

Tłomackie 3/5
Czasopismo Żydowskiego
Instytutu Historycznego
im. Emanuela Ringelbluma
Nr 1/2023

TŁOMACKIE
3/5



M A R I A N F U K S
Ś L U B W G E T C I E
K O L O N I A L I Z M
P O M N I K I O P O R U
M A K A B I , K O R C Z A K

TŁOMACKIE
3/5

Nr 1/2023**Wstęp**

Szanowni Państwo, mili Czytelnicy... / Monika Krawczyk ... 3

Reportaż

Sandomierskie ziarno historii / Monika Iwanicka ... 4

Macewa

Marian Fuks (1914–2021) / August Grabski, Piotr Weiser ... 8

Menachem Ziemba – rabin getta warszawskiego / Monika Krawczyk ... 12

Korespondencje z przeszłości

Ślub w getcie. Historia pewnego zdjęcia / Agnieszka Żółkiewska ... 16

Świat Żydów

Od Makabi do Skry. Gdzie szukać (i nie znaleźć) śladów żydowskiego sportu w Warszawie? / Bartosz Borys ... 20

Henryk Goldszmit – Janusz Korczak: niepokorny – warszawiak / Olga Szymańska ... 26

Testament rabiego Israela Baal Szema i początki literatury chasydzkiej / Jan Doktor ... 30

Kolonializm a „sprawa żydowska” – polityka polskiego rządu w ostatnich latach przed wybuchem II wojny światowej / Zofia Trębacz ... 38

Inwentarz

Henryk Hechtkopf – plakaty na konkurs z okazji rocznic powstania w getcie / Marta Kapełus ... 41

Krytyka Bardzo Kulturalna

Poszukiwacze zaginionej prawdy. Kilka słów o Tunelach Rutu Modan / Anna Klingofer-Szostakowska ... 44

Wystawa „Kielce – Keltz. Historia społeczności żydowskiej” w Muzeum Historii Kielc / Dominik Flisiak ... 46

Literatura

O pieśni Zog niszt kejn mol / Nachman Blumental ... 49

Dostrzegacz ... 53

Rozrywka

Przepis ... 56

Nowości wydawnicze ... 58



TŁOMACKIE 3/5 Czasopismo Żydowskiego Instytutu Historycznego im. Emanuela Ringelbluma

REDAKCJA Monika Krawczyk (redaktor naczelna), Natasza Majewska (sekretarka redakcji), Aleksandra Przeździecka-Kujałowicz (współpraca), Jakub Bendkowski, August Grabski, Anna M. Rosner, Karolina Szymaniak, Piotr Weiser

ADRES REDAKCJI ul. Tłomackie 3/5, 00–090 Warszawa / e-mail: tlomackie@jhi.pl

PROJEKT GRAFICZNY FRYCZ I WICHA

SKŁAD Kuba Maria Mazurkiewicz

REDAKCJA I KOREKTA Martyna M. Lemańczyk

DRUK Drukarnia POZKAL Spółka z o.o. Spółka komandytowa, Cegielna 10/12, 88-110 Inowrocław

ZDJĘCIA NA OKŁADCE Józef Budko, *Hagada szel Pesach*. Inicjał do: „Jedna kózka”

Zbiory Żydowskiego Instytutu Historycznego im. Emanuela Ringelbluma, MŻIH B-443/70/43c

ISSN 2720-6483

Szanowni Państwo, mili Czytelnicy

WSTĘP

Oddajemy do Waszych rąk kolejny numer czasopisma „Tłomackie 3/5”, które ukazuje się w toku obchodów 80. rocznicy powstania w getcie warszawskim. Towarzyszące im uroczystości zawsze były kluczowym momentem pamięci dla społeczności żydowskiej w Polsce i dla polskich Żydów na świecie. Walka z bronią w ręku tej ostatniej grupki bojowców, stających w obronie już tylko godności człowieka, stała się symbolem wyznaczającym chronologię dziejów Żydów w Europie. Pierwsze lata powojenne – czasy względnej wolności – pokazały wielkie przywiązanie liderów żydowskich organizacji i działających jeszcze partii politycznych do obchodzenia rocznic związanych z powstaniem w getcie. Te pierwsze upamiętnienia przypominamy, przez pryzmat sztuk pięknych, na wystawie czasowej „Sztuka wobec powstania w getcie warszawskim (1943–1956)”, zorganizowanej przez nas w Żydowskim Instytucie Historycznym. Widać, ile wysiłku pochłaniały te pierwsze lata powojenne, na które coraz bardziej nasuwały się cień stalinizmu i widmo czystek partyjnych 1956 roku.

W bieżącym numerze poruszamy także inne tematy odnoszące się do historii Żydów, wracamy do początków literatury chasydzkiej, przedstawiamy zbiory ŻIH, opowiadamy o żydowskiej historii Sandomierza i Kielc, przypominamy sylwetkę niedawno zmarłego profesora Mariana Fuksa, odkrywamy tajemnicę fotografii ślubnej z Archiwum Ringelbluma, zajmujemy się tematem sportu w przedwojennej Warszawie, polskimi planami ekspansji kolonializmu w dwudziestoleciu międzywojennym, Korczakiem, rabinem Menachemem Zięmbą, relacjonujemy najważniejsze odnotowane przedsięwzięcia i wydarzenia.

Nie możemy też pominąć milczeniem 75. rocznicy powstania Państwa Izrael. 14 maja 1948 roku – na dobę przed wygaśnięciem mandatu brytyjskiego, w myśl podjętej 29 listopada 1947 roku przez ONZ rezolucji nr 181 o przyjęciu planu podziału terytorium mandatowego zgodnie z rekomendacją komisję UNSCOPE (pisaliśmy o tym szeroko w poprzednim numerze „Tłomackiego 3/5”) – Dawid Ben Gurion i inni zgromadzeni przedstawiciele organizacji żydowskich ogłosili powstanie państwa Izrael w granicach *Erec Israel*. Po dwóch tysiącach lat diaspory powstało odrodzone, niezależne państwo żydowskie, które dla Ocalałych z Holokaustu – zwłaszcza dla tych nadal przebywających w obozach DP w całej Europie – było wybawieniem, a dla innych Żydów na całym świecie stało się punktem odniesienia. Świętowanie ogłoszenia niepodległości trwało w *Erec Israel* zaledwie jeden dzień, gdyż natychmiast wybuchła wojna o niepodległość: Izrael został zaatakowany przez wrogów zewnętrznych, czyli arabskie państwa ościenne, i wewnętrznych – fedainów, którzy nie chcieli się zgodzić na podział mandatu na dwie niezależne części: żydowską i arabską. W naszym kontekście szczególnie ważne jest to, że wielu powstańców z getta warszawskiego walczyło i zginęło w wojnie z 1948 roku o niepodległość Izraela.

Owocnej lektury i do zobaczenia w ŻIH przy okazji wielu wydarzeń przygotowanych przez niezastąpiony zespół naszych pracowników.

Monika Krawczyk
Redaktor Naczelna

Sandomierskie ziarno historii

MONIKA IWANICKA

Tu, gdzie Sandomierz do Wisły, już w XIII wieku ulokowało się miasto Sandomierz. Oprócz dominikanów, franciszkanów, jezuitów przez wieki przebywali tu także Żydzi. W „małym Rzymie” położonym na siedmiu wzgórzach, na lewym brzegu Vistuli, w województwie mającym w nazwie święty krzyż, mieszkałam przez siedemnaście lat. „Aby powroty do Sandomierza były ciągłym odkrywaniem...” napisała moja przyjaciółka w jednej z dedykacji, wręczając mi kolejną książkę.

Jest sobota, *szabat szalom*. Oto stoję na ulicy Żydowskiej, mając pod stopami oryginalny bruk, pamiętający czasy żyjących tu przez siedemset lat mieszkańców, Żydów. Na wyciągnięcie ręki mam przed sobą osiemnastowieczną barokową synagogę z przylegającym do niej budynkiem kahału z pierwszej połowy XIX wieku. Naciskam klamkę, choć wiem, że dziś nie wejdę do środka. Od lat siedemdziesiątych mieści się tu sandomierski oddział Archiwum Państwowego w Kielcach. Archiwum gromadzi w swoich zbiorach akta Sandomierza począwszy od XVI wieku. Nie ma już bimby, nie ma aron ha-kodesz. Zachowały się pozostałości osiemnastowiecznych polichromii z przedstawieniami znaków zodiaku na sklepieniu i scen biblijnych na ścianach. Murowana synagoga została zbudowana w 1758 roku w miejscu wcześniejszej, drewnianej, i być może równie starej jak ta na krakowskim Kazimierzu. Gmina żydowska w Sandomierzu otrzymała od króla Kazimierza Wielkiego przywilej opieki królewskiej równocześnie z Kazimierzem, w 1367 roku. W latach 1872, 1911 i 1929 synagogę restaurowano. W trakcie II wojny światowej została zdewastowana. Położona w zachodniej części miasta, przy murach miejskich, została nakryta dachem łamanym typu

krakowskiego. Umieszczone wysoko okna zamknięto półkoliście. Od strony zachodniej znajdowała się kiedyś przybudówka z babińcem na pierwszym piętrze.

Stojąc w pobliżu synagogi, próbuję zlokalizować nieistniejącą dziś (równoległą do ulicy Żydowskiej) ulicę Berka Joselewicza, żydowskiego bohatera, który ramię w ramię z Polakami bił się o niepodległość państwa polskiego w XVIII i na początku XIX wieku. Pomału schodzę w dół ulicą Zamkową, mając przed oczami sceny z sandomierskiego getta, obejmującego właśnie ulicę Żydowską, Joselewicza i Zamkową. Zamknięte getto istniało od czerwca 1942 roku do 10 stycznia 1943 roku. Za ledwie pół roku funkcjonowania getta pochłonęło kilka tysięcy ludzkich istnień. Polskich Żydów z Sandomierza i okolicznych miejscowości wymordowano w dwóch etapach: ludzi zagazowywano najpierw w Bełżcu, a potem w komorach Treblinki. Zdjęcia i relacje z tego czasu są przechowywane w Żydowskim Instytucie Historycznym w Warszawie. Najbardziej obszerna i przerażająca jest relacja Nachmana Icka Gorzyczańskiego, spisana po wojnie przez Żydowską Komisję Historyczną.

Na ulicach Podwale Dolne i Tatarskiej zastanawiam się, czy nie chodzę po żydowskich grobach. To właśnie tu, między ówczesnymi domami mieszkalnymi oraz kościołem Reformatorów i Benedyktynów, znajdował się pierwszy żydowski cmentarz. Być może został założony w drugiej połowie XIV wieku, ale pierwsze wzmianki pisane o nim pochodzą z drugiej połowy XV wieku. W 1655 roku, podczas potopu szwedzkiego, wielu sandomierskich Żydów zostało wymordowanych. „Wszyscy Żydzi zostali wycięci do nogi..., a nagrobki cmentarne porąbano i rozrzucono”, pisał wybitny historyk Majer Bałaban (*Historia i literatura żydowska ze szczególnym uwzględnieniem Żydów w Polsce*, 1925). W 1829 roku nekropolię oficjalnie zamknięto – władze świeckie rozpoczęły akcję likwidacji



Lapidarium na cmentarzu żydowskim w Sandomierzu

cmentarzy znajdujących się w pobliżu terenów zabudowanych. W okresie międzywojennym cmentarz użytkowano jako pastwisko, dodatkowo mieszkańcy Sandomierza składowali tu materiały budowlane. Podczas II wojny światowej cmentarz został całkowicie zniszczony. Po wojnie grunt przyznano miastu i wszelkie ślady po dawnej nekropolii zostały zatarte. Dziś stoją tu budynki mieszkalne oraz pensjonat.

Opuszczam Stare Miasto i udaję się nieco dalej, w okolicę dworca autobusowego. Tu, w pobliżu, na ulicy Suchej, w 1829 roku powstał tzw. nowy cmentarz żydowski. Sto lat później został powiększony. Do lat trzydziestych XX wieku cmentarz porastały sosny, które w 1938 roku wycięto. W czasie okupacji niemieckiej cmentarz został zdewastowany, a macewy posłużyły

jako materiał budowlany m.in. w pobliskim Mokošynie i Chwałkach. Zniszczeniu uległo też ogrodzenie. Na cmentarzu Niemcy dokonywali egzekucji, a zwłoki ofiar grzebano w zbiorowych mogiłach. Tutaj też pochowano ciała kilkuset osób zamordowanych podczas likwidacji sandomierskiego getta. W 1944 roku, na rozkaz nazistów, żydowscy robotnicy przymusowi dostali zadanie wykopywać ciała i palić je na stosach. Po zakończeniu wojny do Sandomierza powrócili nieliczni Żydzi. Powołano Komitet Żydowski i pod przewodnictwem Szmula Wassera poszukiwano macew, które potem składano na cmentarzu. Dokonano również ekshumacji szczątków Żydów zabitych w różnych częściach miasta i w okolicy. Szczątki przeniesiono na cmentarz; w 1948 roku zbudowano tam pomnik – lapidarium. Większość ocalałych Żydów zdecydowała się na emigrację i cmentarz zaczął popadać w ruinę. Zdewastowany cmentarz, uznany za „mienie porzucone”, został w 1955 roku przekazany Technikum Przetwórstwa Owocowego. Na tak zwanej „martwej części” cmentarza zbudowano internat. Dziś teren ocalałego fragmentu cmentarza jest ogrodzony. Pomnik w kształcie piramidy zbudowanej z macew i mierzącej sześć metrów wysokości jednocześnie przeraża i skłania do refleksji. Wokół pomnika wytyczono alejki, wzdłuż których stoi kilkadziesiąt macew.

W świadomości wielu Polaków Żydzi do dziś są postrzegani przez pryzmat Holokaustu. W Sandomierzu patrzy się na nich jeszcze w kontekście oskarżeń o morderstwa rytualne. Mam wrażenie, że tak zwana „legenda o krwi” wybrzmiewa w tych stronach szczególnie mocno. Wracam na Stare Miasto i kieruję się do bazyliki katedralnej pod wezwaniem Narodzenia Najświętszej Marii Panny. Podchodzę pod obraz namalowany przez Carla de Prevo w 1710 roku na zlecenie sandomierskiego księdza-antysemity Stefana Żuchowskiego. Obraz jest częścią cyklu *Martyrologium Romanum*, poświęconego męczennikom chrześcijańskim. Dzieło przedstawia Żydów toczących krew z niemowlęcia wrzuconego do beczki nabitej gwoździami. Obok widać poćwiartowane zwłoki dziecka, którego odcięte członki są pożerane przez psa. Od 2006 do 2014 roku obraz był przykryty zasłoną i niedostępny dla zwiedzających. Został odsłonięty w 2014 roku podczas ogólnopolskich obchodów Dnia Judaizmu w Kościele Katolickim. Zawieszono też tablicę z odpowiednim komentarzem: „Obraz ten przedstawia rzekomy mord rytualny, który miałyby być dokonany przez sandomierskich Żydów w celu oddania krwi dziecka chrześcijańskiego do macy używanej w czasie Paschy”. Wydarzenie to nie jest zgodne z prawdą historyczną, a co więcej nigdy nie mogło mieć miejsca, gdyż prawa judaizmu zabraniają spożywania krwi. Żydzi nie mogli dokonywać i nie dokonywali mordów rytualnych, jednak z powodu nieprawdziwych oskarżeń byli często prześladowani i mordowani, jak to miało miejsce również w Sandomierzu. Począwszy od XIII wieku papież zabraniał rozpowszechniania tego rodzaju fałszywych zarzutów i bronili Żydów przed nimi. Obraz Prevota stał się jednym z motywów książki *Ziarno prawdy* Zygmunta Miłoszewskiego oraz kręconego w Sandomierzu filmu na jej podstawie (w reżyserii



Aron ha-kodesz z synagogi w Sandomierzu, przed 1939



Przedstawienie mordu rytualnego z obrazu Carla de Prevo w kościele św. Pawła w Sandomierzu

Borysa Lankosza). Na prezentowanej w Sandomierzu ekspozycji poświęconej filmowi napisano, że został on oparty na historii rzekomego mordu rytualnego na chrześcijańskim dziecku, dokonanego przez sandomierskich Żydów prawdopodobnie w XVII wieku.

Jest jeszcze jedno miejsce, w którym mocno wybrzmiewa propagandowy przekaz sugerujący, jakoby Żydzi stanowili olbrzymie zagrożenie. Z katedry przechodzę jedną z najbardziej malowniczych dróg do kościoła pod wezwaniem Nawrócenia św. Pawła (parafia od XV wieku). Mijam sandomierski zamek, w którym był Kazimierz Wielki, nazywany „królem chłopów i Żydów”, następnie należący do dominikanów romański kościół św. Jakuba (zabytek klasy zerowej) i po kilku minutach staję na Wzgórzu Świętopawelskim. W prezbiterium kościoła na klęcznikach stali można oglądać obrazy przedstawiające sceny dotyczące mordów rytualnych. Ich autorem jest wspomniany już Carl de Prevo (pierwsza połowa XVIII wieku). Władze kościelne postanowiły ich nie usuwać ze względu na ich zabytkowy charakter. Józef Lewinkopf, znany światu jako Jerzy Kosiński, podczas II wojny światowej ukrywał się z rodzicami w Sandomierzu. W 1965 roku w Stanach Zjednoczonych wydał kontrowersyjną powieść *Malowany ptak*. Dał w niej do zrozumienia, że – zdaniem polskich chłopów – Holocaust był karą zesłaną przez Boga na Żydów za zabicie Jezusa i „za bezlitosne mordowanie chrześcijańskich niemowląt i picie ich krwi”.

Schodząc od kościoła św. Pawła Wąwozem Królowej Jadwigi, myślę o trudnych relacjach polsko-żydowskich i o stereotypach, tak mocno zakorzenionych w naszej rzeczywistości. Myślę też o tym, jak bardzo

niewidzialni są Żydzi w historii tego prastarego miasta i w świadomości zarówno mieszkańców, jak i przyjezdnych. Myślę o tym, jak niewiele osób słyszało o Menachemie Mendlu Najju, który przez czterdzieści pięć lat (od 1894 roku) pełnił funkcję sandomierskiego rabina. Był rabinem ortodoksyjnym, jednocześnie ogromnie cenionym przez sandomierskiego biskupa, z którym prowadził wielogodzinne dysputy religijne.

Myślę o tym, że tak niewiele osób wie, iż właśnie w Sandomierzu przez jedenaście lat (między rokiem 1874 a 1885) mieszkał Icchok Lejb Perec – czołowy przedstawiciel literatury jidysz na ziemiach polskich. Jego wiersz *Pożar*, opisujący Sandomierz, został wydobyty na światło dzienne przez ojca słynnego izraelskiego pisarza Amosa Oza (Amosa Klausnera). Myślę o tym, jak niewiele osób wie, że nagrodzony trzema Oscarami film *Życie jest piękne* Roberta Benigniego był inspirowany prawdziwą historią Józefa Schleifsteina, który urodził się w 1941 roku w sandomierskim getcie. Myślę też o tym, jak wielki wkład w rozwój gospodarczy i kulturalny tego pięknego miasta wnieśli na przestrzeni wieków jego żydowscy mieszkańcy.

Zapraszam do Sandomierza, szlakiem jego mieszkańców-Żydów, z nadzieją, że nasza wspólna historia pozostanie w państwa świadomości na długo. ■

Monika Iwanicka – przewodniczka w Żydowskim Instytucie Historycznym.

MACEWA

Marian Fuks (1914–2021)

Marian Fuks z żoną Urszulą w czasie wernisażu w ŻIH



FOT. G. KWOLEK. ZBIORY RODZINNE

AUGUST GRABSKI, PIOTR WEISER

23 października 2022 roku zmarł profesor Marian Fuks. Był uznanym badaczem, związanym z Żydowskim Instytutem Historycznym przez ponad pół wieku. Po marcu 1968 roku walczył przyczynił się do tego, by nasza „duchowa ojczyzna” – jak nazywamy Instytut – przetrwała. Był przy tym postacią barwną, płodną intelektualnie, aktywną przez dziesięciolecia w wielu dziedzinach.

Marian Wacław Fuks urodził się 28 września 1914 roku w Płońsku jako syn Borysa i Franciszki (z domu Wrońskiej), w asymilowanej rodzinie żydowskiej. Od 1920 roku rodzina Fuksów mieszkała w Warszawie przy ulicy Targowej. Jego ojciec Borys – drobny przedsiębiorca – był zagorzałym piłsudczykiem. W 1933 roku Marian Fuks ukończył Szkołę Kupiecką Specjalną Zgromadzenia Kupców m.st. Warszawy i rozpoczął pracę jako urzędnik w dużej firmie, jaką były Zakłady Piekarskie i Cukiernicze Tadeusza Tabaczyńskiego. O orientacji światopoglądowej młodego Fuksa niech świadczy fakt, że regularnie uczęszczał na wykłady Polskiego Związku Myśli Wolnej i prenumerował pismo „Wolnomyśliciel Polski”. W latach 1936–1938 odbył służbę wojskową w 9. Pułku Strzelców Konnych im. Kazimierza Puławskiego w Osowcu. Po jej ukończeniu w stopniu kaprała znów pracował jako urzędnik, tym razem w Fabryce Aparatów Elektrycznych „SKW” w Warszawie. Już od dzieciństwa jego pasją była muzyka, choć nie zdobył w tej dziedzinie formalnego wykształcenia. Jako młody człowiek regularnie uczęszczał na koncerty muzyki poważnej i pasjonował się biografiami wielkich kompozytorów.

Po opuszczeniu Warszawy we wrześniu 1939 roku Marian Fuks udał się na wschód. W marcu 1940 roku, kiedy pracował w Pińsku jako księgowy, odmówił przyjęcia obywatelstwa radzieckiego, za co został aresztowany przez NKWD i zesłany do obwodu archangielskiego. Od odbycia wyroku trzech lat łagru uwolniła go amnestia po umowie Sikorski–Majski. Zdecydował się wówczas na wyjazd do Baszkirii, gdzie również wykonywał zawód księgowego. Usiłował zaciągnąć się do Armii Andersa, ale nie otrzymał odpowiedzi na swój list, być może – jak uważał – ze względu na panujący tam antysemityzm.

We wrześniu 1943 roku wyruszył z Baszkirii jako ochotnik do 1. Dywizji im. Tadeusza Kościuszki, powstającej w Sielcach nad Oką. Na miejscu skierowano go jednak do 1. Brygady Pancerniej im. Bohaterów Westerplatte (słynnej dzięki powstałemu w latach 1966–1970 serialowi *Cztery pancerni i pies*), w której – zaczynając od stopnia sierżanta – służył do końca wojny. Brał udział w walkach na przyczółku magnuszewskim i w słynnej bitwie pod Studziankami. Gdy jesienią 1944 roku stacjonował na warszawskiej Pradze, potwierdziła się przerażająca informacja, że w czasie wojny jego rodzice i dwie młodsze siostry, Regina i Bela, zostali zamordowani

przez hitlerowców. Utrata bliskich w niewiadomych okolicznościach była dla niego ogromną raną. Ze sporej – liczącej około dwudziestu osób – przedwojennej rodziny przetrwało jedynie dwóch kuzynów i szwagier ojca. Po wojnie założenie własnej rodziny tym bardziej traktował jako wielki sukces.

Informacja o kapitulacji III Rzeszy zastała Mariana Fuksa w Gdańsku. Na temat swojej służby w Ludowym Wojsku Polskim pisał:

Abstrahując od kulis politycznych planów Stalina i jego popleczników, garnęliśmy się, choć może brzmi to patetycznie, do walki z hydrą niosącą śmierć bliskich i narodu, do walki z Holokaustem, z obozami zagłady, do walki o wyzwolenie Ojczyzny. To wyzwolenie, negowane przez część pokolenia, które wojny nie znało z autopsji, było autentyczne. Gdy wkraczaliśmy na ziemie polskie, ludzie nas obcałowywali, ściskali, obsypywali poczęstunkami, głaskali nasze orły na furazerkach i rogatywkach. Byli szczęśliwi i wzruszeni. To było wyzwolenie.

(Marian Fuks, *Mój wiek XX. Szkice do memuarów*. Poznań 2009, s. 77)

Po wojnie, nie mając jeszcze innej wizji swojej egzystencji, postanowił pozostać w szeregach armii. W pełni akceptował ówczesne zmiany przynoszące Polsce szybką odbudowę i modernizację. Uważał przy tym, że nowy ustrój ograniczył w Polsce antysemityzm i ma szansę całkowicie go wyeliminować. Także po roku 1989 Marian Fuks nie był nastawiony antykomunistycznie. W 1990 roku, przy okazji pierwszego legalnego wydania książki Jerzego Łojka (wcześniej ukazała się ona w drugim obiegu) *Agresja 17 września 1939 r. Studium aspektów politycznych*, Fuks protestował przeciwko tezie, jakoby Polska w 1939 roku powinna była pójść na kompromis z III Rzeszą, czy nawet sprzymierzyć się z nią przeciwko Związkowi Radzieckiemu. Jak pisał:

[Po wojnie] nie wiadomo, jak potraktowano by w danym razie Polskę, była sojuszniczką Niemiec. Może byłaby to Polska na obszarze jakiegoś Księstwa Warszawskiego? Wszystkiego co mieliśmy przed wojną, zachować nie mogliśmy w żadnym wypadku. Ale pewne jest, że nie mielibyśmy także tego, co mamy dzisiaj, gdyż zachodnie mocarstwa nie były skłonne dać nam zbyt wiele na Zachodzie. Zresztą nawet londyński gabinet Arciszewskiego zbyt wiele nie żądał. Wreszcie postawić trzeba sobie pytanie: ilu Polaków w ogóle przeżyłoby do roku 1946, kiedy to Stany Zjednoczone miały rozprawić się z okupantami ziem polskich?

(Marian Fuks, *Czy Polska mogła w 1939 r. wybrać inną drogę?* „Życie Warszawy”, 8 czerwca 1990 r.)

Od 1946 roku Marian Fuks pracował w Warszawie, w Głównym Kwatermistrzostwie Wojska Polskiego.

FOT. NIEZNANY. ZBIORY RODZINNE



**Marian Fuks w mundurze
Wojska Polskiego**

FOT. NIEZNANY. ZBIORY RODZINNE



**Marian Fuks przyjmujący nominację profesorską
z rąk prezydenta Lecha Wałęsy**

Od 1947 roku parał się publicystyką, stając się autorem setek artykułów na tematy historyczne, wojskowe, muzyczne, prasoznawcze. Bez wątplenia odznaczał się wielką pracowitością, łatwością pisania, miał talent popularyzatora i był swego rodzaju mistrzem małych form pisarskich. Pierwsze jego publikacje *stricte* naukowe – dotyczące tematyki wojskowej – pochodzą z 1957 roku. Od 1960 roku był sekretarzem dwumiesięcznika „Przegląd Kwatermistrzowski”. Na tym wstępnym etapie swojej kariery dziennikarskiej i naukowej publikował tam, a także w „Myśli Wojskowej”, „Wojskowym Przeglądzie Historycznym”, „Kalendarzu Wojskowym”, „Encyklopedii Wojskowej”, „Żołnierzu Wolności”, „Lekarzu Wojskowym”, „Przeglądzie Wojsk Lądowych”, „Żołnierzu Polskim”, „Kulturze i Oświacie w Wojsku”. Obok piśmiennictwa wojskowego zajmował się również muzyką, zwłaszcza jej historią. Jego teksty na tematy muzyczne ukazywały się głównie na łamach takich pism jak: „Ruch Muzyczny”, „Poradnik Muzyczny”, magazyn turystyczny „Światowid”, „Przyjaźń” (pismo Towarzystwa Przyjaźni Polsko-Radzieckiej), „Trybuna Ludu”, „Życie Warszawy”; publikacje dotyczące Stanisława Moniuszki zaś również na łamach pism białoruskich: w ukazującej się w Polsce „Niwie” czy w wydawanych w Białorusi takich tytułach jak: „Połymia”, „Litaratura i Mastactwa”, „Sowietskaja Biełaruś”, a także w moskiewskiej „Sowietskaja Muzyka”. W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych publikował wiele na łamach „Fołks Sztyme”, ale też w „Trybunie Mazowieckiej”, „Życiu Warszawy”, „Rzeczpospolitej”, „Trybunie Ludu”, „Tu i Teraz”, „Polityce”.

W sierpniu 1967 roku podpułkownik Marian Fuks, w konsekwencji antysemitkiej czystki w Ludowym Wojsku Polskim po wojnie sześciodniowej, został przeniesiony do rezerwy. Zanim rozstał się z wojskiem, stał się już jednak wykwalifikowanym i doświadczonym badaczem. W lutym 1961 roku, w ramach zaocznych studiów dziennikarskich, które ukończył na Uniwersytecie Warszawskim, obronił pracę magisterską zatytułowaną *Prasa wojskowa 1918–1939*. Na tym jednak nie zakończył kształcenia. Tytuł doktora zdobył na Wojskowej Akademii Politycznej im. Feliksa Dzierżyńskiego na podstawie rozprawy *Problematyka polskiego czasopiśmiennictwa wojskowego w latach 1918–1939*, obronionej w kwietniu 1967 roku.

W lipcu 1968 roku Marian Fuks złożył podanie o pracę w Żydowskim Instytucie Historycznym. W sytuacji kryzysu kadrowego wśród pracowników naukowych okazał się dla Instytutu bezcennym nabytkiem. O skali wspomnianego kryzysu niech świadczy fakt, że w grudniu 1969 roku w gronie ośmiu pracowników naukowych ŻIH był tylko jeden docent (Szymon Datner) i jeden doktor (właśnie Fuks). Już od lipca 1969 do lutego 1970 roku pełnił on funkcję p.o. dyrektora ŻIH. Następnie ponownie (po rezygnacji Datnera) od 30 maja 1970 roku był p.o. dyrektora, zaś w maju 1971 roku został dyrektorem, które to stanowisko piastował do marca 1973 roku (gdy przejął je profesor Maurycy Horn). Fuks pełnił wspomniane funkcje kierownicze w ŻIH

z niechęcią, ulegając presji, gdyż uważał, że brak mu doświadczenia, i znacznie bardziej interesowała go praca badawcza. Był też redaktorem naczelnym (w latach 1971–1973) i sekretarzem redakcji (1974–1988) „Biuletynu ŻIH”. Wielokrotnie reprezentował Instytut na konferencjach zagranicznych.

Tytuł doktora habilitowanego Marian Fuks zdobył na Wydziale Dziennikarstwa i Nauk Politycznych UW w grudniu 1978 roku na podstawie dysertacji *Prasa żydowska w Warszawie w latach 1823–1939*. Po wydaniu drukiem książka zdobyła nagrodę „Polityki” i dyplom „za wybitną pozycję wśród warsawianów z okresu 1979–1980”, przyznany przez Towarzystwo Miłośników Historii w Warszawie. Zwieńczeniem formalnej kariery naukowej Mariana Fuksa było nadanie mu tytułu profesorskiego przez Lecha Wałęsę w styczniu 1993 roku.

Marian Fuks był aktywny w wielu organizacjach, w szczególności PZPR, której był członkiem od 1949 roku. To właśnie on w 1969 roku reaktywował w ŻIH działalność Podstawowej Organizacji Partyjnej PZPR, na czele której stanął jako sekretarz. Należał też do Stowarzyszenia Dziennikarzy Polskich (od 1961 roku), Warszawskiego Towarzystwa Muzycznego (od 1958 roku) i ZBoWiD (od 1958 roku). Przez kilkanaście lat (do lat siedemdziesiątych) był również członkiem warszawskiego zarządu Towarzystwa Przyjaźni Polsko-Radzieckiej (za działalność w tej organizacji otrzymał dwie złote odznaki TPPR).

Przewodnimi tematami badawczymi w publikacjach Fuksa były: prasa wojskowa, prasa żydowska, Zagłada, biografistyka Żydów polskich, historia muzyki, w tym biografie słynnych muzyków (Stanisław Moniuszko, Aleksander Tansman, Artur Rubinstein, Karol Szymanowski, Arnold Schönberg itp.). Najważniejsze – z punktu widzenia historyków polskiego żydostwa – publikacje książkowe autorstwa Fuksa to bez wątpienia: *Prasa żydowska w Warszawie 1823–1939* (PWN, Warszawa 1979), opracowany przez niego *Adama Czerniakowa dziennik getta warszawskiego* (PWN, Warszawa 1983) oraz *Żydzi w Warszawie – życie codzienne, wydarzenia, ludzie* (Sorus, Poznań 1992). Był również współautorem (wraz z Zygmuntem Hoffmanem, Maurycym Hornem i Jerzym Tomaszewskim) albumu *Żydzi polscy. Dzieje i kultura* (Interpress, Warszawa 1982), który doczekał się również edycji niemieckiej i angielskiej. Opublikował także swoje wspomnienia: *Mój wiek XX. Szkice do memuarów* (Sorus, Poznań 2009).

W teczce pracowniczej profesora sporządzony przez niego wykaz ważniejszych publikacji z lat 1948–1990 obejmuje równo osiemset tytułów. Jednak, jak zastrzegł sam autor, bibliografia ta nie obejmuje kilkuset tekstów o problematyce muzycznej, które pisał jako meloman i historyk muzyki.

Istnieją badacze, w przypadku których wystarczy skupić się na ich publikacjach, bowiem nie byli osobami o jakichś szczególnych przymiotach osobowości czy szlachetnych cechach charakteru. Ale na pewno nie jest to przypadek Mariana Fuksa. Był z nami przez dziesiątki lat – inni przychodzili i odchodzili, a on był

„od zawsze”. Co równie ważne, jego obecność była niezwykle przyjazna i wzbogacająca dla kolegów i koleżanek: cechowały go ciepło, życzliwość, skromność; miał w stosunku do siebie wiele dystansu, był dowcipny, często wręcz sypał żartami. Pokazywał nam przez lata zupełnie inną niż typowa wersję starości – zdrową, aktywną, wesołą. Postanowił wręcz zakpić z praw natury: udało mu się przeżyć sto osiem lat i stać się trzecim najstarszym mężczyzną w Polsce. A przy tym jego starość nieomal do końca pozwalała mu znośnie funkcjonować fizycznie i intelektualnie. Pamiętamy na przykład, jak na bankiecie uświetniającym otwarcie Muzeum Polin w 2014 roku bawił się przy winie do późnej nocy, opowiadając naprawdę śmieszne dowcipy gronu przyjaciół. Na nekrologu Mariana Fuksa jego żona Urszula umieściła słowa z I Księgi Mojżeszowej: „I opadł z sił i umarł w pięknej starości, sędziwy i syty dni i dołączył do przodków swoich...” (Rdz 25:8).

Profesor chciał być pochowany na warszawskim cmentarzu żydowskim przy ul. Okopowej. Jego grób znajduje się obok kwatery, gdzie w ogromnym dole spoczęli bezimienni mieszkańcy getta. Taki wybór miejsca pochówku był dla niego symbolicznym dopełnieniem historii jego życia.

Wraz z odejściem tego badacza kończy się pewna epoka w historii ŻIH. W ostatniej dekadzie zmarli Ruta Sakowska i Feliks Tych, a obecnie Marian Fuks – nie ma już więc wśród nas uczonych, dla których doświadczenie II wojny światowej i Holokaustu było częścią osobistych przeżyć. Pozostajemy my, ich dłużnicy. Znamy nie tylko ich prace, ale będziemy przechowywać w pamięci chwile z nimi spędzone oraz wspólne rozmowy.

Dłuższe wspomnienie o profesorze Marianie Fuksie ukaże się na łamach „Kwartalnika Historii Żydów” nr 1/2023. ■

August Grabski – historyk, pracownik Żydowskiego Instytutu Historycznego i Centrum im. Anielewicza na Wydziale Historii Uniwersytetu Warszawskiego.

Piotr Weiser – historyk kultury, pracownik Żydowskiego Instytutu Historycznego i Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.



Rabin Menachem Ziemba (w środku) i rabin Icchak Zeew ha-Lewi Sołowiejczyk (z prawej), przed 1943, domena publiczna

Menachem Ziembra

rabin getta warszawskiego

MONIKA KRAWCZYK

Jedną z ważniejszych postaci związanych ze społecznością Żydów ortodoksyjnych w getcie warszawskim i symbolem oporu duchowego przeciw rządowi nazistowskim Niemiec był rabin Menachem Ziembra.

Urodził się w 1883 roku; jego ojciec Elazar zmarł wczesnie i wychowaniem Menachema zajmował się dziadek – rabin Awraham Ziembra, który był chasydem kocim, blisko związanym z Icchakiem Meirem Alterem „Chiduszej HaRIM”, pierwszym cadykiem z Góry Kalwarii. Menachem studiował w Warszawie, w jesziwie chasydów z Ger. Ożenił się z Mindel, córką Chaima Jeszai Gerderbauma, bogatego praskiego kupca artykułami żelaznymi. Mieszkali przy ulicy Brukowej 34 (dziś Okrzei). Przez następnych dwadzieścia lat, pozbawiony trosk o materialny byt, rabin Menachem zajmował się wyłącznie studiowaniem Tory. Po śmierci teścia odziedziczył rodzinny interes, musiał więc zaangażować się w jego prowadzenie. Nie zaniedbywał jednak dalszych studiów nad Torą, stając się z czasem jednym z najważniejszych liderów religijnych warszawskiej Pragi. Na prośbę cadyka z Góry Kalwarii, rabina Awrahama Mordechaja Altera „Imre Emet”, zaangażował się w działalność rabinatu na Pradze i reprezentowania tej części Warszawy w strukturach gminy żydowskiej.

Około 1930 roku, na skutek światowego kryzysu gospodarczego, został zmuszony do zamknięcia sklepu. Zaoferowano mu stanowisko rabina Jerozolimy, ale odmówił, twierdząc, że pojedzie do Ziemi Izraela wyłącznie jako zwykły Żyd, nie zaś dla stanowisk. Po śmierci rabina Meira Szapiro w 1934 roku oferowano mu objęcie stanowiska przełożonego Jesziwy „Chachmej Lublin”, ostatecznie jednak nie doszło do tej nominacji.

W momencie wybuchu powstania w getcie, 19 kwietnia 1943 roku, który to dzień wypadł w wigilię święta Pesach, rabin Menachem był skoncentrowany na zbliżającym się sederze. Wieczorem trwająca cały dzień strzelanina ustała, co pozwoliło spokojnie odbyć seder Pesach, tak jak w przeszłości.

W 1935 roku został wybrany do rabinatu warszawskiego. Wtedy przeniósł się na ulicę Karłowicką; później mieszkał na Nalewkach 34, a ostatecznie przy Kupieckiej (dawniej Rabina Majzelsa; w 2021 roku, staraniem ŻIH, władze m. st. Warszawy przywróciły oryginalną nazwę tej ulicy) lub – u brata.

Od początku istnienia „Agudat Israel” (1912), partii politycznej ortodoksów, był jej aktywnym działaczem i już na pierwszym zjeździe został wybrany na sekretarza Moecet Gdolej ha-Tora (Rady Mędrców Tory – organu, który nadawał kierunek organizacji w zgodności z religijnym prawem żydowskim). W czasie trzeciego zjazdu (1937) był już powszechnie znany oraz szanowany, i dwukrotnie przemawiał do całego zgromadzenia. Jedną z wypowiedzi dotyczyła *kidusz ha-Szem* – uświęcenia Imienia Boga przez męczeńską śmierć. Zwrócił uwagę na to, że uświęcenie Bożego imienia następuje za każdym razem, kiedy Żyd przezwycięża trudności, które mogą go pogrążyć, jeśli nie będzie pracował nad swoją duszą. Cytował również proroka: „I będę tam, mówi Wszzechmogący, jako ściana ognia” – centralne sformułowanie odnosi się do Słowa Bożego, które ma być dla każdego opoką.

1 września 1939 roku zastał rabina Ziembę w Warszawie. Po utworzeniu getta Ziembę całkowicie poświęcił się organizowaniu tajnego nauczania w ramach systemu jesziw i szkolnictwa dla dziewcząt „Bejt Jaakow”. Nigdy nie zaprzestał namawiania Żydów do przestrzegania zasad judaizmu: w czasie Pesach w 1942 roku zaangażował się w prace komitetu mającego zapewnić wszystkim Żydom macę i wino. W czasie wielkiej akcji deportacyjnej do Trebłinki (lipiec–wrzesień 1942) wywieziono jego żonę i część rodziny. Napisał wtedy: „Piszę w dniu, gdy moja droga żona została ode mnie zabrana, zawsze wychowywała nasze dzieci w duchu Tory i pozwalała mi na jej nieograniczone zgłębianie”.

Dwukrotnie miał szansę na opuszczenie getta. Za pierwszym razem Chaim Israel Eiss wraz z małżeństwem Szternbuchów ze Szwajcarii (dziś wiemy, że w te działania było zaangażowane poselstwo polskie w Bernie) wystarał się dla niego o paszport jednego z krajów Ameryki Południowej, prawdopodobnie Paragwaju lub Hondurasu, ale na skutek błędów w nazwisku (Ziember) władze niemieckie odmówiły honorowania tych dokumentów. Druga możliwość pojawiła się w 1942 roku, gdy wraz z rabinami Szimшонem Stockhammerem i Dawidem Szapiro został wezwany do Judenratu, gdzie poinformowano ich, że wobec zbliżającej się wielkiej akcji deportacyjnej Kościół Katolicki oferuje wybitnym duchownym schronienie i ratunek. Trójka rabinów odmówiła skorzystania z tej możliwości, mówiąc, że chociaż w aktualnej sytuacji rabinat przestał być potrzebny, to jednak ich obecność może dać innym Żydom wsparcie moralne i siłę, by przetrwać.

W obliczu przygotowań do powstania w getcie był jedną z pierwszych osób, które przekazały fundusze na kupno broni, a także osobiście udzielił błogosławieństwa ruchowi oporu i na spotkaniu 14 stycznia 1943 roku wyraził rabiniczną aprobatę na przeprowadzenie powstania. Powiedział:

Z konieczności musimy przeciwstawić się nieprzyjacielowi na wszystkich frontach... nie będziemy dłużej posłuszni jego rozkazom... uświęcenie Bożego Imienia manifestuje się na różne sposoby. W czasie pierwszej krucjaty w XI w. halacha [religijne prawo żydowskie] określiła jeden sposób reakcji na sytuację Żydów we Francji i Niemczech, a w środku XX w. podczas likwidacji Żydów w Polsce, wymaga od nas przyjęcia zupełnie innej postawy. W przeszłości, w czasie prześladowań religijnych, byliśmy zobowiązani do oddania naszego życia. Obecnie, kiedy stoimy w obliczu arcywroga, którego nieprawdopodobna brutalność i program całkowitej zagłady nie zna granic, halacha wymaga, żebyśmy walczyli i przeciwstawili się do samego końca z nieprzewidywaną determinacją i wolą celem uświęcenia Bożego Imienia... Powolna śmierć Żyda nie ma żadnego celu ani wartości. *Kidusz ha-Szem* w obecnej sytuacji przejawia się w woli życia. Ta walka i aspirowanie do woli życia jest *micwą*, która będzie zrealizowana poprzez zemstę (*nekama*), poświęcenie (*mesirut nefesz*) i uświęcenie woli i umysłu.

(Pesach Schindler, *Hasidic Responses to the Holocaust in the Light of Hassidic Thought*, przeł. Monika Krawczyk. New Jersey 1990)

O ostatnich miesiącach życia rabina Ziembę wiele dowiadujemy się z dzienników Hillela Seidmana, członka grupy Oneg Szabat. Napisał on, że po wielkiej akcji deportacyjnej zakończonej we wrześniu 1942 roku rabin Ziembę, dla wypełnienia nakazu przebywania w szałasie w czasie święta Sukot, wyłamał część dachówek w swoim domu i nakrył krokwie

gałęziami, aby miejsce to przypominało symbolicznie przepisową sukę. O tym naruszeniu przepisów okupacyjnych (Niemcy zakazali praktyk religijnych w getcie) policja żydowska doniosła Judenratowi.

W momencie wybuchu powstania w getcie, 19 kwietnia 1943 roku, który to dzień wypadł w wigilię święta Pesach, rabin Menachem był skoncentrowany na zbliżającym się sederze. Wieczorem trwająca cały dzień strzelanina ustała, co pozwoliło spokojnie odbyć seder Pesach, tak jak w przeszłości.

Brat rabina Menachema, Awraham, opisał jego ostatnie chwile:

Szabat, trzeci dzień Chol ha-Moed Pesach roku 5703 [21 lub 22 kwietnia 1943 roku]. Wszystkie domy dookoła Kupieckiej 7 płoną. Jęzory ognia ogarniają naszą kryjówkę. Wewnątrz panuje cisza, ale to desperacka walka. Ze względu na ciężki dym i niebezpieczeństwo bezpośredniego ognia niektórzy z nas chcą wyjść. Rabin nie chce i prosi nas żebyśmy spróbowali ugasić płomień. Zaczyna sam nosić wodę. Słuchamy go, i nie wychodzimy. Do południa cały budynek jest już w ogniu. W naszej kryjówce jest czarno od dymu i prawie nie można oddychać. Ogień dotarł do klatki schodowej i jeśli schody się zawalą zostaniemy uwięzieni na strychu, tak jak spotkało to już wielu innych. Wychodzimy, razem z rabinem. Ale dokąd pójść? Mordercy z SS prawie na pewno stoją na ulicy czekając aż pożar wygoni ofiary prosto w ich ręce. Idziemy do piwnicy, ale i tam nie możemy długo zostać. Postanawiamy przejść na drugą stronę ulicy do budynku, gdzie ukrywa się rabin [Zduńskiej] Woli - [Issachar Mosze] Ber. W czasie krótkiej przerwy w strzelaninie, kiedy wydaje się to bezpieczne, córka rabina Menachema Ziemby - rebecyn Rosa Weidenfeld (synowa Cadyka z Trzebini) wygląda z piwnicy. Nie widząc policji, woła nas, aby przejść jej śladem na drugą stronę. Biegnie sama, a potem macha ręką. Niestety, źle zrozumieliśmy jej gest. Wierząc, że jest bezpiecznie, zaczynamy biec. Rabin na czele, trzyma za rękę pięcioletniego wnuka Jankele Bera (również wnuka cadyka ożarowskiego). Nagle słyszymy dzięki krzyki i strzały padające z ruin przy ul. Nalewki 39. Przez moment nie orientujemy się, co się stało. Widzimy Gaona kilka kroków przed nami, jak pada na ziemię. Nie możemy iść dalej. Ostrzał się wzmacza i musimy wrócić do piwnicy. Do późnych godzin popołudniowych nie jesteśmy pewni, co się stało. Znajdujemy jego święte ciało w bramie. Spadła na nas katastrofa. Straszna nowina rozchodzi się z niesamowitą szybkością do sąsiednich bunkrów. Pomimo wielkiego niebezpieczeństwa zbiera się kilka minianów. Zostaje powołany *bejt din* [sąd rabinacki], który decyduje, że raw będzie pochowany w tymczasowym grobie na podwórzu Kupieckiej 4. W środku nocy, w blasku płomieni na zmianę z ciężkim dymem, pochowaliśmy rabina.

(Hilel Seidman, *The Warsaw Ghetto Diaries*, przeł. Monika Krawczyk. Jerusaleń 1997)

Po wojnie, na wieść o planowanej odbudowie zachodniej części Warszawy, bracia rabina Menachema, Awraham i Icchok Meir, podjęli wysiłek zlokalizowania jego grobu i przeniesienia szczątków do Izraela. Został pochowany na Górze Oliwnej w Jeruzolimie w Rosz Chodesz Tamuz w 1953 roku.

W 2015 roku, podczas obchodów rocznicy wybuchu powstania w getcie warszawskim, podczas apelu poległych, rabin Menachem Ziemba został wyczytany jako jeden z przywódców grup bojowych. ■

Monika Krawczyk – dyrektor Żydowskiego Instytutu Historycznego im. Emanuela Ringelbluma w Warszawie.

Ślub w getcie

Historia pewnego zdjęcia

AGNIESZKA ŻÓŁKIEWSKA

Wśród fotografii zachowanych w Archiwum Ringelbluma znajdują się zdjęcia grupowe, w tym jedno szczególne, bo przedstawiające uroczystość weselną w żydowskiej dzielnicy zamkniętej w Warszawie. Wykonano je w sierpniu 1941 roku w Gospodzie Artystów, zajmującej pierwsze piętro frontowego lokalu przy ulicy Orlej 6. W tym bardzo ważnym punkcie na kulturalnej mapie getta warszawskiego działała stołówka dla ludzi sztuki i literatury, odbywały się koncerty oraz imprezy artystyczno-literackie. Wybór tego miejsca na ceremonię ślubną był nieprzypadkowy. Państwo młodzi należeli do świata artystycznego getta. Wśród ich gości weselnych byli znani dziennikarze, aktorzy, muzycy i śpiewacy.

Dzięki żmudnym poszukiwaniom udało mi się ustalić tożsamość niektórych osób widniejących na tej fotografii. Żadna z nich nie przeżyła Holokaustu. Pozostały po nich wspomnienia, wyimki z pamięci, skrawki życiorysów – i dziwnym trafem właśnie to zdjęcie. Fragment zgłodzonego świata.

Panna młoda nazwała się Halina Cukerman (1). „Delikatna blondynka o rumianych policzkach” – tak zapamiętała ją jej przyjaciółka, Rachel Auerbach. Halina była przed wojną dziennikarką warszawskiej prasy jidysz. Pracowała w redakcji „Der Warszawer Radio” [Warszawskie Radio], popołudniowego wydania dziennika „Der Moment” [Chwila]. Co piątek w rubryce zatytułowanej *Man, wajb un familie* [Mąż, żona i rodzina] udzielała praktycznych i sercowych porad żydowskim mężatkom i pannom. Była wyrocznią w sprawach matrymonialnych, choć sama miała zaledwie dwadzieścia parę lat i nic nie wskazywało na to, że kiedykolwiek wyjdzie za męża. Młode czytelniczki przestrzegała przed nader przykrymi konsekwencjami małżeństwa i macierzyństwa, a także rozwodu. Udzielane przez nią porady sercowe budziły wesołość wśród jej kolegów dziennikarzy i skłaniały do robienia żartów, na które Cukerman reagowała niezmiennie tak samo, zalewając się silnym rumieńcem wstydu. W getcie warszawskim zajmowała się prowadzeniem magazynu kuchni dla dziennikarzy przy ul. Leszno 14. W szabat odbywały się tam prelekcje, minikoncerty, recytacje i inne wydarzenia artystyczne.

Wojna, a potem okupacja, zmieniły jej dość sceptyczne nastawienie do spraw matrymonialnych. Dała się ponieść romantycznym porywom serca, przed którymi ostrzegała swoje czytelniczki. Zakochała się w znacznie starszym od siebie muzyku jazzowym, Bolesławie Mucmanie. Nigdy się nie dowiemy, w jakich okolicznościach ta skromna i nieśmiała dziennikarka poznała tego niebieskiego ptaka, bywalca dancinów i nocnych lokali, który przed wojną przygrywał z zespołem Henryka Warsa gwiazdom przedwojennego kina i teatru. Wybranek serca Haliny Cukerman był nie tylko świetnym muzykiem, ale także utalentowanym kompozytorem, autorem przebojów muzyki rozrywkowej i tanecznej, takich jak *List do Palestyny*, *Panna Andzia ma wychodne*, *Chodź na piwko naprzeciwko*, *Jadziem, panie Zielonka*, *U cioci na imieninach*.

Na zdjęciu ze ślubu pan młody (2) prezentuje się szykownie w czarnym smokingu, z włosami starannie zaczesanymi do góry i nabłyszczonymi brylantyną. Jego wygląd to kwintesencja warszawskiego blichtru i szyku w najlepszym tych słów znaczeniu. Uśmiecha się – ale nie tak samo jak na przedwojennych filmach, w których grywał w scenach muzycznych: tym swoim szerokim uśmiechem, odsłaniającym uroczą szparę między zębami. W getcie warszawskim utrzymywał się z gry na kontrabasie w jednym z lokali gastronomicznych. Czy była to popularna restauracja Nowoczesna, gdzie występował siedmioosobowy zespół jazzowy Artura Golda? Na te i inne pytania nie znamy odpowiedzi. Znacznie więcej wiadomo o jego przedwojennej biografii. Mucman był rodowitym warszawiakiem. Wychował się i mieszkał przy ulicy Waliców 5. Wywodził się z bardzo muzycznej rodziny: ojciec był skrzypkiem, siostra, prawdopodobnie Hanka Mucman, pianistką. Był kuzynem kompozytora i pianisty Władysława Szpilmana. Miał także młodszą siostrę, Rutę, po mężu Szpindler, oraz dwóch braci: starszy, Adek, był z zawodu

fryzjerem, młodszy, Salek, handlarzem. Być może któreś z jego rodzeństwa było na ślubie? Przypuszczam, że na zdjęciu zachowanym w Archiwum Ringelbluma można rozpoznać dwie siostry Mucmana: Hanke i Rutę (3). Fotograf ustawił je blisko pana młodego, za jego plecami. Widać nawet między nimi pewne podobieństwo. Wszyscy troje mają głęboko osadzone oczy, ciemne włosy i wyraźnie zarysowaną linię żuchwy.

Obok Mucmana siedzi równie elegancko ubrana matka panny młodej (4). Na głowie ma modny w latach czterdziestych filcowy damski kapelus. Nic nie wiadomo o jej przeszłości. Nieznane jest jej imię. W getcie pomagała ofiarnie swojej córce w prowadzeniu magazynu kuchni dla dziennikarzy i literatów.

Jak podaje Rachel Auerbach, ceremonia ślubna odbyła się bez zakazanej przez Niemców religijnej oprawy: bez baldachimu ślubnego. Poprowadziła ją para popularnych śpiewaków, prywatnie będących małżeństwem: Menachem Kipnis (5) i Zmira Zeligfeld (6). Na zdjęciu oboje stoją tuż za parą młodą. Kipnis był także znanym dziennikarzem – sławę przyniosły mu felietony pisane dla codziennej gazety „Hajnt”. Od początku okupacji Warszawy angażował się w pomoc swoim kolegom ze świata prasy i literatury jidysz. Pomaganiem im zajmował się także w getcie, co prawdopodobnie nadważyło jego zdrowie i przyczyniło się później do nagłej śmierci w maju 1942 roku.

Obok żony Kipnisa, Zmiry Zeligfeld, stoi pochodzący z Płocka dziennikarz, Abraham Zelig Chanachowicz (7). Przed wojną pracował razem z Haliną Cukerman w dzienniku „Der Moment”. Był redaktorem jego wydania sportowego o nazwie „Sportcajtung” [Gazeta Sportowa]. W getcie pełnił funkcję referenta kuchni dla dziennikarzy, tej samej, w której była zatrudniona panna młoda. Według niepotwierdzonych informacji miał być również sekretarzem działającego nieformalnie w getcie Związku Dziennikarzy i Literatów Żydowskich.

Ciemnowłosa, uśmiechnięta kobieta, stojącą obok Chanachowicza, to Anka Leneman (8), żona jednego z kierowników Żydowskiej Samopomocy Społecznej. Nic o niej nie wiadomo. Musiała dobrze znać pannę młodą, skoro znalazła się w gronie jej gości weselnych.

Po lewej stronie, blisko panny młodej, przy stole, siedzi mężczyzna w sile wieku o szlachetnych rysach twarzy. To prawdopodobnie Mordechaj Mazo (9), aktor i reżyser, dyrektor legendarnej Trupy Wileńskiej. W getcie pracował w Żydowskiej Samopomocy Społecznej jako referent gospodarczy Wydziału Kuchen Ludowych. Równoległe prowadził bardzo intensywną działalność w podziemiu kulturalnym.

Również po lewej stronie stołu, na pierwszym miejscu, siedzi Aron Gawze (10), inny bardzo zasłużony działacz społeczny. W swym długim życiu miał się różnych zajęć: był rabinem, nauczycielem, bibliotekarzem zbiorów Wielkiej Synagogi na Tłomackiem. Ostatecznie został wydawcą i dziennikarzem prasy jidysz. Brał udział w narodzinach „Hajntu”, jednego z największych warszawskich dzienników w języku jidysz, z którym

związał się na stałe. W getcie poświęcił się pracy społecznej na rzecz literatów i dziennikarzy.

Po lewej stronie sali, przy drzwiach, zgromadzili się dziennikarze, koledzy panny młodej. Pierwszy z nich, trzymający w ręku kieliszek, to bez wątplenia Bencijon Chilinowicz (11). Pochodził z bardzo religijnej rodziny z Łomży, gdzie urodził się w 1889 roku. Nie poszedł jednak w ślady ojca, który kierował lokalną jesziwą. Porzucił rodzinne miasto i obrał świecką drogę życia. Został dziennikarzem zamiast rabinem. Był sprawozdawcą sejmowym największych dzienników wydawanych w jidysz: warszawskiego „Momentu”, wileńskiego „Di Cajt” [Czas] i lwowskiego „Lemberger Togblat” [Dziennik Lwowski]. Publikował nowele, opowiadania i powieści. W getcie, razem z Menachem Kipnisem, prowadził referat prasowy w Joincie, zajmujący się działalnością pomocową wśród dziennikarzy i literatów.

Przy Chilinowiczu stoi szpakowaty mężczyzna w okularach. On również wznosi toast za parę młodą. To prawdopodobnie Jechiel Mojsze Apelbojm (12), weteran prasy jidysz w Polsce. Do wybuchu wojny był dziennikarzem i członkiem administracji redakcji dziennika „Der Moment”. W getcie kierował kuchnią dla dziennikarzy, w której pracowała Halina Cukerman.

Za plecami Apelbojma widać dwóch czołowych publicystów przedwojennej religijnej prasy jidysz: Chaima Lejba Kozłowskiego (13) i Abrahama Mordechaja Rogowego (14). Tego drugiego można rozpoznać po pięknej, gęstej brodzie, nadającej mu wygląd patriarchy. Kozłowski zarządzał w getcie kosztowną kuchnią dla Żydów ortodoksyjnych. Pracował także w Wydziale Kuchen Żydowskiej Samopomocy Społecznej. Rogowy również działał aktywnie na niwie samopomocy. Kierował Punktem Dożywiania nr 139 przy ulicy Karmelickiej 15, gdzie rozdzielano paczki żywnościowe wśród Żydów religijnych. Przewodził także bractwu pogrzebowemu Chewra Kadisza.

W mężczyźnie stojącym obok Abrahama Mordechaja Rogowego, tuż przy otwartych drzwiach, można rozpoznać Jakuba Rajzfedera (15), prozaika i poetę, autora książek dla dzieci. On również był jednym z kierowników kuchni dla dziennikarzy przy ulicy Leszno 14.

W tłumie gości weselnych stojących po lewej stronie sali wyróżnia się mężczyzna o przejmująco smutnej twarzy. To zapewne aktor teatru jidysz Żak Lewi (16). Wywodził się z ubogiej warszawskiej rodziny chasydzkiej, ale karierę artystyczną rozpoczął w Paryżu, gdzie przybrał pseudonim sceniczny Jacques (Żak) Lewi. W 1911 roku podczas występów w Pradze czeskiej poznał Franca Kafkę. Ich spotkanie zaowocowało wieloletnią korespondencją. Lewi nigdy nie rozstawał się z listami otrzymanymi od autora *Procesu*. Nosił je zawsze przy sobie jak relikwie. W getcie warszawskim występował na scenie bardzo rzadko. Głęboka przyjaźń łączyła go z poetą Icchakiem Kacnelsonem. Razem pracowali z młodzieżą na tajnych kompletach organizacji syjonistycznej Dror.

Wśród gości weselnych nie mogło zabraknąć muzyków, przyjaciół pana młodego. Na zdjęciu udało mi się rozpoznać tylko jedną osobę z tego środowiska,

pianistkę Hannę Dicksteinównę (17). Siedzi po prawej stronie sali, na pierwszym miejscu przy stole. Jest jedną z nielicznych osób, na której twarzy widnieje uśmiech.

Kim był fotograf, do którego uśmiechała się ta znana artystka? Wiele wskazuje na to, że był nim Henryk Bojm, scenarzysta, autor wielu zdjęć prasowych i portretowych.

Ludzie uwiecznieni na fotografii z Archiwum Ringelbluma podzielili tragiczny los mieszkańców getta warszawskiego. Dokładnie rok po ślubie, w sierpniu 1942 roku, Halina Cukerman, jej mąż i matka zgłosili się dobrowolnie na Umschlagplatz, wierząc, że w ten sposób unikną rozdzielenia w drodze na Wschód, gdzie, jak zapewniali Niemcy, czekało ich nowe życie i praca. Pociąg zawiózł ich jednak do ośrodka zagłady w Treblince. Do tego samego miejsca zostali wysłani na śmierć dziennikarze i artyści, których gościła na swoim ślubie Halina Cukerman: Zmira Zeligfeld, Bencijon Chilinowicz, Jakub Rajzfeder, Chaim Lejb Kozłowski, Abraham Mordechaj Rogowy. Ten ostatni zginął w Treblince razem z jedenaściorgiem dzieci. Aron Gawze bardzo długo zdołał utrzymać się przy życiu i uniknąć deportacji. Został pojmany dopiero w połowie października 1942 roku. Zżył trucizną na Umschlagplatzu.

Równie tragiczny koniec spotkał Żaka Lewiego. Wierzył w swoją szczęśliwą gwiazdę, że jego słynne nazwisko pomoże mu uniknąć deportacji. Nikt jednak nie zwracał uwagi na podstarzałego aktora, nikt też nie pomógł mu znaleźć zatrudnienia w szopie, które wtedy ratowało życie. 16 sierpnia 1942 roku aktor został złapany i dotkliwie pobity przez żydowskich policjantów, a następnie wywieziony do Treblinki.

Z osób rozpoznanych na zdjęciu z Archiwum Ringelbluma pierwszą akcją likwidacyjną przeżyli prawdopodobnie tylko dwaj ludzie: Mordechaj Mazo i Abraham Zelig Chanachowicz, choć w przypadku tego drugiego zakładano, że zmarł z głodu jeszcze w lipcu 1942 roku. W rzeczywistości jako jeden z nielicznych żydowskich dziennikarzy ocalał dzięki zatrudnieniu w szopie Leszczyńskiego. Swoich kolegów i koleżanki z redakcji „Der Moment” przeżył tylko o kilka miesięcy. Zginął w styczniu 1943 roku podczas drugiej akcji likwidacyjnej.

Historia zdjęcia ślubu z getta nie została jeszcze w pełni odkryta i opowiedziana. Kto wie, być może w archiwach prywatnych znajdują się dokumenty i fotografie pozwalające odpowiedzieć na pytanie, kim byli pozostali goście weselni Haliny Cukerman i Bolesława Mucmana? ■

Agnieszka Żółkiewska – historyczka literatury, tłumaczka z języka jidysz, pracowniczka naukowa Żydowskiego Instytutu Historycznego.



Od Makabi do Skry

Gdzie szukać (i nie znaleźć) śladów żydowskiego sportu w Warszawie?

BARTOSZ BORYS

Okres międzywojenny w Warszawie był czasem dynamicznego rozwoju masowego sportu. Powstawały boiska i stadiony, tworzyły się nowe kluby, istniejące rozbudowywały się o kolejne sekcje, a wydarzenia oglądało coraz więcej widzów. Swój udział w tym mieli również warszawscy Żydzi.

Na których stadionach najczęściej występowały żydowskie kluby? W jakich zespołach na co dzień trenowali uczestnicy olimpiady w Berlinie? Jaki sportowiec po wojnie budził największe kontrowersje w społeczności ocalałych? I co nam dziś o tym przypomina?

Odpowiedź na ostatnie pytanie jest prosta: niewiele. Tym bardziej warto wybrać się śladem kilku adresów ściśle związanych z historią warszawskiego sportu, żeby już tylko oczami wyobraźni zobaczyć świat, który od kilkudziesięciu lat nie istnieje.

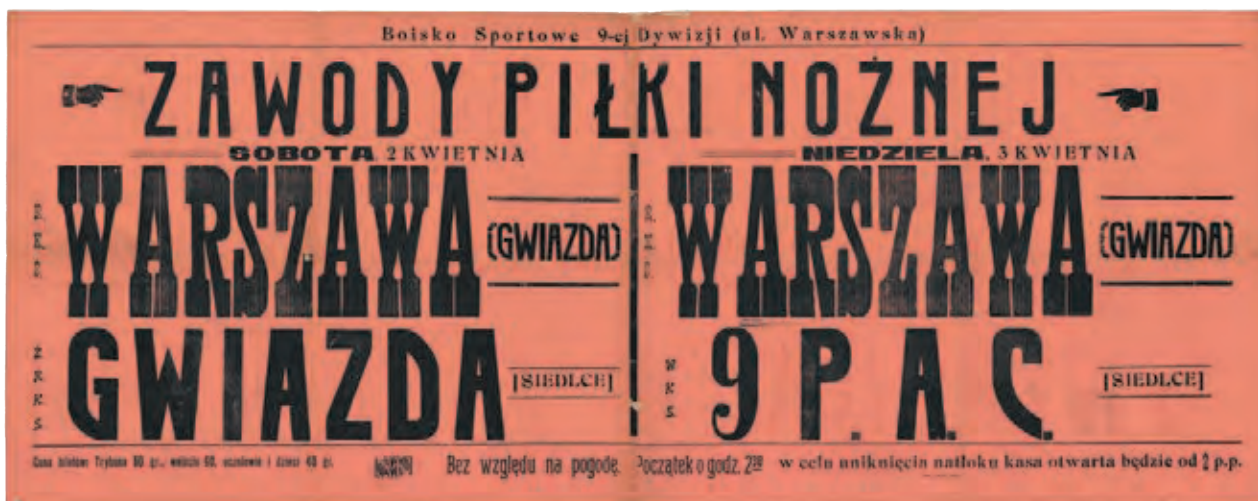
Początek to **Nalewki 2a**, dawny Pasaż Simonsa, a dziś skrzyżowanie ulic Długiej i Stare Nalewki. W jednym z biur w tym nieistniejącym już budynku swoją siedzibę miał największy i najliczniejszy żydowski klub sportowy w Warszawie – Makabi.

Klub powstał jeszcze w czasie niemieckiej okupacji miasta w 1915 roku. Sekcja piłkarska nie odnosiła

większych sukcesów. Zespół występował w warszawskiej A-klasie, najwyższym regionalnym poziomie rozgrywek, i nie udało mu się nigdy awansować do rozgrywek ogólnokrajowych. Najbardziej znanym piłkarzem klubu był Józef Klotz, autor pierwszej w historii piłkarskiej reprezentacji Polski bramki w meczu ze Szwecją w 1922 roku, przegranego 1:2. Po przenosinach do Warszawy z Cracovii dość szybko zakończył karierę sportową. Zginął w okupowanej Warszawie w 1941 roku. Większe sukcesy klubu miała sekcja bokserska. Dwóch jej zawodników zdobyło mistrzostwo Polski: Szlomo „Finn” Finkelsztajn w 1928 roku i Józef Wysocki w 1929 roku. Drużynowe mistrzostwo Warszawy w boksie Makabi zdobyło natomiast raz, w roku 1934.

W innych dyscyplinach sukcesów było mniej, Makabi – jak wiele ówczesnych klubów – nie zajmował się tylko sportem. Prowadzono tam różnego rodzaju działalność kulturalną, promowano język hebrajski, odbywały się kółka dramatyczne. Klub wspierał ideę syjonizmu i budowę państwa żydowskiego w mandatornej Palestynie, a symbolicznie wyrażały ją kolory, biały i niebieski, w których występowali sportowcy.

Makabi Warszawa było częścią światowego ruchu Makabi, łączącego kluby z całego świata. Próbował on uzyskać zgodę Międzynarodowego Komitetu Olimpijskiego na udział sportowców żydowskich z różnych krajów w olimpiadzie, jednak wobec braku zgody na takie rozwiązanie działacze doprowadzili do organizacji



Plakat reklamujący dwa mecze piłkarskie Gwiazdy Warszawa

miniolimpiad zwanych Makabiadami, w których Żydzi z całego świata reprezentowali kraje, których byli obywatelami. Swoją reprezentację miała również Palestyna, ówczesnie brytyjski mandat. W latach trzydziestych odbyły się cztery edycje Makabiad, dwie letnie w Tel Awiwie oraz dwie zimowe: w Zakopanem i w Bańskiej Bystrzycy. W pierwszej edycji letniej z 1932 roku najwięcej medali w końcowej klasyfikacji zdobyli sportowcy z Polski, podobnie było w edycji zimowej w Zakopanem w 1933 roku.

Klub na Nalewkach dysponował salą gimnastyczną i bokserską, a przedstawiciele innych dyscyplin grywali w różnych, rozsianych po mieście, obiektach. Dopiero w końcu lat dwudziestych klub uzyskał tereny przy alei Zielenieckiej, gdzie od 1934 roku funkcjonowały boisko piłkarskie, bieżnia lekkoatletyczna, przystań wioślarska i pływalnia.

Kolejny adres to **Nalewki 13**. Po tym miejscu na mapie Warszawy nie ma dziś śladu. Budynek znajdował się po nieparzystej stronie dawnych Nalewek, *vis-à-vis* ówczesnego, innego niż dzisiaj, początku ulicy Świętojerskiej.

Tutaj swoją siedzibę miał klub Samson. Zespół skupiał się przede wszystkim na sekcji piłkarskiej, w której nie osiągał raczej większych sukcesów. Piłkarze klubu rozgrywali swoje mecze nieopodal cmentarza żydowskiego, na boisku Skry przy ulicy Okopowej.

Udział Żydów w życiu sportowym wielu klubów stał się w okresie międzywojennym czymś naturalnym. Była to normalna konsekwencja procesów modernizacyjnych, które zachodziły w polskim społeczeństwie. Sport dawał szansę na przezwycięzenie stereotypu miejskiego Żyda, który zajmuje się wyłącznie handlem, i na pokazanie siły fizycznej, niczym u biblijnego Samsona. Ideę taką popierał Awraham Icchak Kuk, pierwszy Naczelny Rabin w Palestynie: „Kiedy młodzi ludzie uprawiają sporty, by wzmocnić swe ciała i ducha, dla silniejszego narodu, to święte dzieło wynosi Boską Opatrzność równie wysoko, jak wynoszą ją hymny i pieśni napisane przez Króla Dawida w Księdze Psalmów”. Podobnie myślał Max Nordau, pochodzący z Węgier działacz syjonistyczny, który w czasie Drugiego Kongresu Syjonistycznego w 1898 roku wyraził ideę „muskularnego syjonizmu”, która miała dać szansę na stworzenie silnego społeczeństwa zdolnego do budowy państwa żydowskiego w Palestynie.

Początek XX wieku to czas, kiedy w Europie zawiązała się pierwsza żydowska organizacja sportowa – Jüdische Turnerschaft. Po niej powstały kolejne, w tym – istniejące do dziś – kluby Hapoel i Makabi. Hasłem ogólnoświatowego ruchu Makabi było: „Bądź silny i odważny”. Inspiracja zaczerpnięta z kongresu syjonistycznego w 1898 roku dotarła też do Warszawy, a jeden z klubów sportowych funkcjonujących w międzywojniu przyjął nazwę – od Maxa Nordaua – Nordyja.



Żydowscy mieszkańcy Warszawy w czasie zbiorów na terenie byłego stadionu Skry podczas okupacji

Niedaleko dawnych Nalewek, w miejscu, gdzie dziś znajduje się utworzona po wojnie ulica o tej nazwie, niemająca jednak z przedwojenną wspólnego biegu, znajdował się budynek pod adresem **Gęsia 14/16**. Była to jedna z siedzib Żydowskiego Robotniczego Klubu Sportowego Hapoel [hebr. robotnik]. Zespół był związany z lewicową syjonistyczną partią polityczną Poalej Syjon-Prawica, a poza sekcją piłkarską uprawiano w nim również tenis stołowy i kolarstwo.

Związki klubów sportowych z partiami politycznymi były w owym czasie normalne i dość silne. Treningi, zawody i uczestnictwo w innych działaniach klubu dawały sportowcom szansę na zbudowanie poczucia wspólnoty, a także na skorzystanie z oferty edukacyjnej i rozrywkowej klubu. Gęsia 14/16 była miejscem, gdzie wspomniana wyżej partia miała swoją siedzibę. Był z nią również powiązany jeszcze inny klub sportowy, Dror [hebr. wolność]. Wiele klubów sympatyzowało z partią, było częścią jej samej lub jej organizacji

młodzieżowej. Partie udzielały klubom siedzib, wspierały je finansowo, a członkowie klubów, sportowcy i sympatycy wspierali partię w różnego rodzaju działaniach, wydarzeniach i demonstracjach. W siedzibie Bundu na Nalewkach 14 mieściło się biuro klubu Jutrznia, a Poalej Syjon-Lewica oraz Poalej Syjon-Prawica miały swoje kluby właśnie przy Gęsiej. Ortodoksyjna partia Agudat Israel użyczała lokal klubowi Hasmonea przy Granicznej 9, a organizacje syjonistyczne mające lokale na Nalewkach 2a użyczały ich Makabi. Istniały również kluby związane nie z partiami, ale z konkretnymi zakładami pracy. Zespół Rywał powstał przy fabryce Wedla, Robur przy zbrojowni nr 1 na warszawskiej Pradze, Zorza w belgijskiej fabryce drutu, a Orkan przy fabryce na Woli.

Relacje między partiami i sytuacja polityczna wpływały na stosunki między klubami. Po tym, gdy w 1929 roku Bund wystąpił z Gminy Żydowskiej, klub tej partii, Jutrznia, przestał już grywać z Makabi mecze towarzyskie. Po rozłamie w ramach PPS klub Skra

Żydowskie kobiety chcące przed wojną uprawiać sport napotykały na większe trudności niż chrześcijanki. Dla religijnych osób nie do zaakceptowania był nie tylko sam sport, ale też sportowy strój noszony przez kobiety.

unikął kontaktów z klubem Świt, należącym do dawnej PPS Frakcji Rewolucyjnej. Betar, klub związany z syjonistami-rewizjonistami, niechętnie grywał z bundowską Jutrzną, a Gwiazda unikała spotkań z Makabi. Łatwiejsza była współpraca między klubami polskimi i żydowskimi, których polityczni patroni mieli wspólne poglądy. Z drugiej strony zdarzały się sytuacje, gdy dla działaczy korzystne było organizowanie spotkań „pod napięciem”, bo zapewniało to większą publiczność i, co za tym idzie, wyższe wpływy z biletów. Dlatego też endecki AZS chętnie grał z Makabi albo z Gwiazdą.

Przechodzenie sportowców między klubami z różnych środowisk politycznych nie należało do oczywistych. Dziwny był dla obserwatorów transfer piłkarzy z Bojeru, związanego z Poalej Syjon-Lewica, do Nordyji – klubu również syjonistycznego, ale już nie lewicowego.

Z inicjatywy Skry powstał Związek Robotniczych Stowarzyszeń Sportowych (ZRSS), organizujący rozgrywki sportowe dla klubów robotniczych. Przez dziesięć lat na jego czele stał Kazimierz Pużak. Należały do niego niektóre kluby żydowskie, m.in. te związane z Poalej Syjon i Bundem. ZRSS należał do Socjalistycznej Międzynarodówki Sportu Robotniczego i wystawiał do zawodów Reprezentację Robotniczą Polski, która nieraz grała na boisku Skry.

W lewicowe odłamy sportu nie angażowali się komuniści, których partia była nielegalna, nie należeli też do ZRSS. Klubem związanych z Komunistyczną Partią Polski w Warszawie był Robotniczy Klub Sportowy Luda, jednak działał krótko, nie był przyjęty do żadnej organizacji zarządzającej rozgrywkami sportowymi i dość szybko został rozwiązany.

Na **Lesznie 28/6** w latach trzydziestych mieściła się przez krótki czas siedziba Kobiecego Klubu Sportowego „Ewa”. Kamienica stojąca tu przed wojną już nie istnieje, znajdowałaby się po parzystej stronie dawnego Leszna, dziś alei Solidarności, na rogu z Karmelicką. Klub założyły redaktorki żydowskiego tygodnika dla kobiet „Ewa”, Mira Jakubowicz i Paulina Appenzlak. Celem powstania klubu było „zwrócenie uwagi na propagandę racjonalnego wychowania fizycznego zarówno

wśród młodzieży, jak i kobiet dojrzałych”. W klubie skupiono się na uprawianiu gimnastyki, pływania, narciarstwa, łyżwiarstwa i siatkówki, w której odnosił on największe sukcesy – awans do warszawskiej A-klasy w 1931 roku.

Żydowskie kobiety chcące przed wojną uprawiać sport napotykały na większe trudności niż chrześcijanki. Dla religijnych osób nie do zaakceptowania był nie tylko sam sport, ale też sportowy strój noszony przez kobiety. Jednak wiele zdeterminowanych Żydówek odnosiło w owym czasie sukcesy, zarówno na poziomie krajowym, jak i międzynarodowym. Do czołówki lekkoatletyki polskiej należały Helena Bersohn i Maria Rittner, skacząca do wody Eugenia Frydman oraz pływaczka Seligerówna. Poza „Ewą” istniał jeszcze jeden kobiecy klub żydowski w Warszawie, „Ad Astra”. Podobnie jak liczne kluby męskie, „Ewa” nie była jedynie skupiona na sporcie – członkinie korzystały z oferty klubowej czytelnicy, uczyły się esperanto, a w pewnym momencie zaczęły otrzymywać ulgowe bilety do kina.

Na **Nowolipkach 38** mieściła się siedziba klubu Gwiazda [jid. *Sztern*], związanego z Poalej Syjon-Lewicą. Drużyna była skupiona przede wszystkim na piłce nożnej i boksie, w których odnosiła największe sukcesy. Piłkarze, występujący w czerwono-czarnych barwach, byli w okresie międzywojennym najlepszą żydowską drużyną w stolicy. Dwukrotnie wygrali warszawską A-klasę, w 1932 i 1934 roku, po czym wystąpili w turnieju barażowym o awans do ogólnokrajowej I ligi piłkarskiej. Jednak w rywalizacji z drużynami z innych regionów okazali się słabsi i pozostali na dotychczasowym poziomie rozgrywkowym. Do czołówki warszawskiej należeli bokserzy, a w gronie najbardziej znanych był Szapsel Rotholc.

Jednym z założycieli klubu Gwiazda był Natan Tytelman, działacz Poalej Syjon-Lewicy. W czasie okupacji działał w warszawskim getcie w konspiracyjnej grupie Oneg Szabat, dla której opracowywał relacje dotyczące sytuacji Żydów pod okupacją niemiecką poza Warszawą, m.in. w Białej Podlaskiej i w Wilnie, zbierał też materiały poświęcone folklorowi getta warszawskiego. Pisał również dziennik w języku jidysz, z którego

zachowały się zapiski z maja 1941 roku. Dzięki nim możemy dowiedzieć się więcej na temat nastrojów panujących wśród mieszkańców getta w kontekście sytuacji wojennej.

Z grupą Oneg Szabat był też związany Szmu-el Szajnkinder. W latach dwudziestych był piłkarzem klubu Hagibor [hebr. bohater], a w latach trzydziestych pracował jako dziennikarz w jidyszowym „Der Moment”. We wrześniu 1939 roku wziął udział w obronie Warszawy, następnie dostał się do niemieckiego obozu jenieckiego, a po zwolnieniu znalazł pracę na warszawskiej Pradze, w punkcie rozdzielającym żywność. Po utworzeniu getta został zatrudniony w Centrali Kuchni Ludowych Żydowskiej Samopomocy Społecznej i najprawdopodobniej dzięki pracy społecznej poznał Emanuela Ringelbluma, twórcę Oneg Szabat. W 1942 roku zaczął współpracę z grupą, dla której spisał relacje żydowskich żołnierzy walczących w kampanii wrześniowej. Wśród dokumentów zebranych przez grupę znajdują się również jego utwory literackie oraz pisany w getcie dziennik.

Okoliczności i data śmierci Szajnkindera i Tytelmana nie są znane. Ten drugi najprawdopodobniej został zabity w getcie warszawskim w 1943 roku.

•

Na **Gęsiej 44** przez pewien czas miało swoje biuro Żydowskie Akademickie Stowarzyszenie Sportowe (ŻASS). Był to żydowski odpowiednik Akademickiego Związku Sportowego, który na początku lat trzydziestych zarejestrowano przy Uniwersytecie Warszawskim. Poza piłką nożną uprawiano tam też inne sporty, w tym lekkoatletykę, hokej, boks i szachy. Do najbardziej utytułowanych zawodniczek reprezentujących klub należała Helena Bersohn. W 1931 roku, w wieku siedemnastu lat, została mistrzynią Polski w rzucie dyskiem. Rok później reprezentowała Polskę na Makabiadzie w Tel Awiwie, a od 1933 roku zamieszkała w brytyjskiej Palestynie na stałe. Po wyjeździe nadal reprezentowała Palestynę, a następnie Izrael, w rzucie dyskiem i rzucie oszczepem. Z ŻASS był też związany Lejzor Ilja Szrajbman, który już po odejściu do Legii w 1933 roku został mistrzem Polski w pływaniu stylem dowolnym na 400 metrów, a w 1938 roku w pływaniu

w sztafecie 4 x 200 metrów. W 1936 roku reprezentował Polskę w kadrze olimpijskiej w Berlinie. Zginął kilka lat później, w 1941 roku, w getcie warszawskim.

Znanym sportowcem, choć związanym z Gwiazdą, był wspomniany już wcześniej bokser Szapsel Rotholc. Jako pierwszy żydowski pięściarz zdobył mistrzostwo Polski w 1933 roku, na swoim koncie miał też brązowy medal Mistrzostw Europy w Budapeszcie w 1934 roku. W 1936 roku znalazł się w kadrze Polski na olimpiadę w Berlinie, a za udział w wydarzeniu organizowanym przez nazistów został wykluczony ze związku zecerów. Nie była to pierwsza kontrowersja związana z jego osobą. We wrześniu 1939 roku służył w Wojsku Polskim w obronie kraju przed agresją niemiecko-sowiecką. Dostał się do niewoli sowieckiej, później odesłano go do niemieckiego obozu jenieckiego, z którego wrócił do Warszawy. W getcie służył w Żydowskiej Służbie Porządkowej. Po wojnie, którą udało mu się przeżyć, stał się obiektem krytyki ze względu na jego postawę w czasie niemieckiej okupacji. Sąd Społeczny przy Centralnym Komitecie Żydów Polskich skazał go w listopadzie 1946 roku na dwa lata wykluczenia ze społeczności żydowskiej i na trzy lata zawieszenia praw obywatelskich. Wyrok anulowano dzięki interwencji polskiego środowiska bokserskiego, ale Rotholc wyjechał z kraju pod koniec lat czterdziestych, początkowo do Belgii, a następnie do Kanady, gdzie zmarł w 1996 roku.

•

Ulica Okopowa jest dziś znana przede wszystkim z kompleksu cmentarzy, w tym cmentarza żydowskiego. Przy jego murach, pod adresem **Okopowa 43**, mieściło się przed wojną boisko Skry (Sportowy Klub Robotniczo-Akademicki). Klub był związany z Polską Partią Socjalistyczną, grało więc na tamtejszych dwóch boiskach wiele zespołów, polskich i żydowskich, o orientacji lewicowej, np. Gwiazda, Drukarz, Jutrznia, Czarni, Bar Kochba, Sarmata czy Marymont. Inauguracja stadionu miała miejsce 1 maja 1927 roku podczas meczu Skry z Widzewem, robotniczym klubem z Łodzi.

W czasie niemieckiej okupacji Polski część terenu była wykorzystywana przez pewien czas jako pole uprawne, gdzie warszawscy Żydzi uprawiali kapustę, ziemniaki i pomidory. Fragment terenu był też



W tle ruiny Pasażu Simonsa (dawne Nalewki 2 i 2a), w którym swoje biura miał klub Makabi. Fotografia została wykonana 20.04.1947 roku w czasie obchodów czwartej rocznicy powstania w getcie warszawskim

w pewnym czasie wykorzystywany przez Niemców jako miejsce egzekucji. W latach okupacji rozstrzelali tam około siedem tysięcy Polaków i Żydów. Masowy grób upamiętniła w 1989 roku Fundacja Nissenbaumów. Od tamtego czasu w miejscu, w którym niegdyś rozgrywano piłkarskie mecze, znajduje się Pomnik Wspólnego Męczeństwa Żydów i Polaków w Warszawie.

Żydowskie kluby grały też na innych stadionach, nie tylko na Skrze. Na stadionie AZS (dziś jest to stadion Drukarsza Warszawa) w Parku Skaryszewskim grywał Hakoah, przy Konwiktorskiej na stadionie Polonii grały Bar Kochba, Makabi i ŻASS, na stadionie Legii pod ówczesnym adresem **Mysliwiecka 3** grywały Hasmonea, Betar i Bar Kochba. Makabi od 1934 roku miało swoje boisko przy alei Zielenieckiej w miejscu, w którym dziś znajduje się Stadion Narodowy.

Na spotkania klubów robotniczych często przychodzili okoliczni robotnicy, osoby związane z patronującą klubowi partią, organizacją albo fabryką. Ale według relacji niektóre kluby miały przynajmniej niewielką część publiczności, która wymykała się tym ograniczeniom. Na mecze Gwiazdy chodzili też nie-Żydzi, podobnie jak żydowscy mieszkańcy Nalewek wybierali się na mecze Polonii na pobliski stadion.

Niektóre konfiguracje drużyn owocowały spotkaniami o podwyższonym ryzyku. Prasa pisała o przerwaniu meczu Polonii z Hapoel Wiedeń w 1924 roku na stadionie na Agrykoli. W tym samym roku związek piłki nożnej wprowadził nowe przepisy dotyczące bezpieczeństwa na meczach, na których musiała się pojawiać określona liczba osób porządkowych ochraniających zawody. Do bójek dochodziło czasem na meczach pomiędzy kibicami rywalizujących drużyn. Tak było na meczu Makabi z Marymontem czy Roburu z Jutrzną w 1930 roku, a w 1932 roku z meczu Gwiazdy ze Skrą uciekł zagrożony atakiem sędziego. „Pod napięciem” były niektóre mecze między polskimi a żydowskimi drużynami, m.in. rywalizacja Korony z Makabi, ale też między klubami żydowskimi, np. między Makabi a Gwiazdą. Niemniej jednak organizatorzy zdawali sobie sprawę, że rywalizacja wywołująca emocje może zaowocować zwiększoną frekwencją i większymi dochodami z biletów, stąd Makabi chętnie grywało z Koroną.

Historia sportu warszawskich Żydów jest niezwykle ciekawa, zarówno przez swoją wyjątkowość, liczebność – niemal jedna czwarta warszawskich klubów to były kluby żydowskie – ale też różnorodność, często na tle różnic politycznych pomiędzy działaczami, sportowcami i kibicami poszczególnych zespołów. I choć drużynowe sukcesy sportowców żydowskich na tle miasta czy całej Polski były rzadkie, to w sportach indywidualnych lub jako reprezentanci Polski niektórzy osiągnęli znaczące sukcesy, m.in. Helena Bersohn czy Szapsel Rotholc. Większość z nich nie przeżyła wojny, kluby po wojnie nie zostały odbudowane, a wspomniane w tekście miejsca przestały istnieć i zmieniły zupełnie swój charakter, czy to przez przebudowę ulic, czy z powodu wydarzeń, które miały tam miejsce w czasie wojny i po jej zakończeniu. ■

Bartosz Borys – historyk, współautor publikacji *Archiwum ważniejsze niż życie* poświęconej losom polskich Żydów w czasie II wojny światowej w dokumentach konspiracyjnej grupy Oneg Szabat.

Henryk Goldszmit – Janusz Korczak

niepokorny – warszawiak

OLGA SZYMAŃSKA

Patronuje kilkudziesięciu placówkom edukacyjno-wychowawczym, cytują go autorzy poradników dla wychowawców i nauczycieli oraz blogerzy parentingowi. Uczniowie, zapytani: „Kim był?”, jednym tchem recytują: lekarzem, wychowawcą, pisarzem, zginął razem z dziećmi w Treblince. W publikacjach popularnonaukowych częściej bywa twórcą systemu pedagogicznego, polskim Żydem o skomplikowanej tożsamości, dyrektorem sierocińca w warszawskim getcie.

Biografia Janusza Korczaka stała się przedmiotem namysłu oraz pracy naukowej humanistów: badaczy

polsko-żydowskiego pogranicza literackiego i kulturowego, archiwistów, antropologów, historyków. Z wybitnymi badaczkami jego spuścizny rozmawiałam w ramach popularnonaukowego cyklu *Janusz Korczak: nowe otwarcie*, upamiętniającego osiemdziesiątą rocznicę jego śmierci. Tak jak w pierwszym Marszu Pamięci, 22 lipca 2012 roku, szliśmy „od śmierci do życia” – od pomnika Umschlagplatz do dawnej siedziby Domu Sierot – tak w naszych rozmowach starałyśmy się odczytać spuściznę Janusza Korczaka poza kontekstem śmierci, by zbliżyć się do życia, do jego dzieła. Tekst ten jest zatem zbiorem refleksji oraz wynikiem lektur pogłębiających myśl Janusza Korczaka i otwierających ją na nauki humanistyczne, w szczególności na myśl społeczną przełomu XIX i XX wieku.



Janusz Korczak (dr. Henryk Goldszmit)

ur. w 1878 r.

Powieściopisarz i publicysta. Utwory wydane: „Dzieci ulicy”, „Koszalki opalki”, „Dziecko salonu”, „Bobo”, „Jak kochać dziecko”, „Józki, Jeśki i Franki”, „Możki, Joski i Srule”, „Sława”, „Król Maciuś pierwszy” i in.

Pocztówka z serii „Pisarze Polscy” wydana nakładem Wydawnictwa Komitetu Głównego Tygodnia Książki Polskiej, 1933

W ostatnim tekście, pisany w getcie *Pamiętniku*, Janusz Korczak zanotował: „Warszawa jest moja i ja jestem jej. Powiem więcej, jestem nią”. Zdanie to można odczytać jako deklarację przynależności, jego związku ze stolicą, przypomnienia, że dzielił los jej mieszkańców przez ponad sześćdziesiąt lat – lat zaborów, odradzania się i wojen. Dalej pada stwierdzenie: „Z nią wzrastałem”, które w moim odczuciu metaforycznie potwierdza nie tylko samo powiązanie z miastem, ale głębokie zakorzenienie, wskazanie miejsca, z którego się wyrasta, skąd czerpie się soki. To tak, jakby dopisać: jestem z niej. Z jakiej zatem Warszawy był Henryk Goldszmit, syn Józefa i Cecylii z Gębickich, młodszy brat Anny? Dwugłos – współbrzmienie i kontrpunkty odnajdujemy w fundamentalnych dla zrozumienia źródeł wyborów Janusza

Korczaka książkach: *Rodowody niepokornych* Bohdana Cywińskiego i *Etos lewicy* Andrzeja Mencwela.

Dla zrozumienia tego, jak formował się Henryk Goldszmit jako wychowawca dzieci, kluczowe jest zadanie pytania o to, jakie warszawskie środowisko miało na niego największy wpływ. Nie były to rzemieślnicze i handlowe Nalewki, nie był to plac Tłomackie ze „świątynią wiedzy obok świątyni wiary”, nie były to też ulice zamieszkałe przez zasymilowanych Żydów, jak Bielańska – miejsce jego urodzenia. W moich rozważaniach postaram się przedstawić, że uformowały go warszawskie ulice nędzy, przestrzenie dominacji *homo rapax*.

Henryk Goldszmit dorastał w czasach wielkich ruchów emancypacyjnych – o miejsce w społeczeństwie walczyły wtedy kobiety, walczyli robotnicy i chłopi. On dostrzegł jeszcze jedną grupę: „lud małorośli” i „najstarszy proletariatus świata” – dzieci. Jego młodość i lata studenckie przypadają na formowanie generacji, którą Stefan Żeromski w *Przedwiośnie* nazwał słowami Szymona Gajowca: „warszawiacy”.

Za czasów niewoli rosyjskiej mieliśmy tutaj w Warszawie znakomitych pracowników, świetne charaktery, doskonałych uczonych, którzy żyli w tłumie, przeszli niepostrzeżeni i nieuznani. [...] Z tych ludzi my – to jest moje pokolenie – wyszliśmy wszystko, czym żyjemy aż dotąd.

(Stefan Żeromski, *Przedwiośnie*. Warszawa 1925, s. 307–308)

Było to pokolenie wykształcone w czasach głębokiej rusyfikacji szkoły, kiedy podporządkowanie edukacji było dobrze przemyślaną strategią, mającą na celu wynarodowienie, zniewolenie i zdeintegrowanie polskiego społeczeństwa. Na przekór reformie tołstojskiej, generacja „niepokornych” dała Polsce pierwszą kadre inteligencji sformowaną głównie z „wysadzonych z siodła”, która stworzyła *novum* w społeczeństwie zaboru rosyjskiego: „inteligentny proletariatus”. Źródłem, które przez ponad dwadzieścia lat stanowiło niewyczerpaną skarbnicę wiedzy i umiejętności, był stworzony przez Jadwigę Szczawińską-Dawidową „Uniwersytet Latający” (1882–1905).

„Uniwersytet” był początkowo zwany „damskimi kursami”, ponieważ założyły go kobiety dla kobiet i o ich emancypację oraz samokształcenie czyniono tam największe starania. Po ukończeniu szkoły elementarnej, a następnie pensji, kobiety napotykały na zamknięte drzwi do świata edukacji i nauki na ziemiach polskich. Dlatego w pełnej konspiracji, pojedynczo, żeby nie wzbudzić podejrzeń stróża, wchodziły w bramy rozmaitych warszawskich kamienic, pod znane tylko im numery i drzwi, by uczestniczyć w zajęciach. Historię wykładał Władysław Smoleński, biologię Odo Bujwid, literaturę Piotr Chmielowski, geografii Wacław Nałkowski, socjologię Ludwik Krzywicki. Od 1885 roku „Uniwersytet Latający” przekształcił się w konspiracyjne nauczanie skierowane również do mężczyzn; jednym z nich był

właśnie Henryk Goldszmit. Jego mentorem stał się pedagog Jan Władysław Dawid. Jakże spójny z późniejszymi tekstami Janusza Korczaka jest cytat:

Sądzę, że to jest istotą nauczycielskiego powołania, które można by określić jako miłość dusz ludzkich. Jest to miłość, bo człowiek wychodzi poza siebie, troszczy się, bezinteresownie czyni coś dla drugiego; jest to miłość dusz, bo przedmiotem jej jest wewnętrzna duchowa treść człowieka, jego dobro moralne, jego oświecenie i udoskonalenie jako istoty duchowej.

(Jan Władysław Dawid, *O duszy nauczycielstwa*. Kraków 1912, s. 8)

Generacja, która wyrosła z Uniwersytetu Latającego, dostrzegała kwestię nierówności społecznych i starała się, jeśli jeszcze nie wyrównywać, to chociażby przeciwdziałać ich pogłębianiu. Henryk Goldszmit z Janem Licińskim kierowali się tam, gdzie nierówności były wyjątkowo jaskrawe – na ulice warszawskiego Powiśla. Miejsce to stanowiło egzemplifikację efektów krwiożerczej i bezdusznej działalności „człowieka-łupieżcy”. Dzienna i nocna praca w fabrykach, zapłata równa wartości bochenka chleba, prostytutka i samotność – to widział Janusz Korczak i takiemu wykorzystywaniu dzieci postawił stanowcze veto. Poszedł nawet krok dalej i dostrzegł przemoc również w doświadczeniu dziecka salonu, równie samotnego, choć krzywdzonego przez dorosłych w inny sposób. Rodzina mieszczańska jawiła mu się jako porównywalnie niebezpieczne miejsce – i chociaż kulturowano w niej miłość i przywiązanie, dokonywała się tam przemoc ukryta. Dziecko stanowiło dla rodziców projekcję ich własnych ambicji, jawiło się jako człowiek, który ma stworzyć lepszy świat. Musiało zatem sprostać wymaganiom klasy społecznej, do której należało, a najlepiej – przewyższyć ją.

Zreformować świat to znaczy zreformować wychowanie. [...] Nikt nie jest wolny od odpowiedzialności za to, co dzieje się naokoło, a życie tylko wtedy staje się coś warte, kiedy jest życiem zaangażowanym i twórczym.

(Janusz Korczak, *Dzieła*, tom 6. Warszawa 1996, s. 166)

Cytat ten jest moim zdaniem kluczowy do zrozumienia motywów działania Janusza Korczaka i źródeł decyzji o kształcie jego działalności zawodowej. Podobnych wyborów dokonali inni lekarze pochodzenia żydowskiego, Ludwik Hirszfeld i Ludwik Rajchman, obok pracy zawodowej stawiając aktywność społeczną. Korczak jednak jako pierwszy zadał fundamentalne dla przełomu XIX i XX wieku pytanie: jak przez procesy wychowawcze możemy naprawiać życie polityczne i społeczne? Problem ten wpisuje się w ważki temat podnoszony przez jego generację, mianowicie w kwestię obecności nowoczesnego społeczeństwa w niepodległym państwie. Słynny pedagog nie zajmował się bowiem jedynie

refleksją nad dzieciństwem i wychowaniem, ale również nad życiem politycznym i społecznym. Pedagogika była niegdyś stawiana w centrum refleksji filozoficznej, jednak z czasem utraciła wymiar uniwersalny. Korczak zaczął ją pojmować szeroko, nie zawężając jej zdobyczy jedynie do organizowania edukacji formalnej i opieki nad dziećmi, ale przywracał jej myśl w ramy uniwersalnego dyskursu o wartościach obecnych w życiu społecznym i politycznym.

Kategorią spinającą korczakowską myśl o społeczeństwie, w którym każda i każdy ma swoje bezpieczne miejsce, jest demokracja, rozumiana jako sprawiedliwość społeczna warunkująca suwerenność narodu. Eliminacja nierówności społecznych była dla niego krokiem niezbędnym do tworzenia nowoczesnego społeczeństwa i niepodległego państwa. Demokracja to nie tylko sposób funkcjonowania instytucji, ale stworzenie ogólnego forum wymiany doświadczeń, na którym wszelkie głosy będą usłyszane, na którym można coś powiedzieć i być wysłuchanym. Dopiero wtedy społeczeństwo ma szansę stać się społeczeństwem prawdziwie empatycznym. Empatia w rozumieniu Korczaka to nie odruch serca, a praktyka codzienności.

Całą bezsilność, bezwartość filantropji, opartej na galaretowatych nogach dowolnej ofiarności miękkich serc i twardych kieszeni, możecie stwierdzić dziś właśnie: morze potrzeb wzbiera, a kropla miłości się kurczy.

(*Na widnokregach*. „Głos: tygodnik literacko-społeczno-polityczny” 1904, nr 39, s. 605)

Dzieci nie są postrzegane jako grupa społeczna, która mogłaby emancypować się z pożytkiem dla siebie i dla społeczeństwa. Traktuje się je jak „przyszłych ludzi”, a nawet jak zakładników przyszłości, których należy wyposażyć tak, aby stworzyli lepszy świat. Janusz Korczak patrzył na dzieci inaczej – starał się postrzegać świat polityczny oczami dziecka i uczyć odpowiedzialności za pierwsze przestrzenie życia. Był wyczulony na pułapkę fascynacji siłą. Wiedział, że dzieci wychowane w poczuciu niemości, braku sprawczości, jako dorośli będą szukać swojego miejsca w systemach autorytarnych.

Dlatego Janusz Korczak tyle miejsca poświęcał podmiotowości dziecka, jego obecności w społeczeństwie, jednocześnie kładąc nacisk na różnorodność doświadczeń dzieciństwa jego czasów. Ale dzieciństwa salonu i ulicy nie postrzegał w prostych, binarnych schematach, nie wartościował ich jako dobre albo złe. Dostrzegał indywidualność każdego doświadczenia, przy równoczesnym zauważaniu podobieństw. Jednym z takich zjawisk jest samotność. Samotne jest dziecko, które w mieszczańskiej rodzinie ma własny pokój, ale pozostaje odseparowane od domowników i nie przebywa z nimi we wspólnych przestrzeniach. Samotne jest również to bez prawa do nauki, pracujące na utrzymanie rodziny, bo na jego barkach spoczywa niewyobrażalna odpowiedzialność, warunkująca funkcjonowanie jego bliskich.



Ogród Domu Sierot Korczaka, Krochmalna 92 (obecnie Jaktorowska 6)

Fenomenu Korczaka nie można zrozumieć bez poznania jego zaplecza środowiskowego i światopoglądowego oraz formacji kulturalno-społecznej, w jakiej wzrastał. Jedną z jej najjaśniejszych gwiazd był Stanisław Brzozowski, inteligent o rodowodzie socjalizującym, twórca filozofii pracy – ale Korczak tę tradycję przekroczył. Nie wierzył już w prometejski projekt kultury, w przetwarzanie świata przyrody dzięki wyteżonej pracy całej ludzkości. Korczak wierzył w etos pracy, ale pracy nie pojmowanej jako sposób zarobkowania, tylko jako robienie czegoś dla dobra społeczeństwa. Znacznie chętniej koncentrował się na oddolnych inicjatywach, które mogą przebudować świat społeczny i polityczny, ale nie wierzył w „nowy świat” jako wielki, uniwersalny projekt przewidziany dla całej ludzkości. Dlatego tak ważną była dla niego idea partycypacji, rozumiana jako uczenie dzieci zachowań obywatelskich poprzez troskę o rzeczy. Za największe przestępstwo wobec dzieci

uważał przemoc ekonomiczną, zatem najpierw trzeba dać dzieciom coś na własność, aby – w szerszym rozumieniu – nauczyć je troski o świat.

Obecnie Korczak bywa najczęściej zawłaszczany przez systemy wychowawcze, które są silnie sprzężone z edukacją alternatywną i kulturą nowego idealizmu, które stawiają na kreatywność, sprawczość, siłę, przełamywanie trudności, samodzielność. Stoi to w absolutnym sporze z tym, czego chciał Korczak: podmiotowość tak, ale z jednoczesnym uspołecznianiem, uczeniem budowania relacji i dbania o nie; branie odpowiedzialności, współdzielenie, a zatem uczenie empatii i uczestniczenia w demokratycznym społeczeństwie. ■

Olga Szymańska – edukatorka i przewodnicząca miejska.

Testament rabbiiego Israela Baal Szema i początki literatury chasydzkiej

JAN DOKTÓR

Historia książki chasydzkiej zaczęła się w Korcu. To tam właśnie w 1780 roku ukazał się zbiór kazań ucznia Baal Szem Towa – Jaakowa Josefa z Połonnego, *Toldot Ja'akow Josef* [Dzieje Jaakowa Josefa], wraz z którą młody chasydyzm przekroczył Rubikon: powstanie nowej formacji religijnej stało się faktem. Później w Korcu wytłoczono jeszcze dwa kolejne zbiory refleksji Jaakowa Josefa i zbiór nauk przypisywany Dow Berowi z Międzyrzecza. Nie był to koniec ambitnego programu wydawczego, ale w 1782 roku oficynę zamknięto, a wydawców przegnano. Ich praca nie poszła jednak na marne. Przygotowane wówczas teksty ukazały się drukiem w innych oficynach. Wśród nich był *Testament rabbiiego Israela Baal Szema*, czyli testament legendarnego założyciela chasydyzmu Israela ben Eliezera zwanego popularnie (ale dopiero od końca XVIII wieku) Baal Szem Towem, który w 2022 roku w wersji dwujęzycznej ukazał się w wydawnictwie Żydowskiego Instytutu Historycznego.

Okoliczności produkcji pierwszych druków chasydzkich są niejasne i wielowątkowe. Od razu nasuwają się pytania, które mają zasadnicze znaczenie dla zrekonstruowania obrazu początków chasydyzmu: dlaczego pierwsze publikacje pojawiły się tak późno, wiele dziesięcioleci po powstaniu ruchu i dwa dziesięciolecia po śmierci Baal Szem Towa? Dlaczego w latach

osiemdziesiątych druki chasydzkie ukazywały się tylko w oficynie koreckiej, choć na ziemiach polskich funkcjonowało już kilkanaście oficyn żydowskich, a nie działała żadna cenzura druków – ani żydowska, ani państwowa? Czy data publikacji i dobór tych pism były przypadkowe, czy też stał za nimi jakiś głębszy zamysł? W związku z tym należałoby się bliżej przyjrzeć sytuacji rynku książki żydowskiej w Rzeczypospolitej w drugiej połowie XVIII wieku, chasydyzmowi po śmierci Baal Szem Towa i wydawcom z Korca. Ale najciekawszym i kluczowym dla tego tematu zagadnieniem jest przejście chasydyzmu od przekazu ustnego doktryny do rękopiśmiennego, a następnie do druku.

Sytuacja na rynku książki żydowskiej w Rzeczypospolitej

Po załamaniu się produkcji książek żydowskich pod koniec XVII wieku w Rzeczypospolitej, przez osiemdziesiąt lat, począwszy od 1691 roku, działała tylko jedna drukarnia żydowska. Powstała ona z inicjatywy króla Jana III Sobieskiego w należącej doń Żółkwi, a kierowała nią, sprowadzona przez niego z Amsterdamu, rodzina Fajwuszów. Po rozwiązaniu w 1764 roku głównego cenzora druków żydowskich – *Wa'ad 'Arba 'Aracot* [Sejmu Czterech Ziem] – przestała istnieć jedyna instytucja będąca w stanie sprawować efektywną kontrolę nad publikacjami żydowskimi i w ciągu dwóch kolejnych dziesięcioleci powstało w Rzeczypospolitej kilkanaście oficyn żydowskich. Wydawcy mogli nie czuć się już związani wystosowanymi przez rozwiązaną instytucję



Strona tytułowa *Sefer ha-Kana*, wydane go przez oficynę chasydzką pierwodruku znanego XIV-wiecznego traktatu

regulacjami. Niemal natychmiast po rozwiązaniu Sejmu oficyna w Żółkwi, a później inne, zaczęła wydawać niechętnie widziane przez rabinat pisma – także te, które do tej pory nie mogły znaleźć drogi do pras drukarskich. Nie było wśród nich jednak pism autorów chasydzkich, choć np. oficyna żółkiewska znajdowała się pod wpływem rodzącego się chasydyzmu i produkowała – w znacznej mierze na zamówienie tego środowiska – pisma kabalistyczne. Zaczęto wydawać pisma Moszego Chaima Luzzatto, nawet te obłożone w 1735 roku klątwą, wydaną z inicjatywy rabinów weneckich, ale mającą zasięg międzynarodowy, pod którą podpisało się też kilku prominentnych polskich uczonych i rabinów. Wprawdzie swój najważniejszy traktat, *Mesilat jeszarim* [Ścieżka sprawiedliwych], Luzzatto napisał i wydał w Amsterdamie w 1740 roku, już po klątwie nałożonej na jego wcześniejsze pisma, ale od tamtego momentu tekstu tego nigdzie nie odważono się przedrukować. Poza Rzeczpospolitą w XVIII wieku wydano go tylko raz – w Mantui w 1781 roku. Tymczasem w samej Żółkwi wydano go w latach 1766, 1768, 1770 i 1782, a także kilka razy w innych oficynach. To dzięki rozwiązaniu Sejmu przedwcześnie zmarły sefardyjski wizjoner z Padwy odniósł historyczny sukces na ziemiach Rzeczypospolitej. W ogromnym stopniu oddział na duchowy świat Żydów Rzeczypospolitej, i to po obu stronach wielkiego konfliktu, który podzielił ich w drugiej połowie XVIII wieku na chasydyzm besztiański i misnagdīm, czyli ruch stronników Gaona Wileńskiego Elijahu ben Szlomo Zalmana.

A więc już dwa lata po rozwiązaniu Sejmu Czterech Ziem otwarcie rzucono w Żółkwi wyzwanie panującym dotąd regulacjom: nie tylko wydrukowano tekst obłożony klątwą, lecz także zrobiono to bez aprobaty rabinackiej. Na karcie tytułowej wskazano, że tekst został podany do druku przez „chasyda Elijahu ben Israela z Brześcia”.

Chasyd Elijahu, którego trzeba uznać za właściwego wydawcę książki, napisał we wstępie, że wydaje drukiem pisma Luzzatto, by przyspieszyć zbawienie. „I powiedziałem sobie w duchu: kiedy zbudują mu trwałą reputację w Izraelu przez publiczne rozpowszechnienie jego myśli, tak, aby ziemia pełna była wiedzy” (cyt. za: Isaiah Tishby, *Messianic Mysticism. Moses Hayim Luzzatto and the Pshua School*. Oxford, Portland, Oregon 2008, s. 441). Pisał też o „nienawistnikach”, którzy rzucają kalumnie na jego nauczyciela (Luzzatto), którego on określił „mężem Bożym” (*isz Elokim*). W Rzeczypospolitej pamiętano więc, że trzydzieści lat wcześniej, w 1735 roku, rabini Niemiec i Rzeczypospolitej obłożyli klątwą „przestępcę, heretyka Mosze Chajima Luzzatto, niech jego dusza zniknie”, oraz każdego, „kto pomaga w druku jego pism, kto je studiuje lub je posiada”. Wstęp chasyda Elijahu pokazuje, że po rozwiązaniu Sejmu Czterech Ziem wydawcy niewiele się już przejmowali tymi groźbami.

Pierwsze polskie wydanie *Mesilat jeszarim* zbiegło się w czasie z rozpoczęciem przez Dow Bera

publicznej działalności chasydzkiego przywódcy. To właśnie w 1766 roku założył on dwór w Międzyrzeczu, o którym pisał w swojej autobiografii Salomon Majmon. Czy Elijahu z Brześcia należał do jego stronników? Jest to więcej niż prawdopodobne. Bez wsparcia jakiegoś autorytetu religijnego trudno sobie wyobrazić opublikowanie pisma Luzzatto. Dwa i cztery lata później ci sami drukarze wydali ten sam tekst po raz drugi i trzeci. Musiało więc istnieć duże zapotrzebowanie na dzieło nieznanego w Polsce autora. Mógł je wzbudzić jedynie ten charyzmatyczny kaznodzieja, zalecając je tłumom, które przybywały do jego dworu słuchać głoszonych przez niego kazań. Z pewnością był promotorem publikacji Luzzatto, choć za życia wolał się tym nie chwalić. Dopiero po śmierci przywoływano jego entuzjastyczne opinie o tym włoskim rabinie.

Załamania się ograniczeń ezoterycznych

Skoro więc po 1764 roku Żydzi mogli już w Rzeczypospolitej drukować praktycznie wszystko, co chcieli, dlaczego chasydzkie teksty tak długo, bo przez szesnaście lat, nie trafiały do pras drukarskich? Także po 1772 roku, kiedy to misnagdzi nie tylko obłożyli chasydów klątwami, lecz także opublikowali teksty klątw i antychasydzkie paszkwile, chasydzi nie odpowiedzieli własnymi publikacjami. Z pewnością znalazłby się chętny drukarz, jeżeli ktoś dostarczyłby mu stosowne teksty i zapłacił za druk.

Do roku 1780 przekaz nauki chasydzkiej odbywał się głównie – choć przecież nie tylko – drogą ustną, najbardziej właściwą i bezpieczną w przypadku ruchów oskarżanych o herezję. Ale nie zawsze stroniono od utrwalania przekazu na piśmie – głównie z obawy przed jego zapomnieniem bądź wypaczeniem w długim łańcuchu przekazicieli. Między bajki należy włożyć twierdzenie o wyłącznie ustnym nauczaniu we wczesnym chasydyzmie. W społeczności piśmiennej, jaką stanowili bez wątpienia polscy Żydzi w XVIII wieku, przekaz ustny był na dłuższą metę nie do utrzymania, zwłaszcza gdy ruch przybierał masowe rozmiary. Owszem, istniała programowa – zrozumiała z uwagi na wrogość rabinackiego establishmentu – rezygnacja z druku, ale nie z rękopiśmiennych zapisków. Notatki robili i słuchacze, i sami nauczyciele czy kaznodzieje. Niekiedy trafiały do prasy drukarskiej dopiero po wielu dziesięcioleciach, niekiedy nie trafiały tam nigdy.

Oczywiście utrwalenie tekstu na piśmie nie było równoznaczne z zamiarem złożenia go do druku. Często robiono notatki jedynie dla prywatnego użytku – osobistego, rodziny, uczniów czy przyjaciół, lecz także dla potomnych. Tak czynili między innymi uczniowie Jechiela Michela: pierwszy redaktor nauk zebranych w *Testamencie* – Jeszaja z Janowa (wcześniej z Dunajowców) i Jaakow Jicchak Horowic (Widzący z Lublina). Osobisty charakter czynionych zapisków szczególnie wyraźnie widać w notatkach tego drugiego. Na początku pierwszego brulionu zapisków, wydanego wiele dziesięcioleci później pod tytułem *Zot zikaron*, Horowic napisał:

W imię jedności Świętego Błogosławionego i Jego Szechiny, w bojaźni i drzeniu, by zjednoczyć imiona Boga w pełnej jedności w imieniu całego Izraela i by podnieść Szechinę z prochu: Jestem gotowy i przygotowany, by spisywać to, co Święty Błogosławiony pomógł mi zacząć na spotkaniu z towarzyszami, którzy przyszli słuchać mego głosu. (Lublin 1851)

Widzący zapisywał wrażenia z lektur, a także kazania, które w stanie iluminacji wygłosił podczas trzeciej biesiady szabatowej. Ponieważ kazania te głosił, jak sam wyznawał, zazwyczaj w rozognieniu, nie pamiętał ich dokładnie następnego dnia, podczas spisywania. Spotykamy w nich takie uwagi jak: „Już nie pamiętam, co właściwie powiedziałem”, „I zapomniałem, już nie pamiętam i nie rozumiem”, „Należałoby zobaczyć w *Zoharze*, ale nie pamiętam miejsca”. Cel tych zapisków pozostaje niejasny. Wiemy wszakże, że dawał je do czytania przynajmniej niektórym swoim uczniom. Notatki robili też słuchacze – za wiedzą nauczycieli lub bez niej.

Powstrzymywanie się od druku miało swoją cenę, która rosła, w miarę jak chasydyzm przekształcał się w ruch masowy. Coraz większy popyt na teksty z nauką chasydzką sprawiał, że powszechnie produkowano odpisy notatek pierwotnie przeznaczonych jedynie do osobistego użytku. Podczas przepisywania zapiski te kompilowano, poprawiano, rozwijano i uzupełniano o komentarze. Takiej lawiny tekstów rękopiśmiennych nikt nie był w stanie kontrolować. Świadectwo tego stanu rzeczy dał w 1815 roku drukarz pierwszego hebrajskiego wydania *Sefer sziwchej ha-Beszt* [Księga ku chwale Beszta] w Kopysiu. Napisał we wstępie:

Zobaczyłem szczere i gorące pragnienie tych, którzy przepisują te święte pisma. Dobrze wiem, że pisma są pełne błędów i dołożyłem wielu starań, by oczyścić z nich wszystkie strony. Jednakże w miarę sporządzania kolejnych odpisów błędy będą z pewnością mnożyć się, iż coraz trudniej będzie zrozumieć intencję. Dlatego postarałem się, by znalazło się ono w mojej prasie drukarskiej i poprawiłem je tak dokładnie, jak tylko mogłem.

(*Sefer sziwchej HaBeszt: Księga ku chwale Baal Szem Towa*, przełożył, opracował i wstępem opatrzył Jan Doktor. Kraków–Budapeszt 2011, s. 36)

Meszulam Zusja z Annapola (1718–1800) w aprobacie do *Likutej amarim Tanja Szneura Zalmana* z Ladów podobnie tłumaczył swoje poparcie dla publikowania pism chasydzkich:

Książeczki te rozpowszechniły się pośród całego Izraela w niezliczonych odpisach, sporządzanych przez przypadkowych kopistów i w rezultacie wielokrotnego przepisywania błędy bardzo się mnożyły. Dlatego czułem się zmuszony podać te książki do prasy drukarskiej.

Nawiasem mówiąc, nie można wykluczyć, że to właśnie on wyszedł również z inicjatywą publikacji *Testamentu Baal Szem Towa*.

Oficina w Korcu Wołyńskim

Oficina korecka powstała w 1776 roku z inicjatywy księcia Józefa Klemensa Czartoryskiego. Ściągnął on do swojego miasta Korca na Wołyniu nieznanego nam z nazwiska drukarza żydowskiego wraz ze sprzętem typograficznym oraz gronem zecerów i współpracowników, wśród których był Szmuel ben Isachar Ber Segal. W 1776 roku wydali oni książkę *Ein chaszmal* Jehudy ben Israela Ajbeszica. Później skład ekipy się zmienił. W 1777 roku Szmuel założył spółkę z teściem, Cwi Hirszem ben Arje Lejbem Margaliotem, i obaj stali się właścicielami oficyny. Co ciekawe, Cwi Hirsza Margaliot rozpoczął swoją karierę drukarską w Nowym Oleksinie koło Brodów, gdzie w 1772 roku wydał antologię antychasydzkich tekstów *Zemir' aricim we-charwot curim* [Poskromienie tyranów i kamienne miecze]. Teraz zmienił opcję ideologiczną. Wraz z zięciem nawiązał kontakt z chasydami z kręgu cadyka Jechiela Michela ze Złoczowa. Tym łatwiej im to przyszło, że rabinem Korca był uczeń Jechiela – Jicchak Ajzyk ha-Kohen. Mieszkał tam też inny wybitny uczeń Jechiela – Szlomo Łucker, który wkrótce stał się głównym wydawcą oficyny. W działalność wydawniczą zaangażował się też syn Jicchaka Ajzyka, a zięć Szlomo Łuckera – Awraham. Drukarnia w Korcu szybko stała się jedną z najbardziej cenionych żydowskich oficyn Rzeczypospolitej, o bardzo specyficznym profilu wydawniczym. Wydawców łączyły z kręgiem Jechiela mesjańskie oczekiwania związane z rokiem 1781, o których będzie jeszcze mowa później, a także przekonanie, że przesłanką mesjańskiego przełomu jest upowszechnienie zbawczej wiedzy. To przekonanie stało się podstawą programu wydawniczego oficyny.

Oficina w Korcu postawiła sobie za cel drukowanie klasycznych traktatów kabalistycznych, stanowiących fundament religijny chasydyzmu. Było to przedsięwzięcie ze wszech miar zrozumiałe w obliczu ogromnych braków na rynku. W Rzeczypospolitej od dziewięćdziesięciu lat działała tylko jedna oficyna żydowska – w Żółkwi – i nie była ona w stanie wypełnić tych luk, tym bardziej że również za granicą kabalistyczne pisma rzadko kiedy przedzierały się do pras drukarskich. A popyt na nie był ogromny, więc wydawców tych trudnych dzieł czekała nie tylko chwała, ale i godziwy zysk. W 1778 roku ukazały się *Derech' emuna* Meira ben Jechezkela ibn Gabaja, *Sefer ha-Szem* i *Sefer ha-zohar*; w 1779 roku wydrukowano tylko *Sefer jecira*, ale za to z komentarzem *Szoszan sodot* (po raz pierwszy wydany drukiem) autorstwa pierwszego znanego z nazwiska polskiego kabalisty, Mosze ben Jaakowa z Kijowa (XVI wiek); w 1780 roku – *Chen tow* Hillela ben Aharona, *Pardes rimonim* Mosze Kordowero i *Sefer tikunej ha-zohar* oraz kilka kolejnych kabalistycznych traktatów.

W pewnym momencie w kręgu wydawców koreckich zapadła decyzja o rozpoczęciu publikowania zgoła innego rodzaju tekstów – krążących

w rękopiśmiennych odpisach nauk nauczycieli chasydzkich, moralnych pouczeń, opowieści i listów, nieprzeznaczonych pierwotnie do druku. Decyzję tę wymusiło rosnące zapotrzebowanie na teksty zawierające nauki wielkich nauczycieli, dotąd chaotycznie kopiowane. Takie „pirackie” zapiski zagrażały spójności rodzącego się ruchu, który gwałtownie potrzebował stabilnego fundamentu ideologicznego. Zadanie uporządkowania i przerehabilitacji pierwszej literatury chasydzkiej, czyli, inaczej mówiąc, kanonizowania odpowiednio spreparowanych tekstów przez stworzenie drukowanych *editio princeps*, wzięli na siebie właśnie chasydzi skupieni wokół oficyny koreckiej.

Opublikowane *editio princeps*, czyli obowiązująca wersja tekstu, miało tę ogromną zaletę, że istniało nie w jednej, ale w wielu, najczęściej kilkuset jednakowych egzemplarzach i było dostępne dla każdego, kto chciał ów tekst dalej powielać. Natomiast ogromnie negatywną stroną tworzenia drukowanych *editio princeps* (z punktu widzenia historyka) był zwyczaj niszczenia rękopisów, w oparciu o które ów pierwodruk powstawał. Czyniono to z obawy, by nie stały się one powodem dalszych, niepotrzebnych już debat i sporów. Tę praktykę i jej skutki szczególnie wyraźnie widać w przypadku tekstów jidyszowych, mających z natury rzeczy mniejszy zasięg niż hebrajskie. Z wielu setek książek jidyszowych wydanych drukiem do końca XVIII wieku (jak też hebrajskich tłumaczeń jidyszowych tekstów, do których należy zaliczyć *Testament rabiego Baal Szem Towa*) nie zachował się ani jeden rękopis, choć tekstów rękopiśmiennych, które nie trafiły do pras drukarskich, zachowało się wiele tysięcy.

Dlaczego w Korcu w latach 1780–1783 wydano jedynie książki przypisane dwóm przywódcom chasydzkim, Jaakowowi Josefowi i Dow Berowi, a pominięto nauki innych, przede wszystkim samego Jechiela Michela, który po śmierci Dow Bera był uważany za najważniejszego przywódcę chasydzkiego? Nazwiska nauczycieli, którym przypisano cztery pierwsze książki chasydzkie, zostały wybrane nieprzypadkowo. Były to wybitne postaci ruchu chasydzkiego, którym jego przeciwnicy nie mogli już zaszkodzić. Baal Szem Tow zmarł w 1760 roku i nie pozostawił – poza kilkoma listami – żadnych pism. Od kilku lat nie żył też Dow Ber (zmarł 15 grudnia 1772 roku), a Jaakow Josef z Połonnego (1710–1784) był już bardzo stary i nie lękał się represji. Dla czynnych przywódców byłoby to zbyt niebezpieczne. Potwierdziły to nadchodzące wydarzenia.

Należy zwrócić uwagę na fakt, że oficyna korecka, podobnie jak inne, założone nieco później oficyny chasydzkie, nie publikowała w ogóle tekstów w jidysz. Pojawiły się one dopiero w 1815 roku. A do tego czasu wydano drukiem przynajmniej sześćdziesiąt osiem chasydzkich tytułów w stu sześćdziesięciu pięciu edycjach – wszystkie po hebrajsku. To może dziwić w przypadku ruchu powszechnie uważanego za ludowy. Warto prześledzić to zjawisko, bo przecież tradycje drukowanej książki jidyszowej sięgają początku drukarstwa żydowskiego w Rzeczypospolitej. W latach 1534–1537 pierwsi drukarze

żydowski Rzeczypospolitej, bracia Haliczowie, drukowali niemal wyłącznie książki jidyszowe, a nawet wprowadzili charakterystyczny dla literatury jidysz króćczonek zwany *cur* albo *wajberdojcz*.

O tym, w jakim języku decydowano się wydawać teksty, decydowały przesłanki zarówno ideologiczne, jak i komercyjne. Jeśli priorytetowym celem wydawcy było zapewnienie publikowanemu tekstowi możliwie najwyższej teologicznej rangi, oczywisty był wybór *leszon ha-kodesz*, języka świętego, czyli hebrajskiego, względnie aramejskiego. Gdy celem było zapewnienie tekstowi możliwie szerokiego kręgu odbiorców – decydowano się na jidysz.

W Korcu produkowano literaturę wysokiej rangi dla elity. Standardy wyznaczały klasyczne pisma kabalistyczne. Dla elity były też przeznaczone pierwsze pisma chasydzkie i tym standardom musiały sprostać. Dotyczy to także *Testamentu rabiego Baal Szema*. Nie była to literatura popularna ani pod względem języka, ani treści, choć forma pouczeń mogłaby na to wskazywać. Język tych pism (hebrajski) i liczne cytaty z klasyki podawane bez odniesień bibliograficznych, a więc zakładające znajomość cytowanych pism przez czytelnika, dowodzą, że adresatem tych książek nie były rzesze prostaczków, lecz uczeni i studenci jesziw. Publikacje te były przeznaczone dla chasydzkiej elity, dla przywódców i nauczycieli chasydyzmu.

Celem inicjatywy koreckiej było więc nie tyle popularyzowanie nauki chasydzkiej, co stworzenie kanonu pism założycielskich, choćby tylko wstępnego, a tym samym położenie fundamentów pod doktrynę chasydzką, które mogłyby zintegrować ten już wówczas niesłychanie zróżnicowany ruch. Wydawcy z Korca osiągnęli swój cel.

Jechel Michel i kampania mesjańska roku 1781

Przywódca duchowy wydawców z Korca, Jechiel Michel ze Złoczowa (1721–1781), był synem znanego chasyda Jicchaka z Drohobycza. W latach pięćdziesiątych XVIII wieku objął – wedle tradycji chasydzkiej z pomocą Beszta – posadę rabina najpierw w Kowlu, a potem w Grodnie. Przez jakiś czas był wędrownym kaznodzieją. Kilkakrotnie odwiedził Dow Bera w Międzyzrzeczu, ale nie należał do jego najbliższego kręgu. Pod koniec lat sześćdziesiątych powrócił do Brodów i w 1772 roku, prawdopodobnie zaraz po śmierci Dow Bera, założył tam swój własny *bejt ha-midrash*. Był charyzmatycznym nauczycielem i przyciągnął wielu utalentowanych uczniów, którzy później zostali znanymi cadykami, m.in. Awrahama Jehoszuę Heszela z Opatowa, Jaakowa Jicchaka Horowica (Widzącego) z Lublina, Naftalego z Ropczyc, Kalonymusa Kalmana Epsteina z Krakowa, Meszulama Fajwusza Hellera ze Zbaraża czy Jeszaję z Dunajowców (później z Janowa).

Wydawcy pierwszych książek chasydzkich kierowali się motywami mesjańskimi, co potwierdzają także wybitni chasydzi niezwiązani z kręgiem Jechiela Michela. Pinchas z Korca pisał na przykład, że Jaakow Josef „przywoływał słowa *Sefer zohar chadasz*,

że w roku 5540 (1780) nastąpi wyzolenie Izraela [...] i w tym właśnie roku reb z Połonnego chciał wydać książkę [*Toldot Ja'akow Josef*], a książka ta przybliżyła [przyjście] mesjasza” (Arie Morgenstern, *Mistika u-meszychijut mealijat ha-RMChL ad ha-Ga'on mi-Wilna*. Jeruzalajim 1999, s. 197). Tak więc, jeśli wierzyć świadectwu Pinchasa, wydano *Toldot Ja'akow Josef* w tym właśnie roku, by zainaugurować proces mesjańskiego objawienia.

Zapowiedź zbawienia w 1781 roku pojawiła się na początku lat czterdziestych XVIII wieku. W Rzeczypospolitej spopularyzowała ją książka Szmuela z Kalwarii *Darcej no'am* [Drogi łagodności]. Najważniejszą częścią książki był wstęp. Szmuel powołał się w nim na znane wyliczenia Immanuela Chaj Riki (1688–1743), który w książce *Joszer lewaw* zapowiedział zbawienie w 1781 roku. Według Chaj Riki, w 5500 (1740) roku zaczął się poranek – okres przejściowy między wygnaniem (*galut*) a zbawieniem, które nastąpi w południe, w porze, w której zburzono świątynię, a dokładnie rzecz biorąc: w porze odmawiania modlitwy *mincha*. Wtedy wystąpi mesjasz i nastąpi objawienie tajemnic Tory.

Szmuel z Kalwarii w swojej książce otwarcie powołuje się na wyliczenia Chaj Rikiego: „W roku *taf, kof, mem, 'alef* ([5]541=1781) po ośmiu miesiącach, jak powiedziano, nasz sprawiedliwy Mesjasz nie będzie zwlekał z przyjściem” (Szmuel z Kalwarii, *Darcej no'am*. Królewiec 1764, k. 5ab). Co ciekawe, aprobaty tej książki udzielił sam Gaon Wileński Eliahu ben Szlomo Zalman. A pod tym względem Gaon był bardzo ostrożny i w całym swoim długim życiu udzielił jedynie trzech aprobat.

Chasydzi skupieni wokół Jechiela Michela i oficyny w Korcu podzielali nadzieje mesjańskie związane z rokiem 1781 i działali na rzecz zbawienia, upowszechniając zbawczą wiedzę, dotąd ściśle reglamentowaną. W wydanej w tym roku drugiej książce Jaakowa Josefa z Połonnego, *Ben porat Josef*, dla nas niezwykle ważnej z racji chociażby zamieszczenia w niej *Listu Świętego Beszta*, o którym będzie jeszcze mowa, napisano w kolofonie: „Pracę dopełnili ci, którzy wiernie prowadzą nasze święte dzieło, we wtorek, dwudziestego ijar [5]541 (1781)”. Była to właśnie data zbawienia zapowiedziana przez Immanuela Chaj Riki i Szmuela z Kalwarii.

W Korcu świadomie łamano ograniczenia, jakie w obliczu erupcji frankistowskiej narzucił w 1756 roku wielki *bejt din* w Brodach. Zabronił on między innymi czytania *Sefer ha-zohar* osobom, które nie ukończyły trzydziestego roku życia, a traktatów kabały luriańskiej i rękopisów kabalistycznych (a więc pism nieposiadających aprobaty rabinackiej) – czterdziestego roku życia. Wydawcy z kręgu Jechiela Michela w ogóle się nie przejmowali tymi zakazami. Wedle świadectwa Aharona ha-Lewiego ze Staropola jego nauczyciel, Szneur Zalman, a wcześniej Baal Szem Tow i jego uczniowie, głosili, że żyją w „ostatnim pokoleniu” (*ha-dor ha-acharon*), u progu zbawienia. Głęboko wierzono też, że warunkiem zbawienia jest upowszechnienie prawdziwej wiedzy o Bogu, a tę w najpełniejszej formie przedstawia kabała. Zastrzeżona dotąd dla nielicznych



**Strona tytułowa pierwszego wydania
Sefer sziwchej ha-Beszt, Kopyś 1815**

wtajemniczonych, ma stać się w przyszłości wiedzą ogólnodostępną i przygotować grunt do zbawienia.

Pierwsze książki chasydzkie

Nie wiadomo, skąd pochodziły zapiski kazań Jaakowa Josefa z Połonnego, zebrane w *Toldot Ja'akow Josef*, i w jakim języku były spisane. Nie wiemy zatem, czy wydawca jedynie skompilował z nich książkę, poprawiając i ujednolicając tekst, czy też przynajmniej niektóre z nich tłumaczył z jidysz na hebrajski. Jak można się dowiedzieć z karty tytułowej, z inicjatywą druku wyszli: syn autora, Awraham Szimson Kac, który był rabinem w Raszkowie przed wyjazdem w 1779 roku do *'Erec Israel*, i zięć – Awraham Dow Ber, rabin w Chmielniku. Edycję sfinansowali Szlomo ben Awraham z Łucka i jego partner wydawniczy – Szimon Aszkenazi.

Przeciwnicy Jechiela Michela przyjęli wydanie *Toldot Ja'akow Josef* jako manifestację rozwijającego się ruchu, który tym samym wyszedł z podziemia. Rabin brzeski Awraham Kacenellenbogen natychmiast powiadomił o tym listownie wileńskiego Gaona Elijahu:

Piszę do Ciebie z powodu książki, która dotarła już do Twego kraju [tj. na Litwę], napisanej przez rabina kahału w Połonnem [Jaakowa Jozefa]. Zawiera ona kazania moralne i nowe egzegezy, jakie chasydzi

robią do tygodniowej porcji Tory podczas se'udat szliszit, jak jest to w ich zwyczaju. Przedstawia ona nową drogę, jakiej nauczyli się od ich nauczyciela, zwanego Israel Baal Szem (który utrzymywał, że jego nauczycielem był Achija ha-Sziloni), o którym pisał: Słyszałem od mego nauczyciela [...] Nazwał on tę książkę Bejt Jaakow Josef [i wydał] bez żadnej aprobaty [...] Zasługuje ona na spalenie.

(Cyt. za: S.H. Dresner, *The Zaddik: The Doctrine of the Zaddik According to the Writings of Rabbi Yaakov Joseph of Polnoy*. London 1960, s. 20)

Jeszcze większe poruszenie wywołało wydanie kilka miesięcy później drugiej książki Jaakowa Josefa, *Ben porat Josef*, do której dołączony był *List Święty Beszta*. Dwa miesiące po wydrukowaniu tej książki, 20 aw 1781 roku, kahał wileński ponownie ogłosił *cherem* na chasydów. Czytamy w nim m.in., że chasydzi „opublikowali swoją nową książkę”. Autorzy klątwy uznali więc, że wydanie *Toldot Ja'akow Josef* nie było tylko incydentem i że krąg Jechiela zaczął otwarcie popularyzować chasydzką herezję.

Dwaj wysłannicy Gaona, Dawid i Jozua Segel, zostali posłani do innych kahałów litewskich, by zmobilizować je do walki. 3 elul 1781 roku rabini najważniejszych kahałów litewskich zebrali się na jarmarku w Zelwie koło Grodna i wspólnie ogłosili *cherem* na chasydów. Pod groźbą klątwy zakazano utrzymywania z nimi jakichkolwiek kontaktów. Wspomniany wcześniej Kacenellenbogen w piśmie okólnym z Zelwy z 1781 roku nazwał ich „członkami sekty chasydów, niech ich imię będzie wymazane, którzy oddzielili się i złączyli w partię herezji i odrzucili chwałę Tory i sąd mędrców”.

Kulminacją kampanii antychasydzkiej były wydarzenia w Brodach. W sierpniu 1781 roku przeciwnicy Jechiela demonstracyjnie spalili niedawno wydane w Korcu książki przed jego domem, a załamany Jechiel zmarł kilka tygodni później, w szabat 25 elul (15 września 1781 roku).

Kreacja Beszta na założyciela chasydyzmu

Rozwijający się ruch potrzebował koherentnego obrazu swoich początków i wyrazistej postaci założyciela. W przypadku tak zdecentralizowanego i zróżnicowanego zrzeszenia znalezienie takiej osoby i wykreowanie jej na pierwszego i najważniejszego nauczyciela nie było sprawą ani oczywistą, ani łatwą. Pretendentów było wielu. Środowisko Jechiela Michela uznało za założyciela i nauczyciela ruchu Baal Szem Tow i konsekwentnie propagowało go w tej roli w swoich publikacjach. Jego dzieło mieli kontynuować uczniowie, do których zostali zaliczeni wszyscy wybitni przywódcy chasydcy lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XVIII wieku. Jeden z uczniów Jechiela Michela, Meszulam Fejwusz Heller ze Zbaraża, otwarcie przyznawał, że otrzymał od swojego nauczyciela polecenie stworzenia syntezy doktryny chasydzkiej, możliwej do zaakceptowania dla

wszystkich chasydów. Na wstępie dzieła *Joszer diwrej emet* [Proste drogi prawdy], którego pisanie rozpoczął w 1777 roku, a które zostało wydane drukiem dopiero w zbiorze *Likutej jesarim* w 1791 roku we Lwowie, niemal równocześnie z *Testamentem*, stwierdził:

Wezwano mnie, bym napisał słowa prawdy i wiary, jakie usłyszałem od oświeconych naszego pokolenia, cudotwórców napełnionych duchem świętym, których widziałem osobiście. Ich bogobojność była jak bogobojność aniołów i wszyscy pili z jednego źródła, a mianowicie boskiego reba Israela Baal Szem Towa [...]. Choć zasłużyłem sobie widzieć jedynie oblicze jego ucznia reba Dow Bera, a później otrzymałem święte pisma [zawierające] jego święte słowa budzące serca tych, którzy pragną służyć Bogu w prawdzie. Wiele razy byłem w towarzystwie boskiego reba Menachema Mendla z Przemyślan. Ale przede wszystkim, aby rozróżnić między martwym i żywym, [napisałem] to, co usłyszałem z ust świętego świętych, syna świętych, cadyka syna cadyka, wyjątkowego reba, naszego boskiego nauczyciela reb Jechiela Michela.

(Cyt. za: Miles Krassen, *Uniter of Heaven and Earth. Rabbi Meshulam Feibush Heller of Zbarazh and the Rise of Hasidism in Eastern Galicia*. New York 1998, s. 9)

Meszulam Fejwusz Heller przedstawiał się jako uczeń trzech powszechnie cenionych autorytetów chasydzkich: Menachema Mendla z Przemyślan, Dow Bera z Międzyrzecza i Jechiela Michela. Wszystkich trzech zaprezentował jako najważniejszych uczniów Beszta, co ułatwiało i uwiarygodniało syntezę ich nauk. Warto zwrócić uwagę na to, że Dow Ber w piśmie Meszulama nie zajmuje aż tak eksponowanego miejsca jak w późniejszej tradycji, która uważała go za następcę Beszta. U Meszulama jest po prostu jednym z kilku wielkich uczniów Beszta, obok Jaakowa Josefa z Połonnego, Menachema Mendla z Przemyślan (wielu w nim właśnie widziało następcę Beszta) czy wreszcie (najważniejsze go dla Meszulama) Jechiela Michela.

Podobne zadanie jak Meszulam mogli otrzymać w tym samym czasie inni uczniowie Jechiela, m.in. Jeszaja z Dunajowców (Janowa). *Testament* powstał prawdopodobnie w tym samym okresie oraz w ramach tego samego projektu co *Diwrej joszer 'emet* i – podobnie jak tekst Meszulama – krążył przez wiele lat w formie rękopiśmiennej.

Integracyjna funkcja *Testamentu* jest bardzo wyraźna. Poza Besztem i Magidem z Międzyrzecza tekst nie przywołuje z nazwiska żadnego nauczyciela chasydzkiego. Przede wszystkim jednak *Testament* uznaje, że chasydzi mogą zmierzać do celu, jakim jest przyłgnięcie do Boga, różnymi drogami. Otwarcie przyznaje, że w chasydyzmie istnieją trzy różne formacje, i nawet je krótko charakteryzuje (fragment 82), nie wyróżniając żadnej z nich: jedni dochodzą do przyłgnięcia do Boga poprzez odłączenie się od ludzi, inni przez zgłębianie

tajemnic Tory, a jeszcze inni – praktykując medytacje zalecane przez Jicchaka Lurię. Są to trzy różne istniejące w II połowie XVIII wieku szkoły chasydzkie: ekstazytyczna, kabalistyczna i tzw. starych chasydów, której bastionem był brodzki klojz. W *Testamencie* nie polemizuje się z żadną z nich. Była jeszcze czwarta formacja, niewymieniona w tym fragmencie: formacja pokutników albo starych chasydów, która wielokrotnie dochodzi do głosu na kartach *Testamentu* i którą też chce się zintegrować z pozostałymi w ramach jednego ruchu chasydzkiego.

Jeszaja z Dunajowców

Testament rabiego Baal Szema czyli *Cawa'at me-RIBaSz* (w niektórych edycjach tekst nosi tytuł *Cawa'at RIBaSz*, a w jeszcze innych *Cawa'at ha-RIBaSz*) po raz pierwszy ukazał się w druku około roku 1792 lub nieco wcześniej – edycja uznawana przez historyków za najstarszą nie podaje miejsca ani roku wydania.

Na karcie tytułowej *Testamentu* czytamy, że książkę tę „znaleziono w schowku [...] rebe Jeszaji, przewodniczącego sądu rabinackiego i jesiwy świętej gminy w Janowie”. Można stąd wnosić, że Jeszaja z Janowa był jej autorem albo też pierwszym redaktorem. Potwierdzałoby to przypuszczenia niektórych historyków, że wymienianym w tekście nauczycielem, zwanym po prostu Magidem, nie jest Dow Ber z Międzyrzecza, lecz magid (kaznodzieja) ze Złoczowa i nauczyciel Jeszaji – Jechiel Michel.

Przed drukiem *Testament* zapewne krążył (podobnie jak inne zbiory chasydzkich nauk) w odpisach, był czytany i uzupełniany, a zapewne także poprawiany. Ostatnim redaktorem był nieznan nam z nazwiska drukarz. Na pospieszną (końcową) kompilację tego zbioru wskazuje dokładne powtórzenie tekstu we fragmentach 1 i 17.

Recepcja Testamentu

Pewne jest, że *Testament* powstał znacznie wcześniej niż domniemana data jego pierwszego druku. Biblioteka Jerozolimska za najstarszą uznaje posiadaną przez siebie edycję datowaną na karcie tytułowej na 5 elul 5553 (1793) roku, bez uwzględnienia miejsca wydania, i zakłada, że ukazała się ona w Ostrogu. Na pewno w Ostrogu ukazał się w 1794 roku *Testament* w oficynie Jeszaji ben Kalonymusa ha-Lewiego z Dębicy. Biblioteka Jerozolimska posiada też egzemplarz wydrukowany w 1795 roku w Żółkwi, wydany przez tegoż Jeszaję, wiernie naśladujący wcześniejsze wydania niepodające miejsca druku. W Jerozolimie znajduje się też wydanie lwowskie z 1797 roku, w którym zaznaczono, że podąża ono „strona za stroną” za wydaniem z 1795 roku z Żółkwi.

Trudno powiedzieć, dlaczego *Testament* wydawano bez podania oficyny, miejsca ani daty w czasach, kiedy już otwarcie publikowano inne teksty chasydzkie. Czym *Testament* różnił się od nich, że wydawcy woleli nie podawać swoich nazwisk? Zastanawia też brak aprobat. *Testament* miał co najmniej siedem wydań do 1797 roku, a prawdopodobnie było ich znacznie więcej.

Pierwszą aprobatę, autorstwa znanego cadyka Izraela ben Szabtaja Hofstajna z Kozienic, otrzymało dopiero wydanie z 1800 roku ze Lwowa. Do roku 1815 wydano ten tekst przynajmniej jedenaście razy, a do dziś miał co najmniej czterdzieści edycji.

O popularności *Testamentu* świadczą dokumenty urzędowe z początku XIX wieku. Książkę tę wymienia Awigdor z Pińska w denuncjacji do cara Pawła I z 1800 roku, w której oskarżył chasydów o promowanie anarchii i nieposłuszeństwo wobec władz. Jako główną lekturę chasydów w województwie podlaskim przedstawił tę książkę w 1823 roku komisarz Obwodu Białskiego w raporcie na temat chasydów w Sokołowie, Terespolu i Białej, sporządzonym dla Komisji Województwa Podlaskiego. Warto zacytować ten dokument, pokazuje on bowiem, jaką wiedzę chrześcijańskie otoczenie i władze miały o Żydach, a zwłaszcza o chasydyzmie rozwijającym się na tych ziemiach od wielu dziesiątek lat.

Sekta Husydymów, czyli Husytów, w następujących miastach obwodu białskiego egzystuje. W mieście Sokołowie składa się ze stu osób, ma oddzielny do nabożeństwa wynajęty dom w mieście. – [W] Białej składa się z piętnastu osób, ma oddzielny dom do nabożeństwa wynajęty. – W Terespolu składają [się] z pięciu osób, również ma dom wynajęty na bożnicę.

Starałem się dochodzić, jaka jest różnica w obrządkach religijnych Husydymów od zwyczajnych Żydów. Z badań Żydów rzeczonych z obu tych obrządków powziąłem, lecz niepewne przekonanie. – Husydymy dosłownie wypełniają przepisy Prawa Mojżeszowego i Talmudy, przez późniejszych rabinów wydane. Sekta ta wzięła początek przed laty 80. Rabin Sról z Międzyborza miał przepisać jej prawidła, jak świadczy dziełko pod tytułem *Cewues Rywusz* przez niego napisane. Tema do tego dziełka ma być wzięte z Psalmów Dawidowych 140 i 150. Psalmi teraz zacytowane zalecają chwalić Boga tańcami i innymi instrumentami, stąd więc wynikło, że Husydymy przy swoich modlitwach najczęściej tańczą i śpiewają. Związki przyjaźni między członkami tej sekty są mocniejsze, jakie się dają postrzegać między Żydami zwyczajnymi, zdaje się, że przykazanie Mojżeszowe, kochaj bliźniego jako siebie samego, mają w ciągłej pamięci, wszakże przyjaźń na tem jedynie zasadzają, aby dobrawszy swojej sekty towarzystwo, czas na zabawach spędzili.

Dziełko *Cewues Rybusz* nakazuje Husytom, żeby byli nabożnymi, przejęci tą nauką trawią dnie na nabożeństwie i stąd uważają siebie wyższymi od Żydów innych do tej sekty nie należących.
(podpisano) Boreysza Gutman

(Cyt. za Marcin Wodziński, *Źródła do dziejów chasydyzmu w Królestwie Polskim 1815–1867*. Kraków–Budapeszt 2011, s. 102–103)

Na początku XX wieku *Testament* przybliżył europejskiemu czytelnikowi wielki filozof i popularyzator religijności chasydzkiej, Martin Buber (1878–1965). Książka wpadła w jego ręce w 1904 roku i od razu go zafascynowała. Otworzyła przed nim świat chasydyzmu, w którym odnajdował, jak to nazwał, prawdziwe przesłanie judaizmu, zatracone w oficjalnej rabinicznej religijności. W swojej autobiografii pisał o wrażeniu, jakie w nim wzbudziła:

W jednej chwili doświadczyłem chasydzkiej duszy i byłem pokonany [...] Dojrzałem to, co prażydowskie: podobieństwo człowieka do Boga ujęte jako czyn, jako stawanie się, jako zadanie. I to prażydowskie stało się dla mnie tym, co praludzkie, treścią najbardziej ludzkiej religijności. Zobaczyłem judaizm jako „pobożność”, jako *chasidut*. Nagle wyrzyły się obrazy z mego dzieciństwa, wspomnienia o cadyku i jego wspólnocie, i oświeciły mnie: poznałem ideę doskonałego człowieka, usłyszałem wezwanie, by głosić ją w świecie.

(Martin Buber, *Autobiographische Fragmente*, [w:] *Philosophie of Martin Buber*, Evanstone 1963, s. 11)

To od tej książeczki Buber rozpoczął swoje kilkudziesięcioletnie studia nad chasydyzmem. Już dwa lata później wydał drukiem pierwsze pismo chasydzkie – niemiecki przekład *Opowieści Nachmana z Bractawia*. Potem przyszły kolejne. Oczywiście nie zapomniął o *Testamencie*: wydał jego przepracowaną, zaadaptowaną do potrzeb europejskiego czytelnika wersję, którą miałem przyjemność w swoim czasie przełożyć na język polski. ■

JAN DOKTÓR – badacz duchowości żydowskiej, autor wielu książek na ten temat. Pracuje w Żydowskim Instytucie Historycznym.

Kolonializm a „sprawa żydowska”

polityka polskiego rządu w ostatnich latach
przed wybuchem II wojny światowej

ZOFIA TRĘBACZ

Dążenia polskiego rządu w Drugiej Rzeczypospolitej do uzyskania własnej kolonii pojawiły się wkrótce po odzyskaniu niepodległości. Wynikało to najprawdopodobniej z chęci „nadrobienia straconego czasu” i dołączenia do szeregu najważniejszych (czyli posiadających kolonie) państw europejskich.

Polska, która w XIX wieku, wieku bogacenia się państw [...] i zdobywania kolonii dla ich eksploatacji, w wyścigu tym nie tylko nie brała udziału, ale sama długo była *sui generis* kolonią wielkiego kapitału europejskiego, ta Polska, coraz mocniej wysuwająca żądanie uzyskania własnych kolonii zamorskich, predestynowana jest do roli prekursora nowych form polityki kolonialnej,

pisano w 1935 roku (Jan Walczak, *Zagadnienie kolonialne a młode pokolenie*. „Szkwał” 1935, nr 1, s. 27). Zamorskie obszary osadnicze miały zatem podkreślać polską mocarstwowość i przyczyniać się do poprawy politycznego położenia Polski na arenie międzynarodowej.

Początkowo kolonie traktowano przede wszystkim jako przyszły rynek zbytu dla polskich towarów oraz źródło surowców, uznawanych za niezbędne do ożywienia życia gospodarczego. Podstawowe argumenty stanowiły przeludnienie i związane z tym bezrobocie. Coraz trudniej było utrzymać się na wsi, bo gospodarstwa przynosiły zbyt małe dochody, a pracy najemnej brakowało. Posiadanie zamorskich terytoriów pozwalało także na swobodny import towarów kolonialnych z pominięciem wysokich opłat celnych. Dostęp do obszarów zamorskich miał również przynieść rozwiązanie problemu licznych polskich emigrantów, pozostających poza granicami

kraju. Skoncentrowanie ich w jednym miejscu, w jednej części świata, mogło przyczynić się do wzmocnienia Polonii. Pomysł odseparowania w ten sposób niepolskich obywateli zamieszkujących Drugą Rzeczpospolitą pojawił się wkrótce potem.

W drugiej połowie lat trzydziestych zaczęto wierzyć, że własne kolonie pomogą rozładować narastające z roku na rok napięcia społeczne, polityczne i narodowościowe, wynikające z położenia ekonomicznego kraju i jego ludności. W tym czasie niemal powszechne były również głosy mówiące o potrzebie rozwiązania „kwestii żydowskiej”. Postulaty kolonialne szybko połączono ze sprawą emigracji w dość zaskakujący sposób. Zamorskie terytoria zaczęto traktować głównie jako miejsca, w których będzie można osiedlić „zbędnych obywateli”, jak ich nazywano, czyli przede wszystkim Żydów. Zwracano przy tym uwagę na konieczność emigracji masowej.

Jak zatem w rzeczywistości przedstawiały się możliwe kierunki żydowskiej emigracji? Początkowo najbardziej oczywistym celem wydawała się Palestyna. Szybko okazało się jednak, że dla wielu jest to niemożliwe. Trwające konflikty między napływającymi osadnikami żydowskimi a ludnością arabską, wprowadzone wkrótce potem przez Brytyjczyków ograniczenia imigracyjne i publikacja tzw. Białej Księgi Churchilla pokazały, że Palestyna nie może pełnić roli państwa żydowskiego tak, jak tego oczekiwano. Ponadto w dwudziestolecie międzywojennym możliwości emigracyjne stawały się coraz bardziej ograniczone, bowiem wiele krajów zamykało swoje granice. W latach dwudziestych zarówno Wielka Brytania, jak i Stany Zjednoczone, państwo tradycyjnie docelowe dla wielu Żydów, wprowadziły istotne ograniczenia imigracyjne.

Po I wojnie światowej – z uwagi na powstanie nowych państw, niebiorących dotychczas udziału w „wyścigu” o pozyskanie terytoriów zamorskich, liczone





Demonstracja Żydów przeciwko zakazowi wyjazdu do Palestyny na placu Grzybowskim w Warszawie, 1930

na rewizję systemu kolonialnego. W drugiej kolejności pojawiła się koncepcja, aby w drodze porozumień inne państwa, które posiadały kolonie, udostępniły Polsce swoje zamorskie terytoria. W kręgach polskiego rządu pojawiły się wówczas nowe pomysły na możliwe alternatywne tereny kolonizacji, takie jak Argentyna, Brazylia, Paragwaj, Urugwaj czy Ekwador. Jednak serca polskich kolonizatorów najbardziej rozpaliała Afryka – Kenia, Rodezja, Angola, Kongo Belgijskie i przede wszystkim Madagaskar. Na Madagaskar, będący wówczas kolonią francuską, w 1937 roku została wysłana specjalna komisja w celu sprawdzenia możliwości osadniczych, a zwłaszcza warunków klimatycznych i perspektyw pracy dla żydowskich osadników. Na jej czele stanął major Mieczysław Bohdan Lepecki, znany podróżnik, były adiutant Józefa Piłsudskiego, a teraz szef komisji, reprezentujący rząd polski. Jednym z nieoficjalnych członków ekspedycji był także Arkady Fidler, który dla polskiej prasy pisał propagandowe reportaże zachwalające warunki życia na wyspie. Warto podkreślić, że realizacja programu emigracyjnego w stosunku

do Żydów w ostatnich latach przed wybuchem wojny nie budziła wątpliwości na najwyższych szczeblach władzy Drugiej Rzeczypospolitej, o czym świadczą zachowane dokumenty Ministerstwa Spraw Zagranicznych. Przedmiot dyskusji stanowił jedynie wybór miejsca „nowej siedziby narodowej”.

Społeczność żydowska wykazywała zaniepokojenie rządowymi projektami. Część środowisk syjonistycznych lekko skłaniała się ku propozycjom emigracyjnym, traktując je jako przystanek na drodze do Palestyny – tak było w przypadku Madagaskaru. Trzeba jednak zaznaczyć, że pewna otwartość na rozmowy w żadnym wypadku nie oznaczała wyrażenia zgody na wymuszoną emigrację. Ponadto w tych kręgach obawiano się, że zdecydowany sprzeciw syjonistów spowodowałby brak dotychczasowego wsparcia ze strony Polski dla żydowskich planów emigracyjnych do Palestyny. Różnie było też oceniane stanowisko strony francuskiej. Dla niektórych stanowiło ono pomoc dla polskich Żydów, wypychanych z kraju i prześladowanych. Inni natomiast zwracali uwagę, że zgoda na emigrację Żydów mogłaby nasilić antysemickie ataki, zmuszając ich do szybszego wyjazdu.

Władze Drugiej Rzeczypospolitej chętnie wykorzystywały wszelkie głosy poparcia planów emigracyjnych przez Żydów. Takie wypowiedzi (niezależnie od wydźwięku czy kontekstu) przedstawiano jako dowód poparcia koncepcji emigracyjnych przez samych zainteresowanych. Polski rząd miał im w tym tylko pomagać.

Tak naprawdę rządowe projekty były pozbawione szans na realizację, nawet jeśli niektóre z nich wydawały się bardziej prawdopodobne od innych. W dwudziestoleciu międzywojennym nie istniały realne szanse na polską kolonię. Na szczeblu dyplomatycznym nie wszczęto żadnych rozmów, które świadczyłyby o tym, że Polska mogłaby uzyskać jakikolwiek zamorskie terytoria osiedleńcze. Idea ta pozostała wyłącznie w sferze wyobrażeń, wzmacnianych dodatkowo przez prasę. Podział kolonii po I wojnie światowej, przeprowadzony na konferencji pokojowej w Paryżu, już się dokonał i żaden kraj nie miał zamiaru rezygnować z uzyskanych w ten sposób terytoriów zamorskich. Próby podważenia systemu wersalskiego świadczyły o słabości międzynarodowych instytucji, mających na celu ochronę mniejszości narodowych. Porządek światowy ustanowiony po 1919 roku stał się niewystarczający i dwadzieścia lat później okazało się, jak łatwo zmieniają się granice poszczególnych państw. ■

Szerzej na ten temat zob. Zofia Trębacz, *Nie tylko Palestyna. Polskie plany emigracyjne wobec Żydów 1935–1939*. Wydawnictwo ŻIH, Warszawa 2018.

Zofia Trębacz – historyczka, członkini zespołu redakcyjnego „Archiwum Ringelbluma”, pracowniczka Działu Naukowego Żydowskiego Instytutu Historycznego.



Wyprawa członków Ligi Morskiej i Kolonialnej do Afryki Zachodniej, 1935

Narodowe Archiwum Cyfrowe



Pochód wojsk kolonialnych z okazji zjazdu Ligi Morskiej i Kolonialnej, Toruń 1939

Henryk Hechtkopf

plakaty na konkurs z okazji rocznic powstania w getcie

MARTA KAPEŁUŚ

Z okazji czwartej i piątej rocznicy powstania w getcie warszawskim Centralny Komitet Żydów Polskich, we współpracy z Żydowskim Towarzystwem Krzewienia Sztuk Pięknych, zorganizował konkurs na plakat upamiętniający walczących w getcie bojowników. W rozesłanych do prasy i środowisk artystycznych komunikatach umieszczono informację o kryteriach konkursowych, do których należało m.in. zobrazowanie „heroizmu walczących Żydów w ghetcie”, a także zawarcie w projekcie ustalonego tytułu, zapisanego w jidysz i w drugim dowolnym języku. W 1947 roku treść hasła brzmiała: „Bojownikom o godność Narodu Żydowskiego w czwartą rocznicę powstania w ghetcie warszawskim 19. 4. 1943”, a rok później: „Oni walczyli za nasz honor i wolność, 19. IV. 1943 – 19. IV. 1948”.

Pięć lat po ostatnim konkursie nadesłane projekty afiszy zostały przekazane przez Józefa Sandla, prezesa ŻTKSP, do zbiorów muzeum Żydowskiego Instytutu Historycznego, gdzie są przechowywane do dziś. Zachowane plakaty, pomimo różnic formalnych, są spójnym zestawem prac powstałych w boleśnie doświadczonym Zagładzie oraz wojną środowisku artystycznym i stanowią unikalny zbiór tużpowojennych reprezentacji powstania.

Z uwagi na anonimowość konkursu plakaty były opatrzone „godłem”, czyli zapisanym na rewersie plakatu pseudonimem. W tym roku, w związku z pracami nad organizowaną w ŻIH wystawą upamiętniającą osiemdziesiątą rocznicę powstania, udało się zidentyfikować wielu biorących udział w konkursie artystów i ujawnić nieznanych wcześniej autorów plakatów. Swoje projekty nadsyłali zarówno mniej znani twórcy, jak i docenieni artyści, tacy jak Ignacy Witz, Adam (Aron) Muszka, Tadeusz Trepkowski, Józef Bau, Eryk Lipiński lub Tadeusz Gronowski – pionier nowoczesnego plakatu. Rocznicowe afisze tworzyli również studenci szkół artystycznych, do których w tych czasach należeli m.in. Andrzej Wajda i Konrad Nałeczki, a także Judyta Sobel. Najbardziej docenionym przez jury twórcą został Henryk Hechtkopf, który złożył projekty na oba konkursy. Artysta był z wykształcenia prawnikiem; w Zagładzie stracił całą rodzinę, a sam przeżył wojnę w Związku Radzieckim. W swojej twórczości często odwoływał się do materii ruin jego rodzinnego miasta Warszawy – zgliszcza getta były

bohaterem zarówno projektów jego plakatów, jak i kreślonego piórkiem cyklu rysunków z 1947 roku. Plakat, który przygotował z okazji czwartej rocznicy powstania, pomimo iż nie dostał nagrody, został dodatkowo wyróżniony. Przedstawia wyciągniętą z gruzów rękę trzymającą karabin, ukazaną na tle macewy, na której widnieje treść konkursowego sloganu. W kolejnym roku artysta wykorzystał podobny motyw, a jego afisz został odznaczony drugą nagrodą, która z powodu nieprzyznania nikomu pierwszego miejsca była najwyższym wyróżnieniem w tym konkursie.

Projekt plakatu na piątą rocznicę przedstawia postać martwego bojowca leżącego wśród ruin. Z gruzów budynków wyłaniają się jedynie bezwładnie leżąca głowa oraz ręce poległego, zaciskające się na karabinie i drucie kolczastym. Nagrodzony plakat Hechtkopfa został skierowany do masowej reprodukcji. Zanim jednak tak się stało, artysta wprowadził zmianę do konkursowego projektu – nad głową bojowca dodał jeszcze jeden element: kobiecą postać z karabinem. Kobieta wyrasta zza pleców zamordowanego, patrząc w przestrzeń skupionym i ostrym spojrzeniem. Poprzez wprowadzenie obok poległego powstańca walczącej bojowniczką artysta złagodził tragiczny wydźwięk plakatu upamiętniającego powstanie, z którego prawie nikt nie ocalał. Przekształcając pierwotny projekt, wzbogacił go o element pociechy i nadzieję nieustającej, heroicznej walki. Nie wiadomo, dlaczego artysta zmodyfikował konkursowy projekt. Może był to efekt sugestii jury, któremu zależało na zmianie wydźwięku plakatu i wpisaniu w niego elementu „żywego” i „gotowego do walki”, pod postacią opiekuńczej figury kobiecej? Afisz dopiero w takiej formie był publikowany w prasie i zyskał rozgłos, stając się najbardziej znaną pracą tego konkursu. Plakat Hechtkopfa został wykorzystany do stworzenia rocznicowego znaczka pocztowego, eksponowano go także na uroczystościach poświęconych rocznicy powstania w kraju i za granicą.

Projekty przygotowywane na konkurs z lat 1947 i 1948 można oglądać na wystawie „Pomniki oporu. Sztuka wobec powstania w getcie warszawskim (1943–1956)” w Żydowskim Instytucie Historycznym od 21 kwietnia 2023 roku. ■

Marta Kapeluś – historyczka sztuki, kuratorka, pracowniczka Działu Sztuki Żydowskiego Instytutu Historycznego.



Projekt plakatu konkursowego *Oni walczyli za nasz honor i wolność*, godło „1818”, 1948 (II nagroda). Karton, farby plakatowe, 70 × 50,5 cm



Plakat konkursowy *Oni walczyli za nasz honor i wolność, godło „1818”*, 1948 (II nagroda / wersja II). Papier, druk, 70 × 50 cm

KULTURALNA

BARDZO

KRYTYKA

Poszukiwacze zaginionej prawdy

Kilka słów o *Tunelach* Rutu Modan

ANNA KLINGOFER-SZOSTAKOWSKA

Rutu Modan polskim czytelnikom przedstawiać nie trzeba. Ta wybitna izraelska ilustratorka i autorka komiksów wyraźnie zaznaczyła swoją obecność na naszym rynku wydawniczym takimi tytułami, jak *Rany wylotowe* i *Zaduszki* czy skierowaną do najmłodszych *Ucztą u królowej*. Wydane dziesięć lat temu *Zaduszki*, osadzone w Warszawie i dotyczące zawłości polsko-żydowskich relacji, przedstawionych z właściwym dla Modan humorem i wrażliwością na złożoność ludzkiej duszy, dotarły również do odbiorców, którzy zwykle nie sięgają po wydawnictwa komiksowe.

Tym razem autorka bierze na warsztat prawdę. Jak pisze w posłowie do *Tuneli* o czasach, w jakich przyszło nam żyć:

Gdy wobec każdego faktu natychmiast przedstawiany jest fakt przeciwny i wszyscy zyskują łatkę kłamców, a słowa prawda można użyć wyłącznie w przeprosinach i to w cudzysłowie – wydaje się, że prawo do całkowitej szczerości rościć może sobie tylko fikcja.

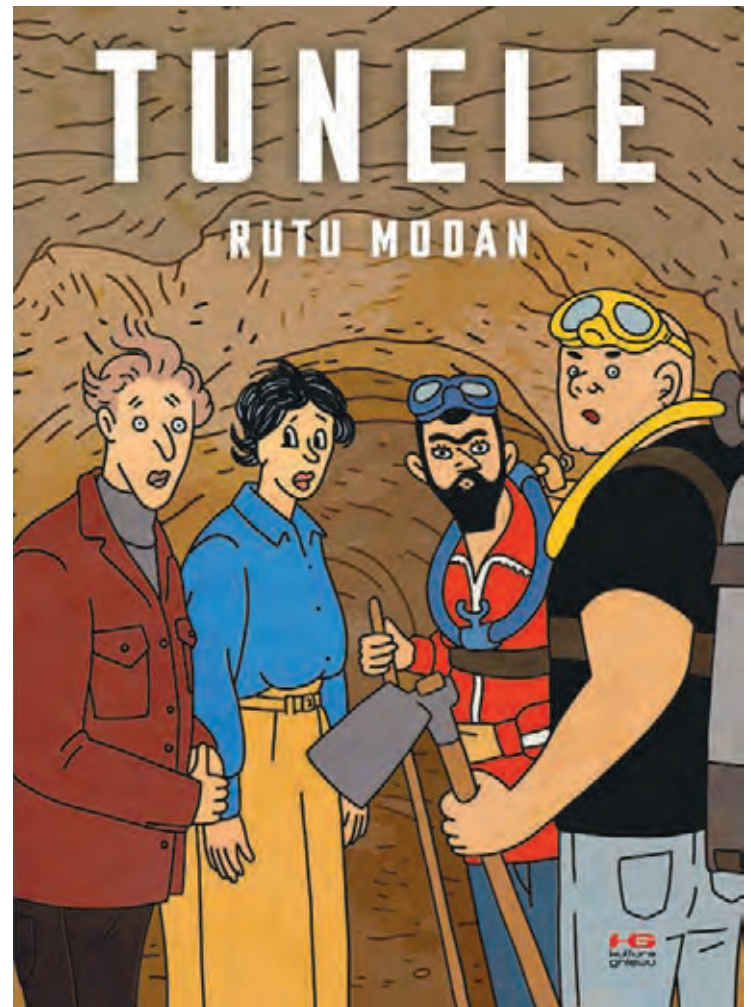
I właśnie w tej fikcji, w komiksie, w trzymającej w napięciu oraz niepewności przygodowej historii o poszukiwaniu zaginionej Arki Przymierza, Modan znajduje narzędzia, które pozwalają jej dotrzeć do głębi przekazywanych z ust do ust izraelskich i palestyńskich narracji o prawie do ziemi, czasu oraz rzeczywistości, i wyłuskać z nich okruchy prawdy.

Niełatwo przedstawić tak gęstą opowieść, nie zdradzając jednocześnie szczegółów, które mogłyby zakłócić czytelnikom radość płynącą z odkrywania jej kolejnych wątków. Nili, córka znanego archeologa i badacza starożytności Izraela Brosziego, niegdyś bardzo wpływowego, teraz pogrążającego się w demencji, dowiadyuje się o istnieniu przedmiotu, który może wstrząsnąć światem archeologii na całym świecie. Mowa o znajdującej się w zbiorach handlarza i kolekcjonera antyków Emila Abulofa, pochodzącej z czasów niewoli babilońskiej, glinianej tabliczce z inskrypcją,

która rzekomo zawiera bezcenne wskazówki, pozwalające dotrzeć do zaginionej przed wiekami Arki Przymierza. Abulof właśnie zamierza przekazać całą swoją kolekcję, w tym wspomnianą tabliczkę, Uniwersytetowi Hebrajskiemu. Nili postanawia nie dopuścić do tego, aby inskrypcja trafiła w ręce Motke Sarida, dawnego współpracownika oraz rywala jej ojca, i zamierza samodzielnie odnaleźć Arkę. Artefakt ma się znajdować w położonej obecnie na terytorium palestyńskim miejscowości Al-Karim, dawnej osadzie judejskiej, gdzie, jak twierdzi Motke, sytuowała się biblijna winnica. Izrael Broszi prowadził tam przed laty intensywne wykopaliska, dopóki nie wybuchła intifada, zmuszająca go do przerwania prac. Teraz Nili zabiera swojego syna, zwanego Doktorkiem, dogaduje się z Abulofem i wyrusza na poszukiwania. Rozpoczyna się wyścig z czasem, do którego – po przeciwnej stronie – staje też jej brat, prawa ręka Motke Sarida. Ma on nadzieję, że znalezienie Arki zagwarantuje jego szefowi zdobycie prestiżowej nagrody „Przyszłość Przeszłości”, o którą rywalizuje z „jedną Polką rekonstruującą warszawskie getto”, a jemu samemu zapewni upragniony awans.

Nili ma nie tylko zapał poszukiwaczki skarbu. W dzieciństwie towarzyszyła ojcu w wykopaliskach, poznała pracę archeologa od podszewki, a zdobyta w ten sposób wiedza pozwoliła jej dostać się na studia doktoranckie z archeologii na Uniwersytecie Columbia, pomimo braku matury. Największym jej sukcesem było znalezienie pieczęci Jozjasza. W przeciwieństwie do brata nie kontynuowała jednak ścieżki naukowej, przerwała studia, przez jakiś czas zajmowała się sprzedażą antyków, a gdy interes padł, „poszła w tango na imprezach w synagogach na Manhattanie”; potem urodził się Doktorek i wróciła do Izraela. Po przygodzie z archeologią pozostały jej znajomości w tym środowisku, które teraz okażą się bardzo przydatne.

Wciągająca opowieść o poszukiwaniu – historycznej? legendarnej? wymyślonej? – Arki Przymierza jest dla Modan jedynie pretekstem do podjęcia szeregu ważnych tematów, zarówno związanych z historią i polityką współczesnego Izraela, konfliktu izraelsko-palestyńskiego, tarć na linii religijnej – świeccy, jak i tych dotyczących relacji rodzinnych oraz przyjaźni, osobistych i zawodowych interesów, osamotnienia jednostki i kruchości doraźnych sojuszy. Zresztą w *Tunelach* kruche i tymczasowe jest prawie wszystko, zwłaszcza fakty, w które wierzą ich bohaterowie. Czy Izrael Broszi rzeczywiście sam odszedł z wydziału, urażony, że nie otrzymał upragnionego awansu? A może było tak, jak twierdzi Motke Sarid: zwolniono go, bo dostrzeżono u niego pierwsze oznaki „szaleństwa”, a jego zasługi wcale nie były tak znaczące? Czy naprawdę wiedział, gdzie znajduje się Arka Przymierza? Świat akademicki jawi się tu jako miejsce pełne intryg, małostkowych żalów, niespełnionych ambicji i wymuszonej współpracy podszytej nieufnością. Rodzina wcale nie daje więcej nadziei. Sekrety, niedomówienia, rywalizacja brata i siostry, dorosłych już przecież ludzi, stanowią podstawę relacji, w których przeważnie bierze górę



Okładka komiksu *Tunele* Rutu Modan. Dzięki uprzejmości wydawnictwa

***Tunele*, scenariusz i rysunki: Rutu Modan, tłumaczenie: Zuzanna Solakiewicz, Gregory Zvika Portnoy. Kultura Gniewu 2022.**

jednostkowy interes. Znikąd oparcia, każdy musi radzić sobie sam.

Wróćmy jednak do prawa do ziemi, czasu i rzeczywistości. W swoich poszukiwaniach skarbu Nili skwapliwie korzysta z pomocy każdego, kto gotów jest jej udzielić. O pomoc zwraca się między innymi do religijnego nacjonalisty Szmuela Gedankena, prowadzącego wykopaliska w Mieście Dawida we wschodniej Jerozolimie. Nili nie dba jednak o różnice poglądów. W poszukiwaniach zaginionej Arki wszystkie chwytysą dozwolone, a każde wsparcie się przyda. Należy tylko pamiętać, że nikomu nie wolno tak do końca zaufać. Czy może to być grupa żydowskich osadników, głęboko przekonanych o słuszności i konieczności zagarniania każdej piędzi ziemi, którą da się jakkolwiek powiązać z żydowską obecnością w przeszłości? Proszę bardzo, jak długo użyć koparki i rąk do pracy. Albo kolekcjoner robiący szemrane interesy z ISIS? Żaden problem, skoro zna się na rzeczy. A dawni palestyńscy pracownicy jej ojca? Owszem, jeśli tylko okażą się przydatni – byleby rozumieli, że nawet to, co znaleziono na ich ziemi, niekoniecznie do nich należy. A do kogo należy czas? Czyja jest terazniejsza rzeczywistość?

Chcąc przekopać się, że tak powiem, do korzeni nawet tej ograniczonej prawdy, musiałam poddać próbie szereg powieści stanowiących nieodłączną część mojej tożsamości – opowieści przedstawionych mi niegdyś jako fakty – i zestawzić je z faktami i opowieściami innych, w tym również moich tak zwanych wrogów.

Czy terazniejszość, namacalne tu i teraz, ma szansę w starciu z tożsamościami opartymi na opowieści? Czy ta historia może się skończyć dobrze?

Rutu Modan nie stara się pokazać, kto ma rację, ani komu należy się medal jedyne go sprawiedliwego. Udziela głosu każdemu ze swoich bohaterów i dopiero z tego fikcyjnego wielogłosu wyłania się trudna nieraz do przełknięcia prawda. Autorka kończy książkę słowami:

Czy mogłabym zaproponować, abyśmy ze wszystkich starych opowieści złożyli jedną, większą od nich wszystkich razem wziętych? Straszliwą, cudowną i wstrząsającą opowieść pełną luk i sprzeczności? Taką, w której ludzie mogliby zamieszkać. Podpiszmy wspólnie przymierze, za które warto będzie umierać.

W naszym postpandemicznie rozedrganym świecie, z kolejną wojną tuż za rogiem, to przesłanie wydaje się niezwykle aktualne. ■

Anna Klingofer-Szostakowska – hebraistka, tłumaczka z angielskiego i hebrajskiego.

Wystawa „Kielce – Keltz. Historia społeczności żydowskiej” w Muzeum Historii Kielc

DOMINIK FLISIAK

19 sierpnia 2022 roku w Muzeum Historii Kielc odbyła się inauguracja wystawy „Kielce – Keltz. Historia społeczności żydowskiej”. Twórcami ekspozycji byli: Leszek Dziedzic, Barbara Kasprzyk-Dulewicz, Marcin Kolasza i Paweł Wolańczyk. Spośród konsultantów naukowych należy wymienić Jarosława Dulewicza i Marka Maciągowskiego. Wystawa została przygotowana w ramach uchwalonego przez Radę Miejską Kielc Roku Żydowskiego Dziedzictwa Kielc oraz Roku Pamięci o Ofiarach Kieleckiego Getta. Jej głównym celem było przybliżenie dziejów żydowskich obywateli Kielc od drugiej połowy XIX wieku, przez czasy I wojny światowej, międzywojennej Polski aż do końca okresu niemieckiej okupacji. Autorzy wystawy przedstawili też zagadnienia związane z pogromem z 4 lipca 1946 roku oraz ślady społeczności żydowskiej w Kielcach. Wystawę podzielono na kilka działów.

W pierwszej części zwiedzający mogli prześledzić początki osadnictwa Żydów w Kielcach. Autorzy słusznie zaznaczyli, że dopiero wydany w maju 1862 roku ukaz carski gwarantujący równouprawnienie ludności żydowskiej pozwolił tej wspólnocie na osiedlanie się w Kielcach – wcześniej było to zakazane na mocy prawa zwyczajowego. Na systematyczny wzrost żydowskiej populacji Kielc, jak można się było dowiedzieć, miało wpływ uruchomienie w 1885 roku linii kolei dęblińsko-dąbrowskiej. W tej części ekspozycji zwiedzający mieli okazję do zapoznania się z podstawowymi zasadami judaizmu, kalendarzem żydowskim z zaznaczonymi najważniejszymi świętami, a także rolą kobiety w tej religii. Dodatkowo można było poznać historię powstałej w 1903 roku synagogi (oprócz której jeszcze w 1933 roku istniało 49 żydowskich miejsc modlitewnych. Jednym z nich

był dom modlitwy Hersza Zagajskiego, w którym po 1945 roku mieścił się magazyn).

W drugiej części zaprezentowano kilka tematów związanych z obecnością Żydów w międzywojennych Kielcach, m.in. udział Żydów w gospodarce, wydarzenia kulturalne, szkolnictwo oraz relacje polsko-żydowskie. Wśród poruszonych tematów była też kwestia edukacji dzieci. Autorzy podkreślili fakt istnienia w Kielcach chederów (szkół religijnych), szkół syjonistów, socjalistycznego i antysyjonistycznego Bundu, a także przybliżyli postać Stefanii Wolmanowej Zimnowodziny, działaczki społecznej i zwolenniczki asymilacji, prowadzącej gimnazjum dla dziewcząt. W ramach naświetlenia niełatwych relacji polsko-żydowskich przedstawiono podstawowe informacje na temat pogromu z 11-12 listopada 1918 roku oraz zamieszek z lipca 1921 roku. Poruszono też kwestię obecnej w latach trzydziestych XX wieku antysemitzkiej propagandy, głoszonej przez Stronnictwo Narodowe o skrajnie prawicowym charakterze. Jednocześnie wskazano na przykłady poprawnej koegzystencji Polaków z Żydami, m.in. na podpisy uczniów kieleckich szkół żydowskich w *Polskiej Deklaracji Podziwu i Przyjaźni dla Stanów Zjednoczonych w hołdzie narodowi amerykańskiego na pamiątkę 150-lecia Niepodległości Stanów Zjednoczonych*. Dodatkowo w jednej z gablot wyeksponowano przekłady literatury polskiej na język hebrajski, m.in. dzieła Henryka Sienkiewicza i Adama Mickiewicza.

W kolejnej, trzeciej części autorzy wystawy skupili się przede wszystkim na przybliżeniu martyrologii żydowskich obywateli Kielc podczas II wojny światowej. Zwiedzający mogli dowiedzieć się więcej np. o niemieckich antyżydowskich rozporządzeniach, wprowadzanych od początku hitlerowskiej okupacji. Wiele miejsca poświęcono ukazaniu losów mieszkańców kieleckiego getta, funkcjonowaniu Judenratu (Żydowskiej Rady Starszych), warunkom życia panującym w getcie (można się było np. dowiedzieć, ile wynosiła dzienna racja chleba), relacjom polsko-żydowskim, a także zagładzie getta w sierpniu 1942 roku. Przedstawiono też postać Leona Rodala, jednego z twórców Żydowskiego Związku Wojskowego, i Hani (Hanki) Goldszajd, której korespondencja ukazała się w formie książki w 2007 roku. Warto zauważyć, że w tej części wystawy nie zabrakło też informacji na temat pogromu z 4 lipca 1946 roku. Autorzy podkreślili, że była to największa antyżydowska zbrodnia w powojennej Europie, a sprowokował ją mit o Żydach porywających polskie dzieci. Zwrócono uwagę, że w pogromie brała udział ludność cywilna oraz przedstawiciele służb mundurowych (wojsko, milicja obywatelska).

Ostatnia, czwarta partia wystawy miała za cel ukazanie śladów społeczności żydowskiej w Kielcach. Autorzy pokazali m.in. cmentarz na Pakoszu (zostały pochowane m.in. ofiary niemieckich represji oraz osoby zamordowane w pogromie z 4 lipca 1946 roku) oraz budynek synagogi, w którym do 2011 roku istniało archiwum państwowe. Na kilku fotografiach kieleckich budynków można zobaczyć m.in. wnęki po mezuzie i pozostałości po kuczkach związanych z obchodami



Plakat wystawy „Kielce – Keltz. Historia społeczności żydowskiej w Muzeum Historii Kielc”. Dzięki uprzejmości muzeum

Cała wystawa była wyjątkowym przedsięwzięciem, prezentującym nowe spojrzenie na żydowską historię Kielc. Zwiedzający mieli dzięki niej możliwość przewartościowania swojej oceny miasta, jego historii oraz mieszkańców.

święta Sukot – niektóre z nich przypominały swoją konstrukcją ganek lub balkon. Zwiedzający mogli też prześledzić losy Mieczysława (Majlicha) Zagajskiego, syna przewodniczącego kieleckiej gminy wyznaniowej, Herszla Zagajskiego. Mieczysław, odnoszący sukcesy w międzywojennej Polsce działacz gospodarczy, był też kolekcjonerem sztuki – w połowie 1939 roku jego zbiór judaików liczył ponad siedem tysięcy obiektów, niestety został zniszczony przez Niemców. Po 1945 roku Zagajski zaczął tworzyć swoją kolekcję od nowa, wspierał też rozwój izraelskiego szkolnictwa wyższego oraz polskich artystów. Zmarł w 1967 roku. Ważnym elementem tej części wystawy była instalacja Marka Cecuły zatytułowana *Zatrzymany czas*: artysta naniósł kolaże starych fotografii na porcelanowe talerze, przedstawiając cierpienie, jakiego doznali Żydzi podczas II wojny światowej oraz wydarzenia bezpośrednio odnoszące się do pogromu z 4 lipca 1946 roku.

Cała wystawa była wyjątkowym przedsięwzięciem, prezentującym nowe spojrzenie na żydowską historię Kielc. Zwiedzający mieli dzięki niej możliwość przewartościowania swojej oceny miasta, jego historii oraz mieszkańców. Twórcy wystawy starali się działać nieszablonowo, łącząc (w udany sposób) różne źródła i nośniki pamięci, jak np. fotografie, artefakty i materiały archiwalne. Wielkim atutem ekspozycji było właśnie wykorzystanie najróżniejszych obiektów, które uzupełniały i urozmaicały przekaz, np. pucharków kiduszowych, pieczęci poświadczających koszerność mąki czy fragmentu mezuzy (pochodzącego ze Starachowic). W ciekawy sposób wykorzystano m.in. plakaty wyborcze, informacje związanych z ogłoszonym w 1933 roku bojkotu gospodarczego III Rzeszy czy też stemple z rachunków przedsiębiorstw żydowskich działających w międzywojennych Kielcach. Zwiedzający mogli dzięki temu zapoznać się z wielobarwnym żydowskim życiem politycznym i ich wielopłaszczyznową działalnością gospodarczą. Do innych ciekawych elementów prezentowanych w ramach wystawy należały

informacje odnoszące się do dziedzictwa rabinów (Mojżesz Nachum Jerozolimski), rodziny Erlichów (przemysłowców) i Herszla Zagajskiego, który był m.in. filantropem oraz działaczem społecznym.

Powstanie wystawy wsparł szereg instytucji – wśród nich należy wymienić Archiwum Państwowe w Kielcach, Bibliotekę Kongresu Stanów Zjednoczonych, Jewish Community in Israel, Ośrodek Myśli Patriotycznej i Obywatelskiej w Kielcach oraz The Kietzter Society of New York. ■

Polecamy do dalszej lektury:

- Hana Goldszajd, *Listy z getta*. Wstępem opatrzył B. Białek. Kielce 2007.
- Dominik Flisiak, *Leon Rodal: syjonizm rewizjonistyczny*. „Między Wisłą a Pilicą: studia i materiały historyczne” 2016, nr 17, s. 117–122.
- Dominik Flisiak, *Antyżydowskie zamieszki w Kielcach z lipca 1921 roku w świetle zasobu Archiwum Państwowego w Kielcach*, [w:] *Literatura i kultura w życiu człowieka – wybrane motywy*, pod red. Eweliny Chodźko i Pauliny Szymczyk. Lublin 2018, s. 262–270.
- Dominik Flisiak, *Pogrom ludności żydowskiej w Kielcach z 11–12 listopada 1918 roku: przyczyny, przebieg, konsekwencje*. „Facta Simonidis: zeszyty naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Zamościu” 2017, nr 1, s. 243–259.
- Marek Maciągowski, *Czterowiekowa historia Żydów w Chęcinach* [w:] *Chęciny przez stulecia*, pod red. Lidii Michalskiej-Brachy i Jerzego Szczepańskiego. Chęciny, Warszawa 2019, s. 195–208.

Dominik Flisiak – doktor historii, niezależny badacz społeczności żydowskiej na ziemiach polskich, autor książek.

O pieśni

Zog niszt kejn mol

NACHMAN BLUMENTAL
PRZEKŁAD I WPROWADZENIE: KAROLINA
SZYMANIAK

Wprowadzenie

Nachman Blumental (1902-1983) był pierwszym dyrektorem Żydowskiego Instytutu Historycznego, utworzonego w 1947 roku po przekształceniu Centralnej Żydowskiej Komisji Historycznej. Z wykształcenia był filologiem (polonistą) i filozofem, z zamiłowania – etnografem. Przed wojną współpracował z Żydowskim Instytutem Naukowym JIWO. Wojnę przeżył w ZSRR; jego żona i syn, zadenuncjowani i aresztowani przez granatowych policjantów, zostali zamordowani w 1943 roku.

W 1947 roku ukazało się opracowanie jego autorstwa dotyczące języków czasu wojny, zatytułowane *Słowa niewinne* – był to leksykon dokumentujący zarządanie mowy krajów okupowanych przez wojenny język niemiecki, a zarazem analiza mechanizmów lingwistycznego fałszowania rzeczywistości Zagłady. Kwestia roli języka w badaniu i rozumieniu historii, a także w procesach zbrodniarzy, stanowiła oś jego zainteresowań badawczych, których ukoronowaniem jest *opus magnum* Blumentala, tom *Werter un wertlech fun der churbn tkufe* [Słowa i wyrażenia okresu Zagłady] wydany w 1981 roku – poświęcony językowi jidysz, a nazwany przez Davida Roskiesa i Naomi Diamant „alfabetem unicestwienia”. Kolejnymi polami działalności Blumentala była historia literatury Zagłady oraz księgi pamięci.

W tym numerze drukujemy fragment pracy Blumentala poświęconej hymnowi żydowskich partyzantów *Zog niszt kejn mol...* [Nie mów nigdy] autorstwa Hirsza Glika (1922-1944). Glik, poeta i partyzant związany z Wilnem, miał go napisać w odpowiedzi na wieść o wybuchu powstania w getcie warszawskim, w lesie, po ciężkich walkach partyzanckich. Muzyka pieśni została zaadaptowana z rosyjskiego marsza wojskowego autorstwa Dymitra i Daniela Pokrasowów do słów Aleksandra Surkowa. Jeszcze w czasie wojny FPO (Farejnikite Partizaner-Organizacje – Zjednoczona Organizacja

Partyzancka) uznała ją za swój hymn. Po wojnie pieśń ta stała się symbolem żydowskiego oporu i jest odśpiewywana do dziś na uroczystościach upamiętniających powstanie. Śpiewamy ją tak, jak śpiewa się każdy hymn: na stojąco.

Krytyk literacki Nachman Majzil, którego ponad sześćdziesięciostronicowe studium (ukazało się też jako osobna broszura) stanowiło punkt wyjścia dla tekstu Blumentala, zakończył swoje rozważania o pieśni Glika nawiązaniem do tytułu słynnego opowiadania klasyka literatury jidysz Icchoka Lejba Pereca *A gilgl fun a nign*: „[Oto] gorzki los żydowskiego poety i jego jidyszowej pieśni. Niezwykła metamorfoza muzyki – z kozackiego marsza kawaleryjskiego – w żydowski hymn narodowy. Przeistoczenie melodii! [A gilgl fun a nign]”.

Praca Blumentala jest ważna z kilku powodów – zwraca naszą uwagę na rolę filologii i etnografii we wczesnych badaniach nad Zagładą. Dopiero dziś, po całych dekadach, wracamy do transdyscyplinarnych metodologii tzw. pierwszych historyków Zagłady, odkrywając ich zapoznany potencjał. Po drugie, podobnie jak prace Blumentala o literaturze, pozwala nam zaobserwować, w jaki sposób Zagłada przekształciła tradycyjne rozumienie gatunków czy pojęć w różnych dziedzinach nauki (tu na przykładzie conceptów z dziedziny etnografii). Po trzecie wreszcie, co szczególnie ważne w kontekście obchodzonej w tym roku rocznicy, wskazują na ogromne znaczenie pieśni Hirsza Glika, nad którą z uwagą pochylali się kolejni krytycy i badacze. Poniżej znajduje się zaledwie fragment tekstu Blumentala, pominęliśmy bardzo szczegółowe rozważania dotyczące m.in. wzorca rytmicznego (zob. ilustracja do niniejszego tekstu), które pozwoliły autorowi zaproponować własną, jak uważał, ostateczną wersję tekstu pieśni. Do tekstu jidyszowego dodaliśmy transkrypcję oraz dwa przekłady: historyczny, pochodzący z lat czterdziestych XX wieku, i współczesny, powstały na zamówienie Festiwalu Kultury Żydowskiej ZBLIŻENIA w Gdańsku. Obok nich istnieje jeszcze kilka innych polskich wersji tego hymnu – dwa kolejne przytacza Majzil w swojej pracy, inne, współczesne – znajdziecie Państwo także w Internecie.

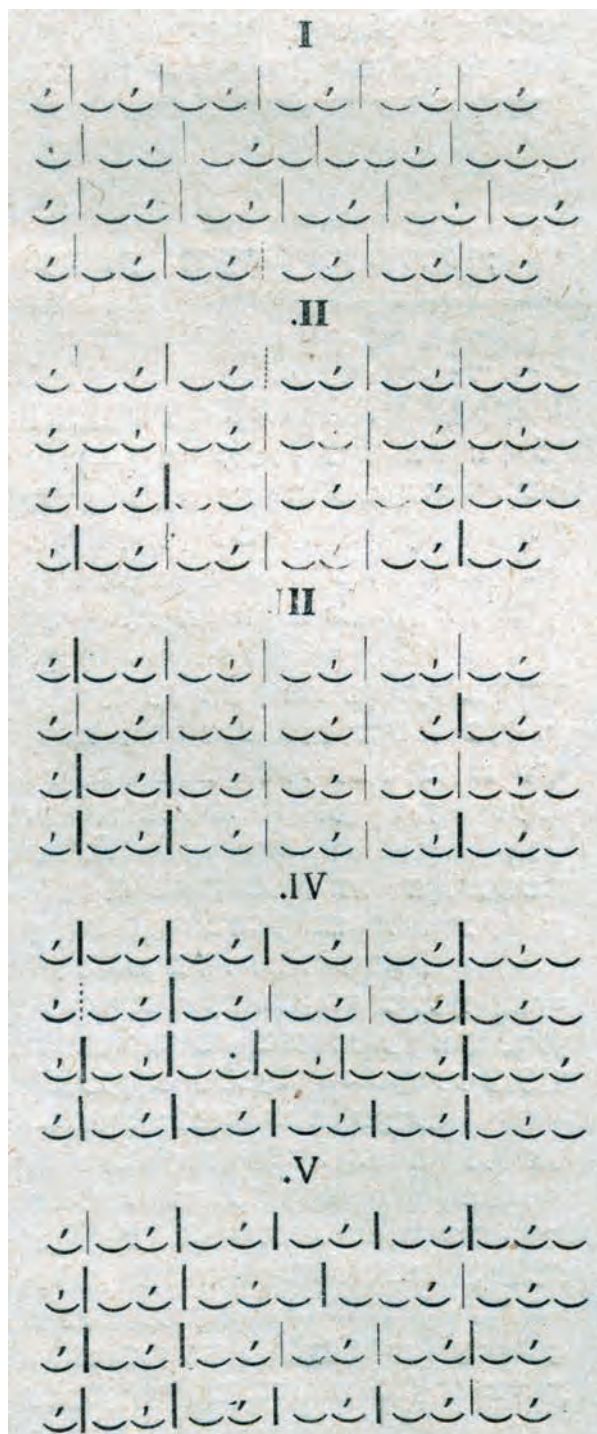
Nachman Blumental

O pieśni Zog niszt kejn mol

W numerze 12. „Jidisze Kultur” (1948) Nachman Majzila opublikował rozprawę pt. *Hirsz Glik i jego pieśń „Zog niszt kejn mol”*; stara się w niej omówić poetycką działalność Hirsza Glika w okresie okupacji, ze szczególnym uwzględnieniem jego pieśni, która stała się hymnem narodu żydowskiego na całym świecie. Wskazuje na dużą liczbę wariantów pieśni i wynikające stąd trudności z ustaleniem jednolitego jej tekstu. Szacowny autor uważa, „że jest rzeczą niezwykle ważną, by jakaś ciesząca się uznaniem instytucja społeczno-kulturalna powołała komisję złożoną z poetów i muzyków, która wypracowałaby ostateczny kształt tekstu pieśni”.

Choć nie widzimy aktualnie żadnej „kulturalno-społecznej” instytucji, która mogłaby nawet chcieć się zająć tą sprawą i chociaż jest całkiem pewne, że my, Żydzi, mamy w chwili obecnej dość problemów, nie mniej może wagi, którymi trzeba się zająć, a z którymi zmagają się nasze społeczno-kulturalne instytucje, to sprawa podnoszona przez Majzila jest na tyle ważka i interesująca, by się nad nią dłużej zatrzymać. [...]

Zacznijmy od dużej liczby wariantów pieśni. Można by w zasadzie podać w wątpliwość użycie terminu „warianty” w odniesieniu do tego utworu. Czym bowiem jest wariant? To wersja – w naszym przypadku – pieśni, którą śpiewa określona zbiorowość na danym terytorium, w innych zaś okolicach śpiewa się (w liczbie mnogiej!) daną pieśń na inny sposób. Cechą definiującą jest tu społeczność, zbiorowość śpiewająca daną pieśń. Gdybyśmy [przy określaniu wersji] brali pod uwagę jednostki, okazałoby się, że tyle jest wariantów danego utworu, ile osób go śpiewających. [...] Rozważając daną wersję pieśni, jej wariant, bierze się pod uwagę lokalną specyfikę, która się w nim odbija. Lud dopasowuje przecież przejętą pieśń do swoich potrzeb, wiedzy, usposobień, itd. Zwykle zmieniają się imiona bohaterów, miejsce wydarzeń itd. [...] Tak się dzieje w kulturach nieżydowskich, tak się działo i w kulturze żydowskiej tutaj, w Europie Wschodniej, do czasu naszej wielkiej katastrofy. Nie dotyczy to jednak pieśni z ostatniego okresu: okupacji, które docierają do nas dziś za pośrednictwem jednego czy kilku świadków. Pieśni te w większości nie były rozpowszechnione wśród „ludu” na danym terytorium, nie śpiewano ich w różnych miejscach na różne sposoby, ponieważ szeroka publiczność po prostu ich nie znała. Tekst, którego nikt albo prawie nikt nie widział na papierze, był znany niewielkiej grupie osób. Nikt się specjalnie nad nim nie zatrzymywał, nie dbał o te czy inne detale – nad takimi drobnostkami zwykle się nie rozmyśla, a co dopiero w takich czasach! Ilu też Żydów uratowało się z danej okolicy? I nie każdy, kto przeżył ten straszliwy czas, pamięta przecież taką błahostkę, jak jakaś piosenka. Dopiero po wyzwoleniu część pieśni rozpowszechniła się – za sprawą nielicznych ocalałych dotarły one do szerszej publiczności i dopiero wtedy zaczęły przyjmować różne formy. Słowem: pojawiły się warianty. Oczywiście mam tu na



**Schemat rytmiczny pieśni Hirsza Glika.
Rekonstrukcja Nachmana Blumentala,
„Di Jidisze Szriftn” 4/1949**

myśli przede wszystkim utwory literackie i to z późniejszego okresu, do których należy pieśń *Zog niszt kejn mol* (druga połowa 1943 roku). I niech mi będzie wolno wypowiedzieć tu trochę herezji: fakt, że dana pieśń dociera do nas właśnie za pośrednictwem poety czy w ogóle pisarza [...], nie pozostaje bez wpływu na jej autentyczność – kto bowiem dysponuje lepszymi środkami do wprowadzania zmian w tekście niż właśnie pisarz, człowiek pióra? Jemu już przy [pierwszym] wysłuchaniu pieśni nie podoba się to czy inne słowo. Odśpiewując tekst, modyfikuje go zarazem, śpiewa go na własny sposób, niejednokrotnie bez świadomości, że wprowadził taką czy inną zmianę. W jego naturze leży bowiem to, co „twórcze”, nowe. Trzeba więc wybaczyć poetom, ale przy ustalaniu [tekstu] ludowej pieśni – czy w ogóle określonego tekstu w formie niezmienionej, źródłowej – lepiej na poetów się nie powoływać. Tekst, który pochodzi od człowieka z ludu (*folks-mencz*), musi tu mieć pierwszeństwo! Prawda, i zwykły człowiek wprowadza [do tekstu] swoje zmiany – inaczej nie istniałyby przecież warianty! Jednak zmiany takie, wprowadzone do tekstu poetyckiego, łatwiej wyłapać, jako że nie są – by

tak rzec – tego samego kalibru. Zmiany wprowadzane natomiast przez poetę w pieśni drugiego poety zlewają się w jedno i nie dają się wyróżnić.

Niemniej, biorąc pod uwagę niespotykane okoliczności, w których zginął cały naród, a także fakt, że uratowało się niewiele jednostek, trzeba też zróżnicować pojęcie „wariantu” i dopasować je do naszej rzeczywistości. Tak, każdy tekst, który zostaje nam przekazany przez pojedynczą osobę, stanowi wariant, choć nie stoi za nim żadna zbiorowość, żadna masa, a dana wersja nie była może nigdy znana szerszej publiczności, a tym bardziej przez nią śpiewana. Zrozumiałe jest też, że liczba wariantów jest tu większa niż w normalnych czasach.

Którą jednak wersję powinniśmy przyjąć za podstawę w dyskusji o pieśni *Zog niszt kejn mol*? Sądzę, że najbardziej dokładny jest tekst ogłoszony w *Undzer gezang* (Warszawa, 1947); wprowadziliśmy do niego kilka modyfikacji pochodzących z innych wariantów, które słyszałem śpiewane przez szereg zwykłych ludzi (*folks-menczn*). [...]

Oto i tekst:

Zog niszt kejn mol, az du gejest dem lectn weg,
Chocz himlen blajene farszteln bloje teg,
Kumen wet noch undzer ojsgebenkte szo,
S'wet a pojk ton undzer trot: mir zajnen do!

Fun grinem palmenland biz wajs n land fun sznej,
Mir kumen on mit undzer pajn, mit undzer wej,
Un wu gefaln iz a szpric fun undzer blut,
Szprocn wet dort undzer gwure undzer mut!

S'wet di morgnzun bagildn undz dem hajnt,
Un der necht wet farszwindn mitn fajnt,
Nor ojb farzamen wet di zun in der kajor,
Wi a parol zol zej n dos lid fun dor cu dor.

Dos lid geszribn iz mit blut un niszt mit blaj
S'iz niszt kejn lidl fun a fojgl af der fraj,
Dos hot a folk cwiszn falndike went
Dos lid gezungen mit naganes in di hent.

To zog niszt kejn mol, az du gejest dem lectn weg,
Chocz himlen blajene farszteln bloje teg;
Kumen wet noch undzer ojsgebenkte szo –
S'wet a pojk ton undzer tror – mir zajnen do!

דאָג נישט קיין מאָל, אַז דו גייסט דעם לעצטן וועג,
כאַטש הימלען בלייענע פאַרשטעלן בלויע טעג,
קומען וועט נאָך אונדזער אויסגעבענקטע שעה,
ס'וועט אַ פּויק טאָן אונדזער טראַט: מיר זיינען דאָ!

פֿון גרינעם פאַלמענלאַנד ביז ווייסן לאַנד פֿון שניי,
מיר קומען אָן מיט אונדזער פּיין, מיט אונדזער וויי,
און וווּ געפאַלן איז אַ שפּריץ פֿון אונדזער בלוט,
שפּראַצן וועט דאָרט אונדזער גבורה, אונדזער מוט!

ס'וועט די מאַרגנדון באַגילדן אונדז דעם היינט,
און דער נעכטן וועט פאַרשווינדן מיטן פֿיינט,
נאָר אויב פאַרזאַמען וועט די זון אין דער קאַיאָר,
ווי אַ פאַראַל זאָל גיין דאָס ליד פֿון דור צו דור.

דאָס ליד געשריבן איז מיט בלוט און נישט מיט בליי,
ס'איז נישט קיין לידל פֿון אַ פּויגל אויף דער פֿריי,
דאָס האָט אַ פאַלק צווישן פאַלנדיקע ווענט
דאָס ליד געזונגען מיט נאַגאַנעס אין די הענט.

טאָ דאָג נישט קיין מאָל, אַז דו גייסט דעם לעצטן וועג,
כאַטש הימלען בלייענע פאַרשטעלן בלויע טעג;
קומען וועט נאָך אונדזער אויסגעבענקטע שעה –
ס'וועט אַ פּויק טאָן אונדזער טראַט – מיר זיינען דאָ!

Jakie znaczące zmiany wprowadziliśmy w stosunku do tekstu, którym zajmuje się N. Majzil?

Przede wszystkim: w drugim wersie pierwszej i piątej strofy dodaliśmy – na podstawie istniejących wariantów – łącznik „choć”, bo tak faktycznie się to śpiewa, oraz bo tak brzmi to mniej „jungwilniacko” [w stylu Jung Wilne] a bardziej ludowo.

W pierwszym wersie drugiej strony podaje Majzil „[biz] wajtn land fun sznej” [w dalekiej krainie śniegu]. Musimy się przyznać, że gdy kiedyś w Centralnej Żydowskiej Komisji Historycznej w Polsce szykowano do druku książkę [Szmerke] Kaczergińskiego *Gezang fun wilner getto* [Pieśni z getta wileńskiego] (na ten tekst powołuje się Majzil), dyskutowaliśmy o tym, jakie brzmienie powinien mieć ten wers. Wówczas uważałem, że „biz wajs n land fun sznej” [do białej krainy śniegu] jest tautologią i dlatego lepsze byłoby „biz wajtn land fun sznej”. Teraz jednak zmieniłem zdanie. Wyrażenie „biz wajs n land fun sznej” ma tu uzasadnienie jako antyteza do „grinem palmenland” [zielonej krainy palm] – takie kontrasty często spotyka się w pieśniach ludowych [...].

W drugim wersie tej samej strofy za poprawne uważamy: „Mir kumen on” [Nachodzimy], [a nie „Mir zajnen do” (Jesteśmy)]. Trzeba pamiętać, że mamy tu do czynienia z pieśnią bojową! Po drugie, fraza „mir zajnen do” użyta w drugiej strofie osłabia siłę wyrazu tego samego wyrażenia w pierwszej i piątej strofie, które tam, dzięki odpowiedniemu rytmowi, wykrzyknikowi itd., pojawia się nagle: „Mir zajnen do!” [Jesteśmy!]. Z tego powodu uważam ją za bardziej trafną.

[...] chciałbym jeszcze raz podkreślić, że wszystkie proponowane tu zmiany nie są arbitralne czy wydumane – przeciwnie, nie raz je słyszałem w różnych wykonaniach w tej właśnie formie. Muszę jednak zaznaczyć, że nie pochodzą one z jednego wariantu, ale z kilku. Stąd uznałem za konieczne wyjaśnić, dlaczego biorę z jednego wariantu jedno słowo, z drugiego inne, aby zrekonstruować tekst źródłowy. Całkiem możliwe, że w wersji, którą tu podajemy, ten tekst jest też gdzieś śpiewany jako jeden z licznych wariantów. Choć sami nie słyszeliśmy wykonania tej wersji [...] dosłownie w tej formie, którą tu drukujemy.

Co się zaś tyczy innych problemów, które porusza N. Majzil w swojej ciekawej pracy o H. Gliku, jak geneza pieśni, wpływy itd. – następnym razem.

przeł. Karolina Szymaniak

Tekst ukazał się pierwotnie w piśmie „Jidisze Szriftn” w kwietniu 1949 roku.

Pieśń żydowskich bojowców z Wilna

Na melodię marsza rosyjskiego

Nie mów nigdy: „Oto jest ostatnia z dróg;
Mrok sinego nieba dni pogodę zmógł”.
Przyjdzie dzień ów, wytęskniony z wszystkich dni,
Zadudni światu krok nasz werblem: oto my.

Od kraju palm aż do dalekich śnieżnych pól –
Jesteśmy, z nami nasza męka jest i ból –

A gdzie trysnęła kiedyś w ziemię nasza krew,
Tam zakwitnie nasze męstwo, bunt i gniew.

Słońce jutra opromieni nasze dziś,
Nasze „wczoraj” zniknie z wrogiem, jak zła myśl.
Choćby się dla nas słońce zdążyło wznieść –
Jak hasło, poprzez pokolenia pójdzie pieśń.

Ołowiem pieśń ta napisana jest i krwią.
To nie ptak wolny, co swobodę nuci swą.
To naród pośród ścian, kruszących się w gruz,
Piosenkę w wargach, a nagany w dłoniach niósł.

Nie mów nigdy: „Oto jest ostatnia z dróg;
Mrok sinego nieba dni pogodę zmógł”.
Przyjdzie dzień ów, wytęskniony z wszystkich dni,
Zadudni światu krok nasz werblem: oto my.

Przekład za: „Zew Młodych”, styczeń 1946.
Przedruk w *Pieśń ujdzie cało...*, red. M. Borwicz.

Przekład niepodpisany. Możliwe, jak podaje za Szmerke Kaczergińskim Majzil, że to przekład Janki Sak, córki posła Józefa Saka, działaczki syjonistycznej organizacji młodzieżowej Dror.

Hirsch Glik Nie mów nigdy

Nie mów nigdy, że to twój ostatni krok,
Choć jasny dzień spowija ołowiany mrok,
Nasza ustęskniona chwila jest tuż tuż –
Dudni krok nasz – my jesteśmy tutaj, tu!

Z palm zielonych kraju do ziemi śnieżnych zasp
Niesiemy nasze ból, cierpienie, płaczu spazm,
A wszędzie tam, gdzie pada kropla naszej krwi,
Tam odwaga, bohaterstwo nasze grzmi.

Poranne słońce nam ozłoci dzisiaj dzień,
A przeszłość z wrogiem wraz pograży mroczny cień,
Lecz gdyby miał opóźnić się ten jasny świt
Jak hasło pieśń ta wśród pokoleń będzie lśnić.

Nie atrament rodzi pieśń tę, ale krew,
Ni skowronka o poranku lekki śpiew.
To z ruin wznosi się narodu głośny jęk,
To karabinów salw donośny, mocny dźwięk.

Więc nie mów nigdy, że to twój ostatni krok,
Choć jasny dzień spowija ołowiany mrok,
Nasza ustęskniona chwila jest tuż tuż –
Dudni krok nasz – my jesteśmy tutaj, tu!

przeł. Joanna Degler i Karolina Szymaniak

Prawa autorskie do tego przekładu należą do Fundacji Kultury Zbliżenia. ■

Dostrzegacz

FOT. A. STAWIŃSKI

Zakończyła się X edycja Konkursu im. Majera Bałabana na najlepsze prace magisterskie i doktorskie o Żydach i Izraelu. Zwycięzców w dwóch kategoriach wyłoniono po trzyetapowej procedurze oceniającej.

Kategoria prac doktorskich

- I miejsce – **dr Aleksandra Bańkowska**: *Żydowska opieka społeczna w Warszawie w latach 1939-1943.*
- II miejsce ex aequo – **dr Agata Jankowska**: *Wizualna polityka pamięci. Fotograficzne strategie reprezentacji i dyskursów o nazistowskich obozach koncentracyjnych i zagłady (1945-1999)* oraz **dr Monika Biesaga**: *Żydowskie biblioteki publiczne w II Rzeczypospolitej – zarys dziejów.*
- III miejsce ex aequo – **dr Jakub Stefek**: *Twórczość żydowskich kompozytorów muzyki organowej Europy Środkowej w latach 1810-1938* oraz **dr Ewa Goczał**: *Negatywy. Poetyki apofatyczne Aleksandra Wata i Piotra Matywieckiego.*

Jury postanowiło także nagrodzić wyróżnieniem prace: **dr Marty Kacprzak** *Versiones sefardíes de Robinson Crusoe. Transcripción de textos, glosario y análisis lingüístico-literario*, **dr Agnieszki Witkowskiej-Krych** *Dziecko wobec Zagłady. Instytucjonalna opieka nad sierotami w getcie Warszawskim*, **dr Michała Gajka** *Mechanizmy integracji jidyszyzmów w polszczyźnie w świetle badań lingwistyki kontaktów językowych* oraz **dr Piotra Sawczyńskiego** *Żydowskie źródła podmiotowości politycznej w pismach Waltera Benjamina i Giorgio Agambena.*

Kategoria prac magisterskich:

- I miejsce – **mgr Katarzyna Kaczyńska**: *„Orać zagon lepszej doli”? Żydowskie rolnictwo w Polsce 1945-1950.*
- II miejsce – **mgr Katarzyna Bogdańska**: *Przerwana tradycja. Dzieje społeczności żydowskiej w Płocku od średniowiecza do XX wieku.*
- III miejsce ex aequo – **mgr Zofia Zięba**: *Korespondencja Altera Kacyzny z Szymonem An-skim, A. Frydkinem, Lejbem i Chaną Kadison, Abrahamem Kahanem, Szmuelem Nigerem, Zalmanem Rejzenem i Baruchem W. Czarnym – tłumaczenie i edycja* oraz **mgr Anna Czamara**: *Tańcząca z demonami. Wybrane motywy twórczości Hinde Ester Kreitman.*



Gala wręczenia nagród X edycji Konkursu im. Majera Bałabana

Jury przyznało w tej kategorii jedno wyróżnienie – dla **mgr Justyny Kasińskiej** za pracę *Kwestia żydowska podczas wyborów oraz posiedzeń Sejmu Krajowego III i IV kadencji (w latach 1870-1882).*

Konkurs jest organizowany w dwuletnim cyklu przez Żydowski Instytut Historyczny, a jego historia sięga przemian ustrojowych przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku. Wówczas bowiem młodzi badacze coraz śmielej zaczęli się zajmować tematami, które obalały stereotypy, rozliczały się z przeszłością i poruszały kwestie do tej pory znajdujące się na pograniczu tabu. Zaliczały się do nich badania nad historią Żydów polskich, a także te dotyczące Izraela.

Dzięki długiej historii tego wydarzenia wśród laureatów konkursu im. Bałabana jest wielu naukowców, którzy z powodzeniem rozwijają swoje kariery i mogą się pochwalić niemałymi osiągnięciami. Można wśród nich wymienić choćby profesorów Grzegorza Berendta, Bożenę Szaynok, Eugenię Prokop-Janiec, Michała Galasa, Wacława Wierzbienca czy Barbarę Engelking.

Jedenasta edycja konkursu zostanie zorganizowana w roku 2024. Przypominamy, że można do niej zgłaszać prace, od których obrony nie minęło więcej niż dwa lata. Powinny być napisane w języku polskim lub obronione na polskich uczelniach. Do tej pory zgłaszano przeważnie dysertacje *stricte* historyczne, ale i muzykologiczne, etnograficzne czy językoznawcze. Więcej szczegółów na temat wymogów formalnych znajdują Państwo w regulaminie dostępnym na stronie www Żydowskiego Instytutu Historycznego. Zachęcamy do nadsyłania zgłoszeń oraz do rozpowszechniania informacji o wydarzeniu.

8 grudnia nagrodę im. Jana Karskiego i Poli Nireńskiej odebrała prof. dr hab. Anna Landau-Czajka. Badaczka od lat związana z Instytutem Historii im. Tadeusza Manteuffla Polskiej Akademii Nauk jest autorką wielu książek i niezliczonych artykułów, między innymi o tematyce żydowskiej. W uzasadnieniu czytamy, iż nagroda została przyznana „w uznaniu jej wyjątkowych osiągnięć na polu historii relacji polsko-żydowskich, historii kobiet i historii społecznej dwudziestego wieku”.

Dzieje się w ŻIH

- Dr Maria Ferenc z Działu Naukowego ŻIH odebrała wyróżnienie w prestiżowym międzynarodowym konkursie The Yad Vashem International Book Prize for Holocaust Research za rok 2022 za swoją książkę „*Każdy pyta, co z nami będzie*”. *Mieszkańcy getta warszawskiego wobec wiadomości o wojnie i Zagładzie*. Książka, wydana przez wydawnictwo ŻIH, jest dostępna m.in. w Księgarni na Tłomackiem.
- Dr hab. Marzena Zawadowska, dr hab. Katarzyna Person i dr Zofia Trębacz z Działu Naukowego ŻIH wzięły udział w konferencji Association for Jewish Studies w Bostonie (18-20 XII 2022). Wygłosiły referaty *Polish Concepts of Dealing with the «Jewish Question» and Their International Reception in the Face of War, Women's Experience of the Holocaust in the Contents of the Ringelblum Archive, The Medieval Karaite Bible Exegetes' Attitude Towards Conversion and Converts*.
- Nagroda KLIO za rok 2022. W kategorii edytorskiej jury przyznało pięć równoległych wyróżnień, z których jedno przypadło Żydowskiemu Instytutowi Historycznemu za książkę dr hab. Jolanty Żyndul *Żydzi i Piłsudski*. Nagrodę drugiego stopnia w kategorii *varsaviana* otrzymała z kolei dr Maria Ferenc za „*Każdy pyta, co z nami będzie*”.

Mieszkańcy getta warszawskiego wobec wiadomości o wojnie i Zagładzie.

Wyjątkowa odwaga i honor ppor. Teodora Pajewskiego zostały uhonorowane z inicjatywy Żydowskiego Instytutu Historycznego. 12 stycznia 2023 roku, w obecności m.in. przedstawicieli władz rządowych i lokalnych oraz dyrektor ŻIH Moniki Krawczyk, na budynku przy ul. Radzymińskiej 2 w Warszawie odsłonięto tablicę pamiątkową. To w tym domu ukrywał się Emanuel Ringelblum po ucieczce z obozu pracy w Trawnikach, a ucieczka ta była możliwa właśnie dzięki bohaterskiej postawie Pajewskiego. Ringelblum nie był zresztą jedynym przedstawicielem społeczności żydowskiej, któremu pomógł Pajewski – właśnie dlatego wiceambasador Izraela Shani Tayar wręczyła tego samego dnia synowi zmarłego w 1986 roku podporucznika medal Sprawiedliwy Wśród Narodów Świata. Warto zaznaczyć, że Teodor Pajewski ps. „Szalony” został uhonorowany jako bohater dzięki ogromnej pracy dr. Artura Podgórskiego, historyka pracującego w ŻIH.

Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN poinformowało o odkryciu w grudniu zeszłego roku i negatywów zdjęć wykonanych w warszawskim getcie. Ich autor – Zbigniew Leszek Grzywaczewski – należał do Warszawskiej Straży Ogniowej i w 1943 roku otrzymał zadanie pilnowania, by ogień z pacyfikowanej dzielnicy żydowskiej nie przedostał się na „stronę aryjską”. W czasie pełnienia służby, z ukrycia i z narażeniem życia, fotografował to, czego ludzie spoza murów nie mogli zobaczyć. Niemalże osiemdziesiąt lat później jego syn Maciej Grzywaczewski, na prośbę autorek wystawy „Wokół nas morze ognia. Los żydowskich cywilów podczas powstania w getcie warszawskim”, przeszukał rodzinne archiwa i odnalazł w nich prawdziwy skarb – klisze z czterdziestoma ośmioma kadrami, z których znakomita większość to sceny z okresu powstania w getcie.

Wyjątkowość materiałów polega przede wszystkim na tym, że są to jedyne zdjęcia getta warszawskiego, których autorami nie byli naziści. Dzięki temu narracja historyczna nie trafia ponownie w ręce oprawców, lecz zostaje przy świadku, który uwiecznił nie to, czego oczekiwano propaganda, lecz to, czego obserwatorem mimo woli się stał. Fotografie wykonano w pośpiechu, z ukrycia, dlatego Grzywaczewski nie miał szansy ich wykadrować czy złapać idealnej ostrości. Na niektórych także to, co najważniejsze, przysłaniają znajdujące się bliżej obiekty, np. ramy okienne.

Do dziś wiadano o istnieniu dwunastu odbitek, które są przechowywane w United States Holocaust Memorial Museum w Waszyngtonie, oraz o pięciu znajdujących się w archiwum Żydowskiego Instytutu Historycznego. Odbitki zachowane w ŻIH opatrzone są odręcznymi opisami, najprawdopodobniej autorstwa samego Zbigniewa Leszka Grzywaczewskiego, co czyni je szczególnie wyjątkowymi.

Wojewódzki Urząd Ochrony Zabytków w Łodzi poinformował, że podczas prowadzenia prac remontowych w kamienicy przy ulicy Północnej robotnicy wykopali z ziemi niespodziewany pakunek. Natychmiast zgłosili swoje odkrycie Łódzkiemu Wojewódzkiemu Konserwatorowi Zabytków. Jak się okazało, w skład znaleziska wchodziło aż dwieście osiemdziesiąt metalowych przedmiotów, w tym posrebrzane chanukije i inne świeczniki, kieliszki, sztucce, serwetniki, salaterki, a nawet papierośnica. Konserwator nakazał bezwzględnie wstrzymać prace, a do sprawdzenia terenu skierowano archeologów. Odkryli oni dodatkowo siedemdziesiąt innych obiektów.

Znalezione przedmioty wskazują na to, że „skarby” były ukryte przez Żydów na początku wojny lub w okresie wprowadzania kolejnych wymierzonych w nich restrykcji. Wszystko, co wydobyto z ziemi, zostanie przekazane Muzeum Archeologicznemu i Etnograficznemu w Łodzi. Ze względu na charakter odnalezionych obiektów muzealnicy pozostają w kontakcie z Gminą Żydowską.

W dniach 14–30 listopada odbył się 20. Warszawski Festiwal Filmów o Tematyce Żydowskiej „KAMERA DAWIDA”. Międzynarodowe jury w składzie: Anna Pokłosiewicz, Ishbel Szatrawska, Michalina Majewska, Anna Rozenfeld, Lea Wohl von Haselberg, Kornel Miglus, nagrodziło:

- za najlepszą fabułę pełnometrażową: *Sabaya i jej kino*, reż. Orit Fouks Rotem, Izrael 2021,
- za najlepszy dokument pełnometrażowy: *1341 fotosów o miłości i wojnie*, reż. Ran Tal, Izrael 2022,
- za najlepszą fabułę krótkometrażową: *Tatko*, reż. Lewis Rose, Wielka Brytania 2022,
- za najlepszy dokument krótkometrażowy: *Cherry Bone*, reż. Evgenia Gostrer, Niemcy 2021.
- Wyróżnienie w kategorii „Fabuła pełnometrażowa” otrzymał film *Niech nastanie ranek* w reżyserii Eran Kolirin, Izrael, Francja 2021, w kategorii „Dokument pełnometrażowy” – *Ukos światła*, reż. Wojciech Szumowski, Polska 2021.
- Nagroda publiczności przypadła filmowi *Rose* w reżyserii Aurelie Saada, Francja, 2021. ■

Notatka o upamiętnieniu cmentarza żydowskiego we Włodawie

ALICJA MROCKOWSKA

9 grudnia 2022 roku odbyła się uroczystość odsłonięcia pomnika upamiętniającego cmentarz żydowski przy ul. Mielczarskiego we Włodawie. Pomnik na cmentarzu jest jednym z siedmiu upamiętnień realizowanych w ramach programu „Miejsca pamięci i trwałe upamiętnienia w kraju” i został sfinansowany z funduszy Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego.

Inicjatywa wzniesienia pomnika na cmentarzu stanowi jednocześnie część szerszego projektu o nazwie „Włodawskim szlakiem pamięci ofiar zbrodni niemieckich”, prowadzonego przez Muzeum – Zespół Synagogałny we Włodawie. Projekt ma na celu zbadanie i zlokalizowanie miejsc zbrodni i pochówku, a następnie ich oznakowanie. Po uroczystości w domu kahałnym odbyła się konferencja, na której przedstawiono dotychczasowe prace wykonane w ramach tego projektu, przeprowadzone w 2022 roku, w tym zaprezentowano m.in. wyniki badań nad grobami zbiorowymi i indywidualnymi z czasów Zagłady na upamiętnionym cmentarzu. W konferencji uczestniczyli m.in. Agnieszka Ignatiuk z Muzeum – Zespołu Synagogałnego we Włodawie – koordynatorka projektu, Michał Durakiewicz z Ośrodka „Brama Grodzka – Teatr NN”, jak również dr Janusz Kłapeć z Oddziałowego Biura Badań Historycznych IPN w Lublinie.

Upamiętniony cmentarz żydowski został założony w XIX wieku i jest jednym z trzech cmentarzy żydowskich we Włodawie. Był dewastowany podczas drugiej wojny światowej, a także w kolejnych dekadach – nagrobki często wykorzystywano do celów budowlanych, a sam teren cmentarza stanowił miejsce wypasu bydła. Na nowym cmentarzu ostatniego pochówku dokonano w roku 1953. Grób pochowanego wtedy partyzanta, Henryka Gejera, istniał jeszcze pod koniec lat sześćdziesiątych XX wieku.

W 1956 roku Prezydium Powiatowej Rady Narodowej we Włodawie wystąpiło z wnioskiem o przekształcenie nekropolii w park miejski, który zajmuje teren cmentarza do tej pory. ■

Dafina

marokański (sefardyjski) czulent

AGNIESZKA KARGOL

Szabat świętuje się co tydzień, jest praktycznie jednym z najważniejszych świąt żydowskich, w czasie którego celebrowane jest stworzenie świata i czytany fragment Tory, przypisany na dany tydzień. Oprócz tego spędza się czas z bliskimi i spożywa przeróżne tradycyjne potrawy. Wytyczne z Tory określają dokładnie, jak należy się w czasie Szabatu zachowywać, wiele aktywności jest niedozwolonych, traktowanych jako praca, a przecież Szabat to dzień odpoczynku Stwórcy po ukończeniu dzieła. W związku z tym, skoro nie można zapalać ognia, potrawy gotuje się w piątek przed zmrokiem i trzyma je w ciepłym piecu aż do sobotniego obiadu, żeby rodzina mogła zjeść wspólnie ciepły, świąteczny posiłek. Tak właśnie powstał czulent, a tradycja jego przygotowywania sięga czasów Drugiej Świątyni w starożytnej Judei. Wtedy jedzono przyrządzaną metodą wolnego gotowania kaszę jęczmienną, która wraz z rozproszeniem się Żydów w diasporze zyskiwała na składnikach, w zależności od lokalnie dostępnych dodatków i okolicznych tradycji kulinarnych. Zwykle podstawą czulentu jest mięso, różne rodzaje warzyw strączkowych, ziemniaki i kasze. Powolne, całonocne gotowanie sprawia, że smaki mieszają się ze sobą, a składniki przesiąkają przyprawami i swoimi aromatami. Kiedy otwiera się taki gorący garnek z czulentem

na pięknie zastawionym szabatowym stole, zapach sprawia, że nawet najmniej głodna osoba natychmiast zechce zjeść chociaż odrobinę potrawy.

Oczywiście, jak to w żydowskiej historii i tradycji bywa, zawsze coś wynika z wydarzeń tragicznych i traumatycznych dla Żydów albo jest ich konsekwencją. Tak właśnie ma się sprawa z nazwą sefardyjskiego czulentu, *dafina*, która oznacza dosłownie „zakopana”. W czasie rekonkwisty w Hiszpanii Żydzi chowali swoje garnki z czulentem, nazywanym wówczas z hebrajska *hamin* (gorący), pod paleniskami, aby uniknąć prześladowań – po tym okresie potrawa zmieniła nazwę.

W chłodny zimowy wieczór, szukając interesującej, tradycyjnej potrawy z diaspory, wspominałam Afrykę Północną, słoneczne plaże, malownicze zatłoczone bazaraki i saharijskie wieczory przy ognisku... Tak „trafiłam” do Maroka, gdzie *dafinę* przygotowywało się w tradycyjnych garnkach (od których wzięła się nazwa znanego także u nas marokańskiego dania – *tażin*), wykonanych z gliny, z charakterystyczną stożkową przykrywką, która pozwalała parze się skraplać i „wracać” do potrawy – można było więc łatwiej ugotować twarde baranie czy wielbłądzie mięso na pustyni, z dodatkiem minimalnej ilości cennej wody. Natychmiast przygotowałam sobie własną wersję *dafiny*, testując jednocześnie świeżo nabyty garnek do *tażinu* – ja zrobiłam wersję wegańską, bez mięsa i jajka, zastępując je różnymi warzywami i podwajając ilość ciecierzycy, ale poniższy przepis zawiera wszelkie „obowiązkowe” elementy. Proszę się nie zrażać, jeśli nie macie *tażinu*! Potrawę można ugotować w dowolnym wolnowarze, warto jednak dodać ciut więcej wody, jeśli zabraknie *stożka* do skraplania pary.

Składniki na 4 porcje

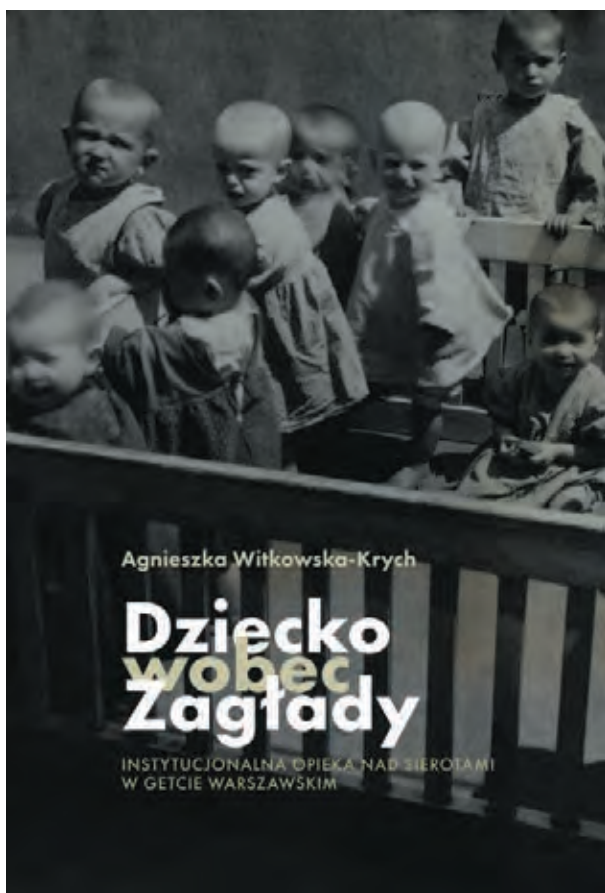
- 4 duże jajka
- 2-3 słodkie ziemniaki, pokrojone w kostkę
- 2-3 ziemniaki, pokrojone w kostkę
- 1 puszka odsączonej ciecierzycy
- ok. 1 kg mięsa (może być wołowina, jagnięcina, pierś z kurczaka lub dowolne części), pokrojonego na 2-3 cm kawałki
- 2 cebule, posiekane w drobną kostkę
- 1 szklanka suszonych owoców (śliwki, morele, rodzynki lub mieszane)
- szczypta pokruszonego szafranu
- 1 łyżeczka kurkumy
- ½ łyżeczki cynamonu
- 1 łyżeczka kolendry
- 1 łyżeczka słodkiej papryki
- 1 łyżeczka pieprzu cayenne
- 1 łyżeczka lub 2-3 cm korzenia imbiru
- 1 łyżeczka kminu rzymskiego
- 3 ząbki czosnku
- 2-3 łyżki oliwy z oliwek
- 1 puszka krojonych pomidorów
- 1 szklanka (250 ml) bulionu warzywnego (dodać do uzyskania odpowiedniej gęstości sosu)



FOT. A. KARGOL

Sposób przygotowania

1. Kawałki mięsa można obsmażyć lekko z każdej strony, żeby wzmocnić jego smak.
2. Wkładamy wszystkie składniki do wolnowara lub *tażinu* tak, żeby mięso było w środku, a warzywa naokoło niego, zalewamy pomidorami i bulionem.
3. Dokładnie mieszamy, w środku umieszczamy surowe jajka w skorupkach i zamykamy naczynie.
4. Gotujemy na wolnym ogniu przez minimum 4 godziny w wersji mięsnej, mięso powinno się rozpadać, dawać łatwo rozdrabniać widelcem. Można też wstawić naczynie do piekarnika. Co około godzinę warto potrawę przemieszać. Po 4 godzinach moc kuchenki/piekarnika można zmniejszyć, by jedynie utrzymywać temperaturę przez szabatową noc.
5. Potrawę można serwować w *tażinie*. Podawać z marokańską chałką (bez cukru, uplecioną w „koronę”) i/lub kaszą kuskus. ■



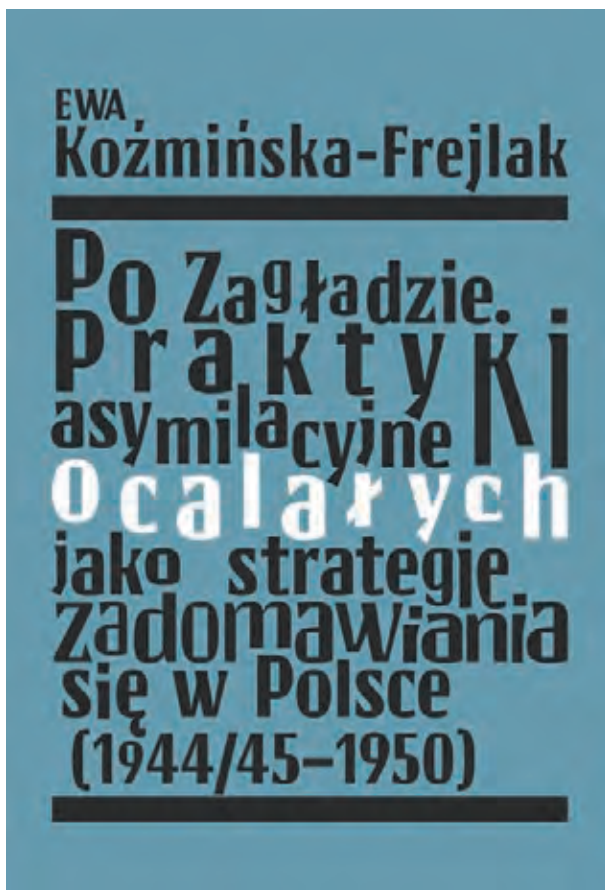
Agnieszka Witkowska-Krych
Dziecko wobec Zagłady. Instytucjonalna opieka nad sierotami w getcie warszawskim
Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma, Warszawa 2022

O Zagładzie i getcie warszawskim powstały dziesiątki prac, a mimo to dotychczas nie przeanalizowano dokładnie tematu, któremu poświęciła swoją książkę Agnieszka Witkowska-Krych. Przedstawia ona historię ponad dwudziestu sierocińców i internatów funkcjonujących w getcie warszawskim od 1940 do 1943 roku, z których najbardziej znany jest Dom Sierot, prowadzony przez Janusza Korczaka i Stefanię Wilczyńską. Autorka, prezentując wyniki swoich najnowszych badań, opisuje warunki życia codziennego dzieci oraz ich dorosłych opiekunów w dzielnicy zamkniętej.

Publikacja powstała przy wsparciu Fundacji im. Róży Luksemburg – Przedstawicielstwo w Polsce i dzięki dofinansowaniu ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego.



Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego



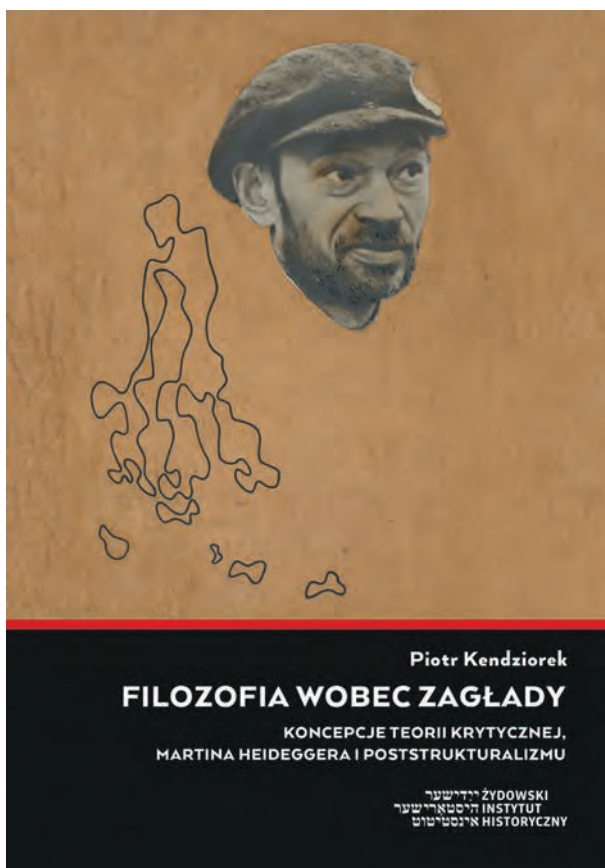
Ewa Koźmińska-Frejłak
Po Zagładzie. Praktyki asymilacyjne ocalałych jako strategie zadomawiania się w Polsce (1944/45-1950)
Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma, Warszawa 2022

Ewa Koźmińska-Frejłak, socjolożka i pracowniczka Działu Naukowego ŻIH, opisuje sposoby radzenia sobie z rzeczywistością po Zagładzie, jakie stosowali żydowscy Polacy ocalali z Holokaustu – ci, którzy po wojnie zdecydowali się pozostać w kraju. Wykorzystując obszerny materiał źródłowy, często dotychczas nieprzywoływany przez badaczy (m.in. archiwa kościelne), szczegółowo analizuje takie praktyki asymilacyjne, jak starania Żydów o konwersję na katolicyzm, próby zmiany nazwiska oraz zawieranie małżeństw polsko-żydowskich.

Publikacja powstała przy wsparciu Fundacji im. Róży Luksemburg – Przedstawicielstwo w Polsce i dzięki dofinansowaniu ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego.



Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego



Piotr Kendziorek
Filozofia wobec Zagłady. Koncepcje teorii krytycznej, Martina Heideggera i poststrukturalizmu
Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma, Warszawa 2022

Książka ukazuje Szoa w świetle europejskiej filozofii drugiej połowy XX wieku. Autor, uważnie analizując przede wszystkim koncepcje niemieckich i francuskich myślicieli związanych z szeroko rozumianą teorią krytyczną oraz myślą poststrukturalistyczną (jak Theodor Adorno, Max Horkheimer, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard), a także uwzględniając spuściznę Martina Heideggera, stawia hipotezę o wielkiej mocy: Zagłada odmieniła filozofię europejską XX i XXI wieku, jak pisze prof. Szymon Wróbel, w sposób nieodwołalny i nieodwracalny.

Publikacja powstała dzięki dofinansowaniu ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego oraz przy wsparciu Fundacji im. Róży Luksemburg – Przedstawicielstwo w Polsce.

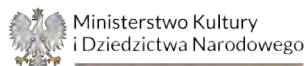


Księga światła ukrytego / Sefer ha-bahir
Tłumaczenie i komentarze: Wojciech Brojer, Jan Doktor, Bohdan Kos
Wydawcy: Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma, Fundacja LEDOR WADOR, Fundacja Literacka „Tikkun” im. Małgosi Arkuszewskiej, Warszawa 2022

Polsko-hebrajska edycja traktatu uważanego za pierwsze dzieło kabalistyczne. *Sefer ha-bahir* powstał najpewniej we francuskiej Langwedocji w pierwszej połowie XIII wieku. Obok późniejszego o pół wieku *Zoharu* wywarł największy wpływ na rozwój mistyki żydowskiej. Zachowany w licznych rękopisach, drukiem ukazał się dopiero w połowie XVI wieku w Amsterdamie.

Seria: Źródła do Studiów nad Duchowością Żydów

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego



TŁOMACKIE 3/5

Iceland 
Liechtenstein
Norway grants

Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego

 Żydowskie
Dziedzictwo
Kulturowe
.....

Wspólnie działamy na rzecz Europy zielonej, konkurencyjnej i sprzyjającej integracji społecznej

