

STUDIA ŻYDOWSKIE  
ALMANACH

[Jewish Studies. Almanac]

**Rada Naukowa / Editorial Board:**

Natalia Aleksyun, Instytut Historii PAN / Touro College, New York  
Alina Cała, Żydowski Instytut Historyczny, Warszawa  
Małgorzata Domagalska, Uniwersytet Łódzki  
Semyon Goldin, Hebrew University, Jerusalem  
Artur Markowski, Uniwersytet Warszawski  
Pavel Polian, Russian Academy of Science, Moscow / University of Freiburg  
Shaul Stampfer, Hebrew University, Jerusalem  
Wacław Wierzbieniec (przewodniczący), Uniwersytet Rzeszowski  
Konrad Zieliński, UMCS, Lublin / PWSZ, Zamość

**Redaktor Naczelny / Editor-in-Chief:**

Konrad Zieliński

**Sekretarz redakcji / Associate Editor:**

Magdalena Cześniak-Zielińska

**Adres Redakcji / Editorial Address:**

Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa  
im. Szymona Szymonowica w Zamościu  
ul. Pereca 2, 22-400 Zamość  
tel. +48 84 638 34 44  
tel./fax +48 84 638 35 00  
e-mail: jewish@pwsz zamosc.pl

**Redaktor tematyczny / Editor of the Volume:**

Alicja Gontarek

**Recenzenci / Reviewers:**

Prof. dr hab. Henryk Chałupczak  
Dr hab. Sebastian Piątkowski

ISSN 2083-5574

**Skład i druk:**

Drukarnia Cyfrowa FastGraw  
22-400 Zamość, ul. Lwowska 40  
tel./fax 84 639 10 90  
www.triadaprint.pl



# Studia Żydowskie

## Almanach

R. VII-VIII (2017-2018) Nr 7-8



# Spis treści

## Artykuły

### **Mirosław Rucki (Radom)**

Rola diaspory żydowskiej w powstawaniu aramejskojęzycznych  
wspólnot chrześcijańskich na Wschodzie . . . . . 11

### **Aleksandra Jakubczak (Nowy Jork/Warszawa)**

The Warsaw Jewish Association for the Protection of Women  
and its Activity between 1904 and 1914. Why did it fail? . . . . . 29

### **Konrad Zieliński (Lublin/Warszawa)**

O relacjach polsko-żydowskich w Lublinie w XX wieku (do 1939 roku) . . . . . 43

### **Aleksandra Gluba-Pieprz (Poznań)**

O relacjach żydowsko-chrześcijańskich  
w twórczości Szaloma Asza (1880-1957) . . . . . 63

### **Dominik Flisiak (Kielce)**

Promowanie i popularyzacja programu ewangelizacji polskich Żydów  
na łamach „Dwóch Światów”. Przyczynek do dziejów  
anglikańskiej Misji Barbikańskiej w II RP . . . . . 75

### **Леонид Смиловицкий (Tel Awiw)**

«Пишите, покуда жив, моя жизнь минутная».  
О жизни и смерти на войне (по страницам писем и дневников  
евреев - бойцов и командиров Красной Армии 1941-1945 гг.). . . . . 87

### **Krzysztof Lichtblau (Szczecin)**

Ślady Holocaustu Tadeusza Różewicza . . . . . 111

### **Teresa Klimowicz (Lublin)**

Giorgio Agamben and the Concept of Messianism . . . . . 125

## Miscellanea

### **Dominik Flisiak (Kielce)**

- Memorandum organizacji Irgun Cwai Leumi dotyczące stworzenia państwa żydowskiego w Palestynie. Przyczynek do badań nad działalnością syjonistów – rewizjonistów w powojennej Polsce . . . . . 143

## Recenzje i polemiki

### **Michalina Bielecka**

- Lilla Małgorzata Kłos, Listy do Ireny, Towarzystwo Przyjaciół Mińska Mazowieckiego, Mińsk Mazowiecki 2017. . . . . 161

- Autorzy** . . . . . 167

# CONTENT

## Articles

### **Mirosław Rucki (Radom)**

The Role of the Jewish Diaspora in the Formation  
of the Christian Aramaic speaking Communities in the East . . . . . 11

### **Aleksandra Jakubczak (New York/Warsaw)**

The Warsaw Jewish Association for the Protection  
of Women and its Activity between 1904 and 1914. Why did it fail? . . . . . 29

### **Konrad Zieliński (Lublin/Warsaw)**

On the Polish-Jewish Relations in Lublin in the 20th century (until 1939) . . . . 43

### **Aleksandra Gluba-Pieprz (Poznan)**

Jewish-Christian relations in the works of Sholem Asch (1880-1957) . . . . . 63

### **Dominik Flisiak (Kielce)**

The Promotion and Popularization of the Evangelization the Polish Jews  
in the Light of the Quarterly Two Worlds. Contribution to the History  
of the The Barbican Mission to the Jews in the interwar Poland . . . . . 75

### **Leonid Smilovitsky (Tel Aviv)**

„Write, while I'm alive; my life is transient”. About life and death  
in war (On pages from letters and diaries of Jewish soldiers  
and officers in the Red Army, 1941-1945). . . . . 87

### **Krzysztof Lichtblau (Szczecin)**

The Traces of the Holocaust in Tadeusz Różewicz's writings . . . . . 111

### **Teresa Klimowicz (Lublin)**

Giorgio Agamben and the Concept of Messianism . . . . . 125

## Miscellanea

### **Dominik Flisiak (Kielce)**

Irgun's memorandum on the establishment of the Jewish state in Palestine. Contribution to research on postwar activities of Vladimir Jabotinsky's supporters . . . . .	143
--	-----

## Reviews and Polemics

### **Michalina Bielecka**

Lilla Małgorzata Kłos, Listy do Ireny, Towarzystwo Przyjaciół Mińska Mazowieckiego, Mińsk Mazowiecki 2017. . . . .	161
---	-----

<b>Authors</b> . . . . .	167
--------------------------	-----



ARTYKUŁY

ARTICLES



**Mirosław Rucki (Radom)**

## Rola diaspory żydowskiej w powstawaniu aramejskojęzycznych wspólnot chrześcijańskich na Wschodzie

### Wprowadzenie

Rozwój Kościoła w pierwszym wieku jest ściśle powiązany ze wspólnotami żydowskiej diaspory oraz osobami pochodzenia żydowskiego. „Chryścianizm, jak wiadomo, kroczył początkowo drogami utworowanymi wcześniej przez diaspore żydowską”<sup>1</sup>. Niestety, ewangelizacja na terenie Syrii i Mezopotamii nie została udokumentowana w taki sposób, jak zrobił to Ewangelista Łukasz, pisząc Dzieje Apostolskie. Oceniając jego historyczną dokładność, Ramsey pisał: „Łukasz jest historykiem pierwszej kategorii, (...) autor ten winien być zaliczony do grona najwybitniejszych historyków”<sup>2</sup>. Przy braku jednolitych źródeł dotyczących wczesnego etapu rozwoju chrześcijaństwa na Wschodzie, można jednak prześledzić podstawowy schemat działań, który zapewne był stosowany w pierwszych latach istnienia Kościoła wszędzie tam, gdzie była głoszona wiara w Jezusa Chrystusa.

### Ewangelizacja Żydów z diaspory w Jerozolimie

Przede wszystkim, Dzieje Apostolskie poświadczają, że od dnia narodzin Kościoła, czyli od święta Pięćdziesiątnicy, ewangelizacja objęła Żydów i prozelitów z całego świata, przybywających na święta pielgrzymie<sup>3</sup> do Jerozolimy. Liczby podawane przez Flawiusza (*Wojna żydowska* V,13,7) sugerują, że na Paschę mogło w Jerozolimie gromadzić się do miliona osób, z kolei według Tacyta (*Hist.* 5, 13) liczba obłożonych w 70 r., razem z pielgrzymami, wynosiła 600 tys. Ewangelista Łukasz, opisując Pięćdziesiątnicę, zaznacza: „Przebywali wtedy w Jerozolimie pobożni Żydzi ze wszystkich narodów pod słońcem” (Dz 2,5), i podaje listę regionów, z których pochodzili Żydzi i prozelici przybywający do Jerozolimy: „Partowie i Medowie, i Elamici,

<sup>1</sup> G. Riciotti, *Dzieje Izraela*, Warszawa 1956, s. 595.

<sup>2</sup> Cyt. za: J. McDowell, *Przewodnik apologetyczny*, Warszawa 2002, s. 61.

<sup>3</sup> Według Tory, każdy Żyd zobowiązany jest do tego, by przybywać do Jerozolimy w celu uczestniczenia w kulcie ofiarniczym: „Trzy razy do roku ukaże się każdy mężczyzna przed Panem, Bogiem twoim, w miejscu, które sobie obierze: na Święto Przaśników (Pesach), na Święto Tygodni (Szawuot) i na Święto Namiotów (Sukkoł)” (Pwt 16,16).

i mieszkańcy Mezopotamii, Judei oraz Kapadocji, Pontu i Azji, Frygii oraz Pamfilii, Egiptu i tych części Libii, które leżą blisko Cyreny, i przybysze z Rzymu, Żydzi oraz prozelici, Kreteńczycy i Arabowie” (Dz 2,9-11). W tym dniu przyjęło chrzest około 3 tys. Żydów i prozelitów.

Biorąc pod uwagę, że powyższa lista krajów i narodów dotyczyła raczej pochodzenia nowo nawróconych Żydów, względnie prozelitów, a nie wszystkich pielgrzymów obecnych w Jerozolimie, można szacunkowo przyjąć, że wśród ochrzczonych było przynajmniej kilkudziesięciu, a być może nawet kilkuset przybyszy z Mezopotamii.

Jerozolima stała się centrum ewangelizacji przybywających do Świątyni Żydów. Łukasz poświadcza, że „wszyscy, co uwierzyli, (...) codziennie trwali jednomyślnie w świątyni” (Dz 2,44-46), i podaje kilka przykładów uzdrowień, przemówień i nawróceń w Świątyni Jerozolimskiej. Wyznawcy Chrystusa mieli nawet swoje ulubione miejsce spotkań na terenie Świątyni – zazwyczaj zbierali się w krążganku Salomona (Dz 5,12). Wprawdzie Dzieje Apostolskie nie mówią tego wprost, jednak z opowiadania Łukasza wynika, że w każde kolejne święto pielgrzymie kolejne grupy Żydów z diaspory były ewangelizowane, a po powrocie do swoich krajów przekazywały Dobrą Nowinę wyłącznie Żydom. Tak bowiem działo się po rozproszeniu wiernych z Jerozolimy w wyniku prześladowań: „dotarli aż do Fenicji, na Cypr i do Antiochii, głosząc słowo samym tylko Żydom” (Dz 11,19). Na tej podstawie wiadomo, że zanim w Damaszku i Antiochii powstały wspólnoty chrześcijan, czyli wiernych pogańskiego pochodzenia, w miastach tych funkcjonował Kościół składający się z wierzących w Chrystusa Żydów. Pozwala to wysnuć przypuszczenie, że podobnie było w innych miastach Syrii, a także na terenie Mezopotamii, Persji (Iranu)<sup>4</sup> i nawet Indii, gdzie diaspora żydowska istniała co najmniej od I w. przed Chr.<sup>5</sup> W czasach Chrystusa bowiem naród żydowski „dotarł już do każdego miasta i niełatwo znalazłoby się miejsce na zamieszkanym obszarze, które nie dałoby schronienia temu plemieniu, albo nie było zajęte przez nie”<sup>6</sup>. Z listu Agrypy I do cesarza Kaliguli z 40 r. wynika, że tak samo było na Wschodzie: „Nie mówię już o krainach z tamtej strony Eufratu, ponieważ z wyjątkiem tylko nielicznych wszystkie satrapię, Babilonia i inne, które mają urodzajne terytoria, zamieszkane są w dużej mierze przez Żydów”<sup>7</sup>.

Nie można zatem wykluczyć, że również do Edessy, jednego z ważniejszych ośrodków wczesnego chrześcijaństwa, Dobra Nowina o Jezusie Chrystusie dostała się tą samą drogą: pielgrzymi żydowscy z tego miasta przybywając do Jerozolimy, słyszeli

<sup>4</sup> Na temat żydowskiej diaspory w Iranie (Persji) zob. np.: P. Pourshariati, *New vistas on the history of Iranian Jewry in late antiquity. Part I: Patterns of Jewish Settlement in Iran* [w:], *The Jews of Iran: The History, Religion and Culture of a Community in the Islamic World*, ed. H.M. Sarshar, London - New York 2014, s. 1-32.

<sup>5</sup> Zob. np.: J. Bacon, *Illustrated Atlas Of Jewish Civilization*, London 2004; E. Fernandes, *The Last Jews of Kerala: The Two Thousand Year History of India's Forgotten Jewish Community*, London 1903.

<sup>6</sup> Józef Flawiusz, *Starożytności żydowskie* XIV,7,2. Cyt. za: G. Riciotti, *Dzieje Izraela...*, s. 594.

<sup>7</sup> Cyt. za: G. Riciotti, *Dzieje Izraela...*, s. 595.

i przyjmowali Ewangelię, opowiadając ją później w swojej wspólnocie. Znaczenie żydowskiej społeczności tego miasta jest dobrze poświadczane przez archeologiczne znaleziska licznych inskrypcji nagrobkowych, a także przez fakt istnienia synagogi przy głównym rynku<sup>8</sup>. Opowiadana w środowisku żydowskim Ewangelia mogła wzbudzić zainteresowanie ze strony władz, z którymi Żydzi mieli dobre relacje.

### Prozelici a rosnący Kościół

Biorąc pod uwagę to, że wyraz προσηλυτος pojawia się cztery razy w Nowym Testamencie, z czego trzy w Dziejach Apostolskich, można wnioskować, że dla powstania pierwszej wspólnoty wierzących prozelici judaizmu mieli większe znaczenie niż w późniejszych okresach istnienia Kościoła.

Można wykazać, że judaizm nie jest religią misyjną<sup>9</sup>. Zgodnie z zasadami *halachy*, rabini powinni podjąć trzy intensywne próby przekonania potencjalnego konwertyty na judaizm, by tego nie robił<sup>10</sup> (por. *Jewamot* 47a). Talmud zawiera nawet stwierdzenie, że „prozelici są dla Izraela jak wrzód” (*Jewamot* 47b), oraz że: „zło za złem spada na tych, którzy przyjmują prozelitów” (*Jewamot* 109b).

Niestety, z powodu braku danych nie da się ustalić tego z całą pewnością, jednak wydaje się bardzo prawdopodobnym, że w znacznej mierze otwarcie się Kościoła na pogan dokonało się dzięki prozelitom, czyli poganom, którzy przyjęli judaizm, a później uwierzyli w Chrystusa. Pod tym względem Antiochia była najbardziej odpowiednim miejscem, gdyż oprócz tego, że należała do najliczniejszych ośrodków diaspory żydowskiej, było tutaj wielu prozelitów, którzy „powiększali wydatnie miejscową gminę żydowską”<sup>11</sup>. Giuseppe Riciotti zwraca uwagę też na fakt, że św. Paweł wszędzie w czasie swoich podróży spotykał prozelitów zarówno takich, którzy w pełni przyjęli judaizm (προσηλυτοι, hebr. גר), jak i „bojących się Boga” (σεβόμενοι lub φοβούμενοι τὸν θεόν).

Prozelityzm, choć nie był nigdy celem judaizmu, stopniowo postępował<sup>12</sup>, pozyskując Żydom sojuszników, np. w postaci Heleny, królowej państewka Adiabeny, położonego na prawym brzegu górnego Tygrysa. Helena przyjęła judaizm na początku lat 30. I w. n.e., i wyświadczyła Żydom wiele dobrodziejstw. Została pochowana w Jerozolimie, a jej sarkofag odnaleziono w 1863 r. w czasie badań archeologicznych<sup>13</sup>. Rola żydowskiej społeczności Adiabeny w kształtowaniu Kościoła jest bez-

<sup>8</sup> Ch. Lange, *The Portrayal of Christ in the Syriac Commentary on the Diatessaron*, Lovanii 2005, s. 22.

<sup>9</sup> Szczegółowo to twierdzenie uzasadniam w: M. Rucki, *Apostołowie dowodem boskości Jezusa (Mt 10,2)*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2014, vol. 22, no. 2, s. 119-137.

<sup>10</sup> [www.jewfaq.org/gentiles.htm](http://www.jewfaq.org/gentiles.htm) [data dostępu: 26.05.2017].

<sup>11</sup> G. Riciotti, *Dzieje Izraela...*, s. 622.

<sup>12</sup> Szczegółowo o prozelityzmie zob.: L.H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton 1993.

<sup>13</sup> G. Riciotti, *Dzieje Izraela...*, s. 623.

sporna. Robert Murray uważał nawet, że chrześcijaństwo tutaj wyłoniło się z żydowskiej wspólnoty w czasach Afrahata i Efrema<sup>14</sup>. W świetle nowszych danych z poglądem tym można polemizować, jednak wskazuje on na znaczącą rolę wspólnoty żydowskiej, z prozelitami włącznie, w budowaniu Kościoła syriackojęzycznego.

Źródła starożytne poświadczają „niezliczone miriady” Żydów i prozelitów w Babilonii i Syrii w pierwszym wieku<sup>15</sup>. Nawet jeśli nie można wykazać, że wielu z nich przyjęło chrześcijaństwo, to z pewnością duża liczba prozelitów wskazuje na zainteresowanie ludności Syrii i Mezopotamii religią Izraela oraz na łatwość przyjmowania jej teologii i zasad moralnych.

### Najpierw do Żydów, potem do pogan

Dzieje Apostolskie opisują, jako stały wzór zachowania św. Pawła, to, że najpierw udawał się on do synagogi i głosił Dobrą Nowinę Żydom. Zazwyczaj część Żydów przyjmowała nowe przesłanie z entuzjazmem, ale inni je odrzucali, nieraz agresywnie. Następnie Pawła wyrzucano, albo on sam odchodził i zwracał się do pogan. Ostatecznie wspólnota żydowska zmuszała go do opuszczenia miasta lub regionu. Taki schemat powtórzył się w Antiochii Pizydyjskiej (Dz 13), w Tesalonikach (17,1-9) czy w Berei (17,10-15), skąd Żydzi przybyli tu z Tesalonik i wypędzili Pawła. Nawet jeśli nie był to sposób postępowania wszystkich Apostołów, możemy przypuszczać z pewną dozą prawdopodobieństwa, że przynajmniej niektórzy z nich zachowywali się podobnie. Zazwyczaj Żyd, przybywając do obcego miasta, szukał wspólnoty żydowskiej – tak samo dzieje się również dzisiaj i dotyczy przedstawicieli wielu bliskowschodnich grup etnicznych.

Efektom działań według tego schematu było powstanie Kościołów przede wszystkim w miastach i regionach, gdzie istniały prężne żydowskie wspólnoty. Wiązało się to również z pozyskaniem wielu wiernych pochodzenia żydowskiego. Hvalvik<sup>16</sup> wyszczególnia szereg wymienionych w Listach św. Pawła i Dziejach Apostolskich wierzących w Chrystusa, którzy byli Żydami:

- Ananiasz (Dz 9,10),
- Andronik (Rz 16,7),
- Apollos (Dz 18,24),
- Akwila i Pryscylla (Dz 18,2),
- Arystarch (Flm 24),
- Barnaba (Josef Lewi) (Dz 4,36),

<sup>14</sup> R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*, London 1975, s. 8.

<sup>15</sup> L.H. Feldman, *Jew and Gentile...*, s. 328.

<sup>16</sup> R. Hvalvik, *Named Jewish Believers Connected with the Pauline Mission [w:] Jewish Believers in Jesus*, ed. O. Skar-saune, R. Hvalvik, Peabody 2007, s. 154-178.

- Kryspus (Dz 18,8),
- Eunika (matka Tymoteusza) (2Tym 1,5),
- Herodion (Rz 16,11),
- Jazon (Rz 16,21; nie wiadomo, czy jest tożsamy z Jazonem w Dz 17,7),
- Jezus Justus (Kol 4,10),
- Jan Marek (Kol 4,10),
- Junia (albo Junian) (Rz 16,7),
- Lucjusz (Rz 16,21),
- Lucjusz z Cyreny (Dz 13,1),
- Manaen (Dz 13,1),
- Rufus (Rz 16,3),
- Sylas (Sylwanus) (Dz 15,22),
- Symeon Niger (Dz 13,1),
- Sopater (Dz 20,4) (możliwe, że tożsamy z Sosypaterem wymienionym w Rz 16,21),
- Sostenes (1Kor 1,1),
- Tymoteusz (1Kor 4,17).

Rozważając możliwość żydowskiego pochodzenia pozostałych osób wymienionych w związku z misją św. Pawła, Hvalvik wykazuje, że 28 osób z 88 było Żydami należącymi do Kościoła. Z tego wynika, że około 30% liczących się wierzących, którzy odegrali jakąś rolę w powstawaniu Kościoła, stanowili Żydzi.

Co więcej, na podstawie Apokalipsy wnioskować można, że żydowscy wyznawcy Jezusa Chrystusa odgrywali centralną rolę we wspólnotach chrześcijańskich Smyrny i Filadelfii<sup>17</sup>. Jeśli natomiast chodzi o Kościoły orientalne, to na powyższej liście znalazł się jeden Żyd z Damaszku (Ananiasz) oraz cały szereg żydowskich „proroków i nauczycieli” (Dz 13,1) działających w Antiochii obok św. Piotra, Pawła i Barnaby. Do Antiochii, Syrii i Cylicji zostali posłani z postanowieniem Soboru Jerozolimskiego Juda Barsabasz i Sylas, którzy zajmowali w żydowskim Kościele w Jerozolimie przodujące stanowiska (Dz 15,22). Na początku II w. św. Ignacy Antiocheński pisał o Żydach i poganach w Kościele, co sugeruje liczną reprezentację żydowskich wyznawców Chrystusa<sup>18</sup>.

### Żydowscy przywódcy Kościoła

Tradycja różnych Kościołów wskazuje na obecność biskupów pochodzenia żydowskiego w I wieku chrześcijaństwa i na początku II. Najbardziej znanymi po apostołach są:

<sup>17</sup> P. Hirschberg, *Jewish Believers in Asia Minor according to Revelation and the Gospel of John* [w:] *Jewish Believers in Jesus...*, s. 217-238.

<sup>18</sup> O. Skarsaune, *Evidence for Jewish Believers in Greek and Latin Patristic Literature* [w:] *Jewish Believers in Jesus...*, s. 505-567.

- biskup Aleksandrii Annjanos<sup>19</sup> (ok. 61-82), uczeń św. Marka,
- biskup Aleksandrii Justus (ok. 118-129),
- biskup Antiochii Ignacy (ok. 68-107), którego tradycja utożsamia z dzieckiem wymienionym w Ewangelii (Mt 18,2-3),
- biskup Rzymu Klemens<sup>20</sup> (91-101),
- biskup (katolikos) Kościoła ormiańskiego Zachariasz (ok. 68-72), który objął urząd po św. Bartłomieju Apostole,
- biskup (katolikos) Kościoła ormiańskiego Musze (ok. 93-123), którego imię wskazuje raczej na żydowskie pochodzenie,
- biskupi pochodzenia żydowskiego urzędujący w Jerozolimie nieprzerwanie do 135 r.,
- biskup Antiochii Paweł nazywany Żydem (lub po prostu Paweł Żyd), który na początku VI w. został usunięty ze stanowiska z powodu sympatii dla Nestoriusza<sup>21</sup>.

Tak liczna reprezentacja w Kościele przywódców pochodzenia żydowskiego przyczyniła się również do rozwoju literatury wczesnochrześcijańskiej. Giuseppe Ricciotti pisze: „Wymiana listów między gminami diaspory żydowskiej, nawet najbardziej odległymi, była już wówczas zupełnie normalnym zjawiskiem; temu też zwyczajowi zawdzięczamy znaczną część najstarszej literackiej spuścizny chrześcijańskiej”<sup>22</sup>. Listy te były przejawem wzajemnego zainteresowania i łączności między wspólnotami, i dotyczyły zarówno spraw materialnych, jak duchowych.

Z pewnością ważnym elementem diaspory żydowskiej, który ukształtował chrześcijaństwo, była instytucja synagogi. Jak zaznacza Mariusz Rosik, „w I w. po Chr. synagogi znane są już w Galilei, Syrii, Babilonii, Mezopotamii, Azji Mniejszej, Egipcie, Grecji, Italii, Hiszpanii, Gali i w północnej Afryce”<sup>23</sup>. Jednym z motywów powstania synagog, oprócz miejsca dla wspólnej modlitwy, było nauczanie Prawa: tutaj można było czytać, słuchać i interpretować Torę. Wywodzący się z synagog przywódcy Kościoła byli przyzwyczajeni do żydowskiego sposobu modlitwy, dlatego też wiele modlitw żydowskich weszło do życia modlitewnego Kościoła. Na przykład uważa się za udowodnione, że cały zestaw modlitw żydowskich wszedł do kanonu ujętego w VII księdze *Konstytucji Apostolskich*<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> M. Rucki, *Modlitwa Pańska w kontekście mentalności żydowskich adresatów Ewangelii Mateusza*, Wrocław 2014, s. 169.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 174.

<sup>21</sup> Wspomina o nim Zachariasz z Mityleny (8,1 i 8,6): *The Syriac Chronicle Known as that of Zachariah of Mitylene*, transl. F.J. Hamilton, E.W. Brooks, London 1899, s. 190 oraz 212.

<sup>22</sup> G. Ricciotti, *Dzieje Izraela...*, s. 595.

<sup>23</sup> M. Rosik, *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*, Wrocław 2008, s. 198.

<sup>24</sup> P.W. van der Horst, J.H. Newman, *Early Jewish Prayers in Greek*, Berlin - New York 2008, s. 104-105.



W synagogach pierwszego wieku odczytywano fragment Pisma, który następnie interpretowano, albo metodą *darasza* (łączyć przeczytane fragmenty w jedno), albo metodą *peszer* (analiza wiersz po wierszu). Z czasem synagoga stała się instytucją edukacyjną nie tylko dla dorosłych, ale też szkołą dla chłopców. W sposób naturalny wzorce te były przejmowane i rozwijane przez Kościół. Russel podkreśla, że wspólny język aramejski pozwalał chrześcijanom Wschodu bezpośrednio korzystać ze źródeł żydowskich<sup>25</sup>.

## Zażyłość chrześcijan i Żydów

*Encyklopedia wczesnego chrześcijaństwa* zaznacza, że na terenie Persji Kościół zaczął się rozwijać, zaczynając od żydowskiej wspólnoty Adiabene, i następnie wzdłuż szlaków handlowych<sup>26</sup>. Pourshariati wykazuje, że właśnie tam, w miastach położonych przy szlakach handlowych, kwitły w I w. wspólnoty żydowskie<sup>27</sup>. Jeśli więc w dniu Pięćdziesiątnicy w Jerozolimie nawrócili się „Partowie i Medowie, i Elamici” (Dz 2,9), pogląd o rozwoju chrześcijaństwa w Persji już w latach 30. I w. we wspólnotach żydowskich jest jak najbardziej uprawniony.

Badacze, przyjmując wczesną datę ewangelizacji Adiabene, wskazują na fakt przyjęcia judaizmu przez Izatesa, króla tego państewka, i jego matki Heleny. „Właśnie w tym żydowskim środowisku rozwinęła działalność misja judeochrześcijańska”, a chrześcijaństwo Adiabene nosiło wyraźne piętno żydowskie<sup>28</sup>.

W tym kontekście interesujące jest świadectwo syriackiego dzieła *Kroniki miasta Arbela*, napisanego w VI w. przez Mēšihā-Zēkā, który świadomie naśladował *Historię Kościelną* Euzebiusza z Cezarei<sup>29</sup>. Wśród pierwszych biskupów Arbeli, stolicy Adiabeny, autor ten wymienia Szemszona (Samsona, 120-123) i Ishaka (Izaaka, 135-148). Nawet jeśli ich pochodzenie nie było żydowskie, ich biblijne imiona świadczą o wpływie judaizmu na społeczeństwo Adiabeny. *Notabene*, Szemszona wyświęcił biskup Mazra, który przejeżdżał przez Adiabene z karawaną kupców. Natomiast kolejnym po Ishaku biskupem Arbeli był Abraham noszący przydomek Nauczyciel (148-163), o którym Mēšihā-Zēkā pisze, że jego rodzina pochodziła z regionu Hesna 'Ebraja, a ojciec miał na imię Salomon. Prawie pewne jest, że była to rodzina żydowska. Ponadto *Kroniki* zawierają informację, że w dzieciństwie, czyli za czasów Szemszona biskupa, Abraham był wychowywany przez rodziców w wierze chrześcijańskiej. Można zatem wnioskować, że członkowie tej rodziny żydowskiej uwierzyli w Chrystusa naj-

<sup>25</sup> P.S. Russel, *The Psalms and Psalm 29 Among Syrian Christians* [w:] *Psalm 29 through Time and Tradition*, ed. L.K. Handy, New York - London 2013, s. 52-68.

<sup>26</sup> E. Ferguson, *Encyclopedia of Early Christianity*, New York - London 2013.

<sup>27</sup> P. Pourshariati, *New vistas...*, s. 1-32

<sup>28</sup> J. Danielou, H.I. Marrou, *Historia Kościoła*, t. 1., Warszawa 1984, s. 55.

<sup>29</sup> *Kroniki miasta Arbela* są dostępne w języku syriackim z tłumaczeniem francuskim: *Mšihā-Zkha (texte et traduction)*; *Bar-Penkayé (texte)* [w:] *Sources syriaques*, vol. 1, ed. A. Mingana, Leipzig 1908; oraz w tłumaczeniu angielskim: *The Chronicle of Arbela*, transl. P. Kawerau, T. Króll, Lovanii 1985.

później na początku II w., być może jeszcze wcześniej, w Hesna 'Ebraja, zanim dziadek przyszłego biskupa Abrahama przeprowadził się z rodziną do Arbeli.

Kolejną kluczową postacią Kościoła w Arbeli był biskup Noh (Noe, 163-179) pochodzenia żydowskiego. Mēšihā-Zēkā informuje, że jego rodzice przeprowadzili się z „pustyń Anbaru” do Jerozolimy, ale potem „przybyli do Adiabeny, ponieważ tam mieszkało dużo Żydów. I bali się wrócić do swojego kraju (Judei) z powodu niekończących się powstań, jakie tam miały miejsce”. Ewidentnie była to rodzina żydowska. W Jerozolimie Noe, będący jeszcze chłopcem, zaprzyjaźnił się z chrześcijanami (ܢܫܪܝܬܝܢ) i przyjął chrzest. Po przybyciu do Arbeli, chłopiec dowiedział się, że „chrześcijanie przeważają tutaj” i został uczniem biskupa Abrahama. *Kroniki* nic nie wspominają o konflikcie z rodzicami, którzy prawdopodobnie pozostali Żydami, ani o ewangelizacji Żydów; są natomiast opisane prześladowania ze strony „magów”, czyli pogan. Nawet na początku III w. w Nisibis nie było biskupa z obawy przed poganami. Należy jednak odnotować, że Mēšihā-Zēkā, opisując ucisk Kościoła w imperium Partów w tym okresie, wspomina tylko o lokalnych wydarzeniach, których władcy raczej nie mogli powstrzymać niżli byli ich inspiratorami.

Historycy potwierdzają fakt, że po porażce powstania Bar Kochby, kiedy wybuchły prześladowania Żydów na terenie Izraela, wielu uchodźców żydowskich szukało schronienia pod władzą Partów<sup>30</sup>. Ponieważ Żydzi uważają okres panowania Partów za jeden z najlepszych czasów w swojej historii, można przypuszczać, że w czasie prześladowań w Jerozolimie do Mezopotamii i Persji udała się pewna liczba wierzących w Jezusa Żydów. Niestety, żadne znane dokumenty tego nie potwierdzają, jednak ogólna sytuacja bardzo sprzyjała takiemu rozwojowi wydarzeń.

W tym kontekście interesująco brzmi wzmianka Bar Hebraeusa o relikwiach męczenników żydowskich z czasów powstania Machabejskiego. Syryjski kronikarz pisze: „Pochowano ich w Jerozolimie, ale po przyjsciu Zbawiciela wierzący chrześcijanie przenieśli ciała do Antiochii, gdzie zbudowali nad nimi kościół”<sup>31</sup>. To wydarzenie należy umieścić w kontekście I lub II w., ponieważ:

- 1) Bar Hebraeus nie podaje daty, kiedy się to stało, a daty późniejszych wydarzeń autor ten podaje dość precyzyjnie – tutaj natomiast cezurą czasową jest „przyście Zbawiciela”;
- 2) Przeniesienie relikwii mogło być powiązane ze zburzeniem Jerozolimy w 70 lub 135 r.;
- 3) Biorąc pod uwagę, że dla Żydów ekshumacja jest raczej niedopuszczalna (przeniesienie szczątków jest rzadkim zjawiskiem i ma raczej wyjątkowy cha-

<sup>30</sup> M. Price, *A Brief History of Iranian Jews*, <http://www.sephardicstudies.org/historyiran.html> [data dostępu 20.04.2017].

<sup>31</sup> Ibn al-Ibri, *Tarich muchtasar ad-duwal*, brak daty i miejsca wydania, s. 60. Dostęp do tekstu arabskiego uzyskano dzięki uprzejmości prof. Michaela Abdalli.

rakter), należy przyjąć, że wydarzenie to było powiązane z emigracją osób, które opiekowały się grobowcem męczenników. Najprawdopodobniej osoby te uwierzyły w Jezusa i po przybyciu do Antiochii były bardziej związane z Kościołem niż z synagogą, przyczyniając się do upowszechnienia na Wschodzie kultu męczennicy Mart Szmuni i jej siedmiu synów. Najwięcej kościołów pod jej wezwaniem znajduje się w północnym Iraku, właśnie na terenie dawnego państewka Adiabene<sup>32</sup>.

Należy wymienić jeszcze jeden ważny szczegół potwierdzający rolę diasporę żydowskiej w szerzeniu chrześcijaństwa na Wschodzie: przyjazne relacje między chrześcijanami i Żydami na przestrzeni wieków w całym Kościele. Badacze są raczej zgodni co do tego, że pojawiające się u Ojców Kościoła wypowiedzi świadczą o dobrosąsiedzkich stosunkach między Żydami a chrześcijanami. Teksty te zachęcają chrześcijan lub wierzących w Jezusa Żydów (lub jednych i drugich), by zaprzestali bliskich relacji z Żydami, przestali uczestniczyć w nabożeństwach w synagogach, nie brali udziału w obchodach żydowskich świąt itp. Orygenes (ok. 185-254) martwił się tym, że część wiernych w Cezarei, gdzie mieszkał w latach 234-250, w sobotę modli się w synagodze, a w niedzielę przychodzi do kościoła<sup>33</sup>.

Z dzieł Jana Chryzostoma (ok. 350-407) wynika, że w jego czasach w Antiochii wyznawcy Chrystusa postępowali podobnie:

- Oglądali żydowskie święta i uczestniczyli w nich, a także pościli w czasie, kiedy pościli Żydzi,
- Pościli w okresie między żydowskim Nowym Rokiem a Jom Kippur, a potem brali udział w obchodach święta Namiotów,
- Obchodzili Paschę według żydowskiego kalendarza i zwyczajów<sup>34</sup>.

Na początku IV w. w Hiszpanii wydano rozporządzenia, które poświadczają, że w tym czasie często zdarzały się małżeństwa żydowsko-chrześcijańskie, a nawet chrześcijanie prosili rabinów o błogosławieństwo, np. zebranych owoców<sup>35</sup>.

Ciekawe świadectwo wzajemnego respektu można znaleźć w syriackiej *Historii Kościelnej Zachariasza z Mityleny* (9,4). Opisując wojnę między Persami i Rzymianami autor opowiada o tym, jak w przeddzień żydowskiej Paschy perski dowódca Asthebid poprosił rzymskiego dowódcę Belisariusza o niepodejście do walki

<sup>32</sup> Szczegółowo o tym kulcie piszą M. Abdalla, *Kult Mart Szmuni, machabejskiej męczennicy, w tradycjach kościołów Mezopotamii* [w:] *Zachować Tożsamość. Starożytny Izrael w obliczu obcych religii i kultur*, red. P. Muchowski, M. Munnich, Ł. Niesiołowski-Spanó, Warszawa 2008, s. 287-307; W. Witakowski, *Mart(y) Shmuni, the Mother of the Maccabean Martyrs, in Syriac Tradition* [w:] *VI Symposium Syriacum, University of Cambridge, Faculty of Divinity 30 VIII-2 IX 1992*, ed. R. Lavenant, Roma 1994, s. 153-168.

<sup>33</sup> O. Skarsaune, *Fragments of Jewish Christian Literature Quoted in Some Greek and Latin Fathers* [w:] *Jewish Believers in Jesus...*, s. 325-378.

<sup>34</sup> O. Skarsaune, *The History of Jewish Believers in the Early Centuries – Perspectives and Framework* [w:] *Jewish Believers in Jesus...*, s. 745-781.

<sup>35</sup> Ibidem.

w dniu święta „ze względu na nazarejczyków i Żydów, którzy są w moim wojsku, i ze względu na ciebie, który jesteś chrześcijaninem”<sup>36</sup>. Belisariusz się z tym zgadzał, ale jego podwładni, zapewne poganie, nalegali, by mimo to zacząć walkę. Nazarejczykami najprawdopodobniej nazywano Żydów wyznających wiarę w Jezusa Chrystusa (por.  $\nu\alpha\zeta\omega\rho\alpha\iota\omicron\varsigma$  w Dz 24,5 oraz  $\text{נוצרי}$  w *Berachot* 17b).

W dziełach św. Ambrożego (340-397) jest mowa o Żydach, którzy interesowali się chrześcijaństwem, podziwiali kościoły i chętnie rozmawiali na tematy wiary z chrześcijanami. Pojawia się też wzmianka o tym, że w Bolonii na żydowskim cmentarzu zostali pochowani męczennicy chrześcijańscy. Albo więc byli żydowskiego pochodzenia, i Żydzi uważali ich za „swoich”, albo męczeństwo dla Chrystusa, czyli ostatecznie dla Boga Izraela, wywarło na Żydach tak duże wrażenie, że też uznali ich za „swoich”. Inne źródła potwierdzają, że chrześcijanie, szczególnie męczennicy, byli chowani na żydowskich cmentarzach również w Smyrnie i na terenie Palestyny<sup>37</sup>.

Pod tym względem interesujące jest świadectwo Badgera, który w połowie XIX w. odwiedził Irak. Odnotowuje on, że Żydzi i chrześcijanie miasta Amedia żyli w serdecznej przyjaźni. Przez wiele lat byli wspólnie poddani tej samej opresji ze strony muzułmanów. Mówili w tym samym języku; autor nie zauważył żadnych różnic dialektalnych w mowie. Poza faktem, że muzułmańscy władcy zepchnęli chrześcijan i Żydów na margines życia społecznego i ekonomicznego, sytuacja ta bardzo przypomina serdeczne relacje chrześcijańsko-żydowskie na tych terenach w pierwszych wiekach po Chr.

## Sytuacja polityczna i życie akademickie Żydów na Wschodzie w pierwszych wiekach chrześcijaństwa

Zarówno pod rządami perskimi, jak i później pod władzą Partów, Żydzi cieszyli się znaczną wolnością polityczną i religijną. Świadczy o tym utworzenie przez nich własnego państewka w Nehardei, a także wspomniane nawrócenie na judaizm króla Adiabeny. *Encyklopedia żydowska*<sup>38</sup> podaje informacje o żydowskich osiedlach i wspólnotach mieszkających od czasów wygnania w mieście Halah (Halwan), Habor (Adiabene), nad rzeką Gozan (miasto Ganzaka na brzegu jeziora Urmia) oraz w „miastach Medów” (2Krl 17,6) oznaczających Hamadan (Ekbatana) albo Nehawend. Najdalej na północ żydowskie wspólnoty można było znaleźć w regionie Bagravene położonym na zachód od źródeł Tygrysu, natomiast wzdłuż Eufratu Talmud wymienia twierdzę Thulbakni (Thilbencane) lub nawet jeszcze dalej na północ położoną miejscowość

<sup>36</sup> *The Syriac Chronicle Known as that of Zachariah of Mitylene*, transl. F.J. Hamilton, E.W. Brooks, London 1899, s. 225-226.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/2286-babylonia> [data dostępu 20.04.2017].

Zeugma (Bir). Rabini talmudyczni wyodrębniali też kilka regionów (prowincji), ważnych dla ludności żydowskiej:

- Babilonia (בבל), najczęściej używana nazwa oznaczająca region między Tygrysem i Eufratem, tam gdzie obie rzeki najbardziej zbliżają się do siebie. Ten region też nazywany jest po hebrajsku Gola (גולה), czyli „wygnanie”. Jako najważniejsze dla Żydów miasto wymieniana jest Pumbedita, nazywana czasami również Gola. Rabini wielokrotnie wymieniają też Babilon, Borsippę, Seleucję i Ktezyfon, a od czasów arabskich również Bagdad. Ważne znaczenie miała też Nehardea, do której rabbi Akiba (zm. 135) wybrał się przed rozpoczęciem powstania Bar Kochby;
- Mezopotamia (בין הנהרות) położona między Tygrysem i Eufratem, ale bardziej na północny zachód, wyraźnie odróżniana od Babilonii. Dla Żydów jednym z najważniejszych miast jest w tym regionie Nisibis (nazywany przez nich Nazibin), a także Niniwa, a raczej cała dolina Niniwy z jej miejscowościami;
- Habel Yamma (חבל ימא), dosłownie „rejon nadmorski”, prawdopodobnie oznaczał krainę nad Zatoką Perską na wschód od Szał-al-'Arab. Tutaj znajdują się miasta Kaszkar i Karka, a Talmud wspomina o obecności w tym komercyjnie aktywnym regionie również Kutejczyków (Samarytan) (*Kiduszin* 72a);
- Meszan (משון) w źródłach greckich i łacińskich nazywany Mesene, to też region o ożywionej działalności handlowej położony na zachód od Szał-al-'Arab i na północ od Zatoki Perskiej. Obejmuje górną i dolną Apameę, duże miasto Forrat Maiszan (Rehobot-ir w Rdz 10,11). Meszan stanowił część dawnej prowincji Chaldea, ale Żydzi tej nazwy nie używali.

*Encyklopedia żydowska*<sup>39</sup> odnotowuje również fakt, że kiedy Arabowie najechali ten region, nie widzieli specjalnej różnicy między Żydami a chrześcijanami. Zwyczaje i struktura Kościoła Wschodniego wydawały im się bardzo podobne do żydowskich, szczególnie jeśli chodzi o hierarchię akademicką. Poza tym przywódcę żydowskiego (Gaona) łączyły przyjazne stosunki z przywódcą Kościoła (Katolikosem).

Wprawdzie Żydzi mieli znaczny udział w handlu międzynarodowym, np. sprowadzali babilońską purpurę do Aleksandrii, dlatego duże ich skupiska mieszkwały w takich centrach jak Seleucja-Ktezyfon. Jednak Talmud poświadcza, że nie stronili też od rzemiosła i nawet ciężkich prac, jak kopanie kanałów melioracyjnych oraz wyrabianie cegły.

Żydowskie życie akademickie z pewnością rozwijało się w Babilonii już w czasach wcześniejszych, jednak na rok 219 datuje się przeniesienie centrum nauki judaizmu z Judei do Babilonii. Ta data wiąże się z przyjazdem do Nehardei rabina o imieniu Abba Arika (nazywanego Rab), który do tego czasu uczył się w Judei. W Nehardei

<sup>39</sup> Ibidem.

funkcjonowała już jesziwa pod kierunkiem rabina Szila, dlatego Rab zajął się utworzeniem innej uczelni w mieście Sur, której przewodził do swojej śmierci w 247 r. W wyniku wojny z Rzymem, po 261 r. jesziwa w Nehardei wprawdzie wciąż funkcjonowała, ale większość rabinów przeniosła się do Pumbedity. Na kolejne tysiąclecie Pumbedita i Sura stały się głównymi ośrodkami nauki żydowskiej. Jak wiadomo, językiem rabinów pracujących nad Gemarą (*amoraim*)<sup>40</sup> był wschodni dialekt języka aramejskiego.

*Encyklopedia żydowska*<sup>41</sup> zaznacza, że z pewnością nauczanie Ezdrasza wpłynęło na życie akademickie Żydów w Babilonie. Nehardea była głównym jego ośrodkiem, w mieście tym znajdowała się synagoga zbudowana – jak się uważało – przez króla Jehojakina<sup>42</sup>. Niedaleko Nehardei leżało miasto Huzal, gdzie również od czasów wygnania stała synagoga, w pobliżu której można było zobaczyć ruiny akademii działającej od czasów Ezdrasza. Kiedy przed panowaniem Hadriana (117-128) rabbi Akiba odwiedzał Nehardeę, w Nisibis funkcjonowała inna akademie żydowska, na której czele stał rabin Juda ben Betera. W tym samym czasie powstała też uczelnia w Nehar-Pekod, która przez pewien czas była ważnym ośrodkiem nauki żydowskiej<sup>43</sup>.

W latach 352-356 akademii w Pumbedicie przewodniczył rabbi Nahman bar Izaak, który zaczął redagować materiał stanowiący w przyszłości Talmud Babiloński. Jednak prace nad tym dziełem rozpoczęła akademie w Surze pod kierunkiem rabina Asziego (375-427). Za ostatniego rabina Talmudu (*amora*) uważa się rabiego Abinę (zm. 500), a datę jego śmierci za datę zamknięcia Talmudu. Jednak jeszcze przez kilkadziesiąt lat potrwały prace ostatecznego kompletowania i redagowania tekstu<sup>44</sup>.

Niestety, rozwój babilońskiej diaspory żydowskiej i nauki judaizmu od czwartego wieku zaczęły zakłócać prześladowania. W czasach prześladowań przez Szapura II (310-382), kiedy stracono 22 biskupów, Żydzi również ucierpieli, choć w znacznie mniejszym stopniu niż chrześcijanie. Rabba ben Nahmani, przełożony uczelni w Pumbedicie, został oskarżony o gromadzenie 12 tys. studentów w celach uniknięcia płacenia podatków. Rabba uciekł, i ślad o nim zaginął, a jeden z jego następców został wtrącony do więzienia. Akademia w Surze została zlikwidowana, jednak rabin o imieniu Papa utworzył nową w miejscowości Naresz nieopodal Sury, do której wkrótce została przeniesiona i osiągnęła wielką sławę<sup>45</sup>.

<sup>40</sup> Aramejski wyraz *amoraim* (אמוראים) oznaczający „mówca” lub „tłumacz” jest odnoszony do mędrców Talmudu działających od śmierci rabiego Judy w 219 r. aż do ukończenia prac nad Talmudem Babilońskim około 500 r.

<sup>41</sup> <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/710-academies-in-babylonia> [data dostępu 20.04.2017].

<sup>42</sup> Uwięziony w 597 r. przed Chr., Jehojakin (Jojakin), monarcha z dynastii Dawida, został uwolniony z więzienia w 561 przed Chr. (2Krl 25,27-30), co potwierdzają babilońskie archiwa klinowe. Nie mógł powrócić jako król do Judei, ale spędził resztę życia w Babilonii jako uznany przywódca tutejszej społeczności żydowskiej. (J.D. Purvis, E.M. Meyers, *Wygnanie i powrót [w:] Starożytny Izrael*, red. H. Shanks, Warszawa 2007, s. 307).

<sup>43</sup> R.L. Eisenberg, *Essential Figures in the Talmud*, Plymouth 2013, s. 79.

<sup>44</sup> Rok 521 jest ostatnią datą wymienioną w Talmudzie; od czasu zakończenia redakcji tego dzieła w judaizmie nastąpił okres *gaonim* – uczonych (dosł. geniuszy). M.J. Heller, *Printing the Talmud: A History of the Individual Treatises Printed from 1700 to 1750*, Leiden 1999, s. 344.

<sup>45</sup> <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/2286-babylonia> [data dostępu 20.04.2017].

Ważny z punktu widzenia relacji chrześcijańsko-żydowskich epizod prześladowań Żydów miał miejsce w czasach Szapura II w związku z panowaniem Juliana Apostaty w Rzymie (361-363). Z jednej strony, kiedy Julian zaatakował Persję, równał z ziemią żydowskie wsie; zresztą Żydzi ucierpieli podobnie jak inne narody poddane Persom. Jednak kiedy Julian postanowił odbudować Świątynię Jerozolimską, w części Żydów obudziły się nadzieje mesjańskie – z punktu widzenia chrześcijaństwa, nadzieje fałszywe. Widząc, że część Żydów uznała, iż nadszedł czas mesjańskiego powrotu do Judei i odbudowy Jerozolimy, Szapur II wysłał żołnierzy, którzy „zmasakrowali wiele tysięcy z nich”<sup>46</sup>. Nawet jeśli nie znajdujemy bezpośrednich odniesień w literaturze syriackiej do tych wydarzeń, możemy z dużym prawdopodobieństwem przypuszczać, że właśnie one sprowokowały napisanie szeregu utworów w drugiej połowie IV w. ukazujących judaizm jako coś, co przeminęło. Motyw taki szczególnie ostro jest widoczny w dziełach św. Efrema i Jana Chryzostoma<sup>47</sup>. Już wcześniej, w latach 336-345 Afrahat podejmował ten temat nawet stwierdzając, że Żydzi zostali przez Boga odrzuceni, a także ostro sprzeciwiając się żydowskiej nadziei na powrót do Izraela i odbudowę Świątyni<sup>48</sup>. Tym bardziej dla chrześcijan żyjących w zażyłości z wyznawcami judaizmu masakry z powodu fałszywej wiary mesjańskiej mogły posłużyć jako impuls do polemiki z judaizmem. Jak wspomniano wyżej, chrześcijańscy męczennicy znajdowali uznanie wśród Żydów na tyle, że chowano ich na cmentarzach żydowskich; tym bardziej możemy przypuszczać, że masakry Żydów z powodu wiary w fałszywego mesjasza wywołały poruszenie w środowisku chrześcijańskim. W tym kontekście, pomimo ostrych nieraz sformułowań, „antyżydowskie” dzieła pisarzy syryjskich z IV w. zdradzają swoistą troskę o zbawienie ludzi, z którymi przecież chrześcijan wiele łączyło.

Kolejny wybuch prześladowań Żydów miał miejsce w czasach Firuza (Perozesa, 459-486), kiedy w wyniku fałszywego oskarżenia połowa żydowskich mieszkańców Isfahanu została zamordowana, a ich dzieci oddane czcicielom ognia. Rok 468 był tak ciężki, że autorzy Talmudu nazwali go „rokiem zburzenia świata”. Aż do roku 474 panowała przemoc, burzono synagogi, żydowskie dzieci odbierano rodzicom i przekazywano do świątyń Ognia, przywódców żydowskich wtrącano do więzienia i zabijano<sup>49</sup>.

Za panowania Kobada (Kawada, 490-531) w Persji pojawiła się nowa religia – zendycyzm, której założycielem był Mazdak. Jego nauczanie o własności, a szczególnie o wspólnym posiadaniu żon, musiało być przerażające dla chrześcijan i Żydów. Król Kobad przyjął nową religię i zaczął narzucać ją mieszkańcom swojego kraju. Żydzi pod przywództwem Mar Zutry bronili się przez 7 lat, lecz w 520 r. ponieśli klęskę

<sup>46</sup> J. Neusner, *Jews in Iran* [w:] *The Cambridge History of Iran*, vol. 3(2), ed. E. Yarshater, Cambridge 1996, s. 909-924.

<sup>47</sup> O. Skarsaune, *The History of Jewish Believers in the Early Centuries...*, s. 745-781.

<sup>48</sup> S. Hidal, *Evidence for Jewish Believers in the Syriac Fathers* [w:] *Jewish Believers in Jesus...*, s. 568-580.

<sup>49</sup> J. Neusner, *There We Sat Down: Talmudic Judaism in the Making*, Eugene 1978, s. 67-70.

i Mar Zutra został ukrzyżowany w Mahuza. Kobad wprowadził dodatkowe podatki dla chrześcijan i Żydów, którzy musieli również odbywać służbę wojskową.

## Napięcia w relacjach żydowsko-chrześcijańskich

Analiza tekstów Nowego Testamentu (Ewangelii synoptycznych, pism Pawłowych a także dzieła Janowego) wskazuje na ich związki z tradycją targumiczną – czyli z aramejską interpretacją tekstów Biblii Hebrajskiej. Badania wykazały ścisłe relacje pomiędzy literaturą targumiczną a tradycją Janową<sup>50</sup>. Ostatnie chronologicznie księgi Nowego Testamentu – Ewangelia Jana i Apokalipsa – noszą wyraźne znamiona judeochrześcijańskie, jak podkreśla Hirschberg<sup>51</sup>, ale wskazują na poważny konflikt między chrześcijaństwem a judaizmem. Autor ten zwraca jednocześnie uwagę na to, że wspólnota żydowska Azji Mniejszej dystansowała się przede wszystkim od żydowskich wyznawców Jezusa Chrystusa, co generowało problemy i konflikty. Nieuchronnie prowadziło to do napięć:

- między *nocrim*<sup>52</sup> a pozostałymi nurtami judaizmu,
- między żydowskimi wiernymi a chrześcijanami pogańskiego pochodzenia<sup>53</sup>,
- między chrześcijanami pochodzenia pogańskiego a Żydami.

Badacze wskazują, że napięcia te trwały przez wieki. Na przykład przyjmuje się, że dziewięć mów Afrahata było skierowanych przeciw Żydom w celu obrony wiary chrześcijańskiej. Żydzi, z którymi polemizował mędrzec w IV stuleciu, byli potomkami babilońskich pogan, którzy w I w. przyjęli judaizm. Prawdopodobnie jeszcze większy problem stanowili babilońscy Żydzi nawróceni na chrześcijaństwo, którzy kontynuowali praktykowanie obrzezania i obchodzili święta żydowskie<sup>54</sup>.

Sytuacja polityczna w znacznym stopniu przyczyniała się do nasilenia tych napięć. Kiedy miały miejsce prześladowania Żydów, np. w Aleksandrii w 38 r.<sup>55</sup> albo w Rzymie za Klaudiusza w 49 r.<sup>56</sup>, dotyczyły one również chrześcijan pochodzenia pogańskiego. Władze bowiem nie czyniły różnicy między wyznawcami Boga Izraela, nie docie-

<sup>50</sup> M.S. Wróbel, *Biblia aramejska, Targum Neofiti 1, Księga Rodzaju*, t. 1., Lublin 2014, s. XXXVI.

<sup>51</sup> P. Hirschberg, *Jewish Believers...*, s. 217-238.

<sup>52</sup> W Dz 24,5 pojawia się wyraz *ναζωραῖος*, użyty na oznaczenie żydowskich wyznawców Jezusa z Nazaretu. Odpowiada on hebrajskiemu wyrazowi *נוצרים* *nocrim*, który występuje w Talmudzie, np. w traktacie *Taanit* 27b.

<sup>53</sup> Napięcia te były obopólne: z jednej strony chrześcijanie „wynosili się” nad *nocrim* (Rz 11,17-20), a z drugiej *nocrim* uważali się za lepszych (Dz 15,5).

<sup>54</sup> A. Uciecha, *Afrahāt, O obrzezaniu (Demonstratio XI. De circumcissione. Patrologia Syriaca I, 467-504)*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2015, vol. 48, nr 2, s. 343-355.

<sup>55</sup> Flaccus wydał wówczas dekret ogłaszający, że Żydzi są „obcymi i cudzoziemcami”. Zob. np.: A. Harker, *The Jews in Roman Egypt: Trials and Rebellions* [w:] *The Oxford Handbook of Roman Egypt*, ed. Ch. Riggs, Oxford 2012, s. 277-287.

<sup>56</sup> Taką datę podaje C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 279. Żydzi byli wyrzucani z Rzymu również w 139 przed Chr. i 19 r. po Chr. Zob. np.: *Jewish Encyclopedia* <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/12816-rome> [data dostępu 29.05.2017].



kając, czy uznają oni Jezusa za Syna Bożego czy też nie. Podobnie prześladowania antychrześcijańskie dotyczyły Żydów, którzy przecież nie identyfikowali się z Kościołem.

Judaizm rabiniczny (stronictwo faryzeuszów) przed rokiem 70. stanowił jedną z wielu sekt żydowskich<sup>57</sup>, która walczyła o przywództwo. Po upadku powstania antyrzymskiego ta rywalizacja wewnątrz judaizmu trwała, niemniej zdobycie pozycji przywódców w całym środowisku żydowskim było trudnym procesem, a cel ten nigdy nie został osiągnięty. Sam judaizm rabiniczny zresztą pozostał daleki od jedności i jednolitości<sup>58</sup>. Po roku 70. przestało istnieć wiele ugrupowań, które odgrywały ważną rolę w judaizmie I w.: saduceusze zostali pozbawieni władzy religijnej i politycznej, Qumran będący ośrodkiem esseńczyków zburzono w 68 r., sykaryjczycy, zeloci i inni zostali zgładzeni, wzięci do niewoli lub zbiegli. Przetrwiała jedynie wspólnota żydowskich wyznawców Chrystusa<sup>59</sup>.

W wyniku likwidacji i rozproszenia większości istniejących dotąd stronictw żydowskich, napięcie między judaizmem rabinicznym a wierzącymi w Jezusa Żydami jeszcze bardziej się wzmoгло na gruncie swoistej rywalizacji o przywództwo wśród Żydów. Mirosław Wróbel podkreśla:

Kształtowanie się chrześcijaństwa i judaizmu rabinicznego na gruzach judaizmu świątynnego było procesem złożonym i naznaczonym polemiką. Zmaganie się obu religii o status „*verus Israel*” oraz o utrwalenie własnej tożsamości doprowadziło w konsekwencji do całkowitego rozdziału między Synagogą i Kościołem<sup>60</sup>.

Badacze wskazują na to, że chrześcijaństwo odseparowało się od macierzystego judaizmu pod koniec I w., a Żydzi zaczęli postrzegać je jako obcą religię. Powodem było przede wszystkim przyjmowanie do Kościoła pogan, a także brak wymagań dotyczących podstawowych przykazań judaizmu (obrzezanie, szabat, przepisy pokarmowe). Problemem było też „wyniesienie Jezusa do pozycji dużo wyższej (...) niż zajmował jakikolwiek anioł bądź inna pośrednicząca postać w judaizmie”<sup>61</sup>.

W oczach Żydów chrześcijaństwo było destrukcyjne, dlatego odcinali się oni od jego wyznawców, włącznie z chrześcijanami pochodzenia pogańskiego. Jednakże wyznawcy Chrystusa pochodzenia żydowskiego w tym okresie najbardziej cierpieli ze strony Żydów. Problemem było też dla nich wyrzucenie z synagogi, zerwanie wię-

<sup>57</sup> W *Dziejach Apostolskich* saduceusze, faryzeusze i „nazarejczycy” (*nocrim*, czyli żydowscy wyznawcy Jezusa z Nazaretu) są nazywani αἵρεσις, co się tłumaczy jako sekta lub stronictwo judaizmu (np. Dz 5,17; 15,5; 24,5).

<sup>58</sup> O. Skarsaune, *The History of Jewish Believers in the Early Centuries...*, s. 745-781.

<sup>59</sup> L.I.A. Levine, *Judaizm od zburzenia Jerozolimy do upadku drugiego powstania żydowskiego (lata 70-135)* [w:] *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny*, red. H. Shanks, Warszawa 2013, s. 212-213.

<sup>60</sup> M.S. Wróbel, *Motywy i formy żydowskich prześladowań pierwotnego Kościoła (I-II w. po Chr.)*, „Roczniki Biblijne”, 2013, vol. 3, s. 421-438.

<sup>61</sup> Sh.J.D. Cohen, M. Satlow, *Dominacja rzymska* [w:] *Starożytny Izrael*, red. H. Shanks, Warszawa 2007, s. 410.

zi społecznych, a często też rodzinnych. Znajdując się poza społecznością żydowską popadali w konflikt z państwem rzymskim, m.in. z powodu podatków opłacanych za pośrednictwem wspólnot synagogałnych<sup>62</sup>.

Wydaje się jednak, że wobec dążenia do jedności i pełnienia objawionej woli Boga zarówno chrześcijanie różnych denominacji między sobą, jak i Żydzi z chrześcijanami mogą znaleźć wspólny język i dążyć do jedności, jaka miała miejsce w początkowym etapie rozwoju Kościoła w ramach judaizmu.

### Podsumowanie

Na podstawie zebranych danych i przeprowadzonej analizy można zauważyć pewne prawidłowości związane z rozwojem Kościoła na Wschodzie i rolą żydowskiej diaspory. Przede wszystkim, wśród przywódców Kościoła pierwszych wieków w różnych miastach i regionach źródła wymieniają wielu Żydów, według niektórych danych, do 30%. Syria, Mezopotamia i Persja są wymienione jako miejsca zamieszkania wielu Żydów, którzy przyjęli wiarę w Chrystusa już w dniu Pięćdziesiątnicy, niecałe dwa miesiące po zmartwychwstaniu Chrystusa. Niezależnie od tradycji Kościołów, dane archeologiczne i historyczne potwierdzają istnienie wspólnot chrześcijańskich ścisłe powiązanych z miejscami osiedlenia się Żydów na Wschodzie już w I wieku.

Wiele danych wskazuje na znaczącą liczbę prozelitów we wspólnotach żydowskich na Wschodzie, którzy zostawali chrześcijanami, co sugerowałoby również ich rolę w szerzeniu wiary w Chrystusa zarówno w środowiskach żydowskich, jak i pogańskich. Uczestnictwo znacznej liczby wiernych zarówno w świętach żydowskich, jak i chrześcijańskich, w wielu regionach co najmniej do IV w., świadczy o dobrych relacjach między obiema wspólnotami, potwierdzonymi również w innych źródłach. Pomimo różnic dogmatycznych i pewnych napięć, zażyłość między chrześcijanami i Żydami była możliwa m.in. z powodu wspólnego języka i zbliżonych wartości kulturowych.

Wydaje się, że ostatecznie izolacja Kościoła i Synagogi na Wschodzie nastąpiła raczej z przyczyn politycznych, wojen i prześladowań ze strony władz niż z powodów wewnątrzreligijnych. Oznaczałoby to, że przywrócenie harmonii i jedności Żydów i chrześcijan jest możliwe.

<sup>62</sup> P. Hirschberg, *Jewish Believers...*, s. 217-238.

## The Role of the Jewish Diaspora in the Formation of the Christian Aramaic speaking Communities in the East

Development of the Church in the 1<sup>st</sup> century is closely connected with the Jewish communities in diaspora and the prominent persons of Jewish origin. First of all, the Acts of Apostles witnesses that from the very creation of the Church during the Pentecost festival, the Jews and proselytes coming to Jerusalem from around the World became subject of evangelization. In Syria, Mesopotamia and Persia, the Christian communities were formed in the places where Jewish communities existed before. Moreover, there are documents that contain information on the substantial number of the believers of Jewish origin in the Church, among others large number of bishops and catholicoses. Also the proselytes who embraced Judaism, started to adhere to new faith. Together with the cultural and language factors, these facts built good relations between Jews and Christians, despite the inevitable tensions caused by the differences in faith. It leads to conclusion that the final break between the Judaism and Christianity was caused by the external political factors. That means, that the harmony and unity between the Jews and Christians is possible to be rebuilt.



**Aleksandra Jakubczak (Nowy Jork/Warszawa)**

## The Warsaw Jewish Association for the Protection of Women and its Activity between 1904 and 1914. Why did it fail?<sup>1</sup>

In May of 1905, the inhabitants of Warsaw were witnesses of an unprecedented outbreak of social opposition to prostitution. For several days, Jewish workers and artisans were demolishing brothels and attacking procurers and white-slave dealers. The gathered crowd believed that the violent way of fighting against the organizers of prostitution was the right one. As one of the rioters confessed to a Jewish newspaper: „The Association for the Protection of Women so beautifully babbles, but does nothing! We will not talk, we will take actions, and we will do everything that has to be done”<sup>2</sup>.

It seems that the ineffectiveness of welfare organizations, such as the Association for the Protection of Women, was one of the reasons for the Pimp Pogrom, as the events in May of 1905 were immediately labeled. Therefore, it is worth taking a closer look at the only Jewish initiative in Russian Poland at that time fighting with prostitution and white slavery, the Warsaw Jewish Association for the Protection of Women; and to find out the reasons for its failure.

### Historical Background

In the second half of the nineteenth century, the population of Russian Poland observed with concern the growth of prostitution and the intensification of trafficking in women. The striking visibility of prostitutes on the streets and the recurrent news on women’s abductions performed by white slave dealers greatly bothered Polish society. Christian Poles blamed the Russian occupants on facilitating the demoralization of Polish nation and accused the Jews of corrupting the Poles through prostitution and pornography.<sup>3</sup> It was a widespread belief that Jewish men controlled the majori-

<sup>1</sup> Praca naukowa finansowana ze środków budżetowych na naukę w latach 2015-2019 jako projekt badawczy w ramach programu pod nazwą „Diamentowy Grant”. Niniejszy artykuł opiera się częściowo na mojej pracy magisterskiej „Jews’ Participation in White Slavery and Prostitution as was Reflected in Hebrew Press Between the years 1880 and 1914”, Wydział Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski 2016.

<sup>2</sup> *Ha-Sha’aruriya bi-rkhovot Varsha*, „Ha-Tsefirah”, 28.05.1905, no. 99, p. 2. All the translations from Hebrew, Yiddish, and Polish are mine.

<sup>3</sup> W. Zaleski, *Prostytucja powojenna w Warszawie*, Warszawa 1927, p. 22, 77. K. Stauter-Halsted, N. Wingfield, *The Construction of Sexual Deviance in Late Imperial Eastern Europe*, „Journal of the History of Sexuality”, 2011, vol. 20, no. 2, p. 219. K. Stauter-Halsted, *Moral Panic and the Prostitute in Partitioned Poland: Middle-Class Respectability in Defense of the Modern Nation*, „Slavic Review”, 2009, vol. 68, no. 3, p. 578-579.

ty of the local brothels, dominated the international traffic in women, and the Jewish women were over-proportionally represented in the commercial sex industry<sup>4</sup>. To illustrate, hostile toward Jews journal „Niwa Polska” claimed in 1901:

Probably we do not have to prove that Jews are the worst and the most abominable vehicles of immorality among us – it suffices to take an evening walk around the streets of Warsaw, look through the names of brothel keepers or to listen to the court proceedings on trade in [human] flesh<sup>5</sup>.

Christian Poles and Polish Jews tended to approach the issue of prostitution as of a mainly Jewish problem. In 1874, Warsaw-based Jewish newspaper „Izraelita,” representing the capital’s Polonized circles, concluded with concern that even two-thirds of the city’s prostitutes were Jewish:

In the lower classes of ours, especially in Warsaw, the moral decay is shamefully spreading. The Warsaw’s prostitution is recruited mainly from this class [...]. For the overall number of prostitutes in Warsaw, more than two-thirds are Jewesses. Not once we paid attention to this sad phenomenon. To explain this abnormality, we showed that whereas the public prostitution is more spread among Jewesses, there is less domestic [moral] decay, covered by the mantle of discretion<sup>6</sup>.

In the following years, the issue of prostitution and white slavery covered hundreds of newspapers’ pages in the Russian Poland. The journalists lamented on the spread of prostitution, reported on disappearances of young women who were allegedly abducted and taken to brothels. The commercial sex and the vice related were seen as social malaise and described as moral gangrene, cholera, and plague<sup>7</sup>.

While the Polish and Hebrew press broadly discussed the issue of prostitution and white slavery in the Russian Poland, until the beginning of the twentieth century, the public did not mobilize to fight against that social malaise. Instead, the religious institutions dominated the welfare initiatives directed at prostitutes. In the second half of the nineteenth century, religious congregations established several institutions helping prostitutes and other needy women.<sup>8</sup> One of them was the Asylum of the Holy Mary, known widely as the Magdalenes, situated at Żytnia Street in Warsaw. It was founded in 1853 by a group of female philanthropists, among others Aleksandra Petrovova and countess Aleksandra Potocka, but managed by the Magdalene

<sup>4</sup> K. Stauter-Halsted, *The Devil’s Chain. Prostitution and Social Control in Partitioned Poland*, Ithaca-London 2015, p. 169-172.

<sup>5</sup> *Rachunki*, „Niwa,” 29.09/12.10.1901, no. 41, p. 647.

<sup>6</sup> *W sprawie ubogich dziewcząt*, „Izraelita,” 25.10/6.11.1874, no. 43, p. 343.

<sup>7</sup> K. Stauter-Halsted, *The Devil’s Chain*, p. 177.

<sup>8</sup> A. Böldyrew, *Spółczesność Królestwa Polskiego wobec patologii społecznych w latach 1864-1914*, Łódź 2016, p. 177.

Sisters. Work and prayer laid at the base of resocialization process. The observers did not support the religious methods used in the asylum and harshly criticized the nuns for their attitudes toward former prostitutes<sup>9</sup>.

The year 1899 marks a turning point in the organized fight against regulated prostitution and white slavery in Russian Poland. That year, Polish delegates from three partitions participated in the first International Congress on the White Slave Trade held in London. With the embarrassment, they noted that there had been not even one Polish organization established specifically for the fight against traffic in women<sup>10</sup>.

Within a year, Polish intellectuals interested in the fight against regulated prostitution established Abolitionist Society (Polskie Towarzystwo Abolicjonistyczne). By far it was the only organization representing the secular anti-prostitution movement in the Russian partition. Among its members were known physicists, such as Leon Wernic, and publicists Salomon Posner, Antoni Wyslouch, and Teodora Męczkowska. The Congress on the White Slave Trade echoed in the rest Russia as well. In 1900, princess Yevgenya Maximilyanovna Oldenburg founded first in the Russian Empire association for the protection of women.<sup>11</sup> Contrary to the institutions hitherto managed by nuns, the newly established Association was run by physicians, lawyers, social workers, and female volunteers. The Petersburg-based Russian Society for the Protection of Women paved the way to the women organizations fighting against prostitution in the Russian Empire, including the Russian Poland's territories. The Russian Jewish public warmly received the news about the new organization, but found it quickly insufficient to make a significant change:

We have to remember that the center of the „women question” on our [Jewish] side, as it was described above, is not in the capital because the number of Jews and Jewesses is insignificant there. [The organization like this should be, therefore, established] in Warsaw, Odessa, and Vilnius because the branches [of the association] can do something big there. Hence, it is vital that our public figures appeal to Russians to receive permission to open branches of the association for the protection of women in the aforementioned cities<sup>12</sup>.

In a short period of time, this call for the establishment of counterpart organizations in other cities of Russian Empire was met with positive responses from the ac-

<sup>9</sup> Ibidem, p. 179.

<sup>10</sup> K. Stauter-Halsted, *The Devil's Chain*, p. 206.

<sup>11</sup> L. Bernstein, *Sonia's Daughters. Prostitutes and Their Regulation in Imperial Russia*, Berkeley - Los Angeles - London 1995, p. 176

<sup>12</sup> *Le-Takanot b'not Israel*, „Ha-Melits,” 29.05.1902, no. 109, p. 1. This quote has been used in my previous article A. Jakubczak, *The Issue of Jews' Participation in White Slavery and Prostitution as Reflected in Hebrew Press at the Turn of the 19<sup>th</sup> and the 20<sup>th</sup> Centuries*, „Kwartalnik Historii Żydów”, nr 2 (262), 2017, p. 29 - 45.

tivists and the Russian authorities. Within a year, Warsaw welcomed its first Association for the Protection of Women. In December 1901, Polish elites led by count Gustaw Przeździecki founded Warsaw Christian Association for the Protection of Women (ChAPW). In 1903, the Committee of Evangelic Female Guardians joined the Association by forming a separate section directed at Evangelic women in need<sup>13</sup>. The goals of the ChAPW was to „protect girls and women from a [moral] downfall and assisting the fallen women [sic] in their return to an honest way of living”<sup>14</sup>. To achieve that, the Association operated in several departments providing employment, professional training, financial assistance, asylum.

### The Warsaw Jewish Association for the Protection of Women

Although the Polish Jewish observers received with enthusiasm the newly established Association for the Protection of Women, they soon discovered that the Association would not alleviate the plight of Jewish women in need<sup>15</sup>. The strictly Christian character of the ChAPW precluded the involvement of Jewish volunteers and the religious teachings used in the prostitutes’ rehabilitation deterred Jewish women seeking help from welfare organizations. Besides, the prejudiced attitudes of the ChAPW toward Jewish population hindered future cooperation between Christian and Jewish Poles in the Russian Poland<sup>16</sup>.

The lack of help directed at Jewish women in need and prostitutes concerned not only Jewish observers but also occupied the minds of Polish observers who believed that Jewish women needed social assistance as the Christians had received:

It is yet a fact, based on the everyday observation, that among the fallen women there is a certain number of Jewesses, which did not exist thirty or forty years ago. Moreover, the more Christians find protection and avoid the tragic plight of a prostitute, the more Jewesses, left without protection, will join the ranks of Venera<sup>17</sup>.

Less sympathetic to the plight of Jewish prostitutes, pointed the Jewish involvement in the sex trade and blamed the passiveness of Jewish population on its increase – „It is impossible not to notice the horrifying participation of Jews in this awful thing.

<sup>13</sup> VII Międzynarodowy Kongres Komitetów Walki z handlem kobietami i dziećmi. Sprawozdanie Polskiego Komitetu i Organizacji Społecznych w Polsce, Warszawa 1930, p. 53

<sup>14</sup> Ustawa Warszawskiego Chrześcijańskiego Towarzystwa Ochrony Kobiet, Warszawa 1902, p. 3.

<sup>15</sup> Yediyot Mekomiyot, „Ha-Tsofe,” 2.03.1904, no. 353, p. 145.

<sup>16</sup> The conflict between ChAPW and Jewish Associations for the Protection of Women intensified especially in the interwar period. Cf P. Goldyn, *Jewish Associations for the Protection of Women in Poland in years 1918-1939*, „Studia Judaica”, 2008, no. 2, p. 318-320.

<sup>17</sup> *Echa warszawskie*, „Przegląd tygodniowy życia społecznego, literatury i sztuk pięknych,” 31.07/13.08.1904, no. 33, p. 390.



Seeing that instinctively appears the question – what do this circle do to solve this problem? It has to be admitted that so far they did not do a lot<sup>18</sup>.

From 1903, the Warsaw's Jews sought to organize a Jewish counterpart to the ChAPW. Finally, in mid-1904, after dispatching a request to Russian General-Governor, they received consent to open a Jewish branch of the Association for the Protection of Women<sup>19</sup>. The initiative to establish the Jewish Association for the Protection of Women (JAPW) came from aforementioned Stanisław Salomon Posner who had been already involved in other anti-prostitution ventures. Doctor Henryk Nussbaum<sup>20</sup> sat at the head of the board consisted of the Warsaw's assimilated Jewish elite: physicists, publicists, communal activists, and their wives. The first board was composed of: Mrs. S. Groszlik<sup>21</sup>, Mrs. Paulina Dickstein<sup>22</sup>, Helena Heryng, the wife of Zygmunt Heryng<sup>23</sup>, wife of Leon Ettinger, wife of doctor Huzarski, wife of Edward Natanson<sup>24</sup>, doctor Samuel Goldflam<sup>25</sup>, doctor Izaak Cylkow<sup>26</sup>, Ludwik Bergson<sup>27</sup>, doctor Natanson, Ignacy Berenstein, Poznański, and Józef Kernbaum<sup>28 29</sup>.

The JAPW adopted the goals and the structure of the Christian counterpart and operated in separate departments: employment agency, 'Hearth,' relief office, guardianship department, and asylum. Soon, the organization joined the Christian initiative of railway missions, and Jewish women were also present on the main railway stations in Warsaw. In the first year of its existence, the JAPW was the most active as an employment agency. It received about 350 work demands from unemployed Jewesses but was able to provide only 144 job places. Except for finding employment for women, usually as factory workers or domestic servants, the organization offered apprenticeships and loans. In the 'Hearth' of the JAPW, the illiterate former prostitutes were taught to write and read<sup>30</sup>. At the request of parents, the organization contacted

<sup>18</sup> Ed[ward] Chwalewik, *Z ekonomii społecznej*, „Przegląd tygodniowy życia społecznego, literatury i sztuk pięknych,” 13/27.06.1903, no. 26, p. 310.

<sup>19</sup> *Yediyot Mekomiyot*, „Ha-Tsofe,” 20.05.1904, no. 416, p. 511.

<sup>20</sup> Henryk Nussbaum – (1849-1937) publicist, neurologist, and philosopher of medicine.

<sup>21</sup> Probably she was the wife of Izrael Leon Groszlik (? -1904) who was publicist, *maskil*, communal activist, secretary of the Jewish Community Council in Warsaw.

<sup>22</sup> Paulina Dickstein – (1861-1928) nee Natanson, wife of Samuel Dickstein who was mathematician, historian, and pedagogue.

<sup>23</sup> Zygmunt Heryng – (1854-1931) economist, socialist, and social activist.

<sup>24</sup> Edward Natanson – (1861-1940) industrialist and banker. Together with Leopold Kronenberg, Maurycy Poznański and Stanisław Rotward he was on the committee of building Warsaw Polytechnique.

<sup>25</sup> Samuel Goldflam – (1852-1932) neurologist and physician. He contributed to the establishment of Information Bureau for Jewish Emigrants, as well as the creation of Jewish Psychiatric Hospital in Otwock.

<sup>26</sup> Izaak Cylkow – (1841-1908) rabbi, preacher, and Bible translator. He supported the Polish-Jewish understanding and the Jewish participation in Polish life.

<sup>27</sup> Ludwik Bergson – (1863-1940) entrepreneur, philanthropist, and social activist. He was a son of Michał Bergson – the president of Jewish Community of Warsaw.

<sup>28</sup> Józef Kernbaum – (1856-1939) industrialist, supporter of Polish culture, patron of the Warsaw Learned Society. He was also a member of Jewish Community Council of Warsaw.

<sup>29</sup> *Ochrona kobiet żydowskiech*, „Kurier Polski,” 20.07/2.08.1906, no. 209, p. 1.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

parallel associations in Berlin, London, and Saint Petersburg, to find missing girls<sup>31</sup>. The attempts of the Association to dissuade women from prostitution were not successful. In 1908, out of 22 fallen women who stayed in the asylum, only 7 (meaning less than one-third) kept the jobs offered by the organization. The rest of the women either returned to prostitution or remained in the asylum<sup>32</sup>.

The Jewish population showed minimal interest in the creation and further activity of the Warsaw JAPW. Despite the great importance of the problem which was Jewish prostitution and white slavery, repeatedly underlined in the Hebrew press, the society did not assist the newly-established organization in fighting with those negative phenomena. „Izraelita” claimed that the association failed in gaining the support of the society because:

The formation of the [Jewish] Association [for the Protection of Women] came at the time of Russian-Japanese war and the beginning of its activity at the awakening freedom movement distracting all of the more active social powers from the slow evolutionary work and directing them to the political arena<sup>33</sup>.

However, since „Izraelita” and the members of JAPW alike represented the integrationist camp, one may assume that the journalist strived to justify the incapacity of gaining social support by the external factors. The readers and the contributors of this newspaper were yet among the members or a few donators of the JAPW who probably firmly believed in its mission. Therefore, to find the actual reasons for the organization’s failure one should look for the opinions about the organization expressed by other Jewish milieus that did not show their support to the Association. The loudest voice of complaint on the organization was heard during the infamous events in Warsaw in May 1905.

### The Pimp Pogrom – an Evanescent Mobilization of a Broader Public

On the eve of Revolution of 1905, the crowd dominated by Jewish workers of Warsaw waged war against the city’s underworld who controlled local brothels and terrorized the inhabitants of the Jewish Warsaw’s quarter. For almost six days, between the 24<sup>th</sup> and the 30<sup>th</sup> of May, Jewish workers were destroying bordellos and beating their owners, pimps, and white slave dealers. As a result, more than a hundred bordellos were demolished, and many pimps left Warsaw for good<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> *Warszawskie Żydowskie Towarzystwo Ochrony Kobiet*, „Kurier Warszawski,” 10.07.1909, no. 188, p. 5.

<sup>33</sup> *Żydowskie Instytucje filantropijno-społeczne w Polsce. III Warszawskie Żydowskie Towarzystwo Ochrony Kobiet*, „Izraelita,” 5.08.1910, no. 16, p. 5.

<sup>34</sup> More on the Pimp Pogrom, see: A. Jakubczak, *Pogrom Domów Publicznych w Warszawie 1905*, University of Warsaw 2017 [master thesis].

Several separate factors contributed to this outburst of violence against Jewish prostitution and white slavery in the Russian Poland. One of them was the omnipresence of the trafficking in women and prostitution on the streets of Warsaw incited the hatred against Jewish underworld. In the months preceding the events, the procurers and their associates started to behave with unsupportable panache, kidnapping women in broad daylight as well as terrorizing the workers and craftsman<sup>35</sup>. The incident that allegedly provoked that eruption of violence was another abduction of working-class women<sup>36</sup>.

The dominant response of the Jewish public was supportive. The newspapers explained that the workers' actions were fully justified in not needed<sup>37</sup>. „The revenge on the traffickers of women and all the bordellos' keepers done by the Jews was very useful” – praised one of the Hebrew newspapers' correspondent<sup>38</sup>. The rioters not only cleared the streets from pimps and brothels but also affected the public and the Russian authorities bringing their attention to the problem of prostitution.

The disturbances contributed to the rise of the public concern about the problem of prostitution and white slavery. As aforementioned, though the Polish observers lamented on the spread of prostitution in Warsaw, the Associations for the Protection of Women had been isolated in their mission and had not received significant support from the general public. The bloody fight against the organizers of the prostitution witnessed by Warsaw inhabitants brought to the scene the problem of prostitution. Thanks to the Pimp pogrom, the program of the social organizations helping the fallen women, such as Warsaw JAPW, came to the fore of social attention<sup>39</sup>. JAPW saw that as auspicious circumstances and resolved to take this as an opportunity to promote its program among the broader Jewish public:

Our society was too moderate and easy going to let this moral gangrene flourish in the low strata [of society] by turning away from it with disgust and abhorrence toward the 'happy sun' and the innocence which sometimes is hypocritical. The press discussed the significance of this disgrace more than once, but the echo of these admonitions was too weak [...]. The consequences of prostitution are so much more profound and more harmful to people than one can imagine. Its immense danger lies not only in the humiliation of human dignity and the deprivation of souls, but also in

<sup>35</sup> H. Mendel, *Memoir of a Jewish Revolutionary*, Winchester 1989, p. 35–36. *Ha-Mehuma be-Varsha*, „Ha-Mitspe,” 2.06.1905, no. 22, p. 6.

<sup>36</sup> *Krwawy sąd doraźny*, „Kurier Warszawski,” 25.05.1905, no. 143, p. 7.

<sup>37</sup> On the responses to the Pimp Pogrom in the Hebrew press see: A. Jakubczak, *Pogrom alfonsów w Warszawie 1905 r. w świetle prasy żydowskiej*, „Studia Judaica”, 2015, no. 2, p. 338–357.

<sup>38</sup> *Makat ha-Zima*, „Ha-Mitspe,” 9.06.1905, no. 23, p. 5.

<sup>39</sup> *Żydowskie Instytucje*, p. 5.

the fact that it is spreading physical diseases, not at all less severe than tuberculosis, or even such epidemics as cholera or the plague<sup>40</sup>.

After the Pimp Pogrom, the prostitutes whose homes had been demolished came to the JAPW to seek help and support. The asylum of the JAPW filled with more than forty prostitutes<sup>41</sup>. Due to a deficiency in space at the JAPW's asylum, some of the women received accommodation from Jewish workers who had generously offered their homes<sup>42</sup>. The working-class families became involved in the fight against prostitution and white slavery in Warsaw, and their opposition was not temporary and limited to the clashes between workers and pimps. For the first time, the Jewish lower-classes showed their support of the JAPW's mission and assisted in finding shelter for the former prostitutes. The JAPW, in turn, provided financial aid to the families who had decided on hosting former prostitutes under their roofs. The asylum of the JAPW also filled with the women who had lost their homes in the Pogrom of the Pimps and desired to leave the profession of a prostitute.

Nevertheless, the interest in the mission of Warsaw JAPW and the involvement of the working-class in the venture was only evanescent. Other positive consequences of the Pimps Pogrom, such as a decline in bordellos and pimps' number, disappeared as well<sup>43</sup>. The society's interest in the problem abated and the JAPW was again isolated in its mission. Already in the next year, the Association started to struggle with severe financial difficulties. Due to the lack of funds, the organization was forced to move its asylum from Wilanowska Street to a smaller place at Śliska Street, where the rent was lower<sup>44</sup>.

On the eve of the World War I, the JAPW was still in the difficult financial situation. However, unuttered by these hardships the Association kept functioning and even expanded its activity. The war and the new political reality brought new challenges to the JAPW that continued to fulfill its mission until the outbreak of the World War II<sup>45</sup>.

### Reasons for Warsaw JAPW's Failure

Although there was, undoubtedly, high demand for an institution with the goals of helping the women „in danger” and combating white slavery, the Jewish public did not show much support for this venture. In consequence, the JAPW struggled with se-

<sup>40</sup> *Od Warszawskiego Żydowskiego Towarzystwa Ochrony Kobiet*, „Izraelita,” 1.06.1905, no. 21, p. 242. This quote has been used in my previous articles A Jakubczak, *Pogrom Alfonsów...* and A Jakubczak, *The Issue of Jews' participation...*

<sup>41</sup> S. Wersteinowa, *Z tragizmów życia*, „Prawda,” 30.03.1907, no. 13, p. 145.

<sup>42</sup> *Be-tfutsot Israel: Be-Artsenu: Varsha*, „Ha-Isefira,” 4.06.1905, no. 293, p. 3.

<sup>43</sup> D., „Co inni piszą:” *Uzasadnione skargi*, „Słowo,” 23.07./6.08.1905, no. 166, p. 1.

<sup>44</sup> *Żydowskie Instytucje*, p. 5.

<sup>45</sup> On the activities of the organization in the period 1918-1939 see: Goldyn, p. 311-322.

vere financial difficulties in the course of its entire existence. Many contemporary commentators believed that external factors, such as the indifference of the society and lack of governmental support, contributed to the failure of the JAPW's program<sup>46</sup>. Others explained that the mission of the Warsaw Associations for the Protection of Women was not successful because they had not engaged other organizations, such as provincial or state organs, social associations, and religious leaders. The organizations should have cooperated on local, regional, and national levels as the women had been already trapped in the snares of prostitution even before arriving in Warsaw<sup>47</sup>.

The religious divisions within the abolitionist movement were also considered as the vital factors of the Societies' failure in their mission. Contrary to the situation in Russian Poland, in Vienna, and Galicia the organizations fighting against prostitution and white slavery were not divided according to religious affiliation<sup>48</sup>. Jews and Christians combined forces and worked side by side to assist women in need. The religious character of Warsaw's institutions impeded the possible partnership. Moreover, in the result of religious divisions and the underrepresentation of JAPW in the railway stations, the Jewish women in need not always received the assistance they had required. The religious affiliation did separate not only the organizations' volunteers but also the organizations with the targeted women. ChAPW reluctantly assisted Jewish women, even when JAPW was apparently not able to address the needs of all Jews who asked for help<sup>49</sup>.

It is plausible that all these factors played a role in the failure of the JAPW's program. Nevertheless, I would locate the fundamental reasons for the failed mission of the Association in its very deficient character. From the very beginning, the JAPW due to its elitist nature was not able to fulfill its mission. As aforementioned, the founders of the Association were the most respected figures of the Jewish higher strata: physicians, lawyers, bankers, other intellectuals and their wives. Moreover, all of them belonged to the milieu that aspired to be rather part of Polish society and its culture than the Jewish one. Therefore, it seems that B. Zomakher, the author of Yiddish pamphlet regarding the connection between Jews and white slavery, made an accurate point on the discrepancy between the JAPW milieu and the targeted women from the working-class. On the eve of First World War, he described the JAPW as the most lifeless Jewish welfare organization in Warsaw. The Association's passivity and the reasons for it, Zomacher explained as follows:

<sup>46</sup> *Żydowskie Instytucje*, p. 6.

<sup>47</sup> W. Zaleski, p. 24.

<sup>48</sup> K. Stauter-Hasted, *The Devil's Chain*, p. 209.

<sup>49</sup> *Wiadomości*, „Czystość,” 1.08.1908, no. 3, p. 48.

It is not surprising [that the JAPW is lifeless], since it is absent on the Jewish street and it does not know what is happening in the Jewish world [...] The women who come (or suppose to come) to the broader circles of the [Jewish] society are not able to say a word in Yiddish, and instead they speak only Polish or Russian<sup>50</sup>.

Class and cultural differences between the members of JAPW and the targeted women underlined the failure of the organization's program. The Associations for the Protection of Women were not familiar with the problems of working-class and migrating women and, thus, were not able to help them adequately. To improve the railway missions of the ChAPW and JAPW, a journalist of „Kurier Polski” recommended to „engage in the protection of traveling women representatives of the common folk who know better the urban perils and can more vigorously deal with scums lurking at the female newcomers”<sup>51</sup>.

The assimilated Jewish intellectuals did not comprehend the situation of working-class women in general and prostitutes in particular. Majority of the women who engaged in prostitution did so voluntarily, out of economic necessity. Underemployment and low-wages forced women to enter prostitution. The JAPW employment agency offered them positions of seamstresses or domestic servants they had escaped or tried to avoid<sup>52</sup>. Loans and cheap meals provided by JAPW could, in fact, alleviate the economic hardship and the plight of women, but only temporarily. In the long run, the Association was not able to improve the socio-economic situation of working-class women.

Moreover, the many-years' tenure of Henryk Nussbaum as the organization's president, widened the gap between the Polonized members of the JAPW and the women who needed their assistance. Nussbaum acted against directing more action toward the Yiddish speaking audience. The organization was more focused on receiving financial support from the higher social strata, and therefore it preserved its Polish-language, integrationist character<sup>53</sup>. In result, the JAPW was not able to reach the women from the working-class who were „in danger” of entering prostitution or in financial need. The lack of organization's interest in reaching the women from lower-classes and understanding them to suggest that the JAPW had been perhaps created not to deal with prostitution and other problems of the Jewish lower classes. The reaction of the Polonized Jewish circles of Warsaw to the Pimp Pogrom illuminates

<sup>50</sup> B. Zomakher, *Froyen handel un prostitutsye*, Varshe 1914, p. 11.

<sup>51</sup> *Towarzystwo Ochrony Kobiet*, „Kurier Polski,” 31.05.1908, no. 150, p. 4.

<sup>52</sup> Majority of prostitutes in Russian Poland were former servants and seamstresses. See: J. Sikorska-Kulesza, *Zło tolerowane: Prostyucja w Królestwie Polskim w XIX wieku*, Warszawa 2004, p. 141

<sup>53</sup> *Towarzystwo Ochrony Kobiet...*, p. 4.

on their real attitude toward Jewish prostitution and trafficking and may explain the passiveness of the organization as well as the failure of its mission.

The assimilationist Jewish elites of Warsaw reacted critically to the Pimp Pogrom and were the only Jewish circle not supporting the rioters in their anti-prostitution actions. Heretofore „Izraelita,” the assimilationist newspaper representing the group above, had passed almost in silence the growth of prostitution and white slavery among Jews, but the Jewish participation in the riots demanded some response<sup>54</sup>. The group reacted more similarly to the Polish observers than to the Jewish ones<sup>55</sup>. Whereas the contributors to the Hebrew newspapers unanimously praised the actions of the workers, „Izraelita” condemned them for being brutal and against the letter of the law. Apparently, the violent behavior of Jewish workers threatened the reputation of the assimilationist circles who had already tried to hide, by passing in silence, other improper Jewish behaviors – such as prostitution or white slavery. The Polonized Jewish milieu was afraid that such an open fight against Jewish pimps would reveal the scope of the Jewish prostitution and white slavery. Since these circles were the only Jewish group not discussing the problem of prostitution and trafficking openly, we may assume that they tried to silence the issue not to incite anti-Semitic accusations<sup>56</sup>. Other acculturated Jewish elites, for instance in Germany, struggled with a similar dilemma<sup>57</sup>. On the one hand, they wondered whether acknowledging the existence of Jewish prostitution and white slavery and openly fighting it would not back

<sup>54</sup> The only article on Jewish prostitution published in „Izraelita” is aforementioned, *W sprawie ubogich dziewcząt*, „Izraelita,” 25.10./6.11.1874, p. 343. Also the anthology of „Izraelita” – „Izraelita” 1866-1915. *Wybór źródeł*, Kraków-Budapeszt 2015 by A. Jagodzińska and M. Wodziński demonstrates that the issue of prostitution or white slavery was not in the focus of that newspaper. To compare the scope of the interest in Jewish prostitution and trafficking and the debate on it see: A. Jakubczak, *The Jews' Participation in White Slavery and Prostitution as was Reflected in Hebrew Press between the years 1880 and 1914*, master thesis, University of Warsaw 2016.

<sup>55</sup> Polish press was reporting on the Pimp Pogrom for several days. Its sensational articles provided many details on the crowd destroying the brothels, their opponents, and the results of their actions. The dominant response of the Polish observers was condemnation of the workers actions. Except for single voices extolling the workers' fight against immorality, the Polish commentators considered the Pimp Pogrom as a political action organized by socialist circles of Warsaw, not necessarily having moral incentives. Contrary to that, the Jewish press presented the events in a less sensational tone and rather looked for explanation of the Pimp Pogrom. Moreover, the Jewish commentators almost unanimously commended the participants of the Pimp Pogrom and viewed the events as the moral crusade and the revenge on the elements of Jewish society that had been taking advantage of the workers and their women. More on the Polish reactions, see: J. Sikorska-Kulesza, „Sądy doraźne” nad prostytutką w Warszawie w maju 1905 roku w *świecie prasy*, „Rocznik Warszawski”, t. XXXV, 2007, p. 111-127. To compare with Jewish reactions, see: A. Jakubczak, „Pogrom alfonsów” w Warszawie 1905 r. w *świecie prasy żydowskiej*, „Studia Judaica” 2015, 2 (18), p. 338-357.

<sup>56</sup> Also rabbis of Eastern Europe had been reluctant to admit the existence of widespread Jewish prostitution and white slavery. Several rabbinic figures from Galicia and Lithuania called the rabbis for action in the Hebrew press in late nineteenth century. The rabbis begun to tackle the issue concurrently to the integrationists' circles. In 1903, religious leaders of Eastern European and German Jewry joined the German Jewish activists in a conference organized in Lviv for the purpose of mobilizing the fight against white slavery. More on the rabbis' responses to white slavery and prostitution see: A. Jakubczak, *Jews' Participation in White Slavery and Prostitution as was Reflected in Hebrew Press between the Years 1880s and 1914*, master thesis, University of Warsaw 2016, p. 40-41.

<sup>57</sup> M. Kaplan, *Prostitution, Morality Crusades and Feminism: German-Jewish Feminists and the Campaign Against White Slavery*, „Women's Studies International Forum,” 1982, vol. 5, no. 6, p. 622.

up the anti-Semitic accusations of Jewish immorality. On the other hand, ignoring the problem and not fighting it could also fuel anti-Semitic propaganda<sup>58</sup>.

It seems that the Polonized Jewish elites of Warsaw found a golden mean that would satisfy the surrounding Polish society and, hence, protect their reputation. They decided not to discuss excessively the issue of Jewish prostitution and white slavery in their press platform, accessible to the Polish Christian public that would confirm the anti-Semitic accusation of conspicuous Jewish involvement in the commercial sex industry. Concurrently, they founded JAPW based on the same grounds as the Christian counterpart venture. The establishment of the Association was not the response to the Jewish society's needs but to the Polish Christian expectations from Polonized Jewish elites – it supposed to prove the Jewish participation in the national undertaking of society's moral improvement.

## Conclusions

The Warsaw Jewish Association for the Protection of Women emerged in the response of rising social concern over the growth of prostitution and white slavery but did not answer the needs of the Jewish society. The Jewish assimilated circles that organized the Association did not understand the needs of women they targeted. The methods used by JAPW to achieve its goal of protecting the women from prostitution were unsuitable to the socio-economic situation of the working-class. This incomprehension of Jewish working-class and the problem of prostitution, together with the cultural and linguistic differences between JAPW and the women interested in its assistance, hindered the success of the Association's program.

This study of JAPW and the critique it received also provides interesting insights about Polish-Jewish relations and the internal divisions within Jewish society of Russian Partition. As demonstrated, although Christian and Jewish Poles shared their concerns over the increasing number of prostitutes, the religious prejudices proved to be stronger than the common mission. The assimilated Jewish circles of Warsaw were rejected both by the surrounding Polish society and the majority of Jewish society represented by the working-class.

---

<sup>58</sup> Ibidem.



## Warszawskie Żydowskie Towarzystwo Ochrony Kobiet i jego działalność w latach 1904-1914. Dlaczego się nie udało?

Artykuł omawia genezę i początki działalności pierwszego na ziemiach polskich Żydowskiego Stowarzyszenia na Rzecz Ochrony Kobiet, założonego w Warszawie w roku 1904. Choć społeczność żydowska zmagano się z rosnącym zjawiskiem prostytucji i handlu kobietami, Stowarzyszenie nie otrzymało wsparcia ani nie doczekało się oznak zainteresowania ze strony żydowskiej opinii publicznej. W rzeczywistości, organizacja była szeroko krytykowana, a jej niezdolność do rozwiązania problemu „białego niewolnictwa” była jedną z przyczyn wybuchu przemocy ulicznej w Warszawie w 1905 r., tzw. pogromu sutenerów. Autorka starała się ustalić, dlaczego organizacja była krytykowana i zmarginalizowana w żydowskim życiu społecznym, a także odpowiedzieć na pytanie, co doprowadziło do ostatecznej porażki jej misji.



Konrad Zieliński (Lublin/Warszawa)

## O relacjach polsko-żydowskich w Lublinie w XX wieku (do 1939 roku)<sup>1</sup>

Stosunki polsko-żydowskie w Lublinie w XX wieku nie różniły się zbyt wiele od tych, jakie rejestrowano w innych podobnej wielkości skupiskach miejskich Królestwa Polskiego i po roku 1918 centralnej Polski. Niemniej, pewna specyfika miasta, rola, jaką odegrało w latach Wielkiej Wojny, fakt, iż ulokowano w nim instytucje wyjątkowe w ówczesnej Polsce, jak Katolicki Uniwersytet czy talmudyczna Uczelnia Mędrców Lublina, rzutowały w pewnym stopniu na wzajemne relacje i postrzeganie się dwóch nacji.

Zacznijmy od tzw. rewolucji 1905 roku, czy – jak chcą niektórzy – czwartego powstania. W latach 1905-1906 przez cały zabór rosyjski przeszła fala zrywów o podłożu głównie socjalnym, i również w Lublinie miały miejsce strajki i manifestacje robotnicze, inicjowane zazwyczaj przez SDKPiL, pepeesowski Lubelski Komitet Robotniczy oraz partię żydowskich robotników Bund. W 1905 potwierdziło się, że najczęściej współpraca miała miejsce w środowiskach lewicowych, a dotyczyło to również demokratycznie zorientowanej inteligencji. W tych latach w niektórych szkołach zastrajkowali uczniowie, domagając się m.in. zniesienia wykładów w języku rosyjskim, i byli wśród nich Żydzi; na terenie Lublina dość silne były wpływy SDKPiL, w którym również nie brakowało działaczy pochodzenia żydowskiego. Pamiętajmy też, że to w Lublinie w 1902 r. powołano Żydowską Organizację PPS, która w latach rewolucji włączyła się w działalność Organizacji Bojowej tej partii<sup>2</sup>.

Nieprzypadkowo zatem propaganda endecka ostro zwalczała ruch strajkowy, starając się przedstawić go jako zjawisko wywołane przez „żywioty obce i wrogie”<sup>3</sup>. W przypadku szkół, narodowcy ograniczali się do żądań językowych, starając się zarazem działać w ramach legalnych i nie prowokować władz. W rezultacie, po kilku demonstracjach ulicznych nurt rewolucyjny rozpadł się na socjalistyczny, wspierany

<sup>1</sup> Artykuł jest nieco zmodyfikowanym tekstem referatu wygłoszonego na ogólnopolskiej konferencji naukowej pt. „Żydzi w historii i kulturze Lublina – przeszłość, pamięć i teraźniejszość”, zorganizowanej w Muzeum Lubelskim w dniach 21-22 czerwca 2017 r. z okazji obchodów 700-lecia miasta.

<sup>2</sup> W. Potkański, *Terroryzm na usługach ugrupowań lewicowych i anarchistycznych w Królestwie Polskim do 1914 roku*, Warszawa 2014, s. 342.

<sup>3</sup> A. Nizioł, *SDKPiL i PPS wobec ruchu rewolucyjnego na wsi lubelskiej w latach 1905-1907*, „Annales UMCS” Sectio F., 1982/37, s. 124-125.

przez SDKPiL i częściowo Bund, oraz narodowy, do którego oprócz organizacji związanych z Narodową Demokracją włączyła się część PPS.

Po zaprowadzeniu w całym Królestwie Polskim w listopadzie 1905 r. stanu obłędzenia, zaplanowany na 13 listopada w Lublinie strajk generalny przerodził się w wielką demonstrację, w trakcie której doszło do walk z policją i kozakami. Oddziały carskie użyły broni palnej, poległo sześciu demonstrantów, wielu było rannych. Trwające w następnych tygodniach wystąpienia strajkowe zostały brutalnie stłumione przez policję. W odpowiedzi na falę terroru do akcji wkroczyła Organizacja Bojowa PPS, mająca w Lublinie pięćdziesięciu bojowników. Ofiarami jej zamachów byli znienawidzeni carscy urzędnicy, szpiedzy i prowokatorzy. Ostatecznie jednak terror rosyjski zwyciężył, do więzień trafiły setki osób, wielu działaczy skazano na karę śmierci lub zesłanie. Wśród skazanych za wystąpienia antyrządowe w guberni lubelskiej w latach 1905-1907 trzy czwarte należało do partii robotniczych<sup>4</sup>.

W Lublinie, tak jak w całym Królestwie Polskim, lata bezpośrednio poprzedzające wybuch pierwszej wojny światowej, przyniosły widoczne pogorszenie relacji polsko-żydowskich. Okres od rewolucji 1905 roku do wybuchu wojny przebiegał pod znakiem narastających sprzeczności między interesami wielkich mocarstw, tworzenia sojuszów politycznych i militarnych oraz przygotowań do konfliktu zbrojnego. We wszystkich dzielnicach, choć z oczywistych względów w „rosyjskiej Polsce”, której obszar – jak przewidywano – miał stać się jedną z głównych scen działań wojennych, napięcie to najsilniej przekładało się na sytuację wewnętrzną. Takie wydarzenia, jak wybory do Dumy Państwowej (w których w Warszawie za sprawą głosów żydowskich przegrał kandydat Narodowej Demokracji Roman Dmowski), kwestia samorządu czy wyodrębnienie guberni chełmskiej, elektryzowały mieszkańców dzielnicy, zaś obecność stosunkowo dużej liczby Żydów i podnoszona przez niektóre środowiska kwestia żydowska, były jednym jeszcze czynnikiem kształtującym stosunki społeczne i polityczne, czynnikiem, który na kilka lat przed wojną wystąpił na niespotykaną dotąd skalę.

Przebrane przez endecję wybory dumskie w Warszawie w 1912 r. (choć poza Warszawą, Łodzią i Zagłębiem do Dumy weszli głównie ludzie związani z endecją), okazały się być dogodnym pretekstem do rozwinięcia akcji bojkotowej, która z żydowskiego handlu i przemysłu wkrótce przeniosła się na Żydów lekarzy, prawników, artystów. O ile samymi wyborami do Dumy „żyła” przede wszystkim ulica warszawska, to akcja bojkotowa szybko dotarła do innych miast. Znany później, piszący w jidysz prozaik Jakub Glatzstejn, syn współwłaściciela jednego z lepiej prosperujących sklepów w Lublinie, w swej autobiograficznej powieści *Podróże Jasia (Wen Jaś iz geforn)* pisał, że jego ojciec próbował ratować się anonsami w polskiej „Ziemii Lubelskiej”, ale nie po-

<sup>4</sup> [http://teatrnn.pl/leksykon/node/3446/lublin\\_1905%E2%80%931918#1](http://teatrnn.pl/leksykon/node/3446/lublin_1905%E2%80%931918#1) [15.05.2017]

prawiło to kondycji sklepu<sup>5</sup>. Nie mamy powodów nie wierzyć Głatszejnowi, skądinąd z upływem czasu bojkot i rozpętana przez endecję antyżydowska histeria mogły wydawać się większe niż w rzeczywistości były, a przynajmniej były ich skutki. Wydaje się, że bojkot, jak twierdziło wielu współczesnych i badaczy opisujących jego przebieg później, w niewielkim stopniu dotknął żydowski wielki kapitał, a najmocniej skrupił się na handlarzach i drobnej wytwórczości, dotykając również uboższych konsumentów polskich, zaopatrujących się w tańszych sklepach żydowskich. Bez wątpienia jednak przyczynił się do pogorszenia wzajemnych relacji<sup>6</sup>.

Bojkot oprostowywano i krytykowano, choć czyniły to głównie środowiska żydowskie i lewicowo-liberalne. Czasami sięgano przy tym do ironii, posługiwały się nią też nieliczne polskie gazety: z prasy warszawskiej był to głównie „Kurier Polski”<sup>7</sup>, a w Lublinie taką postawę reprezentował „Codzienny Kurier Lubelski”. Na łamach pisma redagowanego przez dr. Biernackiego, reklamującego się jako „jedyny postępowy, demokratyczny i niezależny organ w Ziemi Lubelskiej, Podlaskiej i Chełmskiej”, wyśmiewano „sensacje” endeckiego „Głosu Lubelskiego”, który pisał m.in. o „zatrważająco krótkiej” liście dentyków-Polaków i przewadze Żydów w handlu... tapetami<sup>8</sup>.

W korespondencji gubernatora lubelskiego z naczelnikami powiatów i szefami policji czytamy o nasilającej się propagandzie nacjonalistycznej i antysemitkiej, w czym udział mieli katolicy księża, rozdający po niedzielnych mszach znaczki opatrzone krzyżem i napisem: „Kupujmy u chrześcijan”<sup>9</sup>. Urzędnicy-Polacy i duchowni odszukiwali stare, nie stosowane już w praktyce akty prawne dotyczące m.in. zamieszkiwania Żydów na wsiach, względnie domagali się „przeniesienia” cmentarza żydowskiego, jeśli ten był położony wg nich zbyt blisko domów czy świątyń chrześcijańskich. To nie dotyczyło samego Lublina, ale próby szkodenia Żydom w podobny sposób, np. wstrzymując rozbudowę, beczeszcząc cmentarz czy śląc skargi do władz, stanowiły swego rodzaju środek zastępczy. Hasła bojkotowe były użyteczne propagandowo, ale nie zawsze dawały się zastosować w praktyce. Ceny „u Żyda” z reguły były sporo niższe, w związku z czym niechęć do samych Żydów nie zawsze decydowała o wyborze sprzedawcy czy producenta. Ten stan rzeczy dostrzegła i niechętna Żydom prasa: „Czy w Warszawie, czy na głębokiej prowincji, starym porządkiem rzeczy, znaczna część polskiej publiczności kupuje u Żydów, wzmacnia wrogi nam żywioł. W Lublinie jest to również bijącym w oczy. Do żydowskich magazynów bławatnych, żelaza, tytoniu uczęszcza dużo polskiej publiczności, nie wy-

<sup>5</sup> Cyt. za: J. Głatszejn, *Podróże Jasia* (fragmenty), przeł. M. Adamczyk-Garbowska, „Akcent” 1998, nr 4, s. 105.

<sup>6</sup> L. Belmont, J. Huzarski, *Zwycięstwo Romana Dmowskiego*, Warszawa brw., s. 6-7; I. Schiper, *Dzieje handlu żydowskiego na ziemiach polskich*, Warszawa 1937, s. 541.

<sup>7</sup> B. Singer (Regnis), *Moje Nalewki*, Warszawa 1993, s. 216.

<sup>8</sup> „Codzienny Kurier Lubelski” 1914, nr 1.

<sup>9</sup> K. Zieliński, *Stosunki polsko-żydowskie na ziemiach Królestwa Polskiego w czasie pierwszej wojny światowej*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2005, s. 86-87.

łączając nawet księży. Piwiarnie żydowskie podczas dni targowych zapchane są okolicznymi włościanami”<sup>10</sup>.

Niewątpliwie jednak akcja bojkotowa przyczyniła się do osłabienia idei asymilacji i wzmocniła te stronnictwa żydowskie, które oparcia dla żydowskiej tożsamości szukały w idei narodowej. Akcja ta okazała się też być dogodnym narzędziem walki politycznej i uzyskania wpływów w społeczeństwie polskim przez narodowych demokratów, a do haseł antysemitycznych zaczęły sięgać również te partie i środowiska, które dotąd ich nie podnosiły lub czyniły to nieporównanie rzadziej. Dało się to zaobserwować również w Lublinie.

Rok 1914 przyniósł wojnę, i właściwie od pierwszych jej miesięcy stosunki polsko-żydowskie się pogarszały. Przez mieszkańców Królestwa wybuch konfliktu zbrojnego przyjęty został z pewnymi obawami, ale wywołał również – ku zdziwieniu Niemców i Austriaków – falę rosyjskiego patriotyzmu. Ów patriotyzm szedł w parze z niechęcią do Żydów, w rosyjskiej propagandzie przedstawianych jako sprzymierzeńcy Niemców, a ponadto to w szeregach rosyjskich walczyli „nasi”: ojcowie, bracia, mężowie. Tymczasem wielu Żydów, również z uwagi na stosunki panujące w carskiej armii, skutecznie poboru unikało. Chociaż gros z nich absolutnie nie była proniemiecka, byli bardziej ostrożni i dalecy od entuzjazmu niektórych środowisk polskich zwłaszcza, że bardzo szybko zaczęły spotykać ich szykany i prześladowania ze strony Rosjan.

Polityka Rosjan przyczyniła się do wzrostu nastrojów antysemitycznych wśród Polaków czy Ukraińców. Z terenu guberni lubelskiej posiadamy wiele informacji o biciu Żydów i grabieniu ich sklepów, a także egzekucjach wojskowych. Chrześcijanie nie brali udziału w fizycznych napaściach na swych żydowskich sąsiadów (lub brak na ten temat wiarygodnych informacji), ale chętnie uczestniczyli w rabunku ich mienia za zgodą i aprobatą władz wojskowych, tudzież wykorzystywali trudną sytuację ekspediowanych z miejsc swego osiedlenia<sup>11</sup>. Wzrost antysemityzmu dawał się zauważyć we wszystkich niemal warstwach i środowiskach politycznych, a denuncjacje i oskarżenia o szpiegostwo i sabotaż stały się niemal powszechnym zjawiskiem<sup>12</sup>.

Nic dziwnego zatem, że wobec pogromów wojskowych i barbarzyństw armii carskiej okupacja niemiecka i austriacka została z entuzjazmem przyjęta przez ludność żydowską, ale z rezerwą większości Polaków. Ten rozdźwięk nie pozostał bez wpływu na wzajemne relacje. Żydom długo „będzie pamiętane” nazbyt ostentacyjne „bratanie się z Niemcami”.

Okupacja wiązała się z widocznym pogorszeniem warunków bytowych i rabunkową gospodarką, co w parze ze zniszczeniami kraju i znacznym ubytkiem ludności

<sup>10</sup> „Ziemia Lubelska” 1913, nr 261.

<sup>11</sup> Spośród dziesiątek pamiętników i innych źródeł, wspomnienia Anny Kahan, w dniu wybuchu wojny 13-letniej mieszkanki Siedlec: A. Kahan, *Dziennik Anny Kahan. Siedlce 1914-1916*, Siedlce 2013, s. 52, 57, 86 i in.

<sup>12</sup> K. Zieliński, *Stosunki polsko-żydowskie*, s. 167.

wysiedlonej i ewakuowanej przez Rosjan, pogłębiało fatalną sytuację aprowizacyjną. Korzystanie przez okupantów z pośrednictwa żydowskiego przy eksploatacji okupowanych terytoriów (nie tylko ze względów językowych, ale także z powodu większej operatywności i doświadczenia żydowskich kupców i przedsiębiorców), zdawało się potwierdzać tezy głoszone przez endeków, że Żydzi działają na szkodę kraju. Szpalty gazet i dzienników urzędowych pełne były list ukaranych za podnoszenie cen i paserstwo, w czym celowali kupcy i pośrednicy żydowscy, również w Lublinie (skądinąd, to żydowskich kupców było najwięcej). Chociaż robiących dobre interesy i bogacących się przy okupantach było relatywnie niewiele, był to asumpt do coraz częstszego podnoszenia kwestii „spolszczenia” przemysłu i handlu. M.in. Lubelskie Towarzystwo Rolnicze z uwagi na „nadmierny udział Żydów w dziedzinie naszych spraw narodowych”, wzywało do stworzenia „polskiego” systemu pośrednictwa i zakładania „polskich” kooperatyw<sup>13</sup>. Zarazem nie dostrzegano lub nie chciano dostrzegać, że wielka część Żydów doświadcza tych samych niedogodności i boryka się z tymi samymi problemami, co społeczeństwo polskie. Co więcej, właśnie żydowska „klasa handlowa”, drobni kupcy i rzemieślnicy, byli tą grupą, która wskutek przymusowej reglamentacji obrotu handlowego, zakazie wolnego skupu płodów rolnych, objęcia monopolem większości surowców i artykułów, ucierpiała najbardziej. To w Lublinie wśród beneficjentów pomocy gminnej, pojawiła się klasa „Żydów-wstydzających się żebrać”, a byli to podupadli kupcy, pośrednicy, rzemieślnicy, których wojna pogrążyła w nędzy, a pamięć „lepszych czasów” nie pozwalały wyciągać ręki po jałmużnę<sup>14</sup>.

Sprawy gospodarcze przez całą niemal wojnę były najważniejszym obszarem konfliktu polsko-żydowskiego, a w Kongresówce dodatkowych pretekstów do podnoszenia hasel antysemickich dostarczała działalność w różnym stopniu popieranym przez Niemców organizacji i komitetów Żydów niemieckich, głównie syjonistycznych. Rachowały one na pomoc i opiekę Berlina w uzyskaniu i zagwarantowaniu praw politycznych dla Żydów wschodnich, a niektóre z nich w *Ostjuden* widziały nawet pionierów i nosicieli niemieckiej kultury i zachodniej cywilizacji w dość utopijnych planach nowej organizacji Europy Środkowo-Wschodniej pod protektoratem Niemiec<sup>15</sup>. To były sprawy, które mało zajmowały przeciętnego mieszkańca Lublina, ale z okupacją państw centralnych wiązała się względnie liberalna polityka społeczno-oświatowa i koncesje polityczne. Rzeczywiście, Niemcy i Austriacy stworzyli warunki dla rozwoju politycznego i kulturalnego wszystkich warstw społecznych na skalę dotąd w „rosyj-

<sup>13</sup> „Komunikat Towarzystwa Pracy Społecznej wśród Żydów w Polsce” 1918, nr 2.

<sup>14</sup> VI Sprawozdanie z działalności Lubelskiej Gminy Żydowskiej Komitetu Niesienia Pomocy Żydom Ofiarom Wojny w Ziemi Lubelskiej, Lublin 1917, s. 4-8; VII Sprawozdanie z działalności Lubelskiej Gminy Żydowskiej Komitetu Niesienia Pomocy Żydom Ofiarom Wojny w Ziemi Lubelskiej, Lublin 1918, s. 4-7.

<sup>15</sup> E. Zechlin, *Die deutsche politik und die Juden im Ersten Weltkrieg*, Göttingen 1969, s. 165. Szerzej o sytuacji Żydów na obszarach okupowanych przez Niemcy, zobacz: F. Schuster, *Zwischen Allen Fronten. Ostjüdische Juden während der ersten Weltkrieges 1914-1919*, Köln 2004 (*passim*).

skiej Polsce" niespotykaną. „Szybki rozwój życia politycznego w latach 1915-1918 spowodował, że mimo strat wojennych, szeregi działaczy politycznych, samorządowych i gospodarczych były znacznie silniejsze niż przed wojną”<sup>16</sup>.

Dotyczyło to również Żydów w Lublinie. Objęcie władzy przez Austriaków dało pewne poczucie bezpieczeństwa, a to sprzyjało aktywności na wielu polach. W tym okresie zaczęły ukazywać się gazety i czasopisma żydowskie, zaczęto otwierać świeckie szkoły, zakładać nowe towarzystwa kulturalno-oświatowe, nastąpił też wyraźny rozwój życia politycznego. Wkład w te procesy mieli żołnierze oraz cywilni i wojskowi urzędnicy nowych władz – w Lublinie znajdowała się siedziba c. i k. Generalnego Gubernatorstwa Wojskowego – przedstawiciele zagranicznych organizacji dobroczynnych, uciekinierzy z zachodnich guberni cesarstwa, tzw. litwacy, z których niektórzy hołdowali poglądom syjonistycznym i socjalistycznym. Z tym wiązała się pewna emancypacja części ludności żydowskiej spod wpływów sfer ortodoksyjnych, także w Lublinie, mimo iż wielu lublinian nadal w religii i tylko w religii upatrywało wyznaczników żydowskiej tożsamości. Niemniej, polityka władz okupacyjnych, wspólnie z uprzednią działalnością środowisk głównie syjonistycznych i socjalistycznych przyczyniły się do rozszerzenia tradycyjnych ram światopoglądowych mieszkańców miasta. Kontakt miejscowej ludności żydowskiej z nowymi urzędnikami władz cywilnych i wojskowych, delegatami zagranicznych komitetów ratunkowych, związków i towarzystw, artystami, wykładowcami, działaczami partii i organizacji politycznych, wreszcie żydowskimi żołnierzami stacjonującymi w niemieckich i austriackich garnizonach, dla obu stron był interesującym i czasem inspirującym doświadczeniem<sup>17</sup>. Z pewną emfazą, dobrze jednak oddając atmosferę lat 1915-1918, opowiadał o podlubelskich Piaskach Szloma Sztokfisz: wspominał, że do pierwszej wojny światowej „panowały zaoferowanie i ciemnota”, a nowy duch wstąpił w Żydów dopiero po ustąpieniu Rosjan. Nagle „podwórko synagoga stało się zbyt ciasne” i rozpoczęło się nowe życie<sup>18</sup>.

Rzeczywiście, przybysze wnieśli w życie przywykłych do zamykania się w obrębie getta, dyskryminowanych i wyszydzanych społeczności, zupełnie nowe wartości i śmielsze wzory zachowań. Z drugiej strony Żydzi niemieccy i austriaccy, po części czescy i węgierscy, zetknęli się na wschodzie z ortodoksyjną religijnością, pobożnością i tymi rysami obyczajowości, których dawno już nie spotykano w ich krajach.

Jednak rozpatrując ten aspekt okupacji z punktu widzenia stosunków polsko-żydowskich, można stwierdzić, że ożywienie w sferze intelektualnej i zmiany w topografii politycznej polskiego żydostwa, nie tylko nie uszły uwadze strony polskiej, ale

<sup>16</sup> J. Lewandowski, *Budowa państwa polskiego przed listopadem 1918 roku* [w:] *Niepodległość Polski w 1918 roku a procesy państwowotwórcze w Europie Środkowo-Wschodniej*, red. Z. Mańkowski, Lublin 1996, s. 22.

<sup>17</sup> P. Mendes-Flohr, *In the Shadow of the World War* [w:] *German-Jewish History in Modern Times*, vol. 4, ed. M. A. Meyer, New York 1998, s. 18; K. Zieliński, *The Changing Shtetl in the Kingdom of Poland During the First World War*, „Polin. Studies in Polish Jewry” 2004, vol. 17, s. 128.

<sup>18</sup> Za: Sz. Sztokfisz, *Przedmieście Piaski*, „Scriptores” 2003, nr 1, s. 87.



przyczyniły się do zaognienia wzajemnych relacji. Żydzi zaczęli „wychodzić poza getto”, a w endeckim „Głosie Lubelskim” pisano:

W pierwszorzędných cukierniach i restauracjach, gdzie dawniej ze świecą nie można było zobaczyć Żyda, dziś rozsiadają się oni impertynencko i szastają pieniędzmi, które im mimo czasów wojennych, wpływają obficie do kieszeni. Na ulicy, w ogrodzie miejskim, na cmentarzu katolickim, pod portykami naszych świątyń, na placu Litewskim, (...) tłoczą się tłumnie. W dzień szabasu fala żydostwa płynie całą ulicą Zamojską, aż pod dworzec<sup>19</sup>.

Wielu nie-żydowskich lublinian nie przywykło do tego, że mogą spotkać Żydów – nie licząc znanych wszystkim, nielicznych w sumie asymilatorów – w magistracie, urzędzie, ale nawet w teatrze czy na „polskich” ulicach miasta. Dodatkowe problemy stwarzał fakt, że do Lublina, oprócz przedsiębiorców, przedstawicieli władz czy instytucji pomocowych, napływały masy uchodźców. Uciekinierzy, wysiedleni i ewakuowani stanowili bez wątpienia spore wyzwanie: władze miejskie, okupanci, stowarzyszenia charytatywne, związki wyznaniowe stanęły przed problemem wykarmania, ubrania, zapewnienia dachu nad głową i częstokroć leczenia wielotysięcznych rzesz przybyszy, co przy niedoborach aprowizacyjnych i w obliczu zagrożenia epidemią było niezwykle trudne, a przy tym generowało konflikty przy podziale środków pomocy. Instytucje ratunkowe i towarzystwa dobroczynne z reguły kierowały swą pomoc do mieszkańców jednego wyznania; nawet w przypadku ogólnomiejskiego Lubelskiego Komitetu Ratunkowego, po krótkim okresie wspólnego działania, postanowiono utworzyć odrębną sekcję żydowską.

Bez wątpienia ważną datą w dziejach stosunków polsko-żydowskich w Lublinie były pierwsze wolne wybory samorządowe w 1916 r. Żydzi uzyskali ponad czwartą część mandatów, a działalność rad miejskich stała się zarówno obszarem współpracy Polaków i Żydów, jak i polem konfliktów. Bezspornie jednak wybory i udział w municypalnych organach władzy umożliwiły zaistnienie na scenie politycznej i dały sposobność otwartego domagania się swoich praw.

W Lublinie ogólną frekwencję wyborczą oceniano na 67,7%, a wśród 60 radnych w Radzie Miejskiej znalazło się 17 Żydów (około połowy mieszkańców Lublina w tym czasie stanowili Żydzi). Chociaż na 41-osobowej liście kandydatów Żydowskiego Komitetu Wyborczego skupionego wokół redakcji „Myśli Żydowskiej” i miejskiej Gminy Wyznaniowej znaleźli się nie tylko asymilatorzy i ortodoksi, ale także syjoniści i fołkiści, to większość radnych wywodziła się z dość elitarnych, zamożnych środowisk, często na poły zasymilowanych. Struktura społeczno-zawodowa kandy-

<sup>19</sup> „Głos Lubelski” 1916, nr 219.

datów-Żydów w Lublinie przedstawiała się następująco: kupcy (8), urzędnicy (7), przemysłowcy (6), właściciele domów (5), lekarze i dentysta (3+1), buchalterzy (3), adwokaci (2), dyrektorzy banków (2), dziennikarz (1), dyrektor gimnazjum (1), nauczyciel (1) oraz „kapitalista” (1)<sup>20</sup>.

Osobne miejsce zajmują manifestacje patriotyczne i obchody rocznic narodowych. Dość liczny udział Żydów w oficjalnych obchodach rocznicy uchwalenia Konstytucji 3 Maja organizowanych za zgodą Austriaków pod auspicjami Rady Miejskiej, miał się przyczynić do rozwiania „wierutnej legendy, jakoby Żydzi w masie swej gremialnie stronili od brania udziału w życiu społecznym kraju, ograniczając się zaśnieźdzą skorupą separatyzmu i wrogo są usposobieni dla publicznych przejawów swej duchowej przynależności do Polski”<sup>21</sup>. W kolejnych miesiącach tworzenie polskich instytucji autonomicznych przyczyniło się do polaryzacji stanowisk poszczególnych partii politycznych i dawało możliwość zadeklarowania przez stronnictwa żydowskie woli współpracy w dziele odzyskania niepodległości<sup>22</sup>. Uczestniczyli w tym głównie tzw. Polacy wyznania mojżeszowego, ale nie zmienia to opinii, że wojna przyniosła próby porozumienia w których nawiązywano do doby popowstaniowej<sup>23</sup>. W „rosyjskiej Polsce” stały się one okazją do zmanifestowania solidarności poszczególnych warstw społeczeństwa żydowskiego ze stroną polską, podobnie jak udział Żydów w Legionach i organizacjach niepodległościowych. Jedną z czołowych postaci polskiego ruchu niepodległościowego w tym czasie była Franciszka Arnsztajnowa, pisarka i żona znanego w Lublinie lekarza Marka; ich syn Jan, potem także lekarz, był legionistą, już w czasach gimnazjalnych związanym z Polską Organizacją Wojskową. Zarazem jednak szersze warstwy społeczne pozostawały bierne. Nie zmieniło się to w okresie międzywojennym. Ze strony żydowskiej w oficjalnych uroczystościach państwowych i rocznicowych brały udział oficjalne przedstawicielstwa gminy żydowskiej i rabinatu, radni miejscy, delegaci organizacji, partii i stowarzyszeń, miejscowe elity, często tzw. Polacy wyznania mojżeszowego, podczas gdy polskich i żydowskich robotników i rzemieślników razem spotykano raczej na manifestacjach 1-majowych.

Niezmiernie ważnym, zewnętrznym czynnikiem kształtującym stosunki polsko-żydowskie były upadek caratu i rewolucja bolszewicka. Żydzi w aparacie kierowniczym nowych władz Rosji, jak i dostrzegana już wcześniej ich obecność w ruchu robotniczym podnoszącym radykalne hasła społeczne, stały się przyczyną oskarżeń o propagowanie komunizmu. Objęcie władzy w Rosji przez bolszewików, wśród któ-

<sup>20</sup> K. Zieliński, *Żydzi pod okupacją austro-węgierską w wyborach do samorządu miejskiego 1916 roku*, „Kwartalnik Historyczny” 2002, nr 1, s. 61-78.

<sup>21</sup> „Myśl Żydowska” 1916, nr 9.

<sup>22</sup> Zieliński, *Stosunki polsko-żydowskie*, s. 291-330.

<sup>23</sup> M. Gałęzowski, *Na wzór Berka Joselewicza. Żołnierze i oficerowie pochodzenia żydowskiego w Legionach Polskich*, Warszawa 2010 (*passim*).

rych wyróżniały się osoby pochodzenia żydowskiego, a które to pochodzenie chętnie im wypominano – zyskiwać miało temu państwu sympatię światowego żydostwa, ponadto zaś łączyło sympatie prorosyjskie z komunistycznymi<sup>24</sup>. Z drugiej strony, w partiach socjalistycznych i znajdujących się pod ich egidą związkach zawodowych, które od dawna stanowiły ważną platformę współpracy polsko-żydowskiej i skupiały w swych szeregach zarówno Polaków, jak i Żydów, dało się zauważyć nawet pogłębienie owej współpracy. Dotyczyło to partii postrzeganych jako skrajnie lewicowe, głównie SDKPiL, ale także PPS-Lewicy, Bundu i mniejszych partii żydowskich, choć ostatecznie stosunek do rewolucji i niepodległości przyczynił się do polaryzacji stanowisk największych ugrupowań<sup>25</sup>. Udział osób pochodzenia żydowskiego w szeregach władz nowej Rosji był wyolbrzymiany, ale stał się najważniejszym, obok kwestii gospodarczych, katalizatorem pogarszania się stosunków polsko-żydowskich. Nie inaczej było w Lublinie, dość dużym skupisku robotników.

Listopad 1917 r. przyniósł również ogłoszenie tzw. Deklaracji Balfoura, wyrażającej stosunek rządu brytyjskiego do planów osadnictwa żydowskiego w Palestynie. Oznaczało to nie tylko „zielone światło” dla syjonistów, ale zmusiło do większej aktywności partie robotnicze i negocjujących potrzebę emigracji folkistów. M.in. ci ostatni coraz śmielej podnosili hasła autonomii żydowskiej w Polsce, co najczęściej spotykało się z obiektywnie zrozumiałą niechęcią strony polskiej<sup>26</sup>.

Rok 1918, który przyniósł Polsce niepodległość, rozpoczął się od zapowiedzi w traktacie brzeskim przekazania Chełmszczyzny i Podlasia Ukrainie. Ogłoszeniu postanowień brzeskich towarzyszyło oburzenie i protesty polskich mieszkańców Królestwa, Galicji, Wielkopolski, i chociaż ludność żydowska dwóch pierwszych dzielnic generalnie stanęła po stronie polskiej, a wśród Żydów w trzeciej sprawa ta raczej nie budziła większych emocji, wzrost nastrojów szowinistycznych w parze z niechęcią do Niemców i Austriaków wywołał falę różnorodnych zachowań antysemickich. „Brześć” i wieści napływające z rewolucyjnej Rosji, pogarszająca się sytuacja gospodarcza i osłabienie państw centralnych, doprowadziły do eskalacji antysemityzmu. Na ile „sprawa Chełmszczyzny” przyczyniła się do niej, jest sprawą dyskusyjną. Dla niektórych środowisk postanowienia brzeskie – zauważmy, że nie wprowadzone w życie – stały się dogodnym pretekstem do podnoszenia hasel antysemickich i napaści na kojarzonych

<sup>24</sup> W. Mich, *Obcy w polskim domu. Nacjonalistyczne koncepcje rozwiązania problemu mniejszości narodowych 1918-1939*, Lublin 1994, s. 39.

<sup>25</sup> Zieliński, *Stosunki polsko-żydowskie*, s. 417.

<sup>26</sup> Autonomia dla Żydów stałaby się niebezpiecznym precedensem w sytuacji, gdyby takowej zażądali Niemcy czy Ukraińcy w Polsce. W przyszłości państwo niemieckie mogłoby powoływać się na casus Żydów, żądając takich samych praw dla swojej mniejszości w Polsce, a rzeczywiste czy rzekome łamanie autonomii mogłoby stać się pretekstem do ingerencji w wewnętrzne sprawy Polski przez Rosję Radziecką, potem ZSRR, pod pozorem obrony praw bratnich ludów ukraińskiego czy białoruskiego. To zresztą, jak wiemy, w końcu nastąpiło i bez statusu autonomicznego tych mniejszości w Polsce. Zieliński, *Stosunki polsko-żydowskie*, s. 385-401; J. Żyndul, *Państwo w państwie? Autonomia narodowo-kulturalna w Europie Środkowowschodniej w XX wieku*, Warszawa 2000, s. 84-89.

z okupantami Żydów. Faktem jest, że relacje wzajemne w 1918 roku znacznie się pogorszyły, i nie zapobiegła temu solidarna z Polakami postawa większości żydowskich środowisk politycznych i żydowskich mieszkańców ziem polskich.

W antyrządowych protestach w kilku miastach na terenie okupacji austro-węgierskiej, m.in. w Lublinie i Chełmie, w starciach z wojskiem i żandarmerią zginęło kilkadziesiąt osób, a kilkaset zostało rannych. Stosowano bierny, a niekiedy także czynny opór, odmawiano płacenia podatków, dostarczania kontyngentów i podwód. Wszyscy radni-Żydzi w Radzie Miejskiej Lublina występowali solidarnie ze swymi polskimi kolegami, ale nie zapobiegło to antyżydowskiej nagonce. W Kongresówce nie doszło do zakrojonych na taką skalę wystąpień antyżydowskich, jak w Galicji, ale i tu miały miejsce napaści na Żydów. W dokumentach austriackiego MSW z kwietnia 1918 r. pod notatką o rozruchach m.in. na tle aprowizacyjnym w Krakowie widnieje adnotacja, że w okupacji austriackiej, m.in. w Lublinie szerzona jest energiczna akcja w kierunku wywołania takich samych rozruchów<sup>27</sup>.

W niektórych regionach kraju, zwłaszcza w Lubelskiem i Chełmskiem, wraz z możliwością oderwania wschodnich połaci Kongresówki, nasiliła się prowadzona już wcześniej akcja pod hasłem: „Nie dajmy się wykupić!”. W gazetach drukowano „czarne listy” Polaków, którzy sprzedali należące do siebie nieruchomości Żydom i nawoływano do ostracyzmu i bojkotu towarzyskiego „sprzedawczyków”. I chociaż nie da się ustalić, na ile wymierne były skutki takiego moralnego szantażu, to poczucie zagrożenia „wykupieniem” potęgowało niechęć do Żydów. Poza tym trudno, aby w warunkach powszechnej drożyzny i niedoboru towarów na rynku hasła w rodzaju „Swój do swego!” trafiały do spauperyzowanej ludności. Za to wezwania do nie wyprzedawania domów i ziemi były równie nośne propagandowo i z uwagi na traktat brzeski – bardzo aktualne. Dotyczyły siłą rzeczy, niewielkiej grupy zbywających. Dzięki podnoszeniu takich haseł można było zbić czy wzmocnić kapitał polityczny, nie narażając się specjalnie rzeszom potencjalnych wyborców: „masy” przecież nie handlowały nieruchomościami, ale to „masy” głosowały w wyborach samorządowych, potem parlamentarnych czy prezydenckich. W Lublinie szczególnie wiele miejsca piętnowaniu „sprzedawczyków” poświęcały „Ziemia Lubelska” i „Głos Lubelski”, z którym polemizowała w tej kwestii „Myśl Żydowska”<sup>28</sup>.

Ostatni rok wojny przyniósł spotęgowanie aktywności politycznej partii, tak polskich, jak i żydowskich, odwołujących się do pojęcia narodowości i stawiających na realizację celów klasowych. Wśród Żydów ugruntowały się postawy niechętne współpracy z Polakami, czy raczej przeświadczenie o braku realnych szans na zgod-

<sup>27</sup> K. Zieliński, *Reperkusje traktatu brzeskiego z 1918 roku dla stosunków polsko-żydowskich*, „Studia Judaica. Biuletyn PTSŻ” 2003, nr 1, s. 95-115.

<sup>28</sup> „Myśl Żydowska” 1916, nr 44; „Myśl Żydowska” 1917, nr 38.

ne ustalenie jej zasad. Stąd jesienią 1918 r. Żydzi z obawami witali wyzwolenie ziem polskich. Nie były to obawy bezpodstawne: już od wiosny tego roku dawało się zauważyć, że wrogość do Żydów przybiera coraz ostrzejsze formy. W listopadzie na ziemiach Królestwa Polskiego doszło do poważnych zajęć antysemitycznych, przy czym niektóre z nich, m.in. w Kielcach, miały charakter pogromu. W Galicji, gdzie swoistą iskrą zapalną dla wybuchu do pewnego stopnia tajonej dotąd nienawiści wobec Żydów stał się eskalujący konflikt polsko-ukraiński, podobnych przypadków do końca 1918 r. było co najmniej kilkadziesiąt.

Nie zawsze były to napaści fizyczne: w maju 1918 r. w „Myśli Żydowskiej” ukazał się nekrolog lublinianina, Jankła Klauzera, słuchacza warszawskiej Szkoły Wawelberga i Rotwanda. Kilka dni później opublikowano jego sprostowanie, w którym chrześcijańscy koledzy informowali, że wyrazy żalu po śmierci i kondolencje złożone rodzinie zmarłego pochodzą wyłącznie od Żydów...<sup>29</sup>

Opinie o sytuacji panującej na ziemiach polskich podnoszone przez publicystów żydowskich w prasie zachodniej, również miały pewien wpływ na stosunki polsko-żydowskie. Artykuły i memoranda agencji żydowskich w Stanach Zjednoczonych i Europie Zachodniej, często przeinaczane relacje osób trzecich, docierały do kraju, budząc oburzenie, i przyczyniając się do popularności głoszonej w niektórych środowiskach tezy o rzekomym spisku żydowskim sterującym antypolską nagonką. Przerysowane informacje o pogromach podawał także w 1918 i 1919 r. „Lubliner Tugblat”<sup>30</sup>. Noty dyplomatyczne i artykuły w wielkonakładowej prasie, głównie amerykańskiej i brytyjskiej miały skłonić Żydów na Zachodzie do większej ofiarności na rzecz ich współwyznawców w Europie Środkowo-Wschodniej i zmusić rządy państw Ententy do zagwarantowania praw Żydów w Europie Wschodniej, jednocześnie jednak „psując” obraz Polski i Polaków w świecie nie przyczyniały się do poprawy wzajemnych stosunków.

Dla stosunków tych pewne znaczenie miała polityka kadrowa c. i k. władz. Wielonarodowościowy charakter monarchii sprawiał, iż mieszkańcy Kongresówki liczyli na obsadzenie stanowisk w komórkach organizacyjnych nowych władz Polakami. Tymczasem najważniejsze z punktu widzenia przeciętnego mieszkańca kraju referaty aprowizacyjne, również w Lublinie, obsadzano urzędnikami innych narodowości. Nie zawsze byli to Żydzi, niemniej w parze z wykorzystywaniem ich przez okupanta w charakterze tłumaczy i pośredników, niechęć do nich rosła w wielkim tempie<sup>31</sup>.

Do bliższej współpracy dochodziło za to na lewicy. Założona w 1914 r. Lubelska Spółdzielnia Spożywców działała na rzecz bezwyznaniowego ruchu spółdzielczego,

<sup>29</sup> „Mysł Żydowska” 1918, nr 7, 10.

<sup>30</sup> A. Kopciowski, *Was herst zich in der prowinc? Prasa żydowska na Lubelszczyźnie i jej największy dziennik „Lubliner Tugblat”*, Lublin, s. 427-428.

<sup>31</sup> Zieliński, *Stosunki polsko-żydowskie*, s. 423-424.

prowadziła tanie kuchnie i punkty pomocy, służąc zarówno Polakom, jak i Żydom. W międzywojniu to prawnicy żydowscy regularnie będą reprezentować Spółdzielnię w licznych procesach sądowych. Tak w czasie wojny, jak i po 1918 r. pod wpływem PPS, SDKPiL, PPS-Lewicy (potem KPRP) lubelscy robotnicy 1 maja będą porzucać pracę i brać udział w demonstracjach. W 1918 r. wspólny pochód 1-majowy SDKPiL i PPS-Lewicy odbywał się pod hasłami antywojennymi, antyokupacyjnymi i powszechniej rewolucji socjalistycznej. Członkowie lubelskiego Bundu przyłączyli się do odrębnej demonstracji zorganizowanej przez PPS, zakończonej przy grobie ks. Ściegiennego<sup>32</sup>. W czerwcu 1918 r. robotnicy z lubelskich fabryk garbarskich braci Domańskich, Brykmana, Zylbersztajna i Ajchenbauma, upoważnili zarząd Związku Zawodowego Garbarzy do pertraktacji z właścicielami celem uzyskania lepszych warunków pracy i płacy. Pod petycją podpisało się blisko 70-ciu robotników obu narodowości, a w komitecie strajkowym zasiadali zarówno Polacy, jak i Żydzi. W czerwcu 1918 r. w Lublinie także PPS nawiązywał ściślejsze kontakty z Żydami. Były to jednak sojusze doraźne, a głosy nieprzychylnie Żydom pojawiały się nawet w PPS-Lewicy.

Rzeczywiście, pod koniec wojny polskie partie robotnicze, nie licząc socjaldemokratów, coraz mniej chętnie nawiązywały współpracę z Żydami czy widziały Żydów w swych szeregach. Różnice interesów były wyraźne, inny była struktura proletariatu polskiego i żydowskiego (Żydzi to najczęściej robotnicy niefabryczni), inny był stosunek do polskiej niepodległości i różne związane z nią oczekiwania, a potem ocena władz niepodległej już Polski. Zresztą, również ze strony żydowskiej pojawiały się opinie niechętnie „sztucznemu” zasilaniu szeregów polskich partii przez Żydów.

O rosnącym poparciu tendencji narodowych i znaczeniu partii odwołujących się do haseł narodowych i nacjonalistycznych zaświadczyły wyniki wyborów samorządowych w 1918 r. Mniej było prób porozumienia pomiędzy polskimi i żydowskimi komitetami wyborczymi, a polskie komitety wyborcze chętnie sięgały do haseł antysemickich. W Lublinie wspólny Komitet Wyborczy endecji i chrześcijańskich demokratów prowadził walkę wyborczą sięgając do wulgarnych haseł antysemickich. Ostatecznie zwyciężyły ugrupowania narodowe, co nie wróżyło dobrze rzecznikom polsko-żydowskiego porozumienia, także w wydaniu asymilatorów. Wyniki wyborów do Sejmu Ustawodawczego w 1919 r. i kolejnych wyborów, już w Polsce niepodległej, dowiodły bankructwa asymilacji jako projektu politycznego i dalszego rozchodzenia się dróg polsko-żydowskich<sup>33</sup>.

Po ustąpieniu Świeżyńskiego Rada Regencyjna nie była już w stanie utworzyć nowego rządu, endecy zaś wykazywali bezradność, jakkolwiek prawica próbowała przejąć władzę w Lublinie, tworząc nawet paramilitarną Straż Bezpieczeństwa Pu-

<sup>32</sup> 32 A. Wójcik, *Ruch robotniczy na Lubelszczyźnie (do 1918 r.)*, Lublin 1984, s. 231.

<sup>33</sup> 33 Zieliński, *Stosunki polsko-żydowskie*, s. 381-385.

blicznego jako swoistą przeciwwagę dla POW<sup>34</sup>. Inicjatywa przeszła jednak w ręce lewicy niepodległościowej, z inspiracji której 7 listopada, za poparciem przysłanego z Warszawy oddziału Polskiej Siły Zbrojnej i oddziałów POW, utworzono Tymczasowy Rząd Ludowy Republiki Polskiej. Na jego czele stanął Ignacy Daszyński z Polskiej Partii Socjalno-Demokratycznej, a reprezentowani byli również członkowie PPS, PSL „Wyzwolenie”, Stronnictwo Niezawisłości Narodowej i POW. Punkt 5 proklamacji głosił „całkowite, polityczne i obywatelskie równouprawnienie wszystkich obywateli bez różnicy pochodzenia, wiary i narodowości, wolność sumienia, druku, słowa, zgromadzeń, pochodów, zrzeszeń, związków zawodowych i strajków”<sup>35</sup>. Kilka dni później rząd lubelski i Rada Regencyjna przekazały władzę w ręce Piłsudskiego, który objął urząd Tymczasowego Naczelnika Państwa.

Piłsudski, który 12 listopada wystosował do żydowskich stronnictw politycznych zaproszenie do udziału w konferencji celem poznania ich poglądów w kwestii utworzenia rządu, od Bundu otrzymał odpowiedź odmowną. Partia, stojąca „na stanowisku zasadniczo opozycyjnym do każdego rządu burżuazyjnego” uznała, że nowo tworzony rząd nie będzie w stanie zrealizować jej postulatów. Jednakże, zaproszenie wystosowane przez Naczelnika Państwa oznaczało, że Żydów uznano formalnie za partnerów w dyskusji dotyczącej przyszłości Polski. Ich nadzieje budziło podkreślenie demokratycznego charakteru państwa, związki Piłsudskiego z PPS, desygnowanie na stanowisko premierów umiarkowanych socjalistów, Daszyńskiego, potem Moraczewskiego<sup>36</sup>.

Wspomniany Bund rachował na zwycięstwo sił rewolucyjnych i demokratycznych. Znalazło to wyraz w udziale przedstawicieli partii w tworzonych jesienią 1918 r. radach delegatów robotniczych i w poparciu rządu lubelskiego. Pierwszą radę, z udziałem SDKPiL, PPS-Lewicy, PPS, Bundu i Poalej Syjon, utworzono w Lublinie w nocy z 5 na 6 listopada, potem zaczęto je tworzyć w innych miastach.

W lubelskiej Radzie początkowo doszło do bliskiej współpracy, zwłaszcza SDKPiL i Bundu, m.in. w sprawie używania w odezwach Rady oprócz języka polskiego również jidysz, a w składzie Komitetu Wykonawczego i Komisji Rady wszedł m.in. Henryk Erlich. Jednak na posiedzeniu 19 listopada oświadczono, że z powodu antyżydowskich nastrojów panujących w lubelskich zakładach pracy, przedstawiciele Bundu występują z Rady i wspólnie z Poalej Syjon tworzą odrębną Radę Delegatów

<sup>34</sup> B. Kasperek, *Pasywiści lubelscy 1915-1918* [w:] *Lublin i Lubelskie w dobie porozbiorowej. Społeczna i gospodarcza aktywność społeczeństwa*, red. A. Koprucki, Lublin 1996, s. 182.

<sup>35</sup> *Manifest Tymczasowego Rządu Ludowego Republiki Polskiej*, oprac. J. Lewandowski, Lublin 1978, s. 20, 22, 38.

<sup>36</sup> J. Tomaszewski, *Niepodległa Rzeczpospolita* [w:] *Najnowsze dzieje Żydów w Polsce*, red. J. Tomaszewski, Warszawa 1993, s. 143-145. O stosunku PPSD i Daszyńskiego do kwestii żydowskiej przed wojną, zobacz: J. Buszko, *The Consequences of Galician Autonomy after 1867*, „Polin. Studies in Polish Jewry” 1999, vol. 12, s. 93-97.

Żydowskich<sup>37</sup>. Rozchodziły się zatem drogi polskiego i żydowskiego ruchu robotniczego, ale tradycje współpracy środowisk lewicowych przetrwały: w PPS i nadal byli działacze żydowscy, zaś Polacy i Żydzi tworzyli lubelskie oddziały KPRP.

Jednak sytuacja międzynarodowa, niepewność granic, napięta sytuacja wewnętrzna, oskarżenia Żydów o sprzyjanie Ukraińcom wraz z rozprzestrzeniającym się stereotypem „żydokomuny”, chęć bezkarnego wzbogacenia się względnie wyrównania rachunków osobistych, doprowadziły do pogromów i zająć antysemickich. Jedno z takich wydarzeń miało miejsce w Lublinie, gdy w dniach 24-25 kwietnia 1919 r. rekruci z okolicznych powiatów próbowali wzniecić zamieszki. Zdecydowana postawa milicji miejskiej i dowództwa żandarmerii, ale prawdopodobnie również naprędcie zorganizowana żydowska samoobrona, zapobiegły nieszczęściu. W miejscowej prasie endeckiej winą za zajścia próbowano obarczać Żydów, co Saul Stupnicki na łamach „Lubliner Tugblat” ironicznie podsumował słowami: „Żydzi sami urządzili sobie pogrom”<sup>38</sup>.

O sprawie bardzo skąpo informowała miejscowa prasa polska, brak informacji o ukaraniu prowodyrów zająć, a próby wzniesienia zamieszek odnotowano w Lublinie także w lipcu i sierpniu tego roku. Nie da się jednoznacznie ocenić postawy służb porządkowych i mundurowych. Pepeesowski „Robotnik” chwalił milicjantów ludowych, o których w ogóle milczeli autorzy artykułów na temat zająć zamieszczanych na łamach „Głosu Lubelskiego” i „Ziemi Lubelskiej”, które to pisma samo istnienie milicji ludowej oceniały bardzo krytycznie; z kolei bierność naczelnika policji miejskiej Makowskiego i jego podwładnych krytykowała prasa i posłowie lewicy<sup>39</sup>.

W czasie wojny z Rosją Radziecką sytuacja w Lublinie, również z uwagi na bliskość frontu (bolszewicy bezskutecznie oblegali Zamość), była bardzo napięta, co przekładało się na i tak wielką już niechęć do kojarzonych z bolszewikami Żydów. Do miasta docierały informacje o białostockim Komitecie i wieści z Siedlec, gdzie bolszewikom udało się zainstalować dość sprawny aparat administracyjny, a wielu robotników i fernali, jak również młodzieży żydowskiej, włączyło się w działania nowych władz. W 1920 wielu z nich uciekło wraz z cofającymi się bolszewikami, ale zemsta za postępowanie bolszewików spadła na całą społeczność żydowską, mimo iż ogromna jej większość odcinała się od komunistów. W wielu miejscowościach Lubelszczyzny doszło do napaści na Żydów<sup>40</sup>. Po wojnie z bolszewikami sytuacja względ-

<sup>37</sup> Dopiero w kwietniu 1919 r., po ponownych wyborach przedstawiciele Bundu weszli do wspólnej Rady Delegatów Robotniczych, choć nie obyło się przy tym bez rozdzźwięków. Informacje na ten temat m.in.: *Manifest Tymczasowego Rządu*, s. 40; W. Uziembło, *Wspomnienia 1900-1939*, Warszawa 1965, s. 194; Wójcik, s. 235.

<sup>38</sup> Kopcowski, s. 427-429.

<sup>39</sup> H. Bałabuch, *Antyżydowskie wydarzenia w Lublinie 24-25 kwietnia 1919 roku* [w:] *Żydzi w Lublinie (Materiały do dziejów społeczności żydowskiej w Lublinie)*, t. II, red. T. Radzik, Lublin 1998, s. 280-281.

<sup>40</sup> K. Zieliński, *O Polską Republikę Rad. Działalność polskich komunistów w Rosji radzieckiej 1918-1922*, Lublin 2013, s. 160-162.



nie się uspokoiła, ale nagonka antysemicka poprzedzająca wybór i zabójstwo Narutowicza dotarła i do Lublina.

Ludność, zwłaszcza żydowską dotknęła reforma fiskalna Grabskiego, choć trudno ją uznać za przejaw antysemityzmu, mimo iż często tak jest przedstawiana we wspomnieniach polskich Żydów i przez niektórych badaczy. Mniejszości narodowe, w tym Żydzi, wiele nadziei wiąźali z majowym zamachem stanu Piłsudskiego w 1926 r., i rzeczywiście, w następnych latach sporadycznie dochodzić będzie do bezpośrednich napaści. W Lublinie znajdujemy informacje o napaści na Żydów w kinie przy ulicy Bernardyńskiej w roku 1928, a obecność lubelskich agitatorów endecji odnotowano także w mniejszych miejscowościach województwa<sup>41</sup>.

Przez cały okres międzywojenny na forum rady miejskiej stawały kwestie niesprawiedliwego, według strony żydowskiej, rozdziału środków materialnych na pomoc dla potrzebujących i subsydiów szkolnych. Stale też podnoszono kwestie stronnictwego i brutalnego traktowania podsądnych, aresztowanych i zwykłych przechodniów żydowskich przez policję i miejskie służby porządkowe.

W dwudziestoleciu również sięgano do znanych sprzed wybuchu pierwszej wojny prób przeszkadzania w rozbudowie najważniejszej żydowskiej instytucji gminnej. W 1924 r. z protestami przeciwko rozbudowie nowego cmentarza żydowskiego przy ul. Unickiej wystąpiła grupa katolików z pobliskiej parafii rzymsko-katolickiej. Nie wiemy, czy rzeczywiście miały miejsce jakieś uchybienia proceduralne, na które powoływali się protestujący, ale rozbudowę kirkutu wstrzymano, a lubelska gmina żydowska wróciła do niej dopiero w 1927 r.<sup>42</sup> Same protesty przybrały duże rozmiary: organizowano modły i całonocne czuwania, a na jednym z dwóch kilkumetrowej wysokości krzyży postawionych nocą przed nekropolią oprócz „Jezu zmiłuj się nad nami”, znalazł się napis: „Przez znak Krzyża Święty, odejdz Żydzie przeklęty”<sup>43</sup>.

Liczne informacje o nastrojach panujących w mieście i stosunkach polsko-żydowskich zawiera lubelska prasa. Generalnie, w tej związanej z endecją znajdujemy teksty niechętne ludności żydowskiej, w polskiej prasie tzw. demokratycznej bardziej wyważone, w prasie żydowskiej pisano zaś o różnych aspektach relacji polsko-żydowskich, m.in. kwestiach budżetowych stawających na forum rady miejskiej czy kontrowersjach związanych z ogłoszeniami urzędowymi i językiem, w jakim mają być drukowane w prasie. Choć nie brakowało krytyki i uszczypliwości pod adresem rady czy niektórych ławników, jak ocenia Adam Kopciowski, aż do połowy lat trzydziestych względnie dobre relacje łączyły redakcję największego jidyszowego dziennika w Lublinie z władzami miejskimi<sup>44</sup>. Zwłaszcza komisarz rządowy miasta, potem prezydent,

<sup>41</sup> Kopciowski, s. 433.

<sup>42</sup> K. Wajs, S. Wajs, *Fakty i wydarzenia z życia lubelskich Żydów*, Lublin 1997, s. 27.

<sup>43</sup> „Głos Lubelski” 1924, nr 176. Zobacz też: „Głos Lubelski” 1924, nr 175, 178, 183.

<sup>44</sup> Kopciowski, s. 349-350.

Józef Piechota wielokrotnie wypowiadał się z sympatią o gazecie, chętnie udzielał wywiadów i komentował bieżące wydarzenia i sytuację w mieście. Ze swej strony dziennik wstawiał się za przychylnymi Żydom urzędnikami miejskimi w sytuacjach, które wymagały interwencji. Taka miała miejsce w 1932 r., gdy za sekretarzem miejskim Jastrzębowskiem, którego usiłował eksmitować żydowski właściciel kamienicy przy Koziej, wstawiła się redakcja „Lubliner Tugblat”. Po śmierci Piechoty w 1936 r. „Lubliner” i jego redaktorzy nie byli już mile widziani w magistracie, również urzędnicy miejscy dawac zaczęli wyraz swej niechęci do dziennika, jak i społeczności żydowskiej w mieście, co wcześniej zdarzało się raczej rzadko. Jest to zresztą paralelnie z eskalacją nastrojów antysemitycznych w Polsce po śmierci Piłsudskiego oraz postęпами faszyzmu w Niemczech i ideologii skrajnej prawicy w Europie Środkowo-Wschodniej.

W latach trzydziestych szerokim echem w Lublinie odbiła się sprawa zabójstwa studentów Waclawskiego w czasie zamieszek na uniwersytecie w Wilnie w 1931 r. i Grotkowskiego we Lwowie w roku następnym – hasła antyżydowskie towarzyszyły manifestacjom i marszom polskich uczniów i studentów KUL, uroczystościom żałobnym i wiecom na uczelni. W prasie szeroko komentowano też zajścia i pogromy w Brześciu, Przytyku, Mińsku Mazowieckim. Powracały akcje bojkotowe, zwłaszcza w okresach przedświątecznych, a ich inicjatorzy nie ograniczali się do haseł, ale także nie wpuszczali klientów do sklepów żydowskich. Policja zachowywała się zwykle stronnico, oskarżając Żydów o wywoływanie zbiegowiska, miast karać sprawców bojkotu. Zdarzało się zamalowywanie szyldów żydowskich sklepów w śródmieściu, często przy bierności policji czy strażników pilnujących pobliskich gmachów Banku Polskiego i urzędów<sup>45</sup>. Skutki ekonomiczne takich akcji trudno oszacować, ale należy przypuszczać, że przynajmniej w latach kryzysowych hasła bojkotowe nie znajdowały zbyt wielu naśladowców, zwłaszcza w uboższych dzielnicach miasta, o wyrównanym odsetku ludności polskiej i żydowskiej, jak Wieniawa czy Kalinowszczyzna. Robert Kuwałek, badający stosunki panujące w podlubelskiej Wieniawie, od 1916 r. dzielnicy miasta, nie znalazł informacji o bojkocie: jak przypuszczał, społeczność Wieniawy była za biedna, aby występować przeciwko sobie, zarówno w latach 1912-1914, jak i w latach trzydziestych<sup>46</sup>.

W latach trzydziestych odnotowywano przypadki bezczeszczenia synagog, wybijania szyb w sklepach żydowskich, prasa żydowska donosiła o dyskryminacji w przyjmowaniu Żydów do pracy, m.in. w zakładach Plągego i Laśkiewicza, ekscesach w szkołach publicznych, w których zabraniano dzieciom lub rodzicom na zebraniach szkolnych mówić po żydowsku, mimo iż większą część klasy stanowili uczniowie wyznania mojżeszowego; zdarzały się problemy ze zwolnieniami dzieci żydowskich w piątki

<sup>45</sup> Tamże, s. 434-437.

<sup>46</sup> R. Kuwałek, *Spółeczność żydowska na Wieniawie w XIX i XX wieku* [w:] *Żydzi w Lublinie*, s. 202-203.

przed szabasem. Niektórzy katecheci opowiadali uczniom o Menachemie Bejlisie, niesłusznie w 1911 r. oskarżonym o mord rytualny, ostatecznie uniewinnionym mieszkańcu Kijowa, którego skandaliczny proces odbił się szerokim echem w świecie.

Skądinąd, w 1935 r. założono polsko-żydowski Komitet do Walki z Antysemityzmem. Komitet założyli przedstawiciele żydowskich organizacji studenckich (m.in. Zrzeszenia Akademików Żydów), ale dołączyli do niego także studenci chrześcijańscy. Niewiele wiadomo o działalności Komitetu; jego członkowie zapewne uczestniczyli w zbiórkach na rzecz wygnańców żydowskich z Niemiec, przetrzymywanych od 1938 r. w Zbąszyniu<sup>47</sup>.

Warto też wspomnieć o emocjach, jakie wywołało ulokowanie w Lublinie wyższej uczelni talmudycznej – Jeszywas Chachmej Lublin. Najgłośniej przeciwko budowie uczelni protestowały żydowskie środowiska socjalistyczne i folkiści, ale i w prasie polskiej o zabarwieniu endecko-klerykalnym znajdujemy wiele krytycznych, często powielanych z gazet żydowskich opinii. Artykuł *Żydowska mekka*, wydrukowany w „Głosie Lubelskim” 23 maja 1924 r., jest przykładem typowej dla wielu takich pism, przepojonej niechęcią, pozbawionej elementarnej wiedzy na temat stosunków politycznych panujących wśród samych Żydów, histerycznej retoryki antysemitycznej. Czytamy w nim m.in. „(...) zjechało się i zleciało czarne żydowskie mrowie na uroczystość otwarcia żydowskiej mekki. Samochody ze Lwowa, pełne po brzegi opasłych syjonistów, krążyły z hukiem po mieście. Doktorzy, adwokaci, sklepikarze, paskarze – kto żył w Lublinie z ludu wybranego – ozdobione kartkami stwierdzającymi ofiarę na ten cel – radosnym szwargotem wieściło miastu rzecz straszną w niedalekiej przyszłości – potęgę Izraela na ziemiach rdzennej Polski!”<sup>48</sup>. „Głos Lubelski” protestował zresztą już wcześniej, w 1924 r., gdy kładziono kamień węgielny pod budowę gmachu Jesziwy. Z niej to, według publicysty „Głosu”, „Żydzi czerpać będą nowe siły intelektualne dla zrealizowania swego programu stworzenia judeo-Polski”<sup>49</sup>. W innym numerze gazety znalazł się apel podpisany przez miejscowych „obrońców wiary” pod znamienym tytułem: „Do bram uderza wróg!”. Z apelu niektórych lubelskich związków zawodowych, organizacji kobiecych, młodzieżowych i oświatowych dowiadujemy się, że „Żydzi zdobywają polski Lublin i z dnia na dzień budują palcówki, których cele skierowane są nie tylko przeciwko Naszemu Miastu, ale całej Ojczyźnie”. Sygnatariusze apelu wzywali do uczestnictwa w Wielkim Chrześcijańskim Wiecu Protestacyjnym<sup>50</sup>.

Analizując obraz relacji polsko-żydowskich w Lublinie w omawianym okresie daje się zauważyć, że w momentach wzmożonego napięcia w stosunkach międzyna-

<sup>47</sup> Kopciowski, s. 439-440, 518-519.

<sup>48</sup> „Głos Lubelski” 1924, nr 140.

<sup>49</sup> „Głos Lubelski” 1924, nr 139.

<sup>50</sup> „Głos Lubelski” 1924, nr 182.

rodowych czy sytuacji wewnętrznej relacje te się pogarszały. Sprzyjały temu kryzysy ekonomiczne, trudności aprowizacyjne, pauperyzacja społeczeństwa. Eskalacja napięć znajdowała swój finał w zajściach antyżydowskich, jakie miały miejsce w pierwszych miesiącach niepodległości i na mniejszą skalę w latach trzydziestych. W tym okresie pojawiały się jednak nowe i odżywały dawniejsze formy współpracy polsko-żydowskiej, której najbardziej spektakularną formą był udział Żydów w Legionach, bardzo istotną i chyba najpowszechniejszą kooperacją partii i środowisk robotniczych, zaś najważniejszą z punktu widzenia przeciętnego żydowskiego mieszkańca miasta, współpraca polskich i żydowskich radnych w organach samorządowych. Podsumowując, relacje polsko-żydowskie w Lublinie nie były ani lepsze, ani gorsze od tych rejestrowanych w innych regionach kraju. Nie da się ich określić jako przyjazne czy choćby neutralne, tak jak trudno mówić o harmonijnym przenikaniu kultur, choć bez wątplenia powszechny obowiązek szkolny czy wspólna służba wojskowa sprzyjały unifikacji i integracji oraz sprawiały, że dla nowego, powojennego pokolenia lubelskich Żydów język polski przestawał być językiem obcym. Obie społeczności, poza wąską grupą inteligencji określanej mianem Polaków wyznania mojżeszowego i części klasy robotniczej, zapewne jeszcze środowisk kryminalnych, żyły generalnie obok siebie, rzadko podejmując wspólne inicjatywy i działania.

## On the Polish-Jewish Relations in Lublin in the 20th century (until 1939)

The Polish-Jewish relations in Lublin in the 20th century did not differ much from those recorded in other similar sized urban centers of the Kingdom of Poland and independent Poland during the inter-war period. However, some specific of the city, the role played during the Great War, the fact that the Catholic University and Yeshiva Khakhmei Lublin were located there, determined the mutual relations. The article sketch the most important problems, conflicts and platforms for cooperation between the Poles and the Jews in Lublin in circa 1900-1939 years.



**Aleksandra Gluba-Pieprz (Poznań)**

## O relacjach żydowsko-chrześcijańskich w twórczości Szaloma Asza (1880-1957)

W 1930 r. na łamach niemieckojęzycznego żydowskiego miesięcznika „Menorah”<sup>1</sup> ukazał się autobiograficzny tekst Szaloma Asza pt. *Schalom Asch erzählt sein Leben*<sup>2</sup>. Pięćdziesięcioletni<sup>3</sup> pisarz z trzydziestoletnim stażem, który był uznanym na całym świecie pisarzem literatury jidysz, dokonał wówczas w nim swoistego bilansu życia – zarówno prywatnego, jak i zawodowego. Asz spoglądał na swój dotychczasowy dorobek literacki, a także na dziedzictwo światopoglądowe i etyczne, które wyniósł z domu rodzinnego. Rozwoju swych dziecięcych zainteresowań związanych z relacjami Żydów i chrześcijan upatrywał w życzliwej postawie ojca w stosunku do chrześcijańskich sąsiadów w jego rodzinnym mieście – Kutnie:

W okolicy, gdzie leży moje rodzinne miasto, do dziś krążą legendy o miłości wobec bliźniego i dobroczynności mojego ojca. Potrafił on podzielić, w prawdziwym tego słowa znaczeniu, ostatni kęs chleba pośród swoich sąsiadów. Obce mu były przy tym podziały na Żydów i chrześcijan. Poprzez swój stosunek do naszych biednych chrześcijańskich sąsiadów, z których wszyscy dostawali u niego pracę, nauczył mnie wznoszenia się ponad linie podziałów, które były obecne w stosunkach między żydami a chrześcijanami<sup>4</sup>. [tłum. A.G-P.]

Stosunek młodego Asza do chrześcijan, początkowo objawiający się współczuciem, którego źródłem była świadomość ich braku przynależności do narodu wybranego i ciążyący na nich grzech, był pierwszym etapem kształtowania się koncepcji, która rozwijała się, znajdując odzwierciedlenie w wielu utworach opublikowanych w ponad 60 tomach rozmaitych powieści i opowiadań, które wyszły spod jego pióra. W jej ramach Asz głośno propagował pogląd o nierozzerwalnym, wręcz braterskim związku judaizmu i chrześcijaństwa. Píše o nim między innymi jeden z biografów Asza, Ben Siegel:

<sup>1</sup> Pełna nazwa periodyku brzmi: „Menorah: jüdisches Familienblatt für Wissenschaft, Kunst und Literatur”. Czasopismo ukazywało się w Wiedniu w latach 1923-1932.

<sup>2</sup> Sz. Asz, *Schalom Asch erzählt sein Leben*, „Menorah: jüdisches Familienblatt für Wissenschaft, Kunst und Literatur”, 1930, vol. 11/12, s. 514.

<sup>3</sup> Nieznana jest dokładna data narodzin pisarza. 1 października 1880 r. jest datą umowną, wybraną przez żonę pisarza – Matyldę. Ojciec Szaloma Asza zapominał odnotować dokładną datę urodzin syna, który był dziesiątym z jego szesnaściorga dzieci. Dla matki – Malkele Frajdele Widowskiej, Szalom był piątym dzieckiem. O biografii pisarza pisze m.in. Magdalena Sitarz w książce *Literatura jako medium pamięci. Świat pamięci Szolema Asza* (Kraków 2010).

<sup>4</sup> Sz. Asz., *Schalom Asch erzählt sein Leben*, s. 514.

Asz nie dążył do niczego innego niż żydowsko-chrześcijańskie pojednanie. Liczył na to [że jego powieści, dop. A.G-P.] sprowokują Żydów i chrześcijan do rozpoznania wspólnych korzeni ich religii i doświadczenia odnowionych „uczuć rodzinnych”. Przypominając o tym historycznym pokrewieństwie, o chrześcijanach dobrej woli, miał nadzieję na sprzeciw wobec przeszłych i teraźniejszych okrucieństw wymierzanych w stronę Żydów. „Cywilizacja chrześcijańska jest splamiona krwią”, oświadczył, „i niemało tej krwi pochodzi z żył moich przodków”. A jednak ta krew była wspólnym dziedzictwem i prawdziwy wyznawca żydowskiego proroka, znanego jako Jezus Chrystus miał być „również obdarowany” łaską Boga Izraela. Największym pragnieniem Asza było uzyskanie pełnego uznania dla tego nierozzerwalnego związku i dla żydowskiego wkładu w chrześcijańską „wiarę, kulturę, cywilizację”<sup>5</sup>. [tłum. A.G-P.]

Już sam tytuł monografii, *The controversial Sholem Asch. An introduction to his fiction*<sup>6</sup> wskazuje na to, że w pracy Bena Siegela przypomniane zostały tematy niełatwe i budzące emocje, a więc takie, które z odwagą i konsekwencją podejmował w swej pracy Szalom Asz. Trudne do zaakceptowania przez większość żydowskiej społeczności było zaangażowanie pisarza w inicjowanie dialogu żydowsko-chrześcijańskiego. Asz komunikował słuszność i istotę wzajemnej akceptacji już na początku swej artystycznej drogi. Jego postawa, a także znajomość chrześcijaństwa rozwijały się, czego dowodem jest dojrzała twórczość Asza. O „misji” pisarza pisał m.in. Salomon Belis-Legis:

Nie bał się narażać na szwank swojego imienia i reputacji pisarza. Dlatego często atakowano go z różnych stron. Dla jednych był zagorzałym nacjonalistą, mistykiem, dla innych – szczególnie w ostatnich latach życia – odstępcą, renegatem nawołującym Żydów do przejścia na chrześcijaństwo, człowiekiem ogarniętym obsesją pojednania judaizmu z chrześcijaństwem<sup>7</sup>.

Szalom Asz, który debiutując w 1900 r. na łamach czasopisma „Der Jid” opowiadaniem *Mojszele* – a zaczął pisać, podobnie jak wielu innych żydowskich twórców, pod wpływem Ichoka Lejbusza Pereca (1852-1915), jednego z klasyków literatury jidysz<sup>8</sup>, noszącego miano jej „ojca”, rozpoczął burzliwą, naznaczoną pasmem sukcesów, ale i skandali karierę. Nie unikając opisów realistycznych, a momentami także naturalistycznych, przedstawiał nie tylko życie w małym, żydowskim miasteczku – *Dos sztetl*, 1905 r., (wyd. polskie *Miasteczko*, 1911 r.), wraz z jego specyficzną atmosferą, obyca-

<sup>5</sup> B. Siegel, *The controversial Sholem Asch. An introduction to his fiction*, Bowling Green 1976, s. 137.

<sup>6</sup> B. Siegel, *The controversial Sholem Asch. An introduction to his fiction*, Bowling Green 1976.

<sup>7</sup> S. Belis-Legis, *Wstęp [w:] Asz Sz., Mąż z Nazaretu*, Wrocław 1990, s. 12.

<sup>8</sup> Do nich zaliczamy: Mendele Mojchera Sforima (1836-1917) oraz Szolema Alejchema (1859-1916).



jowością, ścisłym związku z religią, folklorem i tradycjami, ale podejmował także tematy tabu – bez pruderii osadzał akcję swych utworów w ubogich izbach zamieszkiwanych przez żydowski półświatek – *Motke ganew*, 1916 (wyd. polskie *Motke złodziej*, 1925) lub w domach publicznych, czego sztandarowym, wręcz legendarnym, przykładem jest kontrowersyjny dramat *Got fun nekume*, 1906 (wyd. pol. *Bóg zemsty*, 1909), którego głównymi tematami są: codzienność żydowskich prostytutek, miłość lesbijska, ale także obraz obłudnej, nieautentycznej wiary. Główny bohater dramatu – Jankiel Czapczowicz, zwany „Wujem” za wszelką cenę stara się odseparować przestrzeń swojego domu prywatnego, mieszczącego się na pierwszym piętrze budynku, od przestrzeni domu publicznego, który prowadzi w suterenie, znajdującej się dokładnie pod podłogą jego mieszkania. Pragnąc w ten sposób zachować pozór życia zgodnie z żydowskimi regułami (Halachą), próbuje uczynić ze swojej córki wzór żydowskiej cnoty i wiary:

JANKIEL:

Nie, nie chcę tego, słyszysz? Nie, nie chcę, aby ten mój dom miał styczność z tym z dołu (wskazuje piwnicę). Mój dom musi być osobno! Słyszysz? Jak czyste od nieczystego! Tam na dole (wskazuje palcem na podłogę) jest interes, a tu na górze mieszka czysta żydowska dziewczina. Słyszysz?! (uderza pięściami w stół) Czysta żydowska dziewczina! Musi być osobno!<sup>9</sup>.

W podobny sposób wyznacza opozycje publiczne/prywatne, trefne/koszerne, bohaterka powieści *Petersburg* – pierwszego tomu trylogii *Farn mabl*. Do powyższych przeciwieństw dodaje jeszcze jedno: chrześcijańskie/żydowskie. W ten sposób dzieli bowiem swoje życie przechrzczona właścicielka domu publicznego, choć nadal także – praktykująca Żydówka:

Na pierwszym piętrze podzielonem przez długi korytarz na dwie części, olbrzymie, niesamowicie wysokie pokoje poprzedzielane były cieniutkimi jak papier ściankami drewnianymi na małe izdebki, bylejak wylepione odklejającymi się ciągle tapetami w kwiaty. (...) Po drugiej stronie korytarza, naprzeciwko pensjonatu, na wielkich drzwiach mieszkania umocowany był mosiężny szyldzik z napisem: „Madame Kwasniecowa. Mieszkanie prywatne”. (...)

Madame Kwasniecowa nosiła swoje dźwięczne nazwisko tylko w tej części piętra, gdzie znajdował się pensjonat. W prywatnym natomiast mieszkaniu, naprzeciwko pensjonatu, miała nazwisko żydowskie, które przywiozła sobie z ojczystych stron, z okolicy Odesy; tam nazywała się Dwojra Leja Braunstein.

<sup>9</sup> Sz. Asz, *Bóg zemsty* [w:] Sz. Asz, *Dramaty. Wybór*, red. M. Adamczyk-Garbowska, A. Kuligowska-Korzeniewska, Kutno 2013, s. 159.

We wszystkich małych izdebkach pensjonatu połykiwały za czerwonymi lampkami ikony jej świeżo przyjętej wiary. Ale w mieszkaniu prywatnym wisiała tablica pamiątkowa, na której wyrysowane były trzy nagrobki; nosiły one w języku rosyjskim i hebrajskim imiona jej ojca, matki i męża, a pod tem wypisane były według żydowskiego i rosyjskiego kalendarza daty śmierci tych trzech osób. Na stolikach mieszkania leżały dokoła modlitewniki i biblje. Znać było po nich, że często ich używano. Pod tablicą pamiątkową stała mała szafka, a niej dwa lichtarze szabasowe z mosiądzu z dwiema na wpół wypalonymi świecami<sup>10</sup>.

Asz prowokował, i jak można stwierdzić na podstawie jego dorobku – była to jedna z nieodłącznych cech jego twórczości, która wpłynęła znacząco na życie autora. Niewątpliwie nie były to prowokacje przypadkowe – pisarz, wywodzący się z małego, żydowskiego miasteczka, pochodzący z tradycyjnej żydowskiej rodziny, od dziecka kształcony na rabina, musiał mieć świadomość, że podejmując niespotykane wcześniej w literaturze żydowskiej tematy, rozbudzi i zjednoczy grono przeciwników. Wszelakie kontrowersje nie cichły przez ponad 50 lat jego działalności. Związane były zarówno z aktywnością literacką, jak i społeczną Asza. O okolicznościach najgorętszych sytuacji pisał Salomon Belis-Legis:

Zastanawiające jest, że wielki literat wpadał często w tarapaty trącające skandalem. [...] Pierwszy incydent miał miejsce po ukazaniu się znakomitego dramatu Asza „Bóg zemsty”. [...] Sztuka Asza wstrząsnęła posadami żydowskiej społeczności. Jej bohater [Jankiel Czapczowicz – A.G.] stał się symbolem hipokryzji, pozorów pobożności połączonej z występkiem.

Gdy podczas pobytu w Petersburgu Asz odczytał rosyjskim literatom dramat „Jiches” („Nobliwe pochodzenie”), wystąpienie to było pretekstem do wszczęcia nagonki przeciwko wdzieraniu się Żydów do literatury rosyjskiej.

Niedługo potem Asza krytykowała niemal cała prasa żydowska, bowiem pisarz ośmielił się wystąpić przeciwko rytuałowi obrzezania.

W 1926 roku, po zamachu majowym, Asz w otwartym liście wychwalał Józefa Piłsudskiego, przedstawiając Marszałka jako szlachetnego rycerza. Część żydowskich gazet oburzyła się.

Siedem lat później, gdy w polityce rządu pojawiło się kilka antysemitycznych akcentów, Szalom Asz otrzymał order Polonia Restituta. Żydowska opinia społeczna domagała się od pisarza, aby zwrócił odznaczenie, on jednak nie uczynił tego.

Lecz największa burza rozpełtała się wokół Męża z Nazaretu. [...] Asza atakowali nie tylko ortodoksi, ale nawet ludzie występujący w togach obrońców wolności twórczej. Dziennikarze obrzucali go błotem. [...]

<sup>10</sup> Sz. Asz, *Petersburg*, Warszawa 1931, s. 134-135.

Asz przeżywał wszystkie ataki wyjątkowo ciężko. Cierpiał, ale walczył<sup>11</sup>.

Otwarcie na różnorodność świata oraz pragnienie wzajemnego zrozumienia Żydów i chrześcijan, a zarazem walka z żydowskim fanatyzmem religijnym wyrażona m.in. w krytyce rytuału obrzezania lub zawierania małżeństw w zbyt młodym wieku, stanowiły cel jego twórczej pracy:

Już w pierwszych utworach Asza tkwiły zawiązki tych problemów, które pojawiają się w jego późniejszych utworach. Pozostał wierny swej wczesnej filozofii, wzbogacając ją tylko. Jego powieści świadczą, że ten na wskroś żydowski pisarz jest jednocześnie humanistą dostrzegającym w człowieku istotę uniwersalną. Dlatego próbował ułożyć pomosty między narodami świata. Związany nierozdzielnie z żydowskim narodem (...) poszukiwał przecież na swój sposób związków z człowiekiem w najszerszym rozumieniu tego słowa. Być może czuł powołanie, być może – jak twierdzili niektórzy – kierowała nim pycha, ale cała jego twórczość świadczy o tym, że pragnął pojednania wszystkich narodów<sup>12</sup>.

Wyrazistość ta spowodowała, że Asza, który z reguły nie angażował się politycznie, nieprzychylni mu krytycy próbowali porównywać do innych, budzących sprzeciw środowisk konserwatywnych, działaczy. Takie zdarzenie miało miejsce w 1911 r., gdy na łamach żydowskiej prasy (hebrajskojęzycznej oraz publikowanej w jidysz) toczyła się walka pomiędzy „starym” a „młodym” pokoleniem laickich syjonistów przebywających w Palestynie. Trzyletnią wojnę, która uzyskała oficjalną nazwę „casus Brennera” wywołał opublikowany w 1910 r. na łamach „Ha-Poel Ha-Cair” („Młody Robotnik”) artykuł zatytułowany *W prasie i literaturze*, autorstwa Josefa Chaima Brennera, reprezentanta pokolenia „młodych” intelektualistów syjonistycznych<sup>13</sup>. Tekst, który rozniecił gorącą polemikę, prezentował następujące poglądy autora:

Brenner przeprowadził w nim zjadliwą krytykę obsesji, jakiej wtedy od niedawna uległa prasa żydowska. Tą obsesją miała być sprawa apostazji, niepotrzebnie – zdaniem autora – alarmująca wielu żydowskich publicystów. Brenner odrzucał te niepokoje, uznając, że nie ma tu żadnego problemu, ponieważ nie uważał już religii za cechę definiującą żydowską tożsamość. Wypowiadał się on za radykalną świeckością i odrzuceniem tradycyjnych kategorii religijnych. Tacy jak on wolnomyślni „Hebrajczycy” mogą gdziekolwiek szukać duchowego wsparcia – w różnych religiach lub w żadnej religii. W żadnym wypadku nie jest to jednak istotą ich żydowskiej

<sup>11</sup> S. Belis-Legis, *Wstęp* [w:] *Asz Sz., Mąż z Nazaretu*, s. 17-18.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 11.

<sup>13</sup> Por. G. Kouts, *Jezus i chrześcijaństwo w prasie hebrajskiej i żydowskiej na początku XX wieku*, „Estetyka i Krytyka” 2012, vol. 3 (27), s. 323.

tożsamości. Dla Brennera czynniki jednoczące Żydów to uczestnictwo w narodowej walce o przetrwanie, osiedlenie się w kraju (Izraelu) i praca dla niego, mówienie po hebrajsku i tworzenie kwitnącej (świeckiej) kultury narodowej<sup>14</sup>.

Brenner nawoływał również „by uznać Nowy Testament za księgę żydowską i z większą sympatią spojrzeć na Jezusa<sup>15</sup>”. Na reakcję przeciwników Brennera nie trzeba było długo czekać. Naczelnym wrogiem jego koncepcji był przedstawiciel „starego” pokolenia zamieszkujących Palestynę syjonistów – Ahad ha-Am, ale także syjoniści nadal przebywający na terenie Europy tak, jak wiążący postać Brennera i Szaloma Asza, piszący dla ukazującej się w Warszawie „Ha-Cefiry” („Jutrzenki”) Szmuel Czernowic:

9 marca 1911 roku wrzucił Brennera do jednego pudła z „jidyszystami” Chaimem Żytlowskim i Szalomem Aszem oraz w dosyć sarkastycznym tonie potępił przyjęcie Jezusa przez Brennera i oskarżał całą trójkę o „kłanianie się fałszywym bóstwom”<sup>16</sup>.

Najostrzejszą krytykę skierowaną przeciwko Aszowi wywołała tzw. trylogia chrześcijańska, którą zainicjował w 1939 r. (opublikowaną w języku angielskim) powieścią historyczną *The Nazarene* (wyd. jid. *Der man fun Naceret*, 1943, wyd. polskie *Mąż z Nazaretu*, 1990), opowiadającą o życiu Jezusa oraz kolejne jej części: poświęcona życiu i działalności Św. Pawła *The Apostle (Apostof)*, 1943 oraz wydana w 1949 r. powieść *Mary*. Dwa ostatnie tomy nigdy nie zostały przetłumaczone na język jidysz<sup>17</sup>. Te trzy utwory wywołały skandal i ogromne oburzenie, również ze względu na newralgiczny z punktu widzenia żydowskiej historii moment historyczny, w którym się ukazywały, obejmujący drugą wojnę światową, Zagładę i okres tuż zakończeniu konfliktu światowego. Magdalena Sitarz podsumowuje ówczesną sytuację Asza -pisarza i Asza-Żyda tymi słowami:

Niewielu krytyków pisarza potrafiło w czasach Zagłady zrozumieć, że szukanie porozumienia ze światem chrześcijańskim było dla Asza, zgodnie z wyznawanymi przez całe życie poglądami, jedyną słuszną drogą, choć od światowej sławy twórcy żydowskiego oczekiwano raczej słów potępienia i ukazania ogromu cierpienia jego narodu. „Forwerts”, które zwykle drukowało w odcinkach utwory pisarza, nie tylko odmówiło publikacji „Der man fun Naceres”, lecz otwarcie zaatakowało Asza, zarzucając mu herezję i odstępstwo od wiary przez propagowanie chrześcijaństwa.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 329.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 325.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 332.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 53.

Wielu wydawców odwróciło się w tym okresie od pisarza (...). W tym samym czasie zaczęły krążyć pogłoski, jakoby Asz zamierzał się ochrzcić. (...) Pisarz odpowiedział na te zarzuty artykułami i esejami, między innymi (...) „What I Believe” („W co wierzę”), które doczekało się wielu pozytywnych recenzji<sup>18</sup>.

Co ważne i wymagające podkreślenia: Asz nigdy nie odżegnywał się od wiary swoich ojców – co więcej – w rzetelny sposób przedstawiał życie polskich Żydów, które toczyło się w miastach i miasteczkach, w ubóstwie, znoju i nędzy, wśród nieprzychylności i antysemityzmu. Posiadał przy tym niezwykłą umiejętność łączenia opisu żydowskiej tradycji z obecnością chrześcijan. W swych utworach starał się odzwierciedlić niekiedy niełatwe żydowsko-chrześcijańskie sąsiedztwo i dostrzec jego pozytywne strony, co jest precedensem w literaturze żydowskich twórców przełomu XIX i XX wieku. Asz stworzył charakterystyczny, powtarzający się w jego utworach model bohatera – dobrego, niosącego pomoc żydowskiemu sąsiadowi chrześcijanina. Są nimi m.in. bohaterowie dwóch pierwszych części trylogii *Farn mabl [Przed potopem]* (*Petersburga* i *Warszawy*): Maria Iwanowna i pan Kwiatkowski. Wzorzec ten reprezentuje także Antosia Jachtowna, bohaterka opowiadania *Ludzie i Bogowie*<sup>19</sup>, która udzieliła schronienia swojej żydowskiej sąsiadce, Gołdzie. Zaprosiła ją tym samym w progi swej chrześcijańskiej codzienności:

Był piątek wieczór, wigilia szabesu. Żydówka w swoim kąciku szykowała się do błogosławienia świec. Okryła swoją skrzynkę obrusikiem. Postawiła na niej dwa lichtarzyki. Wetknęła świece, włożyła na siebie świąteczny szal i zaczęła się modlić. Zabolalo gojkę, że u niej w domu odprawia się żydowskie nabożeństwo. Nie dała jednak tego po sobie poznać. Widząc jednak, jak głęboko zatopiła się Gołda w modlitwie do swego Boga, ukłękła przed obrazem Ukrzyżowanego i zaczęła się modlić do swego. Żarliwie biła się w piersi.

Żydówka nie mogła tego znieść. Tamta musi to robić akurat, gdy ona błogosławi świece! Skończywszy, położyła na stoliku chałkę i talerzyk z rybami, które regularnie co sobotę otrzymywała od jakiejś dalszej sąsiadki.

Kiedy gojka wstała z klęczek, Gołda zaprosiła ją „do siebie”, poczęstowała rybką. Usiadły i razem podjadły, gawędząc o różnych sprawach.

W izbie było dość ciepło. Antosia solidnie podłożyła do pieca z okazji sobotniego święta Żydówki. Świece paliły się. W drugim kącie lampka przed świętym obrazem migotała w półcieniu.

Kobiety siedziały i powoli posilały się rybą. Baczyły, aby nie udławić się ością. I trajkotały. Oplotkowały wszystkie sąsiadki. Gadu, gadu i doszły do swoich dzie-

<sup>18</sup> M. Sitarz, *Literatura jako medium pamięci. Świat pamięci Szolema Asza*, Kraków 2010, s. 53.

<sup>19</sup> Sz. Asz., *Ludzie i Bogowie*, [w:] Sz. Asz., *Czarodziejka z Kastylii i inne opowiadania*, Wrocław 1990, s. 127-128.

ci, przebywających gdzieś daleko, daleko... Razem zastanawiały się nad ich losem – dobrym czy złym?

- Gdzie też mogą teraz być? I gojka zadaje niespokojnie pytanie. – Chyba utonęli w morzu – odpowiada Żydówka. (...)

- Może dorobili się już własnych domów? – gojka posuwa się dalej w optymizmie. – Bóg im pomoże – zapewnia Żydówka.

- Bóg ich nie opuści – potwierdza gojka.

I w jednej chwili obydwie zapominają o różnicy między Bogami. Który z Nich ma pomóc? Czy Ten przy świecach szabasowych, czy Ten w zacienionym kąciaku? I zasypiają obydwie z imieniem Boga na wargach i z ufnością w sercu, na małej skrzyni obsypanej ośmiu po rybach i okruszkami chałki.

W tej małej izbie jeszcze przed chwilą dwaj Bogowie spirali się. Teraz świeczki sobotnie stojące na skrzyni i mała lampka przed świętym obrazem cichutko, cichutko się dopalają. Wszystko zapada w sen w tę ciemną i ocieplaną noc z piątku na sobotę.

Płaszczyzna zainteresowań Asza, którego można nazwać literackim pionierem dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, nie była jednak wówczas zjawiskiem niespotykanym. W 1950 r. w Jerozolimie Martin Buber ukończył pracę nad rozprawą pt. *Dwa typy wiary*. Słynny filozof religii podkreśla, że zwieńczyła ona 50 lat jego refleksji i badań nad Nowym Testamentem i fenomenem postaci Jezusa Chrystusa. Buber wskazuje następującą różnicę między obiema religiami: judaizm (hebr. *emuna*) jest „wiarą Bogu”, zaś chrześcijaństwo (gr. *pistis*) oznacza „wiarę w Boga”. Stwierdza zatem, iż „jedna wiąże się z faktem, że mam do kogoś zaufanie, choć nie mogę tego zaufania dostatecznie <<uzasadnić>>, druga z faktu, że – również nie mogąc tego dostatecznie uzasadnić – uznaję za prawdziwy pewien stan rzeczy”<sup>20</sup>. W tym niezwykle ważnym dla współczesnego dialogu judeochrześcijańskiego dziele podkreślony zostaje obojętny związek uznania Jezusa przez Żydów (jako jednego z proroków, nie zaś jako Syna Bożego), który powinien znaleźć swe odbicie w stosunku chrześcijan do Jezusa będącego Żydem – wierzącym w Boga i powierzającym mu swój los „po żydowsku”. Buber swój stosunek do postaci Jezusa opisywał w następujący sposób:

W Jezusie widziałem od młodości swojego wielkiego Brata. To, że chrześcijanie uważali go i uważają za Boga i Odkupiciela, było dla mnie zawsze faktem najwyższej wagi, który ze względu na niego i ze względu na siebie samego muszę się starać podjąć (...). Mój własny, nacechowany braterską otwartością stosunek do niego stawał się z czasem coraz intensywniejszy i czystszy, dzisiaj zaś widzę go spojrzeniem intensywniejszym i czystszy niż kiedykolwiek. Jest też dla mnie rzeczą pewniej-

<sup>20</sup> M. Buber, *Dwa typy wiary*, Kraków 1995, s. 17.

szą niż kiedykolwiek, że przypada mu doniosłe miejsce w dziejach wiary Izraela i że miejsca tego nie sposób opisać przy użyciu zwykłych kategorii.<sup>21</sup>

Koncepcje, które nie tylko niosły przesłanie uznania, ale i akceptacji Jezusa jako Żyda budziły kontrowersje i oburzenie wielu środowisk żydowskich. Wspomniany wcześniej „casus Brennera” i choćby właśnie pisarska misja Asza, oznaczały dla nowoczesnych „publicystów odzyskiwanie Jezusa, jako postaci żydowskiej, posiadającej godne pochwały zasługi, były znakiem gotowości do rzucenia wyzwania i odrzucenia tradycyjnych żydowskich postaw i zakazów dotyczących Jezusa”<sup>22</sup>. Dla wielu, którzy nie mogli zapomnieć o przelewanej przez 2 tysiące lat żydowskiej krwi „w sprawie Jezusa”, jego postać kojarzyła się z jarzmem, prześladowaniami i ofiarą, jaką poniósł lud Izraela, ponieważ

jeszcze w XX wieku w stosunku do Żydów często wysnuwano oskarżenie o Bogobójstwo. Za śmierć Jezusa winiono nie tylko współczesnych mu Żydów, ale wszystkie następne pokolenia. Pierwszy uczynił to w II w. bp Meliton z Sardes, który zarzucił Żydom, że zabijając Jezusa Chrystusa, stali się odpowiedzialni za zabicie Boga. Pod oskarżeniem o Bogobójstwo podpisywało się wielu teologów – od Augustyna do Lutra. Dopiero w 1965 r. w deklaracji *Nostra aetate* Kościół katolicki formalnie odstąpił od oskarżenia o Bogobójstwo<sup>23</sup>.

Mimo barier i kontrowersji wokół relacji chrześcijańsko-żydowskich, jak zauważa Helen P. Fry, już w tym czasie w obu środowiskach naukowych – zarówno chrześcijańskich jak i judaistycznych rozpoczęto

„poszukiwania historycznego Jezusa”. Za pomocą różnych historyczno-krytycznych metod uczeni dążyli do odkrycia postaci historycznej wśród tradycji chrześcijańskiej w Ewangeliach. Mimo że badania te były podporządkowane zróżnicowanym szkołom i trendom, chrześcijańscy uczeni zgodnie uznali, iż Jezus powinien zostać umieszczony w jednej z odmian ówczesnego judaizmu. Także uczeni żydowscy zajęli się historyczną postacią Jezusa i wnoszą ważny wkład w badania<sup>24</sup>.

Uznanie Jezusa przez Żydów, dostrzeżenie w nim swego „brata w wierze” objawiło się między innymi w dyskursie tożsamościowym, który rozbrzmiewał po Shoah. Skutkowało bowiem utożsamieniem się z nim, które dało swój szczególny, przejmujący wyraz w literaturze i sztuce Holocaustu. Temat losów narodu żydowskiego podczas

<sup>21</sup> Ibidem, s. 22.

<sup>22</sup> G. Kouts, *Jezus i chrześcijaństwo w prasie hebrajskiej i żydowskiej na początku XX wieku*, s. 339.

<sup>23</sup> *Dialog chrześcijańsko-żydowski*, oprac. H. P. Fry, Warszawa 2003, s. 43.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 166.

Zagłady, tak tragiczny i niewypowiedzianie przejmujący, został podjęty przez Szaloma Asza w powojennym tomie opowiadań *Der brenendiker dorn* (*Gorejący krzew*), opublikowanym w 1946 r. w Nowym Jorku. Jednym z dwóch przetłumaczonych na język polski (z jidysz) utworów z tego zbioru jest tekst *Chrystus w getcie*<sup>25</sup>, którego akcja rozgrywa na terenie getta warszawskiego w kościele Wszystkich Świętych przy Placu Grzybow-skim. Niezwykle ważnym fragmentem w kontekście relacji żydowsko-chrześcijańskich jest moment „zejścia” Chrystusa z krzyża i jego symboliczne przeobrażenie się w postać zabitego przez gestapowców rabina. W perspektywie żydowskiego pisarza Jezus jest jedną z ofiar wielowiekowego prześladowania narodu Izraela:

W tej pustce i ciszy ożywała figura rozpiętego na krzyżu. Drewno zmieniało się w ludzkie ciało. Namalowane czerwoną farbą plamy na boku, dłoniach i stopach ociekały żywą krwią. Mąż na krzyżu uwolnił drugą rękę i nogi i powoli zsunął się na ziemię. Krzyż pozostał pusty z wbitymi weń gwoźdźmi i skrótem łacińskiego napisu, który po hebrajsku brzmiał: Jeszua melech Jehudim.

Żywy Jeszua stanął przy zabitym rabinie. Zdjął z niego ubranie i powoli zaczął je wkładać na siebie. Najpierw podartą atlasową święteczną kapotę, która pasowała świetnie, jakby skrojona dla Niego. Potem pantofle rabina i jego jarmułkę leżącą obok, na kamiennej podłodze. Nie zapomniał również o włożeniu na rękaw obowiązkowej opaski z gwiazdą Dawida. Na koniec podniósł zakrwawiony tałes i jednym ruchem strząsnął z niego krew. I tałes stał się bielutki jak dopiero co spadły śnieg. Włożył go sobie na głowę i po cichu, jak to czynią Żydzi, odmówił błogosławieństwo. Twarz Jezusa była teraz kropla w kroplę podobna do twarzy rabina. Te same na wpół otwarte usta, te same czarne, błyszczące, tchnące wiarą oczy, widzące dalekie światy. Ta sama szyja z nabrzmiałymi, niebieskimi żyłami, schodzącymi ku płaskiej klatce piersiowej, w której biło serce przepełnione bólem i miłością. I Jezus z twarzą rabina kieruje się ku drzwiom kościoła. Powolnym krokiem przechodzi wzdłuż długich rzędów pustych ławek aż do masywnych drzwi. Otwiera je i wychodzi na ulicę.<sup>26</sup>

Poza Aszem także inni artyści odnajdywali i wskazywali w Jezusie tego, z którym łączy ich wspólny, żydowski los. Byron Sherwin, jako dziecko ocalone z Holocaustu, uznawał Jezusa za jednego z polskich, prześladowanych Żydów:

Dzieci żydowskie nie rozmyślały wiele o Jezusie, ja jednak robiłem to. Moje dorastanie przypadło na lata po Holocaustie, znałem los polskich Żydów i nie jest może wielkim zaskoczeniem, że myślałem o Jezusie jak o polskim Żydzie. Wiedziałem, że Jezus zmarł okrutną śmiercią, wiedziałem też, że straszną śmiercią zginęły miliony

<sup>25</sup> Asz Sz., *Chrystus w getcie*, [w:] Asz Sz., *Czarodziejka z Kastylii i inne opowiadania*, Wrocław 1990, s. 189-203.

<sup>26</sup> Op. cit., s. 198.



polskich Żydów. Jako dziecko słyszałem nawet, że Hitler nazywany był antychrystem i porównywany do Poncjusza Piłata. Dlatego też, od małego wyobrażałem sobie Jezusa ubranego i żyjącego jak polski Żyd. Podobny obraz Jezusa znaleźć można w dziełach sztuki dwóch największych żydowskich artystów pochodzących z Polski – Marca Chagalla i Maurycego Gotlieba<sup>27</sup>.

Martin Buber nie przewiduje pełnego zjednoczenia tych „dwóch typów wiary” na ziemi, gdyż „wiara judaizmu i wiara chrześcijańska są różne co do swej istoty, każda stosownie do swego ludzkiego podłoża i zapewne pozostaną różne – aż do chwili, gdy plemię ludzkie, rozproszone po „różnych religiach”, skupi się w jedno Królestwo Boże”<sup>28</sup>. Jednak te różnice nie muszą stanąć na drodze dialogu, próby wzajemnego poznawania się i uszanowania swych tradycji. Czułne, ale serdeczne obserwowanie, empatia i chęć poznania żydowskiego/chrześcijańskiego sąsiada, mogły zdanem Szaloma Asza, zburzyć mur wzajemnych nieporozumień. Dziś wiemy, że bezustanne nawoływanie o pojednanie i przyjaźń, które przez ponad 50 lat, aż do śmierci pisarza w 1957 r. wybrzmiewało z głębi jego tekstów, nie przeniknęło na trwałe do świadomości czytelników – zarówno żydowskich, jak i chrześcijańskich.

<sup>27</sup> *Dialog chrześcijańsko-żydowski*, oprac. H. P. Fry, Warszawa 2003, s. 171.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 164.

## Jewish-Christian relations in the works of Sholem Asch (1880-1957)

The reflection about Jewish-Christian relations is one of the most significant topic of Sholem Asch's work. The brilliant author of Yiddish literature, twice nominated to the Noble Prize was born in Kutno in 1880. In his autobiographical works he mentioned his childhood in the small Jewish-Christian community. Asch noticed that this period influenced his literature, world view and his social commitment. For more than 50 years, until he died in 1957, he was a propagator of Judeo-Christian reconciliation, to which he exhorted through his texts.

**Dominik Flisiak (Kielce)**

## Promowanie i popularyzacja programu ewangelizacji polskich Żydów na łamach „Dwóch Światów”. Przyczynek do dziejów anglikańskiej Misji Barbikańskiej w II RP

Misja Barbikańska (The Barbican Mission to the Jews) powstała pod koniec XIX w. w Londynie<sup>1</sup> i stała się jedną z kilku organizacji Kościoła anglikańskiego, której celem było nawracanie wyznawców judaizmu na chrześcijaństwo. Do grona osób, które miały wpływ na jej kształt i rozwój zaliczali się przede wszystkim pastor Hammer Wiliam Webb–Peoploe i Samuel Score<sup>2</sup>. W ramach działalności Misji jej przedstawiciele prowadzili w Londynie czytelnię, aptekę oraz zakład wychowawczy dla dzieci o nazwie „Naomi”. W celu zdobycia jak największej popularności, wydawali także własną gazetę – „Immanuel Witness”. Podejmowali również działania na rzecz wyszukania dla neofitów nowej pracy, ponieważ społeczności żydowskie, szczególnie na prowincji, zrywały z konwertytami wszelkie kontakty<sup>3</sup>. Odrzuconym pomagało „Chrześcijańskie Towarzystwo Opieki na Nawróconymi Izraelitami”<sup>4</sup>.

Do wybuchu I wojny światowej barbikanie podejmowali działalność, m.in. na terenie Austro-Węgier, Rumunii i w należącym do Rosji carskiej Kijowie<sup>5</sup>. Po 1923 r. organizacja ta pojawiła się w Polsce, dzięki aktywności pastora Piotra Gorodiszcza (1884–1942). Pochodził on z żydowskiej rodziny zamieszkałej w białoruskiej miejscowości Rogaczewo<sup>6</sup>. Gdy w bardzo młodym wieku został sierotą<sup>7</sup>, trafił do ciotki, która mieszkała w Odessie. Po 1907 r. przyjął chrzest z rąk baptystów. W trakcie trwania konfliktu światowego, jako ewangelicki misjonarz, udzielał wsparcia polskim uchodźcom wojennym<sup>8</sup>. W 1920 r. i 1921 r. był w USA, po czym udał się do Równego na Wołyniu, gdzie prowadził działalność duszpasterską wśród mieszkających tam

<sup>1</sup> T. Wiśniewski, *Nawracanie Żydów na ziemiach polskich. Misja Barbikańska w Białymstoku*, Łódź 2013, s. 100.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 100.

<sup>3</sup> *W poszukiwaniu religii doskonałej? Konwersja a Żydzi*, pod red., Agnieszki Jagodzińskiej, Wrocław 2012, s. 203–206.

<sup>4</sup> Patrz: Statut Chrześcijańskiego Towarzystwa Opieki nad Nawróconymi Izraelitami „Samarytanin”, Białystok 1935.

<sup>5</sup> T. Wiśniewski, *Nawracanie...*, s. 101.

<sup>6</sup> S. Łoza, *Czy wiesz kto to jest*, Warszawa 1938, s. 218.

<sup>7</sup> „Jutrzenka Białostocka”, *Przedziwne metamorfozy pastora Gorodiszcza*, 1939, nr 5 (maj 1939), s. 12.

<sup>8</sup> S. Łoza, op. cit., s. 218.

Żydów oraz Rosjan<sup>9</sup>. W swojej działalności organizacyjnej kontaktował się nie tylko z przedstawicielami Kościoła anglikańskiego, lecz także kalwińskiego. Wśród jego liczących się współpracowników był Moryc Syrota oraz Józef Fajans<sup>10</sup>.

Po 1923 r. Gorodiszcz wraz z wyżej wymienioną dwójką przyjaciół znalazł się w Białymstoku i rozpoczął, jako przedstawiciel barbikan, działalność misyjną. Siedziba białostockiego oddziału tej organizacji znajdowała się przy ulicy świętego Rocha 25<sup>11</sup>. Do 1933 r. działalność Gorodiszcza była sankcjonowana pozwoleniami otrzymanymi od wojewody białostockiego. W 1933 r. działający w Polsce barbikanie zawarli unię z Jednotą Wileńską, tj. Wileńskim Kościołem Ewangelicko-Reformowanym, co częściowo wynikało z faktu, że w II RP Kościół Anglikański nie był uznawany przez polskie władze<sup>12</sup>.

Białostockim barbikanom udało się utworzyć filie m.in. w Brześciu nad Bugiem, Lublinie oraz we wspomnianym Wilnie<sup>13</sup>. Pod koniec lat 30. XX w. Misja liczyła w Polsce około 200 osób. Promowanie chrześcijaństwa wśród wyznawców judaizmu spotykało się jednak z niechęcią zarówno z strony Żydów, jak i katolików. Starozakonni widzieli w barbikanach osoby niszczące spistość starozakonnych<sup>14</sup>, z kolei część prawicowo nastawionych katolików, np. Mieczysław Skrudlik, oskarżała anglikanów o głoszenie fałszywej wizji nauk płynących z Nowego Testamentu<sup>15</sup>.

W celu dotarcia do jak największej liczby osób potencjalnie gotowych do zmiany wyznania, od końca lat 20. XX w. białostoccy barbikanie starali się uruchomić własną drukarnię. Było związane to z tym, że misjonarze nie chcieli korzystać z żydowskich drukarni, które, w przeciwieństwie do polskich, miały czcionki w języku jidysz i hebrajskim. Od 1930 r. barbikanom udało się więc otworzyć własny zakład drukarski<sup>16</sup>. Drukowano w nim blankiety, broszury propagandowe książki w języku polskim oraz angielskim. Autorem wielu tekstów był Gorodiszcz; sporo materiałów sprowadzano jednak z londyńskiej centrali Misji<sup>17</sup>.

Od marca 1928 r. misjonarze wydawali w języku polskim i jidysz gazetę „Dos Wort”<sup>18</sup>, a od kwietnia 1937 r. do lipca 1939 r. w języku polskim ukazywał się kwartalnik „Dwa Światy”; łącznie pojawiło się zaledwie 9 numerów. Można przypuszczać,

<sup>9</sup> „Jutrzenka Białostocka”, *Przedziwne...*, s. 12.

<sup>10</sup> P. Gorodiszcz, *Christ and the Jews. A review of the work for propagation of the Gospel amongst the Jews under the supervision of rev. P. Gorodishz from the 1 October 1921 till the 1 May 1923*, Równo 1923, s. 11.

<sup>11</sup> M. Gołowski, E. Kazimirowski, *Białystok. Przewodnik po mieście i okolicy*, Białystok 1939, s. 14.

<sup>12</sup> E. Alabrudzińska, *Protestantyzm w Polsce w latach 1918-1939*, Toruń 2004, s. 88.

<sup>13</sup> T. Wiśniewski, *Misja Barbikańska w Białymstoku. Inwentarz materiałów. Część I*, „Zeszyty Naukowe Filii Uniwersytetu Warszawskiego w Białymstoku” 1989, nr 12, s. 258- 259.

<sup>14</sup> Tegoż, *Nawracanie...*, s. 218

<sup>15</sup> E. Alabrudzińska, *Misje Chrześcijańskie wśród Żydów w Polsce 1918- 1939*, „Studia Judaica” 2002/2003, nr 10/11, s. 124.

<sup>16</sup> T. Wiśniewski, *Nawracanie...*, s. 151.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 157- 159.

<sup>18</sup> J. Kłaczkow, *Protestanckie wydawnictwa prasowe na ziemiach polskich w XIX i pierwszej połowie XX wieku*, Toruń 2008, s. 382.

że ukazywały się one bez żadnych opóźnień, i co warto podkreślić w nakładzie 1500 egz. Jeden egzemplarz kwartalnika kosztował 15 groszy. Poszczególne numery gazety liczyły od 8 do 12 stron. Gorodiszcz, podpisujący się jako ks. senior, i ks. Józef Fajans byli osobami odpowiedzialnymi za jej redagowanie i wydawanie. Swoje artykuły zamieszczali w niej, oprócz nich, także inni misjonarze: z Anglii przede wszystkim Isaac Emanuel Davidson – kierownik superintendent Generalnej Misji Barbikańskiej w Anglii oraz inni zagraniczni autorzy tacy jak: W. M. Christie, L. Wade Rice. Grono to zasilali poza nimi autorzy polscy: Marian Józefowicz, Emanuel Luft, Józef Pospieszyl, Józef Przetyski i Jakub Ziering<sup>19</sup>. Wartym podkreślenia jest fakt, że na pierwszej stronie każdego numeru gazety umieszczany był prawie zawsze artykuł wprowadzający autorstwa pastora Gorodiszcza<sup>20</sup>.

Poszczególne numery kwartalnika były przygotowywane ze starannością, dzięki czemu nie pojawiały się błędy językowe czy interpunkcyjne. W ocenie Tomasza Wiśniewskiego kwartalnik Misji pod względem korekty oraz adiustacji należał do najlepszych gazet wychodzących w Białymstoku<sup>21</sup>.

Tytuł kwartalnika nawiązywał do istnienia, w pojęciu barbikan, dwóch światów, tj. widzialnego (materialnego) i niewidzialnego (metafizycznego). Jego redaktorzy w słowie wstępnym do pierwszego numeru twierdzili, że chrześcijanie mają świadomość ich istnienia w przeciwieństwie do marksistów, którzy uznawali tylko wymiar materialny ludzkiej egzystencji, co sytuowało ich niejako na pozycji straconej, ponieważ w takiej rzeczywistości klasy społeczne były jakoby skazane na walkę między sobą<sup>22</sup>. W opinii anglikanów więc wielu ludzi czuło się zagubionymi, i miało problemy z odnalezieniem właściwej drogi życiowej. Remedium na przewyciężenie słabości redaktorzy widzieli w rozwoju duchowym, a nie poprzez odwołanie się do koncepcji natury politycznej. Politycy, jak przekonywali, „byli zamknięci na obce dla nich poglądy, a każdy, z kim się nie zgadzali miał uosabiać bezwzględne zło”, niemniej misjonarze zaznaczali, że ocena tego, kto jest zły, a kto dobry, nastąpi dopiero na Sądzie Ostatecznym<sup>23</sup>.

Jako pismo ewangelizacyjne uważali, że jednym ze sposobów związanych z pobożnym przeżywaniem ziemskiej egzystencji było znajdowanie zmartwychwstałego Syna Bożego w każdej osobie, która poszukuje dobra i potrafi zrzec się swoich prywatnych interesów na rzecz korzyści ogólnospołecznych. Ostro przy tym krytykowali lewicę, której sympatycy propagując, ideę braterstwa i sprawiedliwości społecznej, niesłusznie twierdzili, że Syn Boży był marksistą. Oceniając krytycznie lewicę, dyskredytowali zarazem siły prawicowe (endecję), których reprezentanci nie tylko

<sup>19</sup> A. Cała, *Żydowskie periodyki i druki okazjonalne w języku polskim. Bibliografia*, Warszawa 2005, s. 36.

<sup>20</sup> O wyjątku patrz: „DŚ”, *Boże Narodzenie*, 1938, nr. 4-5 (7), (z grudnia), s. 1.

<sup>21</sup> T. Wiśniewski, *Nawracanie...*, s. 151.

<sup>22</sup> „Dwa Światy” (dalej DŚ), *Od redakcji*, nr. 1. (z kwietnia), s. 1.

<sup>23</sup> „DŚ”, *Po prawej i lewej stronie krzyża*, 1937, nr.1, (z kwietnia), s. 2.

nie interesowali się losem robotników, lecz wyzyskiwali ich czyniąc, z nich „zwierzęta pociągowe”<sup>24</sup>. Potępiali zarazem „fabrykantów śmierci” (kapitalistów), którzy mieli uczestniczyć w wywoływaniu konfliktów, a następnie uzbrajać walczące wojska celem powiększania własnych majątków<sup>25</sup>.

Jednocześnie kwartalnik podtrzymywał kult Józefa Piłsudskiego. Barbikanie z ogromnym szacunkiem pisali o Piłsudskim, który w ich opinii był „Wodzem i Budowniczym” Polski, i wskazywali, że w trakcie swojej politycznej działalności „wielokrotnie spotykał się [on] z cierpieniem oraz smutkiem”<sup>26</sup>. Porównywali go do starotestamentowej postaci Józefa, a ze względu na legionową działalność w trakcie I wojny światowej widzieli w nim podobieństwo do Abrahama<sup>27</sup>.

Ponadto pismo nie tyle odwoływało się do samego Piłsudskiego, co zajmowało stanowisko prorządowe. Ponieważ mowa o grupie żydowskich konwertytów temat antysemityzmu był im nieobojętny, zwłaszcza, że kwartalnik pojawił się w szczytowej fali działań antysemickich. W tym względzie, jakkolwiek grupa barbikańska silnie krytykowała przejawy niechęci do Żydów, i uważała wszelkie akty przemocy za niedopuszczalne, podobnie jak postawy antychrześcijańskie, równocześnie stała na stanowisku, że naród żydowski doświadczał przykrości właśnie ze względu na nieprzyjęcie prawd zawartych w Nowym Testamencie, ściągając na siebie gniew Boga. Na szczęście, jak wyjaśniali, skoro umierający na krzyżu Syn Boży przebaczył winowajcom, to ten fakt religijny nie mógł być elementem napędzającym agresję do Żydów<sup>28</sup>.

Dzięki tym dość pokrętnym i wewnętrznie sprzecznym tłumaczeniom, udało się wytłumaczyć zarazem „winę” żydowską i przedstawić usprawiedliwienie dla działań niechętnych Żydom, które oczywiście potępiano jako postępowanie wypaczające sens nauki płynącej z Nowego Testamentu. Antysemityzm wśród katolików uważano poza tym, cokolwiek zdroworozsądkowo, za przeszkodę w ewangelizacji, ponieważ Żydzi zniechęcali się do wiary chrześcijańskiej<sup>29</sup>. W opinii przedstawicieli Misji bariery mieli stwarzać także sami Żydzi, którzy nazbyt mocno przywiązywali się do dóbr materialnych, a po drugie, „często na każdą, nawet drobną uwagę natury religijnej czy ekonomicznej reagują, oskarżeniem o antysemityzm”, powodując irytację społeczeństwa większościowego:

---

<sup>24</sup> Ibidem, s. 5.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 5.

<sup>26</sup> „DŚ”, *Droga do chwaty*, 1937, nr.1, (z kwietnia), s. 6.

<sup>27</sup> Warto zaznaczyć, także, że skrajnie prawicowy zwolennicy Włodzimierza Żabotyńskiego widzieli w Piłsudskim, nie tylko wkrzesiciela państwa polskiego, przyjaciela Żydów, (...) Ostoją ładu i sprawiedliwości, porządku i bezpieczeństwa (...). Cyt. za: Trybuna Narodowa, *Nad trumną Józefa Piłsudskiego*, 1935, nr. 20 (66) (z 17 maja), s. 1.

<sup>28</sup> „DŚ”, *Czy prawda jest antysemityzmem?*, 1938, nr. 1(5), (z kwietnia), s. 5.

<sup>29</sup> „DŚ”, *Ten, który strzeże Izraela*, 1939, nr.1-2 (8), (z marzec- kwiecień), s. 7.

Każdy białostoczanin zna chyba ten odcinek ulicy Marszałka Piłsudskiego, gdzie na chodniku mogą iść obok siebie zaledwie dwie osoby. Szli więc kiedyś tędy dwaj młodzieńcy żydowscy z panienką, szczerze wypełniając we troje w poprzek wąski chodnik. Naprzeciw szedł kolejarz i poprosił aby zrobili mu przejście. Zrobili to, ale gdy kolejarz przeszedł, padła z ich strony uwaga pod jego adresem: „Ależ antysemita to jest! Mało mu jeszcze miejsca!”<sup>30</sup>.

W grudniu 1937 r. pismo barbikańskie, piętnując antysemityczne zachowania, i dywagując o różnicach między chrześcijanami a wyznawcami judaizmu, postawiło dość radykalną tezę. Wedle niej, ci pierwsi, idąc za prawdami zawartymi w Nowym Testamencie, dążyli do przebaczenia winowajcom. Z kolei Żydzi parli do konfrontacji. Na łamach „Dwóch Światów” winę za rzekomo prowokatorski i konfliktogenny sposób komunikowania ponosiła przede wszystkim prasa żydowska, „która niejednokrotnie atakując środowiska faszystowskie wspierała ideę demokracji” [sic!]<sup>31</sup>. Był to kolejny z wielu argumentów usprawiedliwiający antysemityzm. Polemika z czasopismami żydowskimi prowadzona była jednak okazjonalnie, np. z „Lublinter Tugblat”, gdy ten miał jakoby odczuwać satysfakcję z tego, że antysemityczne przepisy uderzyły jednocześnie w starozakonnych, jak i chrześcijan, którzy wcześniej wyznawali judaizm. Wątpliwe, aby takie ukontentowanie zostało wyrażone przez żydowskiego dziennikarza<sup>32</sup>.

Kwestie polityczne nie zajmowały wiele miejsca na łamach „Dwóch Światów”. Wspomnieć trzeba jednak o tym, że poruszono temat uboju rytualnego: barbikanie uważali<sup>33</sup>, że kwestia ta nie miała nic wspólnego z zagadnieniami natury religijnej, odwrotnie niż sprawę tę postrzegali polscy Żydzi<sup>34</sup>. Jednocześnie członkowie Misji potępiali plany wprowadzenia na uniwersytetach gett ławkowych<sup>35</sup>.

Działający wśród polskich Żydów anglikanie więcej uwagi poświęcali natomiast kwestii palestyńskiej zarówno w czasie biblijnym, jak też w związku z ideologią syjonistyczną. Opisując poszczególne żydowskie stronnictwa w I w. n.e., oceniali, że dla faryzeuszy ważniejsza okazała się forma kultu religijnego, a nie jej teologiczna wartość<sup>36</sup>, co spowodowało powstanie licznych kodeksów opisujących obrzędy religijne

<sup>30</sup> Cyt. za: „DŚ”, *Czy prawda...*, s. 4.

<sup>31</sup> „DŚ”, *Nauka Chrystusa a polityka żydowska*, 1938, nr. 4-5 (7), (z grudnia), s. 2.

<sup>32</sup> „DŚ”, *To i owo*, 1938, nr. 2-3 (6), (z sierpnia), s. 7.

<sup>33</sup> Dnia 27 marca 1936 r. polski sejm przegłosował ustawę, która ograniczała stosowanie uboju rytualnego. Został on dopuszczony tylko w kwestiach związanych z wymogami religijnymi. Wpływ na powstanie tej ustawy miał posłanka Janina Prystorowa oraz ksiądz Stanisław Trzeciak. Jej uchwalenie spotkało się z protestami praktycznie wszystkich organizacji żydowskich, w tym tych związanych z ortodoksją religijną. C. Brzoza, A. L. Sowa, *Historia Polski 1918 - 1945*, Kraków 2006, s. 135.

<sup>34</sup> Patrz szerzej: H. Seidman, *Prawda o uboju rytualnym. Odpowiedź ks. Stanisławowi Trzeciakowi*, Warszawa 1936.

<sup>35</sup> „DŚ”, *Paradoksy, paradoksy...*, 1937, nr.3, (z listopada), s. 3.

<sup>36</sup> „DŚ”, *Ten, który...*, s. 5.

(Talmud). Barbikanie uważali, że dla prostych Żydów faryzeusze nie byli autorytetami. Takie twierdzenie uderzało oczywiście w podstawy judaizmu<sup>37</sup>.

Pismo niejednokrotnie w sposób zawołowany krytykowało rabinów. Saduceusze poprzez odrzucenie, m.in. idei zmartwychwstania, mieli być w czasach biblijnych ówczesnymi „racjonalistami”, a więc nie poznali duchowego pierwiastka nauk Syna Bożego. Uczeni w Piśmie poprzez ciągle studiowanie prawd wiary zapomnieli bowiem, jak pisano w kwartalniku, by nakazy judaizmu wcielać w życie. Zamiast tego skoncentrowali się na tworzeniu nowych teorii, spekulacji i przeoczyli obietnicę daną Żydom przez Boga dotyczącą Mesjasza<sup>38</sup>. O ile poglądy te mieściły się w granicach kulturalnych dysput, o tyle zupełnie kuriozalne było porównanie zwolenników dynastii herodiańskiej do „nacionalistów/nazistów”, „którzy skupiali się głównie na przygotowywaniu się do zbrojnej konfrontacji z rzymskim okupantem”<sup>39</sup>.

W kwestiach związanych z współczesnym zagadnieniem palestyńskim barbikanie zajmowali stanowisko prosyjonistyczne. Z radością podkreślali, że dzięki emigracji Żydów ta część Bliskiego Wschodu rozwine się gospodarczo. Miało tak się stać dzięki pracy chaluców, robotników oraz mieszkańców kibuców, budowniczych dróg, szkół i powstawaniu sieci energetycznych<sup>40</sup>.

Z uznaniem podkreślali odrodzenie języka hebrajskiego, którym posługiwali się starotestamentowi prorocy. Z ogromnym smutkiem obserwowali natomiast pogromy Żydów dokonywane przez Arabów, do których doszło m.in., w 1920 r.<sup>41</sup> i 1929 r. oraz w latach 1936-1939. Solidaryzowali się w bólu z poszkodowanymi, zaznaczając jednocześnie, że cierpienia były spowodowane gniewem Boga, który nie był jednak wymierzony w Żydów, lecz w ich przewinienia. Najpoważniejszym „grzechem”, przyczyną żydowskich problemów miał być bowiem brak wiary w boską misję Chrystusa. Jak widać, interpretacja tego rodzaju nieustannie się przewijała jako argument przemawiający za zmianą wyznania<sup>42</sup>.

Barbikanie, wiedząc naturalnie o aktach antyżydowskiej przemocy w III Rzeszy oraz Austrii, których część była wymierzona w żydowskie obiekty sakralne, czynili analogie do podobnych wydarzeń w Palestynie, podczas których Arabowie niszczyli egzemplarze Talmudu. Warto zaznaczyć, że członkowie Misji w kwestii granic przy-

<sup>37</sup> „DŚ”, *Nauczyciel sprawiedliwości*, 1939, nr. 3 (9), (z lipca), s. 2.

<sup>38</sup> „DŚ”, *Ten, który...*, s. 7.

<sup>39</sup> *Ibidem*, k. 7.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 5.

<sup>41</sup> Przedstawiając jedną z żydowskich ofiar barbikanie wspomnieli, że (...) Jeden z nich ciężko ranny umierając (...) umoczył we krwi swej palec i napisał na kawałku papieru swoje ostatnie słowa: Słodko jest umierać za kraj ojczysty. Można w tym świadectwie odnaleźć echa arabskiego ataku na miejscowość Tel- Chaj z dnia 1 marca 1920 r. Podczas tego ataku zginął Josef Trumpeldor (1880- 1920), którego ostatnimi słowami były: „Powiedzie wszystkim, że dobrze jest umrzeć za nasz kraj”. Trumpeldor był współpracownikiem Włodzimierza Żabotyńskiego, rosyjskiego Żyda, który w okresie międzywojennym stworzył skrajnie prawicowy odłam ruchu dążącego do odbudowy państwa żydowskiego tzw. syjonistów- rewizjonistów. J. Perelman, *Rewizjonizm w Polsce 1922- 1936*, Warszawa 1937, s.123.

<sup>42</sup> „DŚ”, *Ten, który...*, s. 6.



szłego państwa żydowskiego nie zajmowali jednoznacznego stanowiska. Uważali, że idea dwóch państw (żydowskiego i arabskiego) może zostać niezrealizowana<sup>43</sup>. Powodem miał być silny konflikt niektórych grup muzułmańskich i żydowskich o przynależność Jerozolimy<sup>44</sup>.

Odnosząc się bezpośrednio do płaszczyzny teologicznej, barbikanie przedstawili w „Dwóch Światach” swój pogląd na temat podobieństwa chrześcijaństwa i judaizmu, aczkolwiek analizie towarzyszył lekceważący stosunek do religii żydowskiej. Próbowano też określić, kim byli w istocie Żydzi, i czym był judaizm, nieustannie akcentując przy tym wyższość chrześcijańskiej Biblii nad Starym Testamentem. Doszukiwano się przede wszystkim analogii między Mojżeszem a Chrystusem. Reprezentanci Misji podkreślali, że Jezus Chrystus był żydowskim Mesjaszem, obiecany w Starym Testamencie. Należał do narodu żydowskiego i miał dwie natury – boską i ludzką<sup>45</sup>. Jego posłannictwo skierowane do grzeszników miało zostać wypełnione nie tylko poprzez nauczanie, ale również przez prowadzenie pobożnego życia aż do śmierci na krzyżu. Dzięki proroczej działalności Chrystus miał być podobny do Mojżesza, z tą różnicą, że Mesjasz był synem Boga i „uczestniczył w chwale Ojca przed założeniem świata”<sup>46</sup>.

Łączności między religiami doszukano się również w święcie Wielkanocy i Pesach. Święto wielkanocne, obchodzone na cześć zmartwychwstania Chrystusa miało, w ocenie pisma, podobne znaczenie, jak dla Żydów wyjście „Hebrajczyków” pod przywództwem Mojżesza z Egiptu. Pierwsze wydarzenie było związane ze zwycięstwem dobra (życia) nad złem (śmiercią). W związku z tym dla chrześcijan jednym z podstawowych zadań było zwalczanie wad i pomnażania swoich zalet poprzez m.in. spełnianie dobrych uczynków<sup>47</sup>. Z kolei wyjście Żydów z niewoli oznaczało dla nich wyrwanie się z kajdan egipskiej niewoli. W kwestiach różnic teologicznych między chrześcijaństwem a judaizmem „Dwa Światy” zauważały, że druga z wymienionych religii wskazuje na potrzebę posiadania świadomości grzesznych uczynków popełnionych przez ludzi i potrzebę odkupienia, lecz tylko chrześcijaństwo poprzez posłannictwo Syna Bożego miało łaskę odpuszczenia win i zbawienia<sup>48</sup>.

Barbikanie podkreślali wyjątkowość chrześcijańskiej Biblii, zarówno Nowego, jak i Starego Testamentu. Zwłaszcza ta druga księga, ze względu na zawarte w niej myśli oraz miłość Boga, miała być księgą zasługującą na uwagę. Zaznaczali, że z szacunkiem o niej wypowiadali się naukowcy, myśliciele oraz władcy<sup>49</sup>. Ze smutkiem przy-

<sup>43</sup> Ibidem, s. 8.

<sup>44</sup> „Mosty. Biuletyn Haszomer Hacair w Polsce”, *Debaty polityczne na Kongresie*, 1946, nr 15 (z 15 grudnia), s. 2

<sup>45</sup> „DŚ”, *Nauczyciel sprawiedliwości*, 1938, nr. 2-3 (6), (z sierpnia), s. 2.

<sup>46</sup> Cyt. za: Ibidem, s. 3.

<sup>47</sup> „DŚ”, *Droga do zwycięstwa*, 1939, nr.1-2 (8), (z marzec- kwiecień), s. 2.

<sup>48</sup> „DŚ”, *Nauczyciel Sprawiedliwości*, 1938, nr. 4- 5 (7), (z grudnia), s. 3.

<sup>49</sup> „DŚ”, *Niezwykła Księga*, 1937, nr.3, (z listopada), s. 2.

pominali fakty z przeszłości, kiedy Biblia była, i „nadal jest przedmiotem ataków niektórych pogan, muzułmanów a także chrześcijan”, którzy w trakcie wewnętrznych sporów natury doktrynalnej palili jej egzemplarze. W opinii barbikanów wiele przedstawionych w niej opisów, dzięki wykopaliskom archeologicznym znajdowało historyczne potwierdzenie. Dzieleno się tą naukową wiedzą, licząc na zapewne na bardziej wyrobionego czytelnika, który uległ asymilacji. Cała ich retoryka sprowadzała się do twierdzenia, że ludzkość może stać się lepsza, tylko wtedy, kiedy przyjmie treści zawarte na biblijnych kartach<sup>50</sup>.

„Dwa Światy” starając się dotrzeć do żydowskich serc i umysłów, artykułowały zwłaszcza pozytywne oddziaływanie Biblii na kwestie gospodarcze, co wynikało z tego, że pierwszy numer ukazał się w okresie, gdy Polska odczuwała skutki wielkiego kryzysu gospodarczego. Postulowano więc, aby na niwie gospodarczej stosować zasady miłosierdzia wobec bliźniego, co rzekomo zabezpieczało przed wyzyskiem i komunizmem. Z uznaniem barbikanie poskreślali, że w krajach protestanckich teksty biblijne zostały przetłumaczone z łaciny na języki ojczyste. Wskazywali, że zarówno w Polsce, jak i na Wyspach Brytyjskich cywilizacja zaczęła się od przyjęcia przez władców chrztu<sup>51</sup>.

Interesujący jest sposób, w jaki barbikanie wyjaśniali, kim byli Żydzi. Zakładając, że Bóg kocha wszystkich ludzi, zauważali różnice między osobami, które wierzyły w przesłanie Nowego Testamentu, tj. uwierzyli w Syna Bożego, a tymi, którzy nie są chrześcijanami<sup>52</sup>. Ta pierwsza grupa miała być synami bożymi dzięki Chrystusowi, wobec których spełnione zostaną obietnice zapisane przez Ewangelistów. Z kolei nie-chrześcijanie, choć byli kochani przez Boga, mogli zostać jego synami dopiero wtedy, gdy odpowiedzieliby na jego uczucie, czyli stali się chrześcijanami. Droga do osiągnięcia takiego celu była prosta, ponieważ, jak przekonywano, „Bóg jest w stanie zawsze wybaczyć grzechy człowiekowi, o ile on sam będzie wstanie się do nich przyznać”<sup>53</sup>. Miłosierny obraz Boga przeciwstawiali ocenie Stwórcy dokonywanej przez biblijnych faryzeuszów, którzy uważali, że jest On w stosunku do człowieka bezwzględny, i że z całą surowością karze za występki. Misjonarze uważali, że opis ten jest niezgodny z naturą boskiej miłości do człowieka<sup>54</sup>.

Definiując różnice między Żydami a chrześcijanami, redaktorzy, jako ciekawostkę, przedstawiali tezę, która miała wskazywać na żydowskie pochodzenie Chińczyków – jakoby jeden z czterech synów Noego, po ustąpieniu potopu, udał się na tere-

<sup>50</sup> Ibidem, s. 3.

<sup>51</sup> „DŚ”, *Skarbnica Ducha*, 1938, nr. 2-3 (6), (z sierpnia), s. 6.

<sup>52</sup> „DŚ”, *Rozmyślanie o nauce Chrystusa*, 1939, nr. 3 (9), (z lipca), s. 8.

<sup>53</sup> Ibidem, s. 7.

<sup>54</sup> Ibidem, s. 7.

ny dzisiejszych Chin. Wskazywali, że na terenach tego kraju na 1000 lat przed narodzinami Chrystusa prężnie rozwijał się monoteizm<sup>55</sup>.

Barbikanie w specyficzny sposób wyjaśniali także, kim byli konwertyci. Podkreślali, że ci, którzy byli chrześcijanami pochodzenia żydowskiego, w gruncie rzeczy nie zmienili wiary, ponieważ dla neofitów judaizm wiązał się wyłącznie z praktykami religijnymi, a dopiero przyjęcie chrześcijaństwa wyznaczyło im właściwy cel życia<sup>56</sup>. Zaznaczali jednocześnie, że Żydzi, stając się wiernymi Kościoła anglikańskiego, nie zdradzili starozakonnych. Odrzucali przy tym wszelkie posądzenia dotyczące korzyści finansowych, które mieli otrzymać za zmianę religii. Argumentowali to tym, że chrześcijanie bez względu na to, jakie mieli pochodzenie w różnych okresach historii, byli poddawani cierpieniom<sup>57</sup>. Z wielką radością przytaczano więc przypadki, kiedy starozakonni zrywali z judaizmem. W piśmie pojawił się zresztą rys historyczny Misji Barbikańskiej oraz artykuły dokumentujące bieżące życie członków Misji<sup>58</sup>. Jednym z bardziej znanych konwertytów był prof. Henri Bergson, który zmienił wiarę w wieku 78 lat. Jak interpretowali członkowie Misji, stało się możliwe dzięki temu, że osoba ta odnalazła w sobie „szczerą wiarę” tj., „zawierającą w sobie przekonanie wewnętrzne, ugruntowane na własnych przeżyciach, będącą światłem przewodnim dla myśli człowieka w wszystkich jego czynach”<sup>59</sup>.

W jednym z numerów pisma opowiedziano trudną do zweryfikowania historię żydowskiego misjonarza. Zginął on śmiercią tragiczną, i, jak można się domyślać, z tego powodu opowieść o jego bezgranicznym poświęceniu zasługiwała na pochwałę. Historia ta nie rozegrała się na terenie Polski, lecz w dalekim i egzotycznym Afganistanie, który zamieszkiwali muzułmanie. Rzeczoną misjonarzem Izydor Lewental urodził w poznańskiej rodzinie ortodoksyjnych starozakonnych<sup>60</sup>. Przez pewien czas studiował w niemieckim Hamburgu. Następnie wyjechał do Stanów Zjednoczonych Ameryki i w miejscowości Rocford poznał pastora kościoła prezbiteriańskiego Gayiey'a oraz jego współpracownika Herschela, także Żyda. Lewental wielokrotnie z nim dyskutował na tematy religijne, i po pewnym czasie zdecydował się na przyjęcie chrześcijaństwa. Zaprzagnął również uczestniczyć w misjach na terenie dzisiejszych Indii, Afganistanu oraz Pakistanu, których głównym celem była ewangelizacja

<sup>55</sup> „DŚ”, *Pochodzenie Chińczyków*, 1938, nr. 2-3 (6), (z sierpnia), s. 8.

<sup>56</sup> „DŚ”, *Rozmowa chrześcijanina- neofity z Izraelitą*, 1938, nr. 1(5), (z kwietnia), s. 6.

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 6.

<sup>58</sup> Sporadycznie dokumentowano wydarzenia bezpośrednio odnoszące się do rodzin anglikanów w Polsce. Jedną z notatek dotyczyła śmierci w maju 1939 r. żony Gorodiszczka, Heleny z domu Cahn. W związku z jej odejściem misjonarze podkreślali, że rozumieją ból każdej osoby, która staje w obliczu śmierci członka rodziny. Zaznaczyli, że obawa przed śmiercią, która jest elementem życia każdej osoby. „DŚ”, *Mowa powitalna Arcybiskupa Canterbury wygłoszona na Światowej Konferencji Kościołów w Oxfordzie 12. VII.37, 1937*, nr. 4, (z grudnia), s. 5- 6, 10- 11; „DŚ”, *U źródeł Misji Barbikańskiej*, 1937, nr. 2 (z lipca), s. 7.

<sup>59</sup> Cyt. za: „DŚ”, *Nawrócenie się profesora Bergsona*, 1938, nr. 4- 5 (7), (z grudnia), s. 7.

<sup>60</sup> „DŚ”, *Pionier chrześcijaństwa w Afganistanie*, 1937, nr.3, (z listopada), s. 4- 5.

muzułmanów. Lewental podjął naukę podstaw języków arabskiego, perskiego oraz paszto<sup>61</sup>. Jego działalność nie trwała jednak długo. W trakcie jednej z wypraw do Afganistanu został zamordowany<sup>62</sup>.

Członkowie Misji Barbikańskiej mieli nadzieję, że także w Polsce wielu Żydów, zwłaszcza ze kręgów inteligencji, przyjmie naukę zawartą w Nowym Testamencie, i być może, ochoczo zostanie misjonarzami. Jak dostrzegano, grupą najbardziej podatną na konwersję byli przedstawiciele wolnych zawodów, którzy spędzali relatywnie więcej czasu w towarzystwie Polaków i mieli okazję by zżyć się z polską kulturą, a tym samym poznać istotę chrześcijaństwa<sup>63</sup>.

\*

Po napaści III Rzeszy i ZSRR na Polskę neofici znaleźli się w trudnej sytuacji. Barbikańskie projekty misyjne musiały zostać zarzucone. Ci, którzy znajdowali się na terenach okupowanych przez Niemców zostali poddani tym samym przesładowaniom, co pozostali Żydzi. Na początku wojny, w wyniku działań wojennych Białostok wraz z okolicą znalazł się w granicach ZSRR<sup>64</sup>. Komuniści utrudniali prowadzenie działalności religijnej<sup>65</sup>. Po niemieckiej inwazji na Rosję sowiecką, Białostok znalazł się pod okupacją niemiecką. Niemcy założyli tam getto, do którego trafili Żydzi i neofici związani z Misją Barbikańską<sup>66</sup>.

Holocaust przetrwał prawdopodobnie jeden członek Misji. Jest to Nina Fajans, wyznająca prawosławie, która była żoną Józefa – współpracownika Gorodiszcza. Inni zmarli w getcie albo komorach gazowych. Po 1945 r. wyjechała z Białegostoku do Wrocławia, gdzie zaczęła współpracować z tamtejszym zbozem metodystów. Od 20 lipca do 4 sierpnia 1963 r. uczestniczyła w kursie kształcenia biblijnego, który odbył się pod warszawskim Klarysewie<sup>67</sup>. W trakcie tego spotkania wygłosiła referat pt. „O przyjaźni w społeczności dzieci Bożych”. Zmarła w 1970 r. w domu starców w Węgrowie<sup>68</sup>.

<sup>61</sup> „DŚ”, *Pionier chrześcijaństwa w Afganistanie*, 1937, nr. 4, (z grudnia), s. 5.

<sup>62</sup> „DŚ”, *Pionier chrześcijaństwa w Afganistanie*, 1937, nr.3, (z listopada), s. 4.

<sup>63</sup> „DŚ”, *Czego jeszcze brak?*, 1938, nr. 2-3 (6), (z sierpnia), s. 1.

<sup>64</sup> Cz. Brzoza, A. L. Sowa, op. cit., s. 509.

<sup>65</sup> T. Wiśniewski, *Misja Barbikańska...*, s. 262.

<sup>66</sup> B. Mark, *Ruch oporu w getcie białostockim, Samoobrona, zagłada, powstanie*, Warszawa 1952, s. 46.

<sup>67</sup> „Pielgrzym Polski”, *Dwugłos o zjeździe w Klarysewie*, 1963, nr. 10 (z października), s. 104.

<sup>68</sup> T. Wiśniewski, *Nawracanie...*, s. 202.

## The Promotion and Popularization of the Evangelization the Polish Jews in the Light of the Quarterly *Two Worlds*. Contribution to the History of the The Barbican Mission to the Jews in the interwar Poland

This article deals with the religious and social-political assumptions of the *Two Worlds* quarterly. It was a newspaper of members of the The Barbican Mission to the Jews who were active in interwar Poland. Mission members were recruited from the faithful of the Anglican Church, of which a significant part was neophytes. The end of the Anglican activity in Poland occurred in 1939 with the outbreak of World War II and the Holocaust carried out by the Germans.



Леонид Смиловицкий (Tel Awiw)

## «Пишите, покуда жив, моя жизнь минутная»<sup>1</sup>

### О жизни и смерти на войне.

(по страницам писем и дневников евреев - бойцов и командиров Красной Армии 1941-1945 гг.).

#### Введение

Что помогало сохранить человеку на войне жизнь? Ответ на этот вопрос до сих пор не найден. У каждого солдата, который пришел с войны есть, что сказать об этом. И мы должны верить ему, потому что он вернулся живым.

Вряд ли есть ответ на вопрос, смерть человека на войне – это случайность или закономерность? У каждого солдата, не дожившего до конца войны, была своя конкретная жизнь и своя конкретная смерть. Можно долго готовиться к войне, изучать чужой опыт, тренироваться, стараться предусмотреть все мелочи, соблюдать осторожность и все равно погибнуть в первом бою.

Что помогало выжить? Прежде всего, это вера, что останешься жить, что тебя не убьют. Это давало силы преодолеть самые сложные препятствия, выдерживать сверх нагрузки, выстоять там, где другим это оказалось не по плечу – не замерзнуть, не утонуть, не сгореть, не умереть от голода, не подорваться от тяжести. Большое значение имел солдатский опыт. Не дать обнаружить себя врагу, закопаться в землю, построить укрытие, окоп, землянку. Видеть и правильно оценить опасность, не трусить, но напрасно не рисковать. Научиться вести себя при артиллерийском обстреле, при бомбежке. Слышать вой снаряда, бомбы или мины и не пугаться, прижиматься к земле, правильно ползать, искать временное укрытие. Умело обращаться с оружием, вести пштыковой и рукопашный бой, метко стрелять - каждая мелочь берегла жизнь.

Солдатская судьба и его величество случай. Самая большая опасность – это слепая смерть, которую на фронте называли «глупой». От прямого попадания, осколка мины, шальной пули. У каждого фронтовика есть свои рассказы, как ему повезло больше других, как товарищ, который находился рядом, погиб, а его не зацепило. Если было на роду написано выжить, как считают многие, значит, че-

<sup>1</sup> Из письма Алексея Виноградова – своей семье в д. Болотово, Серезинского района, Калининской обл. 22 февраля 1943 г.

ловец оставался жить, а все вокруг погибали. Многие солдаты верили в судьбу. Истории о том, как человек на войне чуть не погиб, но выжил, оставались в памяти фронтовика навсегда, как наиболее яркие, острые и волнующие мгновения. Часто можно встретить приписку о том, что «на этот раз» я уцелел, но неизвестно, как долго еще будет везти. Итак, снова дилемма, что это – везение или закономерность, судьба или счастливый случай? Вера в судьбу в атеистическом Советском Союзе не поощрялась, но в годы войны власти закрывали на это глаза.

Большую роль играл способный и знающий командир, заботливый и любящий солдата, который бережет личный состав. Много означало сознание солдата, который не боялся погибнуть среди своих, в открытом бою с оружием в руках. Вера, что товарищи предадут тело земле, не дадут глумиться врагу, место захоронения сохраниться, что жена, дети, родители, близкие узнают о его последнем часе. Почетная смерть в бою пугала меньше, чем гибель в плену – от голода, истощения, болезней, унижений, собственного бессилия и немоги, сознания того, что родные не будут знать, как пришла смерть.

Мало кто из фронтовиков искренне верил, что повезет именно ему, а не товарищу по оружию. Тогда почему воевали, откуда брали силы преодолевать ежедневный труд войны? Из писем мы узнаем, что главное было не загадывать далеко, дожить до вечера, а потом до утра и верить, что всех не убьют, что «наше дело правое, победа будет за нами»<sup>2</sup>. Чувство постоянной опасности, смерть товарища, с которым еще утром ел из одного котелка, обостряли жажду жизни, обнажали чувства и делали более откровенными человеческие отношения. Часто возникали ситуации, когда возможности передумать, не оставалось, решение нужно было принимать мгновенно, поэтому с первого раза нужно было делать так, чтобы потом не жалеть.

Жизнь солдата на войне поддерживала мысль, что в случае гибели о его семье позаботится государство. Что его жена, дети и родители не окажутся брошенными на произвол судьбы. Можно представить, что когда солдат видел, как погибают и превращаются в калек его товарищи по оружию, он задавался вопросом – почему они, а не я? Когда мой черед? Набраться смелости, не утратить мужества и идти вперед на врага.

Письма рассказывают, о чем человек думал, когда шел на войну, находился на передовой, готовился к атаке, участвовал в бою, а когда бой затих, то остывающим краешком сознания успевал подумать, что остался жив. Письма представляли собой общение близких людей, которые делились сокровенным, забо-

<sup>2</sup> *Наше дело правое, враг будет разбит, победа будет за нами* - заключительная фраза обращения к советскому народу, которое заместитель Председателя Совета народных комиссаров СССР В.М. Молотов зачитал в 12 часов дня 22 июня 1941 г., день начала советско-германской войны. Выступление Молотова было согласовано с И.В. Сталиным



тами и радостями, передавали свои мысли, чувства, эмоции, надежды. Они торопились это сделать, понимая, что следующий бой может оказаться последним. Исходя из этого, солдатские письма являются первоисточником, который заслуживает наибольшего доверия.

В письмах с фронта нельзя прочитать о приказе Сталина «ни шагу назад» № 227<sup>3</sup>, который потом дополнил приказ № 270,<sup>4</sup> как и о заградительных отрядах НКВД<sup>5</sup>, которые стояли за спиной наступающих. Точно также как не говорилось о штрафниках<sup>6</sup>, которых бросали на особо опасные участки обороны противника. Они должны были «искупить свою вину» до первой крови или погибнуть.

Солдат-еврей больше всего боялся попасть в плен, где ему выжить было невозможно. Евреи первыми бежали из плена при малейшей возможности или предпочитали наложить на себя руки<sup>7</sup>.

Как объяснить откровения в солдатских письмах? Почему их авторы часто не боялись вызвать беспокойство, боль и тревогу своих близких, которым нечем было ответить, кроме сочувствия. Родные понимали, что в письмах написано далеко не все, что это только малая часть того, что происходило на войне. Письмо шло в одну сторону от двух недель до полутора месяца. И за это время смерть вполне могла унести жизнь их автора. Все понимали, что пока приходили письма, солдат был жив. И не случайно в письмах мы часто встречаем дежурную, обязательную фразу – «жив и здоров, пока ...»<sup>8</sup>.

Можно предположить, что вопрос о том, стоит или не стоит писать об опасностях, подстерегавших солдата на войне, сообщать, как он остался жив в критическую минуту, задавали себе те, кто писал письма и те, кто их читал. Иногда участники переписки заранее договаривались писать правду, ничего не скрывая. Однако где уверенность, что это соблюдалось? В противном случае, писать приходилось бы много и долго, тогда как не у каждого были для этого желание,

<sup>3</sup> «О мерах по укреплению дисциплины и порядка в Красной Армии и запрещении самовольного отхода с боевых позиций» или в просторечии «Ни шагу назад!» – приказ И.В. Сталина № 227 от 28 июля 1942 г.

<sup>4</sup> «Об ответственности военнослужащих за сдачу в плен и оставление врагу оружия» приказ Ставки Верховного Главнокомандования Красной Армии № 270, от 16 августа 1941 г.; каждый командир или политработник был обязан сражаться до последней возможности, запрещалось сдаваться в плен врагу. Нарушители могли быть расстреляны на месте, как дезертиры, а их семьи подлежали аресту и лишались всех государственных пособий и поддержки.

<sup>5</sup> Заградительные отряды (заградотряды) - размещались позади основных войск для поддержания воинской дисциплины, предотвращения бегства военнослужащих с поля боя, образованы в соответствии с приказом НКВД СССР № 00941 от 19 июля 1941 г. См. подробнее: Е.В. Ковыршин. «К вопросу о заградительных отрядах в Красной армии // *Военно-исторический журнал*, 2008 г., № 4, с. 28-29.

<sup>6</sup> Штрафные части – специальные воинские части действующей армии, куда в военное время в качестве наказания направлялись военнослужащие, совершившие преступления (кроме тяжких, за которые полагалась смертная казнь) и осуждённые приговором военного трибунала с применением отсрочки исполнения приговора до окончания войны. Женщин в штрафные роты не направляли.

<sup>7</sup> Pariahs among the pariahs. Soviet-Jewish POW's in German Captivity, 1941-1945. By Aron Sheyer. Yad Vashem. Jerusalem 2016.

<sup>8</sup> Из письма Давида Гутмана – отцу Самуила Рахмиэлевичу Гутману в г. Саратов 18 ноября 1943 г.

способности и возможности. Поэтому в письмо стремились уложить максимум мысли при минимуме строчек. Большинство писем не приводят подробности боев и опасных поворотов солдатской судьбы. Главное, было отправить «простое» письмо, напомнить, что солдат жив, здоров, воюет. Он не забыл о доме, остается верен семье, не теряет надежду на встречу. Когда же родные требовали подробностей, то читали в ответ – «я жив, а подробности при встрече».

Настоящая статья написана, в основном, на материалах коллекции военных писем и дневников, которые были собраны в архиве Центра диаспоры при Тель-Авивском университете в самое последнее время (2012-2017 гг.) и впервые вводятся в научный оборот<sup>9</sup>.

### Евреи в Красной Армии

В первый день войны 22 июня 1941 г. были призваны на воинскую службу советские граждане 1905-1918 г. р. (14 призывных возрастов). Несмотря на трудности мобилизации за первые недели войны, связанные с быстрым продвижением немецких войск, после поспешных сборов на фронт было направлено 5 млн. 300 тыс. бойцов и командиров<sup>10</sup>. В мае 1945 г. в Вооруженных Силах СССР насчитывалось 12 млн. 840 тыс. чел., среди которых более 1 млн. солдат и офицеров были ранены и находились в госпиталях<sup>11</sup>.

В советско-германской войне, которая в советской историографии получила название Великой Отечественной, в рядах Красной Армии сражались бойцы и командиры почти ста национальностей Советского Союза, включая примерно 165-170 тыс. офицеров и около 300 тыс. рядовых – евреев<sup>12</sup>.

По оценке профессора Ицхака Арада, в советских Вооруженных Силах в 1941-1945 гг. служило от 490 до 520 тыс. евреев. Это количество не было постоянным в течение всей войны. В 1944 г. с освобождением Украины и Беларуси в армию были призваны тысячи евреев-партизан, воевавших против немцев в лесах, и некоторые евреи, пережившие оккупацию. Некоторые юноши-евреи

<sup>9</sup> L. Smilovitsky. „Soviet Jews write to the Red Army (1941-1945). Creation of a collection of War time letters in the Diaspora Research Centre at Tel Aviv University” (Советские евреи пишут в Красную армию, 1941-1945. Опыт формирования коллекции военных писем в Центре диаспоры при Тель-Авивском университете) // *Russkii arkhiv*, no 4, (vol. 6) 2014, pp. 236-252. <http://ejournal16.com/ru/archive.html?number=2014-12-26-09:00:43&journal=6>

<sup>10</sup> *Великая Отечественная война 1945-1941: Словарь-справочник*. Под ред. М.М. Кирьян и др, Москва 1988, с. 12, 14, 15.

<sup>11</sup> *Гриф секретности снят: Потери вооруженных сил СССР в войнах, боевых действиях и конфликтах: Статистическое исследование*. Под общей редакцией Г.Ф. Кривошеева. Москва 1993, с. 14. Более подробно: С. Кропачев, Е. Кричко. *Потери населения СССР в 1945-1937 гг.: масштабы и формы. Отечественная историография*, Москва, РОССПЭН, 2012 г. – 350 с.

<sup>12</sup> Ф.Д. Свездлов. *Подвиги солдат-евреев в боях*. Часть первая, год 1941, Москва, 1994, с. 12.

из районов эвакуации были призваны весной 1945 г. и служили короткий срок, иногда считанные месяцы<sup>13</sup>.

Согласно официальной статистике Министерства обороны Российской Федерации 142 тыс. 500 евреев были убиты в боях или погибли в плену. Некоторые евреи-военнослужащие были записаны, как русские, литовцы, татары, узбеки, цыгане и т. д. Это значит, что все сведения о евреях в Красной Армии нуждаются в уточнении.

Война против нацистской Германии вызвала массовое перемещение населения. 16 млн. 500 тыс. чел. были эвакуированы или сами бежали из мест довоенного проживания (включая Москву и Ленинград). Более 80 млн. советских граждан оказались под германской или румынской оккупацией. Приблизительно 11 или 12 млн. из них погибли, включая 2 млн. 500 тыс. евреев, живших в границах СССР к 22 июня 1941 г. Приблизительно миллион из этих евреев жили в этих границах с 1939 г.<sup>14</sup>

По данным д-ра Арона Шнеера из Яд Вашем, в годы войны в Красной Армии воевали 501 тыс. евреев. Это составило 16% всего еврейского населения СССР - 3 млн. 28 тыс. чел. в границах на 1 сентября 1939 г. По сравнению с 1939 г. за годы войны количество евреев в Красной Армии увеличилось в 14 раз.

Большая часть евреев находилась на передовой (80%) в качестве рядовых солдат и младших офицеров. Значительная роль в разгроме нацистской Германии принадлежала высшему командному составу. Генералов и адмиралов-евреев в Красной Армии, по сведениям профессора Ф.Д. Свердлова, насчитывалось 305 чел. или 2,2%. Это выше доли еврейского населения СССР (1,7%), согласно переписи 1939 г.<sup>15</sup>. Количество евреев-военачальников могло быть в полтора раза больше, если бы не последствия необоснованных репрессий в предвоенные годы<sup>16</sup>.

За четыре года войны погибло в боях, умерло от ран и болезней, пропало без вести 198 тыс. (39,6% от общего количества) евреев-военнослужащих. Для сравнения общие безвозвратные потери советских войск составили за то же время 25%<sup>17</sup>. Среди погибших и пропавших без вести, умерших от ран евреев было 77,6% рядовых бойцов и сержантов, а также 22,4% младших лейтенантов, лейтенантов и старших лейтенантов<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> И. Арад. Они сражались за Родину. Евреи Советского Союза в Великой Отечественной войне, Москва -Иерусалим 2011 г., с. 36-37.

<sup>14</sup> *To Pour Out My Bitter Soul. Letters of Jews from the USSR 1941-1945.* Edited by Arkadi Zeltser. Yad Vashem, Jerusalem 2016, p. 12-14.

<sup>15</sup> Ф.Д. Свердлов. *Евреи-генералы Вооруженных сил СССР.* Краткие биографии. Москва, 1993 г., с. 14.

<sup>16</sup> В 1936-1939 гг. было расстреляно 180 евреев из числа высшего командного и политического состава Красной Армии и Флота. Там же, с. 14.

<sup>17</sup> Арон Шнеер. *Плен.* Советские военнопленные в Германии, 1941-1945 гг. Москва-Иерусалим, 2005, с.341.

<sup>18</sup> *Очерки еврейского героизма.* В трех томах, Киев 1997, т. 3, с. 449.

Евреи - солдаты и командиры, генералы и политработники, сражались в рядах Красной армии, как советские военнослужащие. Однако, при этом никто из них не забывал, что одновременно они воевали, как евреи, защищая свой народ, который был приговорен к нацистами к поголовному уничтожению. Поражение Советского Союза в войне с Германией означало неминуемую гибель для всех евреев, включая их семьи, остававшиеся в эвакуации<sup>19</sup>.

## Жажда жизни

Жажда жизни оказалось основным чувством для человека, который попал на войну и впервые почувствовал смерть. Реальность и близость ее поражали воображение. Высокие слова о любви к родине, патриотизме, самопожертвовании, священном долге и обязанности гражданина, необходимости защитить тех, кто остался дома, тех, кто его провожал, и на него надеялся – все это отодвигалось на второй план. Все это заслоняло только одно желание - сохранить жизнь. Сохранить, но какой ценой? Сохранить, чтобы не потерять честь, а для этого нужно было победить. Каждый солдат искал свой ответ на этот вопрос.

Желание выжить открывало неожиданные резервы. Письма домой содержат эту констатацию, граничащую с искренним удивлением – «никогда не думал, что я такой выносливый и живучий – прошел сквозь большие испытания и вернулся живым и невредимым»<sup>20</sup>. Или – «уже несколько раз смерть своими страшными лапами пыталась меня угробить, но жизнь не позволяла этого сделать и спасала. Да, я жив, я хочу жить, я борюсь за жизнь, и потому я должен жить»<sup>21</sup>.

Человек, поставленный на грань жизни и смерти, делился своими опасениями и тревогами. Однако это нельзя было назвать малодушием. Порой откровения, которые можно встретить в письмах, бросают в холодный пот, но это была жестокая правда, которую фронтовики не собирались скрывать – **«за один бой, в течение одного-двух часов слетают сотни голов ...»**<sup>22</sup>.

После пребывания на передовой окружающий мир приобретал совершенно иные черты и звучание. В одном из писем мы читаем – «ты себе не можешь представить, что за чувство переживаешь, когда после более чем двухмесячного пребывания под носом у противника, вдруг очутишься в таком месте, где мож-

<sup>19</sup> Арон Абрамович. *В решающей войне. Участие и роль евреев СССР в войне против нацизма*, СПб, 1999; Иосиф Маляр. *Еврейский народ в борьбе против нацизма. Бейт-Лохамей ха-геттаот (Израиль) 2000*; Ф.Д.Свердлов. *Энциклопедия еврейского героизма*, Москва 2002; Леонид Шейнкер. *Героизм евреев на войне*, Тель-Авив 2003; Марк Штейнберг. *Еврейский щит СССР: очерки военной истории еврейского народа (1941-1991 гг.)*, Москва 2011; Александр Розенберг. *Евреи СССР в Великой Отечественной войне*, Минск 2012.

<sup>20</sup> Из письма Юрия Хацкелевича Пинского – родным в г. Соль-Илецк Оренбургской обл. 5 марта 1942 г.

<sup>21</sup> Из письма Владимира Абрамовича Ильевского – матери Ильевской Елене Иосифовне с. Роледор Красноярского р-на Саратовской обл., 27 октября 1943 г.

<sup>22</sup> Из письма Владимира Абрамовича Чубарова – сестре Розе Абрамовне Чубаровой в г. Наманган, Узбекской ССР 17 июля 1943 г.

но ходить во весь рост, не опасаясь снайперских пуль и беспрерывно рвущихся снарядов и мин»<sup>23</sup>.

Война меняла опыт гражданской жизни и книжный мир - на реальный, который заставлял думать, как выжить. Александр Поляк, отдыхая после боев, написал своим родителям в Москву: «У Горького в большинстве произведений люди жалуются на незнание целей жизни. В наше время думают, как бы прожить и не погибнуть»<sup>24</sup>.

Близость смерти заставляла человека на войне подходить к ее философскому осмыслению – «смерть витает над головой, как никогда, и поэтому еще больше хочется жить, и я говорю в своем письме о жизни. О смерти я стараюсь поменьше говорить и думать. Если ей нужно будет – она сама придет, но звать я ее не стану»<sup>25</sup>. Или - *«главное не в величине письма и не в его философской сути, а в том, что я жив, что я люблю тебя, что жду встречи с тобой, что берегу себя для тебя. Это главное, и это удовлетворит тебя вполне»*<sup>26</sup>.

Столкнувшись со смертью, фронтовики понимали, что никто кроме них не знает что такое война и в каких условиях приходится жить и воевать. Одно дело знать о смерти абстрактно, а совсем другое видеть ее своими глазами, чувствовать на себе ее близость: «Мамочка! Жизнь! Жить! Я поняла ее цену. Но жить так, как хочется, как нужно, как верно, как я хочу – трудно и ярко, интересно и тяжело»<sup>27</sup>.

Ужас войны, испытания, которым война подвергала человека на войне, были настолько велики, что сознание не выдерживало – «последнее время я всеми силами стараюсь держать себя в руках, т. к. нервы очень развинчены и сердце сильно шалит, а мне хотелось дотянуть до конца войны»<sup>28</sup>. Иногда подкрадывалась предательская мысль расстаться с жизнью и этим положить конец собственным мучениям. И только мысли о доме, семье, жене и детях, родных и близких удерживали человека от этого шага – «сколько раз я искал смерти, как избавления, но отбрасывал всегда эту мысль при одном воспоминании о том, каким великим горем это будет для тебя. И тогда ко мне снова возвращалось желание жить, и я крепился, тянул и вытягивал, не веря себе, что я выдержал то, что считал совершенно невозможным»<sup>29</sup>.

<sup>23</sup> Из письма Менаше Берковича Ваила - жене Бэле Шлемовне Вайл-Новак в Бугуруслан Чкаловской обл. 30 декабря 1943 г.

<sup>24</sup> Письмо Дмитрия Поляка из действующей армии - своим родителям в Москву 14 марта 1944 г.

<sup>25</sup> Из письма М.Б. Ваила - Б.Ш. Вайл-Новак в Бугуруслан 26 ноября 1942 г.

<sup>26</sup> Из письма М.С. Абрамовича - жене Евгении Яковлевне Абрамович в г. Ярославль (бывший Волгострой), лесокомбинат от 20 августа 1944 г.

<sup>27</sup> Письмо Инны Львовны Фруг из действующей армии - матери Екатерине Осиповне Маневич в Москву 25 августа 1944 г.

<sup>28</sup> Из письма М.Б. Ваила - Б.Ш. Вайл-Новак в Бугуруслан 22 декабря 1944 г.

<sup>29</sup> Там же.

Вот эти свидетельства:

27 ноября 1941 г.

Этот сволочь Гитлер ежедневно пытается нас бомбить, а, кроме того, теперь ежедневно нас обстреливают из дальнобойных орудий. Но зато, если прогоним этого изверга-немца, то тогда будет о чём вспомнить. Кругом свистели пули и снаряды, а на улице масса трупов. Только бы пережить это время, зато потом будет хорошо<sup>30</sup>.

7 февраля 1943 г.

Как хочется, чтобы эта проклятая война закончилась! Просто трудно передать. Миллионы гибнут, и мы можем погибнуть, сражаясь с врагом. Счастлив тот, кто будет свидетелем будущей жизни, когда окончится мировая война, которую не ведал ещё свет...<sup>31</sup>.

2 августа 1943 г.

Ох, как хочется жить и вас видеть, и надо верить, что я вернусь к вам. Настроение кошмарное. Здоровья нет, еле хожу, что дальше будет, не знаю. Ноги совершенно отказывают, а ходить надо. Заявлять или жаловаться нечего - это пустой разговор, приходится терпеть. Осень приближается, очень страшно становится, если только придется осенью быть здесь, но думаю, что близится конец. Не теряй надежду, прошу быть человеком, смотреть за собой и за детишками<sup>32</sup>.

27 октября 1943 г.

Уже несколько раз смерть своими страшными лапами пыталась меня угробить, но жизнь не позволяла этого сделать и спасала. Да, я жив, я хочу жить, я борюсь за жизнь, и потому я должен жить<sup>33</sup>.

9 июля 1944 г.

Я в отчаянии переживаю каждый бой, в котором полагаю и твое участие. Не знаю, какой я стану после этих жутких дней, как я научусь ценить жизнь. Пожалуй, отношение ко многому изменится. Сегодня я не могу освободиться от жгучей, физической боли в груди, что-то сжимает горло, а слез нет. Я могла бы все отдать, себя отдать, что б ты после всего этого уцелел<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> Письмо Сони Логак из Ленинграда - сестре Хане в г. Казань 27 ноября 1941 г. // Папка «Цыпин».

<sup>31</sup> Письмо В.А. Ильевского - Е.И. Ильевской 7 февраля 1943 г.

<sup>32</sup> Письмо Рахмана Шимоновича Шахмейстера из действующей армии - своей жене Хассе-Фейге Шахмейстер в г. Очерск Пермской обл. 2 августа 1943 г.

<sup>33</sup> Письмо В.А. Ильевского - Е.И. Ильевской 27 октября 1943 г.

<sup>34</sup> Письмо Элишевы Яковлевны Канцедикас из г. Куйбышева - своему мужу Соломону Мейлоховичу Канцедикасу в действующую армию 9 июля 1944 г.

25 августа 1944 г.

Мы идем вперед и вперед. Мамочка! Ведь ты ничего, ничего не видишь! Представь: унылая румынская степь. Кукуруза. Горы. Места боев. Выжженные склоны, позиции, танки и трупы. Смрадный запах. Масса неубранных лошадей вверх ногами с вздутым брюхом, но к ним мы и раньше привыкли. А вот трупы людей видим впервые за Яссами. Черные, полусгнившие... Неужели это были живые люди?! Мамочка! Жизнь! Жить! Я поняла ее цену ...<sup>35</sup>.

30 сентября 1944 г.

На твои упреки в остывших чувствах не буду отвечать. Это слишком тяжело объяснить, да и вряд ли ты из письма поймешь меня. Пойми только одно, Генчик, в такой войне, какая идет сейчас, пробыть более трёх лет в армии, на фронтах, надо было иметь не только военное «счастье», но сильно и упорно работать и бороться за это военное «счастье»... Вот только что, совсем рядом, разорвались два снаряда. Я минут на пять прервал течение письма. Проклятый фриц, видя верный проигрыш, огрызается. И вот, понимаешь ли, какое сейчас настроение?<sup>36</sup>.

2 сентября 1945 г.

Как я только остался жив после этой войны? Это война – не то, что было в 1914-1916 годах. Сколько раз мы были в таких положениях, что и не мечтали больше увидеть родных. Но, видно, это было наше счастье, остаться в живых<sup>37</sup>.

30 декабря 1945 г.

Меня успокаивает только сознание того, что из урагана двух войн я вышел живым и здоровым – значит, жизнь наша будет и встреча наша не за горами<sup>38</sup>.

## Привыкнуть к смерти

Человек на войне быстро приходил к пониманию, что необходимо привыкнуть к мысли о смерти. Перспектива умереть, пока человек вел гражданскую жизнь, казалась очень далекой, почти абстрактной. Смерть человека – всегда трагедия. Можно ли с этим смириться?

Что делает с человеком привычка к смерти? Необходимо ли при этом пожертвовать своим отношением к другим людям, товарищам по оружию, сослуживцам?

<sup>35</sup> Письмо Инны Львовны Фруг из действующей армии – матери Екатерине Осиповне Маневич в Москву 25 августа 1944 г.

<sup>36</sup> Письмо Якова Моисеевича Скульского - жене Гене Брехман в Кустанай (Казахстан) 30 сентября 1944 г.

<sup>37</sup> Письмо Моисея Борисовича Гинзбурга из действующей армии – родителям в Баку 2 сентября 1945 г.

<sup>38</sup> Письмо Наума Бейлина из действующей армии - Гите Чарной в Омск (Западная Сибирь) 30 декабря 1945 г.

живцам, соседям по окопу, блиндажу, землянке? Нарушить свою мораль, принципы и правила. Или, наоборот, привычка к смерти делает человека сильнее, устойчивее, заставляет действовать более уверенно, смело и решительно?

Привыкнуть к смерти можно было только в экстремальных условиях, когда кто-то насильно хочет отнять жизнь, а все твоё естество этому противиться. Когда контраст жизни и смерти виден наиболее отчетливо, когда, образно говоря, мир из цветного превращается в черно-белый. Когда остается только два главных слова - «да» или «нет». Важно не только то, что с тобой происходит, но и как ты к этому относишься. В некоторых письмах мы читаем, что необходимо сохранять хладнокровие, научиться относиться к происходящим событиям не так как хочется, а как это должно быть. Солдат на войне пытался убедить в этом себя самого и своих домашних. Для многих это становилось откровением. Тот, кто к этому пришел, получил дополнительный шанс к жизни. Вот как об этом говорят солдатские письма:

3 сентября 1942 г.

Мы сейчас на том берегу, что возле фронта. Работаем по-настоящему. Рита - сестрой в хирургическом отделении, уже привыкает, маленькая, к ранам, ампутациям, смертям. Нелегко видеть, когда человек, умирая в полном сознании, прощается с женой, с сыном, карточки которых мы недавно смотрели<sup>39</sup>.

16 ноября 1942 г.

Война ожесточает человека, но только по отношению к врагу, а по отношению к своим близким, к своему народу делает еще более чутким, еще более преданным<sup>40</sup>.

14 февраля 1943 г.

Кстати о смерти. Здесь, где дыхание и призрак ее наиболее ощутимы, меньше всего о ней думают. Ее соседство будто и не замечают, как бывает, стараются не замечать присутствия принципиальной, сварливой соседки. К ним относятся с неким чувством презрения и даже оттенком иронии и пренебрежения. Здесь больше всего думают о жизни, жизни прошлой, настоящей, будущей, во всех ее оттенках и проявлениях. А если и думают о смерти то только для чужих, для тех, кто находится по ту сторону проволочных заграждений да минных полей. Люди эту смерть готовят неустанно с удивительной методичностью. Тако-

<sup>39</sup> Письмо Веры Куфаевой из действующей армии - своим родителям в г. Калач Воронежской обл.

<sup>40</sup> Из письма М.Б. Ваила - Б.Ш. Вайл-Новак 16 ноября 1942 г.



ва философия, люди думают о жизни, о делах земных и человеческих. В этом – их сила<sup>41</sup>.

5 мая 1944 г.

Нахожусь на самом фронте. Бывает и снаряды летят через нас, иногда разрываются невдалеке. Но я к этому привык – это одно, а главное – хладнокровен. Меня это мало беспокоит. Я хожу по полю во время такого обстрела, не обращая на это внимания. Словно всё это меня не касается. Это потому, Геничка, что я верю в свою счастливую звезду. Мне суждено поведать нашим детям о тех зверствах и о том глумлении, которые учинили «культурные немцы», «европейцы» над нашим народом<sup>42</sup>.

21 сентября 1944 г.

Война, конечно, частично портит людей. Когда человек часто сталкивается со смертью, он к ней как бы «привыкает». «Как бы» - это значит почти, но тоже не совсем так. «Привыкает» - нельзя привыкнуть к смерти, умереть можно раз, не больше. Тут, мамка, я хочу сказать, что ежедневно, будучи в опасности, некоторые, махнув рукой, хватают любые «радости», несмотря на их качество. Это портит. Другие пьют, это тоже портит<sup>43</sup>.

### Жить или умереть

Когда человек отправлялся на войну, слова «жить или умереть» носили для него характер абстрактного призыва. Однако на передовой это становилось конкретным понятием. Для человека на войне всегда наступал решительный момент, когда это могло с ним произойти лично, здесь и сейчас. Очень многое зависело от того, на что перед боем настраивался человек – на жизнь или на смерть. Предчувствие смерти заставляло многих прощаться, писать письма, искать поддержку у товарищей.

Это был призыв, который нельзя было сравнить ни с чем – самый решительный, бескомпромиссный, жестокий. Он сжигал мосты и исключал третий путь, требовал действовать решительно. Это был фактор, который был обязан перевесить на чаше весов в случае паритета (в количестве войск, боеприпасах, оружии, усталости). Поэтому каждая сторона настраивалась себя словами – «жить или умереть», «победа или смерть».

<sup>41</sup> Письмо Давида Шлемовича Пинхасика из действующей армии – жене Марии Михайловне Вагановой в Казань 14 февраля 1943 г.

<sup>42</sup> Письмо Я.М. Скульского – Г. Брехман 5 мая 1944 г.

<sup>43</sup> Письмо М.С. Абрамовича – Е.Я. Абрамович в г. Ярославль 21 сентября 1944 г.

Однако одно дело, требовать это от молодых, сильных, здоровых, отдохнувших, подготовленных к боям людей. Другое - от тех, кто «навоевался», устал, обессилил, находится на пределе своих возможностей.

Война собирала вместе людей разных национальностей, разного жизненного опыта, возраста, воспитания, образования и интеллектуального уровня, и толкала на решение одной задачи. Получалось, что «призыв жить или умереть» давали одни, а умирать должны были другие - люди на передовой, которые должны были подняться в атаку, пробежать несколько сотен метров вперед, которые отделяли их от жизни и смерти, решали исход боя, приносили победу или поражение.

Мысли о жизни и смерти, которые пронизали строки писем фронтовиков, оказывались наиболее искренними и правдивыми во всей переписке. Они были лишены мнимой патетики, выражали сокровенное, мысли, чаяния и чувства людей, оказавшихся на краю бытия, тех, кто подошел к последней черте и уже сделали свой выбор. Почитаем строки из этих писем:

13 декабря 1942 г.

Утром мы должны были идти в наступление. Нет, в ту ночь было не до сна. Мы лежали на нарах в землянках и переговаривались. Ни у кого почему-то не появлялась мысль, что он будет убит или ранен, хотя каждому известно, что в бою без жертв не обходится. Вспоминали о друзьях, о близких, о наших девушках. Многие написали письма<sup>44</sup>.

5 декабря 1943 г.

Нахожусь сейчас на передовой линии, в обороне. Я пушкой хорошо владею, и буду метко бить по танкам противника. Я здоров и бодро себя чувствую. Теперь перед боем мои мысли летают к вам, и все спрашиваю себя, как вы живете? Я ведь уже два месяца, как не получал от вас ничего. Вы, наверное, беспокоитесь обо мне. Прошу не падать духом и твердо и хладнокровно ждать разворачивания событий. Жив останусь, будем жить счастливой жизнью. Не вернусь - тогда знаете, что пал, защищая Родину<sup>45</sup>.

19 июля 1944 г.

Жесточайшая война может забрать и мою мелкую жизнь. «Лес рубят, щепки летят» - говорит народная пословица<sup>46</sup>. Это я понимал, когда уезжал из Москвы, это я понимаю и сейчас: или я оставлю свое грешное тело здесь, в Прикар-

<sup>44</sup> Письмо М.Б. Ваила - Б.Ш. Вайл-Новак в Бугуруслан 13 декабря 1942 г.

<sup>45</sup> Письмо Павла Хаимовича Симховича из действующей армии - Х.И. Симховичу Молошовский р-н Чардоусской обл. Туркменской ССР 5 декабря 1943 г.

<sup>46</sup> Имеется в виду, что в большом деле не бывает без ошибок, недостатков, жертв; говорится тогда, когда убеждены, что ошибки, недостатки и т. п. не затрагивают существа дела, не подрывают основы чего-либо.

патских горах Румынии, или я устрою жизнь нашу, достойную нашей любви, наших стремлений<sup>47</sup>.

10 октября 1944 г.

Бои очень ожесточенные. Себя не жалею, мстим полностью за все. Немецкие трупы как навоз устилают дорогу. Не знаем отдыха, вперед и только вперед. Моя жизнь теперь это бои, атака, преследование, уничтожение фрицев. Большого мне не надо, это великое счастье. И если случится так, что на поле боя уйдет жизнь, а жить так хочется, поверь, то в последнюю минуту буду думать о тебе, о самой родной и любимой своей. Не жалею меня, если это случится, так не стану я себя в бою жалеть, так нужно<sup>48</sup>.

30 ноября 1944 г.

Дождешься ли ты меня? До сих пор вера еще теплилась, а теперь начинает иссыхать. Более чем трехлетнее пребывание под огнем может убить любую веру..., придется рано или поздно принять на себя бой, из которого мало кто вернется живым ..., мы от противника в считанных метрах. Как назло, тоска меня разъедает как никогда ...

13 декабря 1944 г.

Мы получили сведения, что противник готовится к утру пойти в атаку. И первыми должны будем пострадать именно мы, на переднем крае. Особых иллюзий, что уцелею, мы не питали. За эту ночь я много передумал. Биться придется до последнего, чтобы не попасться живым в руки врага. Это самое страшное, и лучше своевременно покончить с собой. Я думал о тебе, о том, что долго ты не будешь получать моих писем, станешь волноваться, а затем, получив печальную весть, как ты будешь ее переживать, и как она отразится на тебе, уже до этого испытывавшей так много горя и нужды<sup>49</sup>.

### «Жизнь моя зависит от случая»

Смерть на войне могла наступить от рукопашной схватки, артиллерийского обстрела, воздушного налета, противопехотной мины, гусеницы танка, быть заживо погребенным под обломками обрушившегося здания. Но самым обидным среди фронтовиков считалось умереть от случайной пули, осколка снаряда или мины-ловушки. Погибнуть не в открытом бою, не при выполнении поставленной задачи, спасая товарища, защищая из последних сил свою позицию.

<sup>47</sup> Письмо Н.Бейлина – Г. Чарной 19 июля 1944 г.

<sup>48</sup> Письмо С.М. Канцедикаса – Э.Я. Канцедикаса 10 октября 1944 г.

<sup>49</sup> Письма М.Б. Ваила – Б.Ш. Вайл-Новак в Бугуруслан 30 ноября и 13 декабря 1944 г.

Случайная гибель всегда вызывала сожаление. О ней говорили – «погиб глупо» или «слепая смерть», хотя результат оставался прежний – человек расставался с жизнью, уходил в мир иной, переставал существовать на этой земле, «навсегда оставался молодым». Страх нелепой смерти, чаще всего от артиллерийского или минометного налета, воздушной бомбардировки, преследовал солдата всю войну. Об этом фронтовики часто писали в письмах, приводили самые неожиданные ситуации, которые подстергали человека не только на передовой, но и за ее пределами в радиусе от 5 до 10 километров.

Счастливым считался случай, когда смерть оказывалась рядом, но прошла мимо. Несчастливым – когда человек мог остаться жить, если бы на секунду задержался на том месте, которое он только что покинул. Когда солдаты оказывались свидетелями рокового такого случая, слышали или узнавали о случайной гибели товарища, они говорили – «не повезло». И каждый в этот миг думал, не случится ли подобное с ним самим? Поэтому случайная смерть человека на войне считалась особым несчастьем.

От случайно смерти нельзя было уберечься. Она шла по пятам и все, что оставалось – это рассчитывать на везение. Единственным спасением должно было стать окончание войны. И когда это, наконец, произошло, то не было фронтовика, который не вздохнул бы с облегчением.

8-10 июля 1941 г.

Сейчас я нахожусь не очень далеко от Киева. Был близок к смерти. Жив остался случайно (бомбежка). Если жив останусь от пули, то подвести может сердце. В настоящее время я рядовой красноармеец. Жаловаться не приходится, так как на войне с отдельными лицами считаться невозможно. Очень тяжело носить амуницию и особенно, если жарко. Когда приходится бежать, я отстаю, и это больше всего пугает. Прошедшие две недели здоровья не прибавили, а оно мне необходимо<sup>50</sup>.

5 августа 1942 г.

Второй день находимся в бесперывном движении. Пишу весь грязный, уставший и ничего больше не желающий, как только поспать и поесть. Есть уже и среди нас жертвы, и в том числе, два моих товарища. Чья очередь следующая – никто не знает. Пишу во время яростной бомбежки. «Юнкерсы» бесперывно кружат над головой. Слежу за полетом, а затем за падением и разрывом бомб и боюсь, что не успею закончить это письмо, но продолжаю писать.

<sup>50</sup> Письмо М.Б. Ваила – Б.Ш. Вайл-Новак 10-8 июля 1941 г.

Надеюсь, что и теперь все кончится для меня благополучно, хотя шансов не так уж много. Борьба идет не на жизнь, а на смерть!<sup>51</sup>.

3 сентября 1942 г.

После того, как мы расстались, мы пережили много тяжелых моментов. Иногда уже не надеялись остаться живыми. Но всегда нас что-то спасало. Один раз мы находились в подвале 4-х этажного дома, когда бомба оторвала кусок его с противоположной стороны и завалила ту часть подвала, из которой мы только что перешли. Если бы вы знали, что нам пришлось пережить! Один вид пылающего, большого, недавно красивого города, погибших людей вызывают ненависть к зверям, сделавшим это. Я только теперь все это поняла<sup>52</sup>.

4 сентября 1942 г.

В бинокль все видно, как на ладони, и как будто смотришь кинокартину. Но здесь каждый взрыв, сопровождающийся высоким столбом поднятой земли и дыма, - это взрывы не игрушечных, а настоящих бомб и снарядов. Падающие при этом люди не поднимаются опять, как только будет забран «кинсьемочный аппарат», а останутся лежать навечно в этой болотистой земле<sup>53</sup>.

18 ноября 1942 г.

Мамочка, ты спрашиваешь про мое сердечко. Ему уже столько пришлось пережить и иногда еще переживать, что оно уже ни на что не реагирует. Несколько раз я думала, что оно разорвется, когда над головой бесконечно долго летит бомба с сиреной. Но пока оно держится, сейчас не до него<sup>54</sup>.

20 ноября 1942 г.

Вчера наши ребята затеяли варить себе обед. В это время начался огневой налет. Все от костра попрятались по окопам и блиндажам. Не прошло и минуты, как один из снарядов угодил прямо в костер, и все ведра, котлы вместе со щами и горящими дровами взлетели в воздух. В этот день обедать не пришлось никому, но зато никто не пострадал<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> Письмо М.Б. Ваила – Б.Ш. Вайл-Новак 5 августа 1942 г.

<sup>52</sup> Письмо В. Куфаевой своим родителям 3 сентября 1942 г.

<sup>53</sup> Письмо М.Б. Ваила – Б.Ш. Вайл-Новак 4 сентября 1942 г.

<sup>54</sup> Письмо В. Куфаевой своим родителям 18 ноября 1942 г.

<sup>55</sup> Письмо М.Б. Ваила – Б.Ш. Вайл-Новак 20 ноября 1942 г.

18 декабря 1942 г.

Я в действующей армии, привыкаю к грохоту орудийных залпов, «катуш»<sup>56</sup>, «ванюш»<sup>57</sup> и других орудий. Жизнь моя во многом зависит от случайности и себя самого. Но я приехал на фронт, не для того, чтобы стать жертвой каких-то случайностей и зверств армии фрицев, а для того, чтобы, стрелять самому по фрицам, тем самым спасая жизнь себе в борьбе за Родину, за счастье, за народ.

10 января 1943 г.

Я только вышел из землянки, чтобы оправиться, а тут он, снаряд..., в метрах ста от меня разорвался, потом другой, третий. Заставила вся эта музыка залечь. Война, ничего не поделаешь. Но я надеюсь, что приду живым, здоровым. За то мы и боремся, чтобы остаться жить, победить врага, и зажить вновь весело и счастливо...<sup>58</sup>.

25 мая 1943 г.

Живем сейчас хорошо, с воздуха пока не сыпется, т.к. от передовой находимся в порядочном расстоянии. В нашем расположении есть такие огромные воронки, в которую вошел бы наш росошанский дом<sup>59</sup> и еще немножко. Из этих воронок образовались на здешней почве правильные круглые пруды, в которых мы стираем<sup>60</sup>.

14 августа 1943 г.

Три раза был на волоске от смерти, а на мне и царапины нет. Дня три тому назад, попали под сильную бомбежку. Обыкновенно, я садился на одну определенную машину, а в этот день, мне вдруг вздумалось поехать на другой. Машина, на которой я ехал, немного отстала, а та на которой я ездил постоянно, вырвалась вперед и оказалась в центре бомбежки. Целым оказался один человек.

На следующий день я оказался мишенью фашистского снайпера, который начал за мной охоту. Над моим ухом, одна за другой просвистели 4 пули.

Третий случай был вчера. Мы только заняли огневую позицию, как появились самолеты врага. Они пикировали и сбрасывали по 3-4 бомбы, сопровождая пулеметным обстрелом. Каждую секунду мы ожидали, что вот это уже па-

<sup>56</sup> «Катюша» — народное название реактивных систем гвардейских минометов БМ-13, находившихся во время войны на вооружении реактивной артиллерии, появилось в июле 1941 г., одноименной песней М.Блантера на слова М. Исаковского «Катюша», стала первой отечественной мобильной многозарядной реактивной системой залпового огня.

<sup>57</sup> Немецкий реактивный шестиствольный миномет времен второй мировой войны.

<sup>58</sup> Письма В.А. Ильевского – Е.И. Ильевской 18 декабря 1942 г. и 10 января 1943 г.

<sup>59</sup> Имеется в виду г. Россошь Воронежской обл.

<sup>60</sup> Письмо В. Куфаевой своим родителям 25 мая 1943 г.

дает наша» но, ни одна не оказалась «нашей». Каждого из нас ждет «своя» пуля или «своя» бомба<sup>61</sup>.

19 октября 1943 г.

Теперь мы так близко к передовой, как никогда. Не знаю, выберемся ли вообще из этого леса. Обстреливается все вокруг. Не хочется так глупо по-дурацки умирать. У меня есть много хороших вещей, которые я не могу вам отправить, жаль, если они пропадут. Увижу ли я вас еще?

12 ноября 1943 г.

Теперь около 1 часа ночи, все в палатке спят, а мне жутко-жутко. Слышу выстрел немецкой пушки и жду свиста снаряда. После этого – разрыв. Это мгновение от выстрела до разрыва кажется вечностью. Вечно вопрос: где упадет? Через 6 дней будет месяц, как мы стоим под снарядами. Мамочка, милая, если бы вы знали, как все это душу вымучило. Строчат пулеметы, но на них уже внимания не обращаю. Если можете, отзовите меня через военкомат. Очень хочу домой<sup>62</sup>.

12 ноября 1943 г.

Сделал кляксу на письме. Это не результат моей небрежности, а того, что в этот миг разорвался рядом снаряд, и все дрогнуло в моей яме. Дрогнула также и моя рука, и вот – клякса<sup>63</sup>.

1943 г. Без точной даты

Вчера я поехал на своем лысом коне в тыл. Темно, грязь, ничего не видно. С дороги сбиться опасно, потому что кругом заминировано немцами при отступлении. Бывают случаи, что при разезде на дороге двух машин или повозок одна подрывается. Летят на воздух люди, повозки с грузом и лошади, причем невероятно, каким образом одни остаются живыми и невредимыми, в то время как другие разлетаются, что нельзя найти и остатков. Кругом рожь и высокая трава, не редко во ржи скрываются немцы не успевшие удрать. То и дело вспыхивают взрывы и осветительные ракеты в сопровождении трассирующих руль разных цветов, как будто в парке на карнавале. До утра оставалось немного, но я лег, и сразу же заснул в землянке, где еще вчера были немцы. Проснулся на рассвете от содрогания стенок и потолка, немец начал бомбить ...<sup>64</sup>.

<sup>61</sup> Письмо М.Б. Ваила – Б.Ш. Вайл-Новак 14 августа 1943 г.

<sup>62</sup> Письма В. Куфаевой своим родителям 19 октября и 12 ноября 1943 г.

<sup>63</sup> Письмо М.Б. Ваила – Б.Ш. Вайл-Новак 12 ноября 1943 г.

<sup>64</sup> Письмо Виктора Матвеевича Волчека из действующей армии – своей жене Леле. 1943 г., без точной даты // Белорусский государственный архив научно-технической документации, ф. 81, оп. 2, д. 48.

18 февраля 1944 г.

Мы подверглись артиллерийскому обстрелу, а потом я попал еще под огонь «Луки»<sup>65</sup> - это нечто ужасное, и долго лежал в кювете. Жизнь такова, что не знаешь, где и когда в тебя попадет, где тебя настигнет смерть, т.к. все кругом кипит и горит<sup>66</sup>.

### «Твоя любовь сохранила меня»

Несмотря на все опасности, жизнь человека на войне во многом зависела от него самого. Это не исключало слепые силы смерти и несчастливый случай, которые вели к гибели солдата. Однако очень часто подтверждалось правило о том, что солдат живет до тех пор, пока он этого хочет. Не выгораживать себя, не прятаться за спины других, не отказываться от рискованного задания, смело идти в бой, но делать это с трезвым рассудком.

Сохранить себя на войне солдату помогала любовь. Воевать, и переносить тяготы повседневной фронтовой жизни было легче, когда знаешь, что ты очень нужен любимой женщине. Примет тебя любого, здорового или больного, целого и невредимого или калеку, зрячего или слепого. Лучше всех сказал об этом Константин Симонов в своем ставшем быстро очень знаменитом стихотворении «Жди меня», написанном летом 1941 г., когда поэту самому исполнилось всего 26 лет. Каждый солдат знал и примерял эти строки к себе, убеждаясь в их правоте.

В годы войны слово «любовь» (по своему содержанию и эмоциональному наполнению) выступало синонимом слова «жизнь». Жизнь без любви считалась неполноценной. Солдаты, не имевшие подруги или жены, не познавшие любовь, завидовали тем, у кого все это было, чувствовали себя более уязвимыми. Вот почему в письмах с фронта и на фронт мы часто находим слова о женской любви, ее значимости для сохранения солдатской жизни. Когда же отгремел последний выстрел войны, и было объявлено о капитуляции Германии, многие начали признаваться, что не всегда надеялись дожить до победы, о том, что только благодаря женщине, которая любила и ждала, человек на войне остался жив. Или более прозаично: «твоя любовь – моя страховка»<sup>67</sup>.

<sup>65</sup> *Nebelwerfer* (с нем.- «туманомёт») – германский буксируемый реактивный миномет времён второй мировой войны залпового огня, использовался для стрельбы осколочно-фугасными минами

<sup>66</sup> Письмо М.Б. Ваила – Б.Ш. Вайл-Новак 18 февраля 1944 г.

<sup>67</sup> Из письма М.С. Абрамовича – Е.Я. Абрамович 26 июня 1944 г.



4 сентября 1942 г.

Помнишь слова «Ожиданием своим ты спасешь меня»?<sup>68</sup> Если бы не мысль о том, что вы ждете, то меня давно не было бы в живых. Если человек чувствует, что он нужен, дорог, что его ждут, он лучше будет беречь себя (...).

3 марта 1943 г.

Я ранен легко в ногу, ожидаю отправки в госпиталь. Все ли вы живы, и как вы живете? Скоро обратно пойдем добывать или погибать. Если только живы будем, так увидимся, а если убьют, так не забывайте<sup>69</sup>.

21 июля 1943 г.

Вот уже два года, как я в армии. Два тяжёлых, самых страшных года. Все мысли, все чувства всегда с вами. В самые опасные минуты на фронте, ты Генричка, приходила ко мне и помогала, вселяя мужество, призывая к борьбе и победе. Я могу считать, что родился под счастливой звездой. Пережить такие два года и остаться целым, невредимым. Да разве это не счастье?<sup>70</sup>

26 июня 1944 г.

У нас все по-прежнему, соседние фронты уже воюют, наверное, скоро и мы пойдем на запад. Знаю, что твоя любовь, любовь матери, детей будут моей страховкой, я вернусь к вам истосковавшимся по ласке, по уюту, жадный на жизнь, на прелести, которые не ценил раньше<sup>71</sup>.

19 мая 1945 г.

Теперь могу тебе прямо признаться, что пока шла война, я не надеялся вернуться, остаться живым, ведь почти все мои товарищи погибли, а я себя в бою не щадил. И тому, что я вернусь, мы должны быть благодарны, что «просто ты умела ждать». <sup>72</sup> Поэтому низкий поклон тебе и благодарность от меня и от всего нашего многочисленного будущего потомства<sup>73</sup>.

### «Живому ничего не страшно»

Человек не мог долго находиться на фронте, постоянно испытывая чувство страха. Каждый солдат, попавший впервые на передовую, обязан был с этим справиться. Убедить себя в том, что страх смерти можно преодолеть, а смерть не

<sup>68</sup> Строка из стихотворения «Жди меня» К.М. Симонова, написано в июле-августе 1941 г. и было посвящено актрисе Валентине Серовой.

<sup>69</sup> Письма Нисанеля Мордуховича Левита из действующей армии – жене Вихне Израилевне Тумаринсон в г. Горький (Нижегород) 4 сентября 1942 г. и 3 марта 1943 г.

<sup>70</sup> Письмо Я.М. Скульского – Г. Брехман 21 июля 1943 г.

<sup>71</sup> Письмо М.С. Абрамовича – Е.Я. Абрамович 26 июня 1944 г.

<sup>72</sup> Там же.

<sup>73</sup> Письмо С.М. Канцедикаса – Э.Я. Канцедикас 19 мая 1945 г.

разит всех без разбору. Чем скорее новичок понимал, что вера в жизнь дает надежду выжить, тем скорее к нему приходило чувство уверенности. Смело идти навстречу опасности, противник тоже смертен и тоже боится смерти, но он находится не на своей земле. Он ведет несправедную войну и поэтому нравственно слабее. Нужно было исключить неоправданный риск, отказаться от бессмысленной бравады – *«веду я себя хорошо, пулям не кланяюсь и глупо не лезу под них»*<sup>74</sup>.

В то же время мысль о том, что пока человек жив ему ничего не страшно, не означало, что ничто больше не грозило. Опасность оставалась. Однако если судить по письмам, то лейтмотив о том, что «живому ничего не страшно» творил чудеса. Мы читаем рассказы фронтовиков о том, как человек, преодолевший страх смерти, выходил из боя живым, когда, казалось, был обречен. В то же время просьбы солдат к домашним напрасно не волноваться, как правило, мало успокаивали. Родные фронтовиков догадывались о степени риска, которому подвергались их мужья, отцы и братья. Они прекрасно понимали, что преодоление страха смерти – это не гарантия того, что солдат доживет до победы: «ты пишешь, чтобы не беспокоиться за тебя, этого быть не может, ты не на гулянье»<sup>75</sup>.

18 июня 1942 г.

Пишу в ОКОПЕ на передовой линии. ЖИВ и ЗДОРОВ, ЦЕЛ и НЕВРЕДИМ. Надеюсь, что увидимся скоро живыми и здоровыми. Уже ДВАДЦАТЬ дней, как нахожусь на фронте. Пережито много, впереди ещё больше, свыкся к обстановке и это даёт чувство уверенности в общей надежде нашей. Погода тут стоит вся влажная. Часто подмачивает. ЖИВОМУ НИЧЕГО НЕ СТРАШНО.

29 июня 1942 г.

Вчера в 12 часов ночи. Я вместе с группой красноармейцев поднялся с ОКОПА, одетые в одних гимнастёрках, без шинели, винтовки патроны и гранаты и пошли в разведку к немецким окопам. Сначала меня немножко трясло. Как только поднялся, стал я смелым, как будто иду по своему цеху в БОБРУЙСКЕ, осторожно, ползком до немецких окопов в 500-600 м. лёту и через моей голове летят как на конвейере, где оформлялись и остывали карамели, ПУЛИ СВЕТЯЩИЕ, ПУЛИ ШИПЯЩИЕ, ПУЛИ РАЗРЫВНЫЕ, ПУЛИ ПРОСТЫЕ. Ракеты немцы пускают почти непрерывно. Целую ночь они всё ищут наших, а мы лежим спокойно, под носом и нас он не видит, ибо он всё пускает светя-

<sup>74</sup> Из письма М.С. Абрамовича – Е.Я. Абрамович 10 августа 1944 г.

<sup>75</sup> Из письма Эти Израилевны Найштут из с. Яйпан, Кагановический район, Ферганская область Узб. ССР – своему мужу Израилу Янкелевичу Найштуту в действующую армию 6 января 1943 г.

щих материалов и голову поднять боится. И кто это не пережил, тот не поймёт сложность этого<sup>76</sup>.

2 декабря 1942 г.

Нахожусь в такой обстановке, что невозможно и двух слов написать. Кругом настоящий ад. Смерть подстерегает на каждом шагу. От гула и канонады чуть ли не глухну ... выбиваем врага буквально из каждого блиндажа. Все время находимся в походном положении. Живем круглые сутки под открытым небом. Земля мерзлая, и не успеешь выбить щель, как переходим на другое место<sup>77</sup>.

24 июля 1943 г.

Около недели наша часть находилась непосредственно на фронте. Судьба пока бережет меня, даже царапины не получил. Везет. Некоторых товарищей уже нет в живых. Они пали смертью героев в боях за Родину. Немало пришлось пережить и мне.

Дорогая мамочка! Не строй себе особых страхов, не беспокойся. Будем надеяться, что все кончится благополучно. Недавно у нас загорелась машина с боеприпасами. Мой начальник кинулся тушить первым, я за ним, за мной – остальные. Было сначала жутковато, а потом ничего. Самое страшное на фронте быть трусом. Или тебя убьют или товарищи, как собаку, пристрелят<sup>78</sup>.

6 марта 1944 г.

Сейчас я пишу тебе письмо, температура 39 гр. Врач говорит нужно побольше кушать. А что кушать? У меня было немного денег, что ты прислала, я купил белый хлеб и с чаем попил. Из роты сообщили, что курс обучения кончен, ребята уже сдают зачеты. К концу марта предполагается отправка на фронт. Надеюсь, к этому времени выздоровею и поеду тоже, а там, как счастье улыбнется, ранят – хорошо, убьют – еще лучше. Значит, такая будет моя судьба<sup>79</sup>.

## Вывод

Для человека, как разумного существа нет ничего дороже жизни. Каждая человеческая жизнь бесценна и неповторима. Человек не вечен и в этом нет ниче-

<sup>76</sup> Письма Макса Гиршевича Двоскина из действующей армии – жене Риве Абрамовне Двоскиной в г.Чебоксары Чувашской АССР 18 и 29 июня 1942 г.

<sup>77</sup> Письмо М.Б. Ваила – Б.Ш. Вайл-Новак 2 декабря 1942 г.

<sup>78</sup> Письмо Мони (Эммануила) Гильдинера из действующей армии – своей матери Анне Абрамовне Гильдинер в г. Сталинобад (Душанбе) Таджикской ССР 24 июля 1943 г.

<sup>79</sup> Письмо Александра Хаимовича Зингермана – своей сестре Доре *Самойлович в г. Кок-Янгах Джалалябадской обл. Киргизская ССР* 6 марта 1944 г.

го нового. Но важно, как и когда он расстается с жизнью, в молодости, зрелом возрасте или в старости.

На войну уходили, в основном, молодые люди, которые совсем недавно вступили во взрослый мир, полные сил и жизненных соков, у которых все было впереди. Очень многие еврейские мужчины и юноши вступили в армию добровольно. Они не захотели воспользоваться отсрочкой от призыва, поступить в учебное заведение, предложить свои услуги и способности, знания и интеллект в тылу, не искать возможностей уклониться от фронта, хотя это гарантировало жизнь.

Почему люди добивались призыва в армию? Было ли это только проявление патриотизма или сознание, что опасность настолько велика, что невозможно сидеть, сложа руки? Стремление защищать свои семьи, родителей, жен и друзей, обеспечить их будущее? Так или иначе, но это был осознанный выбор - не ждать пока смерть в образе нацистского врага нагрянет в их дом, а самим шагнуть навстречу смерти.

Жизнь солдата на войне не была мучительным ожиданием смерти. Письма показывают, что каждый солдат по-своему пытался философски ее осмыслить. Он понимал, что смерть конкретного человека в бою не повлияет на конечный итог войны. Товарищи по оружию сделают за него эту «работу». Точно так же поступит и он в случае смерти друга.

Жизнь и смерть, как два антипода непрерывно присутствовали в солдатских письмах. Шло постоянное противопоставление этих двух полярных понятий, не только наяву, но даже во сне. Сознание, что смерть реальна, заставляла делать разные выводы. Одних - ценить каждое мгновение, других - не церемониться, жить сегодняшним днем, не задумываясь о завтра.

Каждое солдатское письмо, даже самое будничное, таило внутреннюю силу. Для писем времен войны не был характерен т. н. «черный юмор», в котором сквозило показное пренебрежение смерти. Большинство понимало, что смерть рядом и не стоит искушать судьбу. В некоторых письмах солдаты пытались представить тему своей возможной гибели. Не то, что ОН сам уйдет из жизни, а то, что ЕГО смерть причинит горе и страдание семье. При этом он заранее переживали горе, беды, эмоциональное потрясение его семьи. Дети останутся сиротами, жена - вдовой, что его смерть приведет к материальным невзгодам, хозяйственным трудностям, взвалит дополнительную ношу на их плечи. Все это показывает глубину чувства солдата, его любовь преданность на уровне самопожертвования. Солдат шел на бой, искал встречи с врагом не для того, чтобы умереть, а для того чтобы жить самому и дать жить другим.

Жизнь на войне требовала становиться жестоким, менее чувствительным, снизить эмоциональный фон, научиться действовать более хладнокровно и расчетливо. Готовность убить другого человека вызывало переворот в сознании. Поэтому можно утверждать, что каждый, кто побывал на войне, видел смерть своими глазами, ощутил ее дыхание на себе, не мог оставаться нормальным человеком. Здоровье целого поколения людей, переживших войну, оказались подорванным не только голодом, непосильным трудом и недостатком сна, истощением и болезнями, оно пострадало ментально. Переживания фронтовика никуда исчезали, скрываясь только на время в глубину его подсознания. Однако человек не смог бы пережить стресс, полученный на войне, если бы одновременно в его сознании не происходили процессы реабилитации. В итоге бывшие фронтовики научились ценить жизнь так, как не могли это делать те, кто не побывал на войне и не был знаком со смертью.

## „Write, while I'm alive; my life is transient”

### About life and death in war.

(On pages from letters and diaries of Jewish soldiers and officers in the Red Army, 1941-1945).

The article is devoted to perceptions of life and death by men at war. This study is based on correspondence, letters and diaries of Soviet Jews, as soldiers of the Red Army during WWII, which were recently collected in the archives of the Diaspora Research Centre at Tel Aviv University (2012-2017) and now, for the first time, are being used for academic purposes. Analyzing this correspondence, the author seeks an answer to the question, why did Jews seek conscription in the army? Was this a manifestation of Soviet patriotism or a desire to protect their families, parents, wives and girlfriends? How did Jews feel themselves in the Red Army among comrades-in-arms of other nationalities? The article describes how they fought, and what helped soldiers to survive - the belief not to be killed; combat experience; skillful handling of weapons and the art of war; accident or fate. It concludes that the health of a whole generation of people who survived the war, was undermined not only by hunger, overwork and lack of sleep, exhaustion and disease, but also by mental suffering. However, those who survived to victory, learned to value life in a way that could not be done by those who did not go to war and were not familiar with death.

Krzysztof Lichtblau (Szczecin)

## Ślady Holocaustu Tadeusza Różewicza

Twórczość Tadeusza Różewicza to nieustanne poszukiwanie najwłaściwszego języka, którym można byłoby opisać Szoah. Swoją próbę zmierzenia się z opowiedzeniem Zagłady twórca ten rozpoczyna poezją. W kilka lat po wojnie ukazują się jego dwa najznamienitsze tomy wierszy: *Niepokój* (1945-1946) i *Czerwona rękawiczka* (1947-1948). W późniejszych latach będą one poddawane autointerpretacji i rewizji przez autora, na co wpływ miało zdobyte przez niego doświadczenie i upływ czasu. Odnosząc się do wczesnej fazy twórczości Różewicza, Dorota Krawczyńska i Grzegorz Wołowicz piszą:

Pożądana prostota wyrazu osiągnana jest poprzez zastosowanie albo formy jak najbardziej ascetycznej, niekiedy wręcz „przezroczystej”, nawiązującej do nieliterackich, urzędowych bądź potocznych, sposobów wypowiedzi, albo formy „rozbitej”, świadomie kalekiej, ostentacyjnie naruszającej utrwalone przyzwyczajenia czytelnicze<sup>1</sup>.

Wiąże się to oczywiście z wykorzystaniem poetyki negatywnej przez autora *Warkoczyka*. Ten wariant pisarstwa to m.in. poetyka milczenia. Odwołuje się ono do wiedzy pozatekstowej, ale i pokazuje prawdziwą wiedzę wynikającą z przeżycia<sup>2</sup>. To przede wszystkim możliwość szerszej interpretacji przez nadbudowanie kolejnych znaczeń do tego co wypowiedziane. Milczenie jest konsekwencją niewyraźności cierpienia. Różewicz zdaje sobie sprawę z tego, że nie da się opisać ludobójstwa i wykorzystuje literackość, która pozwala interpretować pole pozajęzykowe. Tego typu zabiegi prowadzą w konsekwencji do fragmentaryczności opisów i wypowiedzi.

Problemy nazywania u Różewicza, ale i u autorów poruszających tematykę Zagłady, rodzą się wraz z odwróceniem przedwojennej hierarchii wartości. Różewicz dobitnie to podkreśla w *Ocalonym*, gdy pisze:

To są nazwy puste i jednoznaczne:  
człowiek i zwierzę  
miłość i nienawiść  
wróg i przyjaciel  
ciemność i światło [...]

<sup>1</sup> D. Krawczyńska, G. Wołowicz, *Fazy i sposoby pisania o Zagładzie w literaturze polskiej*, [w:] *Literatura polska wobec Zagłady*, red. A. Brodzka-Wald, D. Krawczyńska, J. Leociak, Warszawa 2000, s. 18.

<sup>2</sup> T. Kunz, *Tadeusza Różewicza poetyka negatywna*, [w:] *Literatura wobec niewyraźnego*, red. W. Bolecki i E. Kuźma, Warszawa 1998, s. 294.

Pojęcia są tylko wyrazami:  
 cnota i występki  
 prawda i kłamstwo  
 piękno i brzydota  
 męstwo i tchórzostwo<sup>3</sup>.

Granice znaczeniowe słów przesuwają się i zacierają. „Pojęcia są tylko wyrazami”, utraciły znaczenie i pozytywne lub negatywne nacechowanie. Jest to efekt poddania języka krytyce przez autora *Niepokoju*. Języka, który traci swoją wartość wyrażania.

Aleksandra Ubertowska przekonuje, że: „Różewicz podziela przekonanie, że wyszukane figury stylistyczne są siedliskiem fałszu, kłamliwej literackości, odpowiednikiem metafizycznych uproszczeń tkwiących w języku”<sup>4</sup>. To właśnie przeświadczenie o pustce słów, tym bardziej słów nazywających uczucia metafizyczne, w konsekwencji prowadzi do ascezy języka w utworach autora *Ocalonego*.

Puste miejsca, usuwanie pewnych sekwencji daje duże pole interpretacyjne. Pozostaje to dziedzictwem poezji awangardowej, którą otwarcie przyjmował Różewicz. W *Wycieczce do muzeum* fragmentaryczność jednak zasadza się na innej koncepcji. Jest to element ukazujący czas, jego nieuchronność, a przede wszystkim zapomnianie. Stanisław Burkot zauważa, że: „Jeśli wziąć pod uwagę wybór zdarzeń, wokół których budował Różewicz fabuły swych opowiadań, to stwierdzić trzeba, iż wszystkie uzewnętrzniają niejako ogólny stan moralnych klęsk człowieka”<sup>5</sup>. Zagłada jest więc nie tylko rozumiana jako eksterminacja Żydów, ale także jest to zagłada systemu wartości.

W *Wycieczce do muzeum* Różewicz pisze:

- Pani, a gdzie jest ta szubienica?... - Widzisz tu jest szubienica, gdzie go powiesili, a tam stał ten pałac co on mieszkał... - Zatrzymano się obok szubienicy, Była to drewniana wielka skrzynia z pokrywą złożoną z dwóch części. [...] Dorośli i dzieci zaglądali do wnętrza skrzyni, na ziemi pokrytej chwastami leżały papierki, ogryzki owoców, pudełka od papierosów. [...] - Chodźmy stąd, powiedziała kobieta w szarych spodniach, bo już się zaczyna kino<sup>6</sup>.

Szubienica traci swoje znaczenie jako narzędzie zbrodni. Staje się eksponatem muzealnym. Pokazuje historię niezrozumiałą, bo niedoświadczoną przez obserwatorów. W opowiadaniu pojawia się zdanie, że ktoś powinien to wszystko opowiedzieć i objaśnić. Różewicz wie jednak, iż jest to niewykonalne. Opowiadanie Holocaustu

<sup>3</sup> T. Różewicz, *Ocalony*, w tęgoż: *Niepokój. Wybór wierszy z lat 1944-1994*, Warszawa 1995, s. 14.

<sup>4</sup> A. Ubertowska, *Tożsamość jako ślad kryptograficzny (Holocaust w późnych utworach Tadeusza Różewicza)*, [w:] *Świadectwo, trauma, głos: literackie reprezentacje Holocaustu*, Kraków 2007, s. 129.

<sup>5</sup> S. Burkot, *Tadeusz Różewicz*, Warszawa 1987, s. 130.

<sup>6</sup> T. Różewicz, *Wycieczka do muzeum*, Wrocław 2010, s. 85-86.



nie jest możliwe, nawet gdy mówi o niej świadek. Zrozumienie wypływa z doświadczenia tego, co naprawdę się tam wydarzyło. W dalszej części opowiadania czytamy:

Na ścianach jednego z bloków wiszą fotografie zmarłych i zamordowanych. Kobiety i mężczyźni. Twarze. Wiszą w mrocznym korytarzu. Patrzą w dzień i w nocy. W nocy, kiedy nie ma ludzi. Twarze ich wydzielają cierpienie, którego już nie ma w muzeum<sup>7</sup>.

Ostatnie zdanie podkreśla różewiczowski fragmentaryzm. Narrator pozostaje tłem, nie komentuje, a turyści „zwiedzają”. Autor *nożyka profesora* boi się, że Zagłada (we fragmentarycznej pamięci) będzie tylko tym, co z niej zostało, czyli kilkanaście eksponatów i zdjęć. Ten strach przed destrukcyjną mocą czasu będzie powracał także w jego późnej twórczości. Jak przekonuje Tomasz Żukowski: „Taka pamięć jest faktycznie zapomnieniem. Słowa nawarstwiają się wokół Zagłady stają się w coraz większym stopniu zasłoną, tworzą cień, w którym znika jej prawda”<sup>8</sup>. Podobne spostrzeżenia możemy zauważyć u Dariusza Szczukowskiego: „Poetologiczna strategia Różewicza porusza się w kręgu pojęć niewypowiedzianego, nienazwanego, które można określić za pomocą peryfrastycznej formuły niewyraźności”<sup>9</sup>.

W jaki sposób autor *Warkoczyka* radzi sobie z konsekwencjami tak pojmowanego języka? Korzystając z dorobku awangardy, głównie Tadeusza Peipera i Juliana Przybosa, znacznie redukuje obrazy, w *Rzezi chłopców* pisząc:

Widzicie ich Idą na dno  
Widzicie małe stopy  
poszli na dno Czy widzicie  
ten ślad  
drobne nóżki tu i tam [...]

Wielka równina zamknięta  
jak figura geometryczna  
i drzewo z czarnego dymu  
pionowe  
martwe drzewo  
bez gwiazdy w koronie<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Ibidem, s. 90.

<sup>8</sup> T. Żukowski, *Zagłada a język poetycki Tadeusza Różewicza* [w:] *Literatura polska wobec Zagłady...*, s. 147.

<sup>9</sup> D. Szczukowski, *Tadeusz Różewicz wobec niewyraźnego*, Kraków 2008, s. 9.

<sup>10</sup> T. Różewicz, *Rzeź chłopców*, w tegoż: *Niepokój...*, s. 109.

Doskonale widać redukcję, jaka zachodzi w stosunku do chłopców i równiny. Obraz idących chłopców ograniczony został do widoku ich stóp, by wreszcie pozostały z nich tylko ślady na piasku. Tak samo dzieje się z równiną, która kolejno przekształca się w martwe drzewo i gwiazdę w koronie, której tak naprawdę nie ma.

Przemysław Czapliński zwraca uwagę, że przedmioty stały się po 1989 r. bardziej „gadatliwe”. Badacz w swoim artykule stara się przedstawić typologizację ich wykorzystania. Wymienia rzeczy: pierwsze, alegoryczne, historyczne, nostalgiczne i ludzkie<sup>11</sup>. Rzeczy w twórczości Różewicza wymykają się tej klasyfikacji, choć najbliższej sytuacji się przedmiotów nostalgicznych, które Czapliński definiuje jako: „fragmenty przeszłości, które mają wyłącznie wartość dla posiadacza; nie są tylko rzeczami – są zawsze czymś więcej; istotami żywymi relikwiami, pamiątkami”<sup>12</sup>.

W *nożyku profesora* autor korzysta z podobnych zależności, które są następstwem redukcji obrazów. W *recyklingu* skupia uwagę na przedmiotach. Ubertowska pisze:

U Różewicza, [...] pamięć zaczepia się o przedmioty, by nie powiedzieć – kurzowo chwyta się przedmiotów, które stają się gwarantem trwałości pamięci o Holocauście, wypełniają pustkę pamięci historycznej i pozwalają, by wokół nich osnuwała się narracja wspomnieniowa<sup>13</sup>.

Autor w tym dziele wykorzystuje wiele przedmiotów, których jednak status ontologiczny ulega przekształceniom. Tak dzieje się np. z tytułowym nożykiem należącym do Mieczysława Porębskiego. Już samo umieszczenie go na okładce ewokuje nowe znaczenia, a raczej zmienia jego wartość. Ikoniczny charakter reprezentacji nożyka wyklucza jego zrozumiałość, gdyż tak przedstawiony nóż autonomizuje się, przestaje do czegoś służyć, zostaje wystawiony na pokaz, tym samym rozstraja świat rzeczy poręcznych, świat teraźniejszości<sup>14</sup>. O nożyku dowiadujemy się na prośbę Tadeusza, który pyta w liście:

czy go sam zrobił  
czy znalazł  
czy ukradł  
czy wykopał z ziemi  
(epoka żelaza)  
czy spadł z nieba  
(cuda przecież się zdarzają)

<sup>11</sup> Zob.: P. Czapliński, *Rzecz w literaturze albo proza lat dziewięćdziesiątych wobec mimesis*, [w:] *Człowiek i rzecz. O problemach reifikacji w literaturze, filozofii i sztuce*, red. S. Wysłouch i B. Kaniewska, Poznań 1999, s. 207-237.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 223.

<sup>13</sup> A. Ubertowska, dz. cyt., s. 136.

<sup>14</sup> Zob.: D. Szczukowski, op. cit., s. 167.

Mieczysław:  
 „myślałem jeszcze  
 o tym moim nożyku  
 z obręczy od becзки.  
 Nosiło się go w obrąbku  
 pasiakowatego chałat,  
 bo zabierali  
 i mogło to drogo kosztować...  
 Tak więc pełnił funkcje  
 nie tylko użytkowe,  
 ale bardziej złożone”<sup>15</sup>.

Nożyk nie jest więc przedmiotem służącym wyłącznie do obierania (wspomnianych w utworze) ziemniaków. Ta nieprzydatność przedmiotów jest domeną rzeczy nostalgicznych opisywanych przez Czaplińskiego. Zastosowanie nożyka poddane jest przez Tadeusza pod wątpliwość:

ani to nóż do cięcia papieru  
 ani do obierania (strugania) kartofli  
 ani do ryby ani do mięsa<sup>16</sup>.

Pole semantyczne zostaje poszerzone z przedmiotu codziennego użytku, do rzeczy ukazującej ślady wolności jednostki w obozie<sup>17</sup>. Nie jest to jedyny sens wychodzący poza obręb pola znaczeniowego. Nożyk staje się piętnem:

leżał między Matejką i Rodakowskim  
 między Kantorem Jaremiąką i Sternem  
 między kartkami papieru  
 między Aliną Szapocznikow  
 Brzozowskim („Tadziem”, „Taziem”)  
 i Nowosielskim między  
 referatami i „fiszkami”<sup>18</sup>.

Jest on wszechobecny, wydaje się nawet, że strasznie natrętny. Nie ma swojego miejsca i zastosowania. Znamionuje to, co z Zagłady pozostało. Przypomina niewyra-

<sup>15</sup> T. Różewicz, *nożyk profesora*, Wrocław 2001, s. 17-18.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 18.

<sup>17</sup> Mieczysław Porębski był więziony w obozach koncentracyjnych Gross-Rossen i Sachsenhausen.

<sup>18</sup> Ibidem.

żalne cierpienie, strach, ale i przeciwstawienie się obozowym prawom<sup>19</sup>. „Przyniesiony (nożyk – przyp. K.L.) przez Porębskiego z obozu stał się częścią jego historii, metonimicznym znakiem jego byłej tożsamości jako więźnia obozu koncentracyjnego”<sup>20</sup>.

Jednak najbardziej wyrazistym przykładem chwytania się przedmiotów w *nożyku profesora* jest pociąg. Posiada on oczywiście znaczenie pierwotne, gdy podmiot liryczny podróżuje do Berlina<sup>21</sup>, lecz nabiera też innych znaczeń. Jak czytamy:

szyny biegną  
równoległe  
pociągi przelatują  
jak czarne ptaki  
kończą swój przelot  
w piecu ognistym  
z którego nie  
wznosi się śpiew  
do pustego nieba  
pociąg kończy  
swój bieg  
zamienia  
się w pomnik

przez pola łąki i lasy  
przez góry doliny  
przez cicho ciszej  
kamienny pociąg  
stoi nad otchłanią  
jeśli go ożywią krzyki  
nienawiści  
rasistów nacjonalistów  
fundamentalistów  
runie jak lawina

na ludzkość  
nie na „ludzkość”!

na człowieka<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Zob.: Szczukowski, op. cit., s. 167-168.

<sup>20</sup> B. Shallcross, *Rzeczy i Zagłada*. Kraków 2010, s. 179.

<sup>21</sup> T. Różewicz, *nożyk...*, s. 21.

<sup>22</sup> *ibidem*, s. 8-9.

Pociąg uwikłany jest w przemijanie. Autor *Kartoteki* przez odniesienie m. in. do pieca przypomina o związku pociągów z Shoah. Nieprzypadkowo też na tylnej części okładki znajduje się zdjęcie pomnika pociągu z Yad Vashem, dla którego tory w pewnym momencie się kończą. Jest to ostatni etap życia następujący tuż przed śmiercią, a właściwie to element spajający światy, i dlatego tak traumatyczny i przygniatający. Wspominany już Żukowski wyjaśnia:

Zgładzeni nie mogą przemówić, gdyż wraz z nimi zginął język, w którym mogło wyrazić się ich doświadczenie. Zostały po nich jedynie ślady, walające się po śmietnikach, milczące znaki bez kodu pozwalającego na ich odczytanie. Różewicz widzi w pozostałościach po oświęcimskich pociągach właśnie tego rodzaju nieznaczące znaki, od których historia oderwała przysługujący im sens<sup>23</sup>.

Pociąg, jako przedmiot silnie utożsamiany z Zagładą, jest swoistym językiem, który autor *Warkoczyka* uważa za właściwszy, skuteczniejszy w opisywaniu doświadczenia. Dlaczego tak się dzieje? Pociąg to ślad – śmieć poddany recyklingowi, który niszczy to, co z Zagłady zostało, to co operuje kodem powiązanim z ofiarami. Recykling zaciera pamięć, mniej lub bardziej świadomie, gdyż to ona budzi strach i przypomina zbrodnię. Można się więc zastanawiać:

czym jest więc obraz pociągu – nieustanie rozwarstwiający się, wikłający w wieloznacznościach? Trawestując znaną formułę Paula de Mana, powiedzielibyśmy, że to „metafora metafor” – wiązka obrazów semantycznie niestabilnych, pozostających w ciągłym ruchu, wymieniających się właściwościami<sup>24</sup>.

Ewokując nowe znaczenia, nawarstwiając je, Różewicz pokazuje słabość języka, ale i sięga w jego głąb. Mówiąc o niewyrażalności, tworzy rozbudowany, fragmentaryczny obraz, w którym już sam pociąg budzi napięcie.

Przedmioty-ślady możemy mnożyć w *nożyku profesora*. Podobnym elementem jest brama, której pole semantyczne rozszerzane jest przez autora dzięki intertekstualnemu odwołaniu do bram piekła z *Boskiej komedii* Danego. U Różewicza czytamy:

[...] za tą bramą  
nie będzie historii  
ani dobra ani poezji

a co będzie

<sup>23</sup> T. Żukowski, *Poezja i peryferie historii*, „Res Publica Nowa”, 2001, nr 7, s. 101.

<sup>24</sup> A. Ubertowska, op. cit., s. 136.

nieznajomy panie?

będą kamienie

kamień

na kamieniu

na kamieniu kamień<sup>25</sup>

Nad bramą do piekła opisywanego przez Dantego widnieje napis:

Przeze mnie droga w miasto utrapienia,  
Przeze mnie droga w wiekuiste męki,  
Przeze mnie droga w naród zatracenia.  
Jam dzieło wielkiej, sprawiedliwej ręki.  
Wzniosła mię z gruntu Potęga wszechwładna,  
Mądrość najwyższa, Miłość pierworodna;  
Starsze ode mnie twory nie istnieją,  
Chyba wieczyste — a jam niepożyta!  
Ty, który wchodzisz, żegnaj się z nadzieją...<sup>26</sup>

Brama to element dzielący światy, z tym że jeden ze światów jest znany tylko dla ofiar. Brama oddzielająca ziemię od piekła, świat od obozu koncentracyjnego. Jednak piekło jest karą, zaś obóz wyrokiem. Zagłada to zniszczenie, po którym zostaje tylko „kamień na kamieniu”. Różewicz poddaje rewizji elementy tradycji kulturowej, często pokazując przy tym ich słabość.

Słowa jednak nie zawsze tylko rozszerzają swoje pole semantyczne, lecz zaczynają się komplikować i przenikać nawzajem. Chodzi o motyw złota i żelaza, który Różewicz konsekwentnie buduje zarówno w *nożyku profesora*, jak i *recyclingu*.

złoty był wiek pierwszy

mijały wieki

nastał wiek XX

mija wiek XX

ma się pod koniec

chrześcijańskiemu światu

dziwne znaki

---

<sup>25</sup> T. Różewicz, *nożyk...*, s. 32.

<sup>26</sup> D. Alighieri, *Boska komedia*, przeł. E. Porębowicz, Kraków 2005, s. 16.

pojawiły się na niebie i ziemi<sup>27</sup>

Tutaj złoto posiada jeszcze nacechowanie pozytywne, choć wydaje się być tym, czym było przed żelazem. Czym właściwie jest więc żelazo?

spojrzałem na nożyk  
mógł służyć do krojenia chleba  
nożyk z żelaznego wieku  
- pomyślałem - z obozu zagłady<sup>28</sup>

Żelazo to kolejny przedmiot – ślad kojarzący się z Zagładą. Jednak jest on własnością ofiar. Nieprzypadkowo więc Różewicz cytuje dalej Owidiusza („Ostatni wiek żelaza/ uciekły wstyd prawda uczciwość/ na ich miejsce weszły/ zdrada podstęp oszustwo przemoc”<sup>29</sup>). Żelazo posiada często znaczenie pejoratywne, gdy używane jest w kontekście broni, co czyni właśnie Owidiusz („chytry człowiek pociął ziemie granicami”). Jednak autor *Kartoteki* pojmuje je w sposób bardziej pozytywny, wręcz oznakę słabości, z powodu wartości materialnej jaką posiada żelazo. W *zawsze fragmencie* czytamy:

Złote milczenie zaległo  
w stolicach Europy i obu Ameryk  
potem zaczęło się topić  
przemówiły  
złote cegły złote sztaby  
złote sztabki  
złote monety  
złoto „wyprane” w Europie i Ameryce  
pokrywa się plamami  
krwawi  
kasy pancerne  
są zamknięte jak komory gazowe  
ale słychać zgrzytanie zębów  
stłumione krzyki  
z sejfów wydobywa się  
duszny zapach padliny  
sączy się trupi jad  
krew

<sup>27</sup> Różewicz, *zawsze fragment. recycling*. Wrocław 1998, s. 96.

<sup>28</sup> Idem, *nożyk...*, s. 25.

<sup>29</sup> Ibidem.

złoto „wyprane” w Szwajcarii  
rozkłada się i gnije  
w aseptycznej Szwecji<sup>30</sup>

Złoto jest częścią ofiary (nawet dosłownie, gdy chodzi o złote zęby). Ofiara była pozabawiana wszystkiego, co posiadało wartość, a szczególnie właśnie złota. Jest ono naznaczone krwią. Często to jedyna rzecz, jaka pozostawała po ofierze. Ubertowska zauważa, że

Różewicz wyprowadza z owych toposów (złota i żelaza – przyp. K.L.) rozbudowaną sieć metafor, konsekwentnie rozwijanych w obydwu poematach, a sięgając po nie, czyni je przedmiotem dyskursu polemicznego, próbując w ten sposób dokonać reinterpretacji Owidiuszowskiej tradycji. Kierunek tej rewizji określa przede wszystkim odrzucenie arkadyjskiej semantyki „Wieków Złotych”. [...] „Żelazo” w ujęciu poety jest metaforycznym tworzywem świata postępu, naiwnego optymizmu oświeceniowej formacji myślowej<sup>31</sup>.

Żelazo, jak i złoto posiadają znaczenie destrukcyjne. Złoto to motywacja do zabijania, żelazo zaś to tworzenie cywilizacji, która wcale nie daje gwarancji wolności, a wręcz przeciwnie<sup>32</sup>. O złocie pisze też Michał Mrugalski w swojej książce: „»Hitlerrek złoty nauczył żydów roboty«, mawiało się w Polsce, kraju »złotodajnych Oświęcimów, Majdanków, Treblinek«”<sup>33</sup>. Złoto, albo raczej elementy świetliste w ogóle, u Różewicza pokazują swoje prawdziwe oblicze – mrok<sup>34</sup>. Złoto jest popularnym motywem w dzisiejszym dyskursie Holocaustowym, gdyż obnaża ono inną stronę tej tragedii. Rozumiane jest często jako wyjście poza kategorie etyczne, gdyż artyści skupiają się na wartości materialnej, nie zaś na życiu człowieka.

Obraz złota i żelaza w kolejnym tomie wydaje się ewoluować jeszcze bardziej. W *Szarej strefie*, bo o niej mowa, wartości pozytywne, jak i negatywne przyjmują kolor szary. O zastosowaniu tej barwy przez Różewicza, Mrugalski pisze: „Szarość Różewicza jest kolorem ambiwalentnym: z jednej strony stanowi oznakę katastrofy języka i świata, z drugiej – ostatnią szansę przetrwania kataklizmu”<sup>35</sup>.

Autor *Kartoteki* w *Szarej strefie* pisze:

moja szara strefa  
powoli obejmuje poezję

<sup>30</sup> T. Różewicz, *zawsze...*, s. 97-98.

<sup>31</sup> A. Ubertowska, op. cit., s. 130-131.

<sup>32</sup> Jak pisze Różewicz w *nożyku profesora* s. 16: *miasto masa maszyna /sprawity awangardzistom / przykrą niespodziankę / zamieniły się w pułapkę*. T. Różewicz, *nożyk profesora*, s. 16.

<sup>33</sup> M. Mrugalski, *Teoria barw Tadeusza Różewicza*, Kraków 2007, s. 88.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 85-91.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 38.



biel nie jest absolutnie biała  
 czerń nie jest absolutnie czarna  
 brzegi tych nie-kolorów  
 stykają się [...]

czarne i białe kwiaty  
 rosły tylko w poezji Norwida  
 Mickiewicz i Słowacki  
 byli kolorystami<sup>36</sup>

Kolory, tak jak język w ogóle, tracą swoje możliwości prezentacji i opisu. Szary to kolor na granicy, powstający z połączenia dwóch przeciwstawnych kolorów. Dlatego może on opisać świat po Shoah.

Ważnym śladem w *nożyku profesora* jest również zdjęcie martwej Żydówki umieszczone przez samego Różewicza na wyklejce okładki. Fakt, że mamy do czynienia z martwym ciałem na śniegu zauważamy dopiero po chwili. Na pierwszy rzut oka zdjęcie przedstawia scenę erotyczną utrzymaną w ciepłych barwach sepii. Autor konstruuje kontrast między prawdą, a tym co widzialne. Fotografia tworzy liczne dualizmy będące na przeciwległych biegunach. Po pierwsze możemy ją rozpatrywać w kontekście etyczności i nieetyczności, o czym pisze Żukowski: „Ostentacyjna estetyzacja jest bluźnierczym przekroczeniem, lecz jednocześnie rzuca cień na tradycję, która umożliwiła podobny gest”<sup>37</sup>. Żukowski wychodzi od kontrastu między literaturą a pamięcią. Zwraca przez to uwagę na problem wyrażalności, przez kulturę wysoką, pamięci i historii w ogóle.

Zdjęcie jest też przykładem estetyzacji śmierci, czym Różewicz wchodzi w szeroki dyskurs nad tym zagadnieniem. Jednak nie chodzi o ograniczanie się do upiększenia. Autor pozbawia śmierć tego, co łączy się z klasycznym jej wzorcem, czyli m.in. patosu i metafizyki.

*Nożyk profesora* to dzieło dojrzałego artysty. Nie dziwi więc, że wdaje się on w dialog z czasem. Czas ten można, a nawet trzeba interpretować na dwóch płaszczyznach. Poeta patrzy na starzejącego się człowieka, ale dokonuje też niejako podsumowania tego, co pozostaje z Zagłady po 50. latach. Już na początku utworu pisze:

idzie przez chmury  
 przez złote jaskry  
 kaczeńce dzwonki  
 niezapominajki

<sup>36</sup> T. Różewicz, *Szara strefa*, Wrocław 2002, s. 12.

<sup>37</sup> T. Żukowski, *Poezja i peryferie...*, s. 100.

Vergissmeinnicht

ten pociąg

nie odjedzie

z mojej pamięci

pióro rdzewieje [...]

Robigus prawie nieznany

demon rdzy – z drugiego rzędu bogów –

pożera tory szyny

parowozy [...]

młoda kobieta

z chorągiewką w ręce

daje znaki

i ginie

w niepamięci<sup>38</sup>

Ta dwoistość czasu już tutaj daje się rozwarstwić. Mamy rdzewiejące pióro, choć w wersji pierwotnej ten wers brzmi *moje pióro rdzewieje* (i wyraz rdzewieje jest zamazany)<sup>39</sup>, co tylko powoduje konotacje z autorem. Robigus demon rdzy, pożera zaś tory i pociągi – ślady Zagłady. Jak dowiadujemy się później, taki los też czeka nożyk („Robigus pokrywa rdzą/ i pożera powoli/ żelazny nożyk”<sup>40</sup>). Czas wydaje się tu pojawiać przypadkowo, a wywołany jest niezapominajką, która na początku wydawała się być tylko częścią obrazu poetyckiego. *Vergissmeinnicht* to oczywiście niemiecka nazwa niezapominajki. W kontekście różewiczowskim jest to czytelny sygnał do interpretacji w oparciu o dyskurs Shoah.

W cytowanym już wcześniej fragmencie autor *nożyka profesora* pisze:

pociąg kończy

swój bieg

zamienia

się w pomnik<sup>41</sup>.

Różewicz boi się tego, że Zagłada zamienia się w eksponat muzealny. Shoah, jak sugeruje, powinno być przestrożą dla: „rasistów nacjonalistów/ fundamentalni-

---

<sup>38</sup> T. Różewicz, *nożyk...*, s. 5-6.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 1 (w faksymilach).

<sup>40</sup> Ibidem, s. 18.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 9.

stów”<sup>42</sup>, albo raczej prezentacją wizji skutków nienawiści. Tymczasem po 50. latach jest wydarzeniem historycznym, o którym mówi się w radiu w rocznicę początku, albo końca drugiej wojnie światowej.

Czas dla autora *Ocalonego* to głównie zapomnienie. Nie sposób mówić o pozytywnym upływie czasu, gdy świat wydaje się zmierzać w złym kierunku. Czytamy na początku *nożyka profesora*:

prosił mnie o rozmowę dla TV  
mówiłem o tym, że ten krok  
ślad stopy ludzkiej na księżycu  
odmieni świat i ludzi... Naiwny<sup>43</sup>.

Czas nie leczy ran, człowiek nie zmienia się na lepsze. Cywilizacja tłamsi człowieka, nie powoduje jego rozwoju. Różewicz, nazywając siebie naiwnym, chce mieć jeszcze nadzieję. Miasto, masa, maszyna były progim do wieku złota, w którym dokonuje się rozpad m.in. poezji.

„Z upływem czasu niesamowitość owych niemych, materialnych przedmiotów – włosów, okularów, ubrań czy walizek – wyeksponowanych za szkłem i w gablotach, więc umuzealnionych, przerodziła się w dominujące wyobrażenie o Zagładzie”<sup>44</sup> – pisze Shallcross. Przedmioty dla literatury współczesnej są bardzo ważnym tematem. Autor zmagający się z problem opisania niewyraźnego, szuka i będzie szukał nowych rozwiązań. Ślad, niemy świadek, jakim jest przedmiot, pozostanie ważnym elementem tego dyskursu. To oczywiście również problem szerszej dyskusji, gdzie jest ich miejsce, czy mogą one coś znaczyć w innej przestrzeni dla wielu odbiorców, czy są uzależnione od jednostkowego doświadczenia. Katarzyna Szkaradnik właśnie w kontekście przedmiotów pisze, że problem współczesnego muzealnictwa, który można by nazwać oscyłowaniem między Disneylandem a cementarzyskiem, jest istotny. Zastanawia się, jak zainteresować najmłodsze pokolenie tym, co w obiegu opinii zdaje się „nudnymi gratami”, by zarazem nie przekształcić muzeum w skomputeryzowane i pełne „fajerwerków” centrum rozrywki<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> Ibidem.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 21.

<sup>44</sup> B. Shallcross, op. cit., s. 7.

<sup>45</sup> K. Szkaradnik, *Z powrotem do rzeczy (samych?)*. O projekcie hermeneutyki rzeczy na przykładzie pewnej wystawy muzealnej, [www.polisemia.com.pl/numery-czasopisma/12013/z-powrotem-do-rzeczy-samych-o-projekcie-hermeneutyki-rzeczy-na-przykladzie-pewnej-wystawy-muzealnej](http://www.polisemia.com.pl/numery-czasopisma/12013/z-powrotem-do-rzeczy-samych-o-projekcie-hermeneutyki-rzeczy-na-przykladzie-pewnej-wystawy-muzealnej) [dostęp: 12.04.2015].

## The Traces of the Holocaust in Tadeusz Różewicz's writings

In his later writings Tadeusz Różewicz ponders what remains of the Holocaust victims. We turn around objects that seem to overlap the personalized experience of the witnesses. All these had been additionally filtered by people's fragmentary memory. What is knife of Mieczysław Porębski, the gate to Auschwitz or the train? Popular culture often uses only catchword for the Holocaust. Though Różewicz in his works shows the widening of their semantic field of these objects. Extermination is an experience and cannot be hit by cabinets and remain only an exhibit. The short story *Tour to the Museum* seems to be a tragic prophecy.

Teresa Klimowicz (Lublin)

## Giorgio Agamben and the Concept of Messianism

*„The Messiah always already had his time, meaning he simultaneously makes time his and brings it to fulfilment”<sup>1</sup>.*

G. Agamben

The aim of this paper is to trace the connection between Jewish messianism and the idea of „messianicity” adopted by the contemporary postmodern thinker: Giorgio Agamben.

Giorgio Agamben is a contemporary Italian philosopher reaching out to the Jewish Torah and Christian biblical texts, Greek and Roman law, Midrashic literature, as well as of a number of Western literary figures and philosophers, including among others Arendt, Benjamin, Foucault, Heidegger, Kafka and Schmitt. Combining ancient and postmodern ideas, he critically diagnoses the present political and cultural order. This article is trying to show the traces of Jewish philosophy in Agamben’s work and to examine to what extent is Agamben’s messianicity – messianic.

### Messianism

Messianism as a concept deriving from the Jewish tradition focuses on the expectation of a redeemer (Messiah) which will bring the world to the age of peace and prosperity (the messianic era). The nature of the event itself and the subject of redemption, or the temporal nature of redemption, differ in different theories.

The term Messiah derives from the Hebrew word *Mashiach* („anointed one”), used in the Hebrew Bible in relation to priests and kings. The term also denotes the religious concept of a person entrusted with a special task from God that can be understood in a threefold way: eschatological (concerned with end times), political (improvement of the state of mean or the world), and as a final consummation of history<sup>2</sup>.

The visions of idyllic future appear already in the Old Testament as a fulfilment of the covenant between God and the Chosen People. The concept of the Messiah as

<sup>1</sup> G. Agamben, *Time that remains. Commentary on the letter to Romans*, trans. P. Daly, Stanford 2005, p. 71.

<sup>2</sup> *The Oxford dictionary of Jewish religion*, ed. r. J. Zwi Werblowsky, G. Wigoder, Oxford, 1997, p. 458-60.

a figure to come at the time of redemption can be found in the prophecy of Isaiah who gives a detailed description of an ideal king, but also in Jeremiah and Ezekiel.

In the prophetic writings, the term Messiah does not appear, yet the idea of an idealized political figure is presented as a person in the vein of David that will restore the Jewish Kingdom or will gather the Jews back to the Land of Israel. The eschatological meaning of messianism is however absent in the narrative of the Old Testament. The shift from the concept of the Messiah as simply a leader to the idea of a future redeemer of Israel stems from the change in the understanding of the monarchy and the dissolution of the Davidic dynastic rule following the destruction of the first Temple in 586/7 BCE<sup>3</sup>. Following these catastrophic events, political concepts evolved, shaping a more idealized figure of a Messiah portrayed as a perfect leader, one who will subsequently lead the Jewish nation towards an utopian age of moral perfection and reunification.

According to Gershom Scholem, this concept of redemption had not been linked with Messianism from the very beginning, and it only developed as an idea in the middle ages, linked closely with the Lurianic Kabbalah<sup>4</sup>.

On the other hand, Jacob Neusner claims that messianic ideas are already present in Jewish liturgy (i.e. the Siddur), in the Targum (the spoken paraphrases of Jewish scriptures) and in Rabbinical writings<sup>5</sup>, as well as in later Jewish mysticism and philosophy (Kabbalah and, especially, Sabbateanism). Be that as it may, these early writings do not supply a coherent concept of Messiah and are primarily influenced by the political understanding of the term<sup>6</sup>.

There are two main ways to understand messianism according to G. Scholem: restorative and utopian. They both aim to change *the present* and to transform the present into an ideal form which existed before (restorative) or the form that have never occurred before (utopian).

These messianic ideas have spread outside the Jewish context and are also present beyond the religious context as such. The idea of messianism without God has also been introduced by some Jewish thinkers, among others by Walter Benjamin and Ernst Bloch. In addition, some postmodern thinkers, such as Alain Badiou, Jacques Derrida and Slavoj Žižek, have found inspiration in messianic concepts, however, they have interpreted them in a distinct way and have developed the idea of messianism in philosophy to a much greater extent.

According to Jacques Derrida, messianicity (as opposed to messianism) marks a kind of non-contemporaneity of present time with itself. For Alain Badiou, the mes-

<sup>3</sup> See: *The encyclopedia of Judaism*, ed. J. Neusner, A.J. Avery-Peck, W.S. Green, Leiden – Boston 2000.

<sup>4</sup> See: G. Scholem, *The Messianic idea in Judaism*, New York 1978, p. 13, 37.

<sup>5</sup> J. Neusner, *Ancient Judaism and modern category formation: Judaism, Midrash, Mesianism and Canon in the Past Quarter-century*, Lanhan 1986, p. 63.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

sianic thinking is a framework that comes to explain the establishment of the subject and brings a possibility of a new definition of truth.

Interestingly, these contemporary thinkers derive their remarkably different understanding of messianism from the same text, the writings of St. Paul, searching for a new understanding of the term in it and coming to very different conclusions about it.

The aim of this paper is to present continuities and discontinuities between two understandings of messianism, the religious and the postmodern (messianicity) referring to the interpretation of messianism given by the Italian philosopher Giorgio Agamben. I would like to discuss several different aspects of messianism which rises from Agamben's theory:

- The messianic subject
- The messianic time
- The messianic Law
- The messianic transformation

## The Messianic Subject

Traditional Jewish messianism derives from the idea of Messiah (as explained above). The Messiah is the actor of the messianic age, the messianic transformation and the figure which marks the beginning of the messianic era. The description of the genealogical features of the Messiah played a key role in Jewish tradition (just as they later did in Christianity) focusing the events of the messianic transformation around the Jewish people.

Jewish messianism has split into two separate conceptualizations of the messianic age; one understanding holds that the Messiah will arrive „when the time comes”, i.e. no matter what the people of Israel do and is initially decided by God; the other maintains that the arrival of the Messiah depends on the deeds of the people, who may hasten his coming by performing certain deeds and living according to certain laws. The nature of these deed has also served as a topic of some debate, and according to Rabbi Yohanan „the son of David will come either in a generation that is altogether righteous or altogether wicked”<sup>7</sup>.

The concept of Men being responsible for the arrival of the messianic age had initially developed from Kabbalistic ideas and was later used in the historical, political project of Zionism.

For Agamben, the actor of the messianic age on the other hand is surely not religious, and God does not play a role in its bringing about. Moreover, the Messiah him-

---

<sup>7</sup> Babylonian Talmud, Tractate Sanhedrin, folio: 98a.

self, as noted by Agamben, is at best a metaphor which only marks the arrival of the messianic age. The true actor of messianism for Agamben is the (individual) subject.

## The Messianic time

Jewish tradition speaks about the messianic age in terms of chronological time. It is either a point in the future – the messianic age that begins with the coming of the Messiah – or the lost past (which can be restored).

For Agamben, messianism does not only stand for a particular point in time in which the world will be transformed. It is neither the future, nor the past, nor it is the end of time, but rather the time of the end.

In Jewish tradition, there is a distinction between the world that is and the world to come (*olam ha-ba*) and the former can never be the messianic time. For Agamben (and – as claimed by him – for St. Paul), the messianic time does not belong to any of them.

Messianic time is therefore not the eschatological time: „The messianic vocation is a movement of immanence, or, if one prefers, a zone of absolute indiscernibility between immanence and transcendence, between this world and the future world”<sup>8</sup>. The distinction between the past and the future is therefore suspended. The inoperativity of such division is the realm of the messianic. It is what remains after the division of the partition of time itself into secular time (*Chronos*) and eternity (*Eschaton*).

Agamben offers another way to understand the idea of time: *Chronos* and *Kairos*. *Chronos*, according to him, is the historical time and the *chronological* one, i.e. the time of THIS world. *Kairos* is a moment in time when something special happens. The former is quantitative, the latter – qualitative.

For Agamben messianic time appears within regular time. It is the *Kairos* (the moment) in time of the end. The messianic, hence, is *what has never happened*, and as Alan Murray puts it: „The fact that it has never happened means that it is always already happening”<sup>9</sup>. It is the suspension of the present time.

Messianic is not only the moment in the future nor is it a transformation of the world. It is both at the same time, as the messianic transformation is enrooted in the NOW and it transforms not the world itself, but our perception of it. The messianic change is not a destruction of the current state of the world, but rather a *modus of existence* that comes to an end: „The meaning of revolution is never only to change the world, it is also – and especially – to change time”<sup>10</sup>. Therefore the messianic idea is to have a different perception of the present.

<sup>8</sup> G. Agamben, *Time that remains*, p. 25.

<sup>9</sup> A. Murray, *Giorgio Agamben*, Routledge 2010, p. 131.

<sup>10</sup> M. Idel, *Torah Hadasha*, [in:] *Benjamin- Agamben: Politics, Messianism, Kabbalah*, Würzburg 2010, p. 177.



## The Messianic Law

The problems I would like to investigate in this part might be framed in the following question: are tradition and the prevailing law valid in the messianic Era? In order to present the relationship between the messianic and the Law, it is necessary to consider the dynamic and limitations of each of them.

The task is also difficult because, as Moshe Idel puts it: „(..) both Law and Messiah are terms without clear content, since their meaning is general or nebulous and changes dramatically from religion to religion, from period to period, (...) Thus when speaking about Law and Messiah, we should be aware of the multiple types of encounters influencing a variety of messianic ideas and the different types of law”<sup>11</sup>.

Bearing this statement in mind, I would like to show some connections and conclusions that derive from thinking in terms of the messianic age about the Law.

Some Jewish traditions suggest the concept of messianic Torah. This messianic Torah (Torah Hadasha or a New Torah) is somehow different than the one we have in our hands, the one given to Moses at Mount Sinai. Such concept appears in the Midrash and is revisited in the Sabbatian tradition. The essence of that concept refers to an idea that the messianic age will bring about a sort of change in the rule of the law.

Moshe Idel distinguishes between two kinds of messianisms that relate to the question of Torah Hadasha<sup>12</sup> and presents two different understandings of the status of the Old Torah:

- a. eschatonic – the idea that the messianic improvement requires some sort of rupture in history, a dichotomy between exile and redemption, breaking of the already established law while introducing a new law and breaking the Old Torah (such understanding is typical for Rabbinic literature, but also presented by G. Scholem).
- b. synchronic – progress and rupture are parallel processes, instead of linear understanding of the Torah in time, it is understood as coexistence of two kinds of Torah.

These two understandings coexist parallelly in Jewish tradition and are usually presented intermittently and confronted. For example, there are two (important for the point of this chapter) stories presenting the double character of the Law:

- 1) The figure of two trees of Paradise – the Tree of Knowledge and the Tree of Life: There are two symbols that control the state of the world in the Kabbalist book Ra’ya Mehemna – the Tree of Life and the Tree of Knowledge. Before the exile of Adam the world was ruled by the Tree of Life, which represents pure power

<sup>11</sup> Ibidem, p. 177.

<sup>12</sup> Ibidem.

of the holy, but since Adam and Eve ate from the forbidden fruit, the world has fallen under the rule of the Tree of Knowledge of Good and Evil, which represents a division into the holy and the profane. And the Torah, according to the tradition, presents itself in every state of the world in various ways.

- 2) The figure of the two tablets Moses received at Mount Sinai: after he had ascended to the mountain to receive the Torah and upon returning to the awaiting Israelites, Moses saw his people had been worshipping the Golden Calf. Discovering that, Moses breaks the tablets he received (Ex 32:19)<sup>13</sup>.

Per contra, the following passage from the Babylonian Talmud confronts the eschatonic and the synchronic understanding, quoting:

A. r. Simeon b. Eleazar says: „and the years draw nigh when you shall say, I have no pleasure in them’ (Ec. 12:1) – this refers to the days of the Messiah, in which there is neither merit nor guilt.

B. This differs from what Samuel said, for said Samuel, ‘The only difference between this world and the days of the Messiah is Israel’s servitude to the nations of the world. As it is said, ‘For the poor will never cease out of the Land’ (Deut 15:11) [Babylonian Talmud, Shabath 151].

This passage suggests two ways to interpret the status of the Law in the messianic age. In the first one, an approach which is ascribed to r. Simmeon and B. Eleazer, the assumption is that at the time of the Messiah, the commandment will no longer apply as law. The latter presents a continuous character of the transformation, one in which the world (and the Law) will not change, – only the status of the people of Israel will change.

The relationship between the Old and the New Torah can be understood as either continuity or discontinuity:

The relationship between the Old and the New Torah can be understood either in the sense of continuity or discontinuity:

- a) the New Torah is a fulfilment, a perfection of the Old Torah.

In that case, the messianic Law might be understood as a fulfilment and perfection of Halakhah, which is the law of the unredeemed world. The Law will be finally realized, a matter which was not possible in the Exile. Israel will finally be capable, or rather the Torah of the Messiah will provide complete reasons for the commandments<sup>14</sup>. At any rate, messianism does not annul the Halakha but presents a legitimization, a better understanding and an overcoming of its mistakes.

<sup>13</sup> M. Idel, op. cit. p.177.

<sup>14</sup> G. Scholem, op. cit., p. 20.

b) the New Torah is something different, even contradictive to the Old Torah.

By this approach, the Old Torah is destined to be replaced, annulled or suspended as „when he, about whom it is written ‘Lowly and riding upon an ass will come [...] he will elucidate for them the words of the Torah[...] and elucidate for them their errors. r. Hanina said: “Israel will not need the teachings of King Messiah in the Future to Come, for it is said, Unto him the nations shall seek [the nations] but not Israel’ . If so why will King Messiah come, and to do what will he come? To gather the exiles of Israel and to give them thirty mitzvot”<sup>15</sup>. The new Law will be given as the one that was given is violated and is full of mistakes.

However, the messianic era in its eschatonic understanding is often intertwined with visions of destruction and doom. Many such visions describe a state of immorality, a state of suspension of all norms, and an age of wickedness. The Mishnah states: „In the footsteps of Messiah presumption will increase and respect disappear. The empire will turn to heresy and there will be no moral reproof”<sup>16</sup>.

Redemption (restorative or utopian) is understood as moral improvement that comes about either through the apocalyptic destruction of the current state of the world or through the transgression of the law (as moral and legal order), as according to Rabbi Johanan in the Babylonian Talmud ‘the son of David will come only in a generation that is either altogether righteous or altogether wicked.’

At this point, I would like to focus on the eschatonic understanding of messianism, which, as I intend to present, opens the space for the understanding of the difference between the Old Torah and the New Torah as it’s suspension, in the frames of the category of Agamben’s concept of „the state of exception”.

In order to understand what is messianic for Agamben, we must turn to his understanding of the law. And in order to understand that – some other terms need to be explained.

Agamben introduces different key figures that illustrate the subtle dialectics of his thought. In his book *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* Agamben introduces a paradigmatic figure of modern politics which he names *homo sacer*. To clarify this figure Agamben uses an idea that refers to the concept of taboo and the idea of the ambivalence of sacrum, as well as to the Greek demarcation of the term „life”:

- a) as *bios* – the political qualities of life that are realized inside the polis,
- b) as *zoe* – natural life, without political qualities, that applies also to animals and plants.

<sup>15</sup> M. Idel, *op.cit.*, p. 182.

<sup>16</sup> G. Scholem, *op. cit.*, p. 12.

To explain the essence of the problem Agamben introduces also the term *bare life* (*naked life*) meaning the sphere where *bios* and *zoe* become indistinguishable, the sphere of permanent conversion between human and animal, nature and culture.

Bare life is at the same time a result of the production of *sovereign power* – the symmetric opposition of bare life. *Sovereign power* can be understood as the subject that decides of establishment of the „state of exception”, so the actor in power to suspend the law. To explain this concept Agamben recalls the Roman law: „Sacred man is the one that was judged for offence and is not honoured to be sacrificed, but the one that kills him cannot be sentenced for homicide. (...)”<sup>17</sup> – It is a life that is exposed to violence and death.

The Law is not only a set of rules. Agamben is concerned more with its performative character, he understands it as an anthropological machine which works by producing tension between its structural elements. He views messianism in the perspective of the Law and introduces different forms of distinctions. The distinctions Agamben is most concerned with are those which divide things to ones belonging to the sphere of *sacrum* and one belonging to the sphere of *profanum*.

The term *sacer* refers both to something that cannot be touched without being desecrated, similarly to a taboo. The status of the sacred should be understood in the context of its structural ambivalence – the primal indistinguishability of the impure and the holy. *Homo sacer* belongs neither to the mundane order nor to the holy order. The rules of law do not apply to him either, nor can he be sacrificed (devoted as a sacrifice). That is why *homo sacer* is an exception, a gap in the rules which prohibit murder.

At the same time, *homo sacer* cannot simply pass from *profanum* to *sacrum*, but rather stays „outside” of both human and divine jurisdiction: „Sacred life is neither political *bios*, nor it is natural *zoe*, but is rather a sphere of indiscernibility, where both of them involve each other and exclude each other, and constitute each other”<sup>18</sup>. Sacred life and naked life are two aspects of the same figure – the *homo sacer* and the sovereign.

The sphere in which naked life appears as such is the sphere of the suspension of law. Law is suspended by a sovereign by the act of establishment of the state of exception (according to Carl Schmitt, a sovereign is one who decides on the state of exception). Such a suspension entails the appearance of naked life: „Sovereign is the sphere where one can kill without committing a murder or making a sacrifice, and sacred life – meaning life that neither can be killed nor sacrificed – is the life that has been caught in this sphere”<sup>19</sup>. Sacred is the life that the sovereign ban overtakes, while the formation of the naked life is sovereignty’s crucial achievement.

---

<sup>17</sup> G. Agamben, *Homo sacer*, trans. D. Heller – Roazen, Stanford 1998 s. 101.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 125.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

The naked life appears both as *devotus* (sacrificed) *homo sacer* as well as sovereign. Agamben claims that these figures - staying in the sphere of indistinguishability - are the „living dead” – figures which outlived the human.

*Homo sacer* is, therefore, a special case and an exception to the law. That is why Agamben introduces the Schmittian category of the *state of exception*, which is a state of suspension of the law (rule), and the state which defines the sovereign (as the one that is in power to introduce the state of exception).

Agamben applies this category to messianism: „From the political-juridical perspective messianism is, therefore, a theory of the state of exception – except for the fact, that in messianism there is no authority in force to proclaim the state of exception, instead there is the Messiah to subvert its power”<sup>20</sup>. In that case is messianism the theory of the state of exception?

Messianism is strictly bound by the Law. It is the messianic fulfilment together with the suspension of the law that makes the messianic moment. The problem is that, as Vivian Liska phrases it: „It is not possible to determine whether for Agamben the abrogation of the law is a *requirement* or a *consequence* of the coming of the Messiah and whether the law is potentially already abolished or whether this might no longer be required. The blurring of these difference might be Agamben’s intention; however, the question remains as to whether the Messiah will abolish the law or whether he will come through its demise”<sup>21</sup>. The abrogation of the law is both the requirement and the consequence because messianic change is a gesture that transforms both the cause and the outcome. Messianism, therefore, makes the Law inoperative.

Inoperativity (an originally French term introduced by M. Blanchot *désœuvrement*) is literary ‘lack of work’, being in potential, but never passing to actuality. The concept is introduced in Agamben’s essay *The Open*, where he discusses the man/animal distinction. Such distinction, as he claims, is driven by the logic of exclusive inclusion – the same logic which produces *homo sacer*, one which he calls ‘anthropological machine’. Agamben’s dialectics of opposition does not simply produce a synthesis out of thesis and anti-thesis. He introduces a third element, that is the zone of indiscernibility between them. Agamben is trying to „deactivate the machines” and prefers the dialectics of a standstill when neither man needs to master nature, nor the other way around. The same logic underlies the notion of inoperativity of the law where it is neither applied nor suspended.

<sup>20</sup> Ibidem, p. 57.

<sup>21</sup> V. Liska, *The Messiah before the Law*, in: *Benjamin – Agamben: Politics, Messianism, Kabbalah*, ed. C. Morgenroth, V. Borsso, K. Solibakke, B. Witte, Würzburg 2010, p. 165.

## The Messianic transformation

For Agamben messianism is neither – as Scholem suggested – restorative nor utopian separately, but rather it is both at the same time: „In fact messianism has a destructive character and will ‘restore’ the world to a point it has never known, to an ethos which is both radically new and completely familiar”<sup>22</sup> – as Murray claims. So, it is not the appearance of something radically new, an event that breaks the chain of continuity. The messianic world is, just as in the Hasidic tradition, the same world – just a little bit different.

According to the Jewish tradition, the messianic age brings the moral and ontological transformation of the world and human beings in general through the Jewish people.

For Agamben it is more of an „abstract switch” that does NOT mark the eschatological end of this world and the beginning of something completely new. It is rather a universal, though subjective, change.

In *The time that remains*, Agamben reads St. Paul’s „Letter to the Romans” as a messianic text. He uses St. Paul’s term *hos me* („as if not”) as an explanation of the essence of the messianic. Such understanding shows the messianic potential of transforming reality without turning it into its opposite or reversing it to a former state. For Agamben *hos me* produces a „division of a division”, which suspends distinctions and makes the law dysfunctional since division is the very principle of the law.

The division introduced by the Law produces a *remnant* – that which remains from the separation of the law.

Agamben refers to Paul’s remark from the 2<sup>nd</sup> chapter of the Letter to the Romans:

Circumcision indeed is of value if you obey the law; but if you break the law, your circumcision has become uncircumcision. So, if those who are uncircumcised keep the requirements of the law, will not their uncircumcision be regarded as circumcision? Then those who are physically uncircumcised but keep the law will condemn you that have the written code and circumcision but break the law. For a person is not a Jew who is one outwardly, nor is true circumcision something external and physical. Rather, a person is a Jew who is one inwardly, and real circumcision is a matter of the heart – it is spiritual and not literal. Such a person receives praise not from others but from God.

Paul, according to Agamben, speaks not only about the separation of Jews and non-Jews. He also speaks about the distinction between the body and the spirit, the division between a Jew and a non-Jew. The remnant produced by such division is a radical exception, which suspends the suspension of the law. It does not annul the

<sup>22</sup> A. Murray, op. cit. p. 129.

distinction between a Jew and a non-Jew, but cuts it and creates what he calls those „circumcised by heart”. The remnants are the non-non-Jews (not circumcised, but living according to the law), who are neither ‘outside’ of the law, nor they are within it.

At this point, the character of the law is radicalised. The suspension of the law pushes it to the impossibility of execution. This is not the end and fulfilment of the law, but rather its radical „passing out”, in which the current state of the law and the world are gone-by.

To put it in other words, The messianic does not annihilate the Law, but renders it inoperative – it opens to a new form of non-use and becomes inoperative in the messianic perspective.

Gershom Scholem describes the specific form of disappointment that comes together with the coming of the Messiah: The Messiah arrived and nothing happened. The poor are still the poor and the old divisions are still valid. There was no apocalypse. Moreover, we almost overlooked the Messiah. Scholem presents the story of Sabbatai Zvi and the Sabbatian movement as an example of such feeling of disappointment. The Sabbatian and the Frankist movements illustrate the paradoxical logic of the messianic: the messianic gesture leads to conversion, which is not just an act of apostasy, but is a sign of inoperativity of the law.

Agamben puts together two different approaches. One in which the Messiah has not come yet and nothing happened; and another when the Messiah had come and everything happened (as in the case of Christianity). Agamben tries to „cut” the division by creating a third option: The Messiah has come and nothing happened<sup>23</sup>. The point of Agamben’s messianic project is to transform *bare life* into the liberating *remnant*<sup>24</sup>.

The messianic is a division of a division that undoes (make inoperative) the oppressive power of the law. Agamben’s messianic era is one of overcoming all divisions and overcoming the permanent state of exception in which we live. The oppressive state of exception is suspended and the redemptive one is established.

According to Liska, the oppressive state of exception and the redemptive state of exception both rely on the self-suspension of the law. „However, while the negative state of exception proclaimed by the sovereign spills over into every aspect of life and put the entire planet under the ban of an oppressive law, the ‘real’, messianic ‘state of exception’ suspends the validity of the law and releases bare life from its ban into a new freedom”<sup>25</sup>. The messianic is a suspension of the suspension, an act of profanation (bringing back the use of life).

<sup>23</sup> A. Bielik-Robson, *Rozbita konstelacja. Teologia Agambena między tragedią a mesjanizmem*, Warszawa 2010, p.159.

<sup>24</sup> Ibidem, p. 178.

<sup>25</sup> V. Liska, op.cit., p.161.

Sacrifice is the threshold between the sphere of humans and that of the gods, and it is the practice that produces the very division. Therefore, it is the point that can render the distinction as inoperative and return what was sacred back to the common use of mankind<sup>26</sup>. So profanation is the act that can bring the sacred to common use through an understanding of the law. Bare life and the remnant are structurally the same. The bare life is a product of the sovereign. The sovereign is the one that has a power of suspending the law and by doing so – of creating bare life. The remnant is, as Agata Bielik-Robson points out: „the (non) subject of actively doing nothing”<sup>27</sup>.

Agamben dreams of a messianic time in which there is pure potentiality, of existence without qualities: a *whatever being* that brings the redemption. Messianism becomes a form of the state of exception and allows life (zoe) to be its own sovereign. He brings up the concept of messianism and makes it a task for the subject, an ethical demand which does not require any intervention of the Messiah. This secular messianism aims to bring back the subjectivity of men from the power of the ‘anthropological machine’. And this is the true meaning of the messianic emancipation.

### Profanation

Agamben exposes points in which „the religious machine seems to reach a limit point or zone of undesirability, where the divine sphere is always in the process of collapsing into the human sphere and man always already passing over into the divine”<sup>28</sup>. Just like in the Haggadic story of Moses ascending to the heights to get the Torah:

Rabbi Joshua ben Levi said: When Moses ascended on high, the ministering angels said before the Holy One blessed be He: What is one born of woman doing among us? He said to them: He has come to receive the Torah. They said to Him: A precious treasure, which has been hidden away with You for nine hundred seventy-four generations before the world was created, You wish to give to flesh and blood? „What is man that you are mindful of him, and the son of man that you care for him? The Lord, our Master, how wondrous is Your Name in all the earth, your glory is upon the heavens!”<sup>29</sup>.

The angels are clearly surprised and discontent about the „son of a woman” transgressing the border of the profane and the sacred. Moses is given a clear message of being out of place.

<sup>26</sup> A. Murray, op. cit., p.125.

<sup>27</sup> A. Bielik-Robson, op. cit. p.183.

<sup>28</sup> G. Agamben *Profanations*, transl. J. Fort, New York 2007, p.79.

<sup>29</sup> Psalm 8:4, 2. [Babylonian Talmud, Tractate Shabbat, folio: 88b-89a.



Later in the Aggadah, Moses gives a reply to the Angels, saying that the Law does not apply to them: He said before Him: Master of the Universe, the Torah which you have given me, what is written therein?:

I am the Lord your God who has taken you out of the land of Egypt" (Exod 20:2). Say to them: Did you go down to Egypt? Were you enslaved to Pharaoh? Why should you have the Torah<sup>30</sup>.

The Law cannot apply to the Angels as the „heights“ are the sovereign sphere where the Law is not in use:

Immediately, the Holy One blessed be He concurred with him, as is said, „The Lord our God, how glorious is Your Name“ (Ps 8:10) but [the words] „that your glory is given in the heavens“ is not written there. Immediately, each one of them [the angels] became his friend and gave him a gift, as is said: „You ascended on high, you were taken captive, you took gifts among men“ (Psalm 68:19). By virtue of being called „man,“ you took gifts.

Even the Angel of Death gave him something, as is said: „And he took the incense and atoned for the people“ and it says, „and he stood between the dead and the living“ (Numbers 17:12-13). Had he [the Angel of Death] not told it to him, how would he have known?

The point of this story is to present the zone of indiscernibility that is created in order for Moses to receive the Law. Moses makes a gesture of profanation: he brings what was hidden (sacred, separated) to the use of man. Moses comes to the sphere of indiscernibility: between the dead and the living, between humane and divine. Moses gets the Law „by the virtue of being man“ – the subject of the law according to Agamben. And in fact, perhaps Moses in this story represents the messianic remnant, the life that becomes its own sovereign? Thanks to Moses the Law (Torah) becomes indistinguishable from life and by this „entered the messianic process of consuming itself“<sup>31</sup>. Moses from the story could be an illustration of Agamben's idea of a shift from sacrum that brings the redemption – to profanation that establishes it.

## Conclusion

Contemporary philosophers reach out to the Biblical tradition and find the inspiration for their understanding of the present, the subject and its condition. Agamben

<sup>30</sup> Ibidem

<sup>31</sup> G. Agamben, *Homo sacer*, p. 55.

establishes a messianic project that goes way beyond the traditional understanding of messianism, creating messianism without Messiah and even without God. The project transgresses national and religious borders and loses the aspect of hopeful waiting. His messianic project tries to overcome the passivity of waiting by providing a different way of thinking about time. The potential of redemption is in the present. Redemption, therefore, is rather subjective than collective, even though it has a political connotation. The political change does not refer to the historical context, but to the basis of understanding of the political. The „coming community” is a community without subjects as Agamben’s messianism frees the subject from any qualities or essence that should be fulfilled. The subject is left with its own existence as potentiality and singularity. This coming politics, which Agamben suggests, will not be a power struggle and will not be based on the essential identity. Instead he interprets threads of Jewish messianic tradition: the problem of the law and the character of messianic transformation. He encourages action in making the messianic shift. He sees the possibility to transform the world in the transformation itself by emancipating the subject from power structures and by the destruction of anthropological machine that produces the subject.

His project, though, remains in a way tragic. The subject itself is its own Messiah who never arrives. The messianic project is – paradoxically – to free the subject from the machines that had produced it. A paradox similar to the idea of Jewish messianism: Messiah brings redemption to the world that needs to be abandoned beforehand.

## Giorgio Agamben i idea mesjańska

Idea mesjańska stanowi ważny aspekt żydowskiej filozofii i polega na oczekiwaniu przybycia zbawiciela, który zarazem zapoczątkuje erę pokoju i powszechnej harmonii. Istnieją jednak różne rozumienia okoliczności, w jakich przybycie mesjasza może nastąpić. Spór na tym polu dotyczy m.in. problemu czy ludzkość poprzez swoje uczynki może wpływać na przybycie mesjasza. Takie podejście prezentowały czerpiące z kabali ruchy mesjanistyczne np. sabataizm. Podążając za wątkami mesjańskimi włoski filozof Giorgio Agamben analizuje pojęcie czasu mesjańskiego, form obowiązywania prawa i roli jednostki w procesie przekształcenia świata, proponując zsekularyzowaną wizję epoki mesjańskiej. Artykuł skupia się na recepcji idei mesjanizmu w filozofii Giorgio Agambena, zarysowaniu kluczowych pojęć stworzonych przez włoskiego filozofa oraz wskazaniu inspiracji zaczerpniętych przez Agambena z tradycji judaistycznej.



MATERIAŁY ŹRÓDŁOWE  
MISCELLANEA



**Dominik Flisiak (Kielce)**

## Memorandum organizacji Irgun Cwai Leumi dotyczące stworzenia państwa żydowskiego w Palestynie. Przyczynek do badań nad działalnością syjonistów – rewizjonistów w powojennej Polsce

Prezentowane memorandum pochodzi z pierwszej połowy 1947 r., kiedy na forum Organizacji Narodów Zjednoczonych (ONZ) trwała dyskusja nad rozwiązaniem konfliktu żydowsko-arabskiego w Palestynie, od 1918 r. znajdującej się pod kontrolą Wielkiej Brytanii. W międzyczasie pojawiało się wiele różnych idei zmierzających do pogodzenia dwóch mieszkających tam narodów. Autorami tego dokumentu byli członkowie założonej przez Włodzimierza Żabotyńskiego w 1931 r. syjonistyczno-rewizjonistycznej organizacji paramilitarnej Irgun Cwai Leumi<sup>1</sup> (w skrócie Irgun lub Ecel). Został on przekazany przedstawicielom państw członkowskich ONZ i zwolennikom Żabotyńskiego, którzy nielegalnie działali w powojennej Polsce.

W celu jak najlepszego zaprezentowania tematu scharakteryzowane po krótcie zostaną m.in. ideologiczne założenia syjonizmu rewizjonistycznego oraz działalność zwolenników tego ruchu w Palestynie w trakcie II wojny światowej i kilka lat po jej zakończeniu. Zaprezentowane zostaną także podstawowe informacje dotyczące funkcjonowania zwolenników Żabotyńskiego w powojennej Polsce.

Syjonizm rewizjonistyczny był skrajnie prawicowym odłamem tego ruchu. Jego założycielem był urodzony w Odessie Włodzimierz Żabotyński (1880–1940)<sup>2</sup>. Poważna część jego kariery politycznej związana była z działalnością paramilitarną. W 1903 r., po tym jak rosyjski narodowcy wywołali pogrom w Odessie, Żabotyński współtworzył żydowską samoobronę<sup>3</sup>. Z kolei w trakcie I wojny światowej założył dwie organizacje wojskowe, które wspierały wysiłek wojenny Wielkiej Brytanii w walce z Otomańską Turcją. Pierwszą z nich był liczący 600 osób Zion Mule Corps<sup>4</sup>, którego członkowie brali udział w walkach na półwyspie Gallipoli. W latach 1917–1918 za zgodą Anglików powołał zaś Legion Żydowski, który brał udział w walkach

<sup>1</sup> L. Weinbaum, *A Marriage of Convenience. The New Zionist Organization and the Polish Government 1936 – 1939*, New York 1993, s. 126.

<sup>2</sup> D. K. Heller, *Między obroną a atakiem: syjoniści-rewizjoniści wobec przemocy antyżydowskiej w Polsce w latach trzydziestych*, „Kwartalnik Historii Żydów” 2016, nr 2, s. 408.

<sup>3</sup> A. Perlmutter, *The life and time of Menachem Begin*, New York 1987, s. 43.

<sup>4</sup> J. Zineman, *Historia syjonizmu. Od czasów najdawniejszych do chwili obecnej*, Warszawa 1946, s. 247.

z Turkami w Palestynie<sup>5</sup>. Najważniejszymi współpracownikami Żabotyńskiego byli Józef Trumpeldor (1880–1920) i John Henry Patterson (1867–1947)<sup>6</sup>.

Idea syjonizmu rewizjonistycznego wykrystalizowała się w pierwszej połowie lat 20. XX w. Jej zwolennicy funkcjonowali wokół kół Brit Hacochar, czyli Unii Syjonistów Rewizjonistów. Dzieliła się ona na organizacje krajowe, a te na grupy miejscowe, czyli znajdujące się tam, gdzie działali sympatycy prawicy syjonistycznej<sup>7</sup>. Na czele Brit Hacochar stał Żabotyński jako prezydent. Ważnym elementem ideologii tej grupy, oprócz postulatu jak najszybszego odtworzenia państwa żydowskiego i niechęci do lewicy, był militarizm<sup>8</sup>. Miał on być skierowany wyłącznie na odbudowę własnego państwa w Palestynie. Zwolennicy Żabotyńskiego swoją koncepcję realizowali w przysposobieniu wojskowym, w ramach, którego urządzano biwaki, przeprowadzano długodystansowe rajdy, poznawano różne sztuki walki, np. pałką czy szablą<sup>9</sup>. Te umiejętności mieli wykorzystywać do obrony Żydów zarówno w Palestynie, jak i w krajach diaspory<sup>10</sup>. Wartym zaznaczenia jest fakt, że wyżej wspomniane ćwiczenia miały miejsce za przyzwoleniem władz polskich i przy wsparciu wojska, zwłaszcza w obszarze szkoleń<sup>11</sup>.

Sympatycy prawicy syjonistycznej w swojej działalności nawiązywali do historycznych i starotestamentowych postaci takich jak Saul, Dawid, Salomon czy Machabeusz<sup>12</sup>. Cenili również powstańców żydowskich, np. zelotów, którzy na początku naszej ery bez powodzenia próbowali zrzucić jarzmo rzymskiej okupacji. Nie bez znaczenia był szacunek, który okazywali ruchom studenckim powstałym w dobie romantyzmu i działającym do połowy XIX w. Wartym wspomnienia jest fakt, że poezja

<sup>5</sup> Zob.: W. Żabotyński, *Di geszichte fun Idiszen Legion: a bintel ferzenliche zichrojnes funem grinder un szafer fun Idiszen Legion*, Warszawa 1937, tenże, *Dzieje Legionu Żydowskiego*, Kraków 1934.

<sup>6</sup> Trumpeldor urodził się w 1880 r. w Petergorsku na Kaukazie. Był uczestnikiem wojny rosyjsko – japońskiej (1904–1905) i za zasługi oddane na polach bitew został pierwszym żydowskim oficerem nie-konwertytą, tj. wyznającym judaizm w wojsku Rosji carskiej. Zginął w 1920 r. w miejscowości Tel Chaj, w czasie arabskich ataków wymierzonych w Żydów. W trakcie tych zamieszek Żabotyński próbował zorganizować żydowską samoobronę. Brytyjczycy zarządzający wówczas Palestyną skazali go na kilka miesięcy więzienia. Patterson z kolei urodził się w Irlandii i był protestantem. Wspierał żydowskie dążenia do utworzenia ich państwa w Palestynie. A. Grabski, *Działalność komunistów wśród Żydów w Polsce (1944–1949)*, Warszawa 2004, s. 170; Idem, *Centralny Komitet Żydów w Polsce (1944–1950)*. Historia polityczna, Warszawa 2015, s. 270; J. Perelman, *Rewizjonizm w Polsce 1922–1936*, Warszawa 1937, s. 121; J.H. Patterson, *With the Zionists in Gallipoli*, London, Hutchinson, 1916, tenże, *With the Judeans in the Palestine Campaign*, London, Hutchinson, 1922.

<sup>7</sup> Zob.: *Encyklopedia palestyńska*, Kraków – Warszawa 1939, t. 1, z.7, s. 427–442.

<sup>8</sup> W. Żabotyński, *Ideologia Bejtaru*, Lwów 1934, s. 21.

<sup>9</sup> Film „Betar”, reżyseria Robert Kaczmarek na podstawie scenariusza Piotra Gontarczyka

<sup>10</sup> Zob.: J. Halperin, *Sze'elat ha-bitahon ha-ivri: ikronej ha-strategia we-ha-taktika szel ha havana ha-ivrit*, Warszawa 1934.

<sup>11</sup> Patrz: J. Ochmann, *Polski rodowód „wojowniczości” syjonizmu*, „Res Polticae” 2015, t. VII, s. 163–197; T. Snyder, *Czarna ziemia. Holocaust, jako ostrzeżenie*, przekł. Bartłomiej Pietrzyk, Warszawa 2015, s. 11–89; L. Weinbaum, *A Marriage of Convenience. The New Zionist Organization and the Polish Government 1936–1939*, New York 1993.

<sup>12</sup> A. Perlmutter, op. cit., s. 56.



Mickiewicza<sup>13</sup> i proniepodległościowa działalność Józefa Piłsudskiego były swego rodzaju inspiracjami, a nawet punktem odniesienia dla ruchu Żabotyńskiego<sup>14</sup>.

Istotnym jest także fakt, że pamięć o wyżej wspomnianych zelotach była ściśle związana z najbardziej radykalną frakcją wśród zwolenników Żabotyńskiego, czyli z tzw. rewizjonistami maksymalistami. Krąg ten uważał, że tylko na drodze przemocy i ataków terrorystycznych wymierzonych w Brytyjczyków, których uważali za okupantów, można odtworzyć państwo żydowskie<sup>15</sup>. Wśród maksymalistów były także osoby, które w palestyńskiej gazecie „Chazit ha-Am” wypowiadały się z szacunkiem o antykomunizmie faszyzmu włoskiego i niemieckiego oraz podkreślały, jakkolwiek na wyrost, że większy antysemityzm panował w Rosji sowieckiej niż w III Rzeszy<sup>16</sup>. Żabotyński natomiast z całą mocą przeciwstawiał się pozytywnemu ocenianiu systemów panujących w Italii i Niemczech<sup>17</sup>.

W 1931 r. powstał Irgun, który był wyrazem niechęci wobec centrowych i lewicowych syjonistów. Zwolennicy Żabotyńskiego oskarżali te odłamy o zbytnią uległość wobec władz brytyjskich i oddalanie momentu odbudowy państwa żydowskiego. Do 1937 r. sympatycy Irgunu działali w ramach paramilitarnej organizacji Hagana, która była związana ze Światową Organizacją Syjonistyczną (ŚOS), dopiero później zaczęli funkcjonować samodzielnie<sup>18</sup>. Ecel/Irgun posiadał swój hymn pt.: *Nieznanzi żołnierze*. Jego autorem był pochodzący z Suwałk Abraham Stern, który używał pseudonimu Jair. Symbolem tej organizacji była ręka, a przy niej karabin znajdujące się nad obszarem wyrysowanego przyszłego państwa żydowskiego. Obok zaś umieszczono napis: „Tylko tak”<sup>19</sup>.

Szefem Irgunu został Żabotyński, a jedną z osób odpowiedzialnych za funkcjonowanie paramilitarnej organizacji był Dawid Razieli<sup>20</sup>. Członkowie Ecel w odpowiedzi na arabskie ataki wymierzone w Żydów odpowiadali działaniami odwetowymi i terrorystycznymi, m.in. z marca i listopada 1937 r. oraz z 1938 r.<sup>21</sup>. Część akcji tej organizacji wymierzona była w przeciwników politycznych. W połowie 1939 r. zwolennicy Żabotyńskiego uszkodzili linie telefoniczne w części Tel Awiwu i Jerozolimy<sup>22</sup>.

<sup>13</sup> L. Weinbaum, op. cit., s. 34.

<sup>14</sup> M. Wójcicki, Podstawy teoretyczne ideologii rewizjonizmu syjonistycznego oraz ich wpływ na kształt myśli państwowej ruchu, „Kwartalnik Historii Żydów” 2007, nr 3 (223), s. 299.

<sup>15</sup> D. K. Heller, op. cit., s. 409.

<sup>16</sup> T. Segev, *Siodmy milion. Izrael – piętno zagłady*, Warszawa 2012, s. 26–27.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 27.

<sup>18</sup> E. Kossoy, Żydowskie podziemie zbrojne w Palestynie i jego polskiego powiązania, „Zeszyty Historyczne” (Biblioteka Kultury) 2006, tom CLVIII, s. 63.

<sup>19</sup> A. Perlmutter, op.cit., s. 141.

<sup>20</sup> Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej (dalej: AIPN), sygn. BU 01178/1778, *Perla Szlomo Nachum*, k. 111.

<sup>21</sup> C. Shindler, *Historia współczesnego Izraela*, Warszawa 2011, s. 61.

<sup>22</sup> „Nowy Dziennik”, 1939, nr 168, s. 6.

Prawicowa i radykalna wersja syjonizmu budziła spore kontrowersje wśród osób odpowiadających za funkcjonowanie Światowej Organizacji Syjonistycznej (ŚOS), która skupiała środowiska zmierzające do odtworzenia państwa żydowskiego w Palestynie. Jej przedstawiciele tacy jak choćby Dawid Ben Gurion czy Chaim Weizman oskarżali sympatyków Żabotyńskiego o czerpanie wzorców z włoskiego oraz niemieckiego faszystów<sup>23</sup>. Z kolei znaczna część syjonistów rewizjonistów krytykowała ŚOS za zbyt powolne ich zdaniem działania zmierzające do powstania państwa żydowskiego w Palestynie. W związku z coraz częściej pojawiającą się krytyką zwolennicy Żabotyńskiego od początku lat 30. XX w. planowali zainicjowanie własnej, niezależnej od ŚOS polityki. Wyżej wspomniany spór spowodował dwa polityczne wydarzenia. Jednym z nich było powstanie w 1933 r. Stronnictwa Państwa Żydowskiego. Byli to syjoniści rewizjoniści skupieni wokół Meira Grossmana (188 –1994), którzy postulowali dalszą działalność w ramach ŚOS<sup>24</sup>. Z kolei w 1935 r. zwolennicy Żabotyńskiego po przeprowadzonym wśród swoich sympatyków referendum powołali do życia niezależną od ŚOS, Nową Organizację Syjonistyczną<sup>25</sup>.

We wrześniu 1939 r. wraz z napaścią Niemiec i Rosji sowieckiej na Polskę rozpoczęła się II wojna światowa. Osoby odpowiedzialne za funkcjonowanie Irgunu i Hagany zdecydowały, że w obliczu niemieckiego zagrożenia należy odłożyć na pewien czas spór z Anglią<sup>26</sup> i wesprzeć militarny wysiłek aliantów w walce z faszyzmem. Odmiennego zdania byli zwolennicy Sterna, którzy uważali, że to Anglia a nie hitlerowcy stoją na przeszkodzie do utworzenia państwa żydowskiego<sup>27</sup>. Frakcja to utworzyła własną, niezależną organizację bojową o nazwie Lohamej Herut Israel, czyli Wojownicy o Wolność Izraela (Lechi)<sup>28</sup>. Jej członkowie na przełomie 1940/1941 r. nawiązali kontakt z hitlerowskimi dyplomatami w Bejrucie i Turcji<sup>29</sup>. W zamian za nieograniczoną żydowską emigrację do Palestyny przedstawiciele Lechi obiecywali przeprowadzanie ataków dywersyjnych na brytyjskie instalacje wojskowe znajdujące się w tej części Bliskiego Wschodu. W myśl składanych wówczas propozycji przyszłe państwo żydowskie miało być oparte na podstawach narodowych i funkcjonować w poprawnych kontaktach z III Rzeszą<sup>30</sup>.

Propozycja ta została odrzucona. Dnia 12 grudnia 1942 r. Stern został schwytany przez Brytyjczyków i zastrzelony przez policjanta Geoffrey'a J. Mortona. Po jego śmierci

<sup>23</sup> O stosunku zwolenników Żabotyńskiego do faszyzmu zob.: L. Brenner, *The Iron Wall. Zionist Revisionism from Jabotinsky to Shamir*, London 1984.

<sup>24</sup> Zob.: I. Kohn, *Stronnictwo Państwa Żydowskiego, jego istota i cele*, Tarnopol 1934.

<sup>25</sup> Zob.: W. Żabotyński, *Nowa Organizacja Syjonistyczna*, Kraków 1936.

<sup>26</sup> P. Zychowicz, *Tajemnicza śmierć polskiego konsula w Jerozolimie*, „Uważam Rze”, 2011, nr 6, s. 64.

<sup>27</sup> W. Michniewicz, *Jeszcze w sprawie Hulanickiego*, „Kultura. Szkice, opowiadania, sprawozdania”, 1958, nr 7/8, s. 191.

<sup>28</sup> A. Grabski, op. cit., s. 204.

<sup>29</sup> P. Zychowicz, op. cit., s. 65.

<sup>30</sup> O historii Lechi zob. m.in.: B. J. Bowyer, *Terror Out of Zion: Irgun Zvai Leumi, Lehi, and the Palestine Underground, 1929–1949*, New York 1977.

ci organizacją Lechi kierowali pochodzący z Polski Icchak Szamir oraz Natan Friedman-Jellin (1913–1980)<sup>31</sup>. Na początku listopada 1944 r. w Kairze ugrupowanie to dokonało zabójstwa brytyjskiego ministra Waltera Edwarda Guinnessa. Powodem tej zbrodni był brak udzielenia pomocy węgierskim Żydom wysyłanych do niemieckich obozów śmierci przez Brytyjczyków. Wartyim zaznaczenia jest fakt, że nieliczni członkowie Irgunu przebywający w okupowanym przez Niemców getcie warszawskim uczestniczyli w tworzeniu pod koniec 1942 r. Żydowskiego Związku Wojskowego<sup>32</sup>.

Poprawne kontakty między Irgunem a Brytyjczykami skończyły się na początku 1944 r., gdy szefem tej organizacji został Menachem Begin (1913–1992). W kwestiach politycznych krytykował władze Wielkiej Brytanii za prowadzenie działań opóźniającej powstanie państwa żydowskiego. Po klęsce Polski w starciu z siłami Niemiec i Rosji sowieckiej, Begin znalazł się w Wilnie. W czerwcu 1940 r. Litwa znalazła się pod okupacją komunistycznej Rosji. W wrześniu 1940 r. funkcjonariusze NKWD zatrzymali Beginę i skazali go na 8 lat więzienia<sup>33</sup>. W wyniku układu Sikorski- Majska został zwolniony i znalazł się w szeregach Armii Polskiej gen. Andersa, która w 1942 r. opuściła Związek Socjalistycznych Republik Radzieckich i przez Iran oraz Irak dotarła do Palestyny. Liczyła ona 114 tys. Polaków i blisko 6 tys. Żydów zarówno wojskowych, jak i osób cywilnych<sup>34</sup>.

Poważna część polskich Żydów w Palestynie zdezerterowała, lecz władze polskie celowo nie ścigały uciekinierów<sup>35</sup>. Begin, uzyskawszy specjalne zezwolenie, opuścił wojsko i został szefem Irgunu. Uważał, że hitlerowskie Niemcy i Włochy zostaną pokonane, więc należało skupić na odtworzeniu państwa żydowskiego; doszło do zawarcia sojuszu między Irgunem a Lechi<sup>36</sup>. Begin początkowo miał do dyspozycji 250 bojowników. W 1948 r. liczba ta urosła o 2 tys. osób, z czego 800 uczestniczyło w walkach<sup>37</sup>. W latach 1946–1948 członkowie Lechi dokonali ponad stu zabójstw i działań o charakterze sabotażowym, a irgunowcy w dniu 22 lipca 1946 r. wysadzili w powietrze hotel King Dawid w Jerozolimie, w którym znajdował się urząd brytyjskiej policji<sup>38</sup>. W wyniku zamachu bombowego zginęło 91 Anglików, Żydów oraz

<sup>31</sup> A. Perlmutter, op. cit., s. 97.

<sup>32</sup> A. Grabski, M. Wójcicki, Żydowski Związek Wojskowy i polscy konspiratorzy. Relacja Pinii Besztimta, „Studia Judaica. 14: 2011 nr 1 (27), s. 187.

<sup>33</sup> Zob.: M. Begin, *Czas białych nocy: opowieść o aresztowaniu i przesłuchaniach Menachema Beginę, z załączeniem protokołów i dokumentów odtajnionych po upadku Związku Radzieckiego*, Kraków – Budapeszt 2010.

<sup>34</sup> A. Perlmutter, op. cit., s. 123.

<sup>35</sup> E. Kossoy, op. cit., s. 84.

<sup>36</sup> W. Michniewicz, op. cit., s. 192.

<sup>37</sup> A. Perlmutter, op. cit., s. 123.

<sup>38</sup> A. Chojnowski, J. Tomaszewski, *Izrael*, Warszawa 2001, s. 52.

Arabów. Jedną z przyczyną takiej liczby ofiar było zlekceważenie informacji o podłożonej bombie. W 1947 r. irgunowcy zniszczyli brytyjski klub oficerski w Jerozolimie<sup>39</sup>.

Władze Wielkiej Brytanii, nie mogąc sprawować skutecznej kontroli nad Palestyną, na terenie której przebywała także dająca we znaki ludność arabska, przekazały 2 kwietnia 1947 r. sprawę przyszłości tej części Bliskiego Wschodu pod obrady ONZ. Na forum tej organizacji pojawiały się odmienne plany, co do przyszłości Palestyny. Przedstawiciele m.in. Holandii, Peru, Kanady i Szwecji chcieli powołać dwa państwa powiązane unią gospodarczą, a Jugosławia wraz z Iranem optowały za jednym państwem żydowsko-arabskim<sup>40</sup>. Strona żydowska starała się możliwie jak najszybciej osiągnąć swój cel. Wydawano biuletyny i memoranda, które trafiały nie tylko na forum ONZ, ale także do tych krajów, gdzie rezydowali działacze poszczególnych stronnictw syjonistycznych.

Kwestia działalności struktur syjonistyczno-rewizjonistycznych w Polsce Ludowej, jak do tej pory, nie doczekała się zaawansowanych badań<sup>41</sup>. Istniały one od przełomu 1944/1945 do momentu rozbicia struktur przez funkcjonariuszy Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego w 1949 r. Centrum zarządzające znajdowało się w Łodzi. Wśród osób odpowiadających za funkcjonowanie tego ruchu byli: Dawid Drażnin, Szlomo Nachum Perła oraz Perec Laskier<sup>42</sup>. Zwolenników Żabotyńskiego władze komunistyczne oskarżały o prowadzenie „faszystowskiej polityki”<sup>43</sup>. Główna aktywność tej grupy skupiała się na prowadzeniu emigracji Żydów do Palestyny<sup>44</sup>. Warto podkreślić, że do swoich szeregów przyjmowano tylko te osoby, które w międzywojennej Polsce uczestniczyły już w działalności tego ruchu<sup>45</sup>.

W Łodzi od 1946 r. do połowy 1948 r. grupa ta wydawała biuletyn o nazwie „Wiadomości” („Jedijot”)<sup>46</sup>. Wychodził on raz dwa razy w miesiącu, egzemplarze liczyły maksymalnie 12 stron, i były odbijane na powielaczu. Informacje przekazywano w języku polskim i jidysz. Dotyczyły głównie spraw palestyńskich i ideologicz-

<sup>39</sup> Przykładowo 13 maja 1948 r. ponad 120 Żydów w Kfar Etzion zostało zamordowanych po złożeniu broni. C. Shindler, op. cit., s. 68.

<sup>40</sup> A. Żeromski, *Po obu stronach Jordanu. Historia konfliktu*, Warszawa 1969, s. 60.

<sup>41</sup> Ch. Lazar, *Betar be-szeerit haplile 1945 – 1948*, Tel Awiw 1997, s. 15-29; B. Szaynok, *Walka z syjonizmem w Polsce (1948-1953)*, [w:] *Komunizm: ideologia, system, ludzie*, red. Tomasz Szarota, Warszawa 2001, s. 252- 271; M. Semiczyszyn, *Polski szlak Brichy. Nielegalna emigracja Żydów z Polski w latach 1944- 1947*, [w:] *Między ideologią a socjotechniką: kwestia mniejszości narodowych w działalności władz komunistycznych – doświadczenie polskie i środkowoeuropejskie*, red. M. Semiczyszyn, J. Syrnnyk, Warszawa, Szczecin – Wrocław 2014, s. 255-276. Zob. także artykuł popularnonaukowy: A. Gontarek, *Na usługach UB Dawid Drażnin*, „Biuletyn Gminy Wyznaniowej Żydowskiej w Warszawie”, 2013, nr 2 (71), s. 27-29.

<sup>42</sup> D. Libionka, L. Weinbaum, *Bohaterowie, hochsztaplerzy, opisywacze wokół Żydowskiego Związku Wojskowego*, Warszawa 2011, s. 37-38.

<sup>43</sup> A. Namysło, *Instrukcja MBP dla rozpracowania partii i organizacji działających w społeczeństwie żydowskim z 1946 r.*, „Pamięć i Sprawiedliwość”, 2004, nr 2, s. 357.

<sup>44</sup> O powojennej działalności syjonistów w Polsce zob.: N. Aleksium, *Dokąd dalej? Ruch syjonistyczny w Polsce (1944-1950)*, Warszawa 2002.

<sup>45</sup> D. Libionka, L. Weinbaum, op. cit., s. 37.

<sup>46</sup> AIPN, sygn., BU 01178/1778, *Perła Szlomo Nachum*, k. 43.

nych<sup>47</sup>. Wiadomości pochodziły z dziennika syjonistów-rewizjonistów wychodzącego w Palestynie o nazwie „Ha-Maszkif” („Obserwator”), którego egzemplarze docierały do Polski drogą pocztową na adres Perkala Tobiasza<sup>48</sup>. Osobami odpowiedzialnymi za wydawanie „Wiadomości” byli m.in. Perła i Drażnin. Dodatkowo w 1947 r. zwolennicy Żabotyńskiego raz lub dwa razy wydali jedno- i dwukartkowe ulotki. W powojennej Polsce do początków 1949 r. byli oni praktycznie jedynym ugrupowaniem żydowskim wydającym w sposób nielegalny swoje materiały propagandowe<sup>49</sup>.

Oprócz prezentowanego memorandum pojawiły się inne materiały, np. drukowane w Paryżu przez syjonistów-rewizjonistów biuletyny, ukazujące katastrofalne następstwa brytyjskiej polityki względem mieszkańców Palestyny oraz druki propagandowe wspierającej syjonistów z American League for a Free Palestine, które nawiązywały do walki żydowskich organizacji podziemnych z władzami brytyjskimi<sup>50</sup>. Egzemplarze przychodziły do Polski na adres domowy Drażnina drogą pocztową, m.in. z Paryża, gdzie znajdowało się centrum działalności zwolenników Żabotyńskiego.

W treści memorandum wyłożono ideologiczne założenia syjonizmu rewizjonistycznego. Za fundamentalne uznano założenie państwa żydowskiego, które swym zasięgiem miało obejmować: zachodni brzeg Jordanu, czyli dzisiejszy Izrael, Strefę Gazy, Zachodni Brzeg Jordanu, ziemie położone na wschód od tej rzeki, czyli ówczesną Transjordanię (Jordanię). Członkowie Irgunu twierdzili, że tylko taki kształt państwa będzie zgodny z kryteriami historycznymi, kulturalnymi oraz moralnymi narodu żydowskiego. W myśl ich retoryki, mieszkający tam w starożytności Żydzi stworzyli państwo i wartości cywilizacyjne, które stały się częścią „kultury całej ludzkości”. Podkreślali, że ziemie na wschód i zachód od Jordanu są kolebką ich narodu, tak samo jak zachodnia część Polski odebrana pokonanej III Rzeszy w 1945 r. Twierdzili, że stworzenie Izraela zakończy okres, w którym Żydzi, jako naród bez państwa, padali ofiarą „reakcjonistów, podżegaczy wojennych i wrogów ludzkości” i mieli być roznośicielami „jadu nienawiści rasowej”<sup>51</sup>.

Ważnym elementem memorandum stało się podkreślenie antybrytyjskiej postawy syjonistów-rewizjonistów. Dokument ten nie został przekazany delegacji Wielkiej Brytanii, ani krajom od niej uzależnionym. Irgunowcy twierdzili, że Brytyjczycy po zajęciu tej części Bliskiego Wschodu, czynili wszystko, by uniemożliwić odtworzenie państwa żydowskiego. Mieli to czynić poprzez utworzenie Transjordanii, której władze wywodzące się z dynastii Haszymitów w opinii członków Ecel miały być uzależ-

<sup>47</sup> AIPN, sygn., BU 0259/447, Akta kontrolne sprawy N 321. przeciwko Perle Szlomo Nachum, Drażninowi Dawidowi i Raczek Ozjaszowi osk. z art. 36 M. K. K., k. 167.

<sup>48</sup> AIPN, sygn., BU 01236/1041, Drażnin Dawid, Perła Finkielsztejn Szloma, Raczek Ozjasz, k. 40 (diaz).

<sup>49</sup> A. Grabski, *Działalność...*, s. 306.

<sup>50</sup> AIPN sygn., BU 1560/164, Depozyt Perły Szloma Nachuma: Związek Syjonistyczno-Rewizjonistyczny - materiały, dane statystyczne na temat Żydów (również dzieci) przebywających na terenie Węgier (język niemiecki, język angielski), k. 11-18 i 23-26.

<sup>51</sup> *Ibidem*, k. 8.

nione od londyńskich decydentów. Anglicy mieli ponadto wpływać negatywnie na relacje arabsko-żydowskie poprzez wywoływanie antyżydowskich zamieszek w Palestynie, które miały miejsce m.in. w 1920, 1929 oraz w latach 1936-1939<sup>52</sup>. Wskazywali, że w okresie międzywojennym władze brytyjskie ograniczały możliwości osadnictwa żydowskiego Żydów w Palestynie. Było to związane z tzw. Białymi Księgami, opracowanymi w 1922, 1930 i 1939 r. przez Winstona Churchilla, lorda Passfielda i Malcolma McDonalda<sup>53</sup>. Dotyczyły one kierunków działań brytyjskiej administracji względem tej części Bliskiego Wschodu. Podkreślali, że działanie takie miało swoje konsekwencje że w czasie II wojny światowej, gdy Żydzi trafili do niemieckich obozów śmierci. Irgunowcy uważali, że po 1945 r. nastąpił w Palestynie czas, w którym władze brytyjskie próbowały przy pomocy wojska, policji, zdusić dążenia narodu żydowskiego do odzyskania suwerenności. Podkreślali, że tamtejsza administracja przez wysokie podatki chciała zniszczyć palestyńską gospodarkę. Wpływy z różnych podatków miały zaś być kierowane nie na rozwój, lecz na funkcjonowanie powstałych w 1946 r brytyjskich obozów koncentracyjnych na Cyprze<sup>54</sup>. W istocie były one przeznaczone dla Żydów, którzy nielegalnie próbowali dostać się do Palestyny. Dopiero 17 stycznia 1949 r. zostały one zlikwidowane i zwolniono wówczas 10 280 osób<sup>55</sup>.

W kwestii ludności państwa żydowski konspiratorzy podkreślali dwie kluczowe sprawy. Pierwsza z nich polegała na głoszeniu tezy, że Żydzi stanowią większość w przyszłym państwie żydowskim, a druga wskazywała na chęć uregulowania relacji z Arabami. Opierano się na założeniu, że do liczby Żydów mieszkających na terenach na zachód od Jordanu wliczani być powinni ci, którzy mieszkali w krajach diaspory i chcieli wrócić do Palestyny. Przekonywano, że opinia światowa może dowiedzieć się o tym, jak wielu Żydów zdecyduje się na podróż dopiero wtedy, kiedy zostaną zniesione brytyjskie ograniczenia dotyczące migrowania na obszar Bliskiego Wschodu. W tym celu członkowie Irgunu apelowali do członków ONZ o jak najszybsze wygaszenie władzy brytyjskiej na tym terenie i usunięcie jej wojsk. W kwestii arabskiej obiecywali natomiast, że społeczność ta będzie mogła korzystać z tych samych praw, co Żydzi. Zaznaczali, że wśród prawicowych syjonistów nie ma osób, które odczuwałyby niechęć wobec Arabów. Zauważali, że jedynym ugrupowaniem, które chciało ich przesiedlić z terenów na zachód od rzeki Jordan była brytyjska Partia Pracy, która proponowała wysiedlonym wypłacić odszkodowanie i pomóc w zaadaptowaniu się na innych terytoriach<sup>56</sup>.

<sup>52</sup> C. Shindler, op.cit., s. 58.

<sup>53</sup> Zob. szerzej: B. Cweibaum, N. M. Gerber, I. Schipper, I. Schwarzbard, S. Stendig, A. Tartakower, P. Wasserman, *Encyklopedia palestyńska*, Kraków-Warszawa 1939, t. 1, z. 6, s. 331-342.

<sup>54</sup> A. Patek, *Wielka Brytania wobec Izraela w okresie pierwszej wojny arabsko-żydowskiej, maj 1948- styczeń 1949*, Kraków 2002, s. 35.

<sup>55</sup> Ibidem, s. 229.

<sup>56</sup> J. Gonery, *The British Labour Movement and Zionism*, Londyn 1983, s. 178-179.

Irgunowcy podkreślali, że w przyszłym państwie każda osoba, bez względu na pochodzenie czy przynależność religijną, będzie mieć takie same prawa i obowiązki. Warto podkreślić, że jednym z wydarzeń, które wzbudziło kontrowersje, kładąc się cieniem na relacjach Żydów z ludnością muzułmańską, była bitwa, jaka się rozegrała o arabską wieś Deir Jassin. Miejsowość ta została zaatakowana w dniu 9 kwietnia 1948 r. przez 120 członków Irgunu oraz Lechi. W wyniku walk zginęło 5 bojowników żydowskich a 31 zostało rannych<sup>57</sup>. Po stronie arabskiej poniosło śmierć od 100 do 250 osób, w tym kobiety i dzieci. Nie do końca wiadomo, dlaczego dokonano napadu na tę wioskę, która nie współpracowała z arabskimi terrorystami<sup>58</sup>. Po tej tragedii Dawid Ben Gurion, przyszły pierwszy premier Izraela, określił Begin mianem „Menachema Hitlera”<sup>59</sup>.

W ostatniej części memorandum irgunowcy apelowali do członków ONZ o rozpatrywanie sprawy Palestyny, jako walki między mocarstwem (Anglią) a narodem (Żydami), który dąży do odbudowy własnej państwowości. Zaznaczali, że to członkowie Ecel są na pierwszej linii tego konfliktu<sup>60</sup>.

Ostatecznie w listopadzie 1947 r. Zgromadzenie Ogólne ONZ przegłosowało rezolucję nr 181, w której planowała na terenie Palestyny utworzenie dwóch państw żydowskiego oraz arabskiego. Miały one być połączone unią gospodarczą. Powierzchnia pierwszego wynosiła niewiele ponad 14 tys. km<sup>2</sup>, a drugiego prawie 12 tys. km<sup>2</sup>. Betlejem i Jerozolimę zakwalifikowano jako tereny międzynarodowe, znajdujące się pod opieką ONZ<sup>61</sup>. W dniu 14 maja 1948 r. w Tel Awiwie Dawid Ben Gurion ogłosił Deklarację Niepodległości Izraela<sup>62</sup>. Następnego dnia wojska Egiptu, Transjordanii, Libanu, Arabii Saudyjskiej, Syrii oraz Iraku przy wsparciu Arabów palestyńskich dokonały inwazji na nowo powstałe państwo, która trwała do lipca 1949 r. Państwo żydowskie, przy wsparciu udzielonym m.in. przez Czechosłowację, uratowało swój byt, a nawet powiększyło dotychczasowe terytorium<sup>63</sup>. W walce udział wzięły wszystkie wymienione wcześniej żydowskie organizacje paramilitarne. Warto zaznaczyć, że terytoria palestyńskie, Stefa Gazy i Zachodni Brzeg Jordanu do 1967 r. znajdowały się odpowiednio pod okupacją Egiptu i Transjordanii<sup>64</sup>.

Pod koniec 1948 r. Begin wraz ze swoimi sojusznikami stworzył partię Cherut (Wolność), która była polityczną kontynuacją organizacji Irgun. W swoim progra-

<sup>57</sup> A. Perlmutter, op. cit., s. 214.

<sup>58</sup> A. Chojnowski, J. Tomaszewski, op. cit., s. 72.

<sup>59</sup> P. Smoleński, *Arab strzela, Żyd się cieszy*, Warszawa 2012, s. 21.

<sup>60</sup> AIPN sygn., BU 1560/164, *Depozyt Perły Szloma Nachuma: Związek Syjonistyczno-Rewizjonistyczny - materiały, dane statystyczne na temat Żydów (również dzieci) przebywających na terenie Węgier (język niemiecki, język angielski)*, k. 10.

<sup>61</sup> A. Patek, op. cit., s. 36-37.

<sup>62</sup> C. Shindler, op. cit., s. 66.

<sup>63</sup> A. Chojnowski, J. Tomaszewski, op. cit., s. 108-109.

<sup>64</sup> *Ibidem*, k. 98, 152- 153.

mie propagowała odtworzenie państwa żydowskiego po obu stronach rzeki Jordan i akcentowała antyniemieckość. Stronnictwo to miało dwóch konkurentów odnoszących się w swych programach politycznych do idei stworzonej przez Włodzimierza Żabotyńskiego. Jednym z nich była Lista Bojowników (Mifleget HaLohamim), która skupiała niektórych sympatyków organizacji Lechi<sup>65</sup>. Drugim ugrupowaniem było Zohar, w którym znaleźli się aktywiści Nowej Organizacji Syjonistycznej (w 1946 r. wygasła swoją działalność, a jej członkowie powrócili do ŚOS). Partia ta próbowała przeciwstawić się politycznym dążeniom Begin<sup>66</sup>.

Na początku 1949 r. w Izraelu odbyły się pierwsze wybory do Knesetu. Partia Begin otrzymała blisko 50 tys. głosów, czyli ponad 11% poparcia, co przełożyło się na 14 miejsc w 120 osobowym parlamencie<sup>67</sup>. Wyniki partii Zohar okazały się daleko gorsze – nie przekroczyła ona jednoprocentowego progu wyborczego<sup>68</sup>. Z kolei Lista Bojowników miała jednego reprezentanta, Nathana Friedmana Jellina. Na dzisiejszej scenie politycznej Izraela kontynuatorami politycznej myśli Żabotyńskiego jest Israel Beitenu Awigdora Liebermana oraz częściowo Likud Benjamina Netanjahu<sup>69</sup>.

Prezentowany materiał źródłowy pochodzi z Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej – sygn. BU 1560/164 i stanowi depozyt Perły Szlomy Nachuma. Pełna nazwa tej sygnatury to: *Depozyt Perły Szloma Nachuma: Związek Syjonistyczno-Rewizjonistyczny – materiały, dane statystyczne na temat Żydów (również dzieci) przebywających na terenie Węgier (język niemiecki, język angielski etc.)*. Tekst został przygotowany jako maszynopis w języku polskim.

<sup>65</sup> W swoim programie łączyła elementy związane z lewicowym podejściem do gospodarki i z dążeniem do utworzenia państwa żydowskiego po obu stronach rzeki Jordan. Zob. szerzej: J. Heller, *The Stern Gang – Ideology, Politics and Terror 1940–1949*, London 1995, s. 268–283.

<sup>66</sup> A. Pelmutter, op. cit., s. 245–246.

<sup>67</sup> A. Grabski, *Działalność...*, s. 302.

<sup>68</sup> „Mosty. Biuletyn Haszomer Hacair w Polsce”, 1949, nr 14, s. 1.

<sup>69</sup> O perypetiach syjonistów-rewizjonistów na izraelskiej scenie politycznej zob.: C. Shindler, *The rise of the Israeli Right: from Odessa to Hebron*, New York 2016; Y. Shapiro, *The road to power: Herut Party in Israel*, New York, 1991.



# HAIRGUN HACWAI HALEUMI B'EREC ISRAEL KOMENDA GŁÓWNA

Uwaga: Poniższe memorandum zostało przekazane w New Yorku delegacji wszystkich państw wchodzących w skład Organizacji Narodów Zjednoczonych, z wyjątkiem delegacji Wielkiej Brytanii i jej satelitów

## Memorandum

Zgromadziliście się tutaj Panowie dla publicznej dyskusji nad problemem palestyńskim, który stanowi jedno z wielkich historycznych zagadnień ludzkości. Prosimy Panów, abyście w czasie rozważania owego zagadnienia mieli przed oczyma fakty następujące:

Erec Israel (Palestyna) z obydwoma nierozdzielными częściami składowymi swojego terytorium, położonymi na wschód i na zachód rzeki Jordan, stanowi terytorium narodowe Izraela z punktu widzenia wszystkich kryteriów: historycznego, moralnego, kulturalnego, a także – jak poniżej wykazane zostanie – z punktu widzenia etnicznego. Jest ten kraj nasz i ojczyzna nasza. Ojcowie nasi zbudowali w kraju tym swoje suwerenne państwo i w nim stworzyli owe wartości kulturalne, które wraz z dorobkiem kulturalnym innych państw świata starożytnego stały się podwaliną kultury całej ludzkości. Oni to użyźniali ziemię swoją w pocie czoła i bronili jej wolności krwią serdeczną. Oni to poprzez dziesiątki pokoleń stawiali bohatersko czoło najazdom intruzów i śmiało podnosili żagiew buntu przeciwko zaborcom. Oni to byli z ziemi swej wygnani i do niej powrócili. Nie zapomnieli oni o ojczyźnie swojej w długim okresie wygnania, i przynigdy swych praw suwerennych do niej się nie wyrzekli. Tę spójnię nierozzerwalną z krajem ojczystym i owo dążenie do powrotu ku niemu i do jego odbudowy, przekazali ojcowie nasi uświęconą tradycją synom swoim i prawnukom aż po dzień dzisiejszy.

Podnosząc w tym miejscu sprawę związku historycznego między narodem a jego krajem – związku naturalnego i niezwykniętego, jako to wykazane zostało przez rzeczywistość naszego narodu i innych krajów świata – pozwalamy sobie zwrócić uwagę Panów nie tylko na wstęp do Mandatu Palestyńskiego Ligi Narodów, ale i na

oświadczenie ministra spraw zagranicznych Związku Radzieckiego, złożonego na konferencji ministrów spraw zagranicznych w Moskwie w przedmiocie zachodnich granic Polski. W oświadczeniu tym wyjaśnił minister spraw zagranicznych ZSRR, iż zdaniem jego rządu, czynnikiem decydującym w przyłączeniu wschodnich terenów Niemiec do Państwa Polskiego jest fakt, iż na tych terenach- jak wyraził się pan Mołotow – stała kolebka państwowości polskiej i polskiej kultury,, . Innymi słowami – czynnikiem decydującym jest czynnik historyczny.

Przytoczyliśmy tu oświadczenie p. Mołotowa – które w zasadzie swojej przyjęte zostało przez opinię innych rządów – nie po to, aby *uzasadnić* nasze prawo do naszej ojczyzny. Jest naszym przekonaniem, iż nie zachodzi potrzeba jakiegokolwiek uzasadnienia, jako że kraj ten jest ojczyzną braci naszych w sposób tak samo *naturalny*, jak Ameryka jest ojczyzną Amerykanów, Francja ojczyzną Francuzów, a Rosja ojczyzną Rosjan. Przytoczyliśmy ważne oświadczenie jako ilustrację koncepcji, stanowiącej w naszych czasach miernik stosunków międzynarodowych. A przecież miara może być tylko jedna. Musimy jednak podkreślić, iż cytując przykład Polska–Niemcy z punktu widzenia przywrócenia terytorium narodowi wygnanemu zeń obcą przemocą przed dziesiątkami pokoleń, nie mieliśmy w najmniejszej nawet mierze na myśli ludności nieżydowskiej, która na przestrzeni dziejów osiadła w naszym kraju. Nie ma w narodzie naszym takich kół, które by uznawały potrzebę przeniesienia jakichkolwiek grup z pośród nie-żydowskiej ludności naszego kraju zagranicę, wszyscy my, bez żadnych wyjątków, widzimy w synach narodu arabskiego, oraz w synach innych osiadłych na ziemi naszej narodów, pełnoprawnych obywateli naszego wolnego Państwa. *Jedynymi*, którzy w swej proklamacji politycznej żądali transferu ludności arabskiej Palestyny do sąsiednich krajów arabskich, byli przywódcy brytyjskiej Labour Party, będący dziś członkami rządu brytyjskiego.

Z ujarzzeniem Judei przez legiony rzymskie, za zdławieniem zbrojnych powstań bohaterskich jej synów, połączonym z rzezią masową- rozpoczął naród nasz swój byt *anormalny*, jako naród bezdomny, oderwany od ziemi, rozbrojony przez wroga, przemoc i rozproszony po całym świecie. Niemal dwa tysiące lat trwa tragedia naszego narodu. W ciągu całego tego okresu był naród nasz jedynym na ziemi, który bez reszty spełniał przykazanie niestosowania siły orężnej. Lecz będąc jedynym z pośród narodów świata, który ufność swoją pokładał w sumieniu ludzkości, w jej kulturze i postępie, naród nasz stał się, i był w każdym niemal pokoleniu, nie tylko ofiarą prześladowań, dyskryminacji i ekspulsji, lecz również ofiarą masowych krwawych rzezi i pogromów, które doszły do szczytu z zagładą ponad trzeciej części narodu naszego, z metodycznym wytępieniem sześciu milionów mężczyzn, kobiet i dzieci w dwudziestym stuleciu, w sercu Europy, i w oczach całego świata. Tragedii tej, wykorzystywanej, jak to widzieliśmy w Niemczech i w innych krajach przez wrogów

ludzkości dla własnych ich celów, przez roznosicieli jadu nienawiści rasowej, przez żądnych władzy reakcjonistów i poprzez podżegaczy wojennych, wprowadzających zarzewie waśni pomiędzy narodami i zatruwających serca ludów trucizną wzajemnej nienawiści, tej tragedii, będącej jednym z czynników zagrażających stale pokojowi świata, trzeba położyć kres. A można jej położyć kres tylko i wyłącznie poprzez normalizację warunków egzystencji naszego narodu, to jest poprzez skupienie żyjących na wygnaniu synów jego w wolnej i niepodległej ojczyźnie.

Stanowimy większość bezwzględna Palestyny na wschód i na zachód od Jordanu. Większość składa się z synów naszego narodu, którzy powrócili już do ojczyzny swojej (z nich co najmniej trzecia część zmuszona była przedostać się do Palestyny różnymi drogami, łamiąc nielegalną blokadę, narzuconą krajowi przez brytyjskie władze okupacyjne w formie bądź to jawnej, bądź to ukrytej) oraz z tych jego synów, których liczba sięga milionów, a którzy pragną powrócić do kraju natychmiast, lecz z praw swoich skorzystać nie mogą, ponieważ na drodze ich stanął brytyjski rząd okupacyjny, brytyjska armia okupacyjna, flota i lotnictwo Anglii. Lecz przemoc zbrojna nie jest zdolna przekreślić praw. Etniczna większość żydowska wśród ludności Palestyny jest większością bezwzględną. O tym można się przekonać nawet w przeciągu kilku tygodni lub niewielu miesięcy przez zniesienie nielegalnej blokady ustawionej przez okupantów brytyjskich, która rozdziela kraj od synów narodu żydowskiego, dążących wszelkimi siłami do powrotu do ojczyzny.

Wielka Brytania przywłaszczyła sobie władzę nad krajem naszym w sposób podstępny i chytry. Zapewniła ona, i tak przed Ligą Narodów, iż udzieli pomocy narodowi naszemu w dziele wskrzeszenia jego siedziby narodowej, to znaczy w dziele odrodzenia tego, co ongiś zostało zburzone, innymi słowami, w ustanowieniu niepodległego państwa naszego. Anglia jednak udzieliła zapewnienia tego nie z zamiarem spełnienia zobowiązań swoich, lecz w celu zagarnięcia *jedynowładztwa* nad Palestyną, w oparciu o autorytet międzynarodowego posłannictwa. W tym celu zamknęła Anglia przed naszym narodem wrota jego ojczyzny, w tym celu współdziałała ona z hitlerowskimi Niemcami pośrednio, a nawet i bezpośrednio w dziele zagłady milionów braci naszych w Europie, w tym celu szczyła ona przeciw nam ludność arabską, z którą nie mamy żadnego sporu, i po to organizowali agenci brytyjscy, czterokrotnie w ciągu lat szesnastu, krwawe napady na nasze miasta, kolonie i wsie.

Wielka Brytania zagarnęła władzę nad naszym krajem brutalną siłą, gdy metody charakterystyczne dla angielskiej polityki kolonialnej doprowadziły do wcielenia Palestyny do Imperium Brytyjskiego. Gdy naród nasz, na wzór wszystkich narodów ujarzmionych i pragnących wolności, chwycił za broń dla walki przeciw uciskowi i pohańbieniu, Wielka Brytania zmobilizowała w naszym kraju olbrzymie kontyn-

genty wszystkich rodzajów broni i przeobraziła Palestynę w angielską bazę wojskową dla całego Bliskiego Wschodu.

Władzę nad tą częścią naszego terytorium narodowego, która znana jest pod nazwą Transjordania (to znaczy Palestyny na *wschód* od Jordanu, jako że pozostała część Palestyny nazywaną jest w źródłach historycznych Cisjordanią, czyli Palestyna na *zachód* od Jordanu), zagarnęła Brytania w ten sposób, iż ustanowiła w nim obcego księcia z dynastii Haszymitów, będącego posłusznym jej wasalem. Ta część naszego kraju, która w przeszłości znana była jako spichlerz wschodu, a w okresie rzymskim nazywana była *Palestina Salutaris*, jest dziś pustkowiem, którego ludność nie przekracza trzystu tysięcy. To, co dziś nazywane jest "Królestwem Transjordańskim", nie jest niczym innym jak *kolonią brytyjską*, w której angielskie wojska okupacyjne organizują swoje manewry.

Brytyjska władza okupacyjna w naszym kraju jest władzą najbardziej totalistyczną, jaka w pewnych okresach pojawia się w niektórych krajach. Obywatel zdany jest na łaskę i niełaskę każdego żołnierza i każdego obcego policjanta, który jest uprawniony do zaarrestowania, a nawet do zabicia go pod pozorem obrony „prawa i ładu”. Masowe areszty i deportacje, kary kolektywne i znęcanie się nad obywatelami – oto objawy towarzyszące temu reżimowi gwałtu, który przeobraził naszą ojczyznę w jeden wielki obóz koncentracyjny.

Brytyjska władza okupacyjna w naszym kraju jest reakcyjną władzą ekonomicznego wyzysku. Podatki, zżerające organizm gospodarczy, nakładane na obywateli, przeznaczone są w lwiej części nie na postępek i budowę kraju, lecz na policję, na tajną policję, na wojsko, na więzienia i na obozy koncentracyjne w kraju i poza jego granicami.

W Palestynie panuje stały stan wojenny. Naród nasz, któremu zrabowano ojczyznę, któremu odebrano wolność, i którego podstawa egzystencji została zagrożona, wystąpił do sprawiedliwej walki wyzwolenczej przeciwko ciemności brytyjskiemu, usiłującemu bezskutecznie ujarzmić ojczyznę naszą najokrutniejszymi metodami.

Wbrew istniejącemu stanowi rzeczy, który, jak wykazała rzeczywistość, zagraża pokojowi świata, ojczyzna nasza może być krajem wolności, pokoju i postępu. Obywatele jej, bez względu na przynależność narodową czy religijną, będą korzystać w demokratycznym ustroju żydowskim z absolutnego równouprawnienia we wszystkich dziedzinach życia politycznego, społecznego i gospodarczego. Zakwitnie pustynia, wysuszone zostaną bagna, rzeki staną się źródłem ożywiającej energii. Palestyna – Kraj Izraela – może się stać, i z wyzwoleniem swoim stanie się, silną twierdzą pokoju i braterstwa narodów.

Mając na względzie fakty wyżej przytoczone i wierni uświęconym zasadom ludzkości, w których imieniu, i dla których urzeczywistnienia pragnie działać Organizacja

cja Narodów Zjednoczonych, winni przedstawiciele narodów wolnych i pragnących wolności zażądać i uchwalić:

- Zniesienia brytyjskiej władzy okupacyjnej, bezpośredniej w Palestynie Zachodniej i pośredniej w Palestynie wschodniej;
- Usunięcie brytyjskich wojsk okupacyjnych z naszego kraju;
- Przekazanie władzy nad krajem naszym, demokratycznemu przedstawicielstwu naszego narodu: *Tymczasowemu* Rządowi Żydowskiemu;
- Dopomożenia Rządowi Tymczasowemu w dziele repatriacji synów naszego narodu, pragnących powrotu do swej ojczyzny.

Zwracamy się z niniejszym memoriałem do przedstawicieli wszystkich państw zrzeszonych w Organizacji Narodów Zjednoczonych, z wyłączeniem Wielkiej Brytanii i jej satelitów, i prosimy: aby Organizacja Narodów Zjednoczonych w miarę możliwości swoich, powzięła środki dla zmiany istniejącej sytuacji; nie zezwolenie na grzebanie pod stosami protokołów, ani w proceduralnych zawiłościach komisji i subkomisji, rozwiązania problemu naszego narodu i naszego kraju, a dla tych dwóch zagadnień, które w istocie swojej stanowią jedno, nie innego rozwiązanie jak tylko przywrócenie kraju naszemu narodowi i powrót narodu do kraju własnego. Prosimy nie dopuścić do tego, aby sprawa ta stała się przedmiotem targu pomiędzy sprzecznymi, a stronnymi interesami z istotą zagadnienia nie powiązanymi, ani też do tego, aby została po prostu odroczone przez nieobowiązującą teoretyczną formułę. Prosimy Panów wszystkich przedstawicieli Organizacji Narodów Zjednoczonych widzieć zagadnienie takim jakim jest ono w istocie: nie jako waśń "pomiędzy dwoma społeczeństwami", lecz jako wojnę pomiędzy narodem dążącym do wolności a mocarstwem okupacyjnym, które podstępem i przemocą zagarnęło władzę w ojczyźnie owego narodu, i teraz skazuje jego na zagładę; nie jako przedmiot gry dyplomatycznej, ukrytej czy jawnej i nie jako obiekt „politycznej” filantropii, lecz jako wielką sprawę narodu, który jest narodem wielkim choć prześladowanym ujarzmionym i wykrwawionym, a który domaga się naturalnego, podstawowego prawa każdego narodu: prawa do własnej ojczyzny, do wolności, do bezpieczeństwa i do niepodległości. I oto naród ten postanowił wyzwolić kraj swój i uczynić zeń na nowo swoje państwo niepodległe, a dziesiątki tysięcy synów jego przełożył śmierć w walce o wolność ojczyzny ponad zgodę na hańbę niewoli, na przekleństwo rozproszenia i prześladowań i na ów „los żydowski”, któremu na imię: zagłada.

Tę prawdę potwierdzamy my, stojący w pierwszej linii na froncie walki, walki, nad którą żadna inna jest i nie była sprawiedliwszą, walki o wyzwolenie ojczyzny naszej i zbawienie narodu naszego.

Ijar 5707 (Maj 1947)

## Irgun's memorandum on the establishment of the Jewish state in Palestine. Contribution to research on postwar activities of Vladimir Jabotinsky's supporters

The article refers to a memorandum of the right-wing Zionist Irgun Zvai Luemi. Its representatives in the first half of mid 1947 sent to almost all countries that debated at the United Nations on the future of Palestine. Since 1918, Palestine was under British occupation

The members of the Irgun were recruited from revisionists Zionists, the most right-wing part of the movement, which sought to restore the Jewish state. The head of this group was a poet, an activist military Vladimir Jabotinsky. His supporters have proposed: as soon as the abolition of British control over that part of the Middle East; the creation of a Jewish state on the east and west of the river Jordan; allowing the Jews living in Europe unlimited ability to reach Palestine.

It is worth mentioning that the document also reached the followers of Jabotinsky, who in 1944/1945-1949 conducted illegal activities in People's Poland.

RECENZJE I POLEMIKI

REVIEWS AND POLEMICS





**Michalina Bielecka**

Lilla Małgorzata Kłos, *Listy do Ireny*,  
Towarzystwo Przyjaciół Mińska Mazowieckiego,  
Mińsk Mazowiecki 2017, ss. 50.

Od wielu lat Towarzystwo Przyjaciół Mińska Mazowieckiego (TPMM) podejmuje ważne inicjatywy, których celem jest upowszechnienie wiedzy o przedwojennym życiu Żydów w tym mieście. Lista dotychczasowych przedsięwzięć jest długa. Na szczególną uwagę zasługują liczne i atrakcyjne w formie druki ulotne, foldery oraz publikacje, które ta organizacja wydała przy okazji upamiętniania kolejnych rocznic Zagłady żydowskich mieszkańców Mińska. Za każdym razem zawierały one nowe, dotąd nieznanne informacje o Żydach mińskich.

W 2017 r., w ramach obchodów 75. Zagłady, TPMM wydało publikację szczególną. Powstała ona na podstawie zbioru listów należących do znanego mińskiego kolekcjonera Mariusza Dzieńcio. Listy te mają swoją, jakże zajmującą, historię. Jak pisze Autorka, jakiś czas temu podczas remontu domu, znajdującego się obecnie przy ul. Spółdzielczej w Mińsku, „z drewnianej belki stropowej wysypały się pożółkłe listy i dokumenty”<sup>1</sup>. Znalezisko to okazało się bardzo atrakcyjnym materiałem, dzięki któremu udało się stworzyć zajmującą opowieść o życiu młodej żydowskiej kobiety w prowincjonalnym mieście.

Szczęśliwie odnalezione materiały należały do żydowskiej mieszkanki Mińska – Ireny Lipczyńskiej (ur. w 1914 r.). Pisano je do niej z całego świata. Korespondencja pochodzi z lat 1924–1931. W zawiniątku znajdowały się również jej legitymacja uczniowska ze zdjęciem, regulamin studiów i inne pomniejszych druki oraz reklamówki. Zaskakujące, aczkolwiek tylko na pozór, może wydawać się to, że korespondencja napływała do Lipczyńskiej w języku polskim. Odnajdujemy tylko jeden list w języku jidysz. Nosi ona także ślady dobrej znajomości języka francuskiego.

Rodzina Lipczyńskich należała do najbogatszych w mieście i reprezentowała ścisłą elitę. Jej ojca, Szlamę, Żydzi nazywali milionerem, aczkolwiek w określeniu tym jest dużo przesady. Prowadził on wielkie przedsiębiorstwo budowlane, handlując drewnem. Posiadał poza tym las i tartak. Filie firmy Lipczyńskiego znajdowały się, m.in. w Miłosnej i podwarszawskich Włochach. Rodzina utrzymywała bliskie kon-

<sup>1</sup> L.M. Kłos, *Listy do Ireny*, Mińsk Mazowiecki 2017, s. 5.

takty z chasydzkim rabinem z Modrzejowa oraz była rodzinnie związana z Ajzykiem Berem Akermanem – warszawskim działaczem Agudy i dziennikarzem „Dos Jidy-sze Tugblat”. Rodzice Ireny reprezentowali świat ortodoksji, choć zewnętrznie nie obnosili się z tym. Jak pisze L. Kłos, „patrzac na przedwojenne zdjęcie Szlamy Lipczyńskiego [ojca Ireny – przyp. M. B.] – trudno dostrzec ortodoksyjnego wyznawcę judaizmu. Pozuje na nim wsparty na lasce, może eleganckim parasolu, w garniturze i krawacie”<sup>2</sup>.

Mimo głębokiego zakorzenienia w judaizmie, młoda Irena została posłana do polskich szkół, ulegając, jak wynika z jej korespondencji, daleko posuniętej asymilacji, przy czym nie skonfliktowała się z rodziną, wręcz odwrotnie, miała jej całkowite poparcie. Ta droga tłumaczy, dlaczego listy kierowane do niej pisano w języku polskim. Gdy przebywała w polskim otoczeniu, pomagał jej nieżydowski wygląd – nazywano ją „jasnowłosą dziewczką” oraz niesemickie imię. Ukończyła mińskie gimnazjum, a następnie została wolną słuchaczką na Wydziale Matematyczno-Przyrodniczym Wolnej Wszechnicy Polskiej w Warszawie. Uczelnia ta uchodziła wówczas za bardzo postępową, ponieważ uczęszczało do niej bardzo dużo kobiet. Po ukończeniu studiów, została prawdopodobnie nauczycielką w stołecznej Szkole Powszechnej nr 195 im. Leona Meyeta lub odbywała w niej praktyki.

Udało się jej przetrwać okupację niemiecką. Lipczyńska była prawdopodobnie ukrywana przez polskiego narzeczonego. Uratował się także jej brat – Icek, który w mińskim getcie pełnił funkcję komendanta żydowskiej policji. W 1945 r. znalazła się na liście ocalałych, zarejestrowanych przez Wydział Ewidencji i Statystyki centralnego Komitetu Żydów w Polsce. Szybko wyjechała z Polski, udając się do Paryża, gdzie spędziła resztę życia.

Autorka, posiadając ogólne informacje na temat rodziny Lipczyńskich, postanowiła z dostępnych listów odtworzyć jej świat, jej troski i radości. Pracę podzieliła na 12 rozdziałów, w których opisała życie rodzinne, religijne, szkolne i codzienność Lipczyńskiej. Nie zabrakło również miejsca dla przedstawienia jej sąsiadów i licznych przyjaciółek, z którymi prowadziła ożywioną korespondencję oraz mężczyzn, starających się o jej względy. Odrębnie potraktowano także zagadnienie rozwoju kulturalnego i stosunku do Polski zarówno Lipczyńskiej, jak i jej kilkunastu koleżanek, z którymi utrzymywała kontakt korespondencyjny. W pracy zaprezentowano ponadto ciekawy obraz tego, jak przedstawiało się ówczesne życie towarzyskie młodych żydowskich kobiet.

Każdy z rozdziałów daje doskonałe wyobrażenie o wszystkich wspomnianych aspektach jej życia. Plastyczne opisy, często cytowane fragmenty korespondencji sprawiają, że pracę czyta się z zainteresowaniem, a niekiedy z zamierzonym przez

<sup>2</sup> Ibidem, s. 5-6.

Autorkę rozbawieniem. Poznajemy miejsce, gdzie Irena się urodziła, i gdzie mieszkała (drewniany dom Lipczyńskich stoi do dzisiaj), śledzimy losy jej rodziców i siostr, także w czasie Holocaustu. Zaglądamy niemal do ich domu. Widzimy Irenę jako pilną studentkę: „Cóż tam w Ciebie Irenko? Pewnie jeździsz i kujesz jak zwykle?”<sup>3</sup> – pisała do niej z Drohiczyzna nieznana z nazwiska Loda. Pozostałe koleżanki na naukę poświęcały mniej czasu.

Najciekawsze są te watki jej życia, z których dowiadujemy się o życiu towarzyskim, kulturalnym i pasjach podróżniczych jej koleżanek. Obracała się ona w kręgu kobiet jej podobnych, które pochodziły z bogatych domów. Niestety, często nie znamy ich z nazwisk. Część z nich podejmowała aktywność zawodową (w nadleśnictwie, u rejenta etc.).

Dzieliły się one swoimi wrażeniami z różnych wydarzeń kulturalnych w Antwerpii, Baden-Baden, Brukseli, Paryżu, Warszawie, Wiesbaden, Zakopanem, lecz również pojawiały się opisy imprez kulturalnych w miastach prowincjonalnych. Uczestniczyły przykładowo w imprezach organizowanych przez mińskich syjonistów – rewizjonistów. Irena Gurfinkiel – przyjaciółka Lipczyńskiej – tak opisywała swój program kulturalny: „Byłam w Paramount-Palace – największe kino świata. Jest ogromne. Moc atrakcji. W przyszłym tygodniu wybieram się na pierwszy bal. W sobotę idę do Claridgeu (największy hotel) na *five*. Jutro jadę do Wersalu”<sup>4</sup>. W listach zwierzały się sobie, opowiadały o wakacyjnych romansach i podbojach miłosnych. „Wyzwolona” Różia Taff żartobliwie i nieco prowokacyjnie wzmiankowała: „Mam prośbę do wyższych władz o przysłanie nam trochę tego towaru [chłopców – M.B.]. Właśnie nadchodzi Jom Kipur”<sup>5</sup>. W innym liście retorycznie pytała: „Co warte są takie trzy dziewczoje, bez kawałka przyzwoitego chłopca?”<sup>6</sup>. Niebagatelną rolę odgrywało dzielenie się wrażeniami z przeczytanych książek. Estera z Kałuszyna pisała do Lipczyńskiej: „Przychodzę trzy razy tygodniowo do biblioteki”.

Choć w listach nie ma śladu dywagacji na tematy polityczne, wielokrotnie pojawia się wątek stosunku piszących do Polski, do rodzinnych stron. Loda Grajek, która wyprowadziła się do Drohobycza stwierdziła: „Tęsknię za Mińskiem, choć był taką dziurą”. Starający się o względy Lipczyńskiej Emil (brak nazwiska) – przedsiębiorca o międzynarodowych kontaktach – również tęsknił: „Zaznaczyłem Pani słowo po polsku (...) Tem wyrażeniem po polsku zupełnie się przenoszę li tylko myślą na pewien czas w kraj, gdzie Pani przebywa (...), kiedy moim niedoścignionym dążeniem jest powrócić do kraju – Litwo, Ojczyzno moja, Ty jesteś jak zdrowie...”<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Ibidem, s. 20.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 27.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 37.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 37.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 31.

Choć życie Lipczyńskiej i osób z jej otoczenia nie wyróżniało się niczym szczególnym, dzięki zachowanej korespondencji, umiejętnie przeanalizowanej przez Autorkę, otrzymujemy prawdziwy obraz życia przedstawicielki żydowskiej elity zamieszkującej w małym prowincjonalnym mieście, tym bardziej realny, że w listach dzielono się z nią wieloma intymnymi sprawami i problemami, których z natury rzeczy nie ujawnia się łatwo. Praca ta, choć nie pretenduje do miana naukowego opracowania, została zrecenzowana i skonsultowana ze specjalistami zajmującymi się problematyką żydowską (prof. K. Zieliński i dr A. Gontarek – UMCS), co pozwoliło uniknąć wielu błędów.

Na szczególną uwagę zasługuje kolorowa graficzna oprawa publikacji. Okładka została zaprojektowana w taki sposób, aby nawiązywała do pierwotnego stanu, w jakim listy znaleziono. Znajdowały się one w paczuszcze, przewiązanej wstążką, i tak też wygląda okładka – imituje ową paczuszkę, przewiązaną niebieską wstążką. Nie ma na niej tytułu, co jest rozwiązaniem zaskakującym, formą artystycznej zabawy. Zastępuje go zdjęcie oryginalnej koperty z napisem „Wielmożna Irena Lipczyńska, Mińsk Mazowiecki”.

W pół roku po wydaniu publikacji do TPMM zgłosił się kolejny miński kolekcjoner. Pod wpływem lektury opracowania, podjął decyzję o przekazaniu w darze kolejnej partii korespondencji kierowanej do Lipczyńskiej, która szczęśliwie wypadła ze stropowej belki domu, w którym mieszkała bohaterka publikacji. Za rok powstanie więc część druga *Listów do Ireny*.





## Autorzy / Authors

**Michalina Bielecka:** emerytowany sędzia, rodzinie związana z Mińskiem Mazowieckim, sympatyk Towarzystwa Przyjaciół Mińska Mazowieckiego.

**Dominik Flisiak:** doktorant w Instytucie Historii Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach. Główne zainteresowania badawcze skupiają się wokół problematyki stosunków polsko-żydowskich w okresie II Rzeczypospolitej Polskiej oraz działalności na ziemiach polskich ugrupowań syjonistycznych w pierwszej połowie XX w.

**Aleksandra Gluba-Pieprz:** doktorantka na Wydziale Filologii Polskiej i Klasycznej w Zakładzie Poetyki i Krytyki Literackiej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Prace licencjacka i magisterska dotyczyły literaturze Zagłady, przygotowywana rozprawa doktorska twórczości autorów żydowskich w okresie dwudziestolecia międzywojennego.

**Aleksandra Jakubczak:** doktorantka na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Columbia w Nowym Jorku, absolwentka Uniwersytetu Warszawskiego, magisterium z Hebraistyki (2016) i Historii (2017). Od 2015 roku realizuje projekt badawczy w ramach Diamentowego Grantu przyznanego przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego – „Żydzi i Polacy w walce z handlem żywym towarem na przełomie XIX i XX wieku. Ziemie polskie na tle porównawczym”.

**Teresa Klimowicz:** dr, absolwentka historii i filozofii na UMCS, a także stypendystka Paideia European Institute for Jewish Studies oraz Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg. Jej zainteresowania badawcze skupiają się wokół filozofii post-strukturalizmu oraz myśli i historii Żydów. Obecnie związana z “Ośrodkiem Brama Grodzka – Teatr NN” oraz Stowarzyszeniem “Studnia Pamięci”.

**Krzysztof Lichtblau:** krytyk literacki, doktorant w Instytucie Polonistyki i Kulturoznawstwa na Uniwersytecie Szczecińskim. Sekretarz kwartalnika literacko-kulturalnego „eleWator”. Publikował m.in. w „Pograniczach”, „Midraszu”, „Tyglu Kultury”, „Fabulariach” i „Zeszytach Komiksowych”. Wiceprezes Fundacji Literatury imienia Henryka Berezy.

**Mirosław Rucki:** dr hab. inż., prof. nadzw. Uniwersytetu Technologiczno-Humanistycznego im. K. Pułaskiego w Radomiu. Wcześniej wieloletni pracownik Zakładu Metrologii i Systemów Pomiarowych w Instytucie Technologii Mechanicznej (Poli-technika Poznańska). Autor lub współautor dwóch monografii oraz ponad 140 artykułów naukowych i referatów wygłoszonych na konferencjach z dziedziny budowy i eksploatacji maszyn. Po ukończeniu Podyplomowych Studiów Biblijnych (PWT Wrocław) opublikował trzy książki i kilkanaście artykułów naukowych dotyczących Biblii, judaizmu i wczesnego chrześcijaństwa.

**Leonid Smilovitsky:** profesor Uniwersytetu w Tel Awiwie, od 1995 roku zatrudniony w The Goldstein-Goren Diaspora Research Center tamże, zajmuje się m.in. dziejami, kulturą i Zagładą Żydów Białorusi. Jego ostatnia książka to *Jewish Life in Belarus. The final decade of the Stalin regime, 1944–1953* (Central European University Press), Budapest - New York 2014.

**Konrad Zieliński:** prof. nauk społecznych, kierownik Zakładu Badań Etnicznych Wydziału Politologii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, wykłada w Instytucie Badań Literackich PAN. Zajmuje się m.in. dziejami i kulturą Żydów w Polsce i w Rosji, stosunkami polsko-żydowskimi, relacjami etnicznymi, działalnością polskich komunistów w ZSRR. Redaktor naczelny rocznika „Studia Żydowskie. Almanach” (PWSZ w Zamościu).



# Zasady przygotowywania tekstów „Studia Żydowskie. Almanach”

Teksty do druku powinny być przygotowane w języku polskim /lub obcym w porozumieniu z Redakcją/ a ich tytuły w języku polskim oraz angielskim.

Do tekstu należy dołączyć streszczenie w języku polskim i angielskim o objętości do pół strony znormalizowanego maszynopisu.

Do tekstu należy dołączyć również „słowa kluczowe” w języku polskim i „key-words” w angielskim.

Do tekstu należy dołączyć krótki biogram w języku polskim: imię i nazwisko, stopień i tytuł naukowy, afiliacja, zainteresowania badawcze etc. oraz e-mail.

Redakcja przyjmuje wyłącznie materiały nigdzie wcześniej nie publikowane ani nie zgłoszone do wydania w innych pismach lub wydawnictwach. Do pracy należy dołączyć oświadczenie, że została przygotowana samodzielnie (względnie wymienić współautorów), nie była publikowana i że nie została złożona do druku w innym czasopiśmie oraz że autor wyraża zgodę na opublikowanie pracy w Internecie. Honorowane są oświadczenia składane pocztą internetową.

Teksty przygotowane optymalnie w programie WORD, czcionka 12 Times New Roman, odstęp między wierszami 1,5', powinny być dostarczone Redakcji w formie wydruku i na nośniku elektronicznym lub przesyłane pocztą elektroniczną. Przypisy winny być sporządzane tą samą czcionką, rozmiar 10', odstępy między wierszami pojedyncze. Redakcja zastrzega sobie możliwość wprowadzania zmian w tekstach.

Fotografie, ilustracje etc. należy dostarczać na nośniku elektronicznym (CD) lub przysyłać drogą elektroniczną z dbałością o parametry zapewniające reprodukcję.

Objętość tekstów dowolna, optymalnie tekst artykułu i opracowań źródłowych łącznie z przypisami nie powinien przekraczać 25 stron znormalizowanych, recenzja 8 stron. Redakcja zastrzega sobie prawo dokonania skrótów po konsultacji z Autorem.

Wyróżnienia w tekście należy zaznaczać drukiem rozstrzelonym.

Każda tabela, rysunek, wykres, fotografia powinny mieć kolejną numerację, tytuł własny oraz źródło. Numer i tytuł należy umieścić nad ilustracją, natomiast opis bibliograficzny źródła pod ilustracją.

Wtręty obcojęzyczne należy zaznaczyć kursywą, cytaty w tekście należy ujmować w cudzysłów (bez kursywy). Cytaty oddzielone od tekstu głównego bez cudzysłowu czcionką rozmiar 10'. W tekście tytuły książek należy pisać kursywą bez cudzysłowu. W przypisach kursywą należy pisać wyłącznie tytuły książek i artykułów.

W przypadku stron WWW należy podać tytuł strony WWW, adres URL i koniecznie datę dostępu [w nawiasach kwadratowych].

Przypisy należy umieszczać na dole strony.

Opisy bibliograficzne w przypisach należy sporządzać wg poniższego schematu:

- książki: E. A. Schmidl, *Juden in der K. (u) K. Armee 1788-1918*, Eisenstadt 1989, s. 125.
- artykułu w czasopiśmie: T. Gąsowski, *From Austeria to the Manor: Jewish Landowners in Autonomous Galicia*, „Polin. Studies in Polish Jewry” 1999, vol. 12, s. 129.
- pracy zbiorowej: *A History of Polish Jewry during the Revival of Poland*, ed. I. Lewin, New York 1990, s. 29-30.
- artykułu w pracy zbiorowej: S. Wanatowicz, *Ludność żydowska w regionie mieleckim do 1939 roku* [w:] *Mielec. Studia i materiały z dziejów miasta i regionu*, T. 3, red. F. Kiryk, Mielec 1994, s. 42.
- dokumentu elektronicznego: (autor/tytuł dokumentu): [www.....](#) [data dostępu: 19.05.2011]

Materiały, w formie wydruku i elektronicznej należy przysyłać na adres Uczelni z dopiskiem „Studia Żydowskie” lub, optymalnie, na adres poczty elektronicznej: [je-wish@pwsz zamosc.pl](mailto:je-wish@pwsz zamosc.pl) lub [konrad.zielinski@poczta.umcs.lublin.pl](mailto:konrad.zielinski@poczta.umcs.lublin.pl)

Zapraszamy do współpracy!