. Jeden z podrozdziałów zatytułowany jest dowcipnie *Komiks, komiks i komiks*, co jest swojego rodzaju grą językową z twórczym, choć pomijającym różnice między komiksem undergroundowym i powieścią graficzną tłumaczeniem oryginalnej nazwy historii komiksu Rogera Sabina *Comics, Comix and Graphic Novel*. Omawiając w nim kontrowersje wokół Willa Eisnera (jako protoplasty tej odmiany komiksu[11]) i jego *Umowy z Bogiem*, która choć nosi podtytuł powieść graficzna, jest właściwie zbiorem opowiadań, Szyłak uznaje jednak Eisnera również za ojca takich komiksów. Eisner, syn nieortodoksyjnych europejskich Żydów, którzy wyemigrowali do Stanów Zjednoczonych, nie był twórcą terminu „powieść graficzna” ani pierwszym jej autorem. Jednak Szyłak, za Duncanem i Smithem, podsumowuje, że Eisner opowiadający o życiu nowojorskich żydowskich emigrantów „zasługuje na to, by uznać go za ojca powieści graficznej, gdyż ujawnił on potencjał tkwiący w nowym formacie, poprzez użycie go do opowiadania o intymnych ludzkich dramatach”[12]. Niewątpliwie autor ten wprowadził nowe tematy do medium komiksowego znanego dawniej głównie z mrożących krew w żyłach przygód superbohaterów i przyczynił się do upowszechnienia „uwznioślającego” komiksową narrację pojęcia „powieść graficzna”, choć powieść, podobnie do komiksu, też na początku była uważana za gatunek dla niewybrednych czytelników[13].

Szyłak zwraca również uwagę na kontekst kulturowy, który wpłynął na tak szeroką popularyzację tej nowej odmiany komiksu. Zwłaszcza zwrot poststrukturalistyczny i dyskusja o kryzysie klasycznej powieści sprzyjały tworzeniu i stosowaniu nowej nazwy dla „graficznego odpowiednika powieści”[14]. Nie bez znaczenia było również zacieranie się różnic mię-

---

9 Sebastian Jakub Konefał, wstęp do *Powieści graficzne. Leksykon*, 11.

10 Jerzy Szyłak, „O powieściach graficznych”, w: *Powieści graficzne. Leksykon*, 15–28.

11 Richard Kyle jest uważany za twórcę pojęcia „powieść graficzna”. Por. Jan Baetens, Hugo Frey, *The Graphic Novel. An Introduction* (New York: Cambridge University Press, 2015), 69.

12 Szyłak, „O powieściach graficznych”, 16.

13 Porównaj np. „Powieść brukowa”, w: *Słownik terminów literackich*, red. Janusz Sławiński (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1989), 383.

14 Szyłak, „O powieściach graficznych”, 21.

dzy gatunkami wysokimi i popularnymi, co sprzyjało komercyjnemu wykorzystaniu nowej nazwy do podkreślenia zmian w ofercie wydawniczej, choć duże wydawnictwa szybko zaczęły nadużywać tej nazwy również do określenia zbiorczego wydania seryjnych komiksów. Szyłak przyznaje, że również autobiografizm, także w umownej formie „szczerego wyznania", stał się ważną inspiracją dla omawianych w nim m.in. *Mausa* Spiegelmana, *Persepolis* Marjane Satrapi, *Blankets* Craiga Thompsona i *Fun Home* Alison Bechdel, ale nadal umieszcza je on w rozdziale o powieściach graficznych, czasem stosując ich zmodyfikowaną wersję „opowieści graficznych". Choć autor ten odnotowuje funkcjonowanie pojęcia „komiks autobiograficzny" w anglosaskiej teorii tego medium, to jednak omawia ten termin głównie w kontekście aspiracji literackich jego twórców manifestujących się wprowadzaniem wątków autotematycznych i autokreacji, które według niego wyróżniają tę odmianę komiksu[15].

Jeszcze szerzej definiuje powieść graficzną – kluczowe pojęcie w przywołanym leksykonie – kulturoznawca Przemysław Zawrotny, stwierdzając, że „z pewnymi wątpliwościami do tego grona dałoby się dołączyć reportaże komiksowe", m.in. Joego Sacco[16] na temat konfliktów izraelsko-palestyńskiego czy w Bośni[17]. Zawrotny proponuje bardzo elastyczne stosowanie tego terminu, nie tylko w odniesieniu do powieści graficznych (bez wyodrębnienia odmiany (auto)biograficznych powieści graficznych), ale i do komiksowych reportaży, za jeden z ważniejszych wyróżników przyjmując zamkniętą, od początku lub po zakończeniu cyklu np. seryjnych narracji superbohaterskich, kompozycję. Postulowana przez Zawrotnego koncepcja „płynnej powieściowości" do wyboru tekstów omawianych w leksykonie[18] rozmywa istotne rozróżnienia genologiczne komiksu. Ponieważ różnorodne jego odmiany coraz częściej pojawiają się na listach lektur akademickich kursów, warto wyróżnić bardziej precyzyjne kryteria niż te stosowane w marketingu[19]. W takim „płynnym" ujęciu specyficzna wartość graficznej literatury faktu[20] i gatunków (auto)biograficznych podkreślana na przykład

---

15 Tamże, 26–27.

16 Przemysław Zawrotny, „Powieść graficzna jako zjawisko", w: *Powieści graficzne. Leksykon*, 55.

17 Jednak Szyłak dystansuje się od tego ujęcia, nazywając je „narysowanymi reportażami". Por. Szyłak „O powieściach graficznych", 27.

18 Zawrotny, „Powieść graficzna jako zjawisko", 56, 59. Objętość leksykonu to 544 stron formatu A4 (144 utwory). Paradoksalnie, mimo takiej objętości leksykonu oraz sukcesów rysowniczek, tylko kilka ich utworów zostało wybranych do omówienia w tym opracowaniu.

19 Np. Grażyna Gajewska wskazuje, że także w Polsce komiksy „stały się również przedmiotem zainteresowania środowiska akademickiego i to nie tylko tego, które zajmuje się kulturą popularną, lecz także metodologów historii, antropologów kultury współczesnej, feministek". „Słowo – obraz – pamięć w labiryntach komiksu", *Biblioteka* 21 (2008), 12: 101–102.

20 Por. Hillary L. Chute, *Disaster Drawn: Visual Witness, Comics, and Documentary Form* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University, 2016).

przez Hillary L. Chute, wybitną specjalistkę komiksu, wykładowczynię m.in. w Uniwersytecie Harvarda i redaktorkę *MetaMaus* Arta Spiegelmana, który zdobył National Jewish Book Award w 2011 roku i Nagrodę Eisnera w 2012, staje się mniej widoczna. W swoim eseju na temat potrzeby zredefiniowania gatunków komiksu literackiego zatytułowanym *Comics as Literature? Reading Graphic Narrative*" Chute zwraca uwagę, że podstawową kategorią medium komiksu nie powinna być nadużywana od lat kategoria powieści graficznej, ale raczej bardziej pojemne pojęcie (autobiograficznej) narracji graficznej opisujące różnorodne utwory wizualno-werbalne o dużej objętości, wydane w formie książki. To właśnie te odmiany niefikcyjnego komiksu, choć klasyfikowane są często z powodów komercyjnych także jako „powieść graficzna", według tej badaczki są najliczniej reprezentowane i mają najwyższą jakość artystyczną[21]. Ponadto Chute wyjaśnia, że autobiografizm, który jest dominującą cechą wielu współczesnych (autobiograficznych) narracji graficznych, wyrósł z eksperymentalnej fazy „undergroundowej rewolucji komiksowej"[22]. Pierwsza koncepcja i fragment *Mausa* powstały właśnie w okresie, kiedy Art Spiegelman był zaangażowany w awangardowy, inspirowany autobiograficznymi odwołaniami, kontrkulturowy ruch komiksowy lat siedemdziesiątych XX wieku na zachodnim wybrzeżu Stanów Zjednoczonych. W związku z tym teoretycy i teoretyczki komiksu nie powinni zapominać o tym, że sam Spiegelman przeciwstawiał się publicznie klasyfikowaniu jego wielokrotnie nagradzanego utworu o historycznej i emocjonalnej, subiektywnej pamięci jego ojca oraz o ich skomplikowanej relacji jako powieści graficznej oraz że udało mu się przekonać redaktorów list bestsellerów „New York Timesa" do przeniesienia *Mausa* z kategorii „literatura piękna" do kategorii „literatura faktu"[23].

W swoim zarysie biografii „autografii"[24], kategorii zaproponowanej przez Gillian Whitlock nie tylko dla różnych realizacji autobiografizmu w komiksie, ale i w innych multimediach[25], Jared Gardner również potwierdza, że wczesne lata siedemdziesiąte XX wieku były punktem

---

21 Hillary Chute, „Comics as Literature? Reading Graphic Narrative", *PMLA* 123 (2008), 2: 452–465, 452, dostęp 8.07.2017, https://www.jstor.org/stable/25501865?seq=1#page_scan_tab_contents.

22 Tamże, 456.

23 Tamże, 457.

24 Gared Gardner, „Autography's Biography", *Biography* 31 (2008),1: 1–26.

25 Gillian Whitlock, „Autographics: The Seeing 'I' of the Comics", *MFS Modern Fiction Studies* 52 (2006), 4: 965–979. Można tę kategorię zastosować też np. do (auto)biograficznych performance'ów, np. projekcji z cyklu „pomnikoterapia" Krzysztofa Wodiczki, artysty reprezentującego przetworzoną pamięć drugiego pokolenia po Holocauście. Krzysztof Wodiczko, *Wodiczko Socjoestetyka. Rozmawia Adam Ostolski* (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2015).

zwrotnym dla autobiograficznego komiksu[26]. Ważnym twórcą tego nurtu był rysownik żydowskiego pochodzenia Justin Green, którego pionierski pamiętnik graficzny o dużej objętości *Binky Brown Meets Holy Virgin Mary* (1972) miał wpływ na wielu innych wybitnych żydowsko-amerykańskich twórców autobiograficznych komiksów, m.in. Arta Spiegelmana, Roberta Crumba i Aline Kominsky-Crumb. Zainspirowana poetyką wyznania Greena Kominsky-Crumb stworzyła ikoniczną postać „Goldie: A Neurotic Woman" o pseudonimie przypominającym skróconą wersję jej panieńskiego nazwiska Goldsmith, w prekursorskim kobiecym autobiograficznym pasku komiksowym[27]. Jej prace również stymulowały zainteresowanie komiksem dokumentu osobistego kolejnych rysowniczek, zwłaszcza z undergroundowej serii kobiecego kolektywu wydawanego przez Kominsky-Crumb wraz z Triną Robbins *Wimmen's Comix*[28] oraz antologii *Twisted Sisters* wydawanej przez Kominsky-Crumb i Diane Noomin. Autobiograficzne wątki były również obecne we wspólnych pracach Kominsky-Crumb i jej męża Roberta Crumba zatytułowanych *Dirty Laundry*. Autobiografizm heterogenicznej narracji *Need More Love* Kominsky-Crumb, noszącej ważny podtytuł „pamiętnik graficzny"[29], inspirował też młodsze utalentowane autorki komiksów (auto)biograficznych, takie jak Alison Bechdel czy komiksowe diarystki – Julie Doucet i Phoebe Gloeckner. Ponadto prace Kominsky-Crumb wpłynęły na autobiograficzną narrację *American Splendor* amerykańskiego rysownika żydowskiego pochodzenia Harveya Pekara[30]. Komiksy Pekara zanurzone w robotniczej codzienności Bronxu wywarły z kolei znaczny wpływ na alternatywne komiksowe pamiętniki Gabrielle Bell. Warto zauważyć, że oprócz wzrostu popularności awangardowego komiksu inspirowanego często kreatywną ekspresją intymności w latach siedemdziesiątych XX wieku

---

26 W Polsce nurt komiksów autobiograficznych rozwinął się później, na przełomie XX i XXI wieku. Por. Tomasz Pstrągowski, „Polski komiks autobiograficzny", *Autobiografia* 5 (2015), 2: 33–47. O wątkach autobiograficznych w polskim komiksie kobiet pisała Olga Wróbel, „Z szuflady na barykady", *Znak* 745 (2017), 100–105.

27 M.in. Hillary L. Chute podkreśla, że Kominsky-Crumb jest uznawana za pierwszą rysowniczkę, która stworzyła autobiograficzną historię komiksową w: Hillary L. Chute, *Outside the Box: Interviews with Contemporary Cartoonists* (Chicago: The University of Chicago Press, 2014), 81.

28 Gardner. „Autography's Biography", 14.

29 Definicja pamiętnika graficznego jako rozbudowanej narracji autobiograficznej opublikowanej w formie albumu komiksowego np. Mihaiela Precup, *The American Graphic Memoir. An Introduction*. (Bucureşti: Editura Universităţii din Bucureşti, 2013), 17.

30 Warto zauważyć, że pamiętniki graficzne autorstwa Julie Doucet (*My New York Diary*), Joyce Brabner i Harveya Pekara (*Our Cancer Year*), Alison Bechdel i Majane Satrapi czy reportaż Joe Sacco *Palestyna* zostały omówione w *Powieści graficzne. Leksykon*, podczas gdy (auto)biograficzne prace Aline Kominsky-Crumb, Triny Robbins, Diane Noomin czy Phoebe Gloeckner są pominięte w tym leksykonie. Wydaje się to pewną niekonsekwencją w zakresie stosowania kategorii „płynnej powieściowości" graficznej. Dla porównania Hillary L. Chute uznaje Aline Kominsky-Crumb, Lyndę Barry, Phoebe Gloeckner, Alison Bechdel, Majane Satrapi za wybitne przedstawicielki awangardowego autobiograficznego komiksu w: Hillary L. Chute, *Graphic Women: Life Narrative and Contemporary Comics* (New York: Columbia University Press, 2010).

za kolejny ważny okres dla komiksowego autobiografizmu, ze względu na publikacje wielu utalentowanych rysowników i rysowniczek, można uznać też pierwszą dekadę XXI wieku[31].

W eseju analizującym kwestię przedstawiania etnicznej różnorodności we współczesnych amerykańskich narracjach (autobio)graficznych Derek Parker Royal zwraca uwagę na rozpoznaną przez Willa Eisnera skłonność medium komiksowego do stereotypizacji oraz sugerowany przez Arta Spiegelmana i ważnego teoretyka komiksu Scotta McClouda „paradoksalny skutek etnicznej identyfikacji w komiksie"[32]. Jako przykład ryzyka, jakie niesie często wizualno-werbalna reprezentacja etniczności, Royal przywołuje *The Jew of New York* Bena Katchora poddający krytyce rasowe uprzedmiotowienie i esencjalizowanie tożsamości żydowskiej. Katchor wprowadza postacie opierające się jednoznacznej etnicznej i geograficznej identyfikacji, mimo że niektóre z nich ryzykują nawet etykietkę „zawodowego oszusta"[33] i wyalienowanie jako Inny. Taka perspektywa przyjęta przez Katchora często przyczynia się do zdekonstruowania skostniałych stereotypów społecznych i poszerzenia spektrum wyobrażeń o mieszających się i zmieniających się etnicznych tożsamościach oraz kulturowej różnorodności Stanów Zjednoczonych.

Hybrydyczne tożsamości etniczne uosabiają też rysowniczki/autorki zróżnicowanych konfesyjnych narracji graficznych z nagrodzonej m.in. prestiżową nagrodą Will Eisner Award książki *Graphic Details: Jewish Women's Confessional Comics in Essays and Interviews*[34] opracowanej przez Sarah Lightman, która była również kuratorką (wraz z Michaelem Kaminerem) wcześniejszej świetnie przyjętej wystawy prac o podobnym tytule[35]. Wśród 18 artystek problematyzujących swoje złożone biografie i żydowskie pochodzenie w komiksie (auto)biograficznym znajdują się wymieniane wcześniej Aline Kominsky-Crumb, Trina Robbins, Diane Noomin, ale też inne autorki, m.in. Kanadyjka izraelskiego pochodzenia Miriam Libicki, czy sama kuratorka/autorka Sarah Lightman, która jest również pochodzącą z Anglii artystką o żydowskich korzeniach. Podobną tematykę podejmuje też opracowanie o humorystycznym tytule nawiązującym do częstych operacji plastycznych mających ułatwić asymilację żydowsko-amerykańskim kobietom, *„How Come Boys Get to Keep Their Noses?": Women and*

---

31 Gardner, „Autography's Biography", 1.

32 Derek Parker Royal, „Drawing Attention: Comics as a Means of Approaching U.S. Cultural Diversity", w: *Teaching Comics and Graphic Narratives: Essays on the Theory, Strategy and Practice*, red. Lang Dong (Jefferson: McFarland, 2012), 67–79.

33 Tamże, 77.

34 Sarah Lightman, *Graphic Details: Jewish Women's Confessional Comics in Essays and Interview* (Jefferson: McFarland, 2014).

35 Sarah Lightman, Michael Kamine, wystawa „Graphic Details: Confessional Comics by Jewish Women", *The Jewish Daily Forward*, dostęp 25.05.2017, http://forward.com/graphic-details/.

Jewish American Identity in Contemporary Graphic Memoirs autorstwa Tahneer Oksman[36]. W podtytule Oksman zwraca uwagę, że odmiana „współczesnego pamiętnika graficznego" jest ulubioną formą wypowiedzi zebranych w tomie artystek/autorek żydowskiego pochodzenia. Podkreślając koncepcję tożsamości ambiwalentnej lub ufundowanej na buncie, ta niedawna analiza przedstawia w zniuansowany sposób ważny temat roli rysowniczek żydowskiego pochodzenia w kreowaniu innowacyjnego, wizualnego przedstawienia złożonych problemów związanych nie tylko z identyfikacją z etniczną tożsamością, ale i z kobiecością przez długi czas marginalizowaną w zmaskulinizowanym świecie komiksu.

Podsumowując, warto zwrócić uwagę, że w artykule pt. *Wstępna charakterystyka powieści graficznej. W stronę genologii humanistycznej* Michał Wróblewski, podobnie jak autorzy esejów i haseł w wielkim leksykonie *Powieści graficzne* pod redakcją Konefała, postuluje przyjęcie w polskiej teorii komiksu szerokiej definicji „płynnej powieści" graficznej jako heterogenicznego gatunku w ponowoczesnej wersji genologii „humanistycznej"[37]. Wydaje się jednak, że również w polskich analizach komiksu warto stosować nieco bardziej precyzyjne rozróżnienia wypracowane dla literatury dokumentu osobistego[38], kiedyś również niecieszącej się wysokim prestiżem. Za amerykańskimi teoretykami i teoretyczkami narracji graficznych można posługiwać się nie tylko terminami tak ogólnymi, jak komiks autobiograficzny, ale też dokładniej opisywanymi innymi jego odmianami, takimi jak (auto)biograficzna powieść graficzna, oraz włączyć przydatną kategorię (postmodernistycznego) pamiętnika graficznego. Ta ostatnia odmiana komiksu, podobnie jak złożone, różnorodne współczesne redefinicje żydowskich tożsamości, może być hybrydyczna i może konstruować intymną wizję indywidualnego doświadczenia w subiektywny i artystycznie wyrafinowany sposób poruszający zarówno emocje, jak i rozum. Tym bardziej że taka odmiana pojawia się jako spolszczony podtytuł „memuar"[39] w jednym z najnowszych komiksów (auto)biograficznych *Totalnie nie nostalgia* Wandy Hagedorn i Jacka Frąsia[40], podkreślając subiektywność tej narracji, co nie przeszkadza wielu krytykom w zadawaniu pytań o obiektywizm tej wizualno-werbalnej

---

[36] Tahneer Oksman, *„How Come Boys Get to Keep Their Noses?": Women and Jewish American Identity in Contemporary Graphic Memoirs* (New York: Columbia University Press, 2016).

[37] Michał Wróblewski, „Wstępna charakterystyka powieści graficznej. W stronę genologii humanistycznej", *Zagadnienia Rodzajów Literackich* 53 (2010), 2: 153–181, dostęp 8.07.2017, http://hdl.handle.net/11089/17122.

[38] Porównaj np. Małgorzata Czermińska, *Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie i wyzwanie* (Kraków: Universitas, 2000).

[39] Po angielsku *graphic memoir*.

[40] Wanda Hagedorn, Jacek Frąś, *Totalnie nie nostalgia. Memuar* (Warszawa: Wydawnictwo Komiksowe Kultura Gniewu, 2017).

rekonstrukcji wspomnień z dzieciństwa i dorastania[41]. Być może warto też rozważyć włączenie do analitycznego repertuaru odmian komiksu autobiograficznego polskiego przekładu pojęcia *autobificionalography* zaproponowanego przez filipińsko-amerykańską rysowniczkę Lyndę Barry w jej albumie *One! Hundred! Demons!* dla zaakcentowania jego niejednoznacznego wariantu[42].

Bibliografia

Baetens, Jan, Hugo Frey. *The Graphic Novel*: *An Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2015.

Barry, Lynda. *One! Hundred! Demons!* Montreal: Drawn & Quarterly, 2017.

Bikont, Piotr. „Kto się boi myszy?". *Przekrój*, 8.04.2001, 5. Dostęp 11.07.2017. http://mbc.malopolska.pl/Content/90385/przekroj_2001_014.pdf.

Chute, Hillary L. „Comics as Literature? Reading Graphic Narrative", *PMLA* 123 (2) (2008): 452–465. Dostęp 8.07.2017. https://www.jstor.org/stable/25501865?seq=1#page_scan_tab_contents.

Chute, Hillary L. *Graphic Women: Life Narrative and Contemporary Comics*. New York: Columbia University Press, 2010.

Chute, Hillary L. *Outside the Box: Interviews with Contemporary Cartoonists*. Chicago: The University of Chicago Press, 2014.

Chute, Hillary L. *Disaster Drawn: Visual Witness, Comics, and Documentary Form*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University, 2016.

Czermińska, Małgorzata. *Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie i wyzwanie*. Kraków: Universitas, 2000.

Gajewska, Grażyna. „Słowo – obraz – pamięć w labiryntach komiksu". *Biblioteka* 21 (2008), 12: 101–115.

Gardner, Gared. „Autography's Biography". *Biography* 31 (2008), 1: 1–26.

Hagedorn, Wanda, Jacek Frąś. *Totalnie nie nostalgia. Memuar*. Warszawa: Wydawnictwo Komiksowe Kultura Gniewu, 2017.

Konefał, Sebastian Jakub. Wstęp do *Powieści graficzne. Leksykon*, red. Sebastian Jakub Konefał, 11. Warszawa: timof i cisi wspólnicy, 2015.

---

41 Porównaj np. Spotkanie z Wandą Hagedorn i Jackiem Frąsiem, Facebook: Wydawnictwo Komiksowe. Transmisja wideo ze spotkania w Klubie Proza 23.05.2017, dostęp 1.10.2017, https://www.facebook.com/totalnienienostalgia/.

42 Lynda Barry, *One! Hundred! Demons!* (Drawn & Quarterly: Montreal, 2017), 5.

Lightman, Sarah. *Graphic Details: Jewish Women's Confessional Comics in Essays and Interviews*. Jefferson: McFarland, 2014.

Lightman, Sarah, Michael Kamine. Wystawa Graphic Details: Confessional Comics by Jewish Women. *The Jewish Daily Forward*. Dostęp 25.05.2017. http://forward.com/graphic-details/.

Łysak, Tomasz. „Contemporary Debates on the Holocaust in Poland: The Reception of Art Spiegelman's 'Graphic Novel' Maus". *Polin: A Journal of Polish-Jewish Studies* 21 (2008): 469–479.

Masłoń, Krzysztof. „Myszy i ludzie". *Rzeczpospolita* 104 (2001): D4.

„Maus. Opowieść ocalałego. Rozmawiają: Paweł Kierzniewski, Agnieszka Lichnerowicz, Adam Ozga, Dionisios Sturis, Paweł Sulik, Patrycja Wanat, Łukasz Wojtusik". *Poczytalni*. TokFm, 7.01.2017. Dostęp 1.10.2017. http://audycje.tokfm.pl/podcast/-Maus-Opowiesc-ocalalego-Rozmawiaja-Lukasz-Wojtusik-Ewelina-Szymczak-Aneta-Pytrus-Adam-Ozga-Agnieszka-Lichnerowicz/45125 .

Oksman, Tahneer. *„How Come Boys Get to Keep Their Noses?": Women and Jewish American Identity in Contemporary Graphic Memoirs*. New York: Columbia University Press, 2016.

„Powieść brukowa". W: *Słownik terminów literackich*, red. Janusz Sławiński, 383. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1989.

Precup, Mihaiela. *The American Graphic Memoir. An Introduction*. Bucureşti: Editura Universităţii din Bucureşti, 2013.

Pstrągowski, Tomasz. „Polski komiks autobiograficzny". *Autobiografia* 5 (2015), 5: 33–47.

Rogowski, Zbigniew K. „Antypolski zwierzyniec: Korespondencja z Chicago", *Gazeta Polska* 38 (1997): 17.

Royal, Derek Parker. „Drawing Attention: Comics as a Means of Approaching U.S. Cultural Diversity". W: *Teaching Comics and Graphic Narratives: Essays on the Theory, Strategy and Practice*, red. Lang Dong, 67–79. Jefferson: McFarland, 2012.

Spotkanie z Wandą Hagedorn i Jackiem Frąsiem. Facebook: Wydawnictwo Komiksowe. Transmisja wideo ze spotkania w Klubie Proza. Wrocław 23.05.2017. Dostęp 1.10.2017. https://www.facebook.com/totalnienienostalgia/.

Szyłak, Jerzy. „O powieściach graficznych". W: *Powieści graficzne. Leksykon*, red. Sebastian Jakub Konefał, 15–28. Warszawa: timof i cisi wspólnicy, 2015.

Traczyk, Michał. „Art Spiegelman. Maus Opowieść Ocalałego". W: *Powieści graficzne. Leksykon*, red. Sebastian Jakub Konefał, 224–226. Warszawa: timof i cisi wspólnicy, 2015.

Weschler, Laurence. „Field Notes. Pig Perplex". *Lingua Franca* 11 (2001), 5. Dostęp 11.07.2017, http://linguafranca.mirror.theinfo.org/print/0107/field_notes.html.

Whitlock, Gillian. „Autographics: The Seeing 'I' of the Comics". *MFS Modern Fiction Studies* 52 (2006), 4: 965–979.

Wodiczko, Krzysztof. *Wodiczko Socjoestetyka. Rozmawia Adam Ostolski*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2015.

Wróbel, Olga. „Z szuflady na barykady". *Znak* 745 (2017): 100–105.

Wróblewski, Michał. „Wstępna charakterystyka powieści graficznej. W stronę genologii humanistycznej". *Zagadnienia Rodzajów Literackich* 53 (2010), 1–2: 153–181. Dostęp 8.07.2017. http://hdl.handle.net/11089/17122.

Zawrotny, Przemysław. „Powieść graficzna jako zjawisko". W: *Powieści graficzne. Leksykon*, red. Sebastian Jakub Konefał, 53–61. Warszawa: timof i cisi wspólnicy, 2015.

Jewish American Autobiographical Comics

Summary

The first Polish edition of Art Spiegelman's *The Complete Maus* coincided with the 30th anniversary of the original American publication of *Maus* and stimulated a delayed Polish debate about the differences between comics and a graphic novel which disregards the author's/cartoonist's protests against classifying his award-winning Jewish American (auto)(bio)graphical narrative as fiction and the graphic memoir. Since American theoreticians and critics of comics medium identified the tendency to overuse the term "the graphic novel" for prestige and commercial reasons, it would be useful if Polish specialists of graphic narratives also considered using such terms as the (auto)biographical graphic novel and the graphic memoir. Graphic memoirs problematizing impact of intersecting race, class and gender hierarchies on the formation of hybrid ethnic identities constitute an important contribution of many accomplished underground or alternative American male and female cartoonists of Jewish descent and it would be good if Polish anthologies reflected this trend.

Keywords

auto/biography, graphic novel, graphic memoir, Jewish American comics, alternative comics

Translated by Elżbieta Klimek-Dominiak

PROSIMY O CYTOWANIE TEGO ARTYKUŁU JAKO:

Elżbieta Klimek-Dominiak, „Żydowsko-amerykański komiks (auto)biograficzny: powieść graficzna czy pamiętnik graficzny?", *Autobiografia. Literatura. Kultura. Media* 1 (2017), 8: 121–132. DOI: 10.18276/au.2017.1.8-09

Aa@

AUTOBIOGRAFIA nr 1 (8) 2017 s. 133–149
ISSN 2353-8694
DOI: 10.18276/au.2017.1.8-10

JUSTYNA LISAK*
Uniwersytet Wrocławski

I wojna światowa w świetle egodokumentów zawartych w wybranych księgach pamięci

Streszczenie

Tematem artykułu są osobiste wspomnienia Żydów z okresu I wojny światowej zamieszczone w księgach pamięci wybranych miejscowości Wołynia, Galicji Wschodniej i Królestwa Polskiego. Przedmiotem szczególnej uwagi są wspomnienia dotyczące życia codziennego, rodzinnego oraz relacja pomiędzy zmianami doświadczanymi wewnątrz rodziny a zmianami militarnymi i politycznymi. Artykuł ma na celu wykazanie, że wojna była inaczej doświadczana w każdym ze wspomnianych obszarów ze względu na inną historię działań wojennych na tych terenach, czynniki polityczne, ale także głębokie uwarunkowania społeczne. Na poziomie refleksji metodologicznej koncentruje się on na napięciach w relacji pamięć–historia. Autorka stara się również odpowiedzieć na pytanie, na ile wspomnienia zarejestrowane w księgach pamięci są zapisem I wojny światowej jako doświadczenia pokoleniowego i pamięci o nich jako wczesnego doświadczenia transformatywnego, a na ile wspomnienia te, w szczególności dziecięce, uległy deformacji lub zatarciu pod wpływem wydarzeń II wojny światowej i Holokaustu.

Słowa kluczowe
egodokument, księgi pamięci, I wojna światowa, pamięć, pakt autobiograficzny, Żydzi wschodnioeuropejscy

* Kontakt z autorką: justynalisak3@gmail.com

Tematem niniejszego artykułu jest obraz doświadczeń przedstawicieli ludności żydowskiej z czasu I wojny światowej utrwalony w księgach pamięci jako przykładach egodokumentów[1]. Na jego potrzeby wyselekcjonowałam fragmenty wspomnień (poświęconych wyłącznie okresowi od 1914 do 1918 r.) pochodzące z ksiąg pamięci dziewięćdziesięciu gmin żydowskich, które w okresie międzywojennym znajdowały się w granicach Polski. Na wstępie należy nadmienić, że w artykule, ze względu na jego ograniczoną objętość, odwołuję się bezpośrednio do niewielkiej części tego materiału. Jak będę starała się dowieść, księgi pamięci są wyjątkowym i szczególnie cennym dokumentem, w którym utrwalone zostały doświadczenia życia codziennego Żydów Europy Wschodniej, w tym także doświadczenia czasów I wojny światowej, do których nie mamy dostępu w żadnym innym z wykorzystywanych dotychczas źródeł.

Czym są księgi pamięci?

Pod pojęciem księgi pamięci, w języku jidysz zwanej *izkor buch*, kryje się „literacki pomnik" stawiany zgładzonej społeczności żydowskiej Europy Środkowo-Wschodniej przez jej dawnych, ocalałych z Holocaustu członków[2], zrzeszonych w tzw. ziomkostwach. Publikacje te stanowią wyjątkowe źródło do badań nad historią i kulturą polskich Żydów. Językami ksiąg – pamięci są w doskonałej większości hebrajski (ok. 60%) oraz jidysz (ok. 40%). Wiele z ksiąg – jest podzielonych na sekcje w obu językach. Księgi pamięci posiadają często oprócz tekstów zasadniczych w językach żydowskich także anglojęzyczne streszczenia[3]. Badacze tych ksiąg Monika Adamczyk-Garbowska, Adam Kopciowski i Andrzej Trzciński – doszukują się genezy współczesnych ksiąg pamięci w średniowiecznych *memorbuecher* poświęconych ofiarom antyżydowskich rozruchów, zamieszkującym tereny południowych i zachodnich Niemiec oraz Szwajcarii[4]. Inni badacze, tacy jak Ida Selavan Schwarcz, uznają za prototyp gatunku biblijne *Lamentacje*, w wersji Wulgaty znane jako Treny Jeremiasza[5]. Uznaje się, że do dziś wydanych zostało około 1200 ksiąg. Liczba ta różni się w zależności od opracowania, gdyż badacze nie

---

1 Warto zapoznać się z charakterystyką gatunku autorstwa Winfrieda Schulze *„Ego-Dokumente". Annäherung an den Menschen* in *der Geschichte Geschichte* (Berlin: Akademie Verlag, 1996), który przedstawia m.in. drogę przemiany egodokumentów z materiału badawczego cennego wyłącznie z punktu widzenia kulturo- czy literaturoznawcy w kierunku stanowienia pełnowartościowego źródła badań również w pracy historyka.

2 Pierwsze współczesne księgi pamięci zaczęły się pojawiać po serii antyżydowskich pogromów na Ukrainie, które miały miejsce zaraz po zakończeniu I wojny światowej.

3 Ida Selavan Schwarcz, *Yizker Bikher as Preservers of Family and Comunity History*, 23.09.2016, dostęp 23.06.2017, http://www.jewishgen.org/yizkor/ybinsights.html.

4 Monika Adamczyk-Garbowska, Adam Kopciowski, Andrzej Trzciński, wstęp do *Tam był kiedyś mój dom. Księgi pamięci gmin żydowskich* (Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2009), 11–58.

5 Schwarcz, *Yizker Bikher as Preservers of Family*.

zawsze zgadzają się co do przynależności niektórych dokumentów do tego gatunku. Jedną z największych kolekcji jest zbiór Nowojorskiej Biblioteki Publicznej zawierający ponad 700 *izkor-bicher*, z których 75% dotyczy terenów Polski, Niemiec i Rosji[6].

Nie istnieją stałe reguły, które mówią o tym, co powinna zawierać księga pamięci, jednak wspomniana już Ida Selavan Schwarcz w swoim artykule *Yizker Bikher as sources for genealogy* starała się wyszczególnić elementy, które składają się na schemat budowy typowej *izkor buch*. Wśród elementów tych badaczka wymienia:

- historie żydowskiego życia w mieście od czasów najdawniejszych,
- dane biograficzne dotyczące najbardziej prominentnych obywateli, w pierwszej kolejności rabinów,
- narracje opisujące dzieje miasta w czasie Holokaustu oraz często listy męczenników,
- listy ocalałych z uwzględnieniem miejsc, w których osiedli oni po Zagładzie,
- nekrologi oraz fotografie przekazane przez krewnych,
- mapy miast lub też miejscowości (niekiedy ręcznie rysowane) ukazujące lokalizację bożnic, mykw, cmentarzy, placów targowych i innych istotnych punktów orientacyjnych,
- przedwojenne fotografie mieszkańców miasta,
- historie społeczności pisane przez głównego autora czy redaktora książki, szczegóły z życia codziennego spisywane przez licznych miejscowych, prosty lud. Autorzy w prosty, nieliteracki zazwyczaj sposób opowiadają w nich o świeckim i religijnym szkolnictwie przed wojną, sportach, obchodach żydowskich świąt, wakacjach w górach czy przygotowaniach do szabatu[7].

Inna badaczka Joyce Field pisze o księgach pamięci jako „moście do przeszłości". Ten symboliczny most ma dwojakie znaczenie. Po pierwsze ma łączyć współczesnych Żydów z ich przodkami, po drugie mieszkańców Izraela z diasporą, dając im możliwość poznania wspólnej historii[8]. Za pomocą tego porównania Field w przekonujący sposób oddaje naturę ksiąg pamięci jako źródła historycznego. Warto zauważyć, kiedy mowa o duchowym wymiarze *izkor bicher*, że wiele osób widzi w nich substytut kamieni nagrobnych stawianych ofiarom Holokaustu[9].

---

6 Wiele z należących do tego zbioru ksiąg jest dostępnych online pod adresem: http: //yizkor.nypl.org/. Zostały one zdigitalizowane we współpracy z Yiddish Book Center Amherst, MA.

7 Schwarcz, *Yizker Bikher as Preservers of Family*.

8 Joyce Field, *ZACHOR: Yizkor Books as Collective Memory of a Lost World*, dostęp 23.06.2017, http://www.jewishgen.org/yizkor/ybinsights.html.

9 Jonathan Boyarin, Jack Kugelmass, *From a Ruined Garden: The Memorial Books of Polish Jewry* (Bloomington: Indiana University Press, 1993), 12.

Wspomniałam już o wyjątkowości ksiąg pamięci jako materiału badawczego w pracy historyka. Jak wskazują Jonathan Boyarin i Jack Kugelmass, wyjątkowość ta wynika z faktu, że podejmują one tematy, na które czytelnik nie natrafi niemal nigdzie indziej w literaturze. Warto też wspomnieć za Adamczyk-Garbowską, Kopciowskim i Trzcińskim, że dokumenty te stanowią czasem jedyne źródło do badań nad losem Żydów z konkretnej miejscowości w czasie Zagłady oraz na krótko przed II wojną światową i po niej[10].

Atrakcyjny materiał badawczy stanowią dokumenty należące do omawianego gatunku także w kontekście studiów genderowych, którą to kwestią zajmowały się m.in. Joanna Lisek[11] oraz Natalia Aleksiun[12]. Pierwsza z autorek pisała na ten temat:

> Proponowane przeze mnie genderowe odczytanie ksiąg pamięci stanowi jedno z możliwych sposobów odszyfrowywania kodów kulturowych zawartych na trzech poziomach: w obrębie świata przedstawionego, warstwie językowej oraz świadomości podmiotu mówiącego, który podobnie jak w autobiografiach, czy pamiętnikach jest tutaj narracyjną kreacją autora[13].

Obie autorki sygnalizują problem odbierania głosu kobietom oraz niepodejmowania tematyki kobiecej przez wielu autorów wspomnień. Aleksiun dla potwierdzenia tego przekonania powołuje się na dane statystyczne, do których dotarła podczas opracowywania materiału źródłowego na potrzeby artykułu. Wedle tych danych wśród redaktorów oraz członków komitetów redakcyjnych ksiąg pamięci, nad którymi pracowała badaczka, nie znajdowała się ani jedna kobieta, co więcej – autorzy płci męskiej, piszący w sposób wykluczający kobiecy punkt widzenia w swoich narracjach, stanowili doskonałą większość wszystkich autorów, tj. ok. 90%[14]. Joanna Lisek natomiast, której tekst bazuje na analizie jednej tylko księgi pamięci, tj. *Sefer zikaron le-kehilat Pinczew*, którą to publikację przetłumaczyła na język polski, zwraca uwagę na skrajnie androcentryczny punkt widzenia, który cechuje szkic historyczny autorstwa Jonasa Turkowa poświęcony najdawniejszym dziejom społeczności żydowskiej Pińczowa. Autorka zauważa, że na liście zasłużonych dla gminy i wymienionych z imienia i nazwiska

---

10 Adamczyk-Garbowska, Kopciowski, Trzciński, wstęp do *Tam był kiedyś mój dom*, 54.

11 Joanna Lisek, „Problematyka kobieca w księgach pamięci (na przykładzie Pińczowa)", *Literatura Ludowa* 4–5 (2008): 53–62.

12 Natalia Aleksiun, „Gender and Nostalgia: Images of Women in Early *Yizker Bikher*", *Jewish History and Culture* 5 (2002), 1: 69– 90.

13 Lisek, „Problematyka kobieca", 54.

14 Aleksiun, „Gender and Nostalgia", 72.

70 postaci, którą stworzył Turkow, nie znalazła się ani jedna kobieta[15]. Obie badaczki zgodnie twierdzą, że zawarte w księgach pamięci portrety kobiet żydowskich spisywane przez mężczyzn są stereotypowe i pozbawione cech jednostkowych. Aleksiun dowodzi, że autorzy wspomnień (mężczyźni) starają się zgodnie budować wizerunek przeciętnej Żydówki jako kobiety skromnej, pobożnej, oddanej rodzinie, a w przypadku lepiej urodzonych także działalności filantropijnej[16]. Taki jednowymiarowy kobiecy wizerunek ma naturalnie wpisywać się w wyidealizowany obraz *sztetl*. W obrazie tym brak miejsca dla takich spraw, jak: upadek ojcowskiego autorytetu, urodzenia pozamałżeńskie, przedmałżeński seks czy rozpad małżeństw[17]. Narracje męskie poświęcone kobietom poprzez stereotypowość spojrzenia, a zarazem konsekwentne milczenie w sprawach ważnych z kobiecego punktu widzenia, odsłaniają mechanizmy przemocowe, polegające na odbieraniu głosu grupie zdominowanej, z drugiej jednak strony nie spełniają funkcji informatywnej w odniesieniu do codziennego życia tej właśnie grupy. Waloru informacyjnego nabierają one dopiero poprzez zestawienie ich z tekstami wspomnieniowymi kobiecego autorstwa.

Szerokie pole działania dla studiów genderowych nie jest jedynym elementem, który oddaje atrakcyjność ksiąg pamięci jako źródła do badań, kolejnym bowiem jest ich polifoniczność. Wynika ona nie tylko z przemawiania głosem wielu autorów, lecz także z reprezentowania różnorodnych gatunków literackich. Ostatni powód uniemożliwia zakwalifikowanie ksiąg pamięci w całości do gatunku ego dokumentu. *Izkor bicher* mają z reguły powtarzalną strukturę, którą określić można już po pobieżnej analizie spisów treści wybranych tomów. Stosunkowo często księgi pamięci podzielone są na trzy główne części, poświęcone okresom: sprzed Zagłady, w trakcie jej trwania i po niej. Szczególnie w części pierwszej znajdziemy liczne materiały niemające charakteru autobiograficznego, a więc niebędące ego dokumentami. Należą do nich m.in.: teksty historyczne o najdawniejszych dziejach gminy żydowskiej (pisane często na zamówienie przez zawodowych historyków), teksty folklorystyczne, pisane także przez sławy, takie jak S. Anski, czy listy świętych męczenników danego miasta, zamordowanych w danej miejscowości, dla upamiętnienia których dana księga pamięci powstała. Natomiast charakter ego dokumentu mają inne partie ksiąg pamięci, w tym przede wszystkim wspomnienia ze wszystkich trzech wymienionych okresów czy np. poezja, która może mieć charakter autobiograficzny. To właśnie te fragmenty ksiąg pamięci stanowią podstawę niniejszego artykułu.

---

15 Lisek, „Problematyka kobieca", 54.

16 Aleksiun, „Gender and Nostalgia", 73.

17 Tamże, 80.

Po przeanalizowaniu zgromadzonego przeze mnie na potrzeby pracy materiału źródłowego wyodrębniłam cztery tematy, które we wspomnieniach z lat 1914–1918 pojawiają się szczególnie często. Należą do nich:

- zmiana w relacjach międzypokoleniowych (ze szczególnym uwzględnieniem częściowego osierocenia czy opuszczenia przez jednego z rodziców, zazwyczaj chodzi o brak ojca),
- tułaczka,
- stosunek do walczących armii,
- temat popularnego w okresie I wojny światowej zarzutu o szpiegostwo na rzecz armii niemieckiej.

Tematy te poddałam następnie analizie i tak też uporządkowałam niniejszy artykuł. W analizowanym materiale źródłowym w znaczącym stopniu dominują teksty autorstwa mężczyzn. Doskonała większość autorów opowiada o doświadczeniach okresu dziecięcego lub bardzo wczesnej młodości. Niewiele ponad połowa z 90 ksiąg pamięci, do których dotarłam, jest dedykowana miejscowościom leżącym przed wojną w obrębie Królestwa Polskiego. Pozostała połowa dzieli się po równo na tereny umownie tu określonych Wołynia i Galicji Wschodniej.

Osierocenie i opuszczenie przez rodzica

Motywem, który pojawia się we wspomnieniach dotyczących I wojny światowej ze szczególną regularnością, jest częściowe osierocenie czy też opuszczenie przez jednego z rodziców, zwykle ojca, który albo emigruje do Ameryki jeszcze przed wybuchem wojny, pozostawiając potomstwo pod opieką matki, albo zostaje ewakuowany w głąb Rosji. Wiele tego rodzaju wspomnień zaczyna się w podobnym tonie: „Mój ojciec Lewi Icchak wyjechał do Ameryki na krótko przed wybuchem I wojny światowej, zostawiając moją matkę Hanę Rochl samą z pięciorgiem dzieci”[18].

Opuszczenie czy też częściowe osierocenie skutkuje jednoznacznie zmianą w stosunkach międzypokoleniowych, czasem nawet przedwczesną utratą dzieciństwa. Niektóre z relacji są wyjątkowo poruszające, jak np. ta z księgi pamięci Golszan (dzisiejsza Białoruś), w której mowa o pozostawionym samemu sobie rodzeństwie:

> Wkroczyli Niemcy i mój starszy brat Mojszele został żywicielem całej rodziny. […] odmawiał *kadisz* trzy razy dziennie i płakał razem ze mną. My dwoje opuszczonych dzieci utrzymywaliśmy wspólnie wielki dom. Dzieliliśmy między sobą pożywienie, jedliśmy z jednego talerza i w strachu spaliśmy w jednym łóżku. Często chodziliśmy głodni, ale

[18] *Sefer Horochow*, red. Josef Kariw (Tel Awiw, 1966), 181. To i dalsze tłumaczenia cytatów – J.L.

> nie skarżyliśmy się nikomu. Wychowano nas tak, byśmy nie prosili nigdy o pomoc. Nieoczekiwanie zainteresował się nami *batiuszka*[19], miejscowy ksiądz, który zaprosił nas pewnego razu na posiłek. Odmówiliśmy mu jednak przez wzgląd na koszerność. Kapłan zrozumiał i dał nam trochę mąki. Mojszele piekł nam chleb i w ten sposób przeżyliśmy I wojnę światową[20].

Wspomnienia mówią niejednokrotnie o uczynieniu z samotnych matek jedynych żywicielek rodziny. Na szczególną uwagę zasługują tu słowa jednej z nich: „Dzieci, musicie rozważyć moje obecne położenie, […] od teraz wszyscy jesteśmy jak dzieci i musimy sobie nawzajem pomagać"[21].

Charakterystyczne dla tej grupy wspomnień jest opisywanie relacji rodzinnych opartych na poświęceniu i altruizmie, braniu odpowiedzialności za drugą osobę, poczuciu wspólnoty czy częstym przejmowaniu roli rodziców przez dzieci, zwłaszcza te starsze. Ich autorzy milczą wobec tematów trudnych, takich jak wszelkiego rodzaju dysfunkcje. To oczywiście naturalna konsekwencja typowej dla tego gatunku autocenzury w pisaniu o traumatyzujących doświadczeniach własnej rodziny i najbliższych. Milczenie źródła (co należy w tym wypadku rozumieć jako pominięcie pewnych faktów przez autora) jest zdaniem badaczki Władysławy Szulakiewicz jedną z przyczyn powodujących zniekształcenie prawdy historycznej zawartej w literaturze wspomnieniowej[22]. Zjawisko to określa Szulakiewicz jako tzw. nie-dopisanie. Natomiast sytuację, w której interesujące nas źródło przedstawia informacje, o których nie donoszą inne źródła, nazywa analogicznie nad-pisaniem. Autorka dowodzi dalej, że zaistnienie któregokolwiek z opisanych przypadków jest przejawem autoprezentacji autora. Obowiązkiem badacza literatury ego dokumentu jest w momencie zderzenia z jednym czy drugim przypadkiem postawienie sobie pytania, „dlaczego coś zostało przemilczane", lub odwrotnie, „dlaczego coś zostało dopisane, chociaż w świetle innych źródeł okazuje się, że nie miało miejsca?"[23].

Warto zauważyć w tym miejscu, że wspomnienia z dzieciństwa spisywane po 1945 roku, które odnaleźć można w księgach pamięci, nie różnią się zasadniczo od tych zawartych w innych formach autobiograficznych. Wszystkie one mają wspólną wyrazistą cechę.

---

19 Określenie używane przez wiernych prawosławnych w krajach słowiańskich na określenie księdza, popa.

20 *Lebn un umkum fun Olszan*, red. Jack Leibman (Tel Awiw, 1965), 67.

21 *Sefer Horochow*, 181.

22 Władysława Szulakiewicz, „Ego-dokumenty i ich znaczenie w badaniach naukowych", *Przegląd Badań Edukacyjnych* 16 (2013), 1: 65–84.

23 Tamże, 70.

Przedstawiają, jak pisze na ten temat Małgorzata Czermińska, „świat utracony bezpowrotnie, nie tylko wskutek zwykłego przemijania czasu, ale także z powodu gwałtownego kataklizmu historii”[24]. Jak dowodzi dalej Czermińska, „wydarzenia pierwszej wojny (a więc okresu interesującego nas ze względu na temat niniejszego artykułu – J.L.) i rewolucji 1917 roku odegrały tę samą rolę kataklizmu niszczącego arkadię dzieciństwa, co druga wojna światowa w wielu autobiografiach pisanych później”[25].

Tułaczka

Podobne konsekwencje co opuszczenie czy osierocenie przez rodzica niesie ze sobą przymusowa tułaczka, spowodowana przesunięciem linii frontu. W jej wyniku na barki bardzo młodych ludzi zostaje zrzucona odpowiedzialność za najbliższych członków rodziny, konieczność podejmowania trudnych, dojrzałych decyzji. W cytowanej już wcześniej książce Czermińska[26] mówi o dwóch przeciwstawnych sobie postawach autorskich czy też typach narracji w przypadku literatury dokumentu osobistego. Pierwszy z nich to postawa świadka osobiście uczestniczącego w wydarzeniach (świadectwo), drugi to „introspekcyjny wgląd” (wyznanie). Postawa wyznania charakterystyczna jest dla dziennika intymnego. O pierwszej z wymienionych postaw Czermińska pisze, że ma ona typowo epicki charakter; narrator opowiada czytelnikowi o otaczającym go świecie, ludziach, wydarzeniach, stawiając je w centrum, siebie samego natomiast sytuując w tle. Dominującą w księgach pamięci postawą narracyjną jest postawa świadectwa. Autorzy wspomnień są dla szerszego czytelnika, którym może być np. historyk zajmujący się studiami żydowskimi, osobami anonimowymi. Z drugiej strony pewien potencjalny krąg czytelniczy jest autorom z góry znany. Narrator-kronikarz ma świadomość, że jego wspomnienia trafią z pewnością do rąk krewnych oraz przyjaciół i znajomych zrzeszonych w jednym ziomkostwie, a więc do innych ocalałych z tej samej miejscowości, do dawnych sąsiadów. Stąd przyjąć możemy, że bardziej lub mniej świadomie, będzie się on starał sprostać oczekiwaniom tego konkretnego grona odbiorców, które często liczy, że świadectwo dane przez owego narratora wzbogaci wyobrażenie o przedwojennym życiu żydowskim w sztetlu, któremu księga pamięci jest poświęcona, o dodatkowe, nieznane dotąd fakty oraz własny punkt widzenia w stosunku do opisywanych zdarzeń. Czermińska pisze w swojej książce o narracjach wspomnieniowych stanowiących typ świadectwa, że mają one często epicki charakter. W przypadku narracji opowiadających o tułaczce I wojny

---

[24] Małgorzata Czermińska, *Trójkąt autobiograficzny: świadectwo, wyznanie, wyzwanie.* (Kraków: Universitas, 2000), 296.

[25] Tu jako przykład autorka podaje *Szczenięce lata* Melchiora Wańkowicza. Tamże, 296.

[26] Tamże, 20.

światowej jest tak bez wątpienia. Autorzy opisują wędrówki, które zaczynają się niemal z wybuchem wojny, a których kres następuje w kilka miesięcy czy też lat po jej zakończeniu. Jeden z autorów pisze o wędrówkach obu wojen światowych w ten sposób: „We wszystkich moich wędrówkach i doświadczeniach z I i II wojny światowej na każdej z dróg i na każdym kroku odnajdywałem Żydów z Gostynina. Rozpoznawaliśmy siebie nawzajem, pomagaliśmy sobie, traktowaliśmy się z miłością”[27]. Tułaczka lat 1914–1918 stanowi tu więc jakby zaczątek czy preludium do mającej nastąpić w dwa dziesięciolecia później znacznie niebezpieczniejszej wędrówki. Wędrówka ta jest metaforą diaspory w miniaturze. Tułaczka jako odczucie szczególnej niepewności co do losu własnego i rodziny zapisuje się w pamięci najostrzej spośród wojennych doświadczeń, co zaskakujące – ostrzej nawet niż osierocenie, kryzys rodziny czy nękający wszystkich głód. Autorzy niektórych wspomnień, którzy piszą o swoich losach wieku wczesnodziecięcego, podają wprost, że to właśnie reminiscencje z okresu tułaczki są jedynymi zachowanymi w pamięci. Bardzo młody wiek narratorów i specyfika percepcji wczesnodziecięcej wydaje się wyjaśnieniem tej zaskakującej hierarchii. Urodzony w Ostrołęce autor tak opisuje swoje wspomnienia: „Ze swojego życia w mieście w trakcie I wojny światowej pamiętam bardzo niewiele. Byłem przecież wówczas dziewięcioletnim dzieckiem. Pamiętam jednak nasz powrót do miasta po kilkumiesięcznym pobycie w Łomży. Pamiętam zakładanie koniom uprzęży i pakowanie tobołków na wagony”[28].

Pojawia się pytanie, w jaki sposób traktować tego typu relacje, czy należy postrzegać je wyłącznie w charakterze ruchomego obrazu, podobnego do impresjonistycznego malarstwa i podważać ich funkcję informatywną? A może wręcz przeciwnie? Francuski badacz autobiografii Philippe Lejeune stawia pytanie o to, czym właściwie jest „prawda, do której podobno powieść pozwala zbliżyć się bardziej niż autobiografia”. I odpowiada sam sobie, że przecież ta „prawda, to osobista, indywidualna, intymna prawda autora, czyli to właśnie na co nastawiony jest każdy projekt autobiograficzny”[29].

Relacje z okupantem

W księgach pamięci często poruszany jest temat relacji z walczącymi armiami. W analizowanych przeze mnie tomach najczęściej poruszany był temat kontaktów z armią niemiecką i rosyjską, zaś najmniej uwagi poświęcono wojskom cesarsko-królewskim. W większości relacji, do których dotarłam, armia niemiecka zostaje ukazana w roli wyzwoliciela spod

---

27 *Pinkes Gostinin; izker buch*, red. Israel M. Biderman (Nowy Jork-Tel Awiw 1960), 238.

28 *Buch fun ostrolenker kehile*, red. Icchak Iwri (Tel Awiw 1963), 185.

29 Philippe Lejeune, *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*, tłum. Wincenty Grajewski (Kraków: Universitas, 2001), 10.

carskiego jarzma, żołnierze niemieccy natomiast jako ci bardziej cywilizowani, unikający przemocy wobec okupowanej ludności, niezależnie od tego, czy była to ludność żydowska, czy nieżydowska, w przeciwieństwie do Rosjan i Kozaków, którzy rzadko obchodzili się z cywilami humanitarnie. Wiele ze wspomnień mówi wręcz o uroczystym witaniu chlebem i solą wkraczających do miejscowości Niemców. We wspomnieniach powtarza się ciekawy motyw sporu ideologicznego i podziału na dwie wrogie frakcje – zwolenników Niemców i Rosjan. Tak o nim pisze autor z Lubczy:

> Ludzie w naszej wiosce mówili dużo o wojnie. „Mężowie stanu" i „stratedzy" gromadzili się w kącie domu nauki i godzinami dyskutowali o wojnie. Jak było zwyczajem, byli między nimi „Rosjanie" i „Niemcy", czyli ci, którzy wspierali wojenne wysiłki Rosjan, i ci, którzy popierali Niemców. Jednak gdy wojna pukała już do naszych drzwi, „mężowie stanu", którzy śledzili postęp wojenny, nie wiedzieli już co myśleć[30].

Podział ten, który pojawia się wraz z wybuchem konfliktu zbrojnego, znika, gdy tylko wojenna rzeczywistość staje się nie do zniesienia i dla całej społeczności ważniejsze od tego, które z mocarstw zwycięży wojnę, jest jak najszybsze nastanie pokoju.

Ostatecznie najciekawszym chyba zjawiskiem pośród narracji przedstawiających okupanta w okresie 1914–1918 jest pisanie o armii niemieckiej z tych lat, jakby chodziło o armię nazistowską. Jeden z autorów wspomnień (pochodzący z Gostynina, a w momencie wybuchu wojny mający 19 lat), który trafia do niemieckiego więzienia, gdzie razem z kryminalistami przebywają zwykli cywile, pisze: „Niemieccy bandyci żartowali z naszego tragicznego położenia, częstując nas złośliwymi komentarzami. […] Warunki były nie do zniesienia. Niemcy już wtedy byli mordercami. Bili nas bezlitośnie za najmniejszą rzecz. Wielu ludzi zostało od tego bicia kalekami"[31].

Tego rodzaju wypowiedź nie daje wiarygodnego czy głębszego obrazu niemieckiej armii i jej stosunku do ludności żydowskiej na terenach okupowanych. Można ją raczej uznać za projektowanie poholokaustowych opinii na rzeczywistość o dwie dekady wcześniejszą. Warto zauważyć, że polityka państwa niemieckiego w latach 1914–1918 miała na celu raczej pozyskanie poparcia wśród tzw. *Ostjuden* – Żydów wschodnich, natomiast instancją pośredniczącą w osiągnięciu tego celu mieli być służący na froncie wschodnim niemieccy żołnierze żydowskiego pochodzenia, którzy w ciągu czterech wojennych lat służyli w armii

---

30 *Lubcz we-Delaticz; sefer zikaron*, red. K. Hilel (Hajfa 1971), 130.

31 *Pinkes Gostinin*, 233.

Cesarstwa w liczbie 96 tys.[32] Przywołana wyżej wypowiedź dobitnie pokazuje zagrożenia, na które należy uważać podczas analizy ksiąg pamięci jako materiału badawczego dotyczącego choćby konkretnej gminy żydowskiej w okresie przed- czy powojennym.

Antysemityzm

We wspomnieniach pojawia się również motyw wojennego antysemityzmu, doświadczanego ze strony Kozaków i Rosjan, oskarżających Żydów o szpiegostwo na rzecz armii niemieckiej. Oskarżenia te pojawiają się zawsze jako plotka, jej konsekwencje są jednak tragiczne. Jeden z autorów wspomnień, pochodzący z Ostrowi Mazowieckiej, pisze o niejakim generale von Grundenszternie, dowódcy pierwszego korpusu armii Samsonowa, wieszającym ludzi za szpiegostwo; inny zaś z Turzca na Białorusi podaje właśnie oskarżenie o szpiegostwo jako przyczynę wypędzenia całej społeczności żydowskiej z rodzinnego *sztetla*[33]. Bardzo często rozpowszechnianie tych, jak pisze autor z Ostrowi, „starych jak świat plotek" przypisuje się w mniejszym lub większym stopniu chłopom[34]. W niektórych wspomnieniach polscy antysemici pomagają Rosjanom w poszukiwaniu winnych ich porażek, w innych zaś czyni się ich w całości winnymi spopularyzowania zarzutów o szpiegostwo na rzecz Niemców wewnątrz armii rosyjskiej. Choć oczywiście niektóre – lub nawet wiele – z tych zarzutów mogły być prawdziwe, mamy tu do czynienia z interesującym przypadkiem spiralnej stereotypizacji: stereotyp żydowskiego szpiega znajduje symetryczny stereotyp polskiego oskarżyciela i nawzajem się wzmacniają. Bywa, że zarzuty, którymi obciąża się cywilów, są tak stanowcze, że wykluczają odpowiedzialność głównego dowództwa armii rosyjskiej czy też oddolny antysemityzm postawionych najniżej w hierarchii wojskowej żołnierzy. Przywołany już wcześniej autor, którego wspomnienia poznajemy w księdze pamięci Ostrowi Mazowieckiej, pisze o naiwnych żołnierzach pochodzących z głębokich guberni rosyjskich, którzy sami w sobie widocznie nieobciążeni wrodzoną polskiemu chłopstwu nienawiścią do Żydów, łatwo mogli się stać ofiarą propagandy wrogości. Autor tworzy tu więc czarno-białą narrację, w której antysemityzm leży wyłącznie po stronie polskiego chłopstwa, nie uwzględniając faktu, że były nim obciążone obie walczące armie. Antysemityzm dotyczył bowiem również armii niemieckiej i to nie tylko w okresie I wojny światowej, lecz dużo wcześniej. Oskarżenia Żydów o szpiegostwo na rzecz wroga przybierały rozmiar psychozy w różnych armiach, w tym armii niemieckiej. Dowodem niech będą słowa feldmarszałka von Moltke (starszego), który tak pisał

---

32 Jakob Segall, *Die deutschen Juden als Soldaten im Kriege 1914–1918* (Berlin: Philo-Verlag,1922), 11, dostęp 28.06.2017, https://archive.org/details/diedeutschenjude00segauoft.

33 *Kehilot Turc we-Jeremic; sefer zikaron*, red. M. Walzer-Fass, M. Kaplan (Izrael 1978), 45.

34 *Izker-buch fun der jidiszer kehile in Ostrow-Mazowieck*, red. J.L. Levin (Tel Awiw 1966), 164.

o walce Żydów po stronie pruskiej w tzw. wojnach wyzwoleńczych przeciw Napoleonowi na początku XIX wieku: „W kampanii roku 1812 żydzi byli szpiegami, którzy nie tylko od obu stron pobierali żołd, ale także obie strony zdradzali”[35].

Z wyobrażeniem Żyda w roli rosyjskiego szpiega spotkałam się już wcześniej, opracowując materiał źródłowy zawarty w archiwum fundacji Neue Synagoge Berlin – Centrum Judaicum. Materiał ten to korespondencja regularnych żołnierzy niemieckich żydowskiego pochodzenia oraz rabinów polowych walczących i stacjonujących na Froncie Wschodnim w czasie pierwszej wojny światowej. Listy te mają wspólnego adresata – Sigismunda Fiesta, który w latach 1906–1935 piastował stanowisko dyrektora pierwszego domu dziecka Gminy Żydowskiej w Berlinie. Na łamach tej korespondencji pojawia się wielokrotnie motyw zarzutu o szpiegostwo na rzecz Rosjan, który to kierowali wobec autorów wielokrotnie ich nieżydowscy towarzysze broni. Antysemityzm, o którym piszą autorzy wspomnień, ignoruje ten motyw antysemityzmu wewnątrz armii i jest w przeważającej części antysemityzmem polskiego chłopstwa. Zgodnie z przytoczonymi świadectwami nie przyjmował on formy fizycznej przemocy, lecz przemyślnej intrygi, która miała na celu bądź to dopiero wzbudzenie wśród Rosjan (zdaniem autorów) podejrzeń o szpiegostwo na rzecz wroga, bądź też podtrzymywanie ich w żywym już przeświadczeniu. Jako potwierdzenie powyższego przekonania przytoczyć można fragment wspomnień pochodzący z księgi pamięci Goniądza: „Sytuacja pogarszała się. Dochodziły nas dźwięki bombardowania Osowca. Nie spodziewaliśmy się jednak odkryć, że armia wraz z polskim chłopstwem rozprzestrzenia pogłoski, jakoby Żydzi byli niemieckimi szpiegami i że mieliśmy ukryte telegrafy, które przekazaliśmy Niemcom”[36]. W księdze pamięci Gostynina czytamy natomiast:

> Tymczasem Rosjanie, z pomocą polskich antysemitów, wzięli się za poszukiwanie winnych porażki, na których mogliby zrzucić całą odpowiedzialność. I kiedy już byliśmy na drodze do naszego domu, przekroczyli zaraz jego progi i oskarżyli mojego ojca i wuja Ben Cyjona o dawanie Niemcom z dachu sygnału. Innymi słowy oskarżyli ich o szpiegostwo[37].

Odnosząc się do przedstawionego przeze mnie w oparciu o przytoczone cytaty przekonania, że za głównych inicjatorów pogłoski o sprzyjaniu Żydów Niemcom, a co za tym idzie o ich zdradzie, uznają współautorzy wspomnień Polaków, po raz kolejny można tu odnieść

---

35 Helmuth von Moltke, Stanilaus von Leszczynski, *Gesammelte Schriften und Denkwürdigkeiten des Generalfeldmarschalls Grafen Helmuth von Moltke*, (Hamburg: Verlag E.S. Mittler & Sohn, 1892), 148, dostęp 29.06.2017, https://archive.org/details/bub_gb_RZUBAAAAYAAJ.

36 *Izker buch Goniadz*, red. J. Ben Meir Treshansky, A.L. Fajans (Tel Awiw 1960), 515.

37 *Pinkes Gostinin*, 121.

wrażenie, że przedstawianiu takiego stanu rzeczy winna jest poholokaustowa metanarracja. Adamczyk-Garbowska, Kopciowski i Trzciński piszą o braku zainteresowania Żydów otaczającym ich polskim społeczeństwem po roku 1945, czy w ogóle polityką, a z drugiej strony podatnością na komunistyczną propagandę, która nie dawała świadectwa skomplikowanego charakteru sytuacji w Polsce po wkroczeniu Sowietów[38]. Wspomnienia dotyczące oskarżeń Żydów o szpiegostwo na rzecz strony niemieckiej, których to inicjowanie wewnątrz armii rosyjskiej przypisywano prawie wyłącznie polskim cywilom (bez uwzględnienia istotnego udziału w szerzeniu propagandy po stronie warstw dowódczych armii rosyjskiej, czego najlepszy dowód stanowić może w tym wypadku naczelny zwierzchnik rosyjskiej armii, a zarazem naczelny antysemita, wielki książę Mikołaj Romanow i jego utworzone w czasie I wojny światowej, a stanowiące rodzaj antyżydowskiej kampanii biuro do walki ze szpiegostwem)[39], uznać można za wsteczną projekcję tych stereotypów.

Dowodem jednak na to, że oskarżenia, tym razem żydowskie, kierowane przeciwko Polakom w oparciu o zarzucany im antysemityzm okresu I wojny światowej były jednak bardzo często uzasadnione, są antyżydowskie rozruchy, w tym liczne pogromy, jakie przetaczają się przez niepodległą już Polskę w latach 1918–1920. Jeden z najjaskrawszych przykładów stanowi tu masakra w Pińsku, w której to 35 osób narodowości żydowskiej zostało rozstrzelanych przez żołnierzy wojska polskiego, do czego doszło 5 kwietnia 1919 roku, na pierwszym etapie wojny polsko-bolszewickiej. Przedłużenie w czasie permanentnego stanu wojny doświadczanego przez ludność polską, związane z wybuchem wspomnianego konfliktu w lutym 1919 roku, powoduje wybuch kolejnej fali antysemityzmu. Towarzyszą jej powtarzane wielokrotnie slogany mówiące o komunizmie jako typowo żydowskim fenomenie. Hasła te nie odnajdują potwierdzenia w istniejącym stanie rzeczy i fakcie, że jeszcze w roku 1917 Żydzi stanowili zaledwie 4% wszystkich członków partii bolszewickiej. O popularności takiego przekonania decydowała jednak nieproporcjonalnie liczna obecność elementu żydowskiego w komitecie centralnym partii, w tym wypadku mowa już o 30% całej warstwy kierowniczej (1917)[40]. Rozpowszechnieniu stereotypu służyć miała m.in. propaganda przedstawiająca na plakatach żołnierza Armii Czerwonej dzierżącego w dłoni biało-niebieską flagę z Gwiazdą Dawida. Do dalszych antyżydowskich rozruchów dochodzi w momencie wycofywania się wojska polskiego w 1919 roku. Pogromy mają miejsce w Mińsku Mazowieckim, Siedlcach, Łukowie, Włodawie i Białymstoku. Echem odbija się ponadto rozstrzelanie przez armię w sierpniu 1920 roku

---

38 Adamczyk-Garbowska, Kopciowski, Trzciński, wstęp do *Tam był kiedyś mój dom*, 38.

39 Antony Polonsky, *The Jews in Poland and Russia, Volume III* (Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2012), 6.

40 Tamże, 9.

cadyka Chaima Szapiro, skazanego na śmierć w związku z zarzutami o szpiegostwo na rzecz Rosjan, z których dopiero w kilka lat później zostaje uwolniony[41]. Opisane wyżej wydarzenia mają miejsce na przestrzeni pierwszych trzech powojennych lat. Na okres ten przypada przede wszystkim kształtowanie się zrębów państwowości w niepodległej Polsce oraz wojna z bolszewikami. Co istotne, czas ten obfituje w niechlubne antysemickie prześladowania, które podobnie do dominującej holokaustowej metanarracji mogą mieć wpływ na częściowe zniekształcanie wspomnień z czasu I wojny światowej za sprawą przyglądania się im przez pryzmat wydarzeń późniejszych.

Podsumowanie

Omówiona w artykule literatura wspomnieniowa jest bardzo ciekawym źródłem umożliwiającym poznanie sytuacji Żydów w okresie I wojny światowej. Do relacji świadków opisywanych wydarzeń – jak do każdego źródła historycznego – należy jednak podejść z pewną dozą krytycyzmu, ponieważ jak to zawsze w wypadku relacji świadków ma miejsce, są one subiektywne. Subiektywność narracji ksiąg pamięci jest zarówno ich zaletą, jak i wadą. Dzięki owej subiektywności poznać możemy sferę codziennych doświadczeń, wyobrażeń, przeszłych i późniejszych postaw ludności żydowskiej Europy Wschodniej w pierwszej połowie XX wieku. Co równie ważne, możemy też poznać mechanizmy zapamiętywania, przekazywania i kształtowania indywidualnej i zbiorowej pamięci tejże ludności. Księgi pamięci przedstawiają często zniekształcony obraz rzeczywistości, ale przecież istotą „paktu autobiograficznego", pojęcia wprowadzonego do literatury przez wspomnianego już Lejeune, jest zgoda czytelnika na sytuację, w której autobiograf, autor wspomnień, „nie jest kimś, kto mówi prawdę o swoim życiu, ale kimś, kto powiada, że ją mówi"[42]. Formuła ta nie wymusza jednak na czytelniku bezkrytycznego czytania literatury wspomnieniowej. Zresztą to chyba niemożliwe, bo jak pisze w innym miejscu Lejeune, tendencja jest raczej odwrotna, czytelnik autobiografii bawi się często w detektywa, doszukując się w tekście różnic, pomyłek, zniekształceń itd.[43] Naturalnym zagrożeniem, jeśli chodzi o zniekształcenia w pamięci wydarzeń, które dotyczy ksiąg pamięci, jest bez wątpienia późny czas ich powstania. Prawie 70% dokumentów pochodzi z lat 60. XX wieku lub późniejszych, co oznacza, że autorów wspomnień dzieli od opisywanych wydarzeń przynajmniej półwiecze. Nie jest to jednak cecha, która wyróżniałaby szczególnie *izkor bicher* na tle innych tekstów o charakterze autobiograficznym. Tym, na co

---

41 Tamże, 52.

42 Lejeune, *Wariacje na temat pewnego paktu*, 14.

43 Tamże, 36.

trzeba zwrócić szczególną uwagę, badając ten materiał, jest bezpośrednie lub zapośredniczone prowadzenie narracji w odniesieniu do wydarzeń z okresu Zagłady.

Holokaust i powstanie państwa Izrael są wydarzeniami granicznymi, stąd w oczywisty sposób zrodziła się tendencja do patrzenia na przeszłe wydarzenia i pisania o nich przez pryzmat owych wydarzeń granicznych. Z jednej strony skutkuje to nostalgiczną idealizacją wspomnień rodzinnych i tych dotyczących najbliższego otoczenia, z drugiej – stereotypizacją obrazu relacji z otaczającą ludnością nieżydowską, uproszczonym obrazem relacji społecznych, państwa i całego kontekstu Europy Wschodniej. Dosadnie pisze o tym Lea Bloch-Rudnicki, autorka wspomnień opublikowanych w księdze pamięci Holszan w Tel-Awiwie w roku 1965: „Cały ten strach i terror pierwszej wojny światowej zdaje się dziś jakby igraszką w porównaniu z dokonaną przez Niemców podczas drugiej wojny światowej eksterminacją narodu żydowskiego”[44]. Wypowiedź ta w oczywisty sposób pomija fakt, że pierwsza wojna światowa, zwana przez ówcześnie żyjących (jeszcze przed wybuchem II wojny światowej) wielką wojną, była powszechnie w okresie międzywojennym uważana za jedno z najtragiczniejszych wydarzeń w historii żydowskiej diaspory i jednym z najczarniejszych wydarzeń w dziejach nowoczesnej Europy. Zawarte w księgach pamięci egodokumenty pozwalają nam poznać niedostępne w innych źródłach szczegóły dotyczące życia w czasie „wielkiej wojny”, ale pokazują też, jak pamięć o tym katastrofalnym wydarzeniu ulegała i ulega przekształceniu, wyparciu czy instrumentalizacji. Właśnie dzięki temu księgi pamięci są źródłem podwójnie cennym.

Bibliografia

Literatura podmiotu

Buch fun ostrolenker kehile, red. Icchak Iwri. Tel Awiw 1963.

Izker-buch fun der jidiszer kehile in Ostrow-Mazowieck, red. J.L. Levin. Tel Awiw 1966.

Izker buch Goniadz, red. M.Sz. (Idl) Ben Meir, A.L. Fajans. Tel Awiw 1960.

Kehilot Turc we-Jeremic; sefer zikaron, red. M. Walzer-Fass, M. Kaplan. Tel Awiw 1978.

Lebn un umkum fun Olszan, red. Jack Leibman. Tel Awiw 1965.

Lubcz we-Delaticz; sefer zikaron, red. K. Hilel. Hajfa 1971.

Pinkes Gostinin; izker buch, red. Israel M. Biderman. Nowy Jork–Tel Awiw 1960.

Sefer Horochow, red. Josef Kariw. Tel Awiw 1966.

Sefer zikaron le-kehilat Pinczew: in Pinczew togt szojn niszt, red. M. Shener. Tel Awiw 1970.

---

44 *Lebn un umkum*, 68.

Literatura przedmiotu

Adamczyk-Garbowska, Monika, Adam Kopciowski, Andrzej Trzciński. Wstęp do *Tam był kiedyś mój dom… Księgi pamięci gmin żydowskich*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2009.

Aleksiun, Natalia. „Gender and Nostalgia: Images of Women in Early *Yizker Bikher*". *Jewish History and Culture* 5 (2002), 1: 69–90.

Boyarin, Jonathan, Jack Kugelmass. *From a Ruined Garden: The Memorial Books of Polish Jewry*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.

Czermińska, Małgorzata. „Rola odbiorcy w dzienniku intymnym". W: *Problemy odbioru i odbiorcy*, red. Tadeusz Bujnicki, Janusz Sławiński. Wrocław: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1977.

Czermińska, Małgorzata. *Trójkąt autobiograficzny : świadectwo, wyznanie, wyzwanie*. Kraków: Universitas, 2000.

Field, Joyce. *ZACHOR: Yizkor Books as Collective Memory of a Lost World*. Dostęp 23.06.2017. http://www.jewishgen.org/yizkor/ybinsights.html.

Lejeune, Philippe. *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*. Tłum. Wincenty Grajewski. Kraków: Universitas, 2001.

Lisek, Joanna. „Problematyka kobieca w księgach pamięci (na przykładzie Pińczowa)". *Literatura Ludowa* 4–5 (2008): 53–62.

Moltke, Helmuth von , Stanilaus von Leszczynski. *Gesammelte Schriften und Denkwürdigkeiten des Generalfeldmarschalls Grafen Helmuth von Moltke*. Hamburg: Verlag E.S. Mittler & Sohn, 1892, 148. Dostęp 29.06.2017. https://archive.org/details/bub_gb_RZUBAAAAYAAJ.

Polonsky, Antony. *The Jews in Poland and Russia. Volume III*. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2012.

Schulze, Winfried. „«*Ego-Dokumente*». *Annäherung an den Menschen in der Geschichte*". Berlin: Akademie Verlag, 1996.

Selavan Schwarcz, Ida. *Yizker Bikher as Preservers of Family and Comunity History*. Dostęp 23.06.2017. http://www.jewishgen.org/yizkor/ybinsights.html.

Segall, Jakob. *Die deutschen Juden als Soldaten im Kriege 1914–1918*. Berlin: Philo-Verlag,1922. 11. Dostęp 28.06.2017. https://archive.org/details/diedeutschenjude00segauoft.

Szulakiewicz, Władysława. „Ego-dokumenty i ich znaczenie w badaniach naukowych". *Przegląd Badań Edukacyjnych* 16 (2013), 1: 65–84.

Wein, Abraham. „Memorial Books, as a Source for Research into the History of Jewish Communitiesin Europe". *Yad Vashem Studies on the European Catastrophe and Resistance* 9 (1973), 255–272.

Yizkor (Holocaust Memorial) Books – NYPL | Yiddish Sources. Dostęp http://yiddish-sources.com/yizkor-holocaust-memorial-books-nypl.

World War I in the Light of Ego-documents contained in the selected Memorial Books

Summary

This article concerns the personal memories of the Jews from the time of the First World War recorded in the memorial books of the selected localities of Wołyń, Eastern Galicia, and the Kingdom of Poland. Its main focus lies in the memories of daily and family life, as well as the alterations on the family level in relation to military and political changes. This article aims to demonstrate that the war was experienced in a slightly different way in each of the forementioned regions because of the different history of military operations, the political factors, but also the deep social structures. On the level of the methodology, the work focuses on the tensions between the memory and history. The author also attempted to determine to what degree the memories preserved in the memorial books are a recording of the World War I as a generational experience, as well as the memory of it as an early transformative experience. The work also tried to assess the level in which those memories effaced or were deformed under the influence off the events of the Second World War and the Holocaust.

Keywords
ego-document, memorial books, World War I, memory, autobiographical pact, Eastern European Jews

Translated by Dominik Ładyżyński

PROSIMY O CYTOWANIE TEGO ARTYKUŁU JAKO:

Justyna Lisak, „I wojna światowa w świetle egodokumentów zawartych w wybranych księgach pamięci", *Autobiografia. Literatura. Kultura. Media* 1 (2017), 8: 133–149. DOI: 10.18276/au.2017.1.8-10

Aa@

AUTOBIOGRAFIA nr 1 (8) 2017 s. 151–169
ISSN 2353-8694
DOI: 10.18276/au.2017.1.8-11

ANNA SZYBA*
Freie Universität Berlin

„Nowy rok, nowe kłopoty. Trzeba się znów wypłakać przed towarzyszem Gołombem”[1]

Streszczenie

W nowojorskim archiwum YIVO zachował się zbiór listów z lat 1926–1927, wysłanych przez absolwentów należącego do Centralnej Żydowskiej Organizacji Szkolnej Żydowskiego Seminarium Nauczycielskiego w Wilnie do dyrektora placówki Abrahama Gołomba. W listach tych opisują oni dokładnie warunki swojej pierwszej pracy, przekazując unikatowe informacje dotyczące zarówno życia danego miasteczka i panujących w nim stosunków społecznych, jak i funkcjonowania konkretnej szkoły. W artykule podjęta została próba odtworzenia sytuacji żydowskiej szkoły świeckiej z wykładowym językiem jidysz w Wysokim Litewskim w oparciu o listy trojga nauczycieli tej placówki: Eugeniusza Braudego, Morducha Kahanowicza i Ejdli Segałowicz.

Słowa kluczowe
szkoły żydowskie, świecka kultura żydowska, jidysz, sztetl

Wiek XIX i początek wieku XX to okres intensywnych przemian społeczno-politycznych na arenie międzynarodowej. Powstają państwa narodowe, w obywatelach budzi się świadomość

* Kontakt z autorką: szyba.ania@gmail.com

[1] Jid. *Es hejbt zich on a najer jor mit naje cojres. Gejt men zich wider ojsklogn dos harc farn hawer Golomb*, Estera-Fajga Porozowska. Międzyrzecz, 15.09.1926, YIVO Institute for Jewish Research, RG 48 #80, brak paginacji.

polityczna, idee ruchu robotniczego zaczynają zdobywać coraz więcej zwolenników. W tych przemianach czynnie uczestniczy ludność żydowska zamieszkująca tereny przyszłej II Rzeczypospolitej. Jak grzyby po deszczu wyrastają partie polityczne, proponujące rozmaite scenariusze przyszłości narodu żydowskiego.

Nowoczesne myślenie pojawia się również w pedagogice. W nowym stuleciu, określonym przez szwedzką pisarkę, nauczycielkę i pedagożkę Ellen Key mianem „stulecia dziecka", należało w oparciu o idee pojawiające się w filozofii i pedagogice od czasów oświecenia gruntownie zmienić metody wychowawcze[2]. Od tej chwili dziecko nie miało już być traktowane jak bezkształtna masa, którą budzący respekt i strach nauczyciel formował i wypełniał wyuczoną wiedzą, a jak świadomy odbiorca, uczestniczący w procesie edukacji, który pod okiem roztropnego nauczyciela będzie rozwijał umiejętności i wiedzę nabywane od najmłodszych lat.

Debata na temat reformy szkolnictwa żydowskiego i dostosowania go do wymogów nowoczesnego państwa trwała na terenach podzielonej przez rozbiory Rzeczypospolitej przez cały XIX wiek i choć w każdym z zaborów przybierała nieco inny kształt, dominowały w niej dwa podejścia: pierwsze zwolenników oświecenia żydowskiego, drugie adherentów tradycyjnego wychowania w duchu ortodoksji żydowskiej[3]. Nowe pomysły dotyczące edukacji żydowskiej pojawiły się wraz z rozwojem partii politycznych – syjoniści, socjaliści i nowocześni zwolennicy ortodoksji zdawali sobie sprawę z tego, że przyszłość narodu, a także ich konkretnej partii stanowią dzieci i młodzież, a odpowiednią wizję tożsamości żydowskiej można zaszczepić w nich jedynie dzięki edukacji zgodnej z poglądami partii, które propagowały różny stosunek m.in. do religii, języka i przyszłego państwa żydowskiego. Początkowo plany tworzenia własnych szkół pozostawały tylko w sferze marzeń poszczególnych partii. Szansą na ich urzeczywistnienie stała się I wojna światowa. Po pierwsze bowiem konieczność pomocy zubożałym dzieciom stworzyła nowe pole do działania społeczników i członków ruchów politycznych. Poszczególne partie zakładały kuchnie dziecięce i domy dzienne dla osieroconych dzieci żydowskich, w których próbowały realizować swój program m.in. przez wprowadzanie w placówkach forsowanego przez siebie języka[4]. Po drugie władze niemieckie na okupowanych terenach Kongresówki oraz przyszłych województw wschodnich II Rzeczypospolitej

---

2 Por. Ellen Key, *Stulecie dziecka* (Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak", 2005). Książka *Stulecie dziecka* ukazała się w Szwecji w grudniu 1900 r.

3 Więcej na temat debaty o szkolnictwie żydowskim w XIX w.: Zofia Borzymińska, *Szkolnictwo żydowskie w Warszawie 1831–1870* (Warszawa: Żydowski Instytut Historyczny, 1994).

4 Szlojme Giliński, „Cu der geszichte fun jidisz szul-wezn in Warsze", *Szul un lebn* 1–2 (1922), 70.

zezwoliły na tworzenie szkół żydowskich. Wiele z domów dziennych i kuchni dziecięcych przekształcono w szkoły żydowskie, kolejne powstawały już w niepodległej Polsce[5].

Na mocy traktatu podpisanego między głównymi mocarstwami sprzymierzonymi i stowarzyszonymi a Polską (28 czerwca 1919 r.) postanowiono, że dzieci z miast i okręgów zamieszkałych w większości przez posługujących się innym językiem niż polski uzyskują możliwość pobierania w szkołach początkowych nauki w swoim własnym języku. Fundusze publiczne przeznaczone na rzecz szkół żydowskich miały być rozdzielane przez komitety szkolne wyznaczane przez gminę żydowską. W kwestii zakładania szkół prywatnych panowała względna wolność[6]. Zapał w tworzeniu nowych szkół został wzmocniony również dzięki wprowadzonemu w 1919 roku powszechnemu obowiązkowi szkolnemu dla dzieci w wieku 7–14 lat[7]. Jednak, jak zauważa Jolanta Żyndul, zobowiązania względem mniejszości żydowskiej wypełnione zostały tylko połowicznie, a w polityce polskich władz szkolnych dominowały tendencje zmierzające ku asymilacji mniejszości żydowskiej[8]. Darmową naukę dzieci żydowskie mogły pobierać w polskich szkołach powszechnych lub w sprzyjających tendencjom asymilacyjnym „szabasówkach", których „żydowskość" polegała na tym, że były zamknięte w szabat i w święta żydowskie. Językiem wykładowym tych szkół był jednak język polski. W latach dwudziestych około 60 procent dzieci żydowskich w wieku szkolnym uczęszczało do szkół polskich[9]. Pozostałe pobierały naukę w szkołach prywatnych należących do organizacji szkolnych związanych z poszczególnymi partiami. Do najważniejszych z nich należały organizacje: Chojrew (związana z ortodoksyjną partią Aguda), Tarbut (związana z syjonistami), Jawne (związana z religijnymi syjonistami) oraz CISzO (związana z socjalistami)[10]. Przez cały okres istnienia organizacje te borykały się z różnymi problemami, do których należały trudności finansowe, problemy z otrzymaniem koncesji, nieprzystosowanie

---

5 Na przykład otworzony 21 października 1915 r. z inicjatywy działaczy Bundu Dom Dziecka im. Bronisława Grossera w Warszawie, z siedzibą przy ul. Karmelickiej 29, przekształcony został później w świecką szkołę żydowską tego samego imienia imieniu, działającą do wybuchu II wojny światowej. Językiem urzędowym tego domu był język jidysz. Por. Dawid Meyer, „Di arbeter-gezelszaft »undzere kinder«. Ir antsztejung, tetikajt un likwidatsje", *Szul-wegn* 4–5 (1938), 5–6.

6 Traktat między głównymi mocarstwami sprzymierzonymi i stowarzyszonymi a Polską, dostęp 4.10.2017, https://web.archive.org/web/20140308135112/http://electronicmuseum.ca/Poland_between_Wars/paris_peace_conference/paris_poland_pl.html, art. 9 i 10.

7 Dekret z 7.02.1919 r. o obowiązku szkolnym, Dziennik Praw. 1919, nr 14, poz. 147.

8 Jolanta Żyndul, *Państwo w Państwie* (Warszawa: Wydawnictwo DiG, 2000), 123.

9 Arie Tartakower, „Problem szkolnictwa żydowskiego w Polsce", *Almanach szkolnictwa żydowskiego w Polsce* 3 (1938): 26.

10 Więcej na temat żydowskich organizacji szkolnych działających w II Rzeczpospolitej: Kamil Kijek, „Nowoczesność w cieniu orła białego. Edukacja żydowska w II Rzeczypospolitej", *Cwiszn* 3 (2013): 6–13.

lokali szkolnych, brak podręczników i terminologii z zakresu poszczególnych przedmiotów w odpowiednich językach, brak właściwie przygotowanych nauczycieli. Niektóre z nich udało się przezwyciężyć, inne doprowadziły do zamknięcia poszczególnych placówek czy też do znacznego spadku liczby uczniów.

Podstawową przeszkodą, na jaką natrafia badacz zajmujący się historią żydowskich szkół świeckich[11] w dwudziestoleciu międzywojennym, jest mała liczba dokumentów zewnętrznych, sporządzonych przez organy, od których moglibyśmy oczekiwać względnego obiektywizmu. Twórcy owych szkół, jak na socjalistów przystało, dbali o propagowanie wizerunku szkoły idealnej, „nowej szkoły żydowskiej", która – w przeciwieństwie do przedstawianego jako gniazdo obskurantyzmu chederu – miała wychowywać dzieci na świadomych Żydów i obywateli państwa, w którym przyszło im żyć[12]. Odnaleźć można więc m.in. ulotki zachęcające do zapisywania dzieci do żydowskich szkół świeckich zrzeszonych w tzw. Centralnej Żydowskiej Organizacji Szkolnej (CISzO)[13], broszury opisujące działalność poszczególnych placówek, sprawozdania roczne z konferencji nauczycielskich czy wreszcie artykuły publikowane przede wszystkim w periodykach pedagogicznych[14]. Gorzej przedstawia się natomiast sytuacja z dostępnością materiałów w archiwach polskich, litewskich i białoruskich. Po pierwsze żydowskie szkoły świeckie były szkołami prywatnymi, po drugie gros dokumentów, zwłaszcza tych z Ministerstwa Wyznań i Oświecenia Publicznego, uległo zniszczeniu w czasie drugiej wojny światowej. Zachowały się więc tylko skrawki dotyczące często sytuacji

---

11 Chodzi o żydowskie szkoły prywatne, których dynamiczny rozwój przypada na okres II Rzeczypospolitej. Szkoły te związane były z różnymi partiami żydowskimi i różniły się m.in. stosunkiem do przyszłości państwa żydowskiego, języka Żydów czy też do religii. W niniejszym artykule terminu tego używam w odniesieniu do świeckich szkół żydowskich zrzeszonych w Centralnej Żydowskiej Organizacji Szkolnej (zob. przyp. 4).

12 W wydanej w 1924 r. broszurze jeden z czołowych działaczy na rzecz rozwoju świeckiego szkolnictwa żydowskiego, Szlomo Mendelsohn, w następujący sposób pisał o wychowaniu w nowej szkole: „Budzimy w dzieciach świadomość, że są członkami społeczeństwa, częścią wielkiej rodziny ludzkiej. Nie znaczy to wcale, że wpajamy w dzieci li tylko przywiązanie do ludzkości, jako takiej, przeciwnie kładziemy bardzo silny nacisk na pokochanie narodu, do którego dziecko należy, kraju, w którym dziecko pobiera naukę i w którym ono przyszło na świat, jak też i narodów, które tę ziemię zamieszkują. Uważamy to bowiem za podstawę normalnej świadomości społecznej, światopoglądu społecznego". Szlomo Mendelsohn, *Nowa szkoła żydowska, czem jest i do czego dąży* (Warszawa: Szkoła i życie, 1924), 21. Należy zaznaczyć, że broszura wydana została po polsku, a więc skierowana była do odbiorcy innego niż w przypadku broszur wydawanych zwykle przez CISzO w języku jidysz. Niemniej jednak jej treść nie odbiega od poglądów reprezentowanych w źródłach w jidysz.

13 Centralna Żydowska Organizacja Szkolna (CISzO) powstała w 1921 r. Zrzeszała świeckie szkoły żydowskie z jidysz jako językiem nauczania, działające na terenie byłego Królestwa Kongresowego i wschodnich województw II Rzeczypospolitej. Choć podkreślano bezpartyjność organizacji, duży wpływ na jej działalność wywarły partie socjalistyczne, zwłaszcza Bund i Poalej Syjon Lewica.

14 Chodzi tu przede wszystkim o trzy pisma pedagogiczne wydawane przez CISzO w jidysz: „Di naje szul" (Nowa Szkoła); „Szul un lebn" (Szkoła i Życie); „Szul-wegn" (Tory szkolne).

prawno-finansowej danej szkoły. Dlatego ciekawym i wiele wnoszącym do badań nad historią świeckiego szkolnictwa żydowskiego źródłem w jidysz, jest zachowany w archiwum YIVO w Nowym Jorku zbiór listów wysłanych w latach 1926–1927 do dyrektora należącego do CISzO Żydowskiego Seminarium Nauczycielskiego w Wilnie Abrahama Gołomba przez jego absolwentów. Wprawdzie jest to kolejny dokument „wewnętrzny", ale formuła listu, jego poufność i skierowanie tylko do jednego adresata, pozwoliła uczniom Gołomba otworzyć się i pisać również o problemach, o których nie dowiemy się z innych materiałów.

Zawartość listów, ich forma i objętość oraz fakt, że niektóre z nich podpisane zostały słowem *baricht* (jid. sprawozdanie) pozwalają sądzić, że były to sporządzane przez młodych nauczycieli raporty z pobytu w ich pierwszym miejscu pracy, do którego zostali przydzieleni przez CISzO. Tezę tę potwierdza również fakt, że niemal zawsze nadawcy usprawiedliwiają swoje długie milczenie nadmiarem pracy i czasem, którego potrzebowali, by zaadaptować się do nowych warunków. Większość z nich znalazła się na liście pierwszych absolwentów Żydowskiego Seminarium Nauczycielskiego w Wilnie[15]. Z osób, które pojawiły się w tym spisie, wśród nadawców listów znajdziemy więc: Chaję–Fejgę Barkinównę (Grodno)[16], Eugeniusza Braude (Wysokie Litewskie), Lejba Frenkela (Bielsk Podlaski), Rebekę Joffównę (Łuck), Josefa Kaca (Białystok), Morducha Kahanowicza (Wysokie Litewskie), Esterę Fejgę Porozowskią (Międzyrzecz), Ejdlę Segałowicz (Wysokie Litewskie), Jakóba Trupiańskiego (Brześć) oraz Dawida Welesa (Postawy). Powtarzające się w korespondencji tematy to: 1) opis miasta bądź miasteczka; 2) opis panujących w nim problemów społecznych; 3) sytuacja świeckiej szkoły żydowskiej, jej problemy wewnętrzne; 4) program nauczania poszczególnych przedmiotów; 5) miejsce nauczyciela w szkole (z dokładnym opisem obowiązków i codzienności, nadmiaru pracy); 6) miejsce nauczyciela w społeczności miasteczka; 7) rola szkoły w życiu kulturalno-społecznym miasteczka, konflikty itp.

Trudno dziś ocenić, czy reszta listów nie zachowała się, czy też niektóre obietnice dokładniejszych informacji na jakiś temat mających pojawić się w kolejnym liście nie zostały zrealizowane. Wśród dostępnych materiałów nie ma odpowiedzi dyrektora (choć korespondencja świadczy o tym, że odpisywał regularnie), brak również listów absolwentów kolejnych roczników seminarium, które mogłyby rzucić światło na dalszą historię i przebieg prac w danej placówce, jak i na stosunki panujące w samym seminarium. Oczekiwanie odnalezienia

---

15 Lista sporządzona została 23.02.1927 r. i zachowała się w wileńskim archiwum państwowym pt. Opis absolwentów. Żyd. Sem. Naucz. w Wilnie z r.sz. 1924/25 i szkół w których pracują obecnie. Litewskie Centralne Archiwum Państwowe. Akta Inspektoratu Szkolnego Okręgu Wileńskiego. 172#1419, 30–31.

16 W nawiasach zostały podane nazwy miejscowości, w których pracowali poszczególni nauczyciele i z których wysłana została większość listów.

takich materiałów nie jest przecież nieuzasadnione – placówka istniała bowiem dziesięć lat, w przeciągu których korespondencja mogła być kontynuowana.



Uczniowie Żydowskiego Seminarium Nauczycielskiego w Wilnie, ilustracja pochodzi z *Album fun der „Jidiszer Szul-Organizacje" in Pojln* (Warsze, 1928), 5.

Żydowskie Seminarium Nauczycielskie w Wilnie, określone przez Abrahama Gołomba mianem jednego z największych osiągnięć szkolnictwa żydowskiego w Polsce[17], zostało otworzone przez Centralny Komitet Oświaty (CBK)[18] 1 października 1921 roku w Wilnie, a zamknięte na krótko przed planowanymi obchodami 10. rocznicy swojego istnienia, 30 czerwca 1931 roku[19] Pierwszymi dyrektorkami placówki były Róża Symchowicz (1887–1941) i Sonia Maria Gurewicz (1880–1942). Po rezygnacji Gurewicz jej miejsce zajął Abraham Gołomb (1888–1982),

---

[17] Abraham Gołomb, „Wilner seminar", w: *Lerer-Izkor-Buch*, red. Chaim Sz. Każdan (Niu Jork: Komitet cu farejbikn dem ondenk fun di umgekumene lerer fun di CISzO szuln i Pojln, 1952–1954), 507.

[18] Utworzona w 1919 r. w Wilnie organizacja szkolna zrzeszająca żydowskie szkoły świeckie z jidysz jako językiem nauczania. Po powstaniu CISzO komitet stał się jej częścią, zachowując jednak pewną niezależność.

[19] Abraham Gołomb, „Der erszter jidiszer lerer-seminar in Pojln", *Szriftn far psychologie un pedagogik* 1 (1933): 435.

a po odejściu Róży Symchowicz jej stanowisko objął Izrael Biber (1898–194?). Uczniowie seminarium, z reguły absolwenci jedynie szkoły powszechnej lub praktykujący nauczyciele, nauczani byli za pomocą najnowocześniejszych metod propagowanych przez ówczesną pedagogikę zachodnią. W centrum stawiano więc eksperymenty i indywidualną pracę uczniów, musieli oni nauczyć się samodzielnego wykorzystywania źródeł. Celem stosowanej w seminarium „metody pracy" było budzenie w podopiecznych ducha kreatywności, czemu służyły wykłady, obserwacje, wycieczki czy wspólne wyjazdy letnie[20]. Jak pisał Gołomb: „Seminarium nie miało być jedynie instytucją przygotowującą nauczycieli, ale również warsztatem nowej pedagogiki"[21]. Placówkę zamknięto w roku 1931. Oficjalnym powodem tej decyzji był udział grupy studentów w wykładzie Giny Medem, który nie odbył się z powodu wkroczenia policji. Aresztowała ona około 100 osób, w tym 27 seminarzystów, wszyscy zwolnieni zostali następnego dnia bez żadnych konsekwencji, ale władze szkolne uznały, że uczniowie zatrzymani zostali na komunistycznym zebraniu, co świadczyć miało o tym, że seminarium nie ma nad nimi kontroli. Ponadto podczas komunistycznej demonstracji aresztowano jedną z uczennic. Władze szkolne zażądały od seminarium wydalenia sporej liczby studentów pod zarzutem komunizmu, a w wyniku odmowy dyrekcji podjęły decyzję o zamknięciu placówki. Mimo burzy medialnej, jaką wywołała ta decyzja, władze szkolne podtrzymały ją i nie wyraziły zgody na otworzenie nowego seminarium[22]. W czasie dziesięciu naborów do seminarium dostało się 427 studentów i do czasu jego zamknięcia ukończyło je z dyplomem 101 osób[23]. Przez cały okres nauki starsi uczniowie pracowali w szkole ćwiczeń[24], angażując się w działalność klubów dziecięcych, pracując w bibliotece, wizytując i prowadząc lekcje. Wraz z ukończeniem seminarium – pisze Abraham Gołomb – łączność między placówką a absolwentami nie zostawała przerwana[25]. I rzeczywiście – przy seminarium działało tzw. biuro łączności, które pomagało w utrzymaniu kontaktu z absolwentami. Organizowało ono dla nich konferencje (odbyły się dwie konferencje krajowe: w sierpniu 1926 r. oraz grudniu 1928 roku w Wilnie, i dwie rejonowe: w grudniu 1927 r. z udziałem R. Symchowicz w Brześciu

---

20 *A jor arbet fun jidiszn lerer-seminar in Wilne. Baricht 1926–1927* (Wilne: Jidiszer Lerer-seminar bajm CBK, 1928), 7.

21 Gołomb, *Wilner seminar*, 508.

22 Gołomb, *Der erszter*, 434.

23 Tamże, 442.

24 Była to siedmioklasowa szkoła im. L. Gurewicza przy ul. Orzeszkowej 7 w Wilnie. Zgodnie z art. 2 Dekretu o kształceniu nauczycieli przy seminarium nauczycielskim miały działać „jedna lub dwie wzorowe szkoły powszechne jako szkoły ćwiczeń", Dekret z 7.02.1919 r. o kształceniu nauczycieli szkół powszechnych w Państwie Polskiem. Dziennik Praw. 1919, nr 14, poz. 185.

25 Gołomb, *Der erszter*, 441.

oraz w grudniu 1929 r. w Białymstoku) i zajmowało się listami. Byli seminarzyści prowadzili ożywioną korespondencję z seminarium. Stawiając pierwsze kroki w zawodzie, zwracali się ze swoimi problemami pedagogicznymi do tych, którzy przygotowywali ich do pracy w szkole.

W nowych placówkach stosunki w gronie pedagogicznym były różne, a przepaść między nauczycielami przygotowywanymi do zawodu przed pierwszą wojną światową a absolwentami nowoczesnego seminarium nauczycielskiego ogromna. Tym bardziej więc jego wychowankowie starali się zachować kontakt ze swoją szkołą[26]. Wśród nadesłanych listów znalazła się również wspomniana wyżej korespondencja między pierwszymi absolwentami seminarium a jego dyrektorem. O dobrej atmosferze panującej w placówce świadczy fakt, że wszyscy nadawcy słali pozdrowienia dla innych nauczycieli (zwykle dla wszystkich, a zwłaszcza Bibera z małżonką i Weinreicha), dopytując o w wszelkie nowości z życia swojej Alma Mater, jak również konkretnych jej absolwentów (bądź uczniów)[27].

W niniejszym artykule chciałabym, w oparciu o listy trojga młodych nauczycieli, przedstawić sytuację żydowskiej szkoły świeckiej w Wysokim Litewskim w latach 1926–1927 na tle warunków społeczno-politycznych panujących w miasteczku[28]. Żydowska szkoła świecka w Wysokim Litewskim powstała w roku 1919 z inicjatywy grupy rodziców i działaczy związanych z ruchem robotniczym i w momencie trwania opisywanej korespondencji należała do CISzO. Mimo że startowano bez programu, budżetu, przystosowanego lokalu, a nawet bez odpowiednio przygotowanych nauczycieli[29], została otworzona i – co nie było regułą w przypadku prywatnych świeckich szkół żydowskich, które permanentnie borykały się z problemami natury finansowej bądź prawnej– działała aż do wybuchu II wojny światowej. Autorami listów z tego miasta są świeżo upieczeni absolwenci wileńskiego seminarium Eugeniusz Braude, Morduch Kahanowicz oraz Ejdla Segałowicz[30]. Traktują oni odbiorcę swoich listów jak mentora, opiekuna, którego informują o codziennych poczynaniach, ale któremu

---

26 *A jor arbet*, 59.

27 Wszystkie te emocje znajdują wyraz w zakończeniu jednego z listów Kahanowicza, który pisze: „Na zakończenie, kolego Gołomb, co słychać w seminarium? Coś mi się zdaje, że jestem z seminarium związany inaczej niż pozostali towarzysze. Choć nie, każdy związany jest na swój sposób, tzn. każdy inaczej. Czasem zadziwiam się nad tym oderwaniem, seminarium znika jak wspomnienia z ukochanego dzieciństwa. Choć nie, to jest przecież żywy organizm, który się rozwija. A więc co właściwie słychać w seminarium?", Morduch Kahanowicz. Wysokie Litewskie, 21.10.1926 [dalej: List 3].

28 W II Rzeczypospolitej miasto w województwie poleskim liczące w roku 1921 około 2300 mieszkańców. Dziś miasto na Białorusi, w obwodzie brzeskim.

29 Meir Gliot, „Unzer szul", w: *Der weg fun undzer szul. Jubilej-ojsgabe fun der jidisz-weltlecher szul in Wisokie-Litewskie* (1939), 3.

30 Zachowały sie po dwa listy Eugeniusza Braudego (z 24 września oraz 23 października 1926 r.) i Ejdli Segałowicz (z 16 października i 9 listopada 1926 r.) oraz trzy listy Morducha Kahanowicza (z 21 października i 19 listopada 1926 r. oraz z 9 lutego 1927 r.). Najkrótszy z listów ma dwie strony (ostatni list Kahanowicza),

również bez oporu zadają pytania. Większość spośród nadawców listów do dyrektora seminarium, również ci z Wysokiego, na początku zarysowuje atmosferę panującą w miasteczku, w którym rozpoczęli pracę. W swoim pierwszym liście Eugeniusz Braude dokładnie charakteryzuje miejsce, w którym przyjdzie mu spędzić co najmniej najbliższy rok: „Jest to typowe małe miasteczko w sensie socjalno-ekonomicznym […] pięć tysięcy mieszkańców […] żyje się ze wsi, w każdym razie jest to podstawa gospodarki. Raz w tygodniu, czasami częściej, targ, wyczekiwany przez mieszkańców miasteczka. […] Po targu pozostają opustoszałe, zabrudzone ulice. W samym miasteczku mieszkają niemalże sami Żydzi”[31]. Następnie pisze, czym zajmowali się Żydzi, jakie stosunki społeczne panowały w miasteczku i jaka była jego sytuacja polityczna: „Młodzież jest po części czerwona, po części należy do Poalej Syjon Prawicy («najpotężniejszej» partii w Wysokim. Dowcipni twierdzą, że powinna tu zrobić swój komitet centralny)”[32]. Panujące tu wśród ludności żydowskiej podziały typowe są dla sytuacji w innych miasteczkach z tego okresu. Mamy więc syjonistów i socjalistów, których relacja, jak wynika z listów, naznaczona jest pewnym napięciem. Mniejsze zainteresowanie nadawców wzbudza natomiast religijna część społeczności żydowskiej. Braude wspomina tylko o konserwatystach postrzegających świecką szkołę jako gniazdo odszczepieńców: „Szkoła znajduje oddźwięk w miasteczku i wzbudza zainteresowanie. Konserwatywna część widzi w niej jednak – i nie łudźmy się, słusznie! – gniazdo odszczepieńców i instytucję wychowującą gojów”[33]. Natomiast „świadoma część dorosłych rzemieślników […] jest ideologicznie, a ostatnio również organizacyjnie bundowska. Próbują stworzyć Socjalistyczny Związek Rzemieślników. To oni stanowią wąską lecz pewną bazę społeczną szkoły”[34]. Przedstawiona w listach organizacja pracy w szkole wydaje się być jeszcze dość chaotyczna, chociaż korespondencja przypada na siódmy i ósmy rok istnienia placówki, a zarazem na okres rozkwitu świeckiego szkolnictwa żydowskiego, którego sytuacja pogarsza się dopiero w latach 30. Nauczyciele przyglądają się jej okiem krytycznym i z dystansu.

Z korespondencji dowiadujemy się, że żydowska szkoła świecka w Wysokim nie miała konkurencji w postaci szkoły Tarbutu[35]. Alternatywą dla dzieci żydowskich, których rodzice nie

najdłuższy 24 (pierwszy list Braudego). Wszystkie w: YIVO Institute for Jewish Research, RG 48 #80, brak paginacji.

31 Eugeniusz Braude, Wysokie Litewskie, 24.09.1926 [dalej: List 1], 1.

32 List 1, 1–2.

33 Tamże, 3 4.

34 Tamże, 3.

35 Żydowskie Stowarzyszenie Kulturalno-Oświatowe „Tarbut” [hebr. kultura] powstało w 1922 r. Związane było z organizacją syjonistyczną, prowadziło szeroką działalność kulturalno-oświatową, tworząc m.in. prywatną sieć świeckich szkół z wykładowym językiem hebrajskim.

chcieli posyłać do prywatnej placówki związanej z lewicą, była natomiast szkoła powszechna, w mieście nie brakowało również chederów[36]. Braude szacuje, że do szkoły CISzO chodziło w Wysokim około 15 procent miejscowych dzieci żydowskich w wieku szkolnym.

Wszyscy wymienieni autorzy listów pisząc, skarżą się na nieprzystosowanie zajmowanego lokalu do potrzeb uczniów, informują jednocześnie o trwającej budowie nowego budynku, z którego powstaniem wiążą duże nadzieje na rozwój szkoły[37]. Braude podaje, że szkoła w Wysokim Litewskim ma siedem klas, do których uczęszcza około 180 dzieci[38]. Młodzi nauczyciele wnikliwie obserwują powierzonych im uczniów i dzielą się swoim spostrzeżeniami z Gołombem. Opisując realizowany w poszczególnych klasach program nauczania, przedstawiają wnikliwą krytykę uczniów. I tak – według Braudego – klasa piąta, do której uczęszcza 20 dzieci, jest najlepsza w szkole[39]. Są one żywe, pełne temperamentu, ciekawe. Szybciej pojmują niż uczniowie starszej klasy. Jak zauważa nauczyciel, są jednak, przy całej swojej głębi, również czarującymi rozrabiakami. Także według Segałowicz klasa piąta jest najlepsza w szkole i jest jej dumą. Sądzi ona, że dzieci te nie ustępują w możliwościach uczniom i uczennicom siódmego oddziału. Pracę z nimi ocenia jako czystą przyjemność[40]. Oboje nauczyciele za przeciwieństwo tej klasy uważają klasę szóstą. Uczące się w niej dzieci są według Braudego milczące, zamknięte w sobie i niezbyt inteligentne, Segałowicz określa je mianem „śpiących księżniczek". Klasa siódma, której wychowawcą jest Braude, jest według niego ciekawa: „Zewnętrznie sprawia dobre wrażenie. Duże, 15-letnie dzieci, które zachowują się odpowiednio do swojego wieku. Osiemnaścioro dzieci (pięciu chłopców), wygląd sympatyczny, rozmowne. Czuję się z nimi najlepiej. Traktuję je niemalże jak do dorosłych"[41]. Choć również Segałowicz chwali klasę siódmą, czuje do uczniów nieco większy dystans:

---

36 List 1, 13.

37 Z wydanej w 1939 r. broszurze na dwudziestolecie szkoły dowiadujemy się, że próby budowy nowego lokalu szkolnego podjęto już w roku 1921, ale prace przerwano ze względów finansowych. Mimo że z opisywanych listów wynika, jakoby prace nad lokalem były już w roku 1926 na ukończeniu, nowy lokal oddano do dyspozycji dopiero na rok szkolny 1931–1932. J. Ginzburg, „Wi azoj mir hobn gebojt unzer szul-binien", w: *Der weg fun undzer szul. Jubilej-ojsgabe fun der jidisz-weltlecher szul in Wisokie-Litewskie* (1939), 12.

38 List 1, 5. Według tabelki zamieszczonej we wspomnianej już rocznicowej broszurze, w roku szkolnym 1926/1927 szkoła liczyła 6 (*sic!*) klas i uczęszczało do niej 179 dzieci (147 dziewczynek i 32 chłopców). W następnym roku liczba klas nie zmieniła się, natomiast do 157 zmniejszyła się liczba dzieci. Największy kryzys szkoła w Wysokim Litewskim przeżyła w latach 1932–1935, kiedy to działało w niej tylko 4–5 klas, a liczba dzieci spadła do około stu. „Unzer szul", 4. Wydaje się, że w kwestii liczby klas w roku szkolnym 1926/27 musiała nastąpić pomyłka w broszurze, gdyż skoro Braude podaje się za wychowawcę klasy siódmej, musiała ona istnieć.

39 List 1, 8.

40 Tamże, 6.

41 Tamże, 12.

„dzieci są duże, większe ode mnie i niemalże w tym samym co ja wieku. Czuję się wśród nich dziwnie […] choć mają dobry stosunek do nauczyciela i głęboki do niego szacunek”[42]. Z listu Braudego dowiadujemy się, że klasa ta ma za sobą nieprzyjemną przygodę. Grupa dzieci za sprawą nauczycielki (absolwentki seminarium nauczycielskiego w Warszawie) zaangażowała się w działalność komunistyczną. Nauczycielkę zwolniono, a zarząd szkolny rozważał nawet likwidację klasy.

Temat przynależności dzieci do organizacji politycznych wraca w różnych miejscach listów. Nauczyciele zastanawiają się, czy powinno się pozwalać dzieciom na zaangażowanie polityczne, a Braude zwraca uwagę na zmianę stanowiska wśród nauczycieli związanych z Bundem. Początkowo byli oni przeciwni polityce w szkole i uważali, że należy unikać atmosfery partyjnej. Z biegiem czasu uznali jednak, „że nim inny zrobi to źle, lepiej zrobić to samemu i to lepiej”[43]. Sam Braude sądzi, że niemożliwe jest wychowanie obiektywne, bez wywierania wpływu na dzieci, i zauważa, że jedna z nauczycielek szkoły Wysokiej, kol. Szinder, ustawicznie wypowiada się przeciwko kręgom partyjnym wśród dzieci szkolnych. „Faktycznie jednak” – pisze Braude – „próbuje wywierać silny, osobisty wpływ na dzieci, i – jestem o tym przekonany – robi to w swoim własnym duchu….”[44]. W odpowiedzi na ripostę dyrektora seminarium, że zła jest partyjność dzieci powodowana „łapanką”, a taka, która rodzi się z ich głębokich przekonań, powinna być dozwolona, nauczyciel podkreśla, że nikt w myślach, opiniach i poglądach nie jest całkowicie oryginalny[45]. Wprawdzie podziela opinię Gołomba, że byłoby dobrze, by uczniowie docierali do wszystkiego przez własne poszukiwania i studia, jednak wątpi, by było to możliwe na szeroką skalę: „Ich słaby rozwój, wykształcenie rodziców pozwala w to wątpić. Za rok odchodzą ze szkoły. Czy ci młodzi robotnicy będą mieli czas i chęci, by poszukiwać w ten sposób rozwiązania codziennych problemów socjalnych, kulturalnych, narodowych i innych?”[46]

---

42 Ejdla Segałowicz. Wysokie Litewskie, 16.10.1926 [dalej: List 2], 7.

43 List 1, 12.

44 Tamże, 7.

45 Eugeniusz Braude. Wysokie Litewskie, 23.10.1926 [dalej: List 4], 4.

46 Tamże, 5.



W szkołach wileńskich. Jakie warstwy społeczne posyłają swoje dzieci do naszych szkół. Skład społeczny rodziców, ilustracja pochodzi z *Album fun dr „Jidiszer Szul-Organizacje" in Pojln* (Warsze, 1928), 12.

„Proszę jednak nie myśleć, że się kłócimy w radzie pedagogicznej – broń Boże! Jesteśmy wszak ludźmi kulturalnymi…"[47]

Na podstawie informacji zawartych w listach można odtworzyć skład zespołu nauczycielskiego, który pracował wówczas w szkole. Było to sześcioro nauczycieli, troje absolwentów seminarium oraz troje miejscowych, znanych nam tylko z nazwiska: nauczycielka Szinder oraz dwóch nauczycieli: Jaczewski i Grinkrojt. Ten ostatni był dyrektorem szkoły i żadne

[47] Tamże, 7.

z seminarzystów nie darzyło go sympatią, obarczając go winą za nieudolne działanie rady pedagogicznej: „Ponieważ o trzeciej osobie wolno mówić albo dobrze, albo wcale, w tym wypadku lepiej nie mówić nic”[48] – komentuje osobę dyrektora Braude, a Segałowicz dodaje: „Jestem pewna, że Braude opowiadał już panu o członkach zarządu i naszym szanownym panu dyrektorze. Zresztą nienawidzę go jak szpiega, jest to głupi pajac, który wkrótce zostanie adwokatem, a teraz dźwiga jeszcze nauczycielskie brzemię”[49].

Z opisu stosunków panujących wśród nauczycieli wynika, że w gronie nauczycielskim zarysowywał się wyraźny podział. Troje seminarzystów, którzy dopiero zaczęli pracować w szkole, zdaje się tworzyć spójną grupę, na co wskazują użyte w korespondencji sformułowania, takie jak „nasze położenie” [jid. *unzere lage*], „czujemy się jak równorzędni nauczyciele, a nie początkujący” [jid. *mir filn zich wi glajche lerer, niszt wie onhejbers*][50], „z naszych mówiła jeszcze Ejdl” [jid. *fun undzere hot noch geredt Ejdl*][51] oraz informowanie o sobie wzajemnie, choć, jak zauważa Braude, nie stanowią oni jednolitej masy, a konflikty zdarzają się również wśród nich[52]. W ocenie autorów listów pozostali nauczyciele nie czują ducha szkoły CISzO, nie dbają o poczucie wspólnotowości ani o budowanie tak ważnych dla ducha świeckiej szkoły żydowskiej, niemalże rodzinnych relacji[53]. Trudności we współpracy z pozostałymi członkami grona pedagogicznego opisuje Braude słowami: „Proszę nie zapominać, że nie mamy przed sobą gliny, która da się uformować zgodnie z naszą wolą, lecz szkołę, posiadającą wieloletnią historię, tradycje, starszych od nas pedagogów i zarząd, który szanuje siebie, a nauczycieli nie bardzo. Niesprawiedliwością byłoby więc oczekiwać od nas, byśmy sami dali sobie z tym radę. Dochodzi do pewnego rodzaju wzajemnego dopasowania się: nas do miejscowych stosunków, warunków do nas”[54]. Mimo to młodym nauczycielom zarzucano, że nie potrafią przystosować się do reszty, gaszono także ich zapał do pracy[55].

W swojej praktyce szkolnej seminarzyści sięgali po nowe metody edukacyjne, które wpajano im w seminarium. Braude informuje, że planuje stworzenie kółka, które zajmie się opracowaniem historii Wysokiego[56], Kahanowicz opiekuje się kółkiem przyrodniczym podzielonym na

---

48 Tamże, 6.

49 List 2, 5.

50 List 1, 7.

51 Tamże, 20.

52 Tamże, 7.

53 List 3, 3.

54 Eugeniusz Braude. Wysokie Litewskie, 23.10.1926 [dalej: List 4], 1.

55 List 3, 1.

56 List 1, 19. Takie praktyki oparte na samodzielnej pracy uczniów podejmowane były także w innych świeckich szkołach żydowskich. Efektem pracy uczniów jest np. wydany w 1930 r. Pinkas Prużan. CISzO organizowało

sekcje meteorologiczną, hydrologiczną i ptaków zimowych[57], Segałowicz prowadzi w ramach klubu dziecięcego cztery kółka – robótek ręcznych, rysunków, pracy gospodarczej i śpiewu[58]. Jednocześnie jednak Kahanowicz skarży się, że niemożliwa jest realizacja np. metody ekspedycji (do której zachęcał go Gołomb), ponieważ większość uczniów nie ma pojęcia o najbardziej elementarnych zjawiskach w przyrodzie[59]. Nauczyciel organizuje natomiast wiele wycieczek dla członków kółka wychowania fizycznego[60]. Ponadto, wzorem innych szkół należących do Centralnej Żydowskiej Organizacji Szkolnej, w szkole istnieje tradycja samorządu dziecięcego. W skład rady uczniowskiej wchodzą wybrani przez uczniów przedstawiciele różnych klas. W wielu miejscach swoich listów seminarzyści mierzą się z odpowiedzialnością, jaka spadła na nich jako wychowawców. Dostrzegają konieczność rozmawiania z powierzonymi im dziećmi na tematy społeczne i naukowe, udzielania wyczerpujących odpowiedzi na dręczące ich pytania. Rozważają nawet wprowadzenie „skrzynki na pytania" [jid. *a fragn-kestn*], do której podopieczni wrzucaliby karteczki z pytaniami dotyczącymi prostych pojęć, zjawisk i problemów. Raz w tygodniu uczniowie mieliby spotykać się z nauczycielami, by zmierzyć się z tymi pytaniami i poszukać na nie odpowiedzi[61].

„Nie oznacza to, że jestem całkiem zadowolony ze swojej pracy, że wszystko jest świetnie"[62]

Również etos pracy nauczyciela wpajany uczniom seminarium wileńskiego, czy po prostu nauczycielom szkół CISzO, zajmuje w korespondencji sporo miejsca. Ze wszystkich listów jasno wynika, że szkoła stawiała swoim nauczycielom duże wymagania. Zajmowała eksponowane miejsce w miasteczku, wywierała wpływ na jego mieszkańców, ale była też przez nich bacznie obserwowana. Jednocześnie nauczyciele natrafiali w swojej pracy z dziećmi na wiele przeszkód, takich jak zmęczenie czy niedożywienie uczniów, których większość pochodziła z ubogich rodzin robotników czy drobnych rzemieślników i kupców, brak przyrządów szkolnych, podręczników, słabe wyposażenie sal. Mimo to próbowali odnajdować

---

również regionalne i krajowe wystawy szkolne. Szczególny sukces odniosły trzy ogólnopolskie wystawy szkolne. Pierwsza „Mendele Mojsze Sforim" (1935) poświęcona była osobie i twórczości „dziadka literatury jidysz", druga osobie i twórczości Szolem Alejchema (1937), a trzecia, do której otwarcia nie doszło ze względów politycznych, Żydom w Polsce (1939).

57 Morduch Kahanowicz. Wysokie Litewskie,19.11.1926 [dalej: List 5], 2.

58 List 2, 7.

59 Morduch Kahanowicz. Wysokie Litewskie, 9.02.1927 [dalej: List 6], 1.

60 List 5, 2.

61 List 1, 18.

62 Tamże, 19.

przyjemność w tym, co robili. Wraz ze swoimi uczniami angażowali się w życie miasteczka. I tak na przykład na początku roku zarząd szkoły zorganizował spotkanie szkolne w miejscowym teatrze. Z relacji Braudego wynika, że przybyło na nie kilkaset osób, w tym sporo miejscowej młodzieży. Wydarzenie wykorzystane zostało do przedstawienia idei świeckiego szkolnictwa żydowskiego, sam Braude wygłosił referat na temat szkolnictwa i ruchu kulturalnego w Wilnie, podkreślając, „że szkoła w Wysokim nie jest oderwaną instytucją, a częścią systemu szkolnego i wszyscy musimy mieć przed oczami obraz całego procesu historycznego przedstawiający przebudzenie się i budowę. Że jesteśmy częścią wspaniałych obiektów kultury w Wilnie i na świecie. Z tej świadomości czerpać mamy siły, wszyscy bowiem znosimy cegły pod ten wielki budynek i należy on do nas wszystkich”[63]. Ponadto organizowano odczyty i występy dziecięce. Seminarzyści, wychowani w duchu socjalistycznym, postrzegali swoją pracę jako misję, która efekty przyniesie w przyszłości. Mimo wszystkich napotkanych w niej trudności Braude zapewnia Gołomba, że jest na swoim miejscu, że praca ta jest dla niego i daje mu satysfakcję[64]. A Kahanowicz dodaje: „tu przy stole przesiedziałem już niejedną godzinę. Mam dobrą lampkę, książki – odpukać – też pod ręką. I tak mija mi dzień w szkole i przy biurku. Przeplatają się wieczory dyskusyjny i ze skrzynką[65], zebranie rodziców, spotkanie, a ostatnio również klub dziecięcy. Ale na pierwszym miejscu szkoła i książka”[66].

„Ogólnie nie brakuje nam wrogów”

Życie w małym miasteczku nie napawało wielkim optymizmem. Młodzi, entuzjastycznie nastawieni wychowankowie wileńskiego seminarium, w swoich nowych miejscach pracy zderzyć się musieli z małomiasteczkową mentalnością, tak różną od otwartości środowisk żydowskich w większych miastach. „Ogólnie nie brakuje nam wrogów” – pisał Braude – „o wiele liczniejszych niż nieliczni świadomi przyjaciele”[67]. A kończąc swój list, przywołał sytuację, która – jak się zdaje – nadwyrężała nieco i tak już słabe zaufanie zwykłych obywateli miasteczka do świeckiej szkoły żydowskiej w Wysokim. Zdarzyło się, że ktoś zobaczył Kahanowicza w niekoszernym sklepie mięsnym. „Liczyliśmy na to” – informował Gołomba Braude – „że Wysokie jest miastem «wolnym» i że poprzedni nauczyciele przyzwyczaili już

---

63 List 1, 20.

64 Tamże, 19.

65 Jid. *kestl-ownt* – „wieczór ze skrzynką” – wieczór, podczas którego odpowiadano na pytania wcześniej zebrane wśród młodzieży do specjalnie przygotowanego pudełka.

66 List 3, 1.

67 List 1, 22.

społeczność do takich rzeczy”[68]. Tak jednak nie było. „W mieście wybuchła afera, rodzice mieli pretensje, a chłopcy z chederów wołali za dziećmi ze szkoły żydowskiej: Świnie! Świniożercy! Nauczyciele jedzą świnie! Od tej pory narastać zaczęła świńska legenda (każda legenda ma w sobie ziarno prawdy historycznej!). Mówiono więc, że nauczycielka dała dzieciom z pierwszej klasy do jedzenia wieprzowinę czy też, że nauczyciele rozdawali w Jom Kipur na ulicy wieprzowinę lub że w Jom Kipur nauczyciele z dziećmi poszli do lasu i tam jedli wieprzowinę”. Podsumowując skandal, do którego doszło w tym oto „wolnym” mieście, Braude pisze, że „Wysokie” nie daje mu satysfakcji[69]. W swoim ostatnim liście również Kahanowicz zdaje się nie wiązać wielu nadziei z miasteczkiem. „Nie jestem w stanie przesłać panu wspaniałych, a nawet dobrych wiadomości z pracy”. Dalej pisze: „Praca w Wysokim nie jest pracą, która zachwyca. Trudno też zachwycić Wysokie, czy samego siebie. [Sam pan zna dzisiejszy sztetl]. Ale życie nie jest przecież samym tylko zachwytem! Trzeba pracować i tyle”[70].

Nie jestem w stanie wyczerpująco przedstawić obrazu miasteczka i szkoły żydowskiej, jaki wyłania się z tych obszernych i treściwych listów. Już jednak te strzępki informacji pozwalają na wyrobienie sobie wyobrażenia o tym, z jakim materiałem mamy tu do czynienia. W listach znajdujemy obraz zderzenia dość idealistycznie nastawionych do swojej pracy młodych nauczycieli z rzeczywistością, w jakiej przyszło im funkcjonować. Wileńskie seminarium zatrudniało wybitnych pedagogów, którzy starali się przygotować nauczycieli do zaangażowania na rzecz rozwoju świeckiego szkolnictwa żydowskiego w jidysz. Absolwenci posyłani byli początkowo do małych miasteczek, gdzie warunki dalekie były od wyobrażeń o idealnej placówce, w której mogliby wykorzystać świeżo nabyte umiejętności i nieprzygaszony jeszcze długoletnią pracą zapał. Większość szkół, tak jak szkoła w Wysokim Litewskim, nie posiadało odpowiedniego lokalu szkolnego. Przez cały okres istnienia zmagały się z problemami finansowymi gdyż, jako szkoły prywatne, nie były utrzymywane przez państwo. Niejednokrotnie więc dochodziło do eksmisji z lokalu szkolnego, niektóre placówki zamykane były również za rzekomą działalność komunistyczną. Uczniowie uczęszczający do świeckich szkół żydowskich zrzeszonych w CISzO pochodzili z ubogich, robotniczych rodzin, które często nie mogły pozwolić sobie na uiszczenie choćby najmniejszej opłaty za edukację. Wiele dzieci przychodziło na lekcje głodnych i zmęczonych, a po szkole musiało pomagać rodzicom, nie mając tym samym czasu na odrabianie prac domowych. O tym wszystkim młodzi nauczyciele informują dyrektora seminarium, dzieląc się z nim swoimi problemami i wątpliwościami. Sądzę, że ta korespondencja stanowi istotne uzupełnienie dla często jednostronnych

---

[68] List 1.

[69] Tamże, 23.

[70] List 6, 1.

materiałów wydawanych przez organy CISzO i socjalistycznych partii żydowskich oraz opracowań powojennych, idealizujących świat sprzed Zagłady.

Epilog

Dzięki informacjom zebranym w wydanej po wojnie *Księdze Pamięci Nauczycieli CISzO* możemy dowiedzieć się nieco na temat dalszych losów autorów listów. Cała trójka opisywana jest jako zaangażowani nauczyciele i działacze na rzecz świeckiego szkolnictwa żydowskiego. Żadne z nich nie zagrzało miejsca w Wysokim Litewskim. Pochodzący z Białegostoku Eugeniusz (choć, jak wspominają przyjaciele, mówiono na niego Chaim) Braude uczył w Lublinie, a następnie w Warszawie, gdzie został dyrektorem szkoły CISzO im. Bronisława Grossera mieszczącej się przy ul. Karmelickiej 29. Również w getcie warszawskim kontynuował pracę w jednej z trzech tamtejszych szkół CISzO. Tam zginął[71]. Morduch Kahanowicz, który ukończył szkołę Meficej Haskole w Wilnie, nauczał potem w tej właśnie placówce. Angażował się również w prace komisji terminologicznej YIVO, przez jakiś czas pracował w Sanatorium Medema, zginął w getcie wileńskim[72]. Ejdla Segałowicz-Fajnzilber nim przyszła do seminarium ukończyła szkołę haftu i miała zdolności do robótek ręcznych. Uczyła w szkole CISzO w Lublinie, a następnie w szkołach wileńskich. Zginęła w getcie wileńskim[73]. Nieznane są mi dalsze losy szkoły w Wysokim Litewskim. Gdy w 1939 roku świętowano dwudziestolecie jej istnienia, wróżono jej świetlaną przyszłość, przezwyciężyła bowiem kryzys z początku lat trzydziestych, a liczba jej uczniów z roku na rok rosła. Prawdopodobnie podzieliła los świeckich szkół żydowskich na wschodnich terenach II Rzeczypospolitej – zostały włączone w jednolitą strukturę szkolnictwa w Związku Radzieckim i do wybuchu wojny rosyjsko-niemieckiej nauka w nich odbywała się w języku jidysz[74].

---

71 *Lerer-Izkor-Buch*, red. Chaim Sz. Każdan *(*Niu Jork: Komitet cu farejbikn dem ondenk fun di umgekumene lerer fun di CISzO szuln i Pojln, 1952–1954), 68–69.

72 Tamże, 356.

73 Tamże, 282–283.

74 Więcej na temat losów szkół żydowskich w Związku Radzieckimi w: Elias Schulman, *A History of Jewish Education in the Soviet Union* (New York: Ktav Publishing House, 1971).

Bibliografia

Źródła archiwalne

Litewskie Centralne Archiwum Państwowe. Akta Inspektoratu Szkolnego Okręgu Wileńskiego. 172#1419, 30–31.

YIVO Institute for Jewish Research, RG 48 #80, brak paginacji.

Źródła internetowe

Traktat między głównymi mocarstwami sprzymierzonymi i stowarzyszonymi a Polską. Dostęp 4.10.2017. https://web.archive.org/web/20140308135112/http://electronicmuseum.ca/Poland_between_Wars/paris_peace_conference/paris_poland_pl.html.

Źródła publikowane

A jor arbet fun jidiszn lerer-seminar in Wilne. Baricht 1926–1927. Wilne: Jidiszer Lerer-seminar bajm CBK, 1928.

Borzymińska, Zofia. *Szkolnictwo żydowskie w Warszawie 1831–1870*. Warszawa: Żydowski Instytut Historyczny, 1994.

Dekret z 7.02.1919 r. o kształceniu nauczycieli szkół powszechnych w Państwie Polskiem. Dziennik Praw. 1919 r., nr 14, poz. 185.

Dekret z 7.02.1919 r. o obowiązku szkolnym. Dziennik Praw. 1919, nr 14, poz. 147.

Giliński, Szlojme. „Cu der geszichte fun jidisz szul-wezn in Warsze". *Szul un lebn* 1–2 (1922): 68–74.

Ginzburg, J. „Wi azoj mir hobn gebojt unzer szul-binien". W: *Der weg fun undzer szul. Jubilej-ojsgabe fun der jidisz-weltlecher szul in Wisoke-Litewskie*, 9–12. 1939.

Gliot, Meir. „Unzer szul". W: *Der weg fun undzer szul. Jubilej-ojsgabe fun der jidisz-weltlecher szul in Wisoke-Litewskie*, 2–8. 1939.

Gołomb, Abraham. „Der erszter jidiszer lerer-seminar in Pojln". *Szriftn far psychologie un pedagogik* 1 (1933): 427–444.

Gołomb, Abraham. „Wilner seminar". W: *Lerer-Izkor-Buch*, red. Chaim Szlomo Każdan, 506–513. Niu Jork: Komitet cu farejbikn dem ondenk fun di umgekumene lerer fun di CISzO szuln i Pojln, 1952–1954.

Key, Ellen. *Stulecie dziecka*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak", 2005.

Kijek, Kamil. „Nowoczesność w cieniu orła białego. Edukacja żydowska w II Rzeczypospolitej". *Cwiszn* 3 (2013): 6–13.

Lerer-Izkor-Buch, red. Chaim Szlomo Każdan. Niu Jork: Komitet cu farejbikn dem ondenk fun di umgekumene lerer fun di CISzO szuln i Pojln, 1952–1954.

Mendelsohn, Szlomo. *Nowa szkoła żydowska, czem jest i do czego dąży.* Warszawa: Szkoła i życie, 1924.

Meyer, Dawid. „Di arbeter-gezelszaft «undzere kinder». Ir antsztejung, tetikajt un likwidacje". *Szul-wegn* 4–5 (1938): 3–15.

Schulman, Elias. *A History of Jewish Education in the Soviet Union*. New York: Ktav Publishing House, 1971.

Tartakower, Arie. „Problem szkolnictwa żydowskiego w Polsce". *Almanach szkolnictwa żydowskiego w Polsce* 3 (1938): 26.

Żyndul, Jolanta. *Państwo w Państwie*. Warszawa: Wydawnictwo DiG, 2000.

"New Year, new troubles. One must dump on comrade Golomb again"

Summary

The YIVO Archive in New York contains a number of letters from the years 1926–1927, which were sent by students of the Yiddish Teachers' Seminary in Vilnius to its director, Abraham Gołomb. In this correspondence they describe the conditions of their new workplace and the character of work in their particular school, whilst also giving unique information about life in the shtetl and social relations there. In this article I try to reconstruct the life of a secular Jewish school with Yiddish as a medium of instruction in Wysokie Litewskie by using letters written by three teachers from a school there: Eugeniush Braude, Mordukh Kahanowitsh and Eydla Segalovitsh.

Keywords
Jewish schools, Jewish secular culture, Yiddish, *shtetl*

Translated by Denis Kehoe

PROSIMY O CYTOWANIE TEGO ARTYKUŁU JAKO:

Anna Szyba, „Nowy rok, nowe kłopoty. Trzeba się znów wypłakać przed towarzyszem Gołombem", *Autobiografia. Literatura. Kultura. Media* 1 (2017), 8: 151–169. DOI: 10.18276/au.2017.1.8-11

Aa@

AUTOBIOGRAFIA nr 1 (8) 2017 s. 171–187
ISSN 2353-8694
DOI: 10.18276/au.2017.1.8-12

ANNA ROZENFELD*
Uniwersytet Warszawski, Polskie Towarzystwo Studiów Jidyszystycznych,
Zentrum Jüdische Studien Berlin-Brandenburg

Listy słuchaczy do Redakcji Żydowskiej Polskiego Radia w latach 1950–1958 jako przykład egodokumentów

Streszczenie

Audycje nadawane przez Polskie Radio w języku jidysz w latach pięćdziesiątych XX wieku były słuchane na całym świecie. Dla wielu słuchaczy te programy radiowe miały, z różnych powodów, wysoką wartość, o czym świadczą ich listy wysyłane do redakcji. Potwierdza to również negatywna reakcja słuchaczy na zamknięcie tego programu w 1958 roku. Większość listów była pisana w języku jidysz, w niektórych przypadkach używano innych języków – rosyjskiego, polskiego, niemieckiego. Korespondencja w swej treści zawiera wiele bardzo zróżnicowanych wątków osobistych, a jednocześnie odzwierciedla stan zachowanego języka jidysz po utracie ojczyzny. Poziom języka jidysz, którym posługiwano się w listach, informuje przykładowo o tym, czy autor podlegał socjalizacji w oryginalnym otoczeniu żydowskim (dom rodzinny, szkoła), czy przebywał w otoczeniu kultury żydowskiej, czy też w warunkach wyobcowania językowego w kraju pobytu. Niekiedy sami słuchacze podnosili temat swoich braków językowych i wskazywali na przerwanie przemocą żydowskiej edukacji lub warunki w krajach swojego zamieszkania.

Słowa kluczowe

język jidysz, radio jidysz, kultura jidysz, pieśni jidysz, tożsamość żydowska, wielojęzyczność / Żydzi, egodokumenty

* Kontakt z autorką: rozenfeldan@gmail.com

Niniejszy artykuł poświęcony jest listom przychodzącym do Redakcji Żydowskiej Polskiego Radia w latach 1950–1958. Przedmiotem moich badań jest polityka językowa wobec języka jidysz w Polsce powojennej analizowana na podstawie audycji żydowskich w Polskim Radiu (1945–1958), a także listów słuchaczy jako egodokumentów, które odgrywają ważną rolę i stanowią istotny materiał badawczy dla tego tematu.

Listy jako egodokumenty

W badaniach naukowych mówi się o listach jako egodokumentach, dokumentach osobistych albo autoświadectwach (niem. *Selbstzeugnisse*). Termin egodokumenty jest stosunkowo nowy, pochodzi z lat pięćdziesiątych XX wieku – po raz pierwszy pojęcia *egodocumenten* użył niderlandzki historyk Jacques Presser w 1958 roku w odniesieniu do tekstów, których autor jest „piszącym i opisywanym podmiotem”[1]. W latach osiemdziesiątych Rudolf Dekker nawiązał do tej definicji, precyzując, że autor egodokumentów mówi o własnych czynach i uczuciach lub sprawach dotyczących jego osoby[2]. Na początku lat dziewięćdziesiątych niemiecki historyk Winfried Schulze rozszerzył definicję pojęcia egodokumenty, określając nimi teksty zawierające „wypowiedzi albo komunikaty, które – nawet jeśli w rudymentarnej albo ukrytej formie – dostarczają informacji o dobrowolnej albo wymuszonej autopercepcji osoby w swojej rodzinie, wspólnocie, kraju albo warstwie społecznej lub odzwierciedlają jej stosunek do tych systemów i ich zmian”[3]. Egodokumenty „uzasadniają zachowanie indywidualno-ludzkie, ujawniają lęki, ukazują stan wiedzy, naświetlają wartości, odtwarzają doświadczenia i oczekiwania życiowe”[4]. Definicja ta obejmuje zarówno dobrowolnie, intencjonalnie napisane lub podyktowane teksty, jak autobiografie, dzienniki, dzienniki podróży, kroniki, wspomnienia i listy, jak i nieintencjonalne, niewłasnowolne oświadczenia i sprawozdania na temat osoby powstałe na mocy procesów administracyjnych, sądowniczych lub gospodarczych.

Termin „egodokumenty” przyjął się w środowiskach naukowych, zwłaszcza w Zachodniej Europie i Stanach Zjednoczonych (ang. *egodocuments*), ale spotkał się też z głosami

---

1 Jacques Presser, „Memoires als geschiedbron”, w: *Uit het werk van dr. J. Presser (Literair-wetenschappelijke serie)*, red. Marten Cornelis Brands, Jan Haak, Phillip de Vries (Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Gennep, 1969), 277–282.

2 Rudolf M. Dekker, „Egodocumenten. Een literatuuroverzicht”, *Tijdschrift voor geschiedenis* 101 (1988): 161–189.

3 Winfried Schulze, „Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte? Vorüberlegungen für die Tagung ‚Ego-Dokumente’”, w: *Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte (Selbstzeugnisse der Neuzeit 2)*, red. Winfried Schulze (Berlin: Akademie Verlag, 1996), 28. Jeżeli nie podano inaczej, wszystkie przekłady zostały dokonane przez autorkę artykułu.

4 Winfried Schulze, „Ego-Dokumente”.

krytycznymi wśród badaczy[5]. Alternatywnie dla tego terminu w języku niemieckim używa się słowa *Selbstzeugnisse* (pol. autoświadectwa), szczególnie w odniesieniu do tekstów pisanych własnowolnie, w tym listów. Michaela Hoffman-Ruf uważa, że: „Listy są egodokumentami, a bardziej precyzyjnie autoświadectwami (niem. *Selbstzeugnisse*), tzn. tekstami, w których autor relacjonuje w formie „ja" o swoich działaniach i uczuciach oraz o sprawach i procesach, które dotyczą go osobiście. Dostarczają one informacji o autopercepcji osoby w środowisku historycznym; jednocześnie odzwierciedlają osobiste spojrzenie autora na wydarzenia jego czasów"[6]. W języku polskim w badaniach naukowych raczej nie używa się określenia „autoświadectwa" w odniesieniu do listów. Zalicza się je do kategorii „dokumentów osobistych" – termin ten był używany zanim polscy naukowcy przyswoili nazwę egodokumenty, zresztą nadal się go stosuje. Określenie „dokument osobisty" nie wskazuje jednak, że autor jest „piszącym i opisywanym podmiotem", może się natomiast kojarzyć z dokumentem, który należy do danej osoby. Dlatego w niniejszym artykule decyduję się na używanie terminu „egodokumenty", gdyż listy słuchaczy, które są przedmiotem moich badań i które – jak możemy zakładać – zostały dobrowolnie, umyślnie i własnoręcznie przez autorów napisane (ew. podyktowane), wpisują się w powyżej przedstawione definicje Schulzego i jego poprzedników.

Audycje w języku jidysz i redakcja żydowska w Polskim Radiu

Zainicjowane i prowadzone przez Jonasa Turkowa w 1945 roku audycje radiowe w języku jidysz[7], które początkowo miały głównie na celu pomoc w poszukiwaniu rodzin i informowanie społeczeństwa żydowskiego o odbudowującym się życiu żydowskim w Polsce po wojnie, cieszyły się dużym powodzeniem wśród słuchaczy żydowskich na całym świecie. Po wyjeździe Turkowa z Polski audycje w języku jidysz w Polskim Radiu były kontynuowane i przygotowywane przez Centralny Komitet Żydów Polski (CKŻP) w Wydziale Kultury i Propagandy. Stopniowo rozszerzał się zakres tematów i częstotliwość nadawania audycji, m.in. wzbogacono je o programy artystyczno-literackie. Od 1946 roku zaprzestano nadawania audycji

---

5 Więcej na ten temat: Andreas Rutz, „Ego-Dokument oder Ich-Konstruktion? Selbstzeugnisse als Quellen zur Erforschung des frühneuzeitlichen Menschen", *zeitenblicke* 1 (2002), 2, dostęp 15.06.2017, http://www.zeitenblicke.historicum.net/2002/02/rutz/index.html.

6 Michaela Hoffman-Ruf, „Briefe als Egodokumente", w: *„Es war einfach notwendig, so und nicht anders zu schreiben." Der Orientalist Johann Gustav Gildemeister (1812–1890) und seine Zeit*, red. Michaela Hoffman-Ruf (Göttingen: V&R unipress / Bonn University Press, 2014), 40.

7 Więcej na temat audycji radiowych w języku jidysz: Anna Rozenfeld, „Audycje w języku jidysz w Polskim Radiu po II wojnie światowej", *Studia Judaica* [złożone do druku].

w jidysz na falach średnich, co oznaczało, że przestały one być słyszalne w Polsce. Były one skierowane do Żydów mieszkających za granicą. W 1950 roku, kiedy w wyniku połączenia CKŻP z Żydowskim Towarzystwem Kultury i Sztuki (ŻTKiS) powstało Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Żydów w Polsce (TSKŻ), w miejsce dotychczasowego referatu radiowego Wydziału Kultury i Propagandy CKŻP powstała redakcja audycji w języku żydowskim przy Polskim Radiu. Należała ona do Działu Zachodnioeuropejskiego w Zespole Programu dla Zagranicy Polskiego Radia. W redakcji żydowskiej zatrudnionych było pięciu pracowników pełnoetatowych: Józef Karpinowicz (redaktor odpowiedzialny), Dorota Żelazo (sekretarz odpowiedzialny), Iser Serlin (redaktor), Maria Szwarcman (tłumacz) i Lejzor Piekarz (tłumacz)[8]. Audycje zaczęto nadawać codziennie, a od 1951 r. transmitowano nawet dwie audycje każdego dnia: jedna przeznaczona była dla krajów europejskich i Izraela, a druga dla Żydów mieszkających w Ameryce. Redakcja żydowska działała bardzo prężnie – oprócz przygotowywania programów, pracy translatorskiej, wysyłano taśmy z nagraniami, prowadzono korespondencję i odpowiadano na przychodzące z całego świata listy słuchaczy. Zajmowała się tym skrupulatnie sekretarz redakcji Dorota Żelazo, która w 1956 roku przejęła również rolę redaktora odpowiedzialnego w redakcji żydowskiej.

Listy słuchaczy do redakcji

Korpus badawczy i podstawę dla tego artykułu stanowią listy słuchaczy przysyłane do redakcji. Analizie poddano ponad sto dokumentów, w tym osiemdziesiąt oryginalnych listów od słuchaczy audycji, pozostałą część stanowią odpisy listów wykonane w redakcji w formie manuskryptów i maszynopisów – są to tłumaczenia z jidysz, rosyjskiego lub niemieckiego na język polski, a w paru przypadkach również tłumaczenia na język jidysz. Zachowało się też parę przykładów odpowiedzi redakcji – listów napisanych przez Dorotę Żelazo.

Audycji nadawanych przez Polskie Radio w języku jidysz w latach pięćdziesiątych słuchano na całym świecie. Zebrane listy słuchaczy pochodzą z krajów byłego Związku Radzieckiego (Rosja, Ukraina, Białoruś, Litwa, Łotwa, Estonia), Czechosłowacji, Rumunii, Węgier, Niemiec, Francji, Belgii, Danii, Szwecji, Finlandii, Norwegii, Wielkiej Brytanii, Izraela, krajów Ameryki Północnej i Południowej oraz Australii. Większość listów przysyłanych do redakcji pisano w języku jidysz, w niektórych przypadkach używano innych języków – rosyjskiego, polskiego, niemieckiego. Zdarzają się też listy dwujęzyczne – ich nadawcy wtrącają słowa albo fragmenty tekstu w innym języku, gdyż – jak można z tego wnioskować – nie posługują się językiem

[8] Na podstawie dokumentu: „Wykaz pracowników redakcji żydowskiej". Brak dokładnej daty. Prawdopodobnie rok 1952. Zbiory własne.

jidysz na co dzień. Mimo to starają się, na ile potrafią, pisać w języku żydowskim, który stanowi dla nich szczególną wartość, o czym świadczy jego wybór, ale też treść samych listów.

W tym kontekście warto zwrócić uwagę na wielojęzyczność jako cechę wyróżniającą społeczność żydowską względem innych społeczeństw. Znajomość kilku języków była nie tylko normą, ale też częścią żydowskiej tożsamości. Wielojęzyczność wynikająca z przyczyn historycznych przybierała różne formy w zależności od miejsca, czasu i okoliczności; jednak językiem codziennej komunikacji społeczności żydowskiej w Europie Wschodniej przed II wojną światową był jidysz, używany powszechnie obok lokalnych języków otoczenia: polskiego, ukraińskiego, białoruskiego czy urzędowych – języka rosyjskiego i niemieckiego. Multilingwalność autorów uwidacznia się jako charakterystyczna właściwość analizowanych listów. Wśród słuchaczy audycji żydowskich w latach pięćdziesiątych z najwyższym prawdopodobieństwem nie było już monolingwalnych użytkowników języka jidysz, mimo to autorzy listów świadomie go używają – jako odbiorcy, słuchając tego języka w radiu, i jako nadawcy, pisząc w tym języku listy. Nawiązuje się rozmowa – język jidysz żyje.

Wśród poruszanych tematów i powodów pisania listów przez słuchaczy można wyodrębnić trzy zasadnicze grupy tematyczne:

1. **Reakcje na treści audycji oraz prośby o informacje i przesłanie materiału.** Słuchacze wypowiadają się na temat programu lub poszczególnych audycji, podkreślając, jak są one dla nich ważne i wartościowe, gdyż „tęskni się za żywym słowem żydowskim”[9]. Często towarzyszą temu życzenia i prośby przesłania nagrań, tekstów piosenek. W tej grupie znajdują się także listy z Polski (skierowane do Polskiego Radia, które zostały przekierowane i trafiły do redakcji żydowskiej) wyrażające żal, że audycje żydowskie nie są nadawane dla Żydów w Polsce”[10].
2. **Prośby o pomoc w poszukiwaniu krewnych.** W tej grupie znajdują się zarówno listy zawierające prośby o odnalezienie kogoś czy skontaktowanie się z kimś, jak i reakcje na swoje nazwisko usłyszane na falach eteru i podziękowania za pomoc w nawiązaniu kontaktu. U podstaw założenia audycji żydowskiej leżała właśnie idea pomocy w poszukiwaniu

---

9 List od słuchacza z Borowiczy dr. Podgajeckiego z 26.09.1957. Kolekcja prywatna.

10 „Bardzo się dziwimy, że Polskie Radio nigdy nie przypomina sobie o piosenkach, o muzyce żydowskiej, o Państwowym Teatrze Żydowskim w Wrocławiu, o operze Żydó*wka*, o Goldfadenie. Rumunia Ludowa o tym pamięta i można czasem «złapać» Bukareszt, która nadaje właśnie muzykę i piosenki z Państwowego Teatru Żydowskiego w Bukareszcie. […] Jesteśmy Żydami i pragniemy słyszeć muzykę i piosenki żydowskie, piękne pot-pouri chasydzkie jak z Bukaresztu, skoro nie możemy słuchać taką muzykę z Izraela. Mogę zapewnić, że proszę o taką muzykę dla 90% Żydów zamieszkałych w Polsce Ludowej”. List słuchacza z Polski, podpisany: Jeden dla Wszystkich (na odwrocie koperty: Jeden z Wielu, Radom), datowany: Kraków, 1.08.1955, miejsce i data na stemplu pocztowym: Rabka, 3.08.1955. Kolekcja prywatna.

bliskich zaginionych w wyniku wojny. Ten kierunek działań był szczególnie ważny dla rozproszonych w świecie słuchaczy i skutkował liczną korespondencją.

3. **Reakcje na zamknięcie audycji w 1958 roku.** Szczególny zbiór stanowi fala listów przesłanych do redakcji po zamknięciu audycji, wyrażających negatywne reakcje słuchaczy lub zaniepokojenie[11]. W niektórych listach żal i dezaprobata przyjmuje ostry wyraz: „Znowu bezprawie na tym świecie, w którym żyjemy i to znów dla 'Jidisz'! Dlaczego taka krzywda?"[12]

Listy w swej treści zawierają wiele bardzo zróżnicowanych wątków osobistych, a jednocześnie odzwierciedlają stan zachowanego, po utracie ojczyzny, języka jidysz. Kondycja języka, którym posługiwano się w listach, informuje przykładowo o tym, czy autor podlegał socjalizacji w oryginalnym otoczeniu żydowskim (dom rodzinny, szkoła), przebywał w otoczeniu kultury żydowskiej czy też w warunkach wyobcowania językowego w kraju pobytu. Niekiedy sami słuchacze podnosili temat swoich braków językowych i wskazywali na przerwanie przemocą żydowskiej edukacji lub warunki w krajach swojego zamieszkania. W listach przepraszają za swoją nieudolność językową i ubolewają nad tym, że nie mogą swobodnie wyrazić swoich myśli, tak jakby chcieli, podkreślając jednocześnie, jak ważny jest dla nich język jidysz[13].

W szczególności na przykładach listów z pierwszej grupy tematycznej – reakcje na treści audycji oraz prośby o informacje i przesłanie materiału – można prześledzić znaczenie języka jidysz dla słuchaczy, określić rolę, jaką odgrywały dla nich audycje żydowskie nadawane przez Polskie Radio z Warszawy i co było dla nich wyjątkowo ważne w tych programach. Dla zilustrowania wybrane zostały trzy listy, które w oryginalnym zapisie i tłumaczeniu na język polski znajdują się w załącznikach do artykułu.

Na przykładzie listu z Żytomierza z 14 października 1957 roku[14], którego autor (list jest niepodpisany; na kopercie widnieje jedynie nazwa miejscowości w języku rosyjskim Żytomir, pol. Żytomierz, dzisiejsza Ukraina), używa formy pierwszej osoby liczby mnogiej *mir* (pol. my): „chcemy […] słuchać pieśni żydowskich i opowiadań Szolema Alejchema"; „będziemy Wam bardzo wdzięczni", można wnioskować, że audycji nie słucha sam i pisze w imieniu rodziny

---

11 „Od 1-go bieżącego miesiąca przestałem odbierać Wasze audycje w języku żydowskim, których słuchałem codziennie […]. Proszę mnie dać odpowiedź na jakich falach nadajecie Wasze audycje w języku żydowskim. A może zmieniliście czas nadawania Waszych audycji? […] Proszę mnie natychmiast odpowiedzieć, bo bez tej półgodzinnej audycji żydowskiej życie stało się puste". List słuchacza z Borowiczy, dr. Podgajeckiego z 17.02.1958. Kolekcja prywatna.

12 Cytat z listu słuchacza z Kopenhagi, Salomona Asinoffskiego, z 18.02.1958. Kolekcja prywatna.

13 „Wybaczcie, wstydzę się, że nie mogę wyrazić moich myśli tak jakbym to chciała w języku żydowskim, aczkolwiek ukończyłam szkołę i technikum żydowskie." Cytat z listu słuchaczki z Kalinina, z 30.01.1958. Kolekcja prywatna.

14 Zob. załącznik i ilustracja nr 1.

lub większej grupy osób. Pisanie w pierwszej osobie liczby mnogiej, kiedy podmiotem nie jest „ja" tylko „my" występuje w wielu listach, co świadczy o myśleniu w wymiarze zbiorowym, wspólnotowym przeżywaniu wartości kulturowych, stanowiących o wspólnej tożsamości. Autor listu przeprasza, że „tak nieudolnie wyraża się po żydowsku", wyjaśniając, że w jidysz pisał „dwadzieścia siedem lat temu", kiedy miał dziesięć lat. List pisze w 1957 roku, czyli w wieku trzydziestu siedmiu lat, a więc urodził się prawdopodobnie w 1920 roku, a w jidysz pisał około roku 1930 jako dziesięciolatek – można przypuszczać, że uczęszczał do szkoły żydowskiej. List napisany został w języku jidysz w ortografii sowieckiej (zapis hebraizmów, np. *chawejrem*, *jontew*; niestosowanie specjalnych spółgłosek końcowych). Ortografia sowiecka, wdrożona w Związku Radzieckim, opierała się na reformach pisowni języka jidysz sprzed 1917 roku, wprowadzających fonetyzację jidysz i jej emancypację od silnych wpływów hebrajskich i niemieckich, oraz na reformie z roku 1920, wprowadzającej naturalizację pisowni słów pochodzących z hebrajskiego i aramejskiego. Kolejna reforma z 1932 roku, zlikwidowała pięć specjalnych spółgłosek końcowych (lange chof, szlos mem, lange nun, lange fej, lange cadek)[15], które przywrócono w 1961 roku[16]. Ortografię sowiecką stosuje wielu innych autorów listów z byłych republik ZSSR.

Następnym przykładem w języku jidysz[17] – tym razem w zapisie łacińskim – jest list Natana Zidera z San Jose (Kostaryka, Ameryka Centralna). Zapis nie odpowiada żadnym standardowym regułom, autor tworzy je sam, zapisując słowa w jidysz ze słuchu. Dopiero przy głośnym czytaniu stają się one zrozumiałe i wskazują na charakterystyczną wymowę. Niektórych słów trzeba się domyślać. Na dole pierwszej strony listu dopisane jest po polsku: „dobranoc, piszę o 10-ej w nocy", a na drugiej stronie autor pisze, że walczył „za Warszawę i przelaną krew żydowską" i, jak wynika z dalszego tekstu, wraz z I Armią Ludowego Wojska Polskiego, utworzoną w Sielcach nad Oką, brał udział w wyzwalaniu Warszawy i Pragi w 1945 roku. Określa siebie jako „współtowarzysza walki", który „walczył z faszystowską bestią". Najwyraźniej autor pochodzi z Polski i po II wojnie światowej wyemigrował do Kostaryki. Ceni sobie wiadomości dochodzące z Warszawy, podawane w audycjach żydowskich, których jest wiernym słuchaczem, oraz piosenki w jidysz i koncerty transmitowane przez radio. Nie pisze tylko w swoim imieniu, również w tym liście pojawia się zbiorowe „my": „Jesteśmy wdzięczni,

---

15 Gennady Estraikh, *Soviet Yiddish: Language Planning and Linguistic Development* (Oxford: Clarenedon Press, 1999).

16 Joshua A. Fishman, „Language: Planning and Standardization of Yiddish" (2011). *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, dostęp 18.06.2017, http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Language/Planning_and_Standardization_of_Yiddish.

17 Zob. załącznik nr 2 i ilustracje 2a i 2b.

że nadajecie dla nas takie ładne piosenki w języku żydowskim, których słuchamy co wieczór". Prosi o przysłanie nagrań, którymi chce się podzielić z „towarzyszami" i przekazać do Żydowskiego Komitetu w San Jose, aby w ten sposób rozprzestrzeniać i tworzyć kulturę jidysz. Skarży się, że w jego otoczeniu nie ma żydowskich teatrów, więc audycje żydowskie z programem artystycznym nadawane z Polski stanowią szczególną wartość i pozwalają pozostać w kontakcie z kulturą i językiem jidysz.

Kolejnym ciekawym przykładem jest list Moritza Langa z Budapesztu z datą 18 listopada 1957 roku[18]. Jego autor pisze w języku niemieckim, jednocześnie podkreślając swoją znajomość jidysz (przynajmniej w zakresie czytania): „czytam płynnie po żydowsku". Nasuwa się pytanie, dlaczego nie pisze w takim razie po żydowsku? Być może nie czuje się pewnie w pisaniu i jest mu wygodniej pisać po niemiecku… Fakt, że pisze swobodnie w języku niemieckim, może wskazywać na edukację w tym języku, np. na terenie Austro-Węgier. O tym, że język niemiecki nie jest jednak jego językiem ojczystym, świadczą m.in. popełnione przez autora błędy gramatyczne, np. błędna odmiana przez przypadki: *auf die Wellenlänge* zamiast *auf der Wellen*länge (niemiecki trzeci przypadek Dativ); niestosowaniu końcówek -n w odmianie przymiotników (czwarty przypadek Akkusativ): *ich höre Eure politische u. kulturelle Nachrichten und wunderschöne jiddische Lieder* brakuje) zamiast *ich höre Eure politischen u. kulturellen Nachrichten und wunderschönen jiddischen Lieder*; czy błędne *bis dem Krieg* zamiast *bis zum Krieg*. Powyższe błędy są o tyle ciekawe, że nasuwają skojarzenia z językiem jidysz i niejako są „typowe" dla użytkownika jidysz, posługującego się językiem niemieckim. Również dobór słów, internacjonalizmy, których używa autor, mógłby wskazywać na jidyszowe źródła i wielojęzyczność autora: np. *Radio Speakerin* (niem. *Radiosprecherin*) czy *Revanche* (niem. *Gegenleistung*). Pod listem autor podpisuje się w dwóch wersjach, używając alfabetu łacińskiego – Moritz Lang, i alfabetu hebrajskiego – Mosze Lang (przy czym „Lang" zapisuje bez samogłoski *alef*, co wskazuje raczej na hebrajską niż jidyszową wersję tego nazwiska). List jest bardzo starannie napisany, z grzecznościowymi, formalnymi sformułowaniami: *ich … verbleibe*; *danke … im voraus*, a zarazem ciepłymi, serdecznymi wyrażeniami, zwłaszcza w odniesieniu do jidysz: *Liebenswürdigkeit*, *die jedes jiddische Herz tief ergreifen*; *wunderschöne jiddische Lieder*. Wyraźny jest pozytywny stosunek autora do języka i kultury jidysz – samego słowa *jiddisch* używa sześć razy w swoim jednostronicowym liście. Warto zauważyć, że autor mając do wyboru w języku niemieckim przymiotnik *jüdisch* (pol. żydowski) i *jiddisch* (pol. jidysz), świadomie i konsekwentnie wybiera ten drugi (np. *jiddische Lieder*, *jedes jiddische Herz*). Ciekawostką jest, że np. wyrażenie *wunderschöne jiddische Lieder, die jedes jiddische*

[18] Zob. załącznik i ilustracja nr 3.

Herz tief ergreifen zostaje przetłumaczone przez redaktorkę Dorotę Żelazo (istnieje odpis tego listu[19]) jako „przepiękne żydowskie pieśni, które radują każdego Żyda". Język jidysz jest nieodłączną częścią żydowskiej tożsamości, wizytówką narodu żydowskiego – każdy Żyd ma jidyszowe serce. Autor listu wskazuje na swoje związki z Polską, pisze, że interesuje go wszystko, co jej dotyczy, gdyż przed wojną wielokrotnie po niej podróżował: „przejeżdżałem całą Polskę wzdłuż i wszerz" (zastanawiać może, w jakim celu odbywał podróże, czy ze względów zawodowych, czy prywatnych). Zainteresowany jest zdecydowanie kulturą żydowską z Polski, prenumeruje „Fołks Sztyme" i prosi o przysłanie tekstów piosenek w jidysz (*Jidisze mame*, *Rejzełe*, *Sulamit* – co ciekawe, wszystkie te piosenki dotyczą kobiet żydowskich), których melodii nauczył się z nadawanych programów radiowych.

Z analizy listów wynika jak duże znaczenie miały dla ich autorów programy literacko-artystyczne, a w szczególności pieśni żydowskie i sztuki teatralne w formie słuchowisk. Poświadczają to też zachowane nagrania i wysyłane za granicę taśmy. W wielu listach pojawiają się prośby o przysłanie nagrań i tekstów piosenek żydowskich[20]. Słuchacze podkreślają, jak ważne jest dla nich, słuchanie i śpiewanie tych piosenek. Pragną w ten sposób zaspokoić potrzeby emocjonalne, w których obok czynników sentymentalnych, jak wspomnienia domu, lat dzieciństwa („mama śpiewała"), ważne okazuje się poczucie własnej tożsamości. Oderwani często od środowisk żydowskich, kultury i języka jidysz, odczuwają potrzebę kontaktu z językiem, stanowiącym podstawowy łącznik z kulturą, niezbędny element tożsamości[21], przy czym treść listów dowodzi, że piosenka jidysz czy pieśń żydowska – *dos jidisze lid*, odgrywa tu centralną rolę. W języku jidysz *dos lid* znaczy też *wiersz* – nie ma między wierszem a piosenką różnicy: wiersz jest pieśnią, a pieśń wierszem. Mieści w sobie cały los żydowski: w niej splata się płacz i radość, to, co było, z tym, co będzie, jest ogniwem w łańcuchu, który nie może być zerwany. Co więcej, nawet dla osób nieznających dobrze języka, niemówiących, względnie niepiszących w jidysz – piosenka w tym języku okazuje się ważna. Przez artystyczne formy oddziaływania powoduje, że zaczynają się identyfikować z tą kulturą, *dos jidisze lid* staje się istotnym elementem ich tożsamości żydowskiej. Przez pryzmat lektury listów uwidacznia się w całej rozciągłości kulturotwórcza rola pieśni

---

19 Odpis z listu 1074/Ż. Kolekcja prywatna.

20 „Jeżeli jest to możliwe prosimy przysłać nam żydowskie pieśni ludowe takie jak *Kinder-jorn*, *Der balegole*, *Ojfn pripeczik brent a fajerl*, pieśni żydowskich oper, pieśni z czasów wojny jak *Miasteczko Bełz* i inne". Cytat z listu słuchaczki z Kalinina z 30.01.1958. Kolekcja prywatna.

21 „Mieszkając daleko od środowiska żydowskiego, czuję się dzięki Waszym audycjom, w których nadajecie fragmenty słuchowisk i monologi, jak gdybym był razem z Wami w jednym społeczeństwie, tak blisko jesteście mojemu sercu". Cytat z listu słuchacza z Kopenhagi Salomona Asinoffskiego z 1.02.1958. Kolekcja prywatna.

i piosenki żydowskiej. Piosenka jawi się jako nośnik kultury i języka jidysz, ponadczasowy i niezależny od wydarzeń historycznych; daje siłę przetrwania, pomaga w ekstremalnych sytuacjach, „trzyma" i daje nadzieję. Śpiewana w gettach, żeby przeżyć, w akcie oporu; po wojnie, w czasie odbudowywania kultury i tożsamości żydowskiej jest źródłem radości, przeżycia wspólnotowego, od codziennego życia w gronie rodziny, wspólnego świętowania, po treści i funkcje społeczno-krytyczne i śpiewanie w proteście. Tak ujął rolę pieśni żydowskiej w przetrwaniu języka Theodore Bikel[22]: „I sing Jewish songs not because they are better songs than the songs of my neighbor. I sing them because they are mine and unless I sing them, that part of the culture will vanish…"[23].

W kontekście analizowanych listów jako ekodokumentów warto zauważyć, że oprócz czysto osobistych próśb, pojawiają się również inne wymiary. Wspólnym mianownikiem większości listów są osobiste doświadczenia, które pozwalają poprzez informacje *explicite* i *implicite* wyciągnąć wnioski na temat drogi życiowej i aktualnej sytuacji ich autorów. Dzięki tym dokumentom stają się zrozumiałe losy i drogi wielu Żydów mieszkających poza granicami kraju. Tym samym listy stają się dokumentami historycznymi, informującymi o różnych zdarzeniach i relacjach. Przede wszystkim jednak możemy u autorów listów wyraźnie zaobserwować silną potrzebę wzmacniania własnej tożsamości etnicznej i językowej właśnie poprzez język jidysz. Przy wielojęzyczności Żydów już sam wybór tego języka do kontaktowania się świadczy o nadawaniu mu dużej wagi i przywiązaniu do wspólnotowej tradycji.

W analizie i interpretacji omawianych listów jako egodokumentów istotny jest nie tylko zasadniczy tekst i to, co zostało w nim albo przez niego wprost czy pośrednio wyrażone. Równie ważne jest zapytanie o to, czego nie ma, o czym się nie mówi, co zostało pominięte. Warto więc zwrócić na to uwagę. Z dzisiejszej perspektywy czytelnikowi może wydawać się zaskakujące pomijanie tematu tragicznych wydarzeń wojennych, zagłady języka i kultury jidysz w Europie. Mimo iż w programach radiowych ten temat się pojawia, nadawcy listów raczej go nie podejmują; upamiętnianie ofiar Zagłady i śmierć języka jidysz nie wysuwa się na plan pierwszy. Można to tłumaczyć, z jednej strony, brakiem jeszcze w latach pięćdziesiątych powszechnej świadomości ogromu Zagłady, brakiem wiedzy o tym, że wraz z sześcioma milionami wymordowanych Żydów doszło do wyniszczenia języka i kultury jidysz (około

---

22 Theodore Bikel (1924–2015), austriacko-amerykański aktor żydowski, piosenkarz folkowy, muzyk i polityczny aktywista.

23 „Śpiewam pieśni żydowskie nie dlatego, że są lepszymi pieśniami niż pieśni mojego sąsiada. Śpiewam je, ponieważ są moje, a jeśli ich nie zaśpiewam, ta część kultury zniknie…" Cytat z nagrania: Socalled, „[Rock the] Belz", *Ghettoblaster* (New York, NY: JDub Records, 2007).

pięciu milionów ofiar Holocaustu było użytkownikami języka jidysz)[24]. Z drugiej strony świadczyć to może o przemożnej chęci odbudowy życia żydowskiego po wojnie i o chęci wyparcia, usuwania w cień wszystkich traum. Każdy autor listu pisze z własnej perspektywy, ze swojego małego kąta, bez świadomości całościowej sytuacji języka i kultury jidysz w danym momencie. Niektórzy piszą w przekonaniu, że są w osamotnieniu, a gdzieś na świecie jest jeszcze ta „wielka kultura jidysz" i jej użytkownicy, którzy ją niosą. Przecież „są miliony ludzi mówiących po żydowsku"[25] – jak pisze słuchacz z Kopenhagi w liście-manifeście z apelem i nadzieją na przywrócenie audycji żydowskich po jej wstrzymaniu z dniem 1 lutego 1958 roku.

Niewątpliwie listy kierowane do Redakcji Żydowskiej Polskiego Radia w latach 1950–1958 stanowią interesujący przykład egodokumentów i nieoceniony materiał do badań historycznych i socjolingwistycznych. Przy całym bogactwie treści i wątków w nich zawartych pewne ich właściwości powtarzają się na tyle często, co pozwala na wyprowadzanie wniosków uogólniających, niezależnie od interesujących spostrzeżeń jednostkowych.

Szczególnie interesujący jest sposób formułowania w listach próśb i postulatów: nader często autor listu – „ego" tych egodokumentów – postrzega siebie już nie jako osobę z indywidualnymi potrzebami, ale działa jako rzecznik i przedstawiciel społeczności żydowskiej w swoim mikrokosmosie lub odwołuje się do interesów całej grupy słuchaczy, której dotyczą treści z zakresu życia żydowskiego i kultury jidysz. Mówi nie w imieniu jednostki, ale całej grupy społecznej. Tym samym ego-dokument nabiera charakteru nos-dokumentu.

Bibliografia

Birnbaum, Solomo. *Grammatik der jiddischen Sprache*. Hamburg: Buske, 1984.

Dekker, Rudolf M. „Egodocumenten. Een literatuuroverzicht". *Tijdschrift voor geschiedenis* 101 (1988): 161–189.

Estraikh, Gennady. *Soviet Yiddish: Language Planning and Linguistic Development.* Oxford: Clarenedon Press, 1999.

Fishman, Joshua A. „Language: Planning and Standardization of Yiddish" (2011). *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*. Dostęp 18.06.2017. http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Language/Planning_and_Standardization_of_Yiddish.

---

[24] Solomo Birnbaum, *Grammatik der jiddischen Sprache* (Hamburg: Buske, 1984), 3.

[25] Cytat z listu słuchacza z Kopenhagi Salomona Assinofskiego, 18.02.1958. Kolekcja prywatna.

Hoffman-Ruf, Michaela. „Briefe als Egodokumente". W: *„Es war einfach notwendig, so und nicht anders zu schreiben." Der Orientalist Johann Gustav Gildemeister (1812–1890) und seine Zeit*, red Michaela Hoffman-Ruf, 40. Göttingen: V&R unipress / Bonn University Press, 2014.

Presser, Jacques. „Memoires als geschiedbron". W: *Uit het werk van dr. J. Presser (Literair-wetenschappelijke serie)*, red. Marten Cornelis Brands, Jan Haak, Phillip de Vries, 277–282. Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Gennep, 1969.

Rutz, Andreas. „Ego-Dokument oder Ich-Konstruktion? Selbstzeugnisse als Quellen zur Erforschung des frühneuzeitlichen Menschen", *zeitenblicke* 1 (2002), 2. Dostęp 15.06.2017. http://www.zeitenblicke.historicum.net/2002/02/rutz/index.html.

Schulze, Winfried. „Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte? Vorüberlegungen für die Tagung ‚Ego-Dokumente'". W: *Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte (Selbstzeugnisse der Neuzeit 2)*, red. Winfried Schulze, 28. Berlin: Akademie Verlag, 1996.

Załączniki

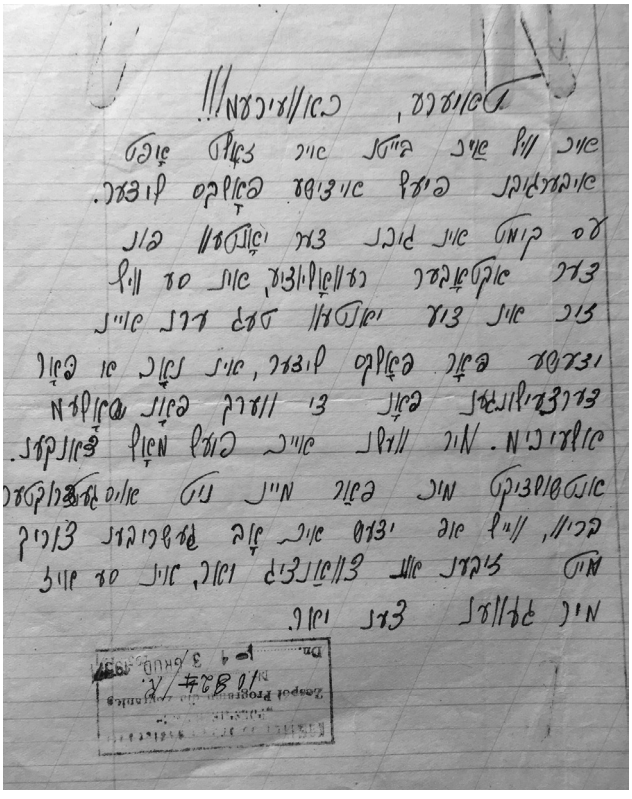
1. Przekład listu z Żytomierza z 14 października 1957 roku

Żytomierz, 14.10.1957 r. [miejscowość i data widnieje na kopercie]

Drodzy, Towarzysze!!!

Proszę Was, abyście często nadawali dużo żydowskich pieśni ludowych. Nadchodzi niebawem Święto Rewolucji Październikowej i chcemy w tych świątecznych dniach słuchać pieśni żydowskich i opowiadań z dzieł Szolema Alejchema. Będziemy Wam bardzo wdzięczni. Przepraszam, że tak nieudolnie wyrażam się po żydowsku, bo pisałem w tym języku 27 lat temu, kiedy miałem dziesięć lat.

[pod tekstem: stempel Komitet do Spraw Radiofonii „Polskie Radio" Zespół Programów dla Zagranicy, nr 1082/R, data 13 grudnia 1957 r.]



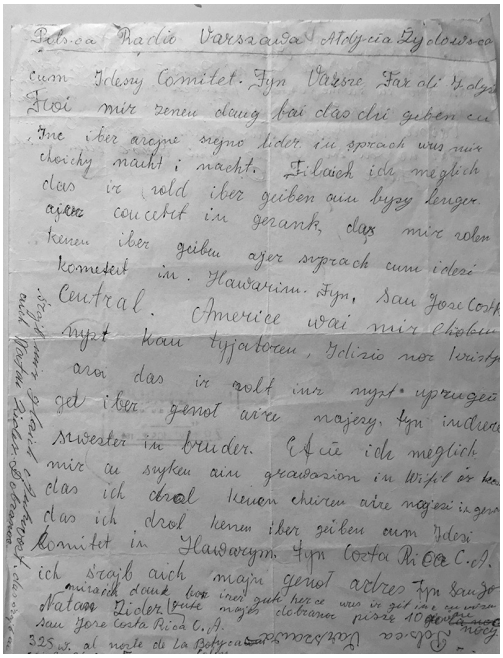
List z Żytomierza, 14 października 1957 r.

2. Przekład listu od Natana Zidera z San Jose, Kostaryka

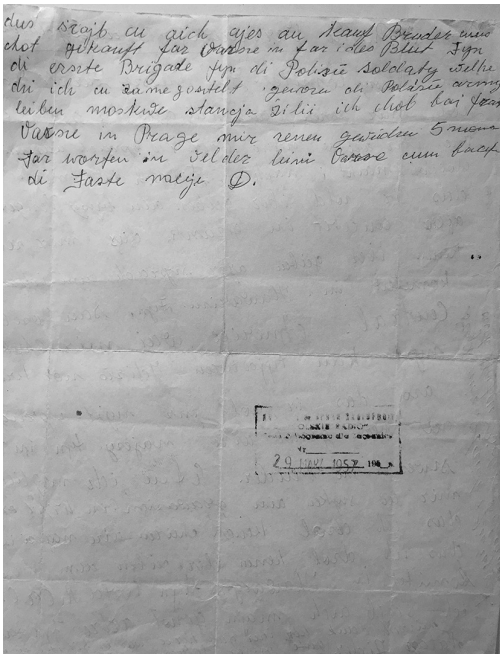
[San Jose – Ameryka Centralna]

Polskie Radio – Warszawa, Audycje Żydowskie
Do Żydowskiego Komitetu w Warszawie, dla żydowskiej kobiety.
Jesteśmy wdzięczni, że nadajecie dla nas takie ładne piosenki w języku żydowskim, których słuchamy noc w noc. Czy nie byłoby możliwe, abyście nadawali Wasz koncert i śpiew nieco dłużej, abyśmy mogli przesłać to do Żydowskiego Komitetu w San Jose i Towarzyszy w San Jose (Kostaryka, Ameryka Centralna), gdyż nie mamy żydowskich teatrów, tylko miejscowe. Proszę Was, abyście nam nie odmówili. Nadawajcie szczegółowo wasze wiadomości o naszych siostrach i braciach. Może byłoby możliwe, żebyście przesłali mi płytę gramofonową i ile miałoby to kosztować, żebym mógł słuchać Waszych wiadomości i śpiewu, żebym mógł przekazać Żydowskiemu Komitetowi i Towarzyszom z Kostaryki w Ameryce Centralnej.
Podaję mój dokładny adres:
San Jose, Natan Zider
[…]
Dziękujemy Wam za wasze dobre serca i za to, że nadajecie dla nas dobre wiadomości.
[po polsku napisane: „dobranoc, piszę o 10-ej w nocy”]
Przyślijcie mi szybko odpowiedź, pisze do Was Natan Zider [dopisane z boku na pierwszej stronie]
Pisze do Was współtowarzysz walki, który walczył za Warszawę i za przelaną krew żydowską, z Pierwszej Brygady Armii Polskiej, która zorganizowana została w Sielcach. Wyzwoliłem Warszawę i Pragę. Było nas pięć osób w lasach na linii Warszawa, aby walczyć z faszystowską bestią.
[dopisane na drugiej stronie]

[na drugiej stronie pod tekstem: stempel Komitet do Spraw Radiofonii „Polskie Radio” Zespół Programów dla Zagranicy, data 29 marca 1957 r.]



2a. List od Natana Zidera z San Jose, Kostaryka [pierwsza strona]



2b. List od Natana Zidera z San Jose, Kostaryka [druga strona]

3. Przekład listu Moritza Langa z Budapesztu z 18 listopada 1957 roku

Budapeszt, 18.11.1957

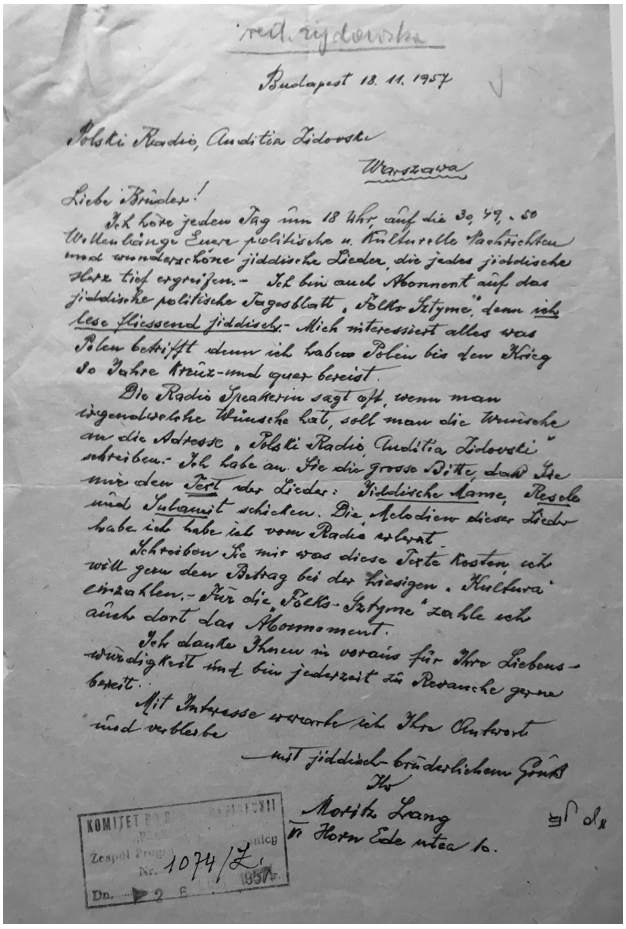
Polskie Radio, Audycje żydowskie, Warszawa
Kochani Bracia!
Każdego dnia o godz. 18 słucham na falach 30, 45, 50 Waszych politycznych i kulturalnych wiadomości i przepięknych żydowskich pieśni, które głęboko poruszają każde żydowskie [jidyszowe][26] serce. Prenumeruję również polityczny dziennik żydowski „Fołks Sztyme", gdyż czytam płynnie po żydowsku. Mnie interesuje wszystko, co dotyczy Polski, gdyż do wojny […] przejeżdżałem całą Polskę wzdłuż i wszerz.

---

26 Niem. *die jedes jiddische Herz tief ergreifen*, szersze wyjaśnienie w tekście.

Speakerka w radiu mówi często, że jeśli ktoś ma jakieś życzenia, to można się zwrócić z tymi życzeniami, pisząc na adres *Polskie Radio, Audycje Żydowskie*. Mam do Was wielką prośbę, abyście przysłali mnie teksty następujących pieśni: *Jidisze mame*, *Rejzeł*e i *Sulamit*. Melodii tych pieśni nauczyłem się słuchając waszego programu w radiu. […]
Dziękuję Wam z góry za Waszą uprzejmość i gotów jestem zrewanżować się.
Z zainteresowaniem oczekuję odpowiedzi od Was – z żydowsko-braterskim pozdrowieniem
Moritz Lang
VI Horn Ede utea 10

[pod tekstem: stempel Komitet do Spraw Radiofonii „Polskie Radio" Zespół Programów dla Zagranicy, nr 1074/Ż, data 26 listopada 1957r.]


red. żydowska

Budapest 18. 11. 1957

Polski Radio, Audicja Żydowska

Warszawa

Liebe Brüder!

Ich höre jeden Tag um 18 Uhr auf die 30, 49, 50 Wellenlänge Ihre politische u. kulturelle Sachrichten und wunderschöne jiddische Lieder, die jedes jüdische Herz tief ergreifen. – Ich bin auch Abonnent auf das jiddische politische Tagesblatt „Volks Sztyme", denn ich lese fliessend jiddisch. Mich interessiert alles was Polen betrifft denn ich habe in Polen bis den Krieg 50 Jahre Krüx- und quer gereist.

Die Radio Speakerin sagt oft, wenn man irgendwelche Wünsche hat, soll man die Wünsche an die Adresse „Polski Radio Audicja Żydowski" schreiben. Ich habe an Sie die grosse Bitte und Sie mir den Text der Lieder: Jüdische Mame, Rezele und Sulamit schicken. Die Melodien dieser Lieder habe ich habe ich vom Radio gelernt.

Schreiben Sie mir was diese Sorte kosten, ich will jenen den Betrag bei der hiesigen „Kultura" einzahlen. – Für die „Volks-Sztyme" zahle ich auch dort das Abonnement.

Ich danke Ihnen in voraus für Ihre Liebenswürdigkeit und bin jederzeit zu Revanche gerne bereit.

Mit Interesse erwarte ich Ihre Antwort und verbleibe

mit jüdisch-brüderlichem Gruss

Ihr

Moritz Lang

VI Horn Ede utca 10.

KOMITET DS. RADIOFONII
Zespół Prog. Nr. 1074/Ż 1957 r.
Dn. 2 6

List Moritza Langa z Budapesztu, 18 listopada 1957 r.

Letters to the Editor of the Polish National Radio's Jewish Desk as an Example of Egodocuments, 1950–1958

Summary

Broadcasts aired by the Polish Radio in the Yiddish language in the 1950s were listened to all over the world. All the audience felt that for them, due to numerous reasons, the broadcasts were a matter of high value, and it is confirmed in letters sent to the station. It is also confirmed by negative reaction of the audience to the programme's closure in 1958. The majority of letters was written in the Yiddish language, and in some cases other languages were used too – Russian, Polish, German. The letters contained many different personal traits, while reflecting the condition of preserved the Yiddish language, after the loss of homeland. The condition of Yiddish language that was used in the letters, for example informs about whether the author was subject to socialization in the original Jewish community (family home, school), whether they were present in the Jewish community, or whether they were affected by linguistic alienation in the country of their residence. Sometimes the audience would tackle the subject of their language deficiencies and point out to the forceful interruption of their Jewish education or the conditions in the country of their asylum.

Keywords

Yiddish language, Yiddish radio (broadcasting), Yiddish culture, Yiddish songs, Jewish identity, multilingualism/Jews, egodocuments

Translated by Anna Rozenfeld

PROSIMY O CYTOWANIE TEGO ARTYKUŁU JAKO:

Anna Rozenfeld, „Listy słuchaczy do Redakcji Żydowskiej Polskiego Radia w latach 1950–1958 jako przykład egodokumentów", *Autobiografia. Literatura. Kultura. Media* 1 (2017), 8: 171–187. DOI: 10.18276/au.2017.1.8-12

Aa@

AUTOBIOGRAFIA nr 1 (8) 2017 s. 189–203
ISSN 2353-8694
DOI: 10.18276/au.2017.1.8-13

MAŁGORZATA RYDELEK*
Uniwersytet Szczeciński

HISTORYCZNY KOSTIUM POETY. *BAL MASKOWY* TOMASZA SIKORSKIEGO

Streszczenie

„Historyczny kostium poety. *Bal maskowy* Tomasza Sikorskiego" jest szkicem o biografii Wojciecha Bąka. Przedmiotem badań jest narracja w przyjętej przez Sikorskiego formule biografii pretekstowej. Autorka analizuje sposoby kreacji bohatera z perspektywy historycznej, politycznej i literaturoznawczej. Przedstawia także relacje pomiędzy jednostką a zbiorowością w biografii politycznej. Artykuł poświęcony jest kolejno: koncepcji narracyjnej Sikorskiego, problemowi tożsamości bohatera biografii, adresatom *Balu maskowego,* konstrukcji postaci i charakterystyce bohatera zbiorowego. Artykuł kończy krótka analiza wykorzystanych w książce fotografii.

Słowa kluczowe
biografia polityczna, biografia pretekstowa, Wojciech Bąk, narracja historyczna, *theatrum mundi*

* Kontakt z autorką: m_rydelek@wp.pl

Narracja i rzeczywistość

„Każda biografia łączy w sobie elementy historii i literatury" – stwierdza Tomasz Sikorski we wstępie do książki o życiu Wojciecha Bąka[1]. Jego praca wykracza poza studium przypadku poznańskiego poety, zawierając także socjologiczny i kulturowy przekrój polskiego społeczeństwa pierwszej połowy minionego stulecia, ze szczególnym uwzględnieniem specyficznego światka uwikłanych w politykę literatów. Tak szeroka perspektywa narracyjna narzuca holistyczny sposób lektury. Autor deklaruje bowiem odkrycie przed czytelnikiem zarówno losów i motywacji tragicznej postaci osamotnionego twórcy, jak i zbiorowego bohatera biografii. Ów posiadający długą tradycję topos buntu jednostki przeciw społeczeństwu nabiera tu jednak nowego wymiaru przede wszystkim ze względu na sytuację polityczną w powojennej Polsce.

Tomasz Sikorski jest z wykształcenia historykiem i politologiem, co znacząco przekłada się na sposób narracji. W *Balu maskowym* można znaleźć obszerne cytaty z korespondencji i dokumentacji wraz z ich analizą poszerzoną o kontekst dziejowy. Faktografia obejmuje liczne daty, nazwiska, akta sądowe i inne pisma urzędowe. Autor sam przyznaje, że trudno nie ulec perspektywie historycznej, zwłaszcza w badaniach nad socrealizmem[2]. Nie przeszkadza mu to jednak z powodzeniem dowodzić, że biografia składa się z pominięć[3], jest zbiorem zagadek, białych plam i niedopowiedzeń. Dlatego oprócz wspomnianych źródeł do badań nad życiorysem Bąka wykorzystywał jego twórczość literacką, a także inne teksty, nawet takie, których wiarygodność można podważyć. Biografię rozpoczyna odwołanie do astrologii, co samo wskazuje na to, że autor nie ogranicza się wyłącznie do faktografii. Dowodzi tego również opis pogody w dniu narodzin Bąka (23 kwietnia 1907 r.), który Sikorski odczytał z prognoz w ówczesnej prasie codziennej[4].

Dzięki tak dobranym metodom i punktowi widzenia biograf niejednokrotnie obala mity, przeciwstawiając się wyobraźni zbiorowej, dekonstruuje powszechne przekonania, opierając się przy tym tyleż na samych faktach, co na ich interpretacji.

Kto jest kim pod maską? Pytanie o tożsamość

Nietypowy dla biografii dwudziestowiecznego poety (bo kojarzący się w pierwszej kolejności z dawniejszą kulturą dworską lub teatrem) tytuł *Bal maskowy* został zaczerpnięty pośrednio

---

1 Tomasz Sikorski, *Bal maskowy. Wojciech Bąk 1907-1961, Biografia pisarza* (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Humanistycznego US Minerwa, 2016), 15.

2 Sikorski, *Bal maskowy*, 234.

3 Tamże, 20.

4 Tamże, 31.

z tytułu podrozdziału w książce Joanny Siedleckiej[5], która z kolei wyłoniła go z cytowanego przez siebie artykułu Sergiusza Sterny-Wachowiaka, zamieszczonego w „Gazecie Poznańskiej"[6]. Nazwanie biografii „balem maskowym" zakłada odsłanianie tajemnicy i odwołuje się do kulturowego toposu *theatrum mundi*. Metafora zdejmowania maski odnosi się nie tylko do poznawania samego Wojciecha Bąka, lecz także części środowiska literackiego Polski pierwszej połowy minionego stulecia. Sikorski pisze o tym dosłownie, ujawniając wszechobecny w tej grupie „strach przez zdemaskowaniem, przed ujawnieniem opinii publicznej rzeczywistych postaw i zachowań"[7].

Osobny, poboczny, lecz nieprzypadkowy wątek biografii stanowi demaskowanie istoty socrealizmu. Powołując się między innymi na wypowiedzi Andrzeja Kijowskiego i Juliana Przybosia, autor dowodzi, że cała literatura „poszczecińska" była teatralnym kostiumem, który od początku uwierał aktorów, nie podobał się widowni i nie przekonywał krytyków, co jednak nikogo nie skłaniało ani do jego zmiany ani tym bardziej do rezygnacji z odgrywania kolejnych ról w propagandowym spektaklu. Nowy front polityki kulturalnej po 1956 roku co prawda położył kres realizmowi socjalistycznemu, ale, jak uzasadnia Sikorski, wcale nie oznaczał końca balu maskowego. Dawni aktywiści próbowali utrzymać się na scenie literackiej, przywdziewając tym razem maski postępowców i liberałów, co autor określa mianem „maskarady odwilży"[8]. Teatralną pozorność tych zabiegów biograf odsłania kilka stron dalej, przypominając, że władza bynajmniej nie zamierzała rezygnować z kierowania środowiskiem literackim, które uznawała za wygodne, ale zarazem niebezpieczne narzędzie do kształtowania opinii publicznej. „Pod koniec lat pięćdziesiątych rozbudowano natomiast siatkę agenturalną w środowisku poznańskich literatów" – konkluduje Sikorski[9]. Maskarada trwała zatem w najlepsze. Poza sceną, paradoksalnie, pozostawał natomiast główny bohater *Balu maskowego*, nieufny wobec władzy i dawnych kolegów. Po powrocie do życia literackiego, w wydanych w 1960 roku *Szkicach* sam z kolei „demaskuje", i to w sposób dosłowny, wszelkie „korowody błaznów" zaprzedanych ideologii[10].

Komentując swoją postawę wobec przedmiotu własnych badań, Sikorski wyznaje, że „autor żyje bohaterem swojej książki, nie boi się wejść w głąb, komentuje, ocenia, rezygnuje z chłodnej

---

5 Joanna Siedlecka. *Obława. Losy pisarzy represjonowanych* (Warszawa: Prószyński i S-ka, 2005), 43.

6 Sergiusz Sterna-Wachowiak. *Tajemnice Wojciecha Bąka*. „Gazeta Poznańska", 11.06.1999 (nr 134).

7 Sikorski, *Bal maskowy*, 333.

8 Tamże, 346.

9 Tamże, 357.

10 Tamże, 373.

narracji, stara się bohatera zrozumieć, wykazać się empatią dla jego «pielgrzymek», przemian wewnętrznych, buntów i wolt ideowych, dramatów i tragicznych w skutkach postaw”[11]. Owo „życie bohaterem” dokonuje się jednak z perspektywy głównie historycznej. Wedle tej narracji Wojciech Bąk staje się ofiarą swoich czasów. Biograf od początku nie ukrywa emocjonalnego stosunku do poety. Wyjaśniając jego nieobecność w potocznie rozumianym kanonie literackim, utrzymuje, że „wyrządzono mu krzywdę, wrzucając go do lamusa historii, traktując jego twórczość jako zjawisko przebrzmiałe”[12]. Pierwsze słowa tego cytatu można uznać za główne założenie autora, swoistą tezę całej książki, fundament kreacji bohatera. Bąk jest bowiem nie tylko artystą, któremu „wyrządzono krzywdę”, odrzucając jego twórczość. Został również skrzywdzony przez władzę przyklejającą mu etykietkę wariata i przez środowisko ZLP, będące inicjatorem procesu przedstawiania go jako niepoczytalnego.

Niejako równoległym bohaterem *Balu maskowego* jest opisywana ze szczegółami rzeczywistość polityczna, która otacza poetę i determinuje jego postępowanie, będąc jednak przez cały czas czynnikiem zewnętrznym wobec „ja” głównej postaci. Niewiele natomiast wiadomo o tożsamości twórcy, jego psychice i wewnętrznych motywacjach. Autor obszernie cytuje archiwalia związane z rzekomą chorobą umysłową Bąka, w tym przede wszystkim jego oficjalną korespondencję skierowaną do sądów, przedstawicieli Kościoła i innych instytucji. Wedle słów biografa bohater „był w swoich wywodach rzeczowy i precyzyjny, nie wykazując żadnych, nawet najmniejszych objawów charakterystycznych dla człowieka chorego psychicznie”[13]. Rzeczowość i precyzja z przyczyn oczywistych wykluczają jednak pogłębiony opis stanu ducha poety, przedstawienie jego przeżyć wewnętrznych, targających nim emocji oraz najskrzętniej ukrywanych myśli. Tego, że takie były, można być niemal pewnym. Opisany w biografii tryb życia bohatera – częste sięganie po alkohol, niedbanie o higienę, snucie się bez celu po ulicach Poznania i zagadywanie obcych ludzi każą przypuszczać, że w jego duszy zachodziło wiele niepokojących zjawisk i procesów. Kolejnym tropem wydaje się tutaj samotność poety, spowodowana częściowo jego trudnym charakterem oraz brakiem umiejętności społecznych, a częściowo zapewne potępianym wówczas i ściganym prawnie homoseksualizmem, który starał się ukrywać.

Tworząc portret psychologiczny Bąka, Sikorski sięga po jego wiersze, jednak traktuje je głównie jako dodatkowy kontekst potwierdzający wrażliwość i wyrażający światopogląd przedmiotu swoich badań. Twórczość poetycka nie jest analizowana w sposób charakterystyczny

---

11 Tamże, 16.

12 Tamże, 9.

13 Tamże, 295.

dla innych biografii literatów, pisanych z literaturoznawczego punktu widzenia. Autor publikacji zdaje się nie szukać w niej elementów autoterapii lub wątków autobiograficznych. Zwraca uwagę na ogólną tematykę utworów, podkreślając franciszkańską duchowość ich podmiotu i szczegółowo relacjonując odbiór kolejnych tomików zarówno przez krytyków, jak i czytelników. Liryki mogą dowodzić stałości postaw i przekonań poety, natomiast w Balu maskowym niewiele mówią o nim samym. Całą twórczość Bąka narrator nazywa ogólnie „widownią wzruszeń osobowych, światem przeżywania uczuć metafizycznych, religijnych, moralnych i określa jako spersonalizowaną, humanistyczną, a jednocześnie indywidualną, intymną”[14]. Poza kilkoma przytaczanymi przeze mnie niżej przykładami nie udowadnia jednak jej związku z sytuacją życiową i postępowaniem Bąka.

Sposoby lektury biografii: „wtajemniczeni” i „naiwni”

Sikorski adresuje książkę do dwóch grup odbiorców: „wtajemniczonych”, czyli głównie szeroko rozumianych twórców i literaturoznawców oraz „naiwnych”[15]. To drugie określenie, wbrew zapewnieniom autora, który przypisuje mu pozytywne znaczenie, wydaje się drażniące. „Naiwność” mimowolnie konotuje bowiem łatwowierność i bezradność, które niekoniecznie muszą cechować czytelników bez teoretycznoliterackiego warsztatu. Nazwałabym tę grupę raczej „poszukującymi” lub po prostu „zainteresowanymi”. Historyczna perspektywa narracji zakłada częste wyliczanie rozmaitych nazwisk, które „wtajemniczonym” pozwalają odświeżyć, zweryfikować lub poszerzyć posiadaną wiedzę bądź znaleźć inspiracje do kolejnych badań, natomiast „naiwnych” skłaniają do poszukiwań, stanowiąc literacką zagadkę. Szeroka perspektywa narracyjna każe patrzeć na Bąka przede wszystkim jako reprezentanta swojego pokolenia, mimowolnie uwikłanego w rzeczywistość historyczną i polityczną ze wszystkimi tego konsekwencjami.

Biograf we wstępie książki presuponuje, że „odbiorca rzadko czyta arcydzieła literatury światowej, woli raczej sięgać do biografii ich twórców i dopiero w ten sposób, «na skróty» szukając klucza interpretacyjnego, poznać życie i twórczość pisarza”[16]. Wydaje się więc, że celem pracy miało być również ukazanie autora *Brzemienia niebieskiego* jako jednostki funkcjonującej niezależnie od kanonu lub środowiska literackiego. Powyższa konstatacja jest też o tyle ciekawa, że postuluje prymat biografii literata nad jego twórczością, przyznając tym samym tekstowi metaliterackiemu pierwszeństwo w przekazywaniu treści literackich.

---

14 Tamże, 12.

15 Tamże, 8.

16 Tamże, 12.

Najistotniejszym słowem, wytrychem do wszystkich płaszczyzn tekstu, jest zatem właśnie poszukiwanie rozumiane jako dążenie do poznania – czy to o charakterze naukowym, czy też powodowane zwykłą czytelniczą ciekawością. W myśl powyższej metafory klucza, na pierwsze, wymagające otwarcia, drzwi odbiorca napotyka jeszcze przed rozpoczęciem lektury, interpretując jej tytuł.

Kreacja bohatera: wodzirej tytułowego balu czy persona non grata?

Narracja omawianej biografii łączy w sobie cechy stylu naukowego i literackiego. Do pierwszego z nich należą przede wszystkim swoiste „lekcje historii" - obecne w każdym rozdziale sprawozdawcze opisy realiów historycznych, stanowiących tło dla kolejnych etapów życia głównego bohatera. Do drugiego można zaliczyć swobodne, czasem humorystyczne, anegdotyczne i ubarwione fikcją literacką wzmianki o różnych wydarzeniach z życia poety. Tym sposobem szalet w koszmarnej niemieckiej blacharni staje się wedle słów biografa „archipelagiem wolności", azylem, w którym Bąk, wymknąwszy się na moment spod czujnego oka groteskowo wręcz stereotypowego inżyniera-nazisty, „na strzępach papieru i porozdzieranych gazet spisywał stolarskim ołówkiem swoje przemyślenia, fragmenty jeszcze niedopracowanych, mocno chropowatych wierszy". Atmosfera w samej fabryce zresztą także „przypominała mu dom wariatów, w którym pacjentów leczy się trucizną"[17]. W podobnym tonie utrzymany jest niezwykle (biorąc pod uwagę dystans czasowy pomiędzy życiem poety a powstawaniem biografii) precyzyjny opis mieszkania poznańskiego twórcy, niejako uzupełniający podobną relację, znajdującą się we wspomnianej pracy Siedleckiej[18]:

> W jednym pokoju stał stary, podziurawiony tapczan, z którego wystawały powyginane, półzardzewiałe sprężyny. W kącie stało biurko, kiwający się stolik i kilka krzeseł. Na podłodze leżały w nieładzie stosy gazet i papierów, kartony z książkami, mnóstwo zapisanych brulionów, gdzieniegdzie porozrzucane sterty ubrań, skarpetki i bielizna. Tekturowa na pół otwarta walizka zastępowała mu garderobę[19].

Otoczenie stanowi jeden z elementów pośredniej charakterystyki bohatera, czasem przeczącej jego oficjalnemu portretowi, postulowanemu przez narratora. Bąk, rzekomo bezprawnie

---

17 Tamże, 139.

18 Siedlecka, *Obława*, 12.

19 Sikorski, *Bal maskowy*, 163.

zajmujący zbyt duże dla kawalera mieszkanie[20], zamykający się w nim jak w twierdzy i żyjący wśród ogromnego nieładu, wydaje się inną postacią niż niesłusznie odrzucony przez kolegów po piórze głęboko wierzący Bąk – wrażliwiec. Analogiczny dysonans można dostrzec w sposobie prezentacji choroby psychicznej poety. Sikorski dowodzi, że jego bohater stał się ofiarą przemyślanej i zaplanowanej politycznej intrygi, której celem było wyeliminowanie niewygodnego, nieprawomyślnego literata, co każe włączyć go w poczet ofiar stalinowskich metod zamykania ust rzeczywistym lub urojonym przeciwnikom władzy. Opisy zachowań bohatera zdają się jednak tę tezę (choć zdecydowanie niepozbawioną podstaw, czego dowodzi choćby poświęcony Bąkowi rozdział *Obławy* Joanny Siedleckiej)[21] podawać w wątpliwość. Bąk przez ostatnią dekadę życia zachowywał się jak kloszard, krążył bez celu po „ulicach Poznania, parkach, barach mlecznych, niczym błędny naśladowca Sokratesa zaczepiając przypadkowe osoby i przywdziewając «kostium» kaznodziei i trybuna ludowego bez zahamowań, bez instynktu samozachowawczego mówił o szarej rzeczywistości, nieprawidłowościach, powszechnie panującym strachu, rozdętej propagandzie”[22]. Próżno szukać odpowiedzi na pytanie czy taka postawa była świadomie przybraną maską poety, jej odrzuceniem, czy też mimowolnym wejściem w politycznie narzuconą rolę.

Wyjaśniając genezę *Balu maskowego*, Sikorski zaznacza, że jego celem było napisanie książki „o «pisarzu prawdziwym», unikając w takim samym stopniu hagiograficznego stylu, jak języka przekłamań, zdeformowanych prawd czy niedopowiedzeń”[23]. Ujęte w cudzysłów autorskie określenie Bąka w kontekście całej biografii odnosi się raczej do autentyczności i wiarygodności jego postaci, uporczywego i konsekwentnego „bycia sobą” niż zajmowania przezeń jakiegoś szczególnego miejsca w panteonie polskich poetów dwudziestego stulecia. Unikanie niedopowiedzeń, do czego dąży biograf, nie wydaje się wykonalne. Badanie życiorysu, mające na celu dotarcie do bohatera „samego w sobie”, w dodatku odbywające się ponad pół wieku po jego śmierci, jest skazane na odkrywanie niemożliwych do zapełnienia luk i stawianie pytań bez odpowiedzi. Udowadnianie „prawdziwości” poety musi się więc ograniczyć do przedstawienia autentyczności świata poza nim, a także prezentacji jego postaci tak, jak on sam dawał się poznać otoczeniu. Być może właśnie według takiego klucza należałoby rozszyfrować znaczenie tytułu dzieła:

---

20 Tamże, 162.

21 Siedlecka, *Obława*, 10-44.

22 Sikorski, *Bal maskowy*, 258.

23 Tamże, 8.

> Maska w istocie kamufluje wygląd, cechy zewnętrzne, ale i osobowość, emocje, cechy indywidualne. Inaczej mówiąc, maska symbolizuje oderwanie człowieka od siebie samego, nadaje mu nową tożsamość [24].

Sikorski przyjmuje formułę biografii pretekstowej, co determinuje sposób postrzegania bohatera jako wrośniętego „w klimat epoki, w zachodzące w niej zmiany i procesy historyczne"[25]. Zaznacza przy tym, że próbuje „zrozumieć bohatera nie jako pisarza – intelektualistę" [podkr. M.R.], „reprezentanta środowiska i pokolenia (generacji), ale zrozumieć go jako człowieka"[26]. Mimo tego za główny cel pracy uważa „ukazanie życia i twórczości pisarza na tle epoki, zachodzących procesów i zmian"[27]. Analiza powyższych założeń autora nasuwa czytelnikowi dwa wnioski. Po pierwsze – *Bal maskowy* jest w istocie biografią polityczną, w której konstrukcja bohatera przypomina nieco nowelistyczny motyw sokoła: jest elementem spajającym narrację, pretekstem do opowiedzenia większej historii. Autor zresztą porównuje swoją książkę do pracy Eryka Krasuckiego na temat losów Jerzego Borejszy[28], w której równorzędnym bohaterem stała się właśnie dwudziestowieczna polityka kulturalna. Po drugie – próba wniknięcia w istotę tożsamości poety przy jednoczesnych staraniach o zrozumienie go wyłącznie jako człowieka, a nie pisarza, wydaje się zadaniem karkołomnym. Badanie życia oraz twórczości zakłada wyraźne oddzielenie jednego od drugiego, co zdecydowanie odróżnia narrację Sikorskiego od biografii literaturoznawczych. W tych drugich szczegółowa analiza utworów bohatera, uwzględniająca rozmaite konteksty, stanowi niejednokrotnie wypełnianie luk powstałych podczas odtwarzania jego życiorysu wyłącznie na podstawie archiwaliów, relacji i wspomnień świadków. Próżno szukać w *Balu maskowym* odpowiedzi na pytanie, czym jest twórczość dla pisarza; czy świadczy o przybraniu tytułowej maski (co jest przecież charakterystycznym zabiegiem w liryce), czy też przeciwnie – stanowi obszar wyjścia z roli, na którym dokonuje się odsłanianie prawdziwego „ja" poety. Z biografii wynika wyraźnie, że Bąk był kochany przez czytelników, ale przez krytyków niekoniecznie. Tym pierwszym imponowała bezkompromisowość, bunt przeciw bezideowości. Drugim przeszkadzały „chropowatość", moralizowanie i prostota[29], a także zbytnia religijność. Pierwszą z tych cech Sikorski

---

24 Tamże, 21.

25 Tamże, 14.

26 Tamże, 17.

27 Tamże.

28 Eryk Krasucki, *Międzynarodowy komunista. Jerzy Borejsza, biografia polityczna* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009).

29 Sikorski, *Bal maskowy*, 67 i 69.

wymienia w biografii wielokrotnie, zwracając uwagę czytelnika na pewne *constans* w twórczości swojego bohatera, które towarzyszyło równie niezmiennej postawie podmiotu jego utworów wobec Boga, świata i ludzkiej natury:

> Wszechobecność Boga, franciszkańska pobożność, afirmacja człowieka i wiary, metafizyczna atmosfera etyczno-moralna, jedność (symbioza) człowieka z Absolutem – te wszystkie refleksy liryczne niewątpliwie sytuowały Bąka w nurcie poezji religijnej[30].

O ile tak przedstawiona recepcja twórczości poety potwierdza tezę o jego odrębności i pośrednio tłumaczy niechęć władz do jego osoby, o tyle nie dostarcza czytelnikowi informacji o genezie tych metafizycznych doświadczeń i ich skutkach dla samego Bąka. Zaledwie osiem lat młodszy od niego ks. Jan Twardowski również był autorem wierszy głęboko religijnych i także nie podporządkował się powojennym tendencjom literackim, co podobnie jak u Bąka wpłynęło na brak publikacji. W swojej autobiografii Twardowski wspominał:

> Byłem księdzem w okresie stalinowskim, kiedy nikomu nie śniło się drukowanie wierszy religijnych. I trwało to całe lata. [...] Były całe kierunki, których nie śledziłem. Pisałem sobie poza tym[31].

Autor *Powrotu Andersena* opisał także przesłuchanie przez UB, po którym miał zostać nieoficjalnie uznany za wariata, ponieważ stwierdził, że widział Pana Boga[32]. Mimo tych zbieżności życie warszawskiego kapłana przybrało zupełnie inny obrót. Wiersze Twardowskiego były dla niego samego rodzajem autoterapii, sposobem wyrażenia myśli i namacalnym świadectwem nie tylko wiary, lecz także historii. Ich bezsprzecznie autobiograficzny charakter pomagał także poecie w stworzeniu przemyślanego i spójnego wizerunku, dzięki któremu skutecznie i trwale zapisał się w tradycji literackiej. W przypadku badania tragicznych w istocie losów Bąka, tym bardziej warte uwagi wydaje się powiązanie jego utworów z wewnętrznym światem ich autora.

Według biografa autor *Brzemienia niebieskiego* stał się politycznym „wariatem na zamówienie", ofiarą systemu, od którego bezskutecznie próbował trzymać się z daleka. Wbrew woli umieszczono go w szpitalu psychiatrycznym, gdzie obok choroby alkoholowej i tendencji

---

30 Tamże, 80.

31 Jan Twardowski, *Autobiografia. Myśli nie tylko o sobie* , t. 2 (Kraków: Znak, 2007), 96.

32 Tamże, t.1, 228.

homoseksualnych najczęściej pojawiającym się elementem diagnozy było niezrozumienie „dokonanych przemian społeczno-politycznych, jakie zaszły w Polsce Ludowej”[33]. W *Balu maskowym* nie widać jednak bliższego związku tych przeżyć poety z jego twórczością. Z literaturoznawczego punktu widzenia jest to luka, która domaga się choćby częściowego wypełnienia. Sikorski rozwiązuje ten problem inaczej: całościowo interpretuje ton poezji swojego protagonisty, parafrazując opinię Bolesława Koguta o *Zastygłych chwilach* (tomiku wierszy z 1958 r.):

> Cały tragizm poezji Bąka ujawnia się w bezwyjściowości, w której znalazł się poeta – człowiek wrażliwy, uczciwy, nieobojętny na znaczenie i wewnętrzny sens pojęcia prawdy i piękna[34].

Nieco zmarginalizowanym wątkiem biografii wydaje się także konwersja bohatera na luteranizm, dokonana pod koniec życia. Po nagłym bankructwie i wynikającej zeń (choć nie tylko) próbie samobójczej, podejrzewany o chorobę psychiczną Bąk poczuł się opuszczony nawet przez Kościół – instytucję, którą darzył najszczerszym zaufaniem, jak mu się wydawało, z wzajemnością. Jego liczne listy do władz kościelnych pozostawały bez odpowiedzi. To częściowo doprowadziło go do zmiany wyznania, choć doszukiwanie się przyczyn jedynie w personalnym konflikcie z katolickimi duchownymi byłoby zbytnim uproszczeniem. Sikorski dowodzi, iż zmiana wyznania była krokiem przygotowanym i dogłębnie przemyślanym. Nie wiąże jednak tego procesu z twórczością poetycką swojego bohatera, choć we wstępie biografii wyraźnie zauważa, że badając utwory, można odtworzyć dziennik intymny poety[35]. Wydaje się, że podjęcie tego tropu mogłoby rzucić zupełnie nowe światło na motywacje Bąka. Takie świadectwa wiary, a także związanych z nią rozterek i wewnętrznych przemian, stanowią bowiem istotny element autobiografii duchowych twórców literatury (i nie tylko). Utwory poetyckie są w tych przypadkach kluczem do rozszyfrowania przyczyn tych religijnych niepokojów i związanych z nimi zachowań.

Pozostali uczestnicy balu

Bal maskowy można zaliczyć do zbioru coraz bardziej popularnych biografii paralelnych. Praca Sikorskiego jest jednak o tyle nietypowa, że jej osi kompozycyjnej nie stanowi porównanie

---

[33] Sikorski, *Bal maskowy*, 300.

[34] Tamże, 371.

[35] Tamże, 27.

losów dwojga indywidualnych bohaterów, których łączą więzy krwi lub doświadczenia pokoleniowe, ale zestawienie (a właściwie przeciwstawienie) dziejów jednostki z historią kultury i polityki. Podobny zabieg zastosował Krasucki w przywoływanej wyżej książce o Borejszy. Brak perspektywy literaturoznawczej nie przeszkadza zatem historycznoliterackiemu ujęciu biografii Bąka. Niejako przy okazji, na marginesie, narracja odkrywa nieznane oblicza wielkich poetów dwudziestolecia międzywojennego i lat późniejszych: demaskuje (*nomen omen*) poglądy (nie tylko) literackie Tuwima, Słonimskiego, Przybosia, Iłłakowiczówny i innych.

Książka stanowi również swoisty wycinek historii krytyki literackiej. Sikorski przybliża czytelnikowi poglądy znawców nie tylko na temat Bąka, lecz także poprzez porównanie jego twórczości z utworami innych współczesnych pozwala odtworzyć model ówczesnej krytyki. Bąk jest bowiem między innymi nazywany „naśladowcą skamandrytów", wyraźnie separowany od awangardzistów i zestawiany z Liebertem[36]. Oksymoroniczne określenie go przez Stanisława Piaseckiego mianem „najświetniejszego epigona", na które powołuje się biograf[37], stanowi dowód niejednoznaczności odbioru twórczości poznańskiego poety już przez współczesnych mu ekspertów. Książka pokazuje także różnice i analogie pomiędzy krytyką niezależną, państwową oraz kościelną w różnych okresach literackiej historii Polski. Eksponuje naprzemienność czy też raczej dualizm ról: twórcy bywają krytykami, którzy oceniają innych przez pryzmat własnego dorobku oraz doświadczeń czytelniczych. Ten mechanizm również w pewnym stopniu nawiązuje do tytułu biografii. Sam Sikorski pisze, że Bąk przywdziewał „kostium" [podkr. M.R.] „krytyka literackiego", dzięki czemu „uwrażliwiał czytelnika na wartości humanistyczne"[38]. Ów „kostium", jak dowodzi autor, towarzyszył mu niemal do końca życia.

Z kolei wspominane już w niniejszym artykule kulturalno-obyczajowe i społeczne tło twórczości Bąka staje się w *Balu maskowym* niejednokrotnie ważniejsze od głównego bohatera, gdyż nie tylko dopełnia lub wyjaśnia jego losy, ale też często wysuwa się na pierwszy plan i zajmuje znacznie więcej miejsca w tekście. Ofensywie kulturalnej PPR Sikorski poświęca cały około czterdziestostronicowy rozdział (*Murti-Binga, Ketman i „Pchli cyrk",* s. 203-245), nazwisko Bąka wymieniając dopiero w ostatnim wersie. Ten zabieg współgra z tematyką powyższego rozdziału, traktującego o twórczości socrealistycznej, natomiast brak wzmianki o głównym bohaterze wynika głównie z faktu, iż z racji swoich niepopularnych wówczas poglądów i bezkompromisowości Bąk został tymczasowo skazany na twórczy niebyt.

---

36 Tamże, 81-82.

37 Tamże, 75.

38 Tamże, 193.

Sikorski już w drugim rozdziale biografii zaznacza, że Bąk żył w epoce bardzo rozpolitykowanej, „polityczność" była jej cechą, jej właściwością niemal genetyczną. O polityce rozmawiano wówczas na ulicy, w „tramwajach, restauracjach, teatrach i szkołach"[39]. Staje się więc ona osobnym wątkiem, któremu badacz poświęca bardzo wiele uwagi. O scenie politycznej biograf pisze często z perspektywy swojego bohatera, wykluczonego z niej częściowo na własne życzenie.

Nie mniej ważne od polityki były dzieje poznańskiej (i nie tylko) kultury literackiej w latach życia Bąka. Sikorski opisuje przedwojenne próby stworzenia wielkopolskiej bohemy, wyciągnięcia literatury do kawiarni, narodziny i działalność kabaretów[40]. Szczególnym wątkiem okazuje się historia znanych w całej Polsce „Czwartków Literackich", organizowanych w międzywojniu przy współudziale Bąka i reaktywowanych przez niego w 1945 roku, jednak już pod okiem (i pośrednio nadzorem) aparatu bezpieczeństwa. Mimo problemów finansowych i narzuconej cenzury wypowiedzi poeta z powodzeniem zapraszał popularnych twórców, do których należeli chociażby: Maria Dąbrowska, Jerzy Zawieyski, Jan Parandowski, Jarosław Iwaszkiewicz, Kazimierz Wyka[41]. Autor *Balu maskowego* kreśli więc także szeroką i jednocześnie drobiazgową panoramę życia kulturalnego w Poznaniu. Szczególne miejsce zajmują w niej skandale obyczajowe, ponieważ bardzo dobrze oddają atmosferę wzajemnej zazdrości i nieufności, którą od połowy lat 40. dodatkowo podsycały władze państwowe. Sikorski przytacza historię spreparowanego przez kogoś listu, w którym rzekomo Bąk zrzeka się prestiżowej nagrody „Wiadomości Literackich"[42]. Zaznacza, że niesnasek i różnic nie zniwelowała nawet wojna, były obecne również w konspiracyjnym życiu literackim i artystycznym. Podobnie ambitne i przynajmniej z pozoru spójne powojenne plany ludzi kultury (na przykład ze środowiska „Sinowców"), obejmujące stworzenie „Polski przyszłości" - państwa nowoczesnego, o nowatorskim ustroju, niebędącego ani demokracją, ani totalizmem, spotykały się zarówno z entuzjazmem, jak i lekceważącym powątpiewaniem.

W tej atmosferze rosnącej nieufności, prowadzącej powoli do społecznej paranoi, Bąk stawał się ofiarą nie tylko mistyfikacji, ale i literackich drwin (autorstwa choćby Gałczyńskiego, Różewicza czy Sztaudyngera), przypominających raczej wyjątkowo złośliwe paszkwile, niż wartościowe utwory satyryczne. Biograf tworzy w ten sposób sylwetkę poety przeklętego, dziwaka odrzuconego przez bliskich. Przyczyną tragedii Bąka wydaje się jednak nie typowy

---

39 Tamże, 57.

40 Tamże, 62.

41 Tamże, 158.

42 Tamże, 67-68.

dla twórców wyklętych konflikt jednostki ze społeczeństwem jako takim, ale z władzami i sprzyjającym im środowiskiem literackim. Jest to zatem antagonizm nie tyle moralny, ile polityczny.

Mimo tych niesnasek uwadze Sikorskiego nie umyka także powojenna solidarność ludzi kultury – ich udział w odbudowie kraju (często w wymiarze dosłownym, czysto fizycznym), struktur państwowych i instytucji artystycznych oraz pomoc emigrantom ze świata sztuki. Taka postawa z kolei znowu zbliża Bąka do Jerzego Borejszy, z którym nie raz się zetknął, pomimo iż sytuowali się na zupełnie przeciwnych biegunach sceny politycznej. Z Borejszą zresztą łączyły go też powojenny optymizm i wiara we własne możliwości. Podobnie jak prezes „Czytelnika" stał się mecenasem kultury, dbając o publikowanie przez wydawnictwo jego przyrodniego brata dzieł literatury klasycznej oraz wartościowych utworów współczesnych. Te analogie nie są przypadkowe, tym bardziej, że jeszcze w 1945 roku redagowane przez Bąka „Życie Literackie" zostało w pewnym sensie na jego życzenie przejęte przez Borejszowskiego „Czytelnika". Sikorski dostrzega również wpływ centralizacji ruchu wydawniczego (od 1951 roku) na jego rozwój: „państwo decydowało już teraz nie tylko o tym, co się wydaje i w jakim nakładzie, ale również odgórnie ustalało ceny książek"[43], co stało się przyczyną kolejnych konfliktów na linii władza – twórcy, a także pomiędzy samymi literatami.

Niejako niechcący książka Sikorskiego staje się też historią kultury katolickiej. Autor opisuje intensywny rozwój piśmiennictwa katolickiego międzywojnia, zwłaszcza dzięki roli czasopism „Marchołt" i „Verbum". Analizuje również losy tej kultury w latach późniejszych, odnotowując, że od 1945 ukazywały się „Tygodnik Powszechny", „Tygodnik Warszawski" oraz „Dziś i Jutro". Ostatnie z nich budowało wizję „Kościoła otwartego" i „Kościoła cichej pracy". Te postulaty wybrzmiewały również w tekstach teoretycznych dotyczących literatury i sztuki, przez co nieobce były poglądom samego Bąka, który jeszcze wówczas w Kościele katolickim widział głosiciela prawdy i ostoję moralności.

Na zakończenie tego wątku należy powtórzyć, że bohater zbiorowy w książce Sikorskiego ma wiele twarzy. Historyczne wstępy do kolejnych rozdziałów biografii autor wzbogaca o bardzo szeroki kontekst kulturowy lub/i filozoficzny bądź historiozoficzny. „W niespotykany dotąd w historii sposób ludzie zostali uwiedzeni, a może inaczej – ujarzmieni przez ideologię" – pisze o intelektualistach zaangażowanych w komunizm, porównując ich życiowe wybory do tych, których dokonywały elity społeczne już od czasów oświecenia[44]. Autor *Balu maskowego*

---

[43] Tamże, 178.

[44] Tamże, 130.

tłumaczy te mechanizmy, niejako wnikając w psychikę wybranych grup społecznych, tym samym czyniąc je równoległymi bohaterami biografii.

Zamiast zakończenia

Tę obszerną charakterystykę czasów, w jakich żył i których ofiarą stał się Wojciech Bąk, dopełniają liczne fotografie, wieńczące każdy rozdział. Większość z nich to portretowe zdjęcia znanych literatów (Iłłakowiczówny, Miłosza, Staffa, Lechonia, Borowskiego, Gałczyńskiego i wielu innych, w tym oczywiście także Bąka), znane ze szkolnych podręczników do języka polskiego. Wbrew pozorom ta galeria wnosi bardzo wiele do sposobu odczytania całości *Balu maskowego*. Pokazuje bowiem szereg indywidualistów o artystycznej duszy, tworzących nie tylko w odmiennych nurtach, ale i po przeciwległych stronach politycznej (lub szerzej: światopoglądowej) barykady. Każdy z nich był w jakimś sensie niezrozumiany i osamotniony, czego dowodziły zresztą opinie Bąka i samego Sikorskiego, przytaczane w różnych miejscach biografii. Jednocześnie większość powyższych twórców odnalazła się w szeregach ZLP lub w inny sposób zapewniła sobie miejsce w powojennym panteonie poetów, choć niektórzy czekali na to wiele lat. Na tym tle Bąk rzeczywiście wydaje się postacią najbardziej tragiczną. Jako jeden z nielicznych nie zdradził siebie, trwając do ostatnich chwil w raz przyjętej postawie wobec ustroju politycznego. Tę konsekwencję widać przede wszystkim w obszernej korespondencji z sądami oraz innymi organami władzy, a także pośrednio w twórczości literackiej. Sikorski starał się dowieść, że na płaszczyźnie wierności sobie, samoautentyczności, niejednokrotnie krzywdzony i prowokowany Bąk nigdy nie założył maski. Został przedstawiony jako poeta tyleż przeklęty, co niezłomny, który na szaleńczym balu obłąkanych jako jedyny występował bez przebrania, dlatego na siłę ubrano go w kostium wariata.

Bibliografia

Całek, Anita. *Biografia naukowa. Od koncepcji do narracji. Interdyscyplinarność, teorie, metody badawcze*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2014.

Golka, Marian. *Pamięć społeczna i jej implanty*. Warszawa: Scholar, 2009.

Krasucki, Eryk. *Międzynarodowy komunista. Jerzy Borejsza, biografia polityczna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009.

Lalak, Mirosław. *Między historią a biografią. O prozie Stanisława Rembeka*. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 1991.

Pasierski, Emil. *Miłosz i Putrament. Żywoty równoległe*. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2011.

Rosner, Katarzyna. *Narracja, tożsamość i czas*. Kraków: Universitas, 2006.

Rzepczyński, Sławomir. „Projekt «innego» biografizmu", w: *Słupskie Prace Filologiczne* 5 (2007): 171-176.

Siedlecka, Joanna. *Obława. Losy pisarzy represjonowanych*. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2005.

Sikorski, Tomasz. *Bal maskowy. Wojciech Bąk 1907-1961, biografia pisarza*. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Humanistycznego US Minerwa, 2016.

Topolski, Jerzy. *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2008.

Twardowski, Jan. *Autobiografia. Myśli nie tylko o sobie*. T. 1, 2. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2006.

Poet's historical costume. *Masked ball* by Tomasz Sikorski

Summary

"Poet's historical costume. *Masked ball* by Tomasz Sikorski" is a sketch related to Wojciech Bąk's biography. Narration is the main subject of this study, in correspondence to Sikorski's formula of a pretext biography. The author analyzes means of character creation from historical, political and literary perspective. A relation between an individual and a collectiveness in a political biography, is being discussed as well. This article is related to Sikorski's narrative conception, main character identity issues, addresses of the *Masked Ball*, singular and collective character creation – in this very order. The summary involves a short analyzes of photographs included in the book.

Keywords

political biography, pretext biography, Wojciech Bąk, historical narration, *theatrum mundi*

PROSIMY O CYTOWANIE TEGO ARTYKUŁU JAKO:

Małgorzata Rydelek, „Historyczny kostium poety. Bal maskowy Tomasza Sikorskiego", *Autobiografia. Literatura. Kultura. Media* 1 (2017), 8: 189–203. DOI: 10.18276/au.2017.1.8-13

Aa@

AUTOBIOGRAFIA nr 1 (8) 2017 s. 205–219
ISSN 2353-8694
DOI: 10.18276/au.2017.1.8-14

ROZBIORY

IZABELA OLEJNIK*
Uniwersytet Wrocławski

Piekło na ziemi obiecanej. Wspomnienia wojenne Izraela Rabona

Streszczenie

Artykuł dotyczy wspomnień wojennych związanego z Łodzią żydowskiego pisarza Izraela Rabona. Autorka przybliża w nim okoliczności ich powstania wraz z nakreśleniem okupacyjnych losów pisarza. Celem artykułu jest przedstawienie procesu stopniowej destrukcji rodzinnego miasta powieściopisarza oraz codziennego życia mieszkańców w nowej wojennej rzeczywistości.

Słowa kluczowe
„Farcejchenungen fun jor 1939" [Szkice z 1939 r.], Izrael Rabon, wspomnienia, II wojna światowa, naoczne świadectwo

Wiele lat po wojnie autorka trylogii poświęconej gettu łódzkiemu Chawa Rosenfarb wspominając życie literackie w getcie, zanotowała niezwykle trafne spostrzeżenie, pisząc „rozprzestrzeniała się epidemia pisania… pisania. Kto tylko mógł chwycić pióro do ręki, pisał – aby wypełnić moralne obowiązki, aby pozostawić po sobie ślad, aby dać świadectwo o kataklizmie, którego doświadczano osobiście. Łódzkie getto zaczęło się roić od pisarzy, poetów,

* Kontakt z autorką: izabelaolejnik@wp.pl

felietonistów i pamiętnikarzy”[1]. Łódź nie była wyjątkiem. Fonemem pisania wywołany wydarzeniami wojny sprzyjał nasileniu się osobistych praktyk pisania.

Powstałe w latach II wojny światowej dzienniki, listy, pamiętniki, wspomnienia czy relacje zaliczane są do literatury dokumentu osobistego. Teksty te powstałe zwykle w różnych okolicznościach dają się przedstawić jako pewna całość, wyróżniająca się, według Jacka Leociaka, takimi cechami, jak stan zagrożenia (które jednak było zmienne i nie każdy podlegał mu w takim samym stopniu), świadomość końca oraz uwięzienie w czasie, objawiające się brakiem dystansu do relacjonowanych wydarzeń[2]. Nie wszyscy diaryści kierowali się jednak tymi samymi motywami, nie wszystkim przyświecał ten sam cel. Prócz tradycyjnych motywów prowadzenia dzienników wielu autorów nadawało tej czynności rangę misji, powinności wobec tych, którym głos został już odebrany. Pisano, by opisać potworność wojny, dać świadectwo mordu, przemocy, wstrząsnąć sumieniem świata. Wierzono, że zebrane w dziennikach, pamiętnikach oraz relacjach informacje okażą się kiedyś przydatne, posłużą jako materiał oskarżycielski przed Trybunałem Sprawiedliwości[3].

Wojenne wspomnienia Izraela Rabona stanowią ostatnią pozycję w dorobku literackim pisarza, która zdążyła ukazać się jeszcze za jego życia, zanim zginął w podwileńskich Ponarach. Wydane w almanachu literackim „Unterwegns” wspomnienia zatytułowane S*zkice z 1939 r.*[4] zajmują w literaturze zagłady łódzkich Żydów ciekawą pozycję. W przeciwieństwie do ocalałych z czasów getta łódzkiego oraz spisanych po latach dokumentów osobistych *Szkice* Rabona nie rejestrują stopniowej zagłady łódzkiej społeczności żydowskiej, jak również nie podejmują tematu warunków, w jakich przyszło żyć podczas wojny łódzkim Żydom w hermetycznie zamkniętym i odciętym od świata getcie. Na kartach wspomnień Rabona nie pojawiają się Niemcy, nie ma też słowa na temat kontrowersyjnego prezesa łódzkiego

---

1 Małgorzata Kozieł, „Środowisko literackie w getcie łódzkim”, w: *Pamięć Shoah: kulturowe reprezentacje i praktyki upamiętnienia*, red. Tomasz Majewski, Anna Zeidler-Janiszewska (Łódź: Oficyna, 2009), 156. W niemal identycznym tonie wypowiada się Emmanuel Ringelblum, pisząc w dzienniku „Żyd wziął się właśnie do pisania. Pisali wszyscy: dziennikarze, literaci, nauczyciele, działacze społeczni, młodzież, nawet dzieci. Większość piszących prowadziła dzienniki, w których oświetlała tragiczne wydarzenia przez pryzmat osobistych przeżyć. Napisano bardzo wiele, ale ogromna większość została zniszczona w czasie wysiedlenia wraz z Żydami warszawskimi”. Zob. *Kronika getta warszawskiego: wrzesień 1939 – styczeń 1943* (Warszawa: Czytelnik, 1983), 471.

2 Jacek Leociak, *Tekst wobec zagłady (o relacjach z getta warszawskiego)* (Wrocław: Wydawnictwo Leopoldium, 1997), 23.

3 Paweł Rodak, „Wojna i zapis (o dziennikach wojennych)”, *Teksty Drugie* 6 (2005): 37.

4 Jisroel Rabon, „Farcejchenungen fun jor 1939”, w: *Unterwegns. Almanach far jidiszer literatur*, red. Nojech Pryłucki, Jechiel Jeszaja Trunk, Jisroel Rabon (Wilne: b.w., 1940), 190–235. Fragmenty przekładu *Szkiców z 1939 r.* są mojego autorstwa.

Judentatu Chaima Rumkowskiego, niemniej jednak traktują o wojnie. Pisarz zawarł w nich drobiazgowy opis początku wojny, tuż przed wejściem do miasta wojsk niemieckich. Wspomnienia Rabona, które z taką atencją i drobiazgowością przywołują zapis wydarzeń i ludzkich zachowań w pierwszych dniach po wybuchu wojny[5], należą do wyjątków w łódzkiej literaturze pamiętnikarskiej i wspomnieniowej. Autorzy wojennych dzienników i wspomnień[6] sięgając pamięcią do czasów poprzedzających utworzenie getta, przywołują najczęściej z pamięci represje i ograniczenia, które zaczęły dotykać żydowskich mieszkańców miasta już po wkroczeniu Niemców do Łodzi oraz opisują pogarszające się z dnia na dzień warunki ich życia.

W zamyśle autora te wspomnienia nie miały ograniczać się wyłącznie do opisu początku wojny, o czym informuje czytelnika adnotacja na pierwszej stronie *Szkiców*. Były fragmentem większej całości pomyślanej jako opis tułaczki wojennej, relacji z ucieczki z polskich ziem okupowanych przez Niemców, która miała ukazać się pod znamiennym tytułem *Dzieje tułaczki*. Niestety, niecały rok po ich publikacji, pisarz już nie żył. W ostatnich tygodniach poprzedzających jego śmierć znajomi Rabona zgodnie odnotowują we wspomnieniach, że był przygnębiony i „nieobecny", co pozwala przypuszczać, że zarzucił wszelkie pisanie, w tym pracę nad książką.

Wojenne losy Rabona

Gdy 1 września 1939 roku wojska niemieckie, bez wypowiedzenia wojny, przekroczyły granice Polski, Izrael Rabon przebywał w Łodzi. Nie zachowały się żadne źródła z informacją, kiedy pisarz podjął decyzję o opuszczenia miasta. Możemy o tym jedynie domniemywać na podstawie zachowanych relacji. Jako niewiarygodną należy odrzucić sugestię pisarza Icchaka Goldkorna, który zanotował we wspomnieniach, że Rabon opuścił Łódź dopiero na początku 1940 r. Wątpliwe jest, by pisarz, świadek nalotów, bombardowania, narastającego napięcia, niepokoju oraz pogarszającej się sytuacji ludności żydowskiej w okupowanym mieście, czekał z tą decyzją aż do początku roku. Przekaz Goldkorna podważa wydane w połowie listopada

---

[5] Opis pierwszych tygodni i miesięcy w Łodzi po wybuchu II wojny światowej zawierają wspomnienia Rywki Kwiatkowskiej-Pinchasik, *Tojznt mol farwos? Togbuch fun a jingl fun lodżer geto* (Tel Awiw: b.w., 1971). Drobiazgowy zapis pierwszego roku wojny, przed utworzeniem getta, odnaleźć można w powieści Chawy Rosenfarb, *Drzewo życia. T. 1, rok 1939*, tłum. Joanna Lisek, Magdalena Ruta (Łódź: Centrum Dialogu im. Marka Edelmana, 2015).

[6] Mam tu na myśli głównie autorów dzienników z getta łódzkiego, którzy przywołują we wspomnieniach odwołania do okresu poprzedzającego wybuch II wojny światowej i pierwszych wojennych miesięcy. Por. Dawid Sierakowiak, *Dziennik* (Warszawa: Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma, 2016); Sara Zyskind, *Skradzione lata*, tłum. Anna Wiśniewska-Walczyk (Warszawa: Czytelnik, 1991); Jakub Poznański, *Pamiętnik z getta łódzkiego* (Łódź: Wydawnictwo Łódzkie, 1960).

1939 roku przez niemieckie władze okupacyjne zarządzenie, kładące kres swobodnemu przemieszczaniu się po prowincji. Badaczka dziejów getta łódzkiego Ewa Wiatr w artykule poświęconym sytuacji ludności żydowskiej Łodzi w pierwszych miesiącach okupacji podaje, że „Dobrowolne wyjazdy Żydów zakończyły się w połowie listopada, kiedy SS-Obergruppenführer Wilhelm Koppe wydał zarządzenie zakazujące ludności żydowskiej zmiany miejsca zamieszkania i swobodnego poruszania się po obszarze prowincji”[7]. W relacji Chaima Fuksa, pisarza i poety, znaleźć można informację o ucieczce z miasta jesienią 1939 roku grupy pisarzy żydowskich, którzy kierowali się do Białegostoku. Podobny przekaz zawierają wspomnienia Icchaka Janasowicza. W grupie tych pisarzy znajdował się autor *Bałut*. Z obu relacji wynika, że po dotarciu do Białegostoku ich drogi się rozeszły. Powodem, który skłonił Rabona do dalszej ucieczki do wolnego jeszcze wtedy Wilna, była obecność wśród przybyszy pewnego „typa” z Łodzi. Jak relacjonuje Janasowicz, był to człowiek niemiły Rabonowi, z którym pisarz miał jakiś zatarg w przeszłości. Gdy ów „łotr” zorientował się, że w grupie łódzkich uciekinierów jest Rabon, od razu udał się do „miejskiego komitetu partii komunistycznej i doniósł, że przybył autor powieści sensacyjnych, sługa Piłsudskiego i faszysta najgorszego rodzaju”[8]. Na dodatek wśród nowo przybyłych krążyły słuchy, że „dopytują się o niego w kręgach, z którymi lepiej nie mieć do czynienia”[9]. Nie mając innej alternatywy, pisarz sprzedał wszystkie przywiezione ze sobą rzeczy i za uzyskane z ich sprzedaży pieniądze przedostał się do Wilna przez zieloną granicę, która nie była jeszcze zbyt strzeżona. Tam nawiązał kontakt z dawnymi znajomymi: Jechielem Jeszają Trunkiem oraz Noachem Pryłuckim. Ich wspólną inicjatywą było przygotowanie i wydanie jesienią 1940 roku almanachu literackiego pod symbolicznym, jak zaznaczyła we wstępie redakcja, tytułem *Unterwegns*.

Oprócz pracy nad edycją almanachu, podobno przygotowywał esej krytyczno-literacki poświęcony twórczości R.M. Rilkego, jednak nie wiadomo, czy zdołał go przed śmiercią dokończyć i opublikować.

Kiedy latem 1941 roku Niemcy wkroczyli do Wilna, pisarz nie podjął próby ucieczki. Z relacji Fuksa wynika także, iż z jakichś powodów Rabon postanowił zostać w Wilnie, co więcej – przegapił możliwość ubiegania się o paszport, który dałby mu szansę ucieczki, a być może i przeżycia. Ze spotkania z autorem *Ulicy* w Wilnie Fuks zapamiętał, że pisarz był „zatracony”,

---

7 Ewa Wiatr, „Sytuacja ludności żydowskiej Łodzi w pierwszych miesiącach okupacji”, w: *Łódź w 1939 roku*, red. Tomasz Toborek, Przemysław Waingertner (Łódź: Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu. Oddział Łódź, 2011), 283.

8 Jicchok Janasowicz, „Jisroel Rabon. Szkic do portretu”, w: Jisroel Rabon, *Bałuty. Powieść o przedmieściu*, tłum. Natalia Krynicka, Izabela Olejnik (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2016), 132.

9 Janasowicz, „Jisroel”, 133.

„nieobecny". Z kolei Icchak Janasowicz w opracowaniu dotyczącym Łodzi zanotował pogłoskę, jakoby powodem pozostania w Wilnie była kobieta i do tego gojka:

Mówiono, że z powodu kobiety (nie-Żydówki) został w Wilnie i porzucił wyjazd stamtąd zanim zaczęła się wojna niemiecko-sowiecka. Potem było już zbyt późno[10].

Wspominający go po latach Awrom Suckewer także przywołał postać tajemniczej Grażyny, z którą ponoć pisarz wiązał plany na przyszłość[11]. Nie wiadomo, jak się poznali, ale dla Rabona była „prawdziwą muzą, prawdziwym boskim objawieniem" do tego stopnia, że snuł ich wspólne plany na przyszłość:

Jeśli przeżyjemy wojnę, ożenię się z nią. Ale wpierw będzie musiała nawrócić się na judaizm. Miałem już wystarczająco sziks. Napiszę też powieść, w której Grażyna będzie bohaterką[12].

Nie wiadomo, kim była i co się z nią stało. Prawdopodobnie na te pytania nie uda się już nigdy uzyskać odpowiedzi.

Badacz literatury jidysz Chone Shmeruk wskazuje na inny ważny element, który mógł znacząco wpłynąć na samopoczucie oraz postawę Rabona. Jeszcze przed wybuchem wojny niejednokrotnie krytykował postawy pisarzy radzieckich, którzy tworzyli pod dyktando partii komunistycznej. Z całą pewnością jego poglądy na literaturę radziecką nie były obce wileńskiemu środowisku literackiemu. Kiedy Litwa została zaanektowana przez ZSRR wraz z przyłączonym do niej Wilnem, Rabon nie mógł już czuć się bezpiecznie. Nie wpłynęło to jednak na zmianę jego poglądów politycznych, z którymi wcale się nie krył. W maju 1941 roku domo, że wśród zebranych pisarzy był m.in. Izrael Rabon. Nie bacząc na konsekwencje, przedstawił zebranym uczestnikom spotkania swoje stanowisko, które później kowieński dziennik „Der emes" („Prawda") ostro skrytykował za „zawierające jawnie antymarksistowską tezę, wykluczającą zupełnie istnienie realizmu w literaturze, a więc i realizmu socjalistycznego"[13].

Słowa Rabona zostały jednogłośnie potępione przez zebranych pisarzy. Jego poglądy określono mianem „reakcyjnej kontrabandy". Dla jasności podano też wykład wyjaśniający jedyne właściwe stanowisko, pisząc: „Dla wszystkich pisarzy jest oczywiste, że tylko realizm socjalistyczny daje pisarzom szerokie możliwości swobodnego rozwoju i twórczego zapału"[14].

---

10 Tamże, 133.

11 Awrom Suckewer, *Bajm lejenen penimer. Dercejlungen, dermonungen, esejen* (Jeruszalajm: ha-Uniwersita ha-Iwrit bi-Jeruszalajm, 1993), 18.

12 Suckewer, *Bajm*, 18.

13 Chone Shmeruk, wstęp do *Ulicy*, Izrael Rabon (Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 1991), 12–13.

14 Shmeruk, wstęp do *Ulicy*, 12–13.

Pisarz najprawdopodobniej zginął w Ponarach[15] latem 1941 r., miejscu straceń wileńskich Żydów, niecały miesiąc po zajęciu Wilna przez Niemców. Poeta Szmerke Kaczergiński, który według wszelkiego prawdopodobieństwa był naocznym świadkiem zdarzenia, pozostawił opis ostatniej drogi Rabona. W wydanej po wojnie *Churbn Vilne* zanotował:

> Wyczerpany dotychczasową wędrówką pod gradem kul, nie chciał już się więcej tułać. Był bardzo apatyczny i załamany, nie wychodził z pokoju, nie wstawał z łóżka, aż… przyszli po niego. Prowadzili go, żydowskiego pisarza Izraela Rabona, z jego mieszkania przy ulicy Zamkowej, szeroką, główną ulicą nazwaną imieniem polskiego poety Adama Mickiewicza. Był letni dzień. Promienie słońca układały się w klawisze na asfaltowej jezdni. Jakby chciały zagrać marsza żałobnego żywemu jeszcze Rabonowi, który szedł przed policjantem zaniedbany, ponury, jak na swój własny pogrzeb…[16]

Piekło wojny

Wspomnienia Rabona opowiadające o pierwszych pięciu dniach wojny w Łodzi oraz nalocie niemieckiego lotnictwa na miasto należą do kategorii źródeł „zawierających autopercepcję i prezentację historyczną wydarzenia", jakim był, w tym wypadku, wybuch II wojny światowej. Prezentują one wycinek określonej rzeczywistości, dając jednocześnie wejrzenie w łódzką społeczność, widzianą z perspektywy uczestniczącego w tych wydarzeniach pisarza. Rozpoczyna je komunikat radiowy nadany 1 września 1939 roku, informujący łodzian o wybuchu wojny: „odwieczny wróg polskiego narodu przekroczył granicę i rozpoczął działania wojenne", kończy zaś wiadomość o ewakuacji miasta przez władze administracyjne: „Policja uciekła! Koniec z komisariatami! Do Łodzi zbliża się obca armia!"[17] Autor w mistrzowski sposób oddał atmosferę napięcia i niepewności, jaka zapanowała w mieście po wybuchu wojny.

Rabon nie ujawnia motywów, którymi kierował się przy pisaniu wspomnień. Milczy także na temat powinności pisarza wobec takiego granicznego doświadczenia, jakim jest wojna. Warto w tym miejscu zaznaczyć jedną rzecz, która jak sądzę, wyróżnia te wspomnienia od innych powstałych nieco później bądź wiele lat po wojnie. O ile zawodowi pisarze, sięgając po pióro w wyniku zetknięcia się z okropnościami Zagłady, zmagali się z językiem, szukali

---

15 Ponary – w okresie okupacji hitlerowskiej w latach 1941–1944 jeden z największych ośrodków zagłady na Litwie. Zginęło tam ponad 100 tys. osób, w tym ok. 70 tys. Żydów, Polacy (inteligencja wileńska, żołnierze AK), Rosjanie, Białorusini, Cyganie, komuniści litewscy.

16 Shmeruk, wstęp do *Ulicy*, 13.

17 Rabon, „Farcejchenungen", 190.

odpowiednich środków wyrazów i ekspresji, by wyrazić niewyobrażalne, Rabon zdaje się tych problemów i zmagań nie doświadczać. Z pewnością nie mógł przewidzieć tego, w jakim kierunku potoczą się działania wojenne okupanta, ale myślę, że miał świadomość, że dzieje się coś ważnego, coś, czego miasto i jego mieszkańcy dotąd nie doświadczyli. Był to bodziec, który najpewniej skłonił go do sięgnięcia po pióro. Można odnieść do niej następujące stwierdzenie mówiące, że „przekucie doświadczenia w świadectwo, utrwalenie i uchronienie świadectwa, wiara, że świadectwo zostanie kiedyś odczytane – okazywało się jedną z najbardziej niezniszczalnych potrzeb człowieka”[18]. Dzięki nawiązaniu kontaktów z wileńskim środowiskiem literackim i wspólnej inicjatywie wydania almanachu literackiego, pisarz nie musiał obawiać się „o przyszłe odczytanie”.

Czas spisania wspomnień nie został przez autora zaznaczony. Większość zapisków i notatek, na bazie których powstały wspomnienia, zapewne były tworzone „na gorąco”, dopiero potem pisarz poddał je literackiej obróbce. W tekście nie ma także konkretnych datowanych zapisów (dzień, miesiąc, rok), jak to ma to miejsce w przypadku dzienników czy pamiętników, gdzie figurują daty pochodzące z porządku kalendarza.

Wydane drukiem w 1940 roku *Szkice* mają charakter wspomnień, przypominających momentami reportaż. Ich reportażowość przejawia się w krótkich, sprawozdawczych relacjach pisanych „na gorąco” z różnych rejonów Łodzi, aczkolwiek doprecyzowanych stylistycznie. Można je także traktować jako opowieść o wojnie, która diametralnie zmienia dotychczasowy świat i wpływa nieodwracalnie na losy ludzi. Mówi o niej usytuowany w centrum wydarzeń autor, który z całego wachlarza zajść wybiera to, co jemu wydaje się ważne. Jest w ciągłym ruchu, starając się uchwycić zasłyszane rozmowy, zachowania oraz reakcje przechodniów na to, co się dzieje „na mieście”. Zagląda pod gmach gminy żydowskiej, gdzie zebrali się szukający schronienia żydowscy uciekinierzy z Wielunia i Częstochowy, zachodzi do słynnej łódzkiej kawiarni Astoria i przysłuchuje się dyskusjom literatów, przytacza zdarzenia z części miasta. Trasę jego wędrówek po mieście wyznaczają przytoczone we wspomnieniach ulice: Zielona, Piotrkowska, Nowomiejska, Bandurska oraz Bałuty. Odległości pomiędzy poszczególnymi obiektami przywołanymi w tekście sugerują, że pisarz chciał zanotować jak najwięcej tych relacji.

---

18 Jerzy Jedlicki, „Dzieje doświadczone i zaświadczone”, w: *Dzieło literackie jako źródło historyczne*, red. Zofia Stefanowska, Janusz Sławiński (Warszawa: Czytelnik, 1978), 345. W podobny sposób wypowiada się Magdalena Kuczek, pisząc „Nie ulega wątpliwości, że samym motywem zapisania swoich wspomnień jest mniemanie autora, że przyszło mu żyć w „niezwykłym” czasie. Magdalena Kuczek, „Wspomnienia wojenne jako literatura i źródło historyczne w wybranych pamiętnikach okresu II wojny światowej”, *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Poetica* 4 (2016): 116.

Zaszedłszy na róg ulicy Zielonej i Gdańskiej, autor spostrzegł stojącego żydowskiego krawca, wyglądem przypominającego Tołstoja, wokół którego zebrała się grupka ludzi. Z przerażeniem słuchali jego szalonych, dzikich słów, które zdawały się pochodzić ze świata obłędu. Nie chciano wierzyć jego przepowiedniom, kiedy mówił:

> Amalekici[19] znów powstali z grobu i będą mordować nasze dzieci, a nasze żony będą gwałcić. Ale nie są to – zaśmiał się dzikim śmiechem – ci sami Amalekici jak dawniej. Zamiast mieczem będą mordować czołgiem, zamiast łukiem, zastrzelą nas z samolotów[20].

Amalekici, będący w tradycji żydowskiej symbolem odwiecznych wrogów Żydów, to w fantazji krawca Niemcy. Nie mylił się co do ich zbrodniczej działalności, jednak metody, okrucieństwo i perfidia, z jaką naziści mordowali Żydów, przekroczyła wyobraźnie nawet szalonego człowieka.

Przemierzając łódzkie ulice, Rabon przyglądał się ludziom. Uderzyło go zachowanie polskiego policjanta, przyjaźnie zwracającego się do biednej Żydówki z Bałut, widok stróża, który uściskał się z żydowskim krawcem, a najbardziej zniknięcie bojówkarzy, którzy jeszcze nie tak dawno:

> Stali przed żydowskimi sklepami, nie wpuszczając chrześcijańskich klientów, mając pod ręką wyuczone kazania, że chrześcijaninowi nie wolno napełniać kieszeni żydowskiemu krwiopijcy[21].

W znanej w środowisku literackim kawiarni Astoria[22] panuje atmosfera strachu, obaw i niepewności. Zgromadzeni tam literaci dyskutują nad tym, co należy teraz zrobić, toczy się bitwa na słowa. Poeta Mojżesz Broderzon, jak zauważa Rabon, „tonem poetyckiego profetyzmu" oznajmia wszystkim, że należy uciekać.

Pisarz oddaje nastrój grozy, strachu i niepewności losu, jaki zapanował w mieście tuż po wybuchu wojny. Nikt nie jest pewny swojego losu ani tego, jak długo będzie trwać wojna, która

---

19 Amalekici – według tradycji biblijnej lud zamieszkujący ziemie pomiędzy Kanaanem a Egiptem, wrogowie Izraelitów. Za ich protoplastę uważano Amaleka, wnuka Ezawa, naczelnika szczepu w kraju Edom. Amalekici napadali na Izraelitów podczas ich wędrówki z Egiptu do Ziemi Obiecanej. W literaturze rabinicznej symbolizują odwiecznych wrogów Izraela.

20 Rabon, „Farcejchenungen", 193.

21 Tamże, 191.

22 Cafe Astoria – miejsce spotkań łódzkiej żydowskiej bohemy literacko-artystycznej w międzywojniu.

niespodziewanie wtargnęła w życie mieszkańców, wywracając je do góry nogami. Krążące po mieście pogłoski, zasłyszane informacje wzmacniają poczucie dezorganizacji, czyniąc nawet najbliższą przyszłość nieprzewidywalną. Napotkani przez niego ludzie:

> mają zachmurzone, zdenerwowane miny. Konduktorzy w tramwajach milczą; milczący i zmartwieni wręczają bilet, biorą pieniądze i przechodzą jak cienie z jednego wagonu do drugiego. Pasażerowie także siedzą cicho z twarzami nerwowo zwróconymi w kierunku ulicy. Ludzie szepczą między sobą, przekazują informacje[23].

Do miasta przybyli uciekinierzy z Wielunia, Częstochowy oraz okolicznych miast, szukając w Łodzi schronienia. Przerażeni, przygnębieni, zmęczeni, z całym dobytkiem, jaki udało im się w ostatniej chwili zabrać. Płacz kobiet i dzieci przeplatał się ze wzdychaniem i lamentem. Były to pierwsze, zdaniem Rabona, ofiary niemieckiej agresji.

> Zbliżam się do budynku gminy żydowskiej przy ul. Pomorskiej i widzę ludzi z tobołkami, paczkami, z pościelą i czajnikami, dzieci i kobiety, przygnębionych, zmęczonych, złamanych ludzi, którzy wyglądają, jakby uciekli przed strasznym pożarem [...]. Na ulicy narasta tłum. Ludzie gromadzą się wokół pierwszych uciekinierów, przyglądają się im, patrzą na ich pomarszczone, pożółkłe twarze pełne brudu, łez i cierpienia. [...] Zamyśliłem się. Są to pierwsze jaskółki zwiastujące polskie „zwycięstwo"[24].

Pisarz przeczuwał, iż Łódź nie jest już ani dla niego, ani dla Żydów bezpiecznym miejscem. Kończy się według niego pewna epoka w dziejach miasta. Podczas nocnej wędrówki po Łodzi przygląda się miastu i dostrzega zmiany, jakie już zdążyła poczynić w nim wojna, choć od jej wybuchu upłynęło zaledwie dwa-trzy dni. To „wiecznie żywe" miasto stopniowo umiera. Pisze w *Szkicach*:

> Oglądam miasto. Widzę fabryki, słynne łódzkie fabryki, których wysokie kominy wzbijają się teraz w niebo jak grożące, ciemne, chude pięści. Wszystko milczy [...]. Wszystko jest sparaliżowane i martwe. Wojna zatrzymała serce Łodzi, tego zawsze głośnego miasta. Przeczucie podpowiedziało mi, że ani tych domów, ani tych ulic nie będę długo oglądał, że dni, przepraszam, nie dni, godziny są policzone[25].

---

23 Rabon, „Farcejchenungen", 191.

24 Tamże, 195.

25 Tamże, 205.

Centralne miejsce we wspomnieniach zajmuje opis nalotów wrogich samolotów bombowych na miasto oraz próby ich zestrzelenia przez polskie lotnictwo. Do ogólnego stanu napięcia panującego w mieście dochodzi panika oraz chaos wywołany licznymi komunikatami z rozgłośni radiowej wzywającymi ludność cywilną do ukrywania się oraz nieustannym poszukiwaniem przez nich schronienia na czas nalotów. Obie te rzeczy – wspomniane naloty wraz z poprzedzającymi je komunikami – nagle stają się trwałymi elementami nowej, wojennej rzeczywistości miasta.

Gdy nad miasto nadlatują pierwsze samoloty i słychać już „szum stalowych skrzydeł niemieckich samolotów" okazuje się, że większość ludzi nie ma dokąd uciekać. Autor, będąc naocznym świadkiem nalotów, krytycznie odniósł się do skutków akcji budowy miejskich schronów, które pomimo tego, że były kopane z zaangażowaniem przez wszystkich obywateli „bez względu na wyznanie czy narodowość"[26], były bezużyteczne, nikt z nich nie skorzystał, nikomu nie pomogły, nikogo też nie ocaliły.

Szkice to jedno z niewielu istniejących świadectw w łódzkiej literaturze II wojny światowej, odkrywających przed czytelnikiem grozę i dramatyzm ludzi ukrytych w piwnicach podczas bombardowania i ostrzeliwania miasta. Każdy kolejny atak lotniczy niesie ze sobą doświadczenie nagłego, totalnego zniszczenia lokalnej społeczności oraz deformację przestrzeni miejskiej. Jacek Leociak analizując to doświadczenie, wskazuje na właściwości, określające jego istotę, do których zalicza szybkość i totalność zniszczenia oraz towarzyszący temu chaos, makabryczną przemianę (miasta) oraz jednoczesne zderzenie „grozy i piękna" i związane z nim uczucie ambiwalencji. Natomiast akt bombardowania rozgrywa się na trzech podstawowych obszarach. Pierwszym jest obszar „nad ziemią" – w tym wypadku bombardowanie miasta widziane jest z perspektywy pilotów bombowców, którzy patrzą na to, co dzieje się na dole. Kolejny obszar to „ziemia", po której poruszają się mieszkańcy. Ci z kolei spoglądają niejako z wnętrza bombardowania. W trzecim obszarze, czyli „pod ziemią", ludzie ukryci w schronach, bunkrach czy piwnicach doświadczają bombardowania od dołu, z głębi[27].

Owe właściwości charakteryzujące bombardowanie zasygnalizowane w pracy Leociaka czytelnik odnajdzie w relacji Rabona, gdy obserwuje pierwszą w życiu bitwę powietrzną, siedząc na strychu jednej z łódzkich kamienic oraz schodząc wraz z lokatorami w popłochu „pod ziemię" do piwnicy, gdzie w pełnym napięciu wyczekuje uderzenia pierwszej bomby.

---

[26] Rabon, „Farcejchenungen", 196.

[27] Jacek Leociak, „Bombardowania miast jako doświadczenie graniczne", w: *Wojna. Doświadczenie i zapis. Nowe źródła, problemy, metody badawcze*, red. Sławomir Buryła, Paweł Rodak (Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, 2006), 189.

Toczącej się w górze walce oraz nadciągającej nad miasto chmurze szaro-białego dymu, pisarz przygląda się „w niezwykłym napięciu". Spadający z nieba huragan ognia z polskich dział artyleryjskich i karabinów maszynowych kontrastuje z ciepłą, jesienną aurą i pieszczącymi promieniami słońca. Jego uwagę przykuwa stado ptaków, które gromadnie zerwały się do odlotu, jakby przeczuwając, że „niebo pachnie śmiercią i zniszczeniem". Swoją ucieczką ostrzegają przed kolejnym gradem pocisków, przed kolejnym atakiem. Zwiastują zbliżające się niebezpieczeństwo.

> Po krótkiej chwili niemieckie samoloty poleciały przodem, wdzierając się pomiędzy polskie skrzydła i strzelając w obie strony z dziką, oszałamiającą salwą [...]
> Wkrótce niemieckie bombowce zawładnęły niebem, oślepiając w słońcu stalowym pancerzem; byli sami. Krążyli po nieograniczonym, czystym, niebieskim niebie [28].

Bombardowania oraz towarzyszące im naloty wywołują wśród ludności cywilnej zamęt oraz panikę. Wszystko to następuje w tak niezwykłym pędzie, że ludzie w pierwszej chwili nie są w stanie zarejestrować tego, co się wokół nich dzieje. Przypomina to diabelski wir, w który zostali wrzuceni i z którego nie można się już wydostać.

Spadająca bomba uszkodziła jedną z łódzkich kamienic, niszcząc ją doszczętnie. W przeciągu chwili miasto uległo przeobrażeniu i deformacji, a trafiona bombą budowla momentalnie rozsypała się jak domek z kart, grzebiąc ukrytych w piwnicy ludzi, pozbawiając ich szansy na przeżycie. W obliczu katastrofy, wobec potężnej, destrukcyjnej siły eksplozji, która zmiata z powierzchni ziemi budynki, uwidacznia się ludzka bezradność. Doznanym wrażeniom i uczuciom uczestnicy tych wydarzeń zwykle nadają rangę czegoś ostatecznego i katastroficznego. Nasila się przekonanie, że miasto zniknie z powierzchni ziemi.

> Ten duży, sześciopiętrowy dom położony na tej samej ulicy, naprzeciwko domu, gdzie ostatnio się zatrzymałem, trafiła bomba. Jego połowa zaczęła się sypać. Leciał piasek, kamień, cegła i wapno. Leciał ich grad, jakby to wszystko leciało z nieba; oprócz tego rozerwało domowe rzeczy: lustra, szafki, stoły. Tak wyglądała jedna strona domu, zburzona przez niemiecką bombę, z drugiej strony zaczęły palić się ciuchy, płomienie ognia strzelały wysoko w niebo, momentalnie zajmując dwa inne, sąsiadujące ze sobą domy. Wyglądało to, jakby cała ulica stała w płomieniach, wszystko płonęło i prażyło się. Nie jestem w stanie opisać wam paniki, strachu, zamętu, chaosu, jaki się wytworzył. Do tego wszyscy słyszeliśmy w górze świst przelatujących samolotów, a polska artyleria nie

---

[28] Rabon, „Farcejchenungen", 203.

> przestawała strzelać. Jeśli to tutaj jest piekłem, to jest ono, moi drodzy, tam na ulicy Bandurskiego! Wszyscy zaczęli uciekać z domów. Matki ciągnęły płaczące dzieci. Zabierano ze sobą tylko trochę pieniędzy i odrobinę chleba, by utrzymać się przy życiu. Niczego więcej! […] W tym samym czasie radio nieustannie nadawało sygnał: kryć się do schronów![29]

Siła uderzenia spadającej bomby była tak duża, że uszkodziła także okoliczne domy oraz wznieciła pożar. Ogień, który momentalnie zaczął trawić miasto, dopełnił aktu zniszczenia, dokonał tej „makabrycznej przemiany". Bombardowanie, zdaniem Leociak, obnaża miasto, odziera go z szat, zrywa maskę, do oglądania przyzwyczailiśmy się od dawna[30]. Skutkiem nalotów były ogromne zniszczenia, stery gruzów, miasto wyglądało jak po trzęsieniu ziemi. Straciło swoje dawne oblicze:

> nagle słyszę przerażający trzask. Dom zaczął chwiać się. Wszystkie szyby pękły. Nawet szkło w pokojach, w drzwiach, szafkach rozleciało się w drobny maczek. Boże! Co ja tutaj robię – krzyknąłem i ciemno mi się zrobiło przed oczami. Pomyślałem, że to trzęsienie ziemi, że otwiera się przed nami głęboki dół ziemi i wpadamy tam z szafkami, z łóżkami, z Niemcami i ich dziećmi. Wysadziło długi, weksle i Łódź! Przed moimi oczami zaczęły błyszczeć ogniste płomienie[31].

Sterroryzowana ciągłymi nalotami ludność miasta żyła w ciągłym zagrożeniu i napięciu. Ich codzienne życie toczyło się między ciągłym bieganiem, zbieganiem oraz wbieganiem:

> spiker zawołał: – Zarządzam alarm dla miasta Łodzi! Ukrywać się! Nadciąga eskadra wrogich samolotów!
> Można było oszaleć. […] Ludzie pędem biegali do piwnic. Dało się słyszeć ten znany już, pośpieszny bieg po schodach. Porzucano pracę. Żony pozostawiały dopiero co wstawiony obiad, porzucały wyrabianie makaronu, mycie podłóg i z dziećmi na rękach zbiegały do piwnic. W przeciągu dwóch minut piwnice były zapchane jak beczki ze śledziami. Ludzie leżeli jeden na drugim. Było gorąco i tak duszno, że aż mdliło. Zapach ludzkich ciał mieszał się z dusznym zapachem piwniczego powietrza. Od ciemności bolały oczy. Obrzydliwa wilgoć wgryzała się w kości. Oto melodia wojny i przerażenia[32].

---

[29] Tamże, 206.

[30] Leociak, „Bombardowania", 196.

[31] Rabon, „Farcejchenungen", 209.

[32] Tamże, 210.

Przeczekując naloty w piwnicach, ludzie nerwowo nasłuchują odgłosów strzałów z karabinów maszynowych oraz śledzą w przerażeniu i z największą obawą kierunek spadania bomb. Każdy kolejny wstrząs wywołuje w stłoczonych w piwnicy ludziach skrajne, nieprzewidywalne reakcje psychologiczne, jak i fizjologiczne. Jedni siedzą ledwo przytomni, sparaliżowani strachem, drudzy wtulają się w ziemię, szukając w niej schronienia, jakaś kobieta mdleje, dając innym sygnał do jej naśladowania, ktoś inny „zhańbił się" i leżał we własnych odchodach.

> Dwie młode Żydówki przy nowym uderzeniu bomby wydały z siebie ogłuszający krzyk i odrzuciły głowy jak zarżnięte gęsi, bez życia. [...] Jakaś ładna, młoda kobieta z wąskimi, umalowanymi usteczkami, z jasnymi ondulowanymi włosami, dostała ataku histerii. Niczym drapieżny ptak szybko zrobiła nogą, odzianą w jedwabną, przeźroczystą pończochę, dziurę w ziemi [...] Krzyczała nienaturalnie i dziko: – wyjść... wyjść... Dłużej tu nie wytrzymam... Niech mnie bomby rozerwą! Wszystko mi jedno. Mój Boże![33]

Rozmiar katastrofy potęguje opis wyciągania ludzi spod gruzów zawalonej kamienicy, którzy w poszukiwaniu bezpiecznego schronienia, schronili się w niej na czas ataku powietrznego. Rozpoczął się dramatyczny wyścig z czasem, by jak najszybciej wyciągnąć zasypanych ludzi:

> Dom numer 40 lub 42 był całkowicie zburzony. Góra popiołu, desek, cegieł, obręczy, kawałków żelaza. Widziałem porozwalane kawałki stołów, ławek, luster, garnków. Wszystko się wymieszało i przekształciło w wysoką stertę ruin. [...] Setki ludzi pośpiesznie [...] rozbierało ruiny. Natychmiast dostarczono szufle i łopaty. Wykonywano tą pracę z tak niezwykłą zwinnością, że przypominała ona diabelską pracę. Z wyrazem tragicznego przerażenia na twarzach, odrzucano [...] kawałki wapnia, cegieł, desek, chcąc czym prędzej utorować drogę do piwnicy, gdzie ukryli się ludzie przed gradem bomb[34].

Rabon precyzyjnie opisał zniszczenia, jakich dokonała bomba. Nie szczędzi czytelnikowi makabrycznych opisów rozerwanych ludzkich ciał. Wprost pisze o „jatce z ludzkim mięsem". Widok dołu z rozerwanymi, rozszarpanymi na kawałki ludzkimi ciałami wywołuje w nim skrajne odczucia od obrzydzenia i przerażenia po fascynację:

> Jakie przerażające, okropne, wstrząsające odczucia! Jaka nienawiść i jaki ból.

---

[33] Tamże, 213.

[34] Tamże, 219.

> I niesamowite: była tam damska noga aż do kolana; czysta, bez śladów krwi, miała na sobie jedwabną pończochę z podwiązką, która była teraz słabo naciągnięta i opuszczona z kokieterią i elegancją, z jedwabnym pantoflem, leżącym powyżej. Wyglądała jak żywa, trochę jak dama w pijackiej orgii, która śmiejąc się, zakopała się w miękkiej tkaninie na jedwabistym, białym łóżku z wyciągniętą, jak na ironię, pociągającą kobiecą nogą! Nogą, która łaskotała i drażniła męskie pożądanie![35]

Wśród najboleśniejszych doświadczeń czasu wojny, obok wysłuchiwania relacji o mordach, egzekucjach, gwałtach, jest śmierć najbliższych oraz widok martwych ciał. Dramat ludzi poszukujących wśród zabitych swoich najbliższych jest trudny do opisania nawet dla człowieka, który całe swoje zawodowe życie poświęcił literaturze. Krzyki, płacz oraz lament, towarzyszący wykopywaniu ludzi, staje się nie do zniesienia i wytrzymania. Zawezwany natychmiast lekarz, potwierdza jedynie zgon czyjejś matki, która próbowała jeszcze ratować dziecko, czyjegoś ojca, dziadka. Jest do bólu przesycony widokiem przerażających i odrażających obrazów oraz zapachem masakry unoszącym się nad otwartym grobem.

Wspomnienia Rabona z początku wojny łączą w sobie literackość prozy oraz dosłowność relacji. Zawarte w nich zdarzenia, zasłyszane rozmowy, zanotowane fakty i poczynione obserwacje są w *Szkicach* przedstawione z indywidualnej, subiektywnej perspektywy bezpośredniego uczestnika i naocznego świadka, który relacjonuje przebieg stopniowej destrukcji miasta i jego mieszkańców. Pisarz demonstruje swoją obecność najczęściej jako współuczestnika opisywanych wydarzeń. W odróżnieniu od dzienników czy pamiętników, w których możliwa jest deformacja prawdy poprzez przemilczanie niektórych informacji bądź przedstawianie ich w sposób niemożliwy do zweryfikowania przez dostępne źródła historyczne, subiektywność wspomnień Rabona nie wpływa na wiarygodność przedstawianych faktów i zdarzeń. To osobiste spojrzenie pisarza na sytuacje naznaczone wojną, „która stanowi czasowo-przestrzenny komponent życia piszącego […] i podstawowy temat i punkt odniesienia”[36].

---

[35] Tamże, 221.

[36] Rodak, „Wojna”, 37.

Bibliografia

Janasowicz, Jicchok. „Jisroel Rabon. Szkic do portretu". W: Jisroel, Rabon. *Bałuty. Powieść o przedmieściu*. Tłum. Natalia Krynicka, Izabela Olejnik, 121–143. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2016.

Jedlicki, Jerzy. „Dzieje doświadczone i zaświadczone". W: *Dzieło literackie jako źródło historyczne*, red. Zofia Stefanowska, Janusz Sławiński, 344–371. Warszawa: Czytelnik, 1978.

Kozieł, Małgorzata. „Środowisko literackie w getcie łódzkim". W: *Pamięć Shoah: kulturowe reprezentacje i praktyki upamiętnienia*, red. Tomasz Majewski, Anna Zeidler-Janiszewska, 149–174. Łódź: Oficyna, 2009.

Kuczek, Magdalena. „Wspomnienia wojenne jako literatura i źródło historyczne w wybranych pamiętnikach okresu II wojny światowej". *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Poetica* 4 (2016): 116-128.

Kwiatkowski-Pinchasik, Riwka. *Tojznt mol farwos? Togbuch fun a jingl fun lodżer geto*. Tel Awiw: b.w., 1971.

Leociak, Jacek. „Bombardowania miast jako doświadczenie graniczne". W: *Wojna. Doświadczenie i zapis. Nowe źródła, problemy, metody badawcze*, red. Sławomir Buryła, Paweł Rodak, 189. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, 2006.

Leociak, Jacek. Tekst *wobec zagłady (o relacjach z getta warszawskiego)*. Wrocław: Wydawnictwo Leopoldium, 1997.

Poznański, Jakub. *Pamiętnik z getta łódzkiego*. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie, 1960.

Rabon, Jisroel. „Farcejchenungen fun jor 1939". W: *Untervegns. Aalmanach far jidiszer literatur*, red. Nojech Pryłucki, Jechiel Jeszaja Trunk, Jisroel Rabon, 190–235. Wilne: b.w., 1940.

Ringelblum, Emanuel. *Kronika getta warszawskiego: wrzesień 1939 – styczeń 1943*. Warszawa: Czytelnik, 1983.

Rodak, Paweł. „Wojna i zapis (o dziennikach wojennych)". *Teksty Drugie* 6 (2005): 33–45.

Rosenfarb, Chawa. *Drzewa życia. T. 1, rok 1939*. Tłum. Joanna Lisek, Magdalena Ruta. Łódź: Centrum Dialogu im. Marka Edelmana, 2015.

Sierakowiak, Dawid. *Dziennik*. Warszawa: Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma, 2016.

Shmeruk, Chone. Wstęp do *Ulicy*, Izrael Rabon, 7–20. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 1991.

Suckewer, Awrom. *Bajm lejenen penimer. Dercejlungen, dermonungen, esejen*. Jeruszalajm: ha-Uniwersita ha-Iwrit bi-Jeruszalajm, 1993.

Wiatr, Ewa. „Sytuacja ludności żydowskiej Łodzi w pierwszych miesiącach okupacji". W: *Łódź w 1939 roku. Studia i szkice*, red. Tomasz Toborek, Przemysław Waingertner, 279–297. Łódź: Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu. Oddział Łódź, 2011.

Zyskind, Sara. *Skradzione lata*. Tłum. Anna Wiśniewska-Walczyk. Warszawa: Czytelnik, 1991.

Hell on the promised land. On the Israel Rabon's war memoirs

Summary

The article concerns Israel Rabon's war memoirs written during the war. It describes circumstances of their origins and also reconstructs his war biography. Author's aim is to presents the process of gradual destruction of Łódź, Rabon's home city, after the outbreak of the II World War and its impact on everyday life of the inhabitants.

Keywords

„Fartseykhenungen fun yor 1939" (Sketches of the year 1939), Israel Rabon, II world war, memories, eyewitness testimony

Translated by Izabela Olejnik

PROSIMY O CYTOWANIE TEGO ARTYKUŁU JAKO:

Izabela Olejnik, „Piekło na ziemi obiecanej. Wspomnienia wojenne Izraela Rabona", *Autobiografia. Literatura. Kultura. Media* 1 (2017), 8: 205–219. DOI: 10.18276/au.2017.1.8-14

Aa@

AUTOBIOGRAFIA nr 1 (8) 2017 s. 221–241
ISSN 2353-8694
DOI: 10.18276/au.2017.1.8-15

ROZBIORY

ADRIAN GLEŃ*
Uniwersytet Opolski

Między autobiografią a przypowieścią. Glosa o paru tajemnicach *Domu, snu i gier dziecięcych* Juliana Kornhausera

Streszczenie

W artykule podjęto próbę rozpoznania strategii autobiograficznych prezentacji obecnych w twórczości Juliana Kornhausera. Autor stara się opisać fragmenty biografii autora *Origami*, skupiając się na charakterystycznych dla poety sposobach dyskretnego mówienia o sobie (dystans narracyjny, rozdźwięk pomiędzy narratorem a bohaterem, ukrywanie zarówno postaci bohatera, jak i rzeczywistych osób pod zasłoną inicjału). Punktem wyjścia dla rozważań i głównym przedmiotem opisu jest proza autobiograficzna *Dom, sen i gry dziecięce* Juliana Kornhausera, której lektura konfrontowana jest z zapiskami autobiograficznymi opublikowanymi przez syna poety, Jakuba, na łamach czasopism literackich. Ważny element całej rekonstrukcji stanowi również badanie krytycznoliterackiej recepcji i rekonstrukcji prawdy o egzystencji autora *Kamyka i cienia*.

Słowa kluczowe
egzystencja i pisarstwo Juliana Kornhausera, autobiografia, autobiografizm, praktyki autobiograficzne, autoportret, zapiski autobiograficzne, autokreacja

* Kontakt z autorem: adrglen@interia.pl

Poznajmy J.

Wejdźmy od razu do ogrodu, takiego, jaki jawił się przed laty pewnemu chłopcu:

> Jest słoneczny, upalny dzień. Na kocu, w ogrodzie, łagodnie przechodzącym w sad, leży i spogląda, wraz z kuzynami, w niebo czyste i niewinne jak on sam kilkuletni J. Sad wydaje mu się ogromny i pełen tajemnic. Wysoka grusza dotyka koroną okna na poddaszu […]. Dom pokryty czerwoną dachówką hałasował od samego rana, a właściwie od zawsze. Skrzypiała podłoga, trzaskały nie domknięte okna, a wewnątrz, w kuchni, ktoś kładł talerze na stole[1].

To oczywiście pierwsze zdania ostatniej jak dotychczas, wydanej przed ponad 20 laty powieści Juliana Kornhausera. Krytycy wpisali ją w rozwijający się bardzo dynamicznie w latach 90. XX wieku nurt tzw. prozy małych ojczyzn, charakteryzujący się zwrotem ku przeszłości, w obrębie której przebiegała inicjacja bohatera, a także pragnieniem restytucji „dziecięcej krainy łagodności", zgodnie z kodami nowocześnie przeżywanej nostalgii i melancholii, a także linią strategii proustowskiej anamnezy[2].

Po latach, gdy już tak wiele o tej powieści powiedziano, nie przestaje zastanawiać zwłaszcza ten jeden gest autora: skrycie bohatera za zasłoną inicjału. Dlaczego jednak, choć wiele wiadomo o rozmaitych strategiach autobiograficznych, daje to do myślenia? Wszak autorska decyzja, aby uruchomić – znaczący i znaczny – dystans (gdyby chcieć określić relację, jaka panuje pomiędzy narratorem a młodym J., bohaterem planu zdarzeń, trzeba by użyć proksemicznych, stratosferycznych i optycznych zarazem, metafor: „widzenia z oddali", „spojrzenia z lotu ptaka", „widoku zza szyby", *etc*.) wobec głównej postaci tej powieści, nie wydaje się z gruntu niezrozumiała, nie stanowi – jak dla pierwszych komentatorów – bariery na drodze do pełnego i udanego zabiegu uobecniania przeszłości[3]. Wiemy, że taka autobiografia, która stanowi czytelnicze wyzwanie, operować będzie właśnie w wąskiej szczelinie pomiędzy szczerością, autentycznością i faktograficzną precyzją dokumentu a mitograficznym budowaniem

---

1 Julian Kornhauser, *Dom, sen i gry dziecięce. Opowieść sentymentalna* (Kraków: Znak, 1995), 5 (dalej jako: DSGD).

2 Spośród całej, szerokiej i przebogatej, palety tekstów, w których podejmowano się kodyfikacji owego fenomenu literackiego wskrzeszania „małych ojczyzn", wypada przypomnieć rzecz najbardziej fundamentalną, książkę Przemysława Czaplińskiego, *Wzniosłe tęsknoty. Nostalgie w prozie lat 90* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2001).

3 Zob. np. Leszek Bugajski, „Zmarnowana okazja", *Śląsk* 1 (1996): 61.

literackiej paraboli, wynikającym z przeświadczenia, że egzystencja może posłużyć pisarzowi za rodzaj artystycznego preparatu.

Mam nieodparte wrażenie, że Kornhauser chciał poruszać się właśnie w tej cienkiej przegrodzie pomiędzy obiema strategiami, odpychając od siebie pokusę bezpośredniej konfesyjności z jednej strony i uniwersalizm beletryzowanej przypowieści z drugiej.

Tajemnica inicjału

Sygnałem, który *explicite* wprowadza problematykę i perspektywę autobiograficzną jest umieszczenie imienia, a przede wszystkim nazwiska autora w tekście głównym dzieła. W takim przypadku czytelnik zostaje postawiony przed koniecznością włączania kodu biograficznego do odczytania poszczególnych fragmentów tekstu, w którym owa sygnatura funkcjonuje. Badacz tego zagadnienia stwierdza wprost: „Wykorzystanie przez autora własnego nazwiska w praktykach autobiograficznych nosi zawsze znamię upominania się o dosłownie, osobowo konkretnie rozumianą podmiotowość”[4]. Konsekwencją takiego stanu rzeczy staje się – zdaniem Andrzeja Stoffa – zakwestionowanie autonomii literatury i konieczność przyjęcia, dla rozumienia tekstu, paktu autobiograficznego, to zaś wiąże się z konkretną rolą czytelnika i usytuowaniem go w taki, a nie inny sposób względem tekstu. Ostateczna konkluzja autora jest jednak ostrożniejsza:

> Wszędzie tam, gdzie nazwisko autora pojawi się poza pozycją tytułową, interpretacja utworu musi je uwzględnić jako jeden z zasadniczych elementów domagających się wyjaśnienia i uzgodnienia z całościowym odczytaniem sensu dzieła[5].

Na karkołomność formy literackiego autoportretu zwracał uwagę Piotr Michałowski, według którego wykonanie werystycznego autoportretu nie jest możliwe z powodów ontologicznych, bowiem realizacja tego gatunku autobiograficznego piśmiennictwa stoi w zasadniczej sprzeczności z charakterem pośredniej komunikacji. Literacki autoportret jest przeto jedynie marzeniem, pogonią za wiatrem i zaklinaniem rzeczywistości, bowiem jego udatne wykonanie musiałoby zakładać m.in. to, co po prostu jest nierealne: „tożsamość podmiotu

---

4 Andrzej Stoff, „Ja, autor. O funkcjach sygnatur w literaturze współczesnej”, w: *Ja, autor. Sytuacja podmiotu w polskiej literaturze współczesnej*, red. Dariusz Śnieżko (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper, 1996), 72.

5 Stoff, „Ja, autor”, 75. I słusznie, wszak istnieje wiele tekstów literackich, w których nazwisko autora zaczyna funkcjonować na prawach fikcyjnej figury i włączone zostaje w przestrzeń artystycznej gry (tak dzieje się np. u Białoszewskiego czy Wojaczka, by ich jedynie w tym miejscu wymienić).

i przedmiotu opisu" i „równoczesność bycia i pisania oraz ustatycznienie, zatrzymanie zmienności w czasie"[6]. Temporalno-przestrzenna bariera komunikacyjna jest przyczyną istnienia niedostępności świata autobiografisty dla czytelnika niewspółczesnego autorowi. „Rozdarcie to, specyficzne dla autobiografii, sugeruje istnienie od samego początku projektu pisania **o** sobie i **dla** siebie [podkr. – A.G.]"[7].

Kornhauserowi przede wszystkim nie chodziło jednak o to, że autobiografia zasadza się na pisaniu narcystycznym, że jest utopijnym projektowaniem jednorazowego obrazu samego siebie. Tak wyjaśniał to po kilku latach od ukazania się powieści w krakowskiej oficynie (po lekturach szkiców poświęconych własnej powieści), w świetnej i niezwykle interesującej z psychologicznego choćby punktu widzenia impresji:

> Dlaczego uciekłem w dystans? Czemu nie opowiedziałem swojej własnej historii przy pomocy narracji pierwszoosobowej? Hamował mnie wstyd. I strach, że ugrzęznę w pamiętniku, że nie wyrwę się ze strefy niebezpiecznej prywatności. […] w mojej osobistej optyce *Dom, sen i gry dziecięce* to pożegnanie z rodzicami, których nigdy w pełni nie mogłem zagarnąć. Może dlatego, że mając dziewiętnaście lat opuściłem […] dom rodzinny i coraz bardziej oddalałem się od tamtego świata, który zamieniał się w coś zgoła nierealnego i niepojętego[8].

„Wstyd", „niebezpieczna prywatność" – trzeba przyznać, że nie są to uczucia, z którymi łatwo się zmagać autobiografiście, chyba że schroni się czym prędzej za parawan literackiej ramy.

---

6 Piotr Michałowski, „Niewyrażalność siebie i poetycki autoportret negatywny", w: *Literatura wobec niewyrażalnego*, red. Włodzimierz Bolecki, Erazm Kuźma (Warszawa: Wydawnictwo IBL, 1998), 319. Badacz wyróżnia gatunek przejściowy o intencji znajdującej się pomiędzy mimetyzmem a kreacjonizmem, w którym „rysy właściwe modelowi wykorzystywane są głównie jako budulec portretu uniwersalnego: każdego poety, każdego filozofa, każdego człowieka" (Michałowski, „Niewyrażalność siebie", 314). Tak można by również widzieć losy powieściowego J., gdyby nie fakt, iż mocno są one zakotwiczone w konkretnej historii, głównie w mrokach stalinowskiej Polski lat 50. i chwilowego rozluźnienia komunistycznego gorsetu w czasach gomułkowskiej odwilży.

7 Michałowski, „Niewyrażalność siebie", 320. Konsekwencje takiego stanu rzeczy w ten sposób przedstawia Michałowski dalej: „[W przypadku autobiografii] tekst, który odbiorca czyta, wchodzi w konflikt z tekstem tworzonym przez autora. […] Twórcy autobiografii nie można utożsamiać z *ja* wypowiedzi pisanej nie tylko dlatego, że jest nieobecny w teraźniejszości dzieła, lecz również z tego względu, że źródła i odnośniki w nim zawarte są potencjalnie niesprawdzalne w stosunku do teraźniejszości czytającego" (Michałowski, „Niewyrażalność siebie", 327).

8 Julian Kornhauser, *Postscriptum. Notatnik krytyczny* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1999), 129 (dalej jako: PNK).

Podkreślmy zatem ów paradoks, u którego podstaw tkwi heterogeniczność poetyki odbioru powieści Kornhausera: z jednej strony mamy do czynienia z zaproszeniem, wynikającym z faktu propozycji strategii odbioru autobiograficznego (na co wskazują chociażby faktografizm czy precyzja dokumentalistyczna obecne w powieści – do tego zresztą wątku przyjdzie jeszcze parę razy powrócić), do roli śledczego, tropiciela autora, z drugiej zaś fragmenty tekstu, które stanowią podstawę owego śledztwa, nie są w pełni konsekwentnie ufundowane na zasadzie świadectwa (tożsamość autora i narratora z bohaterem nie jest pewnikiem, przede wszystkim dlatego, iż autor konsekwentnie ową tożsamość ukrywa; wielokrotnie porzuca też obiektywistyczną narrację i uruchamia kody obce zgoła realistycznej konwencji przedstawiania).

Tajemnica wymaga dyskrecji

> Jestem człowiekiem o powściągliwych emocjach, posługuję się dystansem [...]. Nie lubię chaotycznego potoku obrazów, nie daję się ponieść wyobraźni[9] – wyznaje Annie Piwkowskiej Julian Kornhauser.

Swoją drogą, arcytrudne zadanie będzie stało przed przyszłymi biografami poety. Nie dość bowiem, że w rozlicznych wywiadach unika on przywoływania faktów z własnego życia, skwapliwie chowa się za zasłoną konwencji, aby ochronić przestrzeń własnej intymności, to dba także o to, aby w swoim pisarstwie omijać rafy prostego autobiografizowania (darmo poszukiwać zresztą – poza doprawdy bardzo nielicznymi świadectwami powstałymi na okoliczność ostatnich jubileuszy poety – śladów opublikowanej korespondencji, środowiskowych doświadczeń czy wspomnień). Jedyną właściwie pożywkę dla czytelnika łaknącego egzystencjalnego konkretu – i uścisku „życiopisania" – pozostawił twórca właśnie w DSGD, „beletryzowanym eseju", jak sam go nazywał, w którym przyglądał się własnemu niepowtarzalnemu doświadczeniu z dystansu jednak tak dużego, iż trudno byłoby na podstawie owej powieści dokonywać przekonujących wiwisekcji i stanowić o realnym kształcie autentycznej, prywatnej historii twórcy. Obrana konwencja (w ramach której odnajdziemy np. elementy mitologizującej i surrealnej reprezentacji przeszłości) i ów dystans czasowy uniemożliwiają, moim zdaniem, zawarcie pełnego paktu autobiograficznego z autorem, który w książce figuruje pod kryptonimem J. i co rusz przypomina nam, że tożsamość ma naturę aporetyczną,

---

[9] „Wątpienie utrzymuje nas w równowadze". Z Julianem Kornhauserem rozmawia Anna Piwkowska, *Nowe Książki* 7 (2001): 5.

jest równocześnie (z „byciem sobą") pasmem zerwań i poczucia nieciągłości, które wyrastają z niepewności co do kształtu tego, co minione[10].

Anonimowy autor jednego z zamieszczonych w Internecie wpisów zgrabnie zauważał, iż w powieściach Kornhausera odnajdziemy

> pasjonującą historię młodego chłopca, jego pasowania się z żydowskim rodowodem, z tradycją domową i dominacją ojca, wreszcie opis intelektualnego dojrzewania wśród lektur i dyskusji z rówieśnikami, a także w obliczu niezwykle silnych nacisków ze strony świata polityki. Autor opowiada nam, jak wśród tych rozlicznych wpływów kształtowała się jego własna osobowość.

Można się zgodzić z powyższym opisem, jednak właściwie żadnej z powieści Kornhausera – choć ich protagoniści reprezentują głos pokolenia, a narracja utrzymana jest często w nader realistycznej konwencji – nie można uznać za bezpośrednie świadectwo dających się weryfikować faktów i zdarzeń, które były udziałem samego pisarza. Nie można zatem z pełną świadomością wytyczyć w owych powieściach granicy pomiędzy powieściową fikcją a realnymi doświadczeniami, wątły jest bowiem materiał dokumentalny, na podstawie którego można by falsyfikować (i klasyfikować) zawarte w powieści biograficzne dane.

Sam autor także nie troszczy się o legitymizowanie prawdziwości – rozumianej jako zgodność świadectwa i przeżycia – swoich opowieści i dzieł. Poza dwoma dość lakonicznymi wspomnieniami[11] nie znamy żadnych dziennikowych zapisów czy zarejestrowanych relacji

---

[10] Zgoła odmienną tezę chce udowodnić Michał Karczmarek w swoim interesującym studium, w którym wykorzystuje kategorie filozofii podmiotu zaczerpnięte z pism Paula Ricoeura (zob. Michał Kaczmarek, „Gry (z) pamięci(-ą). „Dom, sen i gry dziecięce" Juliana Kornhausera", w: *„Było nie minęło". Antologia tekstów krytycznych poświęconych twórczości Juliana Kornhausera*, red. Adrian Gleń (Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2011), 198–199. Wydaje się jednak, że decydującym argumentem w sprawie jest to, że narracja urywa się – za sprawą niezwykłego opisu końcowego snu, po którym padają znamienne, finalne słowa: „kiedy nagle się przebudził, […] niczego już nie było" (DSGD, 108) – w momencie, gdy kończy się stały pobyt J. w rodzinnych Gliwicach, a przy tym narrator w żaden sposób nie sugeruje zbieżności młodzieńczych wyborów z jakimkolwiek ciągiem dalszym jego egzystencji. Po wtóre zaś, właśnie usytuowanie narratora względem bohatera dowodzi tego, że absolutnie zamknięty i odizolowany czas młodzieńczych losów J. uniemożliwia pełną autobiograficzną identyfikację. Podzielam w tej mierze pogląd Mieczysława Orskiego, który uważa, iż – zwłaszcza na tle krystalizującej się wówczas konwencji powieściowej – narrator traktuje J. jako *omnīnō alter ego*, „śledząc swego bohatera tak, jakby to był niemal ktoś inny, odmienny byt, przedmiot wnikliwej inwigilacji psychologicznej" (Mieczysław Orski, „Tajemnica wychowanka J.", *Arkusz* 11 (1996): 6).

[11] Z okazji 60-lecia poety dwumiesięcznik „Topos" przygotował numer monograficzny poświęcony pisarstwu Kornhausera, w którym to numerze odnajdziemy rozpisane na poszczególne utrzymane w konwencji impresji, wspomnieniowe obrazy (zob. Julian Kornhauser, „Kartki z podróży. Monachium. Listopad/grudzień 1993",

świadków, w oparciu o które można prowadzić proces „tropienia autora", by przekonująco i bezspornie zrekonstruować jego biografię[12]. Łatwo jest więc powiedzieć, że DSGD są autobiografią („przecież wiemy, że autor pochodzi z Gliwic, że stał się poetą, że nosi imię na J."), trudniej będzie zaś udowodnić faktyczny charakter poszczególnych zdarzeń czy postaci. Dla przykładu: z dużą precyzją i ze świadomością, przynależną umysłowi reporterskiemu, granic własnej wiedzy przedstawiona przez narratora zostaje niemiecka opiekunka panna Herischek – w jej istnienie i rolę, jaką odegrała w dzieciństwie J., zapewne trudno byłoby powątpiewać; w przeciwieństwie jednak do tej postaci obraz wędrownego Żyda Zuckermana, który zdaje się odgrywać główną, symboliczną rolę w ostatecznych egzystencjalnych wyborach bohatera, odmalowany został przy użyciu onirycznego instrumentarium (zob. zwłaszcza znamienną scenę w gliwickiej palmiarni, podczas której Zuckerman – niczym schulzowski ojciec – rozpływa się w powietrzu, DSGD, 64–65), co z pewnością nie ułatwia czytelnikowi ontologicznej kwalifikacji tejże persony.

Sam autor *Origami* przyznawał, że na kartach DSGD

> zacierają się różnice pomiędzy snem, marzeniem a rzeczywistością. – I dodawał: – Nie jest to powieść klasycznie autobiograficzna […]. Pisząc ją, chciałem pokłócić się z samym sobą: szukać korzeni, mówić o swojej kruchej tożsamości[13].

Dylemat dotyczący tego, czy traktować fabularne zaplecze powieści w kategoriach autentyku, towarzyszył krytycznym lekturom tej książki, był źródłem wielu sporów, niekonsekwencji, uzurpacji czy zgoła pomyłek…

Stefan Melkowski nie wahał się użyć na określenie strategii komunikacyjnej tej prozy słynnego określenia teoretycznego Phillipe'a Lejeunne'a (pakt autobiograficzny), ale od razu obwarował je licznymi zastrzeżeniami:

Topos 3 (2006): 127–134; dalej dla tego wydania stosuję skrót: KP). Z kolei dekadę później „Kwartalnik Artystyczny", z którym Julian Kornhauser związany jest jako członek zespołu redakcyjnego, poświęcił autorowi *Było minęło* obszerny, jubileuszowy materiał, zawierający m.in. autobiograficzne notatki podróżne pisarza (zob. Julian Kornhauser, „Zapiski z podróży", *Kwartalnik Artystyczny* 3 (2016): 66–90).

12 Jak wynika jednak ze świadectwa przekazanego przez syna Juliana Kornhausera, Jakuba, który z wielką troską i pieczołowitością opiekuje się domowym archiwum ojca, istnieje kilka brulionów zawierających autobiograficzne notatki poety, powstające na przestrzeni kilkudziesięciu lat. Nie wiemy jednak na razie, co ostatecznie one skrywają (zob. Jakub Kornhauser, „Nota", *Kwartalnik Artystyczny* 3 (2016): 91).

13 „Świat przedstawiony". Rozmowę z Julianem Kornhauserem przeprowadził Zbigniew Baran, *Rzeczpospolita* (dodatek *Plus – Minus*) 80 (1997): 15.

> Pakt autobiograficzny, który autor tej powieści zawiera z czytelnikami, jest szczególnej natury. Z jednej strony bowiem zależy mu wyraźnie na tym, byśmy głównego bohatera traktowali jako autorskie *alter ego*, tyle że odsunięte w czasie […]. Z drugiej strony jednak jest to relacja w trzeciej osobie, a narrator, chociaż cały czas reprezentuje punkt widzenia bohatera, to przecież próbuje zachować wobec niego dystans, komentując jego dziecinność i młodzieńczość ze stanowiska swojej dorosłości[14].

Użycie takiej właśnie strategii narracyjnej dla wielu czytających stanowiło świadome i jawne zerwanie z zasadą tożsamości narratora, bohatera i autora, której skutkiem miało stać się zawieszenie referencji i brak możliwości identyfikacji[15].

Dominował jednak styl odbioru zdecydowanie mimetyczny. Janusz Drzewucki konstatuje, iż przemożną siłą powieści Kornhausera staje się autentyzm[16]. Zdzisław Marcinów z kolei prawdę tej powieści sytuuje w prowadzącym narratora imperatywie „wyznania, szczerego dopowiedzenia, by nie rzec spowiedzi”[17]. Arkadiusz Bagłajewski natomiast w zamknięciu swojego interesującego szkicu o *Domu, śnie…* nazywa (posiłkując się analogią do innych książek pisarzy z generacji Kornhausera) powieść autora *Kilku chwil* „autobiografią dziecięcą”[18]. Jerzy Jarzębski zaś, przyglądając się realistycznej konwencji narracyjnej, konsensualnie starał się stwierdzić, iż powieść owa „steruje raczej w kierunku wspomnienia najściślej osobistego, w którym materiał zdarzeń traktuje się jak szyfr – hieroglif własnego życia, siedlisko ukrytego sensu”[19].

W sukurs przyjść by mogło – jak można się spodziewać – określenie intencji i wyjaśnienie z ust samego autora. Julian Kornhauser nie ułatwia jednak zadania historykowi, który chciałby odtworzyć genealogię pisarza, czy zrekonstruować fakty z jego dzieciństwa i młodości. Autor powieści, czytając recenzje własnej książki, *ex post* przyznawał, że koncepcja DSGD, jej literacka konwencja, eseistyczny dystans, tworzą formę hybrydyczną – „esej autobiograficzny”, w którym „natłok faktów, encyklopedycznych niemal szczegółów spotyka się

---

14 Stefan Melkowski, „Pierwsza osoba w trzeciej osobie”, *Wiadomości Kulturalne* 21 (1996): 20.

15 Zob. np. Leszek Bugajski, „Zmarnowana okazja”, 61.

16 „Nie będzie żadnej przesady w stwierdzeniu, że J. […] pamięta wszystko, z niemal hiperrealistyczną pieczołowitością odtwarza topografię rodzinnych Gliwic” (Janusz Drzewucki, „Ktoś inny”, *Twórczość* 3 (1996): 111).

17 Zdzisław Marcinów, „Powrót”, *Śląsk* 1 (1996): 60.

18 Ta niezbyt może szczęśliwa formuła genologiczna świadczy chyba o tym, iż nastawienie na prawdziwość przedstawianych w powieści faktów i zdarzeń dominowała w lekturze lubelskiego badacza (zob. Arkadiusz Bagłajewski, „Oniryczne domy gliwickiego dzieciństwa”, *Kresy* 2 (1996): 163).

19 Jerzy Jarzębski, „Hieroglif życia”, *Tygodnik Powszechny* 7 (1996), 13.

z lirycznym zapisem, sentymentalnie nastawionym wspomnieniem, a także […] sporą dawką kreacji, zmyślenia" (PNK, 125). Sprawę dodatkowo komplikuje także autorska kwalifikacja, jaka pada chwilę później, w której mowa jest o tym, że DSGD traktować należy jako „duchowy reportaż z mojej jedynej i niepowtarzalnej przeszłości" (PNK, 125). Odpierając liczne zarzuty krytyków, wskazując na ważny punkt odniesienia, jakim były dla niego *Słowa* Jeana-Paula Sartre'a, Kornhauser retorycznie zapytywał, czy nie jest wartością książki to, że

> ciągle się waham, że boję się ujawniać prawdę […] bez osłonek, że wprowadzam poziom kreacji, jakby mi nie wystarczało samo doświadczenie? Że nie wybieram jednego tylko języka do opisu przeszłości, że kluczę i często jestem niekonsekwentny? [PNK, 128]

Jakże można zatem sygnować pakt autobiograficzny, skoro sam autor umieszcza zarówno w preambule, jak i w kluczowych paragrafach tej umowy sprzeczne instrukcje i zalecenia? Co będzie zatem przedmiotem i nośnikiem prawdy, a gdzie ulegnie ona literackiej transformacji? I do jakiego stopnia owa zmiana pozwoli na przeświecanie realnego doświadczenia? Czego dotknęła czarodziejska różdżka nostalgicznego wspomnienia, uwznioślająca pospolitość, zacierająca granice pomiędzy realnym a przeżytym?

Tak, tylko na pozór czytelnicze zadanie percepcji „autobiograficznego eseju", jakim jest DSGD, wydaje się sprowadzać do prostej operacji przyjęcia podawanych w książce faktów (w istocie nic trudniejszego, aniżeli rekonstrukcja prywatnej historii pisarza w oparciu o tekst literacki, w którym fikcja przenika się z tym, co rzeczywiste). Chcąc zatem potraktować powieść Kornhausera jako źródło wiedzy o samym pisarzu, widzieć DSGD w roli tekstu o konfesyjnym charakterze, trzeba poruszać się możliwie najsubtelniej, korzystając przy tym ze wszelkich możliwych materiałów o charakterze historycznym, które mogłyby pozwolić na kwalifikację danych w kategoriach prawdy lub literackiej kreacji. A skoro pisarz skutecznie zasłonił się kurtyną dyskrecji i milczenia, nie zdradzając rodowodu postaci, scen czy doświadczeń, wtedy tropicielom nie pozostaje nic innego, jak próba rozpoznania stylu poszczególnych fragmentów powieści lub próba konfrontacji ich z tekstami o dokumentalnym charakterze.

Użyjmy obydwu tych kluczy. Spróbujmy – wskazując na kilka takich właśnie tajemnic, przyglądając się stylowi poszczególnych passusów oraz sięgając do wiarygodnych świadectw spoza tekstu – wytyczyć kilka granic pomiędzy tym, co prawdziwe, a tym, co kreacją jedynie się zdaje, czy być nią może.

Tajemnica rodzinnej genealogii

Powieściową stawkę wyznaczają dwa doświadczenia: pragnienie odnalezienia klucza do własnej biografii, wywikłania się ze splotu tradycji żydowskiej (ojciec) i śląskiej (matka) ku wypracowanej za sprawą inicjacji w literackie światy, jak pięknie określiła to niegdyś Anna Legeżyńska, „poetyckiej bezdomności", oraz próba wskrzeszenia zamarłego czasu młodzieńczych inicjacji. O owej „przepołowionej tożsamości" – rozdarciu pomiędzy śląskość i żydowskość – sam Julian Kornhauser tak mówił w jednym z wywiadów:

> doprawdy nie wiem, która strona przeważyła, matki czy ojca? Dlatego poprzez dziecięcy sen staram się ogarnąć swoją tajemnicę: jakim ja wtedy mówiłem językiem, matki czy ojca, co dla mnie było ważniejsze i silniej działało na moją wyobraźnię? Otaczająca mnie śląskość, czy świat Paryża i Izraela przywieziony przez mojego ojca[20].

Podczas tej samej rozmowy autor *Kilku chwil* próbuje podjąć także wątek rozwiązania tajemnicy własnej tożsamości, która kształtowała się w ramach egzystencjalnego scenariusza – bo zasadzała się w dużej mierze na uporze w samostanowieniu i wyzwalaniu spod dyktatu ojcowskiej tradycji kulturowej i religijnej: „Cień ojca, uosabianych przez niego tablic mojżeszowych, istniał u mnie zawsze. Ale było to tylko echo przemyśleń na ten temat. Dopiero w tej ostatniej powieści – jak mi się wydaje – znalazłem klucz, który pozwolił mi się w pełni przyjrzeć"[21]. O jaki jednak konkretnie klucz idzie? Klucz narracyjny? Czy klucz ten otworzył drzwi percepcji? Przyniósł (jednoznaczną) odpowiedź? Wyjaśnił zagadkę? W rozmowie ze Zbigniewem Baranem ów wątek już nie powraca…

20 września 1946 roku w Gliwicach przychodzi na świat Julian Kornhauser, syn Jakuba Kornhausera (księgowego, urodzonego w Wiedniu Żyda) i Małgorzaty (z domu Glombik, Ślązaczki) – tego nie dowiemy się jednak z samej powieści, lecz z potwierdzonych autorską sygnaturą biogramów. Już samą właśnie rodzinną genealogię spowija tutaj szczelnym całunem wiele tajemnic…

Oddajmy na chwilę głos przyjacielowi Juliana Kornhausera, nieodżałowanemu Bogdanowi Rogatce, który całkiem niedawno zwrócił uwagę w swoim eseju na jakże dyskretną wątpliwość:

> Czy jest […] pewne, kto był jego biologicznym ojcem? „Bo czy w końcu nie mogło być tak, że J. został poczęty przez malarza pokojowego […]? Być synem malarza nie jest żadną

---

20 „Świat przedstawiony", 15.

21 Tamże, 15.

> ujmą, ale J. chciałby wiedzieć, kim jest naprawdę. Jeszcze nie wie, że to rozstrzygnie się dopiero we śnie, w którym zresztą mieszają się przyczyna i skutek, a melodia, która brzmi w uszach, zagłusza prawdziwy oddech". O co chodzi? Jak informuje [...] narrator ojciec, urodzony w Wiedniu i mieszkający potem na krakowskim Kazimierzu, „przypadkowy członek wspólnoty" żydowskiej, podczas wojny więziony i zesłany do obozów koncentracyjnych, po wojnie, nie decydując się na wyjazd do Ameryki, wraca na Śląsk, gdzie pracował przed wojną (jego żydowska żona i syn zaginęli, pewnie zamęczeni w Bełżcu); pozbawiony rodziny (potem odnalazła się jedna z sióstr) nakłania w Gliwicach do rozwodu swoją dawną narzeczoną, której mężem był malarz pokojowy. Zanim dojdzie do rozwodu i ślubu przychodzi na świat J[22].

Na tym komentarz się kończy, bynajmniej – zauważmy – nierozwiewający wątpliwości zawartych w powieści. A te, wyrażone przez dorosłego narratora DSGD, są wcale poważne:

> Jeśli ojciec wrócił do Polski, jak wyczytać można w jego identity card, w sierpniu następnego roku po zakończeniu wojny, to w jaki sposób mógł spłodzić J., który już za miesiąc przyjdzie na świat, niczego nie przeczuwając. Chyba że hipoteza o przyjeździe do kraju w maju 1945 roku jest prawdziwa. Czy jednak to było możliwe? Dla małego J. nie jest to żaden problem, ale później, kiedy będzie mógł zapytać o to ojca, zjawi się szereg wątpliwości. [DSGD, 17]

Czy to jest jedna z owych trudnych, niejasnych, a nawet budzących wstyd i burzliwe emocje tajemnic dzieciństwa? Czy znajduje ona jakiekolwiek wyjaśnienie? Czy można go szukać w finałowym śnie, w którym pojawia się scena pochówku ojca i jego nagłego, równie niewytłumaczalnego zmartwychwstania (DSGD, 105–106)? Czy ten sen miałby być właśnie kluczem do rozwiązania tajemnicy pochodzenia? Dlaczego ten? I czy ów „szereg wątpliwości" miał przełożenie na kształtowanie się tożsamości pisarza? I, najważniejsze, czy taką „historyczną ciekawość" czytającego usprawiedliwia obranie przezeń mimetycznego stylu odbioru[23]?

---

[22] Bogdan Rogatko, „Sny dziecięce, sny prawdziwe", w: Bogdan Rogatko, *Kraków literacki. Impresje i listy do poetek* (Kraków: Wydawnictwo Stowarzyszenia Pisarzy Polskich Oddział Kraków, 2016), 96–97.

[23] W przywołanym powyżej fragmencie powieści [DSGD, 17] wyraźnie mowa jest o tym, że możliwość konfrontacji synowskich wątpliwości nastąpiła „później", co rozumieć należy, by użyć określenia Henryka Markiewicza, w czasie pozostającym poza ramą fabuły. Czytelnik nie dowiaduje się zatem, czy kiedykolwiek do podobnej rozmowy między J. a ojcem doszło. Zapada milczenie, wszystko zatrzymuje się na progu wyrażalności, grzęźnie w domniemaniach, a na pewno ciszy, której granic dyskretny czytelnik przekraczać nie powinien. O tym jednak, jak silny asumpt do spekulacji na temat pochodzenia pisarza inicjalne passusy jego powieści stanowiły i jakie emocje wywoływały, niech zaświadczy pewne autentyczne zdarzenie.

Skrupulatny czytelnik DSGD, jakim był autor *Utopii Młodej Polski*, zrekonstruował historię ojca w następujący sposób:

> Obraz ojca ma dla narratora więcej odcieni. „Zagłębiony w myślach, wyobcowany, jakby nie wierzący w materialność swego istnienia z dala od najbardziej dramatycznych historii własnego życia, nie rozumiał oczywistych dla syna napięć i konfliktów" (*Dom, sen…*, 30). Rozdarty pomiędzy przywiązaniem do Śląska i Krakowa a marzeniem o arkadii, jaką wydawał mu się Izrael, do którego pojechał turystycznie, ale z uwagi na śląską rodzinę na stałe by w nim nie został, pogrążał się w niezdecydowanym trwaniu w kraju, z którego i w roku 1963, gdy wybuchła wojna Egiptu z Izraelem, i w roku 1968, wyjeżdżali koledzy żydowskiego pochodzenia, w kraju, gdzie usiłował na gruzach przeszłości zbudować nowy dom, „przychylną teraźniejszość"[24].

Z postacią ojca wiąże się główna oś fabularnego dramatu. Młody J. zmagać się będzie z mniej lub bardziej dyskretnymi działaniami rodzica zmierzającymi do wprowadzenia chłopca w świat żydowskiej religijności (jednym z najbardziej traumatycznych doświadczeń okaże się, szeroko przedstawiona na kartach DSGD, religijna inicjacja – na poły nieświadome przejście obrzędu bar micwy) oraz do wytyczenia synowi określonej drogi życiowej (ojciec pragnie, aby J. podjął studia architektoniczne na Politechnice Gliwickiej).

Przywołajmy obszerną relację z obrzędu przejścia, który ojciec J. zaplanował w tajemnicy przed synem; cytujemy nie po to jednak, aby poddawać je analitycznej wiwisekcji, lecz by skontrastować je z fragmentami powieści o odmiennym modelu narracyjnym. Zdarzenie to, być może jedno z kluczowych z wczesnej młodości J., nosi wszelkie znamiona „rytualnej przemocy"…:

> Któregoś wrześniowego dnia, kiedy chłopiec ukończył właśnie trzynasty rok życia, jego ojciec krzyknął z samego rana: – Ubierz się ładnie, pójdziemy na spacer!

Po wydaniu książki *„Marzenie, które czyni poetą…". Autentyczność i empatia w dziele Juliana Kornhausera* (Kraków: Universitas, 2013) zostałem zaproszony przez Muzeum w Gliwicach na spotkanie autorskie połączone z wykładem nt. twórczości autora *Origami* (Muzeum w Gliwicach, Willa Caro, 13.02.2014; rozmowę moderował Bartosz Suwiński). Po zakończeniu części wykładowej ze strony publiczności padło jedno właściwie pytanie, o to właśnie, skąd możemy mieć pewność, że Julian Kornhauser jest synem Jakuba Kornhausera… Bezceremonialność i niejaka obcesowość, z jaką zostało ono zadane, zdradzało skandalizujący sposób myślenia jego autora. Pełne oczekiwania milczenie sali, jakie nastało, w pewnym sensie wymogło ujawnienie się spośród zgromadzonych siostry pisarza, która ze stoickim spokojem zapewniła pytającego, że młody Julian był niezwykle do swego ojca podobny…

[24] Rogatko, „Sny dziecięce", 97.

Zabrzmiało to dziwnie w ustach ojca. J. rzadko wychodził z nim na spacer i nie wiedzieć czemu miał się jeszcze wystroić jak jakaś panienka. – Na jaki spacer? – zapytał jeszcze zaskoczony propozycją ojca. – Nie marudź, dowiesz się – ojciec niby szorstko, ale w gruncie rzeczy bardzo ciepło odpowiedział. Matka nie odzywała się wcale, zajęta przygotowaniem obiadu. Spacer jak spacer – pomyślał J., nie przeczuwając wcale, jaką zasadzkę przygotowała dla niego historia.

Ojciec ubrany w wyjściowy garnitur szedł z synem jakoś dziwnie spięty. Kiedy znaleźli się na ulicy Dolnych Wałów, naprzeciw Muzeum Historycznego, ojciec zawołał: – Tutaj! Weszli do ciemnej, szerokiej oficyny, a stamtąd wspięli się po drewnianych krętych schodach na drugie piętro. Stanęli przed odrapanymi drzwiami, na których widniała tabliczka z napisem w dwóch językach: polskim i hebrajskim. Chłopiec przeczytał: Kongregacja wyznania mojżeszowego, a może był tam inny, choć podobny napis, w każdym razie z silnej emocji i jakiegoś wewnętrznego, niepohamowanego strachu J. nie umiał zapamiętać tych niewielu słów.

Dom modlitwy mieścił się w stosunkowo niewielkiej sali. Za podłużnymi ławami stali nakryci tałesami starzy Żydzi. Przywitali J. głośnym, serdecznym śmiechem. Ich małe jarmułki (niektórzy mieli na głowach zwykłe czapki z daszkiem) wydały się chłopcu niedorzeczne, a strojne tałesy wielkie jak obrusy na świątecznym stole. J. czuł ucisk w gardle. Krople potu wystąpiły mu na czoło. Ach, bał się, bał się strasznie! Dlaczego ojciec nic mu nie powiedział? Dlaczego użył podstępu? J. nigdy wcześniej nie był w bóżnicy. Dzieciom przecież udział w modlitwach był zakazany. W kościele – tak, bywał nawet często, zabierany bądź przez matkę, bądź przez dziewczyny pomagające w domu na Rybnickiej. Uczestniczył w tych mszach jako bierny świadek, niemy adorator żydowskiego Mesjasza, który jednocześnie przyciągał go swoim jasnym cierpieniem, ale i przerażał jakąś niebywałą stanowczością. Śpiewy wiernych wydawały mu się smutne, bez wyrazu, a głos księdza rozlegający się z ambony odwrotnie – pełen mocy i groźnego pomruku.

Żydzi w bóżnicy pozdrawiali ojca i poklepywali po plecach. Jeden z nich – czy był to rabin? – śpiewnie recytował tekst ze zwoju Tory. Ostatnie błogosławieństwo miał wypowiedzieć chłopiec, lecz zrobił to za niego ojciec. J. powtarzał tylko bezwiednie za nim niezrozumiałe, okaleczone słowa. Ktoś założył mu na czoło i lewą rękę filakterie, dwa pudełeczka ze spisanymi na pergaminie modlitwami i nakazami. Wszystko to odbywało się jak we śnie. J. niczego nie rozumiał, stał jak sparaliżowany. Myślał tylko o tym, żeby jak najszybciej się stamtąd wyrwać. To było przerażające! Przerażające, bo niezrozumiałe i z niczym nieporównywalne. Ojciec czytając z książeczki hebrajskie zdania, składał podziękowanie Bogu, że uwolnił go od odpowiedzialności za grzechy syna. Z narzuconym tałesem wyglądał jak ktoś obcy. Czy był to jeszcze ojciec? A może już ktoś inny, jakiś tajemniczy wysłannik niebios, który narzucił mu jarzmo przykazań, śmiejąc się w duchu ze swej

przebiegłości? Po tym nabożeństwie, które dla chłopca trwało niemal całą wieczność, ojciec zaprosił wszystkich Żydów na kiddusz, niewielki poczęstunek, zakrapiany winem. Chłopiec i ojciec przyjmowali życzenia. Ale J. chciał już wyjść stamtąd jak najprędzej. Poczuł się słabo. Ojciec widział, jak J. blednie i zamykają mu się oczy. Wyprowadził go na ulicę, na świeże powietrze, ściskając mocno za ramię. Ten uścisk był przymierzem, ale także okrutnym wyzwaniem, któremu z całą pewnością nie mógł sprostać.

[…] Dlaczego? – pytał niemo. – Jesteś już dorosły – ojciec pocałował go w czoło. Co to miało wspólnego z dorosłością? – J. nie chciał pogodzić się z myślą, że dzięki wizycie w bóżnicy i biernemu uczestnictwu w nabożeństwie wpisał się do świata dorosłych. Czyż podstęp ojca ułatwiał porozumienie z Tajemnicą? J. czuł się okrutnie oszukany. Za tamtymi drzwiami zobaczył świat prawie nierzeczywisty, jakby wykrojony z jego dziecinnego snu. Wzorzyste tałesy wyznaczyły granicę, za którą było już tylko pokorne poddanie się losowi. […] Ojciec nie pomógł mu zbliżyć się do tajemnicy, dowiódł tylko, że nie on mu ją odsłoni.

– Idę do domu – chłopiec nie chciał rozmawiać dłużej z ojcem. Popędził w stronę ulicy Wieczorka, jakby gnany strachem o życie. Wrześniowe słońce z trudem przeciskało się przez ciężkie, skłębione chmury. Dysząc z wysiłku, mokry od potu przystanął na chwilę przed sklepem z kapeluszami. Wpatrywał się bezwiednie w czerwony toczek z welonem za szybą. – To niemożliwe, niemożliwe, ja chyba śnię – powtarzał w myślach z bijącym sercem. Odległość między domem na Lellka a bóżnicą była tak niewielka, kilkanaście minut zaledwie piechotą, a przecież wydawało mu się teraz, że nigdy tam nie dojdzie, że znalazł się w jakiejś wyizolowanej przestrzeni, w której nie ma nic, żadnych zabudowań czy drzew, ledwo księżyc majaczy gdzieś w oddali. Czuł, że dokonuje się w nim niepojęta zmiana. Coś rosło w nim i olbrzymiało, coś buntowało się i pchało w niewiadomym kierunku. […] Był kimś innym, nowym także dla siebie. Oglądał zakurzoną ulicę, po której dudnił beztrosko tramwaj, jakby widział ją po raz pierwszy. Co teraz będzie? Czy ktoś zrozumie jego przemianę? [DSGD, 37–39]

W powyższym ustępie trudno pokusić się o oddzielenie mitu od egzystencjalnego konkretu, mimo ogromnego dystansu czasowego, z którego prowadzona jest narracja, dominuje w niej niezwykle silny emocjonalny ton, który sprawia, że pewność dorosłego narratora ustępuje miejsca trybowi warunkowemu, będącego tyleż świadectwem skrócenia odległości dzielącej go od perspektywy bohatera, co dowodem na to, że waga i dramatyzm doświadczenia uniemożliwiają – nawet po latach – obiektywizację; w opisach dominuje ekspresja, uruchomiona zostaje zarówno konwencja mitobiograficzna, jak i elementy oniryczności, które wzmacniają aurę niejasności i tajemnicy.

W przeciwieństwie do tonu tej relacji narracja poświęcona historii ojca utrzymana zostaje w konwencji dokumentarnej, co sprawia, iż zapewne bez większych oporów można by traktować ją jak pełnoprawne świadectwo (przynajmniej o odautorskim charakterze)

> Urodzony w Wiedniu, rok przed wybuchem pierwszej wojny światowej, wkrótce znalazł się w Krakowie, gdzie jego rodzice mieszkali na Kazimierzu. Mając jedenaście lat wyprowadził się z nimi do Chorzowa. Tu, na Śląsku, rodzice prowadzili firmę obuwniczą, a on sam uczęszczał do gimnazjum handlowego. Rok po jego ukończeniu, w 1931 roku, mając zaledwie osiemnaście lat otrzymał pracę w chorzowskim Banku Spółdzielczo-Kredytowym jako księgowy, a następnie w Polskim Instytucie Wydawniczym w Katowicach. Najdłużej pracował jednak, aż do 1939 roku, w znanym domu towarowym Whole-Wortha w Chorzowie jako organizator, księgowy i prokurent. Tam poznał swoją przyszłą żonę, piękną, młodą ekspedientkę. Ta znajomość trwała do wybuchu wojny. Znajomość nie pochwalana ani przez ortodoksyjnych rodziców ojca J., ani przez matkę jego wybranki, tradycyjną katoliczkę. Po 1 września ucieka wraz z rodziną do Krakowa, gdzie zostaje w 1940 roku aresztowany przez gestapo i osadzony na Montelupich i w Św. Michale. Po zwolnieniu z więzienia, za komunikowanie się z jeńcami francuskimi, ląduje w 1942 roku najpierw w obozie w Kłaju, gdzie mieściła się fabryka amunicji, a następnie w lagrze paszowskim. W międzyczasie żeni się z dawną żydowską przyjaciółką, która rodzi mu syna. Deportowany z Płaszowa do obozów w Natzweiller w Alzacji i podziemnej fabryki samolotów w Neckarelz nic nie wie o losie żony i syna. Prawdopodobnie zostali wywiezieni do obozu zagłady w Bełżcu i tam straceni. W 1944 roku ojciec J. najpierw zostaje odkomenderowany do Riem koło Monachium, by w końcu znaleźć się w Dachau. Tylko dzięki temu, że zgłosił się do Elektriker-kommando[25], przeżył i wkrótce fetował wraz z innymi więźniami wyzwolenie obozu przez wojska amerykańskie. Zakwaterowany w obozie przejściowym w Feldafingu, nie mogąc zdecydować się na wyjazd do Ameryki, prawdopodobnie wsiada do pociągu i przez Czechy jedzie na Śląsk, do Chorzowa. Tam dowiaduje się o tym, że przyszła matka J. przebywa w Gliwicach wraz z poślubionym niedawno mężem, malarzem pokojowym z Łabęd, niejakim Kapicą. [...] Podejmuje najważniejszą decyzję swego życia: po rozmowie z Kapicą doprowadza do rozwodu, postanawia osiedlić się w Gliwicach i poślubić swoją dawną przyjaciółkę z Chorzowa. [DSGD, 15–16]

---

[25] Wątek ten powróci w notatkach poety z pobytu w Monachium, w którym relacjonuje swoje spotkanie z prezesem związku pisarzy w Norymbergii: „Twierdzi, że młodzież nie zna historii, że dawni naziści nie zostali osądzeni, ani zlustrowani [...]. Jest przeciwko zbiorowej odpowiedzialności i powołuje się na kilka przykładów: jego rodzice pomagali jeńcowi z obozu w rodzinnym miasteczku, znajomy pisarz był więźniem w Dachau i – podobnie jak mojemu ojcu – udało się przeżyć dzięki temu, że zgłosił się od razu jako elektryk" (KP, 132).

Jakże barwny to okres w życiu ojca J., pełen dramatycznych zdarzeń, nagłych zwrotów decyzji, cudownych wręcz zbiegów okoliczności! Jakże złożony, pełen napięcia, skrajnych emocji musiał być to czas i jakże… niemal beznamiętna, obiektywistyczna, czysto historyczna jest relacja narratora! Być może to właśnie sygnał, moglibyśmy wnioskować *a contrario*, że opisane dzieje ojca J. – widziane w zestawieniu z partiami poddanymi wyraźnie kreacjonistycznej dezynwolturze – składają się z poznanych przezeń czystych faktów, i że możemy tę relację potraktować jako wiarygodne źródło wiedzy.

Tajemnica poetyckiej inicjacji

Pierwszy dom rodzinny J. mieścił się na ulicy Rybnickiej, przy której „język niemiecki przeplatał się z gwarą śląską, a Polacy przybywający zza Buga wnosili w tę twardą, grubo ciosaną mowę swój śpiewny akcent i miękką melodię" (DSGD, 12). To ów „dom oniryczny", pełen nieodgadnionych zakamarków, posadowiony na peryferiach Gliwic, otoczony bardziej polami, aniżeli niknący w cieniu kopalnianych szybów i fabrycznych kominów, wypełniony głosami postaci z żydowskiej diaspory, twardą niemiecką mową niani, panny Herischek, usytuowany w miejscu sąsiadującym z domem modlitwy gliwickich Żydów, w którym następuje przyjęcie młodego J. w poczet żydowskiej wspólnoty, choć przecież to jedno z tych mitycznych zdarzeń, tyleż mglistych, co decydujących, mogących być równie dobrze

> tylko snem, jednym z tych groźnych, niemych snów, w których rozgrywa się największa tajemnica, a małe złote nożyczki w kształcie liry, leżące na przykrytej odświętną, białą serwetą tacy, które za chwile weźmie do ręki zaproszony mohel, wyznaczą najważniejszy rytm przyszłego życia. Och, ile zależało od wprawnej ręki mohela i toastów mazeł tow wzniesionych ponad ciałkiem błękitnookiego Ślązaka, którego za parę […] lat […] nóżki poniosą w stronę ulicy Olchowej i jeszcze dalej, tam, gdzie rozpościerały się łąki [DSGD, 19–20]

Opuszczenie przez rodzinę Kornhauserów owego, iście „bachelardowskiego", domu przy Rybnickiej, które nastąpi „szybko i niespodziewanie" (nieznane w istocie są narratorowi powieści powody, dla których tak się stało) i przeprowadzka do kamienicy w śródmieściu na ulicę Lellka[26] będą stanowiły przekroczenie pierwszego kręgu dzieciństwa. Skończyła się

---

[26] Topografię domu rodzinnego z dawnej ulicy Lellka pięknie wykadrowała Beata Netz w swoim filmie dokumentalnym (*Niezmienna zmienność*, TVP3 Katowice, premiera: wrzesień 2016) poświęconym Julianowi Kornhauserowi. W obrazie tym obszernie wypowiada się Adam Zagajewski, sugestywnie „odpominając" szczegóły urbanistyczne powojennych Gliwic.

nieodwołalnie „dzika, pierwotna epoka dmuchawców i roztopionej smoły, kosmatego agrestu [...] i wszystkich dziecięcych tajemnic, których nikt nie potrafił rozwikłać, a zaczynała [...] era miasta, ulicznego zgiełku i groźnych rytmów" (DSGD, 23).

Ale wraz z tą przeprowadzką otworzył się przed J. decydujący czas wtajemniczeń – tych nieudanych (w religijność) i tych kluczowych dla jego przyszłości (w bycie literatem).

Zapewne jednym z bardziej intrygujących momentów tej lapidarnej „prozy pamięci" są właśnie fragmenty poświęcone pierwszym literackim fascynacjom i spotkaniom młodego J. z poetami. W końcu powieści znajdziemy ustępy, za sprawą których możemy prześledzić historię inicjacji w literackie życie.

Naznaczone „ponadczasowym, wojennym powietrzem" wiersze Różewicza (nazwisko autora *Twarzy* nie zostaje w DSGD skryte pod płaszczem inicjału!) pozwalały J. na oderwanie się od aury Śląska, przy jednoczesnym poczuciu nasycenia wspólnymi poecie i bohaterowi opowieści obrazami „gliwickich łąk" (DSGD, 71). „Różewicz był blisko, na wyciągnięcie ręki", uczucia lęku, wstydu i zażenowania jednak nie pozwoliły młodzieńcowi przekroczyć bariery pierwszego kontaktu z autorem *Niepokoju*.

Tymczasem, i niespodziewanie, J. bezpośrednio styka się z poetą H., który przybywa jakby „z innego świata" (DSGD, 71). Spotkanie to jednak zamiast z bezwarunkową fascynacją wiąże się raczej z niejakim rozczarowaniem:

> J. oczekiwał od niego czegoś więcej: Tajemnicy trudnej do zdefiniowania, głosu dobitnego i zwielokrotnionego [...]. Czy się zawiódł? Zawiódł się o tyle, że nie otrzymał tego, czego oczekiwał. To, o czym H. mówił, nie do końca zrozumiałe przecież, a przez to w jakiś szczególny sposób fascynujące, dochodziło do uszu chłopca tylko częściowo, zagłuszane dziwnym, dochodzącym nie wiadomo skąd szeptem, szeptem, który judził, drażnił i przeszkadzał. Szept ten mówił: nie, nie słuchaj tego, to nie twój język! H. w rozpiętej marynarce opowiadał o glinianych skorupach, odnalezionych w basenie Morza Śródziemnego, i jego lekko wibrujący głos hipnotyzował słuchaczy, ale nie J. Nie, J. chłonął raczej ów bezgłośny szept, wydobywający się ze ścian auli, ze starej dekoracji i świateł reflektorów. Czemu ten szept zagłuszył głos poety-archeologa w granatowym garniturze? [DSGD, 71]

Który może być rok? 1964? Zbigniew Herbert – bo wszak o niego tutaj idzie[27] – wydaje wówczas *Barbarzyńcę w ogrodzie*, być może ta rzecz stała się pretekstem do zorganizowania poecie spotkania w gliwickim liceum[28], do którego uczęszczał młody J.?

Julian Kornhauser mógłby być wówczas u progu dojrzałości, tuż przed maturalnym egzaminem, narracja wszak oscyluje wokół owego przełomowego czasu, w którym dokona się ostateczna decyzja poety o opuszczeniu Gliwic, sprzeciwieniu się woli ojca (chcącego, aby syn zdobył pewniejszy zawód, startując na studia architektoniczne[29]), rozpoczęciu procesu wrastania w literaturę i w ową „poetycką bezdomność".

Spotkanie z poetą H., jakkolwiek przyniosło młodzieńcowi pewien zawód, ugruntowało przecież ów tworzący się w umyśle J. „drugi, sztuczny język", daleki od codzienności i prawdy, od którego jednak zaczęła się fascynacja i udział w dziwnym misterium literatury. Wszak ten właśnie sposób mówienia o rzeczywistości pociągał powieściowego bohatera najbardziej. Za okładkami czytywanych ukradkiem pism literackich – przywołajmy jeszcze jeden, powtarzający się niemal obsesyjnie, kluczowy leksem, fragment z DSGD – czaiła się bowiem

> tajemnica, coś niezrozumiałego […]. To, co było wieloznaczne, kapryśne i przebrane, dziwnie podjudzało i jątrzyło. Trzeba było tylko wkręcić się w to wirowisko znaczeń i symboli, poddać się urokowi ich gładkiej skóry i wtedy wszystko nagle zmieniało swoją barwę, stawało się intensywniejsze i zapraszało do współpracy. [DSGD, 50]

W imieniu tajemnicy przemawia do młodego J. – ustami literatury – właśnie niezrozumiałość, inność i nieokreśloność.

---

[27] Nie wszyscy czytelnicy *nb*. mieli pewność, iż za inicjałem skrywa się autor *Struny światła* (zob. np. Marcinów, „Powrót", 60). Swoją drogą, również i to stanowi jedną z rozlicznych w tej powieści mikrotajemnicę: dlaczego tożsamość owego „przybywającego z odległego świata" poety zostaje skryta za zasłoną inicjału? Zbyt wiele tropów wskazuje wszak w tym opisie na Herberta właśnie, aby żywić bardziej uzasadnione wątpliwości. Dlaczego jednoznacznie przywołany został Różewicz, a Herbert musi wieść na kartach DSGD żywot utajony? Tego sekretu również nie potrafię przeniknąć.

[28] Potwierdzenie intuicji czytelników przychodzi w relacji Adama Zagajewskiego, gliwickiego kolegi Juliana Kornhausera z tego samego liceum (osławionego „Rymera"). W swoim wspomnieniu autor *Anten* odnotuje, iż podczas licznych spotkań i spacerów już w Krakowie spierali się często o poezję Zbigniewa Herberta i doda jeszcze: „Julian z pewnością też był na spotkaniu z poetą w naszym liceum" (zob. Adam Zagajewski, „Julian", *Kwartalnik Artystyczny* 3 (2016): 139).

[29] W DSGD odnajdziemy drobiazgową relację świadczącą o głębokiej niechęci J. wobec projektu ojca, który chciał popchnąć syna w kierunku studiów, jakie pozwoliłyby – w ojcowskim mniemaniu – na zdobycie wykształcenia zapewniającego świetny start w udaną dorosłość, a także o rodzących się postawie oporu wobec ojcowskich planów i przeczuciu rychłego opuszczenia Śląska (zob. DSGD, 84).

Kompletując momenty decydujące dla wyboru, jakiego dokona J., warto powrócić jeszcze do postaci, która – jak się wydaje – posiada pierwszorzędny wpływ na los młodego J., wspomnianego już Zuckermana, śpiewaka-amatora, zarabiającego na życie wykonywaniem rzewnych pieśni na podwórkach mniejszych i większych miast. Na kartach powieści Kornhausera pojawia się kilkakrotnie, w mocno wystylizowanych na oniryczną konwencję narracyjną fragmentach. Czy kiedykolwiek dowiemy się, czy był postacią autentyczną? A jeśli tak, to czy jego symboliczne oddziaływanie na wybory J. było równie intensywne, jak to przedstawiono w prozie?

Kilkunastoletni J. widzi go po raz pierwszy na podwórzu domu przy ulicy Lellka. Gdy przebrzmiewają ostatnie nuty śpiewanej przez tułacza pieśni, chłopiec – dla którego Zuckerman jest uosobieniem „tajemnicy inności", niosącym naukę o „radosnej bezdomności" przybyszem – ośmiela się zapytać o jego pochodzenie. Czy to w nagrodę za odwagę otrzymuje taką, profetyczną, odpowiedź?

> – Czy ja wiem? Może jestem z Gliwic, może z Krakowa, a może z nieba? Czy to nie wszystko jedno? Gdzie mieszkam? Dobre pytanie. Trochę tu, trochę tam, a właściwie nigdzie. Co to znaczy mieszkać? Mieć własne łóżko? Własny kąt? Siedzieć przy stole? Jeśli tak, to nie mieszkam. Chodzę. Cały czas chodzę. To chodzenie jest mocne jak ten dziki wół! Rozumiesz? […] Co, chodzić to nie mieszkać? Ty się dziwisz, że Zuckerman tak mówi? Ale tak jest. Ja muszę być ciągle gdzie indziej. Pytasz się mnie, dlaczego? Bo w każdym miejscu jest inaczej. [DSGD, 59–60]

Jak inaczej? Czy nie tak, jak w owym „miejscu", które wyznaczają cudze języki (literatura)? Jak te, które młody J. podglądał i podsłuchiwał z pism literackich czytanych ukradkiem w klubie MPiK (przy ulicy Marcina Strzody)? Niezrozumiałe zrazu, nieokreślone, a zapraszające w podróż do wnętrza inności:

> Tam […] gotował się i kipiał nowy świat, nie poznany jeszcze i bez nazwy. Ten świat przyciągał jego wyobraźnię, krępował i usidlał. Mówił innym językiem, w którym wyczuwało się […] nieposkromioną żywotność. [DSGD, 36]

Co spaja spotkanie z poetą H., wycieczki do klubu MPiK-u oraz widzenia z Żydem-tułaczem? Dla wszystkich tych sekwencji kluczowe wydaje się słowo: „tajemnica", oznaczające enigmatyczny szyfr istnienia J., legitymację dla decyzji o ostatecznym opuszczeniu dzieciństwa i Śląska, wskok w dorosłość, w możliwość samostanowienia, które na zawsze pozostawi jednak poczucie zdrady. Tak, ale o tej ostatniej dowiadujemy się już z ust samego Juliana

Kornhausera (w powieści obecny jest jedynie jej ślad w postaci dylematów J., wyrażonych podczas jednej z rozmów z Markiem, najbliższym mu kolegą), dla którego równie ważne było zrekonstruowanie gliwickiej Atlantydy, jak i zbudowanie – podpartego autobiograficzną kanwą – traktatu o roli tajemnicy prowadzącej ku odnalezieniu własnej egzystencjalnej drogi.

Bibliografia

Bagłajewski, Arkadiusz. „Oniryczne domy gliwickiego dzieciństwa". *Kresy* 2 (1996): 160–163.

Bugajski, Leszek. „Zmarnowana okazja". *Śląsk* 1 (1996): 61.

Czapliński, Przemysław. *Wzniosłe tęsknoty. Nostalgie w prozie lat 90.* Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2001.

Drzewucki, Janusz. „Ktoś inny". *Twórczość* 3 (1996): 111–113.

Gleń, Adrian. *„Marzenie, które czyni poetą…". Autentyczność i empatia w dziele Juliana Kornhausera*. Kraków: Universitas, 2013.

Jarzębski, Jerzy. „Hieroglif życia". *Tygodnik Powszechny* 7 (1996): 13.

Kaczmarek, Michał. „Gry (z) pamięci(-ą). Dom, sen i gry dziecięce Juliana Kornhausera". W: *„Było nie minęło". Antologia tekstów krytycznych poświęconych twórczości Juliana Kornhausera*, red. Adrian Gleń, 196–206. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2011.

Kornhauser, Jakub. „Nota". *Kwartalnik Artystyczny* 3 (2016): 91–92.

Kornhauser, Julian. *Dom, sen i gry dziecięce. Opowieść sentymentalna*. Kraków: Znak, 1995.

Kornhauser, Julian. *Postscriptum. Notatnik krytyczny*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1999.

Kornhauser, Julian. „Kartki z podróży. Monachium. Listopad/grudzień 1993". *Topos* 3 (2006): 127–134.

Kornhauser, Julian. „Zapiski z podróży". *Kwartalnik Artystyczny* 3 (2016): 66–90.

Marcinów, Zdzisław. „Powrót". *Śląsk* 1 (1996): 60.

Melkowski, Stefan. „Pierwsza osoba w trzeciej osobie". *Wiadomości Kulturalne* 21 (1996): 20.

Michałowski, Piotr. „Niewyrażalność siebie i poetycki autoportret negatywny". W: *Literatura wobec niewyrażalnego*, red. Włodzimierz Bolecki, Erazm Kuźma, 313–327. Warszawa: Wydawnictwo IBL, 1998.

Orski, Mieczysław. „Tajemnica wychowanka J." *Arkusz* 11 (1996): 6–7.

Rogatko, Bogdan. *Sny dziecięce, sny prawdziwe*. W: Bogdan Rogatko, *Kraków literacki. Impresje i listy do poetek*, 95–105. Kraków: Wydawnictwo Stowarzyszenia Pisarzy Polskich Oddział Kraków, 2016.

Stoff, Andrzej. „Ja, autor. O funkcjach sygnatur w literaturze współczesnej". W: *Ja, autor. Sytuacja podmiotu w polskiej literaturze współczesnej*, red. Dariusz Śnieżko, 69–88. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper, 1996.

„Świat przedstawiony". Rozmowę z Julianem Kornhauserem przeprowadził Zbigniew Baran. *Rzeczpospolita* (dodatek *Plus – Minus*) 80 (1997): 15.

„Wątpienie utrzymuje nas w równowadze". Z Julianem Kornhauserem rozmawia Anna Piwkowska. *Nowe Książki* 7 (2001): 4–8.

Zagajewski, Adam. „Julian". *Kwartalnik Artystyczny* 3 (2016): 138–142.

Between Autobiography and Parable. On a Few Secrets of Julian Kornhauser's *A Home, a Dream, and Child's Plays*

Summary

The article attempts to investigate Julian Kornhauser's autobiographical strategies in his writings. The author endeavors to interpret the fragments of the poet's biography, focusing on his typical manner of intimate addressing himself (narrative distance, discrepancy between the narrator and the persona, concealing characters under the veil of the cipher). The starting point for these considerations, as well as the main object of this paper, is Kornhauser's autobiographical prose entitled *A Home, a Dream, and Child's Plays* [*Dom, sen i gry dziecięce*]. Its reading is juxtaposed with the autobiographical notes published in literary periodicals by Jakub Kornhauser, the poet's son. The whole project is also possible due to the examination of the critical reception and the reconstruction of the truth about Kornhauser's life.

Keywords

Julian Kornhauser's life and writings, autobiography, autobiographical writing, autobiographical practices, self-portrait, autobiographical notes, auto-creation

Translated by Sławomir Kuźnicki

PROSIMY O CYTOWANIE TEGO ARTYKUŁU JAKO:

Adrian Gleń, „Między autobiografią a przypowieścią. Glosa o paru tajemnicach *Domu, snu i gier dziecięcych* Juliana Kornhausera", *Autobiografia. Literatura. Kultura. Media* 1 (2017), 8: 221–241. DOI: 10.18276/au.2017.1.8-15

WYDAWNICTWO NAUKOWE US

71-101 Szczecin, ul. Mickiewicza 66
tel. 91 444 20 06, 91 444 20 12
e-mail: wydawnictwo@univ.szczecin.pl
www.wn.usz.edu.pl

foto: Kamil Porembiński

ISSN 2353-8694