

# iudaica russica

2019, nr 1 (2)



WYDAWNICTWO  
UNIwersYTETU ŚLĄSKIEGO

**iudaica russica**  
2019, nr 1(2)



WYDAWNICTWO  
UNIwersYTETU ŚLĄSKIEGO

#### RADA NAUKOWA

Piotr Fast (Uniwersytet Śląski) — przewodniczący

Roman Katsman (Bar-Ilan University, Izrael)

Marian Kisiel (Uniwersytet Śląski)

Mark Lipovetsky (University of Colorado Boulder, Stany Zjednoczone)

Dennis Sobolev (University of Haifa, Izrael)

Jacek Surzyn (Uniwersytet Śląski)

Eleonora Shafranskaya (Московский городской педагогический университет, Rosja)

Sławomir Jacek Żurek (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)

#### ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Mirosława Michalska-Suchanek (redaktor naczelna)

Agnieszka Lenart (zastępca redaktor naczelnej)

Alicja Mrózek (sekretarz redakcji)

#### ADRES REDAKCJI

„Iudaica Russica”

Wydział Filologiczny Uniwersytetu Śląskiego

ul. Grota-Roweckiego 5/3.26

41-200 Sosnowiec

tel. (32)3640891

e-mail: [iudaica.russica@us.edu.pl](mailto:iudaica.russica@us.edu.pl)

<http://www.iudaicarussica.us.edu.pl>

Publikacja na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0  
Międzynarodowe (CC BY-SA 4.0)



Redakcja nie zwraca materiałów niezamówionych i zastrzega sobie prawo do redagowania nadesłanych tekstów. Przesyłając prace do druku w naszym czasopiśmie, autorzy wyrażają zgodę na ujawnienie adresów i ich poczty elektronicznej oraz na publikację tekstów w formach tradycyjnej i elektronicznej.

ISSN 2657-8352

## spis treści/contents/содержание

### 5 / ROMAN KATSMAN

Realism–4.0: Israeli Russophone Literature Today / Realizm–4.0: literatura rosyjsko-izraelska dzisiaj / Реализм–4.0: Русско-израильская литература сегодня

### 23 / PAWEŁ ŁANIEWSKI

Spisek i absurd. Obraz Żyda w literaturze rosyjskiego postmodernizmu / Conspiracy and absurdity. The image of a Jew in the literature of Russian postmodernism / Заговор и абсурд. Образ еврея в литературе российского постмодернизма

### 36 / PIOTR CZERWIŃSKI

Семантика возвышения в еврейской традиции и представления в русской ментальности (1) / Semantyka wyniesienia w tradycji żydowskiej i jego odzwierciedlenie w rosyjskiej mentalności (1) / The semantics of raising of the Judaic tradition and its Russian depiction (1)

### 60 / AGATA RYBIŃSKA

Modlitewniki żydowskie w języku rosyjskim w XIX wieku — rekonosans badawczy (na podstawie kwerendy w Bibliotece Narodowej w Warszawie) / Jewish prayer books in Russian in the 19th century — research-reconnaissance (based on the research in the National Library in Warsaw) / Еврейские молитвенники на русском языке в XIX веке — обзор материала (ресурсы Национальной библиотеки в Варшаве)

### 75 / MICHAELA WEISS

Beyond Time and Continents: Irena Klepfisz's Vision of Poland, America and the Space Between / Poza czasem i kontynentami: Ireny Klepfisz wizja Polski i Ameryki oraz przestrzeni między nimi / Между временем и континентами: Ирины Клепфиш взгляд на Польшу, Америку и пространство между ними

### 84 / ANNA JEZIORKOWSKA-POLAKOWSKA

Podróż z Jakubem Frankiem — *Księgi Jakubowe* Olgi Tokarczuk / Journey with Jakub Frank — *Jakub's Books* by Olga Tokarczuk / Путешествие с Иаковом Франком — *Книги Иакова* Ольги Токарчук

**103** / MARTYNA DYMON

Karnawalizacja świata w chełmskich opowieściach Menachema Kipnisa /  
World and Carnival in Menachem Kipnis' Chełm Stories / Карнавализация  
изображенного мира в хелмских рассказах Менахема Кипниса

## **recenzje**

**117** / BEATA WALIGÓRSKA-OLEJNICZAK

Życie woli barwy złamane i wielokropek. O zbiorze *Z Rosji do Izraela. Opowiadania* (Z *Rosji do Izraela*, wyb. i opr. M. Michalska-Suchanek, A. Lenart, „Śląsk”, Stowarzyszenie Inicjatyw Wydawniczych, Katowice 2018, 192 s.)

**121** / AGNIESZKA LENART

Węzły pamięci. Rutka z będzińskiego getta (Zbigniew Białas, *Rutka*, Wydawnictwo MG, Kraków 2018, 128 s.)

## **litteraria**

**127** / PAWEŁ ŁANIEWSKI

Jakov Szechter, czyli odrodzenie metafizyki

**130** / ROMAN KATSMAN

Полюбите слово. Беседа с Яковом Шехтером о книгах *Второе пришествие кумранского учителя* и *Самоучитель каббалы*

**143** / MARIAN KISIEL

Georgij Fiedotow 1886–1951

**146** / GEORGIJ FIEDOTOW

*Nowe na stary temat. W stronę współczesnego ujęcia kwestii żydowskiej* (przełożył Marian Kisiel)

**157** / Noty o autorach



ROMAN KATSMAN

Bar-Ilan University (Ramat Gan, Israel)



ORCID 0000-0003-0607-8047

## Realism–4.0: Israeli Russophone Literature Today

Realizm–4.0: literatura rosyjsko-izraelska dzisiaj

**Streszczenie:** W najnowszej literaturze rosyjsko-izraelskiej obserwowany jest zwrot do realizmu ery postinformatycznej — „realizmu–4.0”, związanego z procesami społeczno-kulturowymi i ekonomicznymi, określanymi jako „Industrie 4.0” (tzw. czwarta rewolucja przemysłowa). Zakłada on istnienie wspólnej sieci ludzi, maszyn, przedmiotów i znaków, tworzących nową kulturę. Artykuł poświęcony jest pisarzom — emigrantom z lat 90., którym kultura ta pozwala między innymi na odejście od stereotypu emigranta i przedstawiciela literatury minorowej. Twórczość przywoływanych w artykule pisarzy odzwierciedla co najmniej trzy właściwości realizmu–4.0: demarginalizację, magię sieci i rzeczywistość rozszerzoną. Cechy te są opisane na materiale utworów Alexandra Goldsteina, Diny Rubiny, Denisa Sobolewa, Michaiła Yudsona, Elizabeth Mikhailichenko i Yuri Nesisa oraz Nekoda Singera.

**Słowa kluczowe:** literatura rosyjsko-izraelska, realizm, czwarta rewolucja przemysłowa, demarginalizacja

Реализм–4.0: Русско-израильская литература сегодня

**Резюме:** В новейшей русско-израильской литературе прослеживается поворот к реализму постинформационной эры — „реализму–4.0”, связанному с социокультурными и экономическими процессами, известными как „индустрия–4.0”. Для нее характерна единая сеть людей, машин, знаков и объектов, порождающая новую культуру. В статье обсуждаются авторы, иммигрировавшие в Израиль в 1990х годах и принимающие участие в конструировании этой культуры, которая среди прочего позволяет им избежать эмигрантских, маргинальных и минорных стереотипов. Их письмо отражает по крайней мере три свойства реализма–4.0: демаргинализация, сетевая магия и дополненная реальность. Эти свойства рассматриваются здесь на материале романов Александра Гольдштейна, Дины Рубиной, Дениса Соболева, Михаила Юдсона, Елизаветы Михайличенко и Юрия Несиса, Некоды Зингера.

**Ключевые слова:** русско-израильская литература, реализм, индустрия–4.0, демаргинализация

### Introduction

This article is dedicated to Russophone literature created in Israel, particularly to the literature of the emigrants of the 1990-2000's. It exists in a multidimensional and ambiguous cultural space. This

literature is neither simply bicultural nor transcultural, rather it finds itself simultaneously in several cultural states, each of which is perceived at various points as other and thus always new. I will dub it *neocultural*: after all, in this instance neither movement into another culture (trans-) nor equal acceptance of two cultures (bi-) can apply. On the other hand, the prefix “neo” signals two simultaneous process: the challenge and experiment of a new culture’s adoption and the conservation of the old. Putting aside for now a comparative analysis of the literature of the 1970’s and of the 1990–2000’s, I will attempt to evaluate the current state of Israeli Russophone literature. It can be described in terms of neocultural *realism* tied to science and information technologies’ current stage of development, known as the fourth industrial revolution, or “Industry–4.0”. By analogy, I will call this literary situation and its artistic paradigm “realism–4.0”, where both the term realism and the number 4 have a relative meaning and yet reflect the concept of *reality as an internet of everything* and the concept of *culture as recognized and augmented reality*.

In the early 2000’s the conception of literary realism gained a new life in the form of the movement of “new realism”, particularly in Russian literature and criticism. Sergey Shargunov proclaimed the coming of new realism as literature’s natural return to serious representation of the evident and typical<sup>1</sup>. Valeria Pustovaya distinguished between two types of realisms: reflection of the reality and its truth, and the symbolic realism as the search for the mystery of the reality and interpretation of its hidden signs<sup>2</sup>. After the declaration of this new realism, recognized by on the one hand the “extremal sincerity”<sup>3</sup> and, on the other “the myth”<sup>4</sup>, the wave died out. In the 2010’s, “the second wave” began, it included nationalistic tendencies<sup>5</sup> and the search for “the positive, in the spiritual sense, hero”<sup>6</sup>, until it “went to the history”<sup>7</sup>. This short but

<sup>1</sup> С. Шаргунов, *Отрицание траура*, “Новый Мир” 2001, no. 12, [http://magazines.russ.ru/novyi\\_mi/2001/12/shargunov.html](http://magazines.russ.ru/novyi_mi/2001/12/shargunov.html) [17.04.2019].

<sup>2</sup> В. Пустовая, *Поражены и преображены*, “Октябрь” 2005, no. 5, <http://magazines.russ.ru/october/2005/5/pust18.html> [17.04.2019].

<sup>3</sup> Д. Новиков, *Поморские сказы имени Шотмана, или Мифы нового реализма*, “Вопросы литературы” 2007, no. 4, <http://magazines.russ.ru/voplit/2007/4/no14.html> [17.04.2019].

<sup>4</sup> С. Беляков, *Новые Белинские и Гоголи на час*, “Вопросы литературы” 2007, no. 4, <http://magazines.russ.ru/voplit/2007/4/be13.html> [17.04.2019].

<sup>5</sup> А. Рудалев, *Катехизис нового реализма*, in: *XXI ВЕК. Итоги литературного десятилетия: язык – культура – общество*, А. Ю. Большакова, А. А. Дырдин (eds.), УлГТУ, Ульяновск 2011, pp. 170–181. See the same article also here: <http://www.rospisatel.ru/konferenzija/rudaljev.htm> [17.04.2019].

<sup>6</sup> А. С. Салуцкий, *Очередной «новый» реализм*, in: *ibidem*, pp. 187–189.

<sup>7</sup> Р. Сенчин, *Новые реалисты уходят в историю*, “Литературная Россия” 2014, no. 33–34, <http://reading-hall.ru/publication.php?id=11133> [30.04.2019].

stormy development, in which the definition of realism was mostly lost through tautological use, is a testimony that the core of realism should be sought out not through modes of expression, but rather in the conception of reality, object and life. In other words, it is a philosophical and scientific problem, addressing the formation of today's cultural reality.

The growing renewed interest in literary realism has been reflected in the work of Fredric Jameson *The Antinomies of Realism*, where he defines realism as an always emergent insolvable opposition between "the regime of the past-present-future and of personal identities and destinies" and "the impersonal consciousness of an eternal or existential present". The latter is expressed in the post-modern "perpetual present" or "reduction to the body," which is isolated and autotomized, and is thus a subject to unnamable "affects" that "somehow eludes language"<sup>8</sup>. "Affects are singularities and intensities, existences rather than essences, which usefully unsettle the more established psychological and physiological categories," and they "become the organ of perception of the world itself"<sup>9</sup>. It should be noted that what exactly is "the world itself" remains without answer, eluding signification and categorization. If Jameson is right then such a naïve and non-postmodern, yet so insistent today, question of what reality is, becomes even more acute.

The development of neocultural realism in literature is parallel with the "realistic turn" in the most recent continental philosophy, which formed (not in a void)<sup>10</sup> the movement of "speculative realism" at the start of the 2000's<sup>11</sup>. The movement, which emerged under the influence of Gilles Deleuze's philosophy, rejects anthropocentrism, places man on the same order as objects and machines, and thereby fits into the landscape of posthumanism. The question of the correlation between this movement and literature requires special investigation and does not fall within the goals of this article<sup>12</sup>. However, it can be assumed that realism–4, whi-

<sup>8</sup> F. Jameson, *The Antinomies of Realism*, Verso, London and New York 2013, pp. 25–29.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 38, 43.

<sup>10</sup> See L. Braver, *A Brief History of Continental Realism*, "Continental Philosophy Review" 2012, vol. 45, no. 2, pp. 261–289.

<sup>11</sup> For a review of the subject, see: P. Gratton, *Speculative Realism: Problems and Prospects*, Bloomsbury Academic, London and New York 2014. To mention the latest books: M. DeLanda and G. Harman, *The Rise of Realism*, Polity Press, Cambridge 2017; M. Ferraris, *Introduction to New Realism*, trans. S. De Sanctis, Bloomsbury Academic, London and New York 2015; M. Gabriel, *Fields of Sense: A New Realist Ontology*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2015. See also the journal of speculative realism "Speculations": <http://speculations.squarespace.com/>.

<sup>12</sup> See on this subject: R. Mackay, L. Pendrell, and J. Trafford (eds.), *Speculative Aesthetics*, Urbanomic, London 2014. See also the special issue *Object-Oriented Poetry* of the journal in Russian: "Translit" 2017, no. 19.



le staying within the context of the same problematic, is moving in the opposite direction, placing objects and machines on a par with people and thus approaching the mythological type of thinking combined with the most recent scientific paradigm and awareness of its technical embodiments. This realism can therefore be considered part of the “new humanism”<sup>13</sup>, or “hyperhumanism”<sup>14</sup>. For a Russian-Israeli author, cultural objects, meanings, and images emerge from ancient texts and come alive or, rather, become a part of the consciousness of the artists, allowing them in response to become a part of these objects and images. Culture acquires an ontological meaning, merges with the being, “is getting real”<sup>15</sup>, and the author’s writing creates an “invisible ontology of social objects”<sup>16</sup>, merges with the act of existence in a newfound culture as the sole reality. In a certain sense, the concept of realism acquires such a “materially discursive”, “onto-epistemological”<sup>17</sup>, or “actual-virtual”<sup>18</sup> meaning in this context. The goal of neocultural realism as an artistic method is the cognition of cultural reality as a world of objects. Dennis Sobolev, through his method of “semiotic phenomenology”, has showed that the culture and the world of phenomena are experienced as one, while remaining “irreconcilable” with one another and irreducible to one another<sup>19</sup>. This conception of culture can also be recognized as a part of the realistic ontological turn.

Below I shall dwell on what I see as the main features of realism-4 in contemporary Israeli Russophone literature: *demarginalization* (particularly, *deminorization as its main manifestation*), *internet magic or magical web*, and *augmented or recognized reality*. All three of them flow from the perception of culture as the objective reality. A Russophone author who lives today, for example, in Jerusalem, can barely see himself or herself as a marginal or minor writer, and, in general, as a part of the sociological order. The latter seems to him or to her as lacking any realness. The departure from

<sup>13</sup> M. Lipovetsky, *Russian Postmodernist Fiction: Dialogue with Chaos*, Routledge, London–New York 1999, p. 247.

<sup>14</sup> Е. Михайличенко, Ю. Несис, *В реальности дочерней. Стихи кома Аллергена* [In the Daughterly Reality: Poems by Allergen the Cat], Геликон плюс, СПб 2001.

<sup>15</sup> K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, Durham, NC 2007, pp. 189–222.

<sup>16</sup> M. Ferraris, *Where Are You?: An Ontology of the Cell Phone*, trans. S. de Sanctis, Fordham University Press, New York 2014, p. 36.

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 132–187.

<sup>18</sup> L. Bryant, *Onto-Cartography: An Ontology of Machines and Media*, University of Edinburgh Press, Edinburgh 2014, pp. 40–46.

<sup>19</sup> D. Sobolev, *The Split World of Gerard Manley Hopkins: An Essay in Semiotic Phenomenology*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 2011, p. 4.

the minority-majority hierarchy towards net thinking is perceived as turning to reality. However, this new reality appears as chaotic, incomprehensible and mysterious. Therefore, the core of the relationship with it consists of its recognition and augmentation in the visible picture of the world. In this recognition, objects and signs, reality and culture are unified. And at last, such unification serves for an author as a way to feel in a new reality/culture at home and not to feel as minority or emigrant. This case study will focus on the novels of authors belonging to the Aliya of the 1990's, whose writing reflects to the greatest extent the tendencies of realism—4.

### **Demarginalization**

Few today are still in doubt that it is difficult to speak of marginality in contemporary culture, but various causes can be named. One of them is political correctness; a second is the self-definition of any subculture as its own independent ecological niche, having its own center and marginalia; a third is the decentralization of global culture and world literature, the multipolarity of the world, post-colonial and post-imperial tendencies. The cause of the demarginalization of Israeli Russophone literature lies in its historical and cultural circumstances: it ceased to be a minor (in Deleuze's sense of the word)<sup>20</sup> Russian-Jewish literature in Russia and in the post-Soviet space, but it has not become a peripheral émigré literature in Israel.

The concept of demarginalization reflects transformation processes in all of literary geography, turning it from a two-dimensional map that conforms with the political or geographical map of the world into a multidimensional cognitive map of multiple cultural worlds. The demarginalization of contemporary Israeli Russophone literature follows various paths, but here I will focus on only one of them: deminorization. In Israel, Russian-Jewish literature, if this term is still relevant, stops being minor and becomes "bi-major." This unusual term signifies a transition from the dichotomy of majority-minority to a multidimensional post-geographical and perhaps post-political world in which literature no longer measures itself by the writing's degree of political engagement. So, for example, if we turn our attention to two novels by Alexander Goldshtein, we shall find a significant difference between them even though they were published shortly one af-

<sup>20</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka: Toward a Minor Literature*, trans. D. Polan, University of Minnesota Press, Minneapolis 1986, pp. 16–27.

ter the other: *Помни о Фамагусте* (*Remember Famagusta*, 2004), with all its thematic complexity, is ancillary to questions of power and violence and is, moreover, concentrated on regional historical contexts (Azerbaijan, Armenia, Israel); the second novel, *Спокойные поля* (*Peaceful Fields*, 2006), no less complex than the previous one, is universalist, lyrical and metaphysical. The indicated difference symbolically embodies the deminorization that Israeli Rusophone literature is experiencing in the twenty-first century. It is accompanied by a departure from a socio-centrist reading of history — although sociology is never fully absent from the work of Goldshtein, who was reared on the cultural criticism of the 1960's–1980's — but is transformed into microsociology. Those spaces that were previously read as already formed heterotopias (for example, émigré ones) begin to be perceived as symbolic “neural” networks having a complex architecture built not on a binary differentiation of signs' linear series but on a self-teaching recognizing and auto-recognizing communication. So, for example, in *Remember Famagusta* one of the central themes was that of the juxtaposition of Jewish and Armenian victimhood, which included a socially constructed physicality<sup>21</sup>. In contrast to this, in *Peaceful Fields* the gestures of victimization turns out to be “aborted”, violence is deferred, and executioners and victims are located on the generative scene of culture<sup>22</sup>. On this scene the roles of the participants are not yet determined but are recognized at the given moment; at this stage, objective, real body has not yet turned into a discursive formation.

Another vivid example of the same process taking place in the work of a single writer is the novel by Mikhail Yudson *Лестница на шкаф* (*The Ladder to the Cabinet*). Following the author's biography, the novel developed in two stages. The first version came out in 2003. It included two parts about the adventures of the hero, a Russian Jew searching for his place in an anti-utopian Russia and Germany. The second version came out in 2013, and it also included a third part, in which the hero finds himself in Israel, and it is here that he once again attempts to discover himself. The genre difference between the first two parts and the third part should first be noted: Russia and Germany appear as dystopias<sup>23</sup>,

<sup>21</sup> H. Mondry, *Exemplary Bodies. Constructing the Jew in Russian Culture Since the 1880s*, Academic Studies Press, Boston 2009, chap. 9.

<sup>22</sup> E. Gans, *A New Way of Thinking: Generative Anthropology in Religion, Philosophy, Art*, The Davies Group, Aurora 2011, pp. X–XIV.

<sup>23</sup> See: K. Smola, *Archaische Sprache der Diktatur: Hybride Texturen der neuenrussischen Dystopien*, “Wiener Slavistischer Almanach” 2014, no. 74, pp. 303–328.

a prophetic nightmare, whereas Israel is depicted through a fantasy philosophical parable that is critical but not anti-utopian. The first two parts express the hero's profound alienation from the political-social here-and-now and the only thing concerning him is surviving in an impossible reality and fleeing from it. In the third part the hero goes sequentially through an initiation of becoming part of various spheres of Israeli society, presented as a Gogolian grotesque, that is, with bewilderment but without alienation. This is how yet another feature of deminorization is manifested: the ideological, theoretical-visionary grasp of reality is replaced by a cultural-cognitive one. It is based on an algorithm in which the hero goes through many points of bifurcation embodied in various dissipative micro-communities, as, for example, the community of "returnees"—Israelis dreaming of returning to the Diaspora<sup>24</sup>.

In Nekoda Singer's first novel, *Билеты в кассе* (*Tickets at the Box Office*, 2006), are reproduced in a fantasy-playful manner episodes from the childhood and youth of the narrator in Novosibirsk in the 1970's, some elements of minority can be discerned, primarily a Russian-Jewish thematic and a marginalization of language (largely through diglossia). But in his second novel, *Черновики Иерусалима* (*Drafts of Jerusalem*, 2013), they disappear almost completely. The novel consists of imagined stories of well-known people's travels to Jerusalem, as well as supposedly unpublished manuscripts of well-known writers dedicated to the same theme. The nature of a multicultural, universalist literary game that is characteristic of this novel allows one to perceive the first novel differently, that is, to take it out of the sphere of the collective-political, and that means — out of the minor. Both novels are a kind of heterogeneous solution of world culture: in the first, it is dissolved in the Russian-Jewish Soviet mentality, and in the second — in the cultural continuum of Jerusalem. As a consequence, a reversal of minority and majority takes place in *Drafts of Jerusalem*: the various cultures and literatures of the world turn out to be minority components of the metaphysical Jewish-Jerusalem majority. As the author explains the main message of his book, all the cities of the world turn out to be nothing but drafts of Jerusalem<sup>25</sup>. In this concept, it is impossible not to notice in Singer not only an accompanying but also an intentional demarginalization of the Jewish discourse within the Jerusalem text. Jerusalem turns out to be more real (or realized) than the other cities, and its text turns out

<sup>24</sup> М. Юдсон, *Лестница на шкаф* [*The Ladder to the Cabinet*], Зебра-Е, Москва 2013, pp. 486–487.

<sup>25</sup> Н. Сингер, *Черновики Иерусалима* [*Drafts of Jerusalem*], Русский Гулливер, Москва 2013.

to be the recognized image that the cultural neural network gives out at the exit after it learns from the drafts how to filter out noise and select (or create) meanings<sup>26</sup>.

Singer's thought, like that of Yudson and the authors who will be discussed below, is based on neomodern eclecticism and on magical realism<sup>27</sup>. The latter merges with network thinking and historical realism, that is, with the attempt to actualize anew and embody historical personalities. This attempt consists in reliving the historical events as though they were sites in some universal neocultural web, which is fully accessible to communication and yet magically undefined and opaque, unpredictable, and fragmentary.

### Internet Magic and the Magical Web

Elizaveta Mikhailichenko and Yury Nesis's *И/е\_рус.олим* (*I/e\_rus.olim*, 2004) is a vivid example of realism-4, it being expressed already in the very title of the novel. It combines the name of the city (in which the Russian root is recognized: *le-rus-alim*), the name of the community (Rus[sian] *olim*, that is, repatriates, in Hebrew), and the website's form of address<sup>28</sup>. The title points to the transformation of existence in space and time into existence in the web or even into "web-existence"<sup>29</sup>. In the center of the novel is a group of friends, emigrants from the former Soviet Union currently living in Jerusalem. They write novels and poems, are active in social media, paint, play role-playing games, chase after monsters or attempt to hide from them, fall in love, and perish. Unlike many heroes of émigré literature, such as, for example, the heroes of Leonid Levinzon's book *Дети Пушкина* (*Pushkin's Children*, 2015), they are troubled not by everyday or social émigré concerns but by communication with the culture they inhabit. However, émigré discourse does not disappear altogether; it simply becomes a part of the virtual environment. This environment consists of five types of elements: (1) flesh and blood people and animals; (2) elements of cyberspace, including cyber-characters (people acting on the internet under their own or invented names or avatars), cyber-ma-

<sup>26</sup> After this article was written, a new novel by Singer came out, *Mandragory* (P.V.V., Salamandra 2017), steeped in the cultural reality of Jerusalem at the end of the nineteenth century, in part, as the annotation mentions, thanks to the use of "passages from Palestinian Jewish newspapers of the time".

<sup>27</sup> See also: R. Katsman, *Nekod Singer in Russian and Hebrew: Neoelecticism and Beyond*, "Symposium: A Quarterly Journal in Modern Literatures" 2016, vol. 70, no. 2, pp. 66–79.

<sup>28</sup> E. Михайличенко, Ю. Несис, *И/е\_rus.olim*, [www.lib.ru/RUSS\\_DETEKTIW/NESIS/je\\_rus\\_olim.txt](http://www.lib.ru/RUSS_DETEKTIW/NESIS/je_rus_olim.txt) [17.04.2019].

<sup>29</sup> M. Ferraris, *Where Are You?: An Ontology of the Cell Phone...*, pp. 25–28.

chines, and cyber-institutions (sites, servers, computer programs); (3) empirical elements of the Jerusalem landscape and architecture (houses, streets, cars, caves, temples); (4) elements of Jerusalem's historical, social, symbolic, and mythological landscapes (historical events and people, current political people and institutions, fairytales, legends, myths); and (5) written literary, folkloristic, philosophical, and historical sources. All these elements are included in a single internet of everything; they intercommunicate, replace each other, flow into each other, or serve as each other's sources of symbolic exchanges and conflicts. They constitute thus a single neocultural reality<sup>4</sup> in which all spheres of the lifeworld are united. This reality is a hyper-humanistic one, since in it, as in myth, everything comes to life and becomes a personality that is simultaneously both empirical and transcendental<sup>30</sup>.

Not a single one of the residents of this reality can be fully physical or absolutely metaphysical, and for that reason communication among them takes on the character of magic. So, for example, in the spirit of classical magical realism, one of the heroes of the novel is occupied with searching for a certain mythical lion that is threatening the peace of the city and its very existence. At the same time, the other heroes are attempting to conceive and give birth to the Messiah. In the spirit of the new, internet magical realism, one of the main heroes of the novel, a cat called Allergen, turns into an internet avatar and becomes a participant in the creative internet-community. With regards for the understanding of contemporary culture, the novel is close to Victor Pelevin's books. However, it is fundamentally different in that it does not cross the boundary of the fantastic, although sometimes it is intersected by the consciousness of one or another of the characters in their visions or in the myths created by them<sup>31</sup>. Genuine magicality appears here rather in the very nature of communication in the neocultural web. The heroes interact with the cultural objects of all five above-enumerated elements, they speak with them in common languages, living among them as in their own neonative environment<sup>32</sup>. The essence of this cultural communication, however, always remains partially in the shadows, just as the work of a computer is in many ways concealed from its user. So, for

<sup>30</sup> For definition of myth and mythic personality see: A. Losev, *The Dialectics of Myth*, trans. V. Marchenkov, Routledge, New York 2003, p. 185.

<sup>31</sup> See also: R. Katsman, *Nostalgia for a Foreign Land: Studies in Russian-Language Literature in Israel*, Series: Jews of Russia and Eastern Europe and Their Legacy, Academic Studies Press, Brighton 2016, pp. 178–222.

<sup>32</sup> For further discussion of this concept, see: *ibidem*, pp. 33–38, pp. 241–261. See also: J. Clifford, *Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*, Harvard University Press, Cambridge 2013.

example, magical are the path whereby the cat finds himself in the computer, the effect that the Jerusalem lion has on the residents of the city, the way the historical figures are embodied in the heroes during their role-playing game of “historical extreme”, and how the cat turns into a lion, the lion into a sphinx, and the sphinx into Jerusalem.

The literary fairytale also serves the goals of realism—4. The fairytales of Dennis Sobolev, collected in the fragmentary novels *Иерусалим* (*Jerusalem*, 2005) and *Легенды горы Кармель* (*Legends of Mt. Carmel*, 2016), function as dissipative microcommunities and magical communicative structures. Many of his heroes are emigrants, but émigré themes serve as no more than the background for developing a broad cultural web. In Sobolev, unlike in Mikhailichenko and Nesis, this web barely includes the internet proper. It is all the more important that his world possesses the features of cyberspace organized as a dissipative structure in a chaotic system. For Sobolev, the neocultural web is not a mannerism, a literary superfluity, or a pretty idea; it is not simply a reservoir of intertext, citations, poetical techniques, and exotic images but the ontological foundation of existence itself<sup>33</sup>.

In the novel *Legends of Mt. Carmel*, the problem of communication in the neocultural web becomes particularly acute and sometimes acquires a thematic and narrative expression. So, for example, one of the legends is devoted to the secret correspondence between two lovers, who cannot be together, and a certain mysterious old cave in the depths of Mt. Carmel becomes the channel of this correspondence. This storyline can serve as a model of internet magic, using its communication channels to entangle the geographical and cultural space of Haifa and its surroundings. Unlike the novel *Jerusalem*, a very important role is here played by motifs of transportation, that is, once again communication. Such a shift is connected with the fact that Haifa, unlike Jerusalem, is a port and, as in any port-city literature, here ships, sailing, smugglers, sailors, and pirates acquire a particular significance, along with the allied themes of travel, conquest, transgression, and heterotopy. An example for this is the story of the European girl who lives among baboons or the legend of the pirate treasure. In one legend, even the image of a house acquires the aspect of a ship on which a man and a girl, emigrants of different generations, meet and find, contrary to expectations, a common language and

<sup>33</sup> See also: Р. Кацман, *Иерусалим: диссипативный роман Дениса Соболева*, НЛО, Москва [*Jerusalem: A Dissipative Novel by Dennis Sobolev*], Новое Литературное Обозрение 143 (1/2017), pp. 291–312.

temporary peace among the storms of chaos<sup>34</sup>. This absolutely realistic story, appearing as if accidentally among fairytales and legends, nonetheless contains a very expressive although minimalist model of a dissipative community both of heroes and of authors of Israeli Russophone literature, while also expressing the inexplicable cultural-internet magic that serves as the foundation of its existence and survival. The mechanisms of the action of this magic are not clear to the girl, but thanks to it, in a house unknown to her, a supplemental dimension is mysteriously revealed to her that brings unexpected knowledge, harmony, and the quiet joy of enlightenment into her life, even if it is not fully recognized. In realism-4, as in industry-4, this dimension is what is known as augmented reality.

### Augmented Reality

Neocultural realism, together with the mechanism of augmented reality built into it, differs from multiculturalism in two basic features: (1) the turning on of augmented reality is not a normative or axiological act; and (2) it does not reverse the hierarchy of cultures-realities, nor does it erase the boundary between reality and its augmentation. Therein lies its difference from the deceptive hyperrealism of simulacra, as well as from the conception of myth as a hidden replacement of one meaning of a sign with another<sup>35</sup>. It is also these aspects that underlie the fact that augmented reality does not fully serve the purposes of émigré and transcultural literatures since the latter are treated as socially determined, that is, compelled by circumstances, while augmented reality is turned on and controlled by the free desire of the “user” of the culture, who is focused on the learning or recognition of its images and symbols. Augmented reality is not essential, or at least should not be if the user has a basic competence at least in one culture. At the same time, augmented reality cannot be an alternative or parallel reality inasmuch as the latter is perceived in the framework of epistemological and ethical relativism<sup>36</sup>. In any event, it remains deeply tied to the philosophy of realism. It should be added, however, that it is aligned with the principle of alternativeness in the philosophy of history and in literature, first, by an interest in the

<sup>34</sup> Д. Соболев, *Легенды горы Кармель: Четырнадцать историй о любви и времени* [*Legends of Mount Carmel: Fourteen Stories on Love and Time*, in Russian], Геликон плюс, СПб 2016, pp. 230–231.

<sup>35</sup> R. Barthes, “Myth Today”, in: *Mythologies*, trans. A. Lavers, Hill and Wang, New York 2001, pp. 109ff.

<sup>36</sup> K. Hellekson, *The Alternate History: Refiguring Historical Time*, The Kent State University Press, Kent 2001.



problem of historical causality<sup>37</sup>; second, by an interest in the philosophy of the possible<sup>38</sup> and the theory of possible worlds<sup>39</sup>; and third, by an interest in the ethical problem of freedom of choice. Augmented reality is a possible element in the architecture of knowledge or the stock of knowledge<sup>40</sup>, invoked when there is a desire to broaden, enrich, and rationalize communication in the system (in our case, in the system of culture). The objects of this reality constitute the freely created or chosen possible worlds, each of which a posteriori can possess factual reality in one or another context of belief<sup>41</sup>.

The appearance in Israeli Russophone literature of the architecture of knowledge in the guise of augmented reality serves as evidence of the overcoming of simplified émigré thinking, always filled with nostalgia and, in this sense, antirealistic. This is also evidence of the emergence of complex “high-technology” neocultural thinking aimed at a rational interiorization of the cultural environment accessible to a curious mind. One example of this type of literature is the work of Dina Rubina, the greatest and the most significant part of which is connected in one way or another with the creation or adoption of the neocultural reality<sup>42</sup>. Below I shall refer to her novels in order to illuminate this point.

Several versions of augmented reality can be distinguished, which differ both technically and in the level of their complexity. This complexity depends on the level of abstraction and the distance of the augmentation from reality itself. The first version can be viewed as the simplest and most widespread: doubling. It is easy to find in many of Rubina’s works, but it becomes particularly important in the novel *Синдром Петрушки* (*The Petrushka Syndrome*, 2010). The main mythologeme of the novel is the creation of the magical puppet and the puppet-double; the main

<sup>37</sup> See Max Weber’s counterfactual method of historical investigation: Max Weber, “Objective Possibility and Adequate Causation in Historical Explanation”, in: *The Methodology of the Social Sciences*, trans. E. Shils and H. Finch, Transaction Publishers, New Brunswick 2011, pp. 164–188.

<sup>38</sup> See М. Эпштейн, *Философия возможного: модальности в мышлении и культуре* [*The Philosophy of the Possible: Modalities in Thinking and Culture*], Алетейя, СПб 2001.

<sup>39</sup> See: R. Ronen, *Possible Worlds in Literary Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1994; L. Doležel, *Possible Worlds of Fiction and History: The Postmodern Age*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2010.

<sup>40</sup> A. Schütz, T. Luckmann, *The Structures of the Life-World*, trans. R. M. Zaner and H. Tristram Engelhardt, Jr., Northwestern University Press, Evanston, IL 1973, pp. 243ff.

<sup>41</sup> See: S. Kripke, *A Puzzle about Belief*, in: A. Margalit (ed.), *Meaning and Use*, Springer, Dordrecht 2007, pp. 239–283.

<sup>42</sup> See: A. P. Ronell, *Some Thoughts on Russian-Language Israeli Fiction: Introducing Dina Rubina, “Prooftexts”*, no. 28:2, pp. 197–231; Э. Шафранская, *Синдром голубки. Мифопоэтика прозы Дины Рубиной*, Свое издательство, СПб 2012.

problem in this respect is replacing the person with the puppet. The hero, a brilliant puppeteer, creates a puppet-double of his beloved for their show, and this practically drives the woman insane. Their newborn child dies of Angelman syndrome, known as the Petrushka (happy puppet) syndrome, and the only thing that can save their family from childlessness is the old puppet Petrushka, passed on from generation to generation but currently lost<sup>43</sup>. This theme is quite old, but still, its use in the novel is characteristic for realism-4: the puppet serves not only to double and imitate or oppose man and his reality but also serves as a method of coming to know reality and communicating with it, as well as a magical instrument of its harmonization and rationalization (in the novel this is the restoration of fertility and the maintenance of the viability of the family). Here the augmentation of reality, the double, is a kind of discovery, a key to the transition to a new level in the game, a recognized symbol. Living puppets, like smart things, constitute an important part of the cultural internet of things in which golems of the fourth generation stand in service to cultural communication. The heroine's personal Luddite revolt against this, when she attempts to destroy her double, is equated in the novel with insanity.

Another technique of augmented reality is identification or recognition. In the novel *Вот идет Мессия!* (*Here Comes the Messiah!*, 1996), the heroine, a recent immigrant from the former USSR, recognizes her deceased relatives as random passersby while walking along the streets of Jerusalem<sup>44</sup>. The combination of one's own memory with visible reality, along with the signs and images of the city, aligning and synchronizing one with the other, is important for the recognition of a neocultural environment. It is crucial for converting this environment into a self-teaching and self-organizing living system in which cultural objects are embodied into physical objects. This mechanism sometimes acquires a deviant form, when, as in the case of the Jerusalem syndrome, people see messiahs on the streets of Jerusalem or recognize them in themselves. In this case augmented reality threatens to become madness. An example of transgressive augmented reality is also the novel *Последний кабан из лесов Понтеведра* (*Last Wild Boar from the Forests of Pontevendra*, 1998). In attempting to domesticate their own cultural existence and make it more intelligible, the heroes of the novel, workers in a culture club in a suburb of Jerusalem,

<sup>43</sup> Д. Рубина, *Синдром Петрушки*, Эксмо, Москва 2010.

<sup>44</sup> D. Rubina, *Here Comes the Messiah!*, trans. D. M. Jaffe, Zephyr Press, Brookline, MA 2000; originally published as *Вот идет Мессия!* (Остожье, Москва 1996).

imagine themselves and others to be the heroes of historical and personal dramas unfolding at the medieval Spanish royal court. This augmentation of reality ends with an augmented, semi-gaming knightly duel, as a result of which one of the main heroes of the novel dies<sup>45</sup>. The role of “smart things” of the generation 4.0 is played in this novel by medieval costumes, decorations and puppets that serve as part of an improvised ritual. The novel reveals the mechanism of the internet of things, embedded in the ritual as such and also in the magic connected with it, allowing things to be converted into components of a living hyper-humanistic memory and communication. Being recognized in the capacity of the bearers of cultural information, things are also recognized as real objects. At the end of the novel, the hero lies on the “field of battle” with a pierced chest, his body bleeding in reality, materially. A body is not a social or discursive construct, but still, thanks to its inclusion in a recognizing cultural web (games of medieval Spain), this body bears considerably more information and the hero is realized in his myth, deploys his magic name as the last wild boar from the forests of Pontevedra killed by a hunter.

One more technique of augmented reality that is partially similar to recognition is false (or foreign, or stolen) memory. Thus, the novel *Белая голубка Кордовы* (*White Dove of Cordoba*, 2009) tells of a brilliant appraiser and forger of paintings, an immigrant from the former USSR who now lives in Israel, the descendant of an ancient Spanish Jewish family, traveling the world, attempting to discover his roots and to avenge the death of his friend<sup>46</sup>. As in Rubina’s other stories and novellas, historical memory of persecutions and exiles, particularly the Holocaust and the Spanish Inquisition, emerge in the consciousness of the heroes in the form of figural image-windows. They are recognized in the surrounding reality, supplementing visible reality with reports of its past and foretelling its possible future. This is how the architecture of knowledge, in which intense innovative communication is both possible and essential, is organized. For the hero of the novel, the paintings of famous or slated to be famous artists he has forged serve as an important element of this architecture. The smart augmented thingness of these paintings establishes a communication with the real past on the one hand and generates a new future on the other hand, creating a new memory. It is a false one but it already exists as an object in the form of forgeries. In this sense, the authentic

<sup>45</sup> Д. Рубина, *Последний кабан из лесов Понтеведра* [*The Last Wild Boar from the Forests of Pontevedra: A Spanish Suite*] Симпозиум, СПб 2000; first published: Pilies Studio Publishers, Jerusalem 1998.

<sup>46</sup> Д. Рубина, *Белая голубка Кордовы* [*White Dove of Cordova*], Эксмо, Москва 2012.

painting that was painted by the hero's ancestor or the ancient ritual cup that belonged to his family do not possess a privileged position compared to the forgeries. They establish a neither more nor less real, objectively expressed connection with recognized or appropriated cultural memory.

The technique of the installation, actively used by Rubina in the novel *Syndicate* (2004), may be considered to be a variation of the technique of false memory. The heroine is sent from Israel to Moscow on a mission regarding the affairs of a powerful but fully caricatured Syndicate<sup>47</sup>. Many foreign elements, such as advertisements, letters, illustrations, and comics, are fragmentarily built into the reality and speech. This technique is not new; it is actively used in both the modernist and the postmodern aesthetic. Augmented reality in *Syndicate* does not construct but deconstructs an integrated image of reality, above all the cities and communities to which the novel is dedicated (Moscow and Jerusalem, Russians and Israelis). In general it refers to the image of reality as the possibility of a connected and meaningful architecture of experience and knowledge. The novel was written at the beginning of the 2000's, the years when Arab terrorism in Israel intensified, resulting in hundreds of innocent victims. The novel thus presents Israel as a painfully blinding reality, and Russia — as a dream. As though demonstrating possible limits within augmented reality, the whole Syndicate and all of Russia become only a supplement to reality, isolated outbreaks in the informational field. They are not capable of neither illuminating nor organizing a hopelessly inexplicable reality which is so "thingful", so palpably present. It is precisely the perception of this blinding reality and the overcoming of the blinding that moves the technique of fragmented false memory onto a different level: fragments and quotations, collages and pastiches are united within the framework of the paradigm of things and expressions' dissipative community. The text of the novel presents itself to the reader as a smart factory of realism-4, being both the evidence and the result of recognizing the images of the real.

#### **Realism–4.0: Preliminary conclusions**

The neocultural realism of the twenty-first century is a continuation of the paradigm of augmented or recognized reality inclu-

<sup>47</sup> Д. Рубина, *Синдикат*, Эксмо, Москва 2004.

ded in the process that presents itself today as a transition of the (third) information scientific-industrial revolution to a new stage known. With regards for Industry 4.0, the scientific-technological initiative of the German government states that:<sup>48</sup> “In the tradition of the steam engine, the production line, electronics and IT, smart factories are now determining the fourth industrial revolution”<sup>49</sup>. Realism-4 is replacing the postindustrial “factory” of identities, symbols, and simulacra; it is a kind of smart factory of culture, plugging classical “reality-1” into the internet of things and people, the internet of everything, the self-organizing communication of people, artifacts, machines, and communities. At this connectionist smart factory, artificial neural networks imitate the human mind and are capable of more or less successful self-teaching and recognition of images and meanings. As a result, the idea of a phenomenological sociology about symbolic communication of everything with everything in the space of the socio-cultural lifeworld<sup>50</sup> is visibly being realized in science and everyday practice. Additionally, a number of new ideas are enhancing this development: the idea of the complex communication of “actor–network” in the sociology of things;<sup>51</sup> the idea of the “vibrant matter” of living and nonliving, human and not human bodies;<sup>52</sup> the concept of the “extended” or “embodied mind”<sup>53</sup>; the ideas that are generated within the school of “speculative realism” or “Object-Oriented Philosophy”<sup>54</sup> regarding the fact that reality is an object and not a correlation between thought and being while it also is not dependent on cognizing reason<sup>55</sup>.

While nineteenth century’s realism aimed at becoming reality’s reflection following the classical scientific method of “laboratory

<sup>48</sup> Website “Platform Industry 4.0”, Federal Ministry for Economic Affairs and Energy, Germany: <http://www.plattform-i40.de/I40/Navigation/EN/Home/home.html> [17.04.2019].

<sup>49</sup> “What is Industrie 4.0?”, <http://www.plattform-i40.de/I40/Navigation/EN/Industrie40/WhatIsIndustrie40/what-is-industrie40.html> [17.04.2019].

<sup>50</sup> A. Schütz, T. Luckmann, *The Structures of the Life-World...*

<sup>51</sup> B. Latour, *We Have Never Been Modern*, trans. C. Porter, Harvard University Press, Cambridge, MA 1993, pp. 142–45. See also: В. Вахштайн, *Социология вещей*, Территория будущего, Москва 2006.

<sup>52</sup> J. Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham, NC 2010, pp. 2–19.

<sup>53</sup> A. Clark, *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*, Oxford University Press, Oxford 2008.

<sup>54</sup> See: L. Bryant, N. Srnicek, G. Harman (eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, re.press, Melbourne 2011. On “object-oriented” and “machine-oriented” ontology, see also: L. Bryant, *Onto-Cartography: An Ontology of Machines and Media...* For a discussion of object-oriented thought, see also: P. Wolfendale, *Object-Oriented Philosophy: The Noumenon’s New Clothes*, Urbanomic, London 2014.

<sup>55</sup> Q. Meillassoux, *After Finitude: An Essay on The Necessity of Contingency*, trans. Ray Brassier, Continuum, London and New York 2008; R. Brassier, *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*, Palgrave Macmillan, London 2007.

experiment-witnessing-notation-confirmation"<sup>56</sup>, the scientific model of realism-4 can be represented as a "living system-calculation-communication-augmented living system" or "chaos-order-chaos". Paul Ricoeur predicted the appearance of a new realism in his concept of triple mimesis<sup>57</sup>: prefiguration as a network of conceptions of reality prior to its contact with a text; configuration as a network of events during the reading of a text; refiguration as a new (augmented, smart) reality. However, if prefiguration already represents itself as the internet of things and people, that is, the communication of everything with everything, then this means that the mimesis of realism-4 is not ternary but unary and monolithic, penetrating all the stages and spheres of time and narrative, of literature's reading. Neoculture, in which "representation is rehabilitated"<sup>58</sup>, is just such an internet, and mimesis in it no longer appears as an imitation, a reflection, an embodiment of the idea or form in matter but becomes a communication of everything with everything, including cognitive, physical, and cybernetic subjects, increasingly merging into one another. In this situation, all cultural subjects strive toward exoterization, if not towards unification, towards a transition to common informational languages, which are the only ones capable of effecting the communication of everything with everything. If this leads to the end of the "age of suspicion"<sup>59</sup> of language and image, then this is because "the contemporary structure of representation is the product of an interlocking series of augmented conceptual and sensory frameworks that make the boundaries of our perception transitional and provisional rather than fixed and impermeable"<sup>60</sup>. These processes touch upon ever more fields of world literature, but such complex dissipative communities as Israeli Russophone literature, by virtue of its structural and cultural features, serve as an avant-garde and as a kind of experimental training ground for realism-4.

I examined above certain substantive characteristics of this literature based on the works of individual authors, but it is important to emphasize that the development of realism-4 is only gaining strength. For that reason, this analysis formulates only a preliminary picture of its current, totally volatile, state. All the more so

<sup>56</sup> B. Latour, *We Have Never Been Modern*...

<sup>57</sup> P. Ricoeur, *Time and Narrative*, vol. 1, trans. K. McLaughlin and D. Pellauer, University of Chicago Press, Chicago 1984.

<sup>58</sup> R. Mackay, L. Pendrell, J. Trafford, "Introduction", in: idem, *Speculative Aesthetics*...

<sup>59</sup> N. Sarraute, *The Age of Suspicion: Essays on the Novel*, trans. Maria Jolas, G. Braziller, George Braziller, New York 1963.

<sup>60</sup> Ibidem.

since we are talking about a dissipative community whose composition is constantly changing.

One can conclude that realism-4 is formed in the artistic consciousness of today's Russophone writers of Israel as an answer to the geocultural situation that has formed during the past thirty years. The new conditions that have arisen in the informational era have had not only an indirect influence on literature (in the form, for example, of the development of super-short prose and Facebook and LiveJournal literature), but also, as one might have expected, a deeper and far-reaching influence. Among them are such features of realism-4 as demarginalization, internet magic and augmented reality. The analysis undertaken above has been concentrated only on several representatives of the contemporary Israeli Russophone literature, which, by force of the qualities of the community in which it arose, appears to be a paradigmatic example of neocultural realism. One can, however, expect that the phenomena described here are also characteristic of other literatures that are being formed in analogous social and cultural circumstances.



PAWEŁ ŁANIEWSKI

Uniwersytet Śląski



ORCID 0000-0001-9512-0942

## Spisek i absurd. Obraz Żyda w literaturze rosyjskiego postmodernizmu

Conspiracy and absurdity. The image of a Jew in the literature of Russian postmodernism

**Summary:** The figure of a Jew is one of the most common literary concepts in the works of Russian postmodernism. It arouses particular interest among artists from conceptual circles. A characteristic feature of Jewish characters of this type is bias, expressed primarily in the selection of strictly defined features, traditionally attributed to Semitic people. The abandonment of in-depth psychologization and the creation of a universal model of the Jew makes it possible to use this concept in a literary game, the main aim of which is to deconstruct certain phenomena of political and social life. The analysis carried out by the author of the article allows to observe the artistic and philosophical concepts used for this purpose, as well as the broader plan of the current social view of Jews and the Jewish cultural context.

**Keywords:** postmodernism, Jew, deconstruction, Jew image

Заговор и абсурд. Образ еврея в литературе российского постмодернизма

**Резюме:** Фигура еврея — одна из самых распространенных литературных фигур в произведениях российского постмодернизма. Она вызывает особый интерес среди писателей, связанных с концептуальным течением. Особенностью моделей этого типа является тенденциозность, выражающаяся, прежде всего, в выборе строго определенных черт, традиционно приписываемых семитам. Отказ от глубокой психологизации и создание универсальной модели фигуры еврея позволяет использовать это понятие в литературной игре, основной целью которой является деконструкция определенных явлений политической и общественной жизни. Анализ, проведенный автором статьи, позволяет проследить художественно-философские концепции, используемые для этой цели, а также более широкий план современного общественного восприятия евреев и еврейского культурного контекста.

**Ключевые слова:** постмодернизм, еврей, деконструкция, образ еврея

Epoka postmodernizmu wypracowała unikalne spojrzenie na rzeczywistość kulturową. W jej pluralistycznej i rizomatycznej strukturze szczególne miejsce zajęły pojęcia, które do tej pory otoczone były pewnego rodzaju ochroną ze strony społeczeństwa. Kwestia



narodowości — chociaż sama w sobie jest konstrukcją nieprzystawalną do schematów państwowości znanych m.in. z *Teorii płynnej nowoczesności* Zygmunta Baumana stanowi główny punkt zainteresowania ponowoczesnej socjologii i filozofii, co znajduje także odzwierciedlenie w utworach artystycznych.

Rosyjscy postmoderniści wyjątkowo chętnie wykorzystują w swoich tekstach tematykę żydowską, którą w takim ujęciu należałoby wpisać w konstrukt „bycia-Żydem” lub, odwzorowując kategorię znaną ze schizoanalizy Gillesa Deleuze’a i Felixa Guattariego — „stawania-się-Żydem”. Ponowoczesne ujęcie skupia się na dekonstrukcji fenomenów sprzężonych z istnieniem narodu wybranego. Oddzielne koncepty, związane nie tylko z kwestiami historyczno-społecznymi, ale również z kulturą popularną czy teoriami spiskowymi, nie służą jedynie oddaniu ontologicznej płaszczyzny formowania się i istnienia żydowskiej świadomości, ale znacznie szerszej perspektywy, w której kategoria „stawania-się-Żydem” zajmuje niezwykle ważne miejsce zarówno w procesie dziejowym, jak i w ponowoczesnej rzeczywistości.

Bycie-Żydem jest jednym z najczęściej wykorzystywanych konceptów w procesie dekonstrukcji rosyjskiej mentalności oraz kultury. Autorzy świadomie obudowują tę strukturę w zestaw cech stereotypowo przypisywanych Izraelitom. W efekcie traci ona jakiegokolwiek odniesienie narodowościowe, staje się mozaiką, w której na pierwszy plan wychodzą cechy negatywne (chciwość, przebiegłość, niemoralność), bezpośrednio połączone z przymiotami jak najbardziej pożądanymi (inteligencja, mądrość, spryt). Świadomy czytelnik doskonale zdaje sobie sprawę z właściwej intencji autorów: czynnik dekonstruujący, jakim w tym przypadku jest Bycie-Żydem, w rzeczywistości jest wymierzony we własną kulturę, w wytworzony przez nią system semiotyczny i sposób interpretacji fenomenów otaczającej rzeczywistości. Rosyjski postmodernizm odcina się od skonstruowanego przez Dostojewskiego tendencyjnego modelu odczytywania postaci Żyda i żydowskiej kultury i, aby odciąć się od niego w stopniu zupełnym, decyduje się na nadanie tej kategorii cech szczególnych — postmodernistyczny obraz Żyda jest spleciony z absurdalnymi teoriami spiskowymi i nierzeczywistymi modelami politycznymi.

Takie wykorzystanie modelu żydowskości — a więc odarcie jej nie tylko z głębszej indywidualnej charakterystyki, ale również odcięcie od pewnego rodzaju desygnatu, jaki stanowi cały rejestr kulturowy judaizmu i żydowskiej tradycji — jest przede wszystkim możliwe dzięki specyficznemu procesowi kształtowania się tożsamości w diasporze, a więc w warunkach, które umożliwiły

zetknięcie się Żydów z Europejczykami (w tym z Rosjanami), i zdefiniowały zarówno łączące ich relacje, jak i sposób ich odczytu oraz opisu. Judith Butler zwraca uwagę na wektor powstawania tak rozumianej figury Żyda — jej zdaniem „żydowskość nie może zostać zdefiniowana bez odniesienia do tego, co nieżydowskie”<sup>1</sup>. Oznacza to, że nieżydowski element decyduje o żydowskości jako takiej. Warto jednak zastanowić się, czy nie można odwrócić tej zależności i stwierdzić, że właśnie żydowskość pozwala na ukonstytuowanie się „nieżydowskiej” tożsamości. Sama postać Żyda — przynajmniej w europejskiej interpretacji i w sytuacji, którą definiuje *Galut* (hebr. wygnanie, wypędzenie) — wydaje się właściwie zredukowana do tej prostej różnicy, której jedynym zadaniem jest określanie przeciwstawnych pozycji i wykluczających się kodów kulturowych. Właśnie ona definiuje podstawowe pole odczytu postaci Żyda w utworach rosyjskiego postmodernizmu.

Owa różnica, rozumiana jako pewnego rodzaju immanentna „nieczystość”, staje się podstawową cechą całego narodu żydowskiego i żydowskiego kodu kulturowego. Edward W. Said, analizując pracę Freuda *Mojżesz i monoteizm*, dostrzega jej przejaw w momencie konstytutywnym dla kształtowania się żydowskiej tożsamości:

Innymi słowy, tożsamość nie można się nauczyć albo jej wypracować; nie może się ukonstytuować ani nawet nie można jej sobie wyobrazić bez tego pierwotnego przełamania czy skazy, które nie ulegają represji, ponieważ Mojżesz był Egipcjaninem, w związku z czym pozostawał poza tożsamością, wewnątrz której pozostawało tyle osób, a przez którą on sam doznawał cierpień, a później — być może — tryumfował<sup>2</sup>.

Żydowskość od samego początku jest więc nierozłącznie związana z pewnego rodzaju dwoistością, która umożliwi Żydom w następnych wiekach życie w diasporze i faktyczne przyjęcie dwunarodowości. Pomiędzy tymi dwoma pierwiastkami, czyli pierwotnie pomiędzy biegunem żydowskim i egipskim, a następnie również pomiędzy polem żydowskim i polem kultury państwa narodowego (w kontekście tego artykułu Rosji) wyodrębnić można pewną czystą różnicę, która z jednej strony określa Żyda, z drugiej zaś Rosjanina, wyznacza przy tym granicę pomiędzy ich tożsamościami.

Pisarze postmodernistyczni decydują się na przejęcie tej „pustej strefy” i wykorzystanie ulokowanej w niej opozycji jako podstawowego elementu tworzonej w ten sposób przestrzeni inskrypcji,

<sup>1</sup> J. Butler, *Na rozdrożu. Żydowskość i krytyka syjonizmu*, przeł. M. Filipczuk, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014, s. 53.

<sup>2</sup> E.W. Said, *Freud and the Non-European*, Verso, London 2003, s. 54 (przekład mój — P.Ł.).

a więc pola, w którym rozgrywa się cały akt derridiańskiej dekonstrukcji. To w niej dochodzi do zasadniczej zmiany paradygmatu: decydujące znaczenie zyskują elementy różnicujące i śladowe, które zastępują przedstawienia klasyczne dla kultury tradycyjnej, a więc opierające się na pewnego rodzaju ciągłości<sup>3</sup>.

Dzięki temu postać Żyda więcej mówi o jej interpretatorach niż o niej samej. W podobny sposób twórcy wykorzystują również motyw miłości homoseksualnej. Pomiedzy tymi dwiema kategoriami można odnaleźć znaczną liczbę punktów wspólnych — obie niezwykle często występują w utworach rosyjskiego postmodernizmu, obie dotyczą tkanki tabu kulturowego, wzbudzają kontrowersje, a momentami także niesmak. W niektórych przypadkach (jak w utworach Władimira Sorokina) mogą być nie tylko niezależnymi komponentami, których znaczenie ogranicza się do roli prostego dekonstruktora, ale także strukturami niezbędnymi dla zaistnienia świata przedstawionego.

Jedną z najbardziej kompletnych prób odczytania konceptu Bycia-Żydem w ramach trzeciej fali rosyjskiego postmodernizmu jest opowiadanie *Operacja „Burning Bush”* Wiktora Pielewina, które znalazło się w wydany w 2010 roku zbiorze *Napój ananasowy dla pięknej damy* (*Ананасная вода для прекрасной дамы*). Główny bohater — Siemion Lewitan — to odesski Żyd, dysponujący niezwykle głębokim, radiowym głosem, przypominającym głos słynnego spikera doby Wielkiej Wojny Ojczyźnianej — Jurija Borisowicza Lewitana. Ów konstrukt nie jest zresztą przypadkowy. Pielewin umieszcza protagonistę w szerszym ujęciu — wskazuje nie tylko na jego pokrewieństwo z radiowcem, ale również możliwe więzy łączące go z Izaakiem Lewitanem — XIX wiecznym pejzażystą żydowskiego pochodzenia. Bycie-Żydem jest więc wpisane w szeroki krąg kulturowych zależności, które uosabia Siemion Lewitan. Na szczególną uwagę zasługuje również kwestia języka, którym się posługuje:

Дело в том, что моим родным языком был не столько русский, сколько одесский. И мама, и отец говорили на уже практически вымершем русифицированном идише, который так бездарно изображают все рассказчики еврейских анекдотов. Я, можно сказать, и вырос внутри бородатого и не слишком смешного анекдота, где фраза „сколько стоит эта рыба” звучала как „скільки коштує цей фіш”<sup>4</sup>.

Umiejętność sprawnego operowania głosem sprawia, że bohater staje się przedmiotem zainteresowania tajnych służb. Jeden

<sup>3</sup> M.P. Markowski, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Studio Φ, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 1997, s. 126.

<sup>4</sup> В. Пелевин, *Операция „Burning Bush”, w: tegoż, Ананасная вода для прекрасной дамы*, Эксмо, Москва 2012, s. 9.

z przedstawicieli rosyjskich organów w następujący sposób określa talent młodego spikera:

Обладает умением говорить голосом загробного мира, отчего ночью делается страшно. Может не только напугать до усрачки, но и утешить и вдохновить. Таким образом, имеет уникальную способность, близкую к гипнозу. Способен выражаться красиво и заумно, так что кажешься себе некультурным дураком, но, когда забывается, начинает говорить быстро и с сильным еврейским акцентом. Тогда гипноз пропадает<sup>5</sup>.

Wkrótce Lewitan zostaje porwany, a w jego zębie specjaliści instalują nadajnik dzięki któremu może przemawiać w głowach innych ludzi. Celem staje się prezydent USA — George Bush junior, który według agentów jest typowym przedstawicielem radykalnie religijnego pasa biblijnego (ang. *Bible belt*). Główny bohater w rozmowach wciela się w rolę Boga i, wykorzystując materiały kolportowane przez Kościół metodystów w Ameryce, nakłania przywódcę do podejmowania szkodliwych dla Stanów Zjednoczonych decyzji, w tym wojny w Iraku czy w Afganistanie. Po zakończeniu tej misji Siemion Lewitan przemawia z kolei do przywódców postsowieckiej Rosji, imitując głos samego szatana. Opowiadanie kończy się atakiem islamskich terrorystów na bazę służb — w jego efekcie bohater trafia w ręce CIA, która zmusza go do współpracy.

Stereotypowy konstrukt, jakim jest Lewitan, spaja groteskową akcją utworu — pozwala na wypłynięcie wszystkich fenomenów kultury towarzyszących odczytywaniu konceptu Bycia-Żydem i znakomicie łączy się z różnego typu absurdalnymi teoriami spiskowymi, w których główną rolę niezwykle często odgrywają przedstawiciele narodu wybranego.

Kategoria bycia-Żydem znalazła także szczególne miejsce w niezwykle bogatym nurcie postmodernistycznych dystopii. W ich konstrukcji plan polityczny jest ściśle powiązany z planem społecznym, a stereotypowa postać Żyda staje się idealnym spoiwem obu tych płaszczyzn. To wielowymiarowy konstrukt, który bez zbędnych wyjaśnień wnosi w literacką przestrzeń olbrzymie pole semiotycznych odczytów.

W dystopijnym schemacie bardzo wyraźnie zarysowuje się przestrzeń derridiańskiej infrastruktury, rozumianej jako pewnego rodzaju preontologiczna i prelogiczna jednostka, uprzednia wobec wszelkich opozycji, w tym centralnej w rozumieniu postmodernistycznym opozycji byt — pustka<sup>6</sup>. To w niej dochodzi do charakte-

<sup>5</sup> Tamże, s. 12.

<sup>6</sup> M.P. Markowski, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura...*, s. 110.

rystycznej dla tego nurtu wykluczającej się syntezy heterogenicznych elementów. Jak pisze Rodolphe Gasché:

Co [dekonstrukcja] ma wspólnego ze sprzecznościami, aporiami i niespójnościami, dlaczego tak żarliwie wskazuje na nie, formułując koncepty czy też argumentacyjne i dyskursywne struktury tekstów różnego typu? Pierwsza schematyczna odpowiedź brzmi następująco: dekonstrukcja próbuje „księgować” te „sprzeczności” poprzez „uziemięcie” ich w „infrastrukturze” odkrytej dzięki analizie specyficznej organizacji tych „sprzeczności”<sup>7</sup>.

Jeżeli potraktujemy dzieło postmodernistyczne jako rozbudowaną infrastrukturę tego typu, a więc przestrzeń wypełnioną „sprzecznościami”, „aporiami” i „niespójnościami”, postać Żyda stanie się czystą różnicą, „uziemiającą” i klasyfikującą pozostałe jednostki.

Jest to szczególnie zauważalne w prozie jednego z najważniejszych autorów rosyjskiego postmodernizmu — Michaiła Berga. W powieści *Ros i ja* (1986) jeden z bohaterów — Anton Czechow — zwraca się w liście do przyjaciela: „Друг мой, послушайте моего совета: не женитесь ни на еврейках, ни на психопатках, ни на курсистках”<sup>8</sup>. Matkę hrabiego Dmitrija Sergiejewicza porywa z kolei żydowska grupa terrorystyczna, która pomimo dostarczenia okupu, sprzedaje ją do haremu perskiego szacha. W konsekwencji kobieta trafia do jednego z południowoamerykańskich domów publicznych, gdzie urywają się jakiegokolwiek ślady. Kontekst żydowski pojawia się także w groteskowym opisie Józefa Stalina. Generalissimus jest przedstawiany jako wódz, który zerwał z pańszczyzną, przyznał Polakom, Finom i Mongołom konstytucję i wprowadził 8 godzinny czas pracy. Szczególną zasługą, która wyjątkowo imponuje ludowi, jest podejrzliwość względem „żydków”, objawiająca się m.in. zakazem osiedlania się w stolicach. Jak zauważa narrator: „[они] оправдывались тем, что именно жида рекрутировали основное число большевистских сторонников и членов банд мафиози”.

Wyjątkowy układ narodowościowy konstruuje w powieści *ЖД* (ЖД 2006) Dmitrij Bykow. Jeden z najbardziej rozpoznawalnych badaczy rosyjskiego postmodernizmu wytwarza dychotomiczny podział społeczny, który staje się uniwersalnym kluczem służącym do odczytywania kolejnych fenomenów życia kulturalnego i politycznego. Wyraźnie zarysowują się dwie przeciwstawne strefy geograficzne, które odpowiadają za kształtowanie mentalności

<sup>7</sup> R. Gasché, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Harvard University Press, Cambridge 1997, s. 154 (przekład mój — P.Ł.).

<sup>8</sup> М. Бєр, *Рос и я*, <http://mberg.net/proza/ros-i-ya> [14.04.2018].

Rosjan na wszystkich etapach rozwoju myśli państwowej. Waregowie (północ) konfrontują się w tej zamkniętej przestrzeni z Chazarami (południe). Wiele aluzji jednoznacznie wskazuje na żydowski charakter Kaganatu (który historycznie opierał się na judaizmie): dominującą ideą jego mieszkańców jest powrót do „swojej ziemi” (jak jego mieszkańcy określają Rosję), definiującym hasłem staje się z kolei tytułowe ЖД (ждущие дня — oczekujący dnia), które pod względem fonetycznym przypomina słowo ‘жид’, będące w języku rosyjskim negatywnym określeniem osób narodowości żydowskiej, równocześnie wskazuje również na jeden z kluczowych elementów tożsamości wyznawców judaizmu — oczekiwanie na nadejście Mesjasza.

Pomiędzy tymi dwoma kierunkami plasuje się strefa niekończącego się konfliktu — granica pomiędzy wnętrzem i zewnątrzem zaciera się, dochodzi do pewnego rodzaju przekłamania i wypaczenia, które ma decydujące znaczenie dla społeczności zamkniętej pomiędzy rejestrami. Zauważalny jest wyraźny dysbalans — Chazarowie (Żydzi) są wprawdzie merkantylni, jednak lubujący się w okrucieństwie Waregowie znajdują się na zdecydowanie niższym stopniu rozwoju cywilizacyjnego i moralnego, ulegają maksymalnej deprecjacji. To właśnie oni stają się w koncepcji Bykowa nośnikami znaków odsyłających do pola semiotycznego rosyjskości: ich rytuały splatają w sobie prawosławie z pogaństwem, wojskowi noszą tytuły charakterystyczne dla prawosławnych duchownych, a bogaty rejestr różnego typu tortur i praktyk śledczych odsyła do przykładów z historii Rosji.

Trzecim elementem układu jest „ludność rdzenna”, która nieustannie znajduje się *pośród*, co *de facto* sytuuje ją na marginesie zarysowywanego bloku — jest wprawdzie połączona w niemal pierwotny sposób z ziemią, na której żyje, ale ze względu na polityczne i społeczne relacje nie dysponuje możliwością samostanowienia. Podkreślana na każdym kroku obcość napotykanych rejestrów (wareskiego lub chazarskiego) sprawia, że to elementy przychodzące z *zewnątrz* (czyste różnice) decydują o kształcie rosyjskiej państwowości, a nawet o wykorzystywanym systemie symbolicznym. Ugruntowanie binarnej opozycji redukuje znaczenie „rdzennych” Rosjan, zamyka wyobrażenie o samej Rosji w przedziale rozpościerającym się pomiędzy Żydami i barbarzyńcami.

W szczególny sposób wpływa to na ogólne postrzeganie historii. Konfliktogenna prawidłowość sprawia, że nie jest już ona linearnym ciągiem wydarzeń, przeobraża się w pewien cykl, którego ramy definiują kolejne traumy. Na tę zależność zwraca uwa-

gę w swoim krytycznym komentarzu do utworu Zachar Prilepin, identyfikujący się z opcją narodowo-bolszewicką:

Россия крутится по одному заданному кругу: от диктатуры к оттепели, от оттепели к застою, от застоя к революции — и опять по кругу. Страна наша вовсе не имеет истории — в отличие от всех иных стран, — но имеет замкнутый цикл. В этом виноваты, повторяюсь, варяги и хазары, и тихая леньность коренного населения, которое терпит первых и вторых<sup>9</sup>.

Sam Bykow w niezwykle czytelny sposób przedstawia swoją wizję historiozoficzną w *Pismach filozoficznych*. Jego zdaniem charakterystyczny dla Rosji cykl zamyka się w czterech następujących po sobie etapach: „reformatorstwo (aż do pełnego zniszczenia poprzedniego modelu państwa) — ucisk – odwilż – zastój”<sup>10</sup>. Ta prawidłowość znajduje odzwierciedlenie we wszystkich etapach rozwoju rosyjskiej państwowości, rozpoczynając od czasów Iwana Groźnego i Piotra Wielkiego, na okresie komunizmu i reform wolnorynkowych kończąc. W szerszym ujęciu wydaje się także ważnym elementem konstrukcji większości postmodernistycznych dystopii — podobną zależność wykorzystuje nie tylko sam Bykow, ale również Sasza Sokołow w *Palisandrii* oraz Władimir Sorokin w utworach *Gołuboję sało*, *Cukrowy Kreml* i *Dzień oprycznika* (smuta czerwona — smuta biała — smuta szara).

Aspekt żydowski nie jest jednak w takim układzie wyłącznie czynnikiem destabilizującym pod względem politycznym i społecznym. Wydaje się, że — po raz kolejny — zdecydowanie ważniejszą rolę odgrywa wewnętrzny sposób odczytu kategorii bycia-Żydem. „Chazarowie” są nieustannie obecni, oddziałują na tkankę *socius*, są pewnego rodzaju kontrapunktem dla dominującego i destrukcyjnego dyskursu, reprezentowanego przez Waregów. Sam fenomen bycia-Żydem przenosi się do płaszczyzny idealnej, staje się szczególnym punktem odniesienia dla „ludności rdzennej”, wyrzuconej poza obręb dwóch przeciwstawnych rejestrów.

Bykow zwraca również uwagę na alternatywny zestaw cech charakterystycznych dla przedstawicieli narodu wybranego — jego historia, a zwłaszcza traumatyczne wydarzenia XX wieku, uwypuklają przede wszystkim siłę i niezwykłą zdolność do przezwycięzania przeciwności losu. Bykow wielokrotnie w swoich pismach podnosi tę kwestię, wskazując tym samym na ideał, który jest również obiektem szczególnej zazdrości Rosjan<sup>11</sup>. W tym

<sup>9</sup> Z. Prilepin, *Книжная полка Захара Прилепина, Дмитрий Быков, „ЖД”*, <http://zaharprilepin.ru/ru/litprocess/knizhnaya-polka/dmitrij-bikov-zhd.html> [17.04.2018].

<sup>10</sup> D. Bykow, *Быков-quickly: взгляд-61*, [http://old.russ.ru/columns/bikov/20031216\\_b.html](http://old.russ.ru/columns/bikov/20031216_b.html) [17.04.2018].

<sup>11</sup> Tamże.

planie Żydzi stają się narodem wyjątkowym, niemal metafizycznie połączonym z absolutem. W sposób szczególny ta zależność zarysowuje się w wierszu *Послание к евреям*. Bycie-Żydem wyraża paradoksalne połączenie siły i bezbronności („Ибо мы всех беззащитней — и всех живучей”), a sam proces stawania-się-człowiekiem wymaga wyjścia poza ramy ulegającej ciągłej deprecjacji kultury rodzimej („Вот моя Родина — Медной горы хозяйка./Банда, баланда, блядь, балалайка, лайка”) i przejścia w paradygmat bycia-Żydem („Быть человеком — значит уже евреем”):

Как наши скрипки плачут в тоске предсмертной!  
Каждая гадина нас выбирает жертвой  
Газа, погрома ли, проволоки колючей  
Ибо мы всех беззащитней — и всех живучей!

Участь избранника — травля, как ни печально.  
Нам же она предназначена изначально:  
В этой стране, где телами друг друга греем,  
Быть человеком — значит уже евреем.

[...]

Ибо во дни сокрушенья и поношенья  
Нам не дано ни надежды, ни утешенья.  
Вот моя Родина — Медной горы хозяйка.  
Банда, баланда, блядь, балалайка, лайка.

То-то до гроба помню твою закалку,  
То-то люблю тебя, как собака палку!  
Крепче целуйтесь, ребята! Хава нагила!  
Наша кругом Отчизна. Наша могила<sup>12</sup>.

Żydem można stać się na setki różnych sposobów. Stawanie-się-Żydem oznacza nabycie żydowskich cech, odwzorowanie żydowskiego zachowania, przejście od formy większościowej do formy mniejszościowej w określonym semickim aspekcie<sup>13</sup>. W powieści *Голубое сало* (1999) Władimira Sorokina owa konstrukcja opiera się na określonym typie myślenia:

— Россия, — заматовал я себя в три хода. — Сыграем?  
— Гной и мед в этой стране — близнецы братья. Иван Вишневский прав,  
— он сел напротив, стал расставлять фигуры.  
— Это в вас говорит еврей, — я зажал белую и черную пешки в кулаках<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> D. Bykow, *Послание к евреям*, [https://isralove.org/load/5-1-0-30?utm\\_source=copy](https://isralove.org/load/5-1-0-30?utm_source=copy) [17.04.2018].

<sup>13</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc plateau*, przeł. J. Bednarek, B. Banasiak, Бęc zmiana, Warszawa 2015, s. 126.

<sup>14</sup> В. Сорокин, *Голубое сало*, Астрель, Москва 2012, s. 688.



Moduł bycia-Żydem jest ciągle obecny, znajduje się w strukturze społecznej i w konstrukcji każdego podmiotu. Dekonstruuje postaci historyczne, rozrywa i modyfikuje fakty, jest nośnikiem absurdu, modyfikatorem pozwalającym na alternatywne odczytanie określonych fenomenów życia politycznego i kulturalnego. Każdy bohater Sorokina jest (a w każdym razie może się stać) Żydem, tak samo jak każdy jest lub może być homoseksualistą. Potwierdza to m.in. rozmowa Stalina z Kaganowiczem:

- Чего ждать от этих лягушатников! — махнул ножом Каганович.
- А от пархатых? — спросил Сталин и захрустел ухом.
- Иосиф, я, между прочим, — еврей, — неловко улыбнулся Каганович.
- Я тоже, — ответил Сталин. — Но только наполовину. Маленков, что у нас со сталью?<sup>15</sup>

Zaznaczony na samym początku aspekt procesualny (stawanie-się-Żydem), jest niezwykle ważny dla poprawnego zrozumienia postmodernistycznej logiki i — co za tym idzie — postmodernistycznego odczytywania określonych konstruktów. W binarnym ujęciu, w którym występują elementy większościowe (odnoszące się do kultury dominującej) i mniejszościowe, wymagany jest pewnego rodzaju ruch, który umożliwi określenie podmiotu. Deleuze i Guattari konstatują: „mniejszościowe stawanie się jako powszechna postać świadomości zwie się autonomią”<sup>16</sup>. Ta autonomia jest z kolei niezbędna dla uruchomienia procesu twórczego. Dopiero „wykorzystując wielość mniejszościowych elementów i łącząc je ze sobą, wymieniając na siebie, wynajdujemy swoiście autonomiczne, nieprzewidywalne stawanie się”<sup>17</sup>. Ten proces jest z kolei niezbędny nie tylko dla ukonstytuowania podmiotu, ale również dla jego przekroczenia. Oznacza to, że Żydem powinien stać się nie tylko goj, ale również — a właściwie przede wszystkim — Żyd.

Charakterystycznym zabiegiem Sorokina jest splatanie kwestii narodowościowej i erotycznej. Dzięki takiemu konstruktowi możliwa staje się dekonstrukcja kodów kultury znajdujących się w różnych wymiarach i przestrzeniach. Tuż po homoseksualnym zbliżeniu pomiędzy Chruszczowem i Stalinem ten pierwszy streszcza kochankowi akcję *Jednego dnia Iwana Denisowicza*, która w ujęciu Sorokina przenosi się do obozu przymusowej miłości. Jego główny bohater jest z kolei odesskim żydem, lubującym się w perwersyjnych uciechach:

<sup>15</sup> Tamże, s. 866.

<sup>16</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, s. 126.

<sup>17</sup> Tamże.

Иван Леопольдович Денисович, махровый одесский жид, был приговорен ОСО к десяти годам LOVEЛАГА за сексуальные перверсии третьей степени. Работал аккомпаниатором в одесской филармонии. Заманивал к себе домой школьниц старших классов, поил ликером со снотворным. Когда засыпали – сношал во все отверстия, набивал вагину собственным дерьмом, зашивал золотой ниткой. Потом одевал в подвенечное платье, отвозил в Луна-парк, сажал с собой на карусель и катался до тех пор, пока школьница не просыпалась. Больше всего ему нравилось ее выражение лица в момент пробуждения. Ну, и в повести описан один день его лагерной жизни. Как он сношает и как его<sup>18</sup>.

Postać Żyda idealnie wpisuje się w tego typu układy: znajduje się na ich granicy, przynależy jednocześnie zarówno do większości, jak i do mniejszości. Żyd najpierw reprezentuje system semiotyczny charakterystyczny dla swojej nacji, dopiero w drugiej kolejności nabywa cechy indywidualne. Wyjątkowym elementem konstruktów postaci Żyda jest pamięć o Holokauście. To bez wątpienia jedna z dominant określających nie tylko proces współczesnego stawania się Żydem, ale również postrzegania tego procesu z zewnątrz. Czynnikiem dekonstruujący w postaci konstruktów związanych z hitlerowskimi represjami wobec ludności żydowskiej pozwala na krytyczne spojrzenie na cały zespół zjawisk, tworzących życie intelektualne XX i XXI wieku, w tym na aspekt zarówno tworzenia się nowej świadomości żydowskiej, jak i jej odbioru przez środowiska zewnętrzne. Wykorzystując określone moduły postpamięci, autorzy tworzą absurdalne koncepcje historyczne, wpisujące się w ramy nurtu antyutopii. Bez wątpienia najwyraźniej ten aspekt prezentuje się w prozie Sorokina, który wyjątkowo chętnie tworzy groteskowe modele, dekonstruujące wszelkie przekonania i twierdzenia. W jednym z nich inicjatorami Holokaustu stają się Amerykanie, reszta świata przyłącza się do pogromów, nie widząc w nich większej zdrożności:

— Не надо делать культ из еврейского вопроса! — резко заговорил Сталин. — Американцы уничтожили 6 миллионов евреев. К чему это привело? К мифу о 6 миллионах жертвенных овец, унижающем каждого еврея. Евреи никогда не были невинными овечками. Они не цыгане. И не австралийские бушмены. Они активные преобразователи планеты. За это я так люблю их. Это чрезвычайно активная и талантливая нация. Вклад ее в русскую революцию огромен. Поэтому мы расстреливаем не более пятидесяти тысяч евреев ежегодно. Одновременно строим новые синагоги, еврейские школы, интернаты для сирот холокоста. У нас, в принципе, нет антисемитизма. Но мы гибки в еврейском вопросе. Например, недавно завершился процесс по делу так называемого „Антифашистского комитета“, куда входили наши известные евреи — писатели, актеры, ученые. Чем же они занимались в этом комитете? Составлением „Черной

<sup>18</sup> В. Сорокин, *Голубое сало...*, s. 911.

книги" о жертвах холокоста. Составили, собрали материалы и передали во Францию, где книга была опубликована и стала бестселлером<sup>19</sup>.

Kwestia postpamięci dotyczącej Holokaustu może ulec zderzeniu z różnymi czynnikami, służącymi dekonstrukcji zarówno tego fenomenu, jak i współczesnego odbioru figury Żyda. W krótkim utworze *Miesiąc w Dachau* Sorokin przeistacza obóz zagłady w sandomasochistyczną arenę, w której — za zgodą władz — urlop mogą spędzać także obywatele Związku Sowieckiego. Poza wymyślnymi torturami w przestrzeni obozu można odnaleźć także wiele atrybutów i symboli, odsyłających do tematyki zagłady narodu żydowskiego (np. rękawiczki z żydowskiej skóry czy danie z żydowskim językiem w roli głównej). Niezwykle brutalny utwór kończy się ekstatycznym przywołaniem żydowskich złotych zębów i absolutnym wniknięciem w tkankę totalitarnego aparatu represji. Pozwala to na zadanie szeregu pytań nie tylko odnoszących się do politycznej i społecznej kondycji późnego Związku Sowieckiego, ale także modelu odczytywania historii w dobie postmodernizmu, ze szczególnym uwzględnieniem jej najbardziej traumatycznych momentów.

Umiejętne wykorzystanie kategorii „bycia-Żydem” umożliwia dekonstrukcję bardzo szerokiego tła historycznego — poczynając od początków współistnienia narodu żydowskiego z narodem rosyjskim, przez rewolucje, okres komunizmu, na czasach najnowszych kończąc. W każdym z tych układów figura Żyda ma do spełnienia określoną rolę i zostaje obdarzona zestawem łatwych do odczytania znaków. Początkowo Żyd nosi na sobie piętno prozy Dostojewskiego — jest kojarzony z lichwiarzem, odstępcą, oszustem, w okresie dwóch rewolucji i komunizmu nie traci swojej podejrzanej proveniencji, ale zyskuje określoną moc polityczną, w czasach schyłku Związku Sowieckiego jest oskarżany o doprowadzenie do jego rozpadu, po roku 1991 z kolei — za obecny kształt rosyjskiej państwowości. Żyd staje się więc uniwersalnym kozłem ofiarnym. W pełni wpisuje się tym samym w koncepcję Deleuze’a i Guattariego:

W ustroju znaczącym kozioł ofiarny oznacza nową postać wzrostu entropii w systemie znaków: obarczony zostaje na czas określony wszystkim, co „złe”, czyli wszystkim tym, co oparło się znaczącym znakom, wszystkim tym, co wymknęło się z rozmaitych kręgów odsyłania znaków do znaków<sup>20</sup>.

Postać Żyda w utworach rosyjskiego postmodernizmu spełnia ściśle określone funkcje. Im bardziej będzie groteskowa i im bliższa

<sup>19</sup> Tamże, s. 964.

<sup>20</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc plateau...*, s. 139.

stereotypowym przekonaniom, tym większą wartość przedstawia dla procesu dekonstrukcji. Jego przebieg z kolei, a co za tym idzie także model interpretacji konstrukcji „bycia-Żydem”, jest zależny od samego czytelnika — jego postawy odbiorczej, doświadczenia, wiedzy i własnych przekonań. Ten proces — poza zadaniami ściśle literackimi — odgrywa także bardzo ważną rolę społeczną: pozwala na weryfikację przekonań i zapis ewolucji zbiorowej tożsamości. Żyd pojmowany jako element różnicujący umożliwia wyodrębnienie zespołu kategorii dominujących w określonym stadium rozwoju *socius*. Pod tym względem przypomina zresztą inne elementy mniejszościowe obecne w postmodernistycznych utworach, zwłaszcza postacie homoseksualistów, poddawanych szczególnym represjom przez konserwatywne, patriarchalne społeczeństwo Rosji.



PIOTR CZERWIŃSKI

Uniwersytet Śląski



ORCID 0000-0001-6575-5736

## Семантика возвышения в еврейской традиции и представления в русской ментальности (1)

Semantyka wyniesienia w tradycji żydowskiej i jego odzwierciedlenie w rosyjskiej mentalności (1)

**Streszczenie:** Autor artykułu, opierając się na tekście Tory (księga *Bereszit*) wyłania i opisuje trzynaście stopni-etapów wyniesienia Józefa jako charakterystycznej i najpełniejszej formy judaistycznej tradycji mentalnej. Uzyskany w ten sposób model porównywany jest z przykładami, pochodzącymi zarówno z *Proroków* (Mardocheusz, Daniel), jak i z innych tekstów, w tym literackich, a także ze znanymi faktami historycznymi.

**Słowa kluczowe:** mentalność, tradycja, semantyka, Tora, model wyniesienia

The semantics of raising of the Judaic tradition and its Russian depiction (1)

**Summary:** The Torah texts (the book of Genesis) are the base for the appointing and describing of the thirteen degrees-stages of Joseph's raising as the characteristic and full from that is typical for the Judaic mental tradition. Then this tradition is described as a model to be compared with the examples from the Prophets (Mordecai, Daniel) as well as with other texts including the literary ones and the well-known historical facts.

**Keywords:** mentality, tradition, semantics, Torah, the raising model

И сказали ему братья: «Неужели ты царствовать будешь над нами или править будешь нами?». И еще более возненавидели его за сны его и за речи его (*Брейшит*, 37.8)<sup>1</sup>.

Известное из Писания возвышение Йосефа (Иосифа), равно как и сама фигура его, как изначально, так и впоследствии двой-

<sup>1</sup> *Tora (Пятикнижие Моисеево)*. Редактор русского перевода П. Гиль. Общая редакция Г. Брановер, Шамир, Иерусалим–Москва 1993, с. 207. В связи с трудностью передачи и восприятия оригинальный текст приведенной, равно как и последующих, цитат опускаем, пользуясь переводом источников. К тому же затрагиваемый в данной работе предмет, предполагая обращение к смыслу, способному передаваться на любом языке, не требует непрямого обращения к вербальной форме исходного его выражения.

ственны. В разных своих проявлениях, плоскостях и аспектах. Концентрируя в себе то, что станет предметом дальнейшего рассуждения, оно было вынесено приведенной цитатой по этой причине в начало намеренно и не случайно. Не претендуя на сколько-нибудь существенное и значимое в этой связи обобщение, поставленная задача и с этим предмет были выбраны вроде бы с **двух различных сторон (еврейской традиции и русского, также отчасти во многом традиционного, представления)**, не пересекающихся и не притягивающихся, чтобы не сказать, что взаимно отталкивающихся. Однако внутренне в чем-то, если не универсальном и общем, все же сходящихся. Каким-то организуемым чем-то и как-то чутьем. В сопоставлении двух этих разных и вместе с тем соотносимых подходов и состояла задача. Чтобы выразить это, наметив и в приближении, начнем по порядку.

Сновидение Йосефа, в котором сноп его поднялся и стал, а кругом, также ставшие, снопы его братьев поклонились ему, вызывает в братьях его усиливающееся дополнительно раздражение, возникшее раньше. Говорится, что еще более возненавидели они его за сны его и за речи его (*chalomotav veal-dvarav*). И это последнее можно понять также как и его 'дела': *davar* 1. 'слово, высказывание'; 2. 'вещь, предмет'; 3. 'дело', а также 4. 'нечто, что-то'. Можно также более углубленно понять, ничто не мешает этому, воспринимая по-разному и на разных уровнях понимания интерпретируемый текст, и как то, что возненавидели они его за 'нечто, что-то' в нем, в совмещении с его высказываниями, словами, делами, ощущаемое, чувствуемое, но не поддающееся точному определению. Характерная для словоупотреблений древнего текста семантическая емкость, равно как и одновременность или совмещенность значений, если не допускают прямо и непосредственно, то в целом ряде случаев не исключают подобного рода возможности.

Йосеф для них, хоть и брат, но тот свой, который не свой, который выделяется и потому отделен от них и для них. В силу разных сложившихся на это причин. И тем, что отец любил его больше всех своих сыновей, «потому что он сын его старости» (*Брейшит, 37.3*), в связи с чем приставил отчасти его за ними смотреть, и тот доносил «о них худые вести до отца их» (*37.2*). И по этой причине приведенное ранее *veal-dvarav* понимать можно и как 'за его дела'. Точнее за такие его речи-высказывания, которые по существу суть, если не действия, то дела.

Отец выделяет его также и внешне, не скрывая и демонстрируя свою любовь — «и сделал ему одежду разноцветную / букв.

‘полосатую рубашку, хитон’, *ketonet pasim: kutonet, ketonet* 1. ‘рубашка’, 2. ‘хитон’; *pas, pl. pasim* 1. ‘полоса’, 2. ‘нашивка’) (37.3) После чего сразу следует то, что «Когда братья его увидели, что отец любит его более всех братьев его, то возненавидели его и не могли говорить с ним дружелюбно» (37.4). Увидели явно, по разноцветной одежде его (как его *davar* ‘вещь, предмет’, принадлежащий ему, отцом ему сделанный). Увидели — и возненавидели. Потому «не могли говорить с ним дружелюбно» (*le-shalom* ‘мирно’, ‘в мире’, ‘благожелательно’, ‘благополучно’, ‘в здравье’, а тем самым, и не желая ему всего этого).

То же, что возненавидели его и ‘за нечто, что-то’ (4-е значение *davar*), в нем бывшее, ими чувствуемое, но не объяснимое, можно вывести из начала главы *Vaeshav*, повествующей об этих событиях: «Вот родословие Якова: Йосеф, семнадцати лет, пас с братьями своими мелкий скот...» (37.2). Родословие Якова — Йосеф, семнадцати лет, пасущий с братьями мелкий скот. В тексте это выглядит еще более резко и несомненно: *Josef ben-sheva-esre shana haja roe et-ekhav batson*, что дословно можно перевести и, тем самым, понять как то, что ‘Йосеф, сын семнадцати лет, был пастух братьев своих (его) на мелком рогатом скоте’. Первое, к родословию Якова, это то, что ‘Йосеф сын семнадцати лет’, *Josef ben-sheva-esre shana*. Остальные его сыновья фигурируют в этом фрагменте как братья его (Йосефа), не как сыновья Якова. И второе — то, что был он (*haja*), Йосеф, ‘пастух братьев своих’ (*roe et-ekhav*) ‘на мелком рогатом скоте’ (*batson*). Загадочное по первому впечатлению представление Йосефа сводится к его выделенной отдельности. К его отделенности, обособленности, от братьев его. Тем, что в нем, а не в них, заключается родословие Якова, отца его, хотя они старше его, и он поэтому их пастух.

Вся дальнейшая, известная из Писания, история Йосефа, так подробно и красочно описанная Т. Манном в его знаменитом романе *Иосиф и его братья* (*Joseph und seinen Brüder*). С его бросанием братьями в яму в желании избавиться от него (первоначально убить). Стягиванием с него перед этим его разноцветной одежды. Продажей в рабство в Египет и там, у Потифара, сначала его выдвижением и падением после. С помещением в темницу, начальник которой передал «во власть Йосефу всех узников, которые в темнице, и во всем, что они делали, он был распорядителем. Начальник темницы не смотрел ни за чем, что в руке его, так как Бог был с ним, и всему, что делал он, Бог давал успех» (39.22–23). С последующим его вынесением фараоном: «...ты будешь над домом моим, и по

велению твоему будет управляться весь народ мой; только престолом я буду выше тебя» (41.40). С назначением его «над всей страной Египетской» (41.41), дарованием ему фараоном перстня с руки своей, одежды из виссона, золотой цепи на шею: «Я фараон, но без тебя никто не поднимет ни руки, ни ноги своей во всей стране Египетской» (41.44). С наречением именем: «И нарек фараон имя Йосефу: Цафнат-Панеах... и вышел Йосеф правителем страны Египетской» (41.45).

Вся эта история с ее продолжением в одиннадцати братьях, пришедших в Египет, гонимых голодом, включая впоследствии также и младшего Биньямина, брата Йосефа по матери, приведших с собой затем и отца, Якова-Израэля со всем домом его. И всем тем, что происходило там, с последовавшим поселением израильтян в земле Гошен вплоть до смерти Йосефа в Египте. Все это даст возможность выделить важные для нашего рассуждения пункты о возвышении. Представим их в таком виде, который позволит вывести на его основе смысловую модель, допускающую способность дальнейшего к ней обращения при сопоставлении с чем-то другим, как того же традиционно-еврейского, так и русского, также во многом традиционного, отражения.

Важными для указанного определения характеристиками видятся следующие. То, что Йосеф изначально, по своему рождению от любимой жены Рахели, как ее первенец и **сын старости** своего отца, был любим им больше других его братьев, к тому же будучи младше их (самым младшим из двенадцати братьев был Биньямин, второй сын Рахили, умершей при его появлении на свет). Признак этот, который можно определить как родовую (в братьях) и по рождению (от матери) выделенность, сопровождаемую предпочтением со стороны отца, проявляет себя с достижением возраста в том, что, будучи пастухом братьев своих поначалу, впоследствии он становится управителем у Потифара, распорядителем дел в темнице, а затем и правителем над страной Египетской. К первому и второму его приводит дарованная ему Богом способность притягивать к себе благоволение и милость, а также успех в совершаемом. К последнему, также дарованное ему Богом, умение толковать сновидения.

Показательно то, что ненависть и неприятие братьев, вызванные его этой выделенностью и способностью видеть не только дела, совершаемые ими, но и, что еще более важно, сны (видеть здесь также и правильно их понимать), оборачиваются, в **противоположность и параллель, благоволением и мило-**



стью у египтян. К возвышению его ведет то, что Бог был с ним, давая ему успех, равно как и, вместе и одновременно с этим, его, также Богом дарованная, способность к снотолкованиям.

Возвышению также предшествует, дважды, падение, включая утрату прежнего положения. Первоначально в яму, куда братья бросают его, снимая с него разноцветные (в полоску), выделяющие его на их фоне, одежды, а затем продавая в рабство, чем отделяют его от себя, исключая из своего родового и делая несвободным. Вторым падением с утратой прежнего высокого положения над домом господина своего египтянина, была темница, куда тот его отдал по наговору жены своей.

Помимо отмеченности, по рождению, по отцовскому предпочтению и благоволению Бога, сопровождаемой способностью видеть и толковать то, что видеть и толковать остальным не дано, важным, тем самым, становится то, что дважды предшествующее его возвышению падение, отмечая разрыв со своим родовым и утрату предшествующего положения, делают его, в результате, чужим для своих, не делая его при этом своим для чужих. Определяемая модель возвышения Йосефа предполагает обособление, исключение из рода, чуждость и инородность как для своего, так и для не своего.

Добавить к этому следует еще два существенных обстоятельства. То, что в своем возвышении в Египте как чужеродной среде он не может быть первым, но только вторым, после господина своего Потифара, затем начальника темницы и, наконец, фараона, становясь их глазами, решающим разумом, управляющей и раздающей рукой. Иными словами, их воплощением для подданных и замещением, не поднимаясь до самого верхнего уровня и оставаясь, тем самым, в зависимости от них. От их милости, благорасположения, своих неизменных успехов и их памяти, знания о нем. Будучи забыт, неизвестен, утратив расположение, перестав быть необходимым, он это высокое свое положение неизбежно может утратить.

В отношении Йосефа забвение и порабощение рода наступает уже после смерти: «И умер Йосеф и его братья, и все то поколение... И восстал новый царь над Египтом, который не знал Йосефа... И стали египтяне поработать сынов Израиля тяжелой работой: горькой сделали жизнь их тяжким трудом над глиной и кирпичами...» (*Шмот*, 1.6, 8, 13–14). Важно здесь то, что не знал его новый царь.

Вторым, не менее важным и также не подкрепляющим, обстоятельством становится то, что, утратив свое родовое в роде своем, он его не вернет. Не упоминается он среди потомства

Израиля: «И было всех душ, прямых потомков Яакова, семьдесят душ — а Йосеф был в Египте» (*Шмот*, 1.5). То, что Йосеф был в Египте, означало, что не был он, будучи там, уже прямым потомком Яакова. Прямыми потомками Яакова вместо него становятся сыновья его, Эфраим и Менаше. Яаков-Израэль их таковыми, благословляя, делает, говоря: «...да наречется на них имя мое и имя отцов моих...» (*Брейшит*, 48.16). На них, говорит он, наречется имя мое, не на тебе. Удел среди народа Израилева получают они, называясь сыновьями Йосефа, но сами при этом становятся родоначальниками колен, каждый собственного.

Йосеф (Йосэйф в еще одной передаче) войдет после смерти своей в землю обетования: «И кости Йосэйфа, которые вынесли сыны Исраэля из Египта, схоронили в Шехэме, на участке того поля, который купил Яаков... и достался он сынам Йосэйфа в надел» (*Йеошуа*, 24.32)<sup>2</sup>. Однако имени в роде своем, безвозвратно утратив, он не обретет. Трудно представить его, в родовом отношении, одним из сынов Исраэля, которые вынесли кости его из Египта и схоронили в Шехэме. И после смерти он не один из них и от них отделен.

Дополнительными, в известном смысле внешними, признаками отмеченности и возвышения Йосефа, точнее было бы говорить его отмеченность и возвышение выражающими, становятся также одежды — разноцветные (в полоску) в доме отца, из виссона в Египте. К этому последнему добавляется перстень с руки фараона, золотая цепь на шею, колесница наместника, на которой, когда его везли, «...возглашали перед ним: 'Преклоняться!'» (*Брейшит*, 41.43).

При том, что, а может, вследствие того, что сюжет о Йосефе интерпретируется как сказочный<sup>3</sup>, несомненным следует считать то обстоятельство, что повлиял он, поскольку не мог не повлиять, на сознание и ментальность носителей разбираемой традиции. Тем, что составил немалую объясняющую часть первой книги (*Брейшит*) из Пятикнижия, не случайно поэтому интерпретируясь указанными в сноске авторами также как

<sup>2</sup> *Первые и последние пророки*, редактор перевода Давид Йосифон, Мосад Арав Кук, Иерусалаим 1978, с. 35.

<sup>3</sup> По замечанию Роберта Грейвса и Рафаэля Патая, «Это, конечно же, народная сказка, подобная сказкам из цикла «Тысяча и одной ночи» или милесийскому циклу, из которого Апулей заимствовал для своего «Золотого осла», или циклам сказок, собранных Перро или братьями Гримм. Все они сочетают в себе развлекательность и мудрость, и ни у одной нет исторического основания. Тем не менее эта сказка была преобразована в миф привязкой к определенным географическим названиям — Хеврон, Дофаим, Голаад — и превращением племенных предков в ее главных персонажей». Р. Грейвс, Р. Патай, *Иудейские мифы. Книга Бытия*, пер. с англ. Л.И. Володарская, У-Фактория–АСТ, Екатеринбург–Москва 2008, с. 416.

миф, цель и смысл которого обосновать и показать не только происхождение этноса и его историю, но и воздействовать на сознание его представителей через заложенные в повествовании формы, модели и образцы ориентирующего, концептуально-ментального и поведенческого, характера. Для нашей задачи важной видится именно эта, причинно-следственная по своему положению, особенность, определяющая возможность выведения позиционных принципов и с ними структур, предполагающих повторение, обучение, наследование, воспроизведение и редупликацию, что будет отчасти предметом дальнейшего обсуждения.

Говоря о роли сказок в указанном отношении и предполагая их воспитательно-дидактический и генеалогический смысл, при условии общего знания и **распространенности, подобную** созидательно-формирующую родовое сознание роль, сознание принадлежности своему не столько национальному, сколько культурному, языковому и историческому, а, тем самым, как следствие, предопределяющему во многом системно-ценностные ориентиры, приоритеты и экзистенциальный выбор, можно усматривать в сюжетах русских народных сказок. Об Иванушке-дурачке, Иване Царевиче, Емеле, сестрице Аленушке и братце Иванушке, бабе-яге, Василисе Премудрой (Прекрасной) и т.п. Из перечисленных представлять интерес в разбираемом отношении будут первые два, к которым мы еще обратимся при сопоставлении характеризуемой семантики возвышения с русской ментальной традицией.

Выбор представляемого сюжета (о Йосефе) для нашей задачи, помимо прочего, был обусловлен не в последнюю очередь также и тем, что в связи с его детализированной в признаках и обстоятельствах прорисованностью, он, с одной стороны, предполагает возможность пристально и основательно присмотреться к параметрам определяемой модели. И в то же время, с другой, при сопоставлении с другими сюжетами о возвышении той же традиции, видеть его, этот выбранный, как наиболее полный. Иными словами, такой, который в силу своей разработанности и поэтапной последовательности в отражении происходящего допускает способность вывести такую модель, которую можно считать параметрально охватывающей, вбирающей в себя (если также и не порождающей) вероятные аналогичные проявления. Те признаки и поэтапные обстоятельства, говоря по-другому, которые себя обнаружили в семантике возвышения Йосефа, будут, поскольку могут, себя объявлять и в последующих возвышениях, возможно при

этом, не полностью, а в избираемых, конфигурируемых и поразному комбинируемых частях и составах. Таковыми будут, в частности, возвышение Мордохая (книга *Эстэйр*), Даниэйла (книга того же названия), Давида (книги *Шемуэйл*, *Мелахим*), как наиболее очевидных и ярких.

Говоря об этапах указанного возвышения Йосефа как представляющегося в разбираемом отношении наиболее полным, видятся они в своих основаниях и их объясняющих признаках, ранее упоминавшихся, следующими:

1. Отмеченность по рождению, от матери и отца, через них, первородный у матери сын и потому так любимый отцом, от любимой жены и сын его старости. Упомянутые Грейвс и Патай, ссылаясь на приводимые ими источники, добавляют к этому также и то, что любовь Яакова к Йосефу и доверие к нему, при том, что он оговаривал братьев, оправдываясь<sup>4</sup>, были вызваны дополнительно тем, что «Иосиф был очень похож на него самого и чертами лица, и чертами характера»<sup>5</sup>. Обозначим для последующей схемы это первое основание словом *Siman* 'знак, отличительный признак, черта'.

2. Отделенность от своего родового в своем поколении, не свой он для братьев своих. Грейвс и Патай, со ссылкой на те же, известные в еврейской традиции, источники, указывают на то, что «Иосиф вырос весьма тщеславным, красил глаза, причесывал волосы, как женщина, семенял ногами и носил тунику с длинными рукавами, которую ему подарил Иаков»<sup>6</sup>. Обозначим этот признак словом *Nifrad* 'отдельный от других, отделенный'.

Его это тщеславие, женственность и отличную от братьев одежду можно интерпретировать также в других отношениях. Тщеславие — как внешне так объявляемое им ощущение своей обособленности, следующее во многом из первого признака: первородный любимой жены у отца и выделяющая, особенная его любовь к ее первому сыну. Равно как и из непохожести на братьев своих, из неприятия их форм поведения,

<sup>4</sup> «В Хеврон он возвратился через месяц, не в силах вынести болезнетворный восточный ветер, однако Иакову он сказал, что домою его привел стыд за несправедное поведение единокровных братьев». Р. Грейвс, Р. Патай, *Иудейские мифы...*, с. 413. Стоит при этом обратить также внимание на деликатную нежность Иосифа, по сравнению с крепкими, грубо организованными, воинственными и резкими братьями (на них болезнетворный восточный ветер не действовал, так же как и во многом другом они совершенно иначе, себя проявляя, вели) и, пусть в данном случае демонстрируемую и на словах, однако все же склонность к тому, чтобы быть праведным. И опять же в отличие от своих братьев и противопоставляя им себя по этому признаку.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же.

отталкивания, опирающихся также на чувство изолированной от них отдельности и взаимного непризнания (свидетельства этому, помимо текста Писания, можно найти и у Томаса Манна, и в приводимом источнике, в связи с чем мы не будем их далее развивать).

В свою очередь, внимание к своей внешности, представляемое в признаке женскости, сопровождаемое особой походкой (семенил ногами) — как то, что, с учетом дальнейших событий, с одной стороны, вполне можно соотносить с проявившейся в нем, забегаая вперед, египетскостью, т.е. тем, что свойственно египтянам (подводить и красить глаза, расчесывать волосы, семенить). Иными словами, тем, что для поколения его пастушеских братьев, а также отца, в стране Ханаан выглядит и воспринимается как проявление инородное и мужчине, как продолжателю рода, не свойственное и не подобающее.

С другой стороны, в свою очередь, то же самое ничто не мешает в нем отмечать как то, что далее в тексте Писания себя объявляет в его красоте: «Йосеф же был красив станом и красив видом. / *vajehi Josef jefe-toar vife mare*» (Брейшит, 39.6) В связи с соединенным (в оригинальном тексте поверху) написанием *jefe-toar* ('красиво-стан') можно воспринимать как единое целое, после чего идет *vife mare* ('и красив видом', или, также, '(своим внешним) образом', иногда передают это также 'лицом').

Тем самым, его отделенность от своего родового в своем поколении, и на этом основывается его *Nifrad* для него, следует из предначертанной избранности в отношении своей роли, применительно к тому же своему родовому (спасти от голода отца и братьев своих, оказавшись в Египте), неосознанно действующей в нем, проявляя себя в его непохожести как во внешнем, так и во внутреннем. Отсюда исключительная любовь отца его, а также то, что можно обозначить в нем как тщеславие, женственная красивость и неприятие грубых форм поведения братьев своих<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Подтверждения этому можно найти в Писании. Ср. историю истребления сыновьями Яакова, Шимоном и Леви, необоснованного и коварного, целого города, всех мужчин в нем, в отместку за Дину, уже после того как было дано согласие на ее брак со Шхемом, что поразило также и Яакова: «Смутили вы меня, опозорив среди жителей этой страны — кнаанеев и призев!» И хотя он боится от них такого же истребления, «Соберутся против меня и поразят меня, и истреблен я буду с домом моим» (Брейшит, 34.30), но не предвидел он такого исхода и такого коварства и злобы у сыновей своих. Находит это свое отражение в предсмертном обращении к ним: «Шимон и Леви — братья, орудия грабежа свойственны им. ... Проклят гнев их, который силен, и ярость их, которая жестока. ...» (Брейшит, 49.5) Так же как и историю Реувена, первенца: «Стремительный же как вода, не будешь иметь преимущества, ибо ты взошел на ложе отца твоего, осквернил

3. Способность, умение видеть, провидеть и понимать, в том числе сновидения и другое сокрытое, давая этому правильное толкование. Способность эта себя обнаружила трижды, и при этом каждый раз с удвоением. Первым был сон со снопами, так не понравившийся братьям, за ним следует сон, в котором солнце (отец), луна (мать) и одиннадцать звезд (братья) поклоняются Йосефу. В Египте в темнице он толкует два сновидения — виночерпию и хлебодару. Так же как два сновидения — с коровами и колосьями, приснившиеся затем фараону.

Удвоение здесь не случайно и значимо, дополнительно подтверждая указанную способность, делая ее совершенной и прочной. Согласно ряду подходов в иудейской традиции, первое при удвоении отмечает движение от человека к Богу и то, что Ему, второе — обратное направление, от Него к человеку. Данный признак поэтому можно определить как направленную, двунаправленную, открытость, *Patuah* 'открытый' (тому, что исходит от Бога, сокрытому, тайному для других) и, соответственно, обусловленную этой открытостью связь с Всевышним.

Показательно в данном случае также и то, что первые два сновидения сняты самому Йосефу, оборачиваясь усилением братней ненависти и недовольством отца (неприятием со стороны родового). При этом не говорится, что эти сны, равно как и дар их объяснения, исходят от Бога и посылаются Им. В то время как сон виночерпию и сон хлебодару в темнице, а также два фараону прямо следуют от Всевышнего, ниспосылаясь Им и давая возможность Йосефу через их толкование занять надлежащее положение в чужеродном Египте, земле не своей. Эти сны становятся средством, своего рода лестницей со ступенями<sup>8</sup>, его возвышения. При этом если те два, что

тогда восходившего на постель мою» (49.1). Или историю Йеѓуды, вошедшего к невестке своей как к блуднице и потребовавшего, после того как она зачала от него, чтобы была она сожжена. А узнав, от кого, сказавшего: «Она праведнее меня, так как я не дал ее Шеле, сыну моему». (*Брейшт*, 38.26), по своему обещанию. Р. Грейвс и Р. Патай приводят свидетельства также о том, что «Гад, который был лучшим пастухом из них всех... если дикий зверь нападал на отару, хватал его за задние лапы и разбивал ему голову о камни. Однажды Иосиф видел, как Гад спас раненую овцу из пасти медведя и милосердно положил конец ее страданиям» (Р. Грейвс, Р. Патай, *Иудейские мифы*... , с. 413). Все эти действия, отмечающие дикий характер, первобытность и необузданность братьев, Йосефу никак не могли быть свойственны.

<sup>8</sup> Подобно сновидению с лестницей отца его Якову, как знаком такой же открытости: «И пробудился Яков ото сна своего, и сказал: 'Истинно, это — место, где открывается Бог, а я не знал!'» (*Брейшт*, 28.16). Здесь важно, и то что 'открывается Бог', и то, что 'а я не знал!', ибо открытость Ему и открытие Его кому-либо отмечают и открывают тому его незнание, снимая на время завесу для него с чего-то, также и от него, сокрытого.

в темнице, в первую очередь виночерпию, следует представлять как возможность ожидающего его выдвижения, скрытую и до времени не объявляемую (виночерпий забыл о нем несмотря на просьбу, вспомнив только при снах фараону), то два фараоновых — как состоявшуюся реализацию данной возможности.

Искомой для разбираемого признака закономерностью следует, тем самым, считать как то, что сон должен ниспосылаться Богом и не его толкователю<sup>9</sup>, так и то, что приснится он должен носителю высшей власти, в данном случае фараону, от которого будет зависеть и исходить возвышение. Повторит себя эта закономерность на Даниэлле, возвышение которого также было связано со сновидением царю Бавэльскому Нэвухаднэццару, захватившему Йэрушалаим (Иерусалим) и пленившему сынов Йисраэилевых, а затем с толкованием таинственных надписей на стене его сыну, Бейлешаццару (*Даниэил*, 2.48 и 5.29). Во всех этих случаях прямо указывается на то, что и сны, и надписи, равно как и их толкование, от Всевышнего. При втором возвышении Даниэйла, при объяснении надписей, обнаруживает себя непосредственно в тексте также отмеченность облачением: «Тогда приказал Бейлешаццар, и одели Даниэйла в пурпур, а на шею ему (надели) золотое ожерелье и провозгласили, что будет он властелином трети царства» (*Даниэил*, 5.29).

То же характеризует и возвышение при Ахашвэйроше Мордохая, познавшего тайное. Сидящему у царских ворот стало ему известно о замысле двух стражей входа наложить руку на царя, и это становится скрытой возможностью его выдвижения, до того времени, пока царь не вспомнит о нем. Равно как и облачение, и затем царский перстень с руки, отмечающий ту же роль при царе, что и у Йосефа при фараоне. Так же как и Йосеф, он становится вторым после первого, но не ради себя самого, а для своего народа: «Потому что Мордохай Йеудей был вторым (после) царя Ахашвэйроша, и великим среди Йеудеев, и любимым у множества братьев своих, добываясь добра народу своему и говоря ко благу всего рода своего» (*Эстейр*, 10.3).

4. Разрыв (оболочки), срывание, раздираание, разрывание, лишение покрова, облачения, одежд. В случае Йосефа таковыми становится ненавидимая братьями разноцветная (в полоску) одежда на нем, сделанная ему отцом в знак особой любви.

<sup>9</sup> Сон Якову с лестницей не был знаком его возвышения, но отмечал его избранность. Так же как сны Йосефу со снопами, солнцем, луной и звездами, о которых к тому же не говорится, что они от Бога, означали то, что произойдет, а не возвышение как таковое.

Напомним этот фрагмент: «А Исраэль любил Йосефа больше всех сыновей своих, потому что он сын его старости; и сделал ему одежду разноцветную. Когда братья его увидели, что отец любит его более всех братьев его, то возненавидели его...» (*Брейшит*, 37.3–4).

Братья увидели, что отец любит его больше других после того, как, по тексту, тот сделал ему одежду разноцветную. А тем самым, снимая с него ее, они стремятся лишить его, в первую очередь, этого, отцовской любви и стоящей за этим его отличительности в роде своем (1-й признак, *Siman*): «И было, когда подошел Йосеф к братьям своим, стянули они с Йосефа одежду его, одежду разноцветную (*et-ktonet hapasim*), что на нем» (37.23). Ту же одежду, обмакнув ее в кровь козленка, они посылают отцу, чтобы он узнал ее, после чего, распознав, «И разорвал Яаков одежды свои» (37.34).

Лишение одежды, а также ее разрывание Яаковом отмечает, тем самым, разрыв со своим родовым, утрату, потерю, обрывание связи с ним. Как для Йосефа, так и для отца его. То же обнаруживает себя, с возложением 'вретища' (*sak* 'мешок, дерюга, грубая ткань') и дополнительно также 'и пепла' (*vaefer*) после того как Мордохай узнает о замысле Амана истребить всех Йеудеев (*Эстейр*, 4.1). В связи с чем разбираемый признак можно определить как *Kera* 'разрыв' от *likroa*, глагол, используемый как при обозначении действия Иакова, так и Мордохая.

Для Йосефа это лишение и разрывание связывается, с одной стороны, с его падением (см. последующий, 5-й, признак). Падением в яму, куда его бросили братья. С продажей в рабство и перемещением в Египет. С тем чтобы, лишась своего родового, с другой стороны, обрести, в конечном итоге, возможность своего возвышения в земле не своей. Но не ради себя самого, а для рода, отца и братьев своих, связь с которыми была прервана. Тем самым, такое лишение и разрыв можно считать «возрождающим», преобразующим, «изменяющим», отрыванием от своего, изменяющим для человека родовое его существо.

5. Падение, *Nefila*, которое после произошедшего перед этим разрыва отмечает отчасти в известном смысле мотив погружения, нисхождения в ад, на ту сторону, на тот свет, или, согласно универсальным традиционным и мифологическим представлениям, ритуальную смерть в обрядах инициации, а точнее обрядах перехода, *rites de passage*, введенных в научный обиход А. ван Геннепом<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> A. van Gennep, *Les rites de passage*, Paris 1909. А также затем разрабатываемые в таких общеизвестных работах, как В.Я. Пропп, *Исторические корни волшебной сказки*, Издательство Ленинградского



Отвлекаясь от универсализирующих обобщений и говоря о Йосефе, обстоятельствами его такого падения после разрыва со своим родовым и утраты с ним связи, произведенной братьями и осуществленной над ним, было его попадание в яму, или ров (согласно другой передаче), «яма же эта пустая, в ней не было воды» (*Брейшит*, 37.24).

В то же время дословно (и не дословно) приводимый фрагмент можно воспринимать далеко не однозначным образом: братья «*vajikakhuhu* ('и взяли') *vajashlikhu* ('и бросили') *oto* ('его') *habora* (*ber* с айн, באָר, толкуется по словарям в значении 'колодец, яма', *bor* с вав, בוֹר, как 1. 'яма, колодец', а также 2. 'темница', 3. 'могила', в тексте, при *habora* над первой буквой бет дается точка, читаемая как *o*, הַבֹּרָה при *vehabor*, идущим далее, дается вав, הַבֹּרָה) *vehabor rek* ('и тот колодец (яма) только', *rek*, רַק 'только') *ejn bo maim* (нет в нем воды)». Иными словами, согласно тексту, это был только колодец (яма), [но] нет в нем воды, или (так можно это понять, отвлекаясь от того, что именно это было, поскольку не это важно) — некое углубление в земле, дыра, отверстие без воды.

Тем самым, как получается, опираясь на смысл, взяв, они его бросили в некую дыру в земле, колодезную по форме яму, ассоциируемую с темницей и могилой (тюрьма, темница далеко не только в древности представляла яму, куда спускали, сбрасывая в нее; в свою очередь, могила тоже яма).

При том, что действия братьев передаются с помощью глаголов в форме прошедшего времени (*vajikakhuhu*, *vajashlikhu*), дыра в земле, (*ve*)*habor rek*, куда они его 'бросили', не отмечается прошедшим временем 'был (была)', но дается без глагола (т.е. как в настоящем), так же как то, что 'нет в ней (в нем) воды', *ejn bo maim*. Из чего получается при восприятии, что обобщенно, как нечто существующее и (постоянно, длительно) сущее, с указанием на то, что это 'только, лишь колодец-яма', 'нет в нем воды'.

Упоминание о воде, точнее ее отсутствии, к тому же в настоящем времени, по существу, может служить представлению не столько о том, что это колодец высохший или что это яма, в которой вода, собравшись, не осталась, будучи вычерпана или испарившись, сколько тому, что это не то и не другое, не яма и не колодец. Но то отверстие, дыра в земле, которое не предполагает наличия воды изначально, не служит оно при-

университета, Ленинград 1946; M. Eliade, *Rites and Symbols of Initiation: the Mysteries of Birth and Rebirth*, Harper Torchbooks, New York 1965; V.W. Turner, *The Ritual Process*, Penguin, Harmondsworth 1974; Е.М. Мелетинский, *Поэтика мифа*, Наука, Москва 1976 и др.

сутствию в нем воды. И тогда, с учетом многозначности в отношении темницы и могилы, его можно, воспринимая в некоем отвлечении, понимать как то, что допускает спуск, опускание, отправление, «протягивание» туда, откуда нет возврата к этому и здешнему, как отверстие на ту сторону от своего как живого.

Братья не умертвили Йосефа, как намеревались сделать это поначалу, но прогнали, отослали его от родового своего, убили свое родовое в нем, сделав его для себя чужеродным и потусторонним. Собственно говоря, в таком символическом и мистическом умертвлении для возможности возрождения впоследствии и состоит смысл упомянутых *rites de passage*. Братья, может, и не имели это в виду, но, согласно с мифологическими представлениями, как старшие своего рода осуществили это над своим младшим мужским.

Грейвс и Патай, ссылаясь на источники, сообщают о том, что, сняв с Иосифа его разноцветную одежду, братья «бросили его голого в ров. А ров был пуст, и воды в нем не было, а были в нем лишь змеи и скорпионы»<sup>11</sup>. Это последнее указание, на змей и скорпионов, хотя толкуется комментаторами (Грейвс и Патай определяют это как «неверные этические толкования») в том смысле, что «Господь поместил в ров змей и скорпионов, чтобы крики Иосифа привлекли внимание мадиамских купцов»<sup>12</sup>, равно как и приписываемая нагота, вполне ложатся в представление об отверстии, дыре туда, в преисподнюю и низ, с избавлением от одежд земного состояния и змеями со скорпионами там внутри.

Говоря о рассматриваемом падении, *Nefla*, предполагающем в дальнейшем выход (*извлечение*, спасение), с последующим выдвиганием и возвышением, в параллель к нему как к составляющему признаку-этапу и в подтверждение моделирующей закономерности, стоит вспомнить о раскаленной горячей печи, куда Нэвухаднэццар бросает связанными трех мужей из Йэудеев, и вреда им не делается, после чего он ставит их над страной Бавэл. (*Даниэил*, 3) Так же как и о самом Даниэиле, которого бросают в яму со львами, прежде чем, возвратив, снова возвысить его. (*Даниэил*, 6) Отчасти также и о Мордохае, который до своего возвышения пребывает на городской площади, что перед царскими воротами, не имея возможности, будучи во вретнице, туда войти (*Эстэйр*, 4).

<sup>11</sup> Р. Грейвс, Р. Патай: *Иудейские мифы...*, с. 414.

<sup>12</sup> Там же, с. 417. Нагота далее (о которой в тексте Пятикнижия не говорится) — как наказание за тщеславие, а его страдания и рабство — за хитрость и непочитание.

6. Отрыв, удаление, изгнание, лишение прав и утрата свободы<sup>13</sup>. Для Йосефа все это, сопровождаясь его извлечением из ямы, оборачивается продажей в рабство в Египет. *Nituk* 'отрыв', *menutak* 'оторванный, утративший связь'.

Собственно говоря, именно с этого момента начинается новое экзистенциальное состояние для Йосефа. Утративший все, что связывало его с его родовым, он оказывается предоставленным самому себе, с одной стороны, и сданным на милость или немилость того чужеродного и несвоего, с другой, которое либо примет, либо не примет его. И даже в этом первом, благоприятном, случае он никогда для него не будет своим, оставаясь чужим и инородным.

Отрыв и затем удаление Йосефа с продажей его в рабство ишмаэльтянам в Египет сопровождаются действиями со стороны братьев, инсценирующими его убийство, с кровью (зарезанного ими козленка), обмакиванием в нее разноцветной (в полоску) одежды Йосефа. После чего отец их Яаков, разорвав одежды свои, горюет о нем много дней, оплакивая его как умершего. Показательно в данном случае как то, что Яаков, не желая утешиться и оплакивая его, говорит о могиле (что отмечалось ранее, в отношении предыдущей позиции *Nefila*): «Горюя, сойду к сыну моему в могилу» (*Брейшит*, 37.35). Так и то, что братья продали его ишмаэльтянам, т.е. потомкам Ишмаэля, единокровного брата Ицхака, сына Авраָама от Гагар-египтянки, а, тем самым, соединявшим в себе, по отцу, то, что связывает их с Яаковом, его сыновьями и с ними Йосефом, с тем, что, по материнской линии, имеет свое отношение к Египту. Ишмаэльтяне становятся не случайными и родовыми, от Авраָама как общего предка, проводниками Йосефа в Египет.

7. Новое экзистенциальное состояние Йосефа, связанное с его отрывом от своего родового, лишением прав, продажей в рабство в Египет и пребыванием с этого времени в доме Потифара, царедворца фараона, начальника палачей, египтянина,

<sup>13</sup> Мотив отрыва от своего родового, и с таким же значением, не чужд также русской традиции. Ср., к примеру, у Лермонтова *Дубовый листок оторвался от ветки родимой*. Однако не будет он вписываться в схему рассматриваемого здесь возвышения, свидетельствуя, скорее, о невозвратимой утрате и невозможности каких-либо видов на возмещение в настоящем и будущем. То же можно бы было заметить и относительно вероятных других совпадений мотивов, совпадений не столько по внешнему виду, сколько себя обнаруживающих в иных положениях, в иных отношениях, соотносящихся смыслах с другими, а потому и в другой какой-то связи. Сопоставления внешне соотносимых либо подобных мотивов могли бы стать объектом самостоятельного изучения, в отношении разных традиций и представлений, не только выбранных для данной работы.

отмечается тем, что, согласно тексту Писания, определяется фразой «И был Бог с Йосефом», из чего далее следует «и стал он человеком преуспевающим ... И видел господин его, что с ним Бог, и что всему, что он делает, Бог дает успех» (*Брейшит*, 39.2–3).

Интерес представляет то, что, будучи переведено на русский язык как «И был Бог с Йосефом», в тексте выглядит следующим образом: *vajehi Jehva et-Josef* (וַיְהִי יְהוָה עִתְּ יוֹסֵף). Используется при этом не предлог *im* (с) или возможный в подобной функции *lax*(с, вместе), если бы Бог был с Йосефом, вместе с ним, рядом с ним, при нем, а предлог прямого дополнения *et* (לְ), т.е. Бог Йосефа (с винительным падежом, не родительным в отношении русского языка), что, видимо, более точно можно воспринимать как непосредственно в нем и вместе с тем как его.

Не менее значимо также и то, что это присутствие Бога в нем, с одной стороны, определяет то, что 'и был', в тексте *vajehi* (т.е. это не становление, а бытование, отнесенное к прошлому), 'он человеком преуспевающим' (*matsliakh*), равно как и то, что господин его видел это. Видел то, что Бог присутствует в нем (что *Бог > ego, ki Jehva ito*), и «всему, что он делает, Бог дает успех». В тексте это последнее выглядит еще более выразительно, с учетом определяемого нового состояния: *vekhoh asher-hu ose Jehva matsliakh bejado*, что буквально можно передать и понять как 'все, что он (что он есть, чем является), делает Бог (наст. вр. *ose Jehva*) успешным в руке его'. Здесь важно то, что 'он' (тождество Йосефу, как он сам и как то, что исходит от него и связано с ним, обобщенно и собирательно), равно как и то, что 'делает Бог' (постоянно и неотъемлемо), и то, что 'в руке его' (как держание, обладание и управление).

Определяя это новое состояние Йосефа, обретенное им и полученное в Египте, как состояние неотступного следования, постоянной поддержки, сопровождения, присутствия, нахождения Бога в нем, с тем, что, давая успех в совершении, есть обладание и управление, владение, держание в руке всего того, что осуществляет Йосеф или имеет намерение к этому, можно охарактеризовать его (данное состояние) как п р е б ы в а н и е Бога в нем, *Shehut-El*.

8. Из него, из этого состояния, следует то, что «И обрел Йосеф благоволение в глазах его [Потифара, господина своего], и прислуживал ему; а тот назначил его над домом своим, и все, что у него, отдал в руки его» (*Брейшит*, 39.4). Благоволение и милость, так это определяется также и далее, сопровождают Йосефа в земле не своей, способствуя, в конечном

итоге, его возвышению. Обозначим это свойство как *Khesed* 'милость, благодеяние'.

К этому необходимо добавить, что речь идет о расположении к нему тех, от кого это возвышение будет зависеть, с одной стороны, и о той уверенности, что Бог, будучи в нем, всегда обеспечит успех предприятию, которое, с другой своей стороны, позволяет им передать Йосефу, в руки его, все то, чем владеют, дом, имущество и хозяйство, поставив его над другими. Йосеф, в результате, становится надзирателем (реализация его способности видеть сокрытое и правильно его толковать) и распорядителем состояния и достояния, которые ему, как невольнику, не принадлежат, поскольку не говорится нигде о даровании ему при этом свободы и признании каких-либо прав. Он остается зависимым и подчиненным.

После такого решения, выделения его и передачи ему всего своего, благословение Бога, ради Йосефа, нисходит на дом египтянина, на все, что в доме и поле его. Однако, поскольку это не то, что можно считать действительным возвышением Йосефа, ибо над Потифаром, как царедворцем, есть фараон, представитель неограниченной высшей власти, то благоволение и милость со стороны Потифара не могут предотвратить ожидающего Йосефа упадка. Напротив, упадок его неизбежен, с тем чтобы, получив возможность подняться впоследствии, он смог занять надлежащее ему место ради спасения рода Яакова от голодной смерти.

9. Упадок, *Jerida*. Благоволение и милость стоящего над тобой, того, от кого зависят благосостояние и положение невольного, не длятся вечно. Расположение и благожелательность с его стороны не постоянны, будучи подвержены изменениям и наущениям, вызываемым завистью, неприятием, желанием подавить, уничтожить, унижить, как правило, у других. Не обязательно также при этом, чтобы занять его место, но из ощущения, а точнее невозможности, видеть кого-то выше, лучше себя и к тому же еще, по такому своему положению, независимым и ничем тебе не обязанным. Не следует никогда по этим причинам безгранично и полностью полагаться на лежащую благожелательность обладателя власти. Это видимость и потому только временное и ненадежное состояние. Милость и благоволение, *Khesed*, почти неизбежно себя оборачивают противоположной своей стороной, утратой прежнего положения, переходя в *Jerida*. То и другое, тем самым, взаимосвязаны. Мудрость и знание эти универсальны, многократно к тому же себя объявившие в еврейской истории.

В разбираемом случае, однако, не психологическая основа данного положения и получающегося из этого результата будут интересовать, но закономерное поступательное движение к достижению через утрату. Движение, которое следует признавать оформляющим и моделирующим, в основе которого положено правило перехода от низшего к высшему. Для того, чтобы выйти на новый круг обретения, необходимо пройти предваряющее его состояние потери с отказом либо отбиранием, лишением предшествующего, поскольку это процесс спирально-ступенчатый, с возвращением для продвижения вверх.

Упадок Йосефа, *Jerida*, вызванный гневом его господина вследствие наговора жены, обвинившей Йосефа в стремлении овладеть ею (красота его стана и вида, *jefe-toar vife mare*, как составляющие его обособленной выделенности, *Nifrad*, второй раз привели его к положению утраты). Вместе с тем произошедший на сей раз с Йосефом упадок оборачивается для него неоднозначным образом. Это не тот Йосеф, которого брата, отправив в «могилу» и оторвав от себя и, тем самым, его родового, продают в рабство ишмаэльтянам в Египет. Подобный отрыв, *Nituk*, ему уже не грозит, этот этап был им пройден. Йосеф попадает в темницу, место, где заключены узники царские, *makom asher-asorej hamelekh asurim* (*Брейшум*, 39.20), при том, что сам он к таковым не относится, не являясь провинившимся перед царем царедворцем, будучи рабом Потифара.

И при этом, тут же и далее «И был Бог с Йосефом, и привлекал к нему милость, и даровал ему благоволение в глазах начальника темницы. И передал начальник темницы во власть Йосефу всех узников... И во всем, что там делали, он был распорядителем» (39.21–22). Положение Йосефа, точнее его состояние, обретенное им в доме у Потифара, обусловленное признаками *Shehut-El* и следующего из этого *Khesed* двух предшествующих этапов, им не утрачивается. Его упадок, *Jerida*, в данном случае не означает лишения, это, скорее, выжидательное, подготовительное пребывание перед последующим. Так же как Потифар до этого, «Начальник темницы не смотрел ни за чем, что в руке его [Йосефа], так как Бог был с ним, и всемо, что делал он, Бог давал успех» (*Брейшум*, 39.23).

Повторяется обретенная им в Египте сущность Йосефа — будучи вторым после первого, замещать его во всем, заменяя его и предоставляя тому возможность «не смотреть ни за чем», освобождая его, тем самым, от выполнения своих обязаннос-

тей и ответственности. Признак, связанный с присутствием Бога в нем, *Shehut-El*, и следующий из него. Зачем проявлять беспокойство и, разбираясь, входить в обстоятельства и дела, если они препоручены наделенному признаком *Shehut-El*, а, тем самым, и Богу, в нем и через него? То же будет себя проявлять и в дальнейшем, при возвышении его фараоном.

10. Выдвижение, *Hatsagat*. Пребывание Йосефа в темнице сопровождается тем, что, как надзирателя и распорядителя, начальник палачей отрядил его прислуживать двум царедворцам фараона, находящимся там же, начальнику виночерпиев и начальнику пекарей. Йосеф слуга всех троих, он значительно ниже их положением, мало того, он раб, и от них, в конечном итоге, зависит дальнейшее его возвышение. Точнее, от одного из них, начальника виночерпиев.

Выдвижение Йосефа, с поставлением его пред лицом фараона, обуславливается полученной им от Бога способностью видеть сокрытое и объяснять сновидения (3-й признак, *Patuah*). Первоначально это толкуемый сон виночерпию, который, будучи вновь вознесен и возвращен фараоном на начальную должность, забывает о просьбе Йосефа напомнить о нем фараону, сделав, тем самым, милость (*Khesed*) ему. До поры, пока не возникает необходимость подобного снотолкования самому фараону. Собственно говоря, с этого момента и происходит само выдвижение: «И послал фараон, и позвал Йосефа. И вывели его скоро из ямы, и он остригся, и переменил одежду свою, и пришел к фараону» (*Брейшум*, 41.14).

Выдвижение сопровождается тем, что 'и послал (фараон), и позвал' (*vajishlakh (paro) vajikra*). Выдвижение, собственно говоря, начинается с этого. Для выдвижения, тем самым, необходимо и то, и другое, и посылание за ним, и его зов. Показателен также себя повторяющий мотив извлечения из ямы (*min-habor*). Ямой (*bor*), а не темницей (*bejt-hasohar*) в данном случае обозначается место его теперь пребывания дважды — при его просьбе виночерпию напомнить о себе фараону: «я не сделал ничего, чтобы сажать меня в эту яму / *lo-asiti meuma ki-samu oti babor* (точнее, 'вложили', 3 л. мн. ч., прош. вр. *samu*, глагол *sam*, םשׁ инф. םשׁלָ означает 'класть, положить, вложить')». (*Брейшум*, 40.15). И второй раз, при его из нее извлечении, соотносясь в этом смысле с той ямой (*habor*), в которую «втянули» его братья при совершаемом ими его падении, *Nefila*.

Не менее важным и подготавливающим, отмечающим перемену его состояния, является также и то, что, прежде чем прийти к фараону, «он остригся и переменил одежду свою /

*vajegalakh vajekhalef simlotav*». На деле 'был побрит', его 'побрили', *vajegalakh*, глагол *gilakh* 'брить', не *hitgaleakh* 'бриться', в прошедшем времени. И бритье, точнее обривание, а не острижение его (тогда был бы глагол *gazaz* или *siper*) здесь не случайно. С учетом египетских обычаев, предполагающих обривание не только бороды, но и головы, что не должен сам он делать. И об этом в тексте речь. Второе, *vajekhalef simlotav*, если понимать буквально, то 'миновал, «прошел», одежду свою', глагол *khalaf* קָלַף 'миновать, проходить', *khelef* קָלַף 'вместо, за', но *khalaf* קָלַף также, хотя и в другой огласовке, обратной к глаголу, 'нож для убоя скота'. Не о «срезании» ли (одежды) с перерезанием и «убоем» в своей скрытой семантике ассоциативно, по связи, дополнительно, может быть здесь речь в себе своего прежнего состояния или положения, что было бы точнее, «скота»? С учетом неоднозначной множественности, характерной для древнего текста, подобное не исключено, а в отношении разбираемой модели также и значимо.

Перемена одежды далее, на последующем этапе, точнее не перемена, а облачение, «и одел его [фараон] в одежду из виссона / *vajalbesh oto bigdej-shesh*» (41.42), отмечать будет и его возвышение. Но это будет не та одежда (*simla* 'платье, женское'), которую он переменял (*vajekhalef simlotav*) перед тем как прийти к фараону, но *bigdej-shesh* 'одежда из дорогой ткани виссона' (*bgadim*, *beqed* 'одежда', *bigdej-gvarim* 'мужская одежда', *shesh* 'виссон', дорогая ткань).

Выдвижению, как уже отмечалось, предшествуют память и зов. Обладателю верховной власти напоминают, он сам вспоминает или ему, вспоминая, рассказывают. О том, что есть такой человек, который, будучи незаслуженно забыт и в свое время не награжден за заслуги, не был отмечен и выдвинут, чтобы занять надлежащее ему положение (Мордохай из книги *Эстейр*). И справедливость со стороны царя требует его выдвижения. Либо, как в случае с Йосефом и Даниэлем, о нем говорится как о том, кто знает, умеет и может дать верное толкование снам. И тогда, о нем вспоминая, за ним посылают, зовут, с тем чтобы он мог предстать пред ликом царя. Указанные здесь обстоятельства следует, тем самым, определять как сопровождающие в отношении реализации выдвижения, *Hatsagat*, как этапа и признака на пути к возвышению.

Последующие, завершающие, три признака следует характеризовать в их совместности. Возвышение, как вершина (13), сопровождается облачением (11) и наречением новым именем (12).



11. Облачение, *Bgadim* 'одежды'. О них уже говорилось. Это не просто, но дорогая одежда, *bigdej-shesh*, из виссона, отмечающая соответствующий статус лица. Или, как в случае с Мордохаем, такой одеждой становится предшествующее собственному возвышению облачение в «одеяние царское, которое надевал царь / *levush malkhut asher lavash-bo hamelekh*» (*Эстейр*, 6.8). К этому добавляются перстень с руки царя (Йосеф, Мордохай), золотая цепь на шею (Йосеф), царский венец на голову (Мордохай), колесница (Йосеф) либо конь (Мордохай), дары, благовония, пурпур, золотое ожерелье (Даниэ-йл), а также другие знаки оказываемого почета.

12. Наречение новым именем, *Shem* 'имя'. Данный признак предполагает, в первую очередь, не столько само возвышение, сколько родовую замену, отмечаемую соответствующим статусом. Йосеф получает новое имя от фараона после того, как тот отдает ему власть над всей страной египетской, давая ему при этом также в жены дочь Потифера, жреца города: «И нарек фараон имя Йосефу: Цафнат-Панеах... И вышел Йосеф правителем страны египетской» (*Брейшит*, 41.45).

Даниэил, наравне с другими тремя сынами Йисраэиловыми царского и знатного происхождения, выбранный по своим физическим и умственным качествам, «у которых нет никаких изъянов, красивых видом имышленых во всякой мудрости, обладающих знаниями и понятливых в науке... чтобы служить в царском дворце» (*Даниэил*, 1.4), получает от старшего придворного новое имя Бэйлтшацар.

Из чего следует, что это имя его отмечает не возвышение как таковое, которое его еще ожидает, а смену родовой принадлежности и отрыв от еврейской традиции. Царь всеми этими действиями, включая также и повседневную пищу со своего стола, и вино из своих напитков, стремится ассимилировать мальчиков (*jeladim*), выбранных для служения в царском дворце, уподобив их представителям своего народа. Смена, или, точнее, наречение, присвоение нового имени должна служить, в первую очередь, этой задаче.

Не случайно и показательно в этой связи то, что возвышение царем Мордохая Йеудея (*Mordekhaj hajehudi*), после того как тот поставил его вторым после себя в своем царстве, присвоением ему нового имени не отмечается. Ахашвэйрош не ставил перед собой задачи ассимилировать Мордохая, который поэтому остается «и великим среди Йеудеев, и любимым у множества братьев своих, добиваясь добра народу своему и говоря ко благу всего рода своего» (*Эстейр*, 10.3).

Что касается имени, данного фараоном Йосефу, Грейвс и Патай, ссылаясь на соответствующие источники, приводят такие соображения: «И нарек фараон Иосифу имя: Цафнаф-панеах, что означает 'Через него говорит Бог' ... Народ нарек ему имя: абрек, ибо он правил над всем Египтом»<sup>14</sup>, объясняя далее: «Предполагается, что титул Иосифа, который не имеет смысла ни на древнееврейском, ни на египетском языках, был *Zaphnto-Pa'anha*, 'Тот, кто бережет жизнь'. *Абрек (Abrech)* — не египетское слово, однако напоминает ассирийско-вавилонское слово *abaraku*, наивысший титул, означающий 'благословенный Богом'»<sup>15</sup>.

В тексте Брейшит значение имени, данного фараоном Йосефу, не объясняется, равно как и нет там упоминания о слове *абрек*. Комментарии, стремясь объяснить, с одной стороны, через имя назначение, роль и особые свойства Йосефа, с другой, представляют это, как отмечается Грейвсом и Патаем, не как имена, а как титулы, подчеркивая, тем самым, по-видимому, его не оторванность от своего родового.

13. Возвышение, *Gdula* 'величие, важность', как уже отмечалось неоднократно, характеризуется поставлением над страной, передачей в руки всех дел, возможностью решать за царя, действуя от его имени. Особенность разбираемой модели заключается в том, что **возвышаемый становится и определяется** как второй после того, кто над ним и сверху, фараон (для Йосефа) или царь (для Мордохая и Даниэла). Фараон так сказал Йосефу: «Ты будешь над домом моим, и по велению твоему будет управляться весь народ мой; только престолом я буду выше тебя... я назначил тебя над всей страной египетской!» (*Брейшит*, 41.40–41). Важно и то, что над домом своим, и в управление всем народом и над всей страной египетской ставит фараон избираемого им Йосефа.

В случае Йосефа и Мордохая существенно также и то, что их возвышение предполагает спасение всего народа, «чтобы сохранить жизнь многочисленному народу» (*Брейшит*, 50.20), от голодной смерти: «я буду кормить вас и детей ваших» (Йосеф), от истребления (Мордохай). Возвышение Даниэла имеет несколько отличный характер, отмечая собой превосходство Бога, которому он неизменно служит, «ибо Он — Бог живой и сущий вовеки, и царство Его несокрушимо, и власть Его бесконечна!» (Даниэль, 6.27).

И это еще одно важное обстоятельство разбираемого возвышения: второй после царя или фараона, не первый, но по-

<sup>14</sup> Р. Грейвс, Р. Патай, *Иудейские мифы...*, с. 436.

<sup>15</sup> Там же, с. 439.

тому что в нем, с ним пребывает Бог, который спасает его от всего и который над всем и над всеми, Царь над царями, «Царь всей земли Бог» (*Теиллим*, 47.8). Из чего неизменно следует, что тот первый, будь то царь, фараон, который ставит вторым Йосефа, Даниэила, Мордохая, на деле не первый, но только кажется, сам представляет себя таковым, ибо над ним стоит Бог. И тогда возвышение Йосефа, Даниэила, Мордохая, в которых Он и которых Он, означает, опуская царя с фараоном, в которых нет Его и которых не Он, приобретает в своем результате еще один важный смысл. Йосеф, Даниэл, Мордохай вторыми становятся к первому, фараону, царю, лишь по внешнему признаку, по существу же, по внутренним свойствам, они не вторые, а первые в этом мире, поскольку в них Бог и их Бог, который над всеми, а тем самым, и над фараоном либо царем. В этом, собственно, и состоит основное значение разбираемого возвышения.

Модель, о которой речь, внутренне отражает идею избрания и замещения, отмечающих вовсе не первого. Важным, ведущим и определяющим в текстах Писания и, **шире, как следствие**, также в еврейской традиции, становится, оборачивается, а также выводит себя наверх и вперед не первое, а второе (либо дальнейшее). Это прослеживается, начинаясь от Каина, старшего, первого сына человека (Адама) и Хавы (Евы), жены его, и Ёвеля (Авеля), сына второго. Каин, убивший Ёвеля, изгоняется, место его замещает рожденный впоследствии Шет (Сиф), второй после второго, убитого: «Так как доставил Всесильный мне другого потомка вместо Ёвеля, когда убил его Каин» (*Брейшит*, 4.25).

То же затем себя повторяет в мотиве избрания и наследования между Ишмаэлем, родившимся первым у Авраѓама, и Ицхаком, вторым; между Эйсавом, старшим и первым из близнецов, и Яаковом в мотиве о первородстве: «и народ народа сильнее будет, и старший будет служить младшему» (*Брейшит*, 25.23). И затем в сыновьях Иеѓуды, близнецах, Зерахом, появившимся первым, и Перецем, опередившим его: «Как прорываешься ты напролом!» (38.29). И в сыновьях самого Йосефа, когда младший, Эфраим, был поставлен Яаковом над старшим братом его Менаше, который «также будет велик; но меньший брат его будет больше его... И поставил Эфраима впереди Менаше» (48.19–20).

И в дальнейшем в Шауле (Сауле), первом царе Йисраэля, и Давиде, одолевшем и заместившем его, потомке Иеѓуды, не первом сыне Яакова. Так же как и в отношении самого Давида,

сын которого Шеломо (Соломон), далеко не первый из многих, но избранный Богом, был могущественнее, и выше отца своего и при нем, не при Давиде был построен дом Господу (Храм).

Отражение рассмотренной модели еврейского возвышения, а также затем и, нередко, падения можно увидеть в истории (евреи-наместники, управляющие, советчики при королевских дворах, богатые купцы, снабжающие высших мира сего). Достаточно вспомнить сюжеты романов Лиона Фейхтвангера (*Еврей Зюсс / Jud Süß*, Йозеф Зюсс Оппенгеймер при герцоге Вюртембурга Карле Александре, *Еврейка из Толедо / Die Jüdin von Toledo*, Иегуда бен Эзра при короле Альфонсо VIII), Вальтера Скотта (*Айвенго / Ivanhoe*, Исаак из Йорка), *Венецианского купца / The Merchant of Venice* В. Шекспира. Или позицию Хасдая ибн-Шапрута (915–970 гг.) при дворе кордовского халифа Абдуррахмана III, назначившего его своим советником. Как и Мордохай, занимая высокое положение при дворе, он «неустанно работала въ пользу своихъ соплеменниковъ... сдѣлался начальникомъ еврейскихъ общинъ в Испаніи, чѣмъ-то въ родѣ вавилонскаго экзиларха. Подъ его покровительствомъ, испанскіе евреи пользовались совершеннымъ спокойствіемъ и благосостояніемъ»<sup>16</sup>.

То же самое сообщает С.М. Дубнов и о Самуиле, Гренадском визире при царе Габусе (с 1027 по 1055 гг.), назначенном нагидом, начальником над всеми евреями Гренадского царства<sup>17</sup>. Или Исааке Абарбанеле (1487–1509), потомке знатного рода, происходившего от царя Давида, государственном казначее при португальском короле Альфонсе V, а впоследствии также и при кастильском дворе<sup>18</sup>, Иосифе Наси (XVI в.), занимавшем высокий пост советника и посредника по иностранным делам при султане Сулеймане Великолепном и сыне его Селиме II и др.

Вторая часть статьи (2) посвящена выведению и описанию моделей (на исторической и фольклорно-сказочной основе) русского «возвышения», сопоставляясь, в своем конечном итоге, с представленной в данной, первой (1), части<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> *Учебникъ еврейской исторіи для школы и самообразования*, Составилъ С.М. Дубнов, Часть III, Средніе вѣка и новое время в Европѣ, 4-е издание исправленное, С.-Петербургъ 1911, с. 17.

<sup>17</sup> Там же, с. 21.

<sup>18</sup> Там же, с. 78.

<sup>19</sup> Друга część niniejszego artykułu ukaże się w kolejnym numerze czasopisma — „Judaica Russica” 2019, nr 2(3).



AGATA RYBIŃSKA

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie



ORCID 0000-0002-0272-7532

## Modlitewniki żydowskie w języku rosyjskim w XIX wieku — rekonesans badawczy (na podstawie kwerendy w Bibliotece Narodowej w Warszawie)

Jewish prayer books in Russian in the 19th century

— research-reconnaissance (based on the research in the National Library in Warsaw)

**Summary:** The aim of the article is to draw attention to the existence of Jewish religious literature in the 19<sup>th</sup> century. The prayer books selected from the resources of the National Library in Warsaw are a testimony to the old multilingualism of Jews in Central and Eastern Europe. However, queries (eg. in libraries) and studies on Jewish religiosity based on preserved prayer books or booklets are still necessary. Texts from the bilingual machzor to the New Year (Warsaw–Vilnius, 1893) are the starting point for cultural analysis, not only of prayers but also of rituals related to this and other Jewish holidays.

**Keywords:** Cultural analysis, prayers, prayer book, Machsor, Sidur, Tkhines, Tashlich, Jewish holidays, Polish Jews, Russian Jews

Еврейские молитвенники на русском языке в XIX веке

— обзор материала (ресурсы Национальной библиотеки в Варшаве)

**Резюме:** Целью статьи является обращение внимания на существование еврейской религиозной литературы XIX века. Молитвенники, выбранные из ресурсов Национальной библиотеки в Варшаве, свидетельствуют о многоязычии евреев в тогдашней Центральной и Восточной Европе. Исследования еврейской религиозности, основанные на сохранившихся книгах, необходимы. Тексты двуязычного махзора для *Нового года* (Варшава–Вильнюс, 1893) являются отправной точкой для культурного анализа не только молитв, но и ритуалов, связанных с этим и другими еврейскими праздниками.

**Ключевые слова:** культурный анализ, молитвы, молитвенник, *махзор*, *сидур*, *тхинес*, *ташлих*, еврейские праздники, польские евреи, русские евреи

Wraz z haskalą — żydowskim oświeceniem, żydowscy postępowcy podjęli problem języków krajów zamieszkania jako potencjalnych języków liturgii i kultu<sup>1</sup>. W XIX wieku na terenach niemiecko-

<sup>1</sup> Zwolenników idei oświeceniowych, modernizacji życia i reform religijnych w krajach niemieckojęzycznych nazywano Żydami liberalnymi lub reformowanymi, w języku polskim przyjęło się określenie Żydzi postępowi.

języcznych masowo wydawano modlitewniki w języku niemieckim lub dwujęzyczne hebrajsko-niemieckie — ukazało się kilkadziesiąt tytułów i wydań<sup>2</sup>. Podobnie, choć jednak o zjawisku na mniejszą skalę, można mówić w przypadku modlitewników w języku polskim<sup>3</sup>. Celem tego artykułu jest przedstawienie wstępnych badań dotyczących modlitewników żydowskich w języku rosyjskim<sup>4</sup>. Kwerenda biblioteczna w Bibliotece Narodowej w Warszawie stanowi etap rekonesansu badawczego, który należy uznać za punkt wyjścia do dalszych badań, również, a może zwłaszcza w bibliotekach krajów rosyjskojęzycznych. Wpierw jednak należy wskazać uwarunkowania historyczno-społeczne oraz sprecyzować przedmiot badań, a więc określić, jakich modlitewników używali Żydzi i Żydówki w XIX wieku.

### Uwarunkowania historyczno-społeczne

Pisząc o Żydach rosyjskojęzycznych w XIX wieku czy też na początku wieku XX, należy zaliczyć do nich dawnych mieszkańców terenów dzisiejszych krajów — Rosji, Litwy, Białorusi, Ukrainy oraz tych terenów Polski, które znajdowały się w zaborze rosyjskim. Tu przede wszystkim wzięta będzie pod uwagę spuścizna literacka Żydów Królestwa Polskiego i Litwy na przestrzeni tzw. „długiego wieku XIX”<sup>5</sup>. Warto też przypomnieć, że jeszcze do połowy XX wieku na kresach wschodnich II Rzeczypospolitej, zwłaszcza w małych miasteczkach, ludność żydowska niejednokrotnie stanowiła znaczną lub przeważającą część mieszkańców. Stąd też jidyszowa nazwa tych miasteczek — sztetle<sup>6</sup>. Cechowała je wielojęzyczność — obok polskiego, rosyjskiego czy rusińskiego żydowscy miesz-

<sup>2</sup> Zob. A. Rybińska, *Dziewiętnastowieczne modlitewniki Żydówek w językach krajów zamieszkania — stan badań, problemy i perspektywy badawcze*, w: S. Gašiorowski, M. Ruta (red.), *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 2017, t. 6, s. 97–110.

<sup>3</sup> Zob. A. Rybińska, *Co w XIX wieku czytały pobożne lubelskie Żydówki? Analiza wybranych tekstów kultury*, w: A. Dymmel, S.D. Kotuła (red.), *Czytelnicy — zasoby informacji wiedzy. Tradycja i przemiany w czasach kultury cyfrowej*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2017, s. 89–106.

<sup>4</sup> O jednym z takich modlitewników zob. A. Rybińska, „Kwestia żydowska” w literaturze religijnej. Analiza treści modlitewnika *Machzor le-Jom Kipur*, „Iudaica Russica” 2018, nr 1 (1), s. 5–16.

<sup>5</sup> O „długim XIX wieku” w szerszym terytorialnie zakresie zob. A. Polonsky, *Dzieje Żydów w Polsce i Rosji*, przeł. M. Wilk, PWN, Warszawa 2014, s. 195. O życiu religijnym i duchowym zob. tamże, s. 55–70; o próbach transformacji i integracji Żydów w latach 1750–1881 zob. tamże, rozdz. 2, s. 73–146. Autor sporadycznie pisze o modlitewnikach, choć nawiązuje do praktyk modlitewnych, np. s. 17, 31, 36, 64, 206, 223, 224, 240. O reformie religijnej więcej w rozdz. 2, np. s. 112.

<sup>6</sup> O sztetlach oraz o przemianach religijności w miastach i miasteczkach w latach 1750–1914, w tym satyryczny opis sztetla, zob. A. Polonsky, *Dzieje Żydów w Polsce i Rosji...*, s. 199–249 (opis sztetla — s. 202).

kańcy używali przede wszystkim języka jidysz — swojego języka wernakularnego, języka codziennej komunikacji<sup>7</sup>. Natomiast kwestia języka kultu była złożona. Językiem ich modlitw i liturgii synagogałnej był przede wszystkim hebrajski, choć prywatną pobożność kobiet cechowało użycie wspomnianego jidysz. Dla nich drukowano zbiory jidyszowych *tchines* (o nich więcej poniżej). Postępowi Żydzi — zwłaszcza w większych ośrodkach — korzystali z modlitewników w języku polskim (także niemieckim) lub dwujęzycznych, np. hebrajsko-polskich i hebrajsko-rosyjskich. Warto więc sprecyzować, jakiego typu były to modlitewniki.

## Typologia

W synagogach używano machzorów i sidurów, a więc hebrajskojęzycznych modlitewników zawierających modlitwy do odmawiania w czasie nabożeństw w święta (machzory) i w soboty oraz dni powszednie (sidury)<sup>8</sup>. Jak wspomniano, w XIX wieku popularne były też wersje dwujęzyczne, hebrajsko-niemieckie czy hebrajsko-polskie. Korzystali z nich zarówno (i przede wszystkim) mężczyźni, jak i kobiety. Warto zauważyć, że polskojęzyczni badacze kultury i literatury żydowskiej nie zajmowali się tym gatunkiem, znacznie więcej publikacji ukazało się w języku angielskim i niemieckim<sup>9</sup>.

Kolejnym ważnym gatunkiem były wspomniane powyżej *tchines*. To określenie modlitw w języku jidysz o charakterze błagalnym (liczba mnoga od hebr. *tchina* — błaganie, prośba)<sup>10</sup>, jak i ich zbiorów — kilku lub kilkunastu najczęściej broszurowych wydań na papierze słabej jakości. Niejednokrotnie dodawano je do modlitewników hebrajskojęzycznych i oprawiano w jednym poszycie. Korzystały z nich przede wszystkim kobiety, choć zapewne i mężczyźni mniej biegli w języku hebrajskim (lub w ogóle go nieznający). Jak pisze Chone Shmeruk, „w XVI wieku dodano do

<sup>7</sup> Zob. A.M. Glaser, *Jews and Ukrainians in Russia's Literary Borderlands. From the Shtetl Fair to the Petersburg Bookshop*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois 2012, s. XIII–XVIII, 3–23. We wstępie oraz rozdziale 1. autorka przedstawia uwarunkowania historyczno-społeczne oraz tło wielokulturowości i wielojęzyczności dziewiętnastowiecznej Ukrainy. Nie analizuje jednak literatury religijnej.

<sup>8</sup> Zob. M. Bendowska, hasło *Machzor*, w: *Polski Słownik Judaistyczny*, <http://www.jhi.pl/psj/machzor> [3.01.2019]; teżże, hasło *Sid(d)ur*, w: *Polski Słownik Judaistyczny*, [http://www.jhi.pl/psj/sid\(d\)ur](http://www.jhi.pl/psj/sid(d)ur) [3.01.2019].

<sup>9</sup> Zob. J.J. Petuchowski, *Prayerbook Reform in Europe. The Liturgy of European Liberal and Reform Judaism*, World Union for Progressive Judaism, New York 1968.

<sup>10</sup> Zob. R. Żebrowski, hasło *T(e)china*, w: *Polski Słownik Judaistyczny*, [http://www.jhi.pl/psj/t\(e\)china](http://www.jhi.pl/psj/t(e)china) [3.01.2019].

obowiązkowej liturgii modlitwy-prośby *tchines*, które odmawiano po porannym nabożeństwie (*szachrit*) w synagodze<sup>11</sup>. Jest to gatunek wielokrotnie już analizowany przez przedstawicieli studiów żydowskich<sup>12</sup>, także w kontekście badań feminologicznych czy genderowych<sup>13</sup>, choć rzadziej przez polskich badaczy<sup>14</sup>.

W historii literatury żydowskiej wyodrębnił się również gatunek modlitewników drukowanych po niemiecku, ale z użyciem czcionki hebrajskiej czy jidyszowej<sup>15</sup>. Na kolejnym etapie akulturacji językowej publikowano modlitewniki w językach kraju z użyciem alfabetu łaćnińskiego<sup>16</sup>. Były to zarówno niemieckie *Gebetbücher*<sup>17</sup>, jak i polskojęzyczne modlitewniki, książki czy książeczki do nabożeństw. Po nie sięgali przede wszystkim akulturowani, postępowi Żydzi, zwolennicy idei oświeceniowych, reformy judaizmu, modernizacji życia codziennego oraz integracji z nieżydowskimi mieszkańcami (z tego względu zwani też integracjonistami)<sup>18</sup>.

Przez cały wiek XIX, praktycznie do holokaustu, równolegle używane były modlitewniki hebrajskojęzyczne oraz jidyszowe.

<sup>11</sup> Ch. Shmeruk, *Historia literatury jidysz. Zarys*, M. Adamczyk-Garbowska, E. Prokop-Janiec (red.), Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków 2007, wyd. 2, s. 26.

<sup>12</sup> Dodam też, że wyżej wspomniane pierwsze wydanie *Historii literatury jidysz* Shmeruka w języku polskim ukazało się w 1992; o *tchines* pisze on na s. 26–28. Zob. też: Sh. Niger, *Yiddish Literature and the Female Reader*, w: J. R. Baskin (red.), *Women of the Word. Jewish Women and Jewish Writing*, Wayne State University Press, Detroit 1994, s. 70–90; I. Zinberg, *A History of Jewish Literature. Old Yiddish literature from its origins to the Haskalah period*, przeł. B. Martin, v. 7, Press of Case Western Reserve University, Cleveland 1975, s. 229–260; Ch. Weissler, *Voices of the Matriarchs. Listing to the Prayers of early modern Jewish Women*, Beacon Press, Boston 1998; *Seyder Tkhnies: The Forgotten Book of Common Prayer for Jewish Women*, przeł. D. Kay, The Jewish Publication Society, Philadelphia 2004 / 5764.

<sup>13</sup> Np. Ch. Weissler, *Prayers in Yiddish and the Religious World of Ashkenazic Women*, w: J.R. Baskin (red.), *Jewish Women in Historical Perspective*, Wayne State University Press, Detroit 1991, s. 159–180; I. Parush, *Reading Jewish Women. Marginality and Modernization in Nineteenth-Century Eastern European Jewish Society*, przeł. S. Sternberg, Brandeis University Press, Waltham–Hanover–London 2004.

<sup>14</sup> Zob. A. Rybińska, *Czy wrocławskie Żydówki w XIX wieku odmawiały Tchines?*, w: J. Lisek (red.), *Nieme dusze? Kobiety w kulturze jidysz*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2010, s. 177–203; A. Jakimyszyn, *Dziecko jako temat XVIII i XIX-wiecznych tchines*, w: A. Jeziorkowska-Polakowska, A. Karczewska (red.), *Żydowskie dziecko*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2013, s. 41–51; tejsze, *Modlitwy dla kobiet (tchines) i ich obecność w piśmiennictwie etnografów (folklorystów) żydowskich przed 1939 rokiem*, „Etnografia Nowa” 2016, nr 7–8, s. 387–399; J. Lisek, *Kolisze – głos kobiet w poezji jidysz (od XVI w. do 1939 r.)*, *Pogranicze, Sejny* 2018, s. 26, 28, 53 (i na wielu dalszych stronach).

<sup>15</sup> Pisałam o tym w artykule *Wyzwania akulturacji. Na przykładzie Stunden der Andacht Fanny Neudy*, „Annales UMCS. Sectio FF” 2015, s. 201–213.

<sup>16</sup> Zob. J.J. Petuchowski, *Prayerbook Reform in Europe...*; B. Kratz-Ritter, *Für „fromme Zionstöchter” und „gebildete Frauenzimmer”. Andachtsliteratur für deutsch-jüdische Frauen im 19. und frühen 20. Jahrhundert*, Hildesheim 1995. Por. też: A. Lavie (red.), *A Jewish Woman Prayer Book*, Spiegel & Grau, New York 2008.

<sup>17</sup> Stosowano różne niemieckie (pod)tytuły: *Gebetbuch*, *Andachtsbuch*, *Stunden der Andacht*, i inne. Por. J.J. Petuchowski, *Prayerbook Reform in Europe...*; B. Kratz-Ritter, *Für „fromme Zionstöchter” und „gebildete Frauenzimmer”...*

<sup>18</sup> Zob. A. Polonsky, *Dzieje Żydów w Polsce i Rosji...*, s. 184.



Najprawdopodobniej to one właśnie dominowały w użytku liturgicznym. Modlitwy synagogałne były w języku hebrajskim, więc zapewne w synagogach rzadziej korzystano z modlitewników tylko w języku kraju zamieszkania<sup>19</sup>. W liturgii używano raczej tych dwujęzycznych. Z moich dotychczasowych badań wynika, że w przypadku modlitewników dla kobiet liczne były publikacje modlitw w języku niemieckim (kilkadziesiąt wydań i tytułów)<sup>20</sup>, znacznie mniej jest w języku polskim (dwa tytuły)<sup>21</sup>. Jak dotąd natrafiłam tylko na dwujęzyczne żydowskie książki do nabożeństw wydane z wykorzystaniem języka rosyjskiego (w różnym stopniu, niekiedy jest to tylko stopka redakcyjna). Warto więc postawić pytanie, choć jeszcze bez udzielenia na nie odpowiedzi, dlaczego? Czy w XIX wieku w ogóle był wydany rosyjskojęzyczny modlitewnik tylko w tym języku i nie zachował się, czy jednak spoczywa w jakimś bibliotecznym magazynie i czeka na odkrycie, analizę i opracowanie? Z pewnością wydawane były dwujęzyczne machzory i sidury (hebrajsko-rosyjskie), choć to nie było zjawisko tak masowe, jak w przypadku niemieckojęzycznych Żydów. Warto więc podejmować kwerendy biblioteczne, aby opisać zjawisko użytkowania języka rosyjskiego w żydowskim kulcie synagogałnym i w pobożności prywatnej, na ile tylko umożliwią to zachowane źródła<sup>22</sup>. I o nich więcej poniżej.

Typologia, oprócz religii i języka, stanowiła zasadnicze kryterium w kwerendach bibliotecznych. Jednakże nie wszystkie wyszukiwarki internetowe uwzględniały język hebrajski czy jidysz — na ogół język rosyjski. Wyniki nie były jednak satysfakcjonujące — tylko niewiele modlitewników żydowskich znalazło się wśród

<sup>19</sup> Analiza inwentarzy testamentowych z Lublina wykazała, że w domowych księgozbiorach znajdowały się przede wszystkim książki (i modlitewniki) hebrajskojęzyczne i jidyszowe. Por. A. Dymmel, *Księgozbiory domowe w Lublinie w pierwszej połowie XIX wieku*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2013; A. Rybińska, *Co w XIX wieku czytały pobożne lubelskie Żydówki?*...

<sup>20</sup> A. Rybińska, *Dziewiętnastowieczne modlitewniki Żydówek w językach krajów zamieszkania...*, s. 100–101, 103–104.

<sup>21</sup> Np. warszawskie modlitewniki Jakuba Elsenberga (Warszawa 1855) czy Rozalii Saulsonowej (Warszawa 1861). Zob. A. Rybińska, *Jakuba Elsenberga obraz Boga, ludzi i świata — interpretacja „Książki do modlitwy dla pożytku niewiast wyznania mojżeszowego”*, w: A. Luboń, J. Gościńska, M. Karpińska (red.), *Literackie obrazy świata. Sfery kreacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2016, s. 23–39. W druku są artykuły o ww. modlitewniku Saulsonowej, *Techynoth. Modlitwy dla Polek wyznania mojżeszowego*. O autorce i jej twórczości, zob. A. Rybińska, *Rozalia Saulsonowa — pomiędzy kulturą żydowską, niemiecką i polską*, „Kwartalnik Historii Żydów” 2016, nr 1 (257), s. 103–122.

<sup>22</sup> Jeden z modlitewników, jak już zaznaczono powyżej, omówiłam w „Iudaica Russica” 2018, nr 1 (1), s. 5–16, czyli *מהזור ליום כפור (Machzor le-Jom Kipur meturgam be-laszon Russia me-et Mosze ben raw Jakob Goldsztajn, chelek szeni) גאָלדשטיין חלק שני יעקב מאת משהב"ר יעקב גאָלדשטיין חלק שני* Молитвы на день отпущения. Еврейский текст съ дословнымъ русскимъ переводомъ и объяснительнымъ примъчаниями М.Я. Гольдштейна. Съ изданія 1897 г. Безъ перемънь. Часть II. Молитвы изъ Сидура переведены А.Л. Волець. Вильна. Типографія Вдовы и братьевъ Ромъ, 1899.

książek do nabożeństw w tym języku. Niewątpliwie konieczne są dalsze poszukiwania. W oparciu o wstępną kwerendę wnioskuje, że modlitewniki żydowskie wyłącznie w języku rosyjskim nie zachowały się (o ile w ogóle takie publikowano). Dwujęzyczne wydania z pewnością nie stanowiły tak masowego zjawiska jak na terenach niemieckojęzycznych. O jakich zatem modlitewnikach mowa, przedstawię na przykładzie zbiorów Biblioteki Narodowej w Warszawie.

### Wybrane modlitewniki żydowskie ze zbiorów Biblioteki Narodowej

Jak już zaznaczono powyżej, religia oraz język wydania to zasadnicze kryteria zastosowane w trakcie kwerendy bibliotecznej. Szczególnie interesujące w kontekście tematu artykułu są te, w których w opisie bibliograficznym zaznaczono wykorzystanie rosyjskiej czcionki. W Bibliotece Narodowej w Warszawie były to jednak przede wszystkim modlitewniki hebrajskie.

Na stronie tytułowej kilku z nich odnotowano czcionką rosyjską podstawowe informacje: transkrybowano na rosyjski tytuły, podawano informacje o autorze, miejscu i roku wydania oraz cenzorskie imprimatur. I tak np. z 1855 roku pochodzi modlitewnik zatytułowany *Tikun lejl Szewuot we-Hoszana Raba...*<sup>23</sup>, który wydrukowano w języku hebrajskim w Warszawie<sup>24</sup>. Po rosyjsku umieszczono informacje u dołu strony tytułowej: „Тикунъ лель шевуотъ вегошана раба т.е. Молитвы совершаемыя на канунѣ Праздника Шавуотъ и Гошана Раба”. Tytuł, jak i jego transkrypcja wskazują na noc przed świętem Szawuot (Święto Tygodni)<sup>25</sup>, w czasie której czuвано modlitewnie w synagogach (to późniejszy zwyczaj, wprowadzony w XVI w. przez kabalistę Icchaka Lu-

<sup>23</sup> *Tikun lejl Szewuot we-Hoszana Raba... Тикунъ лель шевуотъ вегошана раба т.е. Молитвы совершаемыя на канунѣ Праздника Шавуотъ и Гошана Раба*, Warsze/Warszawa 1855 [BN, sygn. II 1.401.432]. W tym przypadku oraz w innych tytułach i terminach hebrajskich stosuję transkrypcję uproszczoną a także, zgodnie z zasadami redaktorów czasopisma, tytuły rosyjskie zapisuję cyrylicą. Hebr. *tikun* oznacza naprawę, poprawę. *Nota bene*, jest to termin kabalistyczny. Por. B. Kos, hasło *Tik(k)un*, w: *Polski Słownik Judaistyczny*, [http://www.jhi.pl/psj/tik\(k\)un](http://www.jhi.pl/psj/tik(k)un) [3.01.2019]. Drugi termin — *lejl*, od hebr. *lajla* — noc, a więc noc przed Świętem Tygodni. Zob. też M. Bendowska, hasło *Tikun lejl Szewuot*, w: *Polski Słownik Judaistyczny*, [http://www.jhi.pl/psj/tik\(k\)un\\_lejl\\_Szewuot](http://www.jhi.pl/psj/tik(k)un_lejl_Szewuot) [3.01.2019].

<sup>24</sup> Z odrębnej adnotacji wiadomo, że właściciel mieszkał w Warszawie na ul. Grzybów 17 (może: Grzybowa, Rembertów?).

<sup>25</sup> Święto Tygodni jest świętem sprawowanym pięćdziesiąt dni po Passze, kiedy świętuje się nadanie Tory — Prawa (Dziesięciu Przykazań) na Górze Synaj. Zob. M. Bendowska, Zofia Borzymińska, hasło *Szawuot*, w: *Polski Słownik Judaistyczny*, <http://www.jhi.pl/psj/Szawuot> [3.01.2019].

rię), a także na ostatni dzień jesiennego święta Sukkot — *Hoszana Raba* (to podobnie noc czuwania)<sup>26</sup>. W tym modlitewniku to jedyny tekst w języku rosyjskim, nie licząc wspomnianej wyżej adnotacji cenzora<sup>27</sup>. Zasadniczo jest to więc modlitewnik w języku hebrajskim, a nie dwujęzyczny, na co wskazuje opis bibliograficzny. Nie inaczej jest z kolejnymi dwoma sidurami.

Z 1897 roku pochodzą dwa modlitewniki hebrajskie, w których na stronie tytułowej odnajdujemy rosyjską inskrypcję. Pierwszy z nich to wydany we Lwowie modlitewnik *Keter tefila (im) bejt Rachel...* [z hebr. Korona modlitwy (z) Domem Racheli]<sup>28</sup>. Rosyjski tytuł stanowi objaśnienie przeznaczenia zbioru: Сидоръ тефило т.е. порядокъ молитвъ на весь годъ<sup>29</sup>. Istotnie, *sidur* to z hebrajskiego porządek. Warto zauważyć jednak, że brakuje początku tytułu: *Korona modlitwy*<sup>30</sup> (z) *Domem Racheli*<sup>31</sup>. Ciekawy jest ten drugi tytuł, gdyż postać kobiety, pramatki Racheli, nie występuje często w tytułach modlitewników<sup>32</sup>. Zagadnienie tytułatury warto podjąć w innym, komparatystycznym opracowaniu. Warto jednak dodać, o czym wielokrotnie pisała Joanna Lisek, że w tradycji żydowskiej Rachelę uznaje się za patronkę skutecznej modlitwy kobiet, np. brzemiennych i wspomożycielkę rodzących<sup>33</sup>. W tym przypadku są to jednak dwa odrębne

<sup>26</sup> *Hoszana Raba* (z hebr.) — wielka hosanna, albo też wielkie zbawienie, jest to nazwa siódmego, ostatniego dnia Sukkot (Święta Namiotów). Icchak Luria wprowadził w XVI wieku zwyczaj czuwania w noc tego święta. Zob. M. Bendowska, hasło *Hoszana Raba*, w: *Polski Słownik Judaistyczny*, [http://www.jhi.pl/psj/Hoszana\\_Raba](http://www.jhi.pl/psj/Hoszana_Raba) [3.01.2019].

<sup>27</sup> Z 30 września 1854 roku, w Wilnie.

<sup>28</sup> *Keter tefila (im) bejt Rachel we-likuti Cwi. Derech ha-chajim u-tikunej Szabat we-or chadasz al ha-tefila...* Lemberg: [bi-defus: druk] Pesil Balaban, 1897 [BN, sygn. 1.465.982 A]. Na stronie tytułowej modlitewnika (po hebrajsku i rosyjsku) po tytule *Keter tefila* nie występuje spójnik *im* (z), lecz następują słowa *bejt Rachel*. Ponadto, w zapisie alfabetem hebrajskim wskazano poprawną formę żeńską: pani Pesil Balaban, po rosyjsku pan Pesil Balaban. Pesil była żoną, a potem wdową po wydawcy Abrahamie Bałabanie. Na kolejnej stronie (w całości po hebrajsku) jest już spójnik *im* (z), a więc następujący tytuł: *Keter tefila im bejt Rachel...* Jak zaznaczono powyżej, okładka jest opieczętowana nazwiskiem właściciela (alfabetem łacińskim i hebrajskim): H[erman]. W. Sonschein.

<sup>29</sup> Czcionką rosyjską podano powyższe miejsce i rok druku oraz nazwisko właściciela drukarni.

<sup>30</sup> *Keter* (korona), a raczej korony, pojawiają się w talmudycznym traktacie *Pirke Awot*. *Keter tefila* (Korona modlitwy) to częsty tytuł modlitewników, np. *Keter tefila bejt Rachel we-likuti Cwi...* Сидоръ тефило, Lemberg 1897. Hebr. *likutim* to dzieła zebrane, w tym przypadku dalej podano imię Cwi. Hebr. *likut* to także kompilacja.

<sup>31</sup> Rachela, córka Labana, siostra Lei, żona Jakuba/Izraela, matriarchini. Według Biblii Lea i Rachela „zbudowały dom Izraela” (Rut 4,11). Zob. Z. Borzymińska, hasło *Rachela*, w: *Polski Słownik Judaistyczny*, <http://www.jhi.pl/psj/Rachela> [3.01.2019]. *Nota bene*, tu hebr. *bejt Rachel* — dom Racheli.

<sup>32</sup> Wśród niemieckojęzycznych modlitewników częste było określenie *Bejt Jaakow* — dom Jakuba (por. powyższe: dom Izraela). *Bejt Jaakow* w tradycji żydowskiej (biblijnej, ale i pooświeceniowej) odnosi się do kobiet i babańca, a więc przestrzeni kobiet.

<sup>33</sup> J. Lisek, *Kol isze* — *głos kobiet w poezji jidysz...*, s. 109, 115, 399, 562, 566. Autorka wspomina również tradycyjny zwyczaj pielgrzymowania Żydówek do grobu Racheli. Tamże, s. 546.

teksty zebrane w jednym poszycie: pierwszy: *Keter tefila* i drugi: *Bejt Rachel*. Ten dość gruby poszyt opatrzone jest ponadto pieczętką właściciela — H.[ermana] W. Sonscheina, nie należał więc do kobiety.

Kolejny przykład modlitewnika to *Seder slichot* (Warszawa 1897)<sup>34</sup>, a więc zbiór modlitw przebłagalnych, pokutnych, odmawianych przed Nowym Rokiem (*Rosz ha-Szana*)<sup>35</sup>, w wigilię Nowego Roku (*Erew Rosz ha-Szana*), w dzień postu Gedalji (*Com Gedalja*), a także slichot na szabat oraz w dni od drugiego do piątego dnia tygodnia (*slichot* powinny być odmawiane przez co najmniej cztery dni)<sup>36</sup>. Hebrajski termin *slicha* oznacza słowo przepraszam, także przebaczenie, jest nazwą modlitwy przebłagalnej, a *slichot* to liczba mnoga (w jidysz wymawiane jako *sliches*). Wyjaśnienie o przebłagalnym charakterze modlitw podano również w rosyjskojęzycznej stopce: „Седець селихоть т.е. Молитвы на отпущение грѣховъ. Збiор zawiera tylko modlitwy hebrajskojęzyczne”.

Inny przykład, również z hebrajskimi tekstami, to *sidur* wydany w 1911 roku w Wilnie w słynnej drukarni wdowy i braci Rommów: *Sidur. Seder ha-awoda nusach aszkenazi*<sup>37</sup>. Na stronie tytułowej umieszczono rosyjskojęzyczną adnotację: „Седець гоавейдо. Молитвенникъ”, oraz wskazano ww. miejsce i rok druku.

Dwa lata później, również w Wilnie, ukazał się modlitewnik, któremu należy poświęcić więcej uwagi z tego względu, że jest to *Machzor* w całości dwujęzyczny.

<sup>34</sup> Np. *Seder slichot ke-minhag polin lita we-rajsn*, Warsze: Fajwel Munk [tu w transkrypcji uproszczonej], Седець селихоть т.е. Молитвы на отпущение грѣховъ, Варшава [brak wydawcy, 1897; BN, sygn. 216.967]. Wiadomo, że modlitewnik ten był dostępny w księgarniach Fajwela Munka w Warszawie i w Łodzi. Istotne jest wskazanie w hebrajskim tytule modlitw według zwyczaju, jak w Polsce (Polin), na Litwie (Lita) i w Rosji (Rusja). Przypomnę tylko: *seder* – z hebr. porządek. Pieczętka na stronie tytułowej wskazuje, że egzemplarz był darem pośmiertnym Alojzego Władysława Strzembosza (1875 Warszawa — 1917 Paryż) — bibliotekarza Biblioteki Polskiej w Paryżu, kolekcjonera i bibliofila.

<sup>35</sup> W miesiącu *elul*, a dokładniej przez siedem dni przed Nowym Rokiem. Miesiąc *elul* według kalendarza żydowskiego przypada około sierpnia/września.

<sup>36</sup> Żydzi sefardyjscy odmawiają *slichot* przez cały miesiąc *elul*. Ponadto „Większość żydowskich wspólnot kontynuuje recytowanie *Slichot* poprzez Dziesięć Dni Skruchy (dni pomiędzy Rosz Haszana a Jom Kippur)”. *Slichot*, <https://chabad.org.pl/slichot/> [4.01.2019].

<sup>37</sup> *Sidur. Seder ha-Awoda nusach aszkenazi*, Wilne: [Wdowa i bracia Romm], א"ערת [5]671, czyli rok 1911]. Strona przedtytułowa z grafiką Mosze Bar Jehudy Lejba Majmona (przedstawiającą orła, tygrysa, lwa i jelenia, księgę oraz motyw kwiatowy). Na stronie tytułowej widnieje nieco inny tytuł oraz stopka: *Seder ha-Awoda tefilot Israel ke-chol ha-szana nusach aszkenazi*, [...] Седець гоавейдо. Молитвенникъ, Вильна: Тип. „вдова и бр. Роммъ”, 1911 [BN, sygn. 328.481]. Druk w słynnej drukarni [Debory] wdowy [po Dawidzie Rommie] i braci Rommów. Zob. R. Żebrowski, hasło *Rom[m]ów rodzina i wydawnictwo*, w: *Polski Słownik Judaistyczny*, [http://www.jhi.pl/psj/Rom\(m\)ow\\_rodzina\\_i\\_wydawnictwo](http://www.jhi.pl/psj/Rom(m)ow_rodzina_i_wydawnictwo) [3.01.2019].

## ***Machzor le-jom riszon szel Rosz ha-Szana*** **(Wilno–Warszawa 1913)<sup>38</sup>**

Nierozcięte karty modlitewnika świadczą, że nie był używany, być może stanowił egzemplarz obowiązkowy oddany do biblioteki<sup>39</sup>. Posiada jednak piękną, twardą oprawę z wytłoczonymi pozłocnymi motywami roślinnymi oraz dwujęzycznym tytułem<sup>40</sup>.

Przeznaczony był do użytku w święto Nowego Roku, na co wskazuje tytuł: *Machzor le-jom riszon szel Rosz ha-Szana*. *Machzor* używano i używa się w synagogach w dni świąteczne. *Rosz ha-Szana* to wspomniany Nowy Rok. Określenie czasu — hebrajskie *jom riszon* (dzień pierwszy) — precyzuje, że chodzi o pierwszy dzień święta. W Polsce Żydzi obchodzili Nowy Rok przez dwa dni miesiąca — 1 i 2 *tiszri*<sup>41</sup>. Zgodnie z tytułem mamy więc do czytania z modlitewnikiem na pierwszy dzień tego święta. Rosyjskie tłumaczenie odbiega nieco od hebrajskiego oryginału: Молитвы Евреев на I<sup>бѣ</sup> день Новолѣтя для толка „ашкеназъ”, wskazując Żydów jako użytkowników i uczestników kultu. W obu wersjach językowych umieszczono cytaty z *Midrasz Rabba*, 36, a więc z tzw. Wielkiego Komentarza, tekstu komentującego Pięcioksiąg<sup>42</sup>.

W hebrajskim podtytule zaznaczono *nusach aszkenaz*. *Nusach* to „synonim słowa *minhag*”, jest więc terminem, jak czytamy w *Polskim Słowniku Judaistycznym*, „odnoszącym się do różnych rytów liturgicznych i modlitewnych, stosowanych przez większe społeczności żydowskie”<sup>43</sup>. *Nusach aszkenaz* to „(styl aszkenazyjski), ukształtowany w średniowieczu w Nadrenii, potem przeniesiony do Europy Wschodniej i Środkowej; jego odmianą jest *minhag polin* (ryt polski)”<sup>44</sup>. Hebrajski podtytuł zawiera też informację o „*targum rusi*”<sup>45</sup>, a więc o przekładzie na rosyjski, dokonany przez

<sup>38</sup> W katalogu BN transliteracja: *Mahzor le-yom risho' n shel Ro'sh ha-Shanah: nusah 'ashkenaz: 'im targum russi*. Tłum. Pass, Emmanuel, A.; Piroshnikoff, Isaac (1859–1933). [5]673 1913. Inny tytuł: *Molitivy Evreev na 1–vyj den' Novolėtia; Vilna, „Yehudiyah”*. Novoe ispr. izd. [BN, sygn. 1.576.857].

<sup>39</sup> To zresztą nie jedyny egzemplarz tego modlitewnika.

<sup>40</sup> 380 stron tekstu wymagało chyba twardej oprawy.

<sup>41</sup> Święto zwano również Świętem Trąbek ze względu na używanie szofarów — rogów baranich i rytualne trąbienie. Pierwszy dzień Nowego Roku rozpoczynał *Jamim noraim*, a więc tzw. straszne dni, 1–10 dni *tiszri*. Zob. [Z. Borzymińska], *Rosz ha-Szana*, [online hasło bez nazwiska autorki] *Polski Słownik Judaistyczny*, [http://www.jhi.pl/psj/Rosz\\_ha-Szana](http://www.jhi.pl/psj/Rosz_ha-Szana) [3.01.2019].

<sup>42</sup> A dokładnie, to komentarz do Pięcioksięgu oraz Pięciu Zwojów (Pięciu Megillot). Dzieło powstało na przestrzeni III–XIII wieku, a więc miało wielu autorów. Por. Z. Borzymińska, hasło *Midrasz Raba*, w: *Polski Słownik Judaistyczny*, [http://www.jhi.pl/psj/Midrasz\\_Raba](http://www.jhi.pl/psj/Midrasz_Raba) [3.01.2019].

<sup>43</sup> R. Żebrowski, hasło *nusach*, w: *Polski Słownik Judaistyczny*, <http://www.jhi.pl/psj/nusach> [3.01.2019].

<sup>44</sup> Tamże. Zob. też: P. Fijałkowski, hasło *Aszkenazyjczycy*, w: *Polski Słownik Judaistyczny*, <http://www.jhi.pl/psj/Aszkenazyjczycy> [3.01.2019]. Drugi ważny *nusach* to *sefardi*, związany z Żydami sefardyjskimi, stosowali go również chasydzi polscy!

<sup>45</sup> Z hebr. *targum* — tłumaczenie, por. czasownik *letargem* — tłumaczyć, przekładać.

dwóch tłumaczy. Informację o nich podano również na następnej stronie (alfabetem rosyjskim) — byli to Icchak I. Pirożnikow<sup>46</sup> i Emanuel A. Pass<sup>47</sup>. Wilno jako miejsce wydania oraz rok zapisano w pierw alfabetem hebrajskim i według kalendarza żydowskiego: תרט"ג (5673, a więc 1913). Ponadto wskazano miejsce, gdzie można kupić modlitewnik — w wydawnictwie „Jehudit” (*Hocaaat Jehudit*) — nie tylko w Wilnie, ale i w Warszawie. Rosyjska strona tytułowa zawiera informację, że jest to nowe, poprawione wydanie oraz widnieje tam nazwa drukarni Rozenkranca i Szrifzczera w Wilnie, nie odnotowano jednak roku pierwszego wydania.

Tekst hebrajski został przetłumaczony na język rosyjski i na ogół zastosowano układ modlitw w dwóch kolumnach. Na początku modlitw po rosyjsku podano jednak pierwszy wyraz modlitwy hebrajskiej (pełniący najczęściej rolę tytułu, wskazujący też na gatunek, np. *Baruch* (*Baruch atta Adonaj* — błogosławieństwo). Tego typu teksty uznają za potencjalne źródło do badań językowego obrazu świata, zwłaszcza obrazu Boga, aniołów i człowieka (Żydów, Żydówek — ludu Izraela)<sup>48</sup>. Dla językoznawców i literaturoznawców mogą stanowić punkt wyjścia do analiz porównawczych. Dla kulturoznawców, religioznawców i przedstawicieli studiów żydowskich są źródłem wiedzy o kulcie — sposobach sprawowania liturgii synagogałnej, a także o indywidualnych i zbiorowych praktykach oraz obrzędach i zwyczajach świątecznych.

I tak na przykład na początku modlitewnika (s. 1) znajduje się błogosławieństwo towarzyszące obrzędowi zapalenia świec — hebr. *hadlakat ha-nerot* — świece zapala się na rozpoczęcie szabatu i świąt. W tym, jak i w innych przypadkach poprzedza je rosyjskojęzyczne wprowadzenie (objaśnienie znaczenia rytuału). Dopiero po nim następują modlitwy na rozpoczęcie szabatu (*Kabalat Szabat*, s. 2–3)<sup>49</sup>, modlitwa wieczorna na Nowy Rok (*Maariv le-Rosz ha-Szana*, s. 4–30). Tekst hebrajski zawsze jest z wokali-

<sup>46</sup> Icchak Izrael Pirożnikow (1859 Konstantynogród – 1933 Nowy Jork), muzyk, skrzypek, kapelmistrz, pedagog, wydawca. Absolwent Instytutu Muzycznego w Warszawie. Od 1881 pracował w Wileńskim Żydowskim Instytucie Nauczycielskim, gdzie prowadził chór i orkiestrę. W 1900 roku, po utracie posady nauczyciela i kapelmistrza, otworzył wydawnictwo i drukarnię żydowską w Wilnie. W 1912 wyemigrował do Stanów Zjednoczonych. Zob. *Pirożnikow Izrael*, <https://sztetl.org.pl/pl/biogramy/3513-piroznikow-izrael> [3.01.2019]. Por. L.T. Błaszczuk, *Żydzi w kulturze muzycznej ziem polskich w XIX i XX wieku. Słownik biograficzny*, Stowarzyszenie Żydowski Instytut Historyczny w Polsce, Warszawa 2014, s. 198. Warto zwrócić uwagę, że tłumaczenie powstało przed otwarciem własnego wydawnictwa i drukarni.

<sup>47</sup> O drugim tłumaczu — Emanuelu A. Passie — nie znalazłam żadnych informacji.

<sup>48</sup> Jak dotąd niewiele jest publikacji na ten temat. Chrześcijańskie modlitewniki analizowała E. Pieciul-Karmińska, *Językowy obraz Boga i świata. O przekładzie teologii niemieckiej na język polski*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2007.

<sup>49</sup> W tym psalmy z podanymi numerami rzymskimi w wersji rosyjskojęzycznej. Wskazywano też sposób odmawiania modlitwy, np. kantor, cicho (w nawiasach), w sobotę, na zakończenie soboty i inne.

zacją, niekiedy wydrukowany większym drukiem (np. początek modlitwy *Szma Israel* — Słuchaj, Izraelu!)<sup>50</sup>. Wiadomo też, które modlitwy odmawiał *chazan* — kantor, a które np. po cichu uczestnicy nabożeństwa. Warto dodać, że na początku modlitewnika nie przetłumaczono hebrajskiego tytułu modlitwy *Kadisz szalem* (Kadisz pełny, s. 25)<sup>51</sup>, takie tłumaczenie jest na następnych stronach — w przypadku kadiszu sierocego — *Kadisz jatom* — Кадишь для сиротъ (s. 29, 344, 378). Zofia Borzymińska i Rafał Żebrowski podają, że modlitwy te w Rosz ha-Szana i dni świąteczne miały specjalne melodie<sup>52</sup>.

Po *Maariw*, czyli nabożeństwie wieczornym, następnego dnia<sup>53</sup> sprawowano *Minchę*, czyli modlitwę popołudniową (s. 31–34), ponadto modlitwę poranną – *Szacharit le-Rosz ha-Szana* (s. 35 i nast.). Warto dodać, że zawiera ona hymn – wyznanie wiary według tzw. 13 artykułów wiary (dogmatów, jak zapisano po rosyjsku), opracowanych według Majmonidesa (s. 39–40). W kontekście genologicznym, oprócz błogosławieństw, po raz kolejny mamy hymn, tym razem: *Adon olam* (Pan świata / wszechświata, s. 38). W wersji rosyjskiej to utwór wierszowany (pięć zwrotek cztero wersowych o rymie a'b'a'c' a'b'c'b'). Na nabożeństwo składały się np. wezwania (aklamacje, np. O, Boże nasz!), modlitwy prośby, błogosławieństwa i pieśni, np. psalmy, podobnie też występują one w czasie *Szacharit* (np. Ps 30, 19, 34, 90, 91, 135, 136, 33, 92, 93, 145–150). Warto dodać, że w większości są to pieśni uwielbienia Boga. Błagalna modlitwa – w pierwszy dzień Rosz ha-Szana – zaczyna się od wezwania Boga – Króla (hebr. *ha-Melech*, ros. *O, Car!*) zasiadającego na tronie (s. 109). Obraz Boga — króla i władcy, sędziego zasiadającego na tronie — należy do poetyki tekstów liturgicznych Nowego Roku, podobnie jak kolejnych dni (tzw. *Jamim no-rait* – strasznych dni), aż po Dzień Pojednania (Jom Kipur). Król to jednak *Król nasz* – *Ojciec nasz*. To wezwanie wielokrotnie (jak w litanii) powtarza się w modlitwie *Awinu Malkenu* (z hebr. *Ojciec nasz, królu nasz*, s. 165–170; 374–375). Typowy, powtarzający się motyw, to motyw księgi życia (*Sefer ha-Chajim*, s. 147), do której

<sup>50</sup> Wraz z siglami biblijnymi w przypisie (dalej już bez sigli, s. 53). W przypadku Biblii podawane są hebrajskie nazwy w rosyjskiej transkrypcji, np. *Szemat* 50 (s. 55, 128, 176).

<sup>51</sup> Podobnie brakuje tłumaczenia hebr. *Kadisz derabanan* (s. 64, 341). Zob. Z. Borzymińska, R. Żebrowski, hasło *Kadysz*, w: *Polski Słownik Judaistyczny*, [http://www.jhi.pl/psj/Kadysz\\_\(Kadisz\)](http://www.jhi.pl/psj/Kadysz_(Kadisz)) [4.01.2019]. Autorzy zwracają uwagę na kilka wersji kadiszu, w tym *Chaci Kadisz* (Pół-kadisz), *Kadisz Szalem* (Pełny Kadisz) i powyżej wspomniane *Kadisz de-Rabanan* (Kadisz Naszych Mistrzów) oraz *Kadisz Jatom* (Kadisz Sierot).

<sup>52</sup> Tamże.

<sup>53</sup> Wg kalendarza nieżydowskiego jest to o poranku dnia następnego, a według kalendarza żydowskiego dzień zaczyna się o zmierzchu — stąd nabożeństwo wieczorne (*Maariw* w wigilię święta), a następnego dnia *Mincha* — modlitwa popołudniowa.

Bóg wpisuje wybranych – przeznaczonych na rok życia w zdrowiu i błogosławieństwie.

W Nowy Rok, jak wskazuje nazwa Święto Trąbek, dmie się w szofar — róg zwierzęcy (zwłaszcza barani)<sup>54</sup>. Do nakazów prawa religijnego należy ich wysłuchanie. Dęciu w szofar (*Tekijat szofar*, s. 215–225) towarzyszą modlitwy (np. Ps 47, 24, 29) i błogosławieństwa. Psalmi stanowią też część kolejnej, dodatkowej modlitwy — *Musaf* — w Nowy Rok (s. 226 i nast.) Wówczas od-mawia się Ps 150. W modlitwie tej powracają ważne w kontekście sądu Bożego nakazy: *tszuwa* — pokuta, *tfila* — modlitwa i *cedaka* — jałmużna (s. 268). Sposób, w jaki obraz Boga odzwierciedlają modlitwy w zależności od święta i używanych w tym czasie rodzajów modlitewników, to kolejne ciekawe zagadnienia do analizy porównawczej<sup>55</sup>. *Szacharit*, a więc modlitwa poranna w Nowy Rok, zawiera błogosławieństwo kapłanów (hebr. *birkat kohanim*, s. 326), a więc potomków Aarona. Powtórzone zostaje też błaganie, by Bóg zapisał na dobre życie wszystkich synów Przymierza (s. 328)<sup>56</sup>.

Wracając do struktury machzoru, na ogół zachowane zostały proporcje — ilość tekstu hebrajskiego nie różni się od rosyjskiego<sup>57</sup>. Podobnie jak w innych modlitewnikach, jak już wspomniano, podaje się w wersji rosyjskojęzycznej pierwszy wyraz hebrajski rozpoczynający modlitwę (też w roli tytułu). Niekiedy ma on formę dialogu, czy raczej dwugłosu kantora i zgromadzonych (np. s. 154–177), innym razem kantor modli się głośno, a zgromadzenie w ciszy (s. 163 i nast.). W dwujęzycznej wersji jest też *haftara* na Nowy Rok (czytanie z 1 Księgi Samuela 1, s. 200)<sup>58</sup>. Podobnie jak w innych żydowskich modlitewnikach<sup>59</sup>, także i w tym mach-

<sup>54</sup> Hebrajskie terminy określające rodzaj zadęcia nie zostały przetłumaczone (tu: *tekija*, *szwarim*, *terua*, np. s. 313). O trzech rodzajach dźwięków: *tekij(f)a*, *terua* i *sz(e)warim*, zob. M. Bendowska, Z. Borzymińska, hasło *Szofar*, w: *Polski Słownik Judaistyczny*, <http://www.jhi.pl/psj/szofar> [4.01.2019]. Więcej na temat znaczenia dęcia w szofar i wyjaśnienie trzech rodzajów dźwięków: „*tekiah*, długi — podobny do szelestu — *szewarim*, seria trzech krótkich „*jeków*”; i *teruah*, co najmniej dziewięć ‘ogłuszających’ *staccato*”. Zob. *Szofar*, <https://chabad.org.pl/szofar/> [4.01.2019].

<sup>55</sup> Tam też powtórzenie modlitw dla kantora (np. s. 253).

<sup>56</sup> Syn Przymierza — odnosi się do obrzezanych Izraelitów. Poprzez obrzęd obrzezania (*Brit mila*) chłopiec staje się *ben mila* — synem Przymierza.

<sup>57</sup> Z wyjątkiem s. 62–63 (po hebrajsku).

<sup>58</sup> W modlitewniku, z którego korzystałam, brakowało stron. Po s. 200 następuje s. 261. Wcześniej też zabrakło s. 177–191. O *haftarot*, czyli zakończeniach biblijnych w kontekście mesjańskim oraz o występujących po nich błogosławieństwach, zob. R. Żebrowski, hasło *Haftara*, w: *Polski Słownik Judaistyczny*, <http://www.jhi.pl/psj/haftara> [4.01.2019].

<sup>59</sup> O modlitwie o pokój (i za cara) w wileńskim wydaniu machzoru na Jom Kipur, również w tłumaczeniu Pirożnikowa i Passa (autor podał rok 1909) oraz fotografie stron z modlitwą w *szacharit* Jom Kipur zob. D.G. Roskies, *Prayer for the Tsar. A cut prayer book and an uncut family romance*, „Pakn Treger” 2004, nr 44, s. 23–24.



zorze umieszczono modlitwę za władcę (Mikołaja Aleksandrowicza)<sup>60</sup> i za ojczyznę (s. 211–214).

Warto też zwrócić uwagę na kategorię czasu — silne zakorzenie w przeszłości (Przymierze), ale i terażniejszości. Świadczy o tym nie tyle powyższa modlitwa za władcę (konkretnego, wymienionego imiennie), ile liturgiczna poetyka. Szczególnie obrazuje to modlitwa *Musaf* i powtórzone w niej kilkakrotne wezwania: „*hajom...!* – dziś...! Dziś nam błogosław, dziś nas wywyższy, dziś usłysz nasze wołanie / wysłuchaj nas! Dziś przyjmij nasza modlitwę w swoim miłosierdziu!” (s. 235). Inny ciekawy przykład to modlitwa *Bo le-Cijon*, czyli prośba nawiązująca do zapowiedzi przyjścia Mesjasza przez proroków (Izajasza, Ezechiela, np. Iz 6,3; Ez 3,12, s. 355). Znajduje się w ona w modlitwie *Mincha* drugiego dnia Nowego Roku. W niej również powraca motyw Przymierza, jest też interesująca w kontekście zderzenia postaw: narodu Boga, ziemi obiecanej i podwładnych cara, mieszkańców ziem pod zaborem (czy dalszych w Imperium Rosyjskim).

Na końcu modlitewnika znajduje się także tekst *Taszlich* (s. 379–380) — rytuału odprawianego nad rzeką (lub inną płynącą wodą) w pierwszy (ewentualnie w drugi) dzień Nowego Roku, po modlitwie *Mincha*<sup>61</sup>. Jego korzeni upatruje się w Biblii w słowach proroka Micheasza (Mi 7,19): Bóg „ulituje się znowu nad nami, zetrze nasze nieprawości i wrzuci w głębokości morskie wszystkie nasze grzechy”<sup>62</sup>. Warto podkreślić, że modlitwa o przebaczenie grzechów i symboliczny obrzęd wytrząsania śmieci (symbolizujących grzechy) nad wodą wiążą się przede wszystkim z obrazem Boga Miłosiernego, Boga który jako taki właśnie objawił się patriarchom — jak napisano w modlitwie — Abrahamowi i Jakubowi, czy też Mojżeszowi.

Analiza kulturowa nie tylko modlitwy, ale i zwyczajów typowych dla tego święta, obrzędy sprawowane przez Żydów w Nowy Rok (choć nie tylko, bo wciąż odwołują się do Przymierza lub modlą za władcę), to niewątpliwie zagadnienia, którym warto poświęcić uwagę, zajmując się na przykład egzegezą tekstów czy analizą po-

<sup>60</sup> *Machzor le-jom rison szel Rosz ha-Szana*, Wilno–Warszawa 1913, s. 211, 213. Mikołaj II Aleksandrowicz Romanow (1868–1918), ostatni cesarz Rosji. Wymieniona została również jego matka Maria Fiodorowna (Maria Fiodorowna Romanowa, z d. Glücksburg, 1847–1928, żona cara Aleksandra III) oraz żona Mikołaja II — Aleksandra Fiodorowna (Wiktoria Alicja Helena Ludwika Beatrycze z Darmstadt w Hesji, czyli Aleksandra Fiodorowna Romanowa [1872–1918] podobnie jak mąż ogłoszona świętą Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego).

<sup>61</sup> Hebr. *Taszlich* – wyrzucisz. Zob. Magdalena Bendowska, hasło *Taszlich*, w: *Polski Słownik Judaistyczny*, <http://www.jhi.pl/psj/taszlich> [dostęp: 4.01.2019].

<sup>62</sup> Tłumaczenie ks. Piotra Szeffera z wyd. 4 Biblii Tysiąclecia: *Biblia Tysiąclecia Online*, Poznań 2003: <http://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=805> [dostęp: 4.01.2019].

równawczą. Warto zatem do tej problematyki wrócić w kolejnych opracowaniach.

## Wnioski

„Długi wiek XIX” powinien być również nazwany dynamicznym. Historia, procesy i zmiany w życiu gospodarczo-społecznym wpływały, o czym pisał Polonsky, na życie Żydów Europy Wschodniej. Wyodrębniły się wówczas, oprócz żydowskiej ortodoksji, ugrupowania reformatorskie, a u schyłku wieku syjonizm. Postępowała również laicyzacja życia, zwłaszcza w wieku XX. Holokaust i emigracje ocalałych stanowią jeśli nie kres żydowskiego życia religijnego w Europie Środkowo-Wschodniej, to z pewnością znaczącą cezurę. Porównując je z okresem przed i po Zagładzie, w tej szerokości geograficznej można mówić o religijności, której w takim wymiarze, jak wcześniej, z pewnością nie ma.

Zachowane w zasobach bibliotecznych świadectwa i artefakty, w tym modlitewniki, stanowią potencjalne źródła umożliwiające opis fenomenu żydowskiego życia religijnego. W pewnym stopniu różne gatunki modlitewników (zwłaszcza *tchines*, ale i *sidury* oraz *machzory*) przykuły już uwagę naukowców — językoznawców, literaturoznawców i przedstawicieli studiów żydowskich. Obraz Boga, aniołów, człowieka (Żyda, Żydówek), religii, świata (ziemskiego i pozaziemskiego) — dychotomia ojczyzn: ziemi obiecanej i kraju zamieszkania — to niektóre z potencjalnych tematów badawczych. Dla kulturoznawców, etnologów czy teologów modlitewniki wciąż stanowią niewykorzystane źródło do badań religijności, zwyczajów i praktyk, zwłaszcza związanych ze świętowaniem szabatu oraz innych świąt czy dni pokutnych i ich analizy kulturowej.

Jak zaznaczono w tytule, powyższe omówienie modlitewników — wybranych z zasobów Biblioteki Narodowej w Warszawie ze względu na język(i) i typ — stanowi jedynie rekonesans badawczy. Konieczna jest weryfikacja opisów bibliograficznych, a także wskazanie czy język rosyjski odnosi się do tekstu modlitw, czy tylko do strony tytułowej. Bez odpowiedzi pozostają też pytania, czy publikowano modlitewniki żydowskie tylko w języku rosyjskim, a jeśli tak, to dla kogo. Powyższych modlitewników nie poprzedzono wstępami (np. pióra rabina), a tylko nieliczne egzemplarze posiadają znaki własnościowe. Ponadto, jak wskazano w przypisach, jeden z modlitewników należał do nie-Żyda, o pozostałych właścicielach niewiele wiadomo. Warto więc szukać odpowiedzi

w innych tekstach źródłowych, we wspomnieniach (np. w księgach pamięci), których autorzy odnotowują nie tylko imiona i nazwiska konkretnych osób, ale i podają tytuły (lub jedynie typ) używanych przez nie modlitewników<sup>63</sup>.

Na koniec należy raz jeszcze podkreślić, że potrzebne są dalsze kwerendy biblioteczne, prowadzenie badań nie tylko w Polsce, ale także w bibliotekach narodowych i uniwersyteckich krajów, których ludność mówiła (przynajmniej w pewnym zakresie) w języku rosyjskim (a więc nie tylko w Rosji, russyfikowanych niegdyś Polsce, Białorusi i Litwie, a później także w Izraelu). Dopiero przeprowadzenie tych badań i opracowanie zebranego materiału umożliwi ich analizę, a także opis kultury religijnej i zjawiska religijności rosyjskojęzycznych Żydów z XIX lub/i pierwszej połowy XX wieku.

<sup>63</sup> Por. I. Parush, *Reading Jewish Women. Marginality and Modernization in Nineteenth-Century Eastern European Jewish Society*, Brandeis University Press, Hanover—London 2004.



MICHAELA WEISS  
Silesian University in Opava (Czechy)

 ORCID 0000-0003-4613-9203

## Beyond Time and Continents: Irena Klepfisz's Vision of Poland, America and the Space Between

Poza czasem i kontynentami: Irena Klepfisz wizja Polski i Ameryki oraz przestrzeni między nimi

**Streszczenie:** Dla rodziny Klepfiszów i tysięcy innych Żydów ojczyzną była, bezpowrotnie utracona, kwitnąca kultura żydowska przedwojennej Polski. Artykuł poświęcony jest analizie wizji Ireny Klepfisz, w której poetka poszukuje bezpiecznej (metaforycznej) przestrzeni na styku europejskiej przeszłości i amerykańskiej teraźniejszości.

**Słowa kluczowe:** poezja Holocaustu, amerykańska poezja żydowska, Irena Klepfisz, poezja jidysz

Между временем и континентами: Ирины Клепфиш взгляд на Польшу, Америку и пространство между ними

**Резюме:** Для семьи Клепфиш и многих других евреев родиной была, безвозвратно утерянная, процветающая еврейская культура довоенной Польши. Статья посвящена анализу поэзии Ирины Клепфиш, в которой она ищет безопасное (метафорическое) пространство на стыке европейского прошлого и американского настоящего.

**Ключевые слова:** поэзия Холокоста, американская еврейская поэзия, Ирена Клепфиш, идишская поэзия

Jewish immigrants to America, especially Holocaust survivors struggled with an acute sense of non-belonging. The loss of home, family, and often culture was then compensated by nostalgic memories of pre-war Poland, the true home that was shattered, not so much in the geographical but mainly in the cultural sense, as the Jewish communities and flourishing culture could not be revived. Holocaust survivors thus often had no home or family to return to. As a Jewish American poet and activist Melanie Kaye/Kantrowitz (1945–2018) aptly expressed in her poem *Notes of an Immigrant Daughter, Atlanta* (1981): "I can't go back / where I came from / was

burned off the map”<sup>1</sup>. This feeling of eternal exile often led to either sentimentalizing or romanticizing of the pre-war times. Irena Klepfisz is one of children survivors whose poetry addresses the gap between the parents’ and survivors’ narratives and the present life in America in the shadow of the Holocaust.

Klepfisz was born in Poland in 1941 in a secular socialist family. Her father Michal Klepfisz avoided deportation to Treblinka and played an active role in the Warsaw Ghetto Uprising, during which he was killed in 1943. Irena was hidden in a Catholic nursery and her mother Rose Percykow Klepfisz hid with Polish peasants, passing as a non-Jew due to her fluent Polish and blue eyes. The mother and daughter emigrated first to Sweden and then to the United States when Irena was eight<sup>2</sup>. Klepfisz’s sense of spatially located home is therefore significantly complex, as neither of these lands turned out to feel like anything else but an exile.

As the majority of American Jewish writers did not experience the Holocaust directly, their representation of either pre-war or war-time Poland tended to be rather general. The authors either depicted fragments of the European past in the form of dreams and nightmares of their traumatized protagonists (see e.g., the first American Jewish Holocaust novel by Edgar Louis Wallant *The Pawnbroker*, published in 1961) or avoided concrete depiction altogether, providing symbolic motifs, such as cold, hunger, barb wire fence or boots, as in the case of Cynthia Ozick’s short story *Shawl* (1980). Klepfisz, as a child survivor growing up surrounded by stories of death and survival, avoids symbolism, which she feels tends to soften the tragic reality. When writing about the war, she uses simple, short lines as in her early, unnamed poem:

germans were known  
to pick up infants  
[...]  
and smash their heads  
against plaster walls

somehow  
i managed  
to escape that fate<sup>3</sup>

Nevertheless, what Klepfisz shares with other American Holocaust writers is the emphasis on the devastating emotional impact

<sup>1</sup> M. Kaye/Kantrowitz, *Notes of an Immigrant Daughter*, Atlanta, in: Evelyn Torton Beck (ed.), *Nice Jewish Girls: A Lesbian Anthology*, Beacon Press, Boston 1989, p. 125.

<sup>2</sup> See: A. Rich, *Introduction in: A Few Words in the Mother Tongue: Poems Selected and New (1971–1990)*, The Eighth Mountain Press, Portland 1990, p. 17.

<sup>3</sup> I. Klepfisz, *During the war*, in: *ibidem*, p. 43.

of the genocide upon individuals and communities. What is more, Klepfisz presents the Holocaust as an American theme, not only as a tragedy that happened elsewhere and long ago. She turns her sense of geographical and cultural exile into a concept of translating or interconnecting the suffering, emptiness and various forms of oppression of both Holocaust survivors and other minorities. Her poetry reflects her vision of America as an exile that does not support the flourishing of Jewish culture, ascribing this hostility to ongoing economic, racial and gender oppression. America thus becomes a “secondary traumatic stressor”<sup>4</sup>. Despite her critical attitude to America, the language of her poetry is English. She adopted the language of the exile, not only because it had become a global language and her work would, therefore, reach a wider audience, but also due to the fact that her insider’s knowledge of Polish or Yiddish was marginal. Exiled from her mother tongue and homeland, she places her cultural and personal center between times and continents in the imagined space of pre-war Poland. Due to her diasporic position, she searches for wholeness, understanding, and affinities, rather than the postmodern difference.

Klepfisz’s poetry creates a contact space, where various temporalities and spaces coexist and interact. The present and the past, America and Poland are both painfully present, affecting and shaping each other, coming to the foreground or being put aside, as their topical urgency shifts according to the poem’s focus. The time and space are thus, in the vein of the modernist tradition, treated as fluid concepts in a constant process of negotiation. Klepfisz depicts herself as “the water between two land masses that will never touch”<sup>5</sup>, the connecting medium, that is, however, not a stable bridge but a constantly moving mass of water, absorbing and reshaping the past as well as the present. There are passages in her poetry where space turns from geographical to symbolical: a space that is defined by tragedies, emptiness, and silence, the difference between war-time Poland and post-war America dissolve:

I see the rubble of this unbombed landscape, see that the city, like the rest of this alien country, is not simply a geographic place, but a time zone, an era in which I, by my very presence in it, am rooted. No one simply passes through. History keeps unfolding and demanding a response. A life obliterated around me, of those I barely noticed. A life unmarked, unrecorded. A silent mass migration. Relocation. Common rubble in the streets<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> T. Degloma, *Expanding Trauma through Space and Time: Mapping the Rhetorical Strategies of Trauma Carrier Groups*, “Social Psychology Quarterly” 2009, no. 2, p. 111.

<sup>5</sup> I. Klepfisz, *Bashert*, in: *A Few Words in the Mother Tongue: Poems Selected and New (1971–1990)* . . . , p. 194.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 192–193.

For Klepfisz understands the past as a constantly present series of events that are unavoidable, regardless of time and location: "Are there moments in history which cannot be escaped or transcended, but which act like time warps permanently trapping all those who are touched by them? And that which should have happened in 1944 in Poland and didn't, must it happen now? In 1964? In Chicago?"<sup>7</sup>. She demonstrates the impact of this time trap not only on her own story but also when providing glimpses of family history, especially her mother's, who still follows the same patterns of behavior that were life-saving in war-time Poland but seem out of place in America:

Now she is trapped again.  
But no walls or barbed wire around her this time<sup>8</sup>.

When Klepfisz writes about America, she criticizes the country's attitudes towards immigration and unveils the racism, anti-Semitism, sexism or homophobia: "America is not my chosen home, not even the place of my birth. Just a spot where it seemed safe to go to escape certain dangers. But safety, I discover, is only temporary. No place guarantees it to anyone forever"<sup>9</sup>.

Such a claim could, however, equally concern Poland. Though it was her place of birth, eventually it was not her chosen home. When writing about her motherland, Klepfisz, similarly to other American Jewish Holocaust writers, predominantly reconstructs the story of her family, as in her poem *Searching for my Father's Body*. She searches the unfamiliar landscape for any signs of the former life and a stable point of reference she could use to reconstruct at least a glimpse of her father's life, as he was buried in an unmarked grave:

It all depends on who you knew,  
Or rather who knew you,  
That determines history  
[...]  
It is more painful  
When there is no index<sup>10</sup>.

Even though Michal Klepfisz's activities and heroic death were recorded in journals, his being dead still seems incomprehensible for his daughter:

<sup>7</sup> Ibidem, p. 192.

<sup>8</sup> I. Klepfisz, Glimpses of the outside, in: ibidem, p. 174. Original layout of the poems is respected.

<sup>9</sup> I. Klepfisz, *Bashert*, in: ibidem, pp. 196–197.

<sup>10</sup> I. Klepfisz, *Searching for My Father's Body*, in: ibidem, pp. 31–32.

Confusing details, difficult to follow,  
but the main fact, his death,  
stares at me from the faded page,  
[...].  
Simply a fact, dead / like an object it describes-"<sup>11</sup>

She is frustrated by the lack of details concerning his death and continues rereading the story of his death from various sources and diaries (listed in the footnotes at the end of the poem).

As the fact of his death and its various versions are elusive, the speaker searches for signs of his life instead, creating an imaginary landscape, where she pictures her father hiding. While the poem is to a certain extent autobiographical and personal, nevertheless, in its plain language it captures the essence of the trauma and frustration of many second-generation American Jews and their desire to retrace their family or community roots.

In 1983 Klepfisz and her mother visited Poland on the 40<sup>th</sup> anniversary of the Warsaw Ghetto Uprising, to confront their mental image with reality. Klepfisz documented their trip in the poem *Warsaw 1983: Umschlagplatz* and a diary *Oyfkeyveroves: Poland, 1983*. Only then did she realize how much had "the little Paris of Eastern Europe"<sup>12</sup> changed. As she recalls:

Though I had been raised in almost a *khurn kultur*, a Holocaust culture, I was totally unprepared for the experience. In Poland I saw the *shadows* of Jewish-Polish culture and was able to infer from them the magnitude of what had taken place. It was like stepping into a negative rather than a photograph. I was overcome by the sudden realization of the scale of the loss [...] I knew I would never take Yiddish culture for granted, never abandon it again<sup>13</sup>.

Her childhood memories together with the narratives of her mother and other survivors blended into an imagined space that has a clear geographical structure and feel, and is populated by people from the stories she heard. When she arrives in Warsaw, the scene is unfamiliar, as her mental image was unlocalized, because of its communal rather than personal origin.

When she sees the Warsaw Monument to the Ghetto Heroes, a white brick wall with two plaques in Polish and Yiddish, designating the place of deportations, she feels tense, even though she is aware that there are "no horrors this time"<sup>14</sup>. It is only an ordinary street in a modern city. Despite the fact that the street could have

<sup>11</sup> Ibidem, p. 29.

<sup>12</sup> I. Klepfisz, *The widow and daughter*, in: ibidem, p. 36.

<sup>13</sup> I. Klepfisz, *Secular Jewish Identity: Yiddishkayt in America*, in: Idem, *Dreams of an Insomniac: Jewish Feminist Essays, Speeches and Diatribes*, The Eighth Mountain Press, Portland 1990, p. 158.

<sup>14</sup> I. Klepfisz, *Warsaw, 1983: Umschlagplatz*, in: *A Few Words in the Mother Tongue: Poems Selected and New...*, p. 235.



been her home or a place from where she would be sent to death, it does not produce any emotions. What, however, makes her feel uncomfortable is the gas station right next to the monument:

A gas station pumping gas  
right behind. A building on  
one side. Perhaps from that time<sup>15</sup>.

She is distressed that the location is only memorialized by a small wall, a plaque, and a candle. As she recalls in her journal:

My mother didn't recognize anything. We saw the Ghetto Fighters' Memorial – on a large plaza surrounded by a complex of apartment buildings. At least it stood out. Then we went to Mila 18 bunker [...] which is on a small grassy hill in the midst of a group of apartment buildings and barely visible. It seemed in disrepair and unintegrated with its surroundings. But the small wall and plaque marking the *umschlagplatz* were the worst. Just stuck there, with a gas station right behind it. There was a candle and I lit it<sup>16</sup>.

(Five years later, in 1988, a national monument at the former *Umschlagplatz* was built and the gas station removed. It was the year of 45<sup>th</sup> anniversary of the Warsaw Ghetto Uprising. The inscription is in Polish, Yiddish, English, and Hebrew).

In 1983 the general absence of historical memory and any sign of active remembrance struck her already at the airport. Klepfisz relates her landing and experience at the Customs, where she was asked if she carried any gold or silver, the officer pointing to her golden chain with the star of David, and then filling the form: *Złoty łańcuszek z wisiorkiem*<sup>17</sup>. Klepfisz admits how anxious and uneasy she felt during the procedure, not knowing whether the official description of the object was the result of ignorance or refusal to identify it. Equal lack of historical memory and awareness struck her also in America, where her colleague who knew where she was going, asked: "Are you going to be staying with your relatives or at a hotel?"<sup>18</sup> She found the question obtuse, as all her family and relatives (except her mother) died in the Holocaust. Still, Klepfisz understands that the imagined space of her homeland cannot be projected into the modern times and she is well aware that a busy street in the capital cannot become an isolated space in time, divided from a common, everyday life:

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 235.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>17</sup> I. Klepfisz, *Oyfkeyveroves: Poland, 1983*, in: *Dreams of an Insomniac: Jewish Feminist Essays, Speeches and Diatribes*. . . , p. 91. Original italics.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 90.

I live on another continent.  
It is 1983. I am now a visitor.  
History stops for no one<sup>19</sup>.

Klepfisz thus confirmed that Poland was not the homeland she knew it could not be. Instead, she uses her memory, experience, and knowledge to write poetry that would offer America (and potentially Poland) a mirror, giving voice to those who were silenced or underrepresented. Her sense of exile provides her with empathy with minorities, those who lost home or feel lost, oppressed or isolated. As she says: "I have stayed [in America] because there is no other place to go. In my muscles, my flesh, my/bone, I balance the heritages, the histories of two continents"<sup>20</sup>. Despite the fact her imagined homeland is non-existent and Poland looked different and modern, she still views it as "undzerheyim" (our home), *no matter how filled with disappointment and betrayal. Amerike is goles, America is an exile, a foreign land, where I speak a foreign tongue. But I will never live in Poland, I do not want to, though I never see the end to the mourning*<sup>21</sup>.

Yet her visit to Poland led her to turn to Yiddish culture and a search for undeservedly forgotten women writers. She started to collect, translate and publish poems and stories of Fradel Shtock or Kadya Molodowsky (see *The Tribe of Dina: A Jewish Women's Anthology*, 1986, 1989, coedited by Irena Klepfisz). While there were several translations of their poetry, English versions of women fiction writers were almost non-existent. Klepfisz's effort was then continued by other second-wave American Jewish feminists, who put together anthologies *Found Treasures: Stories by Yiddish Women Writers* (1994) edited and translated by Frjeda Forman, Sarah Silberstein Swartz and Margie Wolfe (with the introduction by Irena Klepfisz called "Queens of Contradiction: A Feminist Introduction to Yiddish Women Writers"), *Arguing with the Storm: Stories by Yiddish Women Writers* (2007) published and translated by Rhea Tregebov, or *The Exile Book of Yiddish Women Writers: An Anthology of Stories That Looks to the Past So We Might See the Future* (2013) edited by a Canadian feminist Frieda Johles Forman.

Yet Klepfisz did not stop there, as she realized that translation and publication of these poems and stories were not sufficient. As she noted: "If translation is a first step in acquainting non-Yiddish readers with the Yiddish women's writing, the second is gaining

<sup>19</sup> I. Klepfisz, *Warsaw, 1983: Umschlagplatz*, in: *A Few Words in the Mother Tongue: Poems Selected and New...*, p. 236.

<sup>20</sup> I. Klepfisz, *Bashert*, in: *ibidem*, pp. 196–197.

<sup>21</sup> I. Klepfisz, *Oyfkeyveroves: Poland, 1983*, in: *Dreams of an Insomniac: Jewish Feminist Essays, Speeches and Diatribes...*, p. 89. Original italics.

critical understanding, stimulating critical interpretations, and providing perspective so that these rediscovered writers are not left hanging in limbo<sup>22</sup>. Her work inspired a collection *Women Writers of Yiddish Literature* (2015), where Klepfisz has an essay “Lost and Found: Yiddish Women Writers.” It is a first book dedicated to critical readings of women writers in Yiddish. This recovery and rediscovery of female writers are, according to Klepfisz, the most successful projects of second-wave feminism. As she observed: “What is evident is that women’s prose contributions to modern Yiddish literature are now being recovered only because of feminist efforts. The work is motivated by scholarly interest, but also by Jewish women’s needs to reconstruct and claim an authentic past in which women were included. Without it, most of us feel uprooted and incomplete<sup>23</sup>.”

The translations and critical essays of newly discovered Yiddish women writers and their major themes of loss, limitation, and homeland had a significant impact on Klepfisz’s poetry as well, predominantly on her latest collection *A Few Words in the Mother Tongue: New Poems 1983–1990* (1990). As she claims, only then did she begin to realize the importance of Yiddish culture for her writing, missing the natural legacy that for her and thousands of others was lost because of the Holocaust: “I have never thought about the discrepancy between *di yidishe iberleybungen*, the Jewish experiences I was trying to write about, and the language I was using<sup>24</sup>. Klepfisz realized that the entire generation was robbed of the Yiddish language and culture and gradually introduced Yiddish and Polish expressions and lines into her poetry. She does not use multilingual expressions as pure term-dropping, each word has a specific cultural resonance, as in her poem *Der mames shabosim / My Mother’s Sabbath Days*, where she depicts her childhood and growing up in secular Jewish culture. While she claims, that her “grandmother / Rikla Percykow knew<sup>25</sup> all the commandments, her parents did not observe any religious practices and did not even celebrate the holidays: “So for us, it was different. / *Erevshabes* was plain *fraytik* / Or more precisely: *piontek*”<sup>26</sup>. She thus uses the Yiddish expression for Sabbath to manifest ethnic and cultural belonging, and the Polish

<sup>22</sup> I. Klepfisz, *Lost and Found: Yiddish Women Writers*, in: R. Horowitz (ed.), *Women Writers of Yiddish Literature: Critical Essays*, McFarland, Jefferson 2015, p. 7.

<sup>23</sup> I. Klepfisz, *Queens of Contradiction: A Feminist Introduction to Yiddish Women Writers*, in: F. Forman, E. Raicus, S. Silberstein Schwartz et al. (eds.), *Found Treasures: Stories by Yiddish Women Writers*, Second Story Press, Toronto 1994, pp. 56–57.

<sup>24</sup> I. Klepfisz, *Forging a Woman’s Link in di goldenekeyt: Some Possibilities of American Jewish Poetry*, in: *Dreams of an Insomniac: Jewish Feminist Essays, Speeches and Diatribes* . . . , p. 171.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 230.

<sup>26</sup> I. Klepfisz, *Der mames shabosim / My Mother’s Sabbath Days*, in: *Dreams of an Insomniac: Jewish Feminist Essays, Speeches and Diatribes* . . . , p. 230.

term [piątek] for Friday, to emphasize the mother tongue associated and used in everyday life. The Yiddish language and the cultural scene of pre-war Poland feel to be the true home to her. As she claims: "It wasn't even so much that Yiddish was alive. A small part of Poland seemed to be alive. Bolek and Anya. Vladka. Brukha and Monye. . . . All *leben geblibene* ["All those who stayed alive" — translation M.W.]"<sup>27</sup>. To abandon the language, therefore, meant abandoning the imaginary, geographically dislocated world. According to Benjamin and Barbara Harshav:

It is important to realize that when a Yiddish poet wrote poetry, that poetry was not part of a normal nation-state with a stratified society. The Yiddish poet did not have Yiddish schools, universities, philosophers, sociologists, research institutes, police stations, bus drivers and such around him. Literature was "everything." It was a substitute for religion and for statehood, it was a state in itself, "Yiddishland"; to abandon it was to abandon the whole culture<sup>28</sup>.

Despite the fact that her mother tongue is Polish, Klepfisz, due to her insufficient knowledge, uses more Yiddish even though she has acquired the language much later in life in America: "And if I wasn't fluent in Yiddish, it seemed that everyone around me was. I heard Yiddish constantly – in our home, in the homes of our *khaverim* and Yiddishists, at the street, in the stores"<sup>29</sup>. That is also one of the reasons she writes predominantly in English that, paradoxically, is linguistically closest to her (including the wider audience). While she considers bilingual works unsatisfactory, she still seeks ways to promote and incorporate Yiddish culture into American culture. It was during her work on the Yiddish revival, where she eventually found a community and a shared ground she had been searching for. A ground which brings together her major interests: feminism, Yiddish culture, poetry, and history, overcoming the isolation of her earlier, Holocaust-based years. She considers such cooperation that is not limited by nationality or geography to be the potential basis and positive essence of the modern American Jewish identity.

The mixture of languages represents her final step in interconnecting various cultures, times and continents in modern poetry. The Yiddish language and culture thus became her space in-between her homeland and America, the true home.

Funding Acknowledgement: This paper is a result of the project SGS/4/2018, Silesian University in Opava internal grant *Analyza a interpretace textu (Text Analysis and Interpretation)*.

<sup>27</sup> I. Klepfisz, *Secular Jewish Identity*, in: *ibidem*, p. 147. Original emphasis.

<sup>28</sup> B. Harshav and B. Harshav, *American Yiddish Poetry and Its Background*, in: *idem* (eds.), *American Yiddish Poetry: A Bilingual Anthology*, University of California Press, Berkeley 1986, p. 22.

<sup>29</sup> *Ibidem*, pp. 144–145.



## ANNA JEZIORKOWSKA-POLAKOWSKA

Pracownia Literatury Polsko-Żydowskiej  
Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II



ORCID ID: 0000-0001-5265-563X

### Podróż z Jakubem Frankiem — *Księgi Jakubowe* Olgi Tokarczuk

Journey with Jakob Frank — *Jakub's Books* by Olga Tokarczuk

**Abstract:** *Jakub's Books* by Olga Tokarczuk talk about Józef Frank (1726–1791), the creator of “probably the most significant phenomenon of public life in which the Jewish communities participated in the beginnings of the modern era”. The writer, thanks to his hero, considered the successor of the leaders of the largest messianic movement, Sabbatai Zvi and Baruchja Ruso, guides the reader through the multicultural and multiethnic Polish Republic in the turbulent 18<sup>th</sup> century.

**Keywords:** Olga Tokarczuk, Jakob Frank, Frankism, Sabbatai Zvi, Baruchja Ruso, the messianic movement

Путешествие с Иаковом Франком — *Книги Иакова* Ольги Токарчук

**Резюме:** В *Книгах Иакова* Ольги Токарчук речь идет о Юзефе Франке (1726–1791), создателе «вероятно, самого значительного явления общественной жизни, в котором еврейские общины участвовали в начале современной эпохи». Автор, благодаря своему герою, считающемуся преемником лидеров крупнейшего мессианского движения, Шабтая Цви и Барухья Руссо, проводит читателя через многокультурную и многонациональную Польшу XVIII века.

**Ключевые слова:** Ольга Токарчук, Якуб Франк, Францизм, Шабтай Цви, Барухья Руссо, мессианское движение

### ***Księgi Jakubowe* Olgi Tokarczuk**

Podczas festiwalu Conrada w Krakowie Olga Tokarczuk mówiła, że scena otwierająca jej najnowszą powieść to dla czytelnika rodzaj teatru: albo zechce odbyć podróż [wyróżnienie — A.J.-P.] w ów metodycznie odtworzony świat przeszłości wraz z wielością jego smaków, zapachów, mód, kultur i języków, albo odłoży książkę na bok<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> M. Wapińska, *Sacrum i profanum historii, czyli „Księgi Jakubowe” Olgi Tokarczuk*, „Gazeta Prawna”, 12.12.2014, <http://kultura.gazetaprawna.pl/artykuly/841449,sacrum-i-profanum-historii-czyli-ksiegi-jakubowe-olgi-tokarczuk.html> [3.10.2018].

*Księgi Jakubowe albo Wielka podróż przez siedem granic, pięć języków i trzy duże religie, nie licząc tych małych: opowiadana przez zmarłych, a przez autorkę dopełniona metodą koniektury, z wielu rozmaitych ksiąg zaczerpnięta, a także wspomóżona imaginacją, która to jest największym naturalnym darem człowieka: mądrym dla memoryału, kompatriotom dla refleksji, laikom dla nauki, melancholikom zaś dla rozrywki*<sup>2</sup> — do takiej intelektualnej podróży zapraszają, przywołując jednocześnie swoim tytułem jedną z pierwszych polskich encyklopedii, dzieło księdza Benedykta Chmielowskiego znane jako *Nowe Ateny*<sup>3</sup>, do którego zresztą autorka wielokrotnie nawiązuje. Tokarczuk, opowiadając o przygotowaniach i powstaniu książki tłumaczy, że odbyła wiele podróży do miejsc ważnych dla jej bohaterów. *Księgi Jakubowe* imponują literackim rozmachem, dzieło liczy ponad dziewięćset stron, które zapełnia niespotykana wręcz liczba postaci i równoległe prowadzonych wątków.

Z ogromną dbałością o szczegóły przedstawia realia epoki, architekturę, ubiory, zapachy. Odwiedzamy szlacheckie dwory, katolickie plebanie i żydowskie domostwa, rozmodlone i zanurzone w lekturze tajemniczych pism. Na oczach czytelników pisarka tka obraz dawnej Polski, w której egzystowały obok siebie chrześcijaństwo, judaizm, a także islam<sup>4</sup>.

Określane mianem dzieła totalnego<sup>5</sup> *Księgi Jakubowe* przenoszą czytelnika nie tylko do czasów *Trylogii* Henryka Sienkiewicza, ale na zasadzie artystycznych kontekstów do prozy Brunona Schulza, Isaaca Bashevisa Singera i Tomasza Manna, a może nawet Patryka Süskinda. Podobieństwa, czy może raczej nawiązania albo odniesienia, wyłaniają się z fascynacji gnozą, mistyką żydowską, herezją, magicznym realizmem, a także mitem, pojmowanym jako „kate-

<sup>2</sup> O. Tokarczuk, *Księgi Jakubowe albo Wielka podróż przez siedem granic, pięć języków i trzy duże religie, nie licząc tych małych: opowiadana przez zmarłych, a przez autorkę dopełniona metodą koniektury, z wielu rozmaitych ksiąg zaczerpnięta, a także wspomóżona imaginacją, która to jest największym naturalnym darem człowieka: mądrym dla memoryału, kompatriotom dla refleksji, laikom dla nauki, melancholikom zaś dla rozrywki*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2014.

<sup>3</sup> *Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej sciencyi pełna, na różne tytuły jak na classes podzielona, mądrym dla memoryału, idiotom dla nauki, politykom dla praktyki, melankolikom dla rozrywki erygowana alias o Bogu, bożków mnóstwie, słów pięknych wyborze, kwestyj cudnych wiele, o sybillów zbiorze, o zwierzu, rybach, ptakach, o matematyce, o cudach świata, ludzi rządach, polityce, o językach i drzewach, o żywiołach, wierze, hieroglifikach, gadkach, narodów maniere, co kraj który ma w sobie dziwnych ciekawości, cały świat opisany z gruntu w słów krótkości. Co wszystko stało się wielką pracą autora tu enigmatycznie wyrażonego: imię wiosna zaczyna wielkiej nocy blisko głowę w piwie i miodzie zawraca nazwisko. To jest przez xiędza Banedykta Chmielowskiego dziekana rohatyńskiego, firlejowskiego, podkamienieckiego pasterza, wyb. i oprac. M. i J. Lipsky, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1968.*

<sup>4</sup> Fragment opisu nagrodzonych *Ksiąg Jakubowych* (Nagroda Literacka Nike 2015) zamieszczony na stronie Wydawnictwa Literackiego, <https://www.wydawnictwoliterackie.pl/ksiazka/3076/Ksiegi-Jakubowe---Olga-Tokarczuk> [3.10.2018].

<sup>5</sup> M. Wapińska, *Sacrum i profanum historii...*

goria fundamentalna dla widzenia i interpretowania świata”<sup>6</sup>. Ta wielowymiarowość przejawia się także w obszarze poetyki, pomimo niemal jednoznacznej opinii krytyków i samej autorki, że *Księgi Jakubowe* są powieścią historyczną<sup>7</sup>, warto przytoczyć słowa Tokarczuk z wywiadu dla „Gazety Wyborczej” (28.12.2014 r.):

*Księgi Jakubowe* są powieścią historyczną napisaną z całą świadomością, że obowiązująca narracja historyczna jest czymś skonstruowanym i wciąż na nowo konstruowanym<sup>8</sup>.

Zdradzając tajniki swojego warsztatu, pisarka stwierdza dalej:

Oczywiście nie jest możliwe całkowite porzucenie siebie i własnego czasu. W tym sensie powieść historyczna nie istnieje, ponieważ jej korzenie zawsze tkwią w teraźniejszości piszącego. Historia jest po prostu niekończącą się interpretacją rzeczywistych i wyobrażonych wydarzeń z przeszłości, co pozwala nam dostrzec w niej sensory niegdyś niewidoczne<sup>9</sup>.

Jarosław Czechowicz natomiast definiuje w swoim blogu *Księgi Jakubowe* jako „prozę liczących opowieści i niesamowitych wątków”, które występują równolegle do historycznych wydarzeń „w magicznym, mistycznym i metafizycznym porządku”. Dodaje również, że „Olga Tokarczuk precyzyjnie rozdziela role swym historycznym i fikcyjnym bohaterem”<sup>10</sup>. Podobną opinię prezentuje Edwin Bendyk, podkreślając wielozmysłowe doznania, jakie mu towarzyszyły podczas lektury: „*Księgi Jakubowe*, opowieść karmiona prawdziwą historią i wyobraźnią Autorki, brzmi niezwykle współcześnie, bo rezonuje ze współczesnością nie poprzez fakty, lecz właśnie przez wycucie ducha czasu”<sup>11</sup>. Z kolei Adam Lipszyc w swoich rozważaniach na temat frankizmu przywołuje teksty kultury wskazujące na rosnącą popularność tego tematu: film Adriana Panka pt. *Daas* (2011), *Księgi Jakubowe* Olgi Tokarczuk (2014) i *Wieloplemienny tłum* Pawła Maciejki (2014)<sup>12</sup>. Temu ostatniemu

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> Zob. opis nagrodzonych *Ksiąg Jakubowych* (Nagroda Literacka Nike 2015), zamieszczony na stronie Wydawnictwa Literackiego. . . , a także M. Wapińska, *Sacrum i profanum historii* . . .

<sup>8</sup> O. Tokarczuk, *Jak powstały „Księgi Jakubowe”*, [http://wyborcza.pl/1,75410,17154801,2014\\_rok\\_wedlug\\_Ksiazek\\_\\_\\_Tokarczuk\\_\\_\\_Jak\\_powstaly.html](http://wyborcza.pl/1,75410,17154801,2014_rok_wedlug_Ksiazek___Tokarczuk___Jak_powstaly.html) [7.10.2018].

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> J. Czechowicz, *Czekając na Mesjasza* . . . , <http://krytycznymokiem.blogspot.com/2014/10/ksiegi-jakubowe-olga-tokarczuk.html> [4.10.2018].

<sup>11</sup> E. Bendyk, „*Księgi Jakubowe*”, *coś na koniec czasów*, <https://antymatrix.blog.polityka.pl/2015/01/03/ksiegi-jakubowe-cos-na-koniec-czasow/> [10.10.2018].

<sup>12</sup> Adam Lipszyc pisze: „Autor *Wieloplemiennego tłum* z uwagą śledzi kolejne etapy konfliktu Franka i jego zwolenników z rabinackim establishmentem — konfliktu, w którym zasadniczą rolę odegrał Kościół katolicki — i te partie książki wydają mi się najciekawsze”, zob. więcej: A. Lipszyc, *Czerwone listy. Eseje frankistowskie o literaturze polskiej*, Austeria, Kraków 2018, s. 21.

dziełu przygląda się dokładniej, stawiając go zdecydowanie wyżej od „mało zadowolającej” pod względem literackim powieści Tokarczuk, gdyż według niego „miałka forma jej książki nie potrafi niestety unieść tej dzikiej opowieści”<sup>13</sup>. Przyznaje jednak, że nie sposób odmówić *Księgom Jakubowym* „olbrzymich zasług o charakterze popularyzatorskim”<sup>14</sup>.

### Jakub Frank — „Trzeci”

Z przytoczonych wyżej wypowiedzi i opinii można wysnuć wniosek, że książka jest szczególna, ważna, a nawet według niektórych jej „wielogłosowość wprawia w zachwyt”<sup>15</sup>. Ta ostatnia uwaga otwiera przed czytelnikiem szeroki wachlarz perspektyw, z jakich można patrzeć na wydarzenia rozgrywające się na kartach powieści. Historia, a może raczej historie opowiadane przez Tokarczuk mają swój początek w drugiej połowie wieku XVIII. Do Rohatyna, niewielkiej miejscowości na Podolu, udaje się ksiądz Benedykt Chmielowski, autor *Nowych Aten*. Wkrótce przyjedzie tam kasztelanowa Kossakowska razem z poetką Elżbietą Drużbacką, a zaraz później na Podole zawita Jakub Frank, twórca „najdonioślejszego zjawiska życia publicznego, w jakim uczestniczyły wspólnoty żydowskie w początkach epoki nowożytnej”<sup>16</sup>. Ten urodzony prawdopodobnie w przygranicznej Korolówce w 1826 roku syn Lejba, sefardyjskiego Żyda, odejście od religii przodków, a tłumy współwyznawców, które za nim będą podążać, zobaczą w nim nowe wcielenie mesjasza. Tokarczuk w przywoływanym już wywiadzie tak opowiada o swojej fascynacji tą postacią:

Historia Jakuba Franka jest tak zdumiewająca, że trudno uwierzyć, iż naprawdę się zdarzyła. Mówiąc w wielkim skrócie, opowiada o tym, jak spora grupa Żydów z Podola, wyznawców XVII-wiecznego kabalisty i rabina Szabtaja Cwi, uważającego się za mesjasza, przeszła z wielką pompą na katolicyzm pod wodzą swojego przywódcy, kupca Jakuba Franka, przedtem zaś przez jakiś czas wyznawała islam<sup>17</sup>.

Choć nazwa „frankizm” wywodzi się od nazwiska Franka, to jednak nie on był twórcą tego mesjańskiego ruchu. Sam uważał się

<sup>13</sup> Tamże, s. 19.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> K. Sawicka, *Jenta widzi wszystko*. „Księgi Jakubowe” *Olgi Tokarczuk*, <http://moja-pasieka.blogspot.com/2014/12/jenta-widzi-wszystko-ksiegi-jakubowe.html> [10.10.2018].

<sup>16</sup> P. Maciejko, *Wieloplemienny tłum. Jakub Frank i ruch frankistowski, 1755–1816*, przeł. J. Chmielowski, Wydawnictwo w Podwórku, Gdańsk 2014, ostatnia strona okładki.

<sup>17</sup> Olga Tokarczuk: *Jak powstały „Księgi Jakubowe”*, [http://wyborcza.pl/1,75410,17154801,2014\\_rok\\_wedlug\\_Ksiazek\\_Tokarczuk\\_Jak\\_powstaly.html](http://wyborcza.pl/1,75410,17154801,2014_rok_wedlug_Ksiazek_Tokarczuk_Jak_powstaly.html), [11.10.2018].



za następcę pochodzącego ze Smyrny Sabbataja (Szabtaja) Cwi (1626–1676), określanego mianem „Pierwszego”, który swoje mesjańskie ambicje sformułował w 1648 roku. O popularności ruchu można mówić dopiero od roku 1655, wtedy bowiem znawca kabały<sup>18</sup> Natan z Gazy „rozpoznał prawomocność mandatu Szabtaja w trakcie ekstazy wizji”<sup>19</sup>. Wiadomość o nadejściu mesjasza zelektryzowała ogromne rzesze żydowskich mieszkańców Imperium Osmańskiego i Europy. Sabataizm stał się „najważniejszym ruchem mesjańskim w judaizmie od czasów zburzenia drugiej świątyni”<sup>20</sup>. Jan Doktor podkreśla rolę Natana z Gazy<sup>21</sup> w rozwoju ruchu mesjańskiego, uważano go bowiem za pierwszego proroka od czasów biblijnych<sup>22</sup>. W 1665 roku Natan w synagodze w Jeruzolimie ogłosił Sabbataja mesjaszem, co spotkało się z ogromnym odzewem Żydów „od Jemenu i Persji do Rzeczypospolitej i Holandii”<sup>23</sup>. W ciągu następnego roku uformował się masowy, choć wewnętrznie zróżnicowany, ruch mesjański. Dla większości wyznawców udział w ruchu był po prostu kontynuacją tradycji i osią-

<sup>18</sup> Kabała (hebr. *kabala* — otrzymanie, przyjęcie, przekaz, tradycja, od *kbl* — przyjmować; jid. *kabole*) stanowi mistyczny nurt judaizmu. Główne cechy kabały jako odrębnego sposobu snucia refleksji o Bogu to: 1) nauka o sefirach, dziesięciu boskich narzędziach kreacji (słowach, wypowiedzeniach), opisujących wszystko, co istnieje, co da się ująć, ustrukturalizować; 2) przekonanie o kreacyjnych mocach języka (Bóg stwarza świat za pomocą języka, stanowiącego pierwszą, elementarną strukturę); 3) wszechświat jest miejscem dynamicznych napięć między dwoma kosmicznymi porządkami — miłością i surowością; 4) idea powrotu do jedności lub partycypacji w jedności (wszystko, co stworzone, przeniesione w porządek bycia nie ztraca swego miejsca w Bogu, które wciąż nań czeka); 5) interpretacja upadku człowieka, jako skutku katastrofy kosmicznej i przekonania o konieczności podjęcia dzieła naprawy (*tikkun*); 6) proces różnicowania, dający się opisać przy pomocy *sefir*, dotyczy także, a może przede wszystkim, samego Boga; 7) przekonanie o konieczności dotarcia do głębszej niż literalna warstwa świętych tekstów. Początków kabały należy szukać w starożytności, wśród żydowskich mistycznych grup, zajmujących się zagadnieniami początku świata (hebr. *maase be-reszit*) i objawienia (hebr. *maase merkawa*). Za jej tekst założycielski można uznać powstały przypuszczalnie w Aleksandrii w II lub III w. n.e. traktat o stworzeniu świata Sefer Jecira (hebr. *Księga Stworzenia* [Tworzenia, Kreacji]). Zob. więcej: B. Kos, hasło *kabala*, <http://www.jhi.pl/psj/kabala> [14.10.2018].

<sup>19</sup> P. Maciejko, *Wieloplemienny* tłum. . . , s. 23. Zob. także: G. Scholem, *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah, 1626–1676*, przeł. R.J. Zwi Werblowsky, Bollingen Series, Princeton 1973, s. 206–207.

<sup>20</sup> G. Scholem, *Sabbatai Sevi*. . . , s. 9.

<sup>21</sup> Natan z Gazy — właściwie Abraham Natan ben Eliza Chaim Aszkenazi (1644–1680), prorok, największy teolog sabataistyczny. Odegrał ogromną rolę w powstaniu ruchu sabataistycznego i swoimi pismami w znacznej mierze określili jego duchowy charakter. Ogłosił Sabbataja Mesjaszem, wywołując powszechną euforię wśród Żydów. Zob. więcej: J. Doktor, hasło *Natan z Gazy*, [http://www.jhi.pl/psj/Natan\\_z\\_Gazy](http://www.jhi.pl/psj/Natan_z_Gazy) [14.10.2018].

<sup>22</sup> „Odnowienie prorocstwa uważano za niemal równie ważny element zbawienia jak restytucję królestwa Dawidowego. W wydawanych w 1666 roku księzkach hebrajskich spotyka się jako datę wydania pierwszy rok odnowienia prorocstwa i królestwa”. Cyt. za: *Rozmaite adnotacje, przypadki, czynności i anegdoty Pańskie*, opr. i wstęp J. Doktor, Tikun, Warszawa 1996, s. 34. Zob. także: *Księga słów Pańskich. Ezoteryczne wykłady Jakuba Franka*, oprac. J. Doktor, Semper, Warszawa 1997, t. 2; J. Doktor, *Słowa Pańskie. Nauki Jakuba Franka z Brna i Offenbachu*, „Kwartalnik Historii Żydów” 2017, nr 3 (263).

<sup>23</sup> *Rozmaite adnotacje, przypadki, czynności i anegdoty Pańskie*. . . , s. 12.

gnięciem stanu harmonii sprzed kosmicznej katastrofy i grzechu pierworodnego. Inni oczekiwali natomiast uwolnienia się od obowiążającego prawa i religijnych zakazów. Władze w obawie przed zamieszkami i ogólnym niepokojem (mówiono np. o detronizacji sułtana) aresztowały Sabbataja, który osadzony w twierdzy Gallipoli otrzymał jednak dużą swobodę. Niewątpliwym zaskoczeniem dla wszystkich był fakt przejścia Sabbataja na islam (16.08.1666), oficjalne bycie muzułmaninem umożliwiało mu kontynuowanie działalności z ukrycia. „W efekcie powstał podziemny ruch mesjański, który mimo prześladowań przetrwał wiele dziesięcioleci”<sup>24</sup>. Sam Sabbataj trafił na zesłanie do miasta Ulcinj<sup>25</sup>, zmarł w roku 1676.

Za jego kontynuatora, nazywanego przez Franka „Drugim”, uważa się Baruchja Ruso (1676–1720), którego około roku 1700 ogłoszono następcą Sabbataja Cwi, a kilkanaście lat później (1716) wcielonym Bogiem. Według jego koncepcji droga zbawienia prowadzi przez trzy religie: judaizm, islam i chrześcijaństwo. Sukces tej doktryny, zakładającej postępowanie synkretyczną drogą zbawienia w ukryciu, przełożył się na powstanie wiodącej szkoły sabataistycznej, która największe wpływy zdobyła na Podolu i Bałkanach. Właśnie do jej zwolenników należał Jakub Frank, bo zarówno ojciec Lejb, jak i matka Rachel pochodzili z rodzin, które od kilku pokoleń były wyznawcami Sabbataja. Ojciec, oskarżony o herezję, opuścił Polskę w 1727 roku i udał się z rodziną na Wołoszczyznę. W 1750 roku Jakub rozpoczął studia kabalistyczne w Smyrnie u Rabbiego Isachara z Podhajców. Rok później dołączyli do niego Nachman ben Samuel z Buska i Mordechaj ben Eliaż ze Lwowa, stając się najwierniejszymi towarzyszami Franka, bezwarunkowo uczestniczącymi w nieustającej podróży.

Nachman, „który wszędzie widzi znaki”<sup>26</sup> nie może się powstrzymać, żeby nie zapisywać tego, co zobaczył. Pisanie traktuje jako szczególną misję, zadanie do wykonania i nie wyobraża sobie, żeby tego nie robić.

To jest jak świerzbienie, ustaje tylko, gdy zaczyna układać chaos myśli w zdania. Skrzywienie pióra go uspokaja. Ślad, który pozostawia ono na karcie papieru, daje mu przyjemność, jakby jadł najsłodsze daktyle, jakby miał w ustach rachatlukum. Wszystko się wtedy układa, uściśla, porządkuje. Bo Nachman zawsze miał wrażenie, że uczestniczy w czymś wielkim, niepowtarzalnym i jedynym. Że to nigdy już nie powstanie i nigdy czegoś takiego nie było. I na

<sup>24</sup> Tamże, s. 14.

<sup>25</sup> Ulcinj — najdalej wysunięte na południe miasto w Czarnogórze, u ujścia rzeki Bojany, w pobliżu granicy z Albanią.

<sup>26</sup> O. Tokarczuk, *Księgi Jakubowe...*, s. 824.

dodatek: że spisuje to wszystko dla tych, którzy się jeszcze nie urodzili, bo oni będą chcieli wiedzieć<sup>27</sup>.

Główną jego pracą był *Żywot Najświętszego Szabtaja Cwi*, ale na dzień swojego drewnianego pudełka, „pisarskiego warsztatu”, przechowywał zapiski tworzone w tajemnicy, nazwane „resztkami, strużynami po innych, ważniejszych pracach”<sup>28</sup>. Te okruchy, jak je określał, pokazywały, czym jest życie i czym jest jego pisanie na wieku skrzyneczki trzymanej na kolanach podczas nieustających podróży. To pisanie było „w istocie tikkun, naprawą świata, cerowaniem dziur w tkaninie, pełnej nachodzących na siebie wzorów, zawijasów, splotów i szlaków. Właśnie tak należy traktować tę dziwną czynność”<sup>29</sup>. Każdy człowiek ma przecież jakieś zadania do wykonania, czy to budowanie domu, czy studiowanie ksiąg i szukanie ich właściwego sensu. Właśnie dlatego Nachman pisał *Resztki, czyli o tym, jak ze zmęczenia podróżą powstaje opowieść...*

### **Podróż z Jakubem Frankiem**

Motyw podróży wydaje się jednym z głównych wyznaczników budowanej przez Tokarczuk narracji. Od wyraźnego sygnału w tytule (*Wielka podróż przez siedem granic, pięć języków i trzy duże religie, nie licząc tych małych...*), po nie mniej oczywisty wniosek dotyczący symbolu Żyda Wiecznego Tułacza. Motyw podróży znany jest w literaturze od wieków, podróżowanie to nie tylko odkrywanie nowych miejsc na mapie świata, lecz także poznawanie ludzi i prawdy o sobie samym. Ten jeden z najpopularniejszych toposów literackich był i nadal jest wykorzystywany przez wielu autorów. Pisarze sięgają po niego w różnych celach i ukazują na wiele sposobów, dzięki czemu wędrowka bohatera może być postrzegana nie tylko w sensie dosłownym, jako przemieszczanie się z miejsca na miejsca, ale również jako metaforyczna podróż przez życie, podróż w czasie czy podróż do kraju lat dzieciństwa. Od dziesięcioletniej tułaczki Odyseusza, tytułowego bohatera eposu Homera, czterdziestoletnich poszukiwań Ziemi Obiecanej przez starotestamentowych Izraelitów, wędrowkę głównego bohatera w zaświaty w *Boskiej komedii* Dantego, historię błędnego rycerza Don Kichota z La Manchy czy fantastyczne podróże Guliwera, po *Fausta* Goethego czy

<sup>27</sup> Tamże, s. 824–823.

<sup>28</sup> Tamże, s. 822.

<sup>29</sup> Tamże.

*Ulisses*a Jamesa Joyce'a, będącego bezpośrednim nawiązaniem do *Odysei*, a właściwie jej współczesną reinterpretacją. Topos wędrówki występuje w tekstach kultury często, pojawia się nie tylko w literaturze, ale także w sztukach plastycznych i filmie. Można wskazać przynajmniej kilka jego „odmian”. Po pierwsze, wędrówka jako dążenie do celu — bohaterowie literaccy często przebywali długą i pełną przeszkód drogę, aby osiągnąć to, czego pragnęli. Po drugie, wędrówka jako droga ku poznaniu — takie podróżowanie oznacza zdobywanie wiedzy. Bohaterowie literaccy podróżują po świecie, w zaświaty lub do wnętrza samego siebie. Kolejny rodzaj to wędrówka jako ucieczka od świata, sposób na wyzwolenie się z sidła cywilizacji. Podróżnicy szukają w dalekich krainach spokoju, wyciszenia i odpowiedzi na dręczące ich pytania. Wreszcie wędrówka jako pielgrzymowanie, szczególnie popularne w okresie romantyzmu. Polscy emigranci zestawiani byli z wędrowcami pielgrzymującymi do Ziemi Świętej. Najpopularniejsze porównanie życia ludzkiego do wędrówki prawie zawsze nacechowane było trudnościami i niebezpieczeństwami, a jej celem stawało się spełnienie marzeń, życie wieczne lub śmierć. Literatura starała się zapisać te doświadczenia na wiele sposobów, na przykład przez tułacze losy bojowników o wolność (Skawiński z noweli Henryka Sienkiewicza pt. *Latarnik*), poszukiwanie sensu życia (Faust z dramatu Johanna Wolfganga von Goethego czy Kordian Juliusza Słowackiego) albo poszukiwanie wartości (Cezary Baryka z *Przedwiośnia* Stefana Żeromskiego), realizację życiowych ideałów (Tomasz Judym z *Ludzi bezdomnych* Żeromskiego), czy wreszcie poznawanie innych ludzi (tytułowy Mały Książę z powieści Antoine'a de Saint-Exupéry'ego)<sup>30</sup>.

Hana Voisine-Jechowa rozważania nad gatunkami i motywami literackimi związanymi z podróżą rozpoczęła od stwierdzenia, że nie zawsze podróżuje się po to, żeby odkryć coś nowego. W jej pracy czytamy:

<sup>30</sup> O podróżach i podróżowaniu w literaturze pisali m.in.: S. Burkot, *Polskie podróżopisarstwo romantyczne*, PWN, Warszawa 1988; J. Kolbuszewski, *Przestrzenie i krajobrazy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1994; J. Kamionka-Straszak, *Podróż*, w: A. Kowalczykowa, J. Bachórz, *Słownik literatury polskiej XIX w.*, Ossolineum, Wrocław 1995; P. Kowalski, *Odyseje nasze byle jakie. Droga, przestrzeń i podróżowanie w kulturze współczesnej*, Atla 2, Wrocław 2002; K. Podemski, *Socjologia podróży*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2004; D. Kozicka, *Podróżny horyzont rozumienia*, „Teksty Drugie” 1–2/2006; E. Ichnatowicz (red.), *Podróż i literatura 1864–1914*, Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008; D. Rancew-Sikora (red.) *Podróż i miejsce w perspektywie antropologicznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2009; Z. Krawczyk, E. Lewandowska-Tarasiuk, J.W. Sienkiewicz (red.), *Człowiek w podróży*, Wydawnictwo DrukTur, Warszawa 2009; J. Adamowski, K. Smyk (red.), *Obrazy drogi w literaturze i sztuce*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2012; B. Rok, F. Wołański (red.), *Staropolskie podróżowanie*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2016.

Pielgrzym na przełomie średniowiecza i odrodzenia wybierał się do Ziemi Świętej po to, by zobaczyć to, co znał z Pisma Świętego; poeta romantyczny odwiedzał Italię, by podziwiać to, co już znał na przykład z książek; można było podróżować śladami bohaterów literackich, którzy byli kreacją literacką i nigdy w rzeczywistości nie istnieli. Opis podróży, który na pierwszy rzut oka inspirował się bezpośrednim doświadczeniem i jest ściśle związany z obiektywnym doświadczeniem świata, pozwala zwrócić uwagę na wielorakość ludzkich relacji. Odbija w nich obraz tego, co otacza człowieka, reminiscencje tego, o czym wie z różnych informacji obiektywnych, a także to, co wynurza się z jego *données immédiates de la conscience*<sup>31</sup>.

Kenneth White<sup>32</sup> z kolei nazywał swoje dzienniki podróży waybo-okami<sup>33</sup>. Plan podróży zawierał listę miejsc, przez które przebiegała trasa wędrówki, odległości i elementy topograficzne, charakterystyczne dla danej trasy, a także teksty graficzne, takie jak mapy, szkice topograficzne i rysunki. White starał się ożywić tę tradycję w swoich dziennikach z podróży tłumacząc, że „w swoich książkach-drogach (itinerariach) niejako wystawiam się egzystencjalnie na sytuacje zewnętrzne. Wędruję przez krainy w celu zebrania interesujących materiałów”<sup>34</sup>. Dzienniki podróży dzieli się na dwie grupy: pierwsza to dzienniki zamieszkiwania nowej przestrzeni, druga to te pisane w drodze. White tłumaczył je jako *transcendental travelogues* (transcendentalne relacje z podróży) lub *ongoing autobiography* (autobiografia trwająca, rozwijająca się). W jego rozważaniach odnaleźć można następujące stwierdzenie: „Jeśli człowiek współczesny mówi: ‘Ja jestem, a świat jest dla mnie’, to wyznawca geopoetyki powie: ‘Jestem w świecie — słucham i patrzę; nie mam tożsamości, jestem grą energii, zbiorem możliwości’”<sup>35</sup>. Czy

<sup>31</sup> H. Voisine-Jechowa, *Spojrzenie na podróż — odgłos literatury, pryzmat sztuki (kilka rozważań nad gatunkami i motywami literackimi związanymi z podróżą)*, w: J. Sztachelska (red.), *Metamorfozy podróży. Kultura i tożsamość*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2012, s. 119. [*L'essai données immédiates de la conscience* — z fr. *Bezpośrednie dane świadomości* — to tytuł głośnego tekstu Henry'ego Bergsona].

<sup>32</sup> Kenneth White (ur. 1936) — szkocki poeta, eseista, myśliciel, mieszkający od 1983 roku w Bretanii, autor ponad trzydziestu tomów wierszy, traktatów intelektualnych, esejów krytycznoliterackich, prozy refleksyjnej i podróżniczej, twórca takich pojęć, jak geopoetyka, nadnihilizm, chaotycyzm. Laureat prestiżowych nagród za twórczość, m.in. prix Medicis étranger za *La Route bleue* (1983), Roger-Caillos (1998) i *Bretagne* (2006). Opublikował m.in. tomy esejów *L'Esprit nomade* (1987) i *La Maison de mares* (2005) oraz wybór wierszy *Un Monde ouvert* (2007).

<sup>33</sup> Termin ten ma swoje źródło w tradycji *itinerarium* (*Itinerarium Antonioni* — opis topograficzny dróg lądowych i wodnych Cesarstwa Rzymskiego); *itinerarium*, *itinerariusz* — w starożytnym piśmiennictwie: przewodnik dla podróżnych lub opis podróży z praktycznymi wskazówkami, <http://sjp.pwn.pl/sjp/itinerarium;2467015.html> [25.10.2018].

<sup>34</sup> K. White, *Atlantica. Wiersze i rozmowy*, przeł. K. Brakoniecki, Centrum Polsko-Francuskie Côtes d'Armor — Warmia i Mazury, Olsztyn 1998, s. 20; zob. także: A. Kronenberg, *Geopoetyka. Związki literatury i środowiska*, wyd. II uzup., Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2015, s. 65–72.

<sup>35</sup> K. White, *Poeta kosmograf*, przeł. K. Brakoniecki, Centrum Polsko-Francuskie Côtes d'Armor — Warmia i Mazury, Olsztyn 2010, s. 74.

zatem *Wielka podróż przez siedem granic, pięć języków i trzy duże religie* Jakuba Franka nie była w pewnym sensie przejawem owego „bycia w świecie”? Kolejna kwestia dotyczy geopoetyki rozumianej jako orientacja badawcza. W ujęciu Federico Italiano, który podążał tropem White’a, geopoetyka jest kategorią operacyjną, która pozwala „zrozumieć i analizować terytorialne, geograficzne i geoekologiczne wymiary tekstu literackiego — i wreszcie estetycznie zakodowaną relację pomiędzy człowiekiem a Ziemią”<sup>36</sup>. W tym miejscu warto jeszcze odnieść się do ustaleń dotyczących ekokrytyki jako praktyki interpretacyjnej wysuwającej na pierwszy plan kwestię relacji pomiędzy istotami ludzkimi, a ich środowiskiem naturalnym oraz sposobami przedstawiania tej relacji w tekstach (literackich i innych)<sup>37</sup>. Julia Fiedorczyk wyjaśnia ten problem w następujący sposób:

Ekokrytyka wyrasta z przeświadczenia, że lepsze zrozumienie mechanizmów, które zawiadują literackimi przedstawieniami „natury”, będzie miało przełożenie na naszą życiową praktykę, ponieważ doprowadzi do wykształcenia nowych narracji objaśniających miejsce człowieka w świecie naturalnym, narracji mniej destrukcyjnych niż te, które wynikają z instrumentalnego racjonalizmu dużej części zachodniej filozofii nowożytnej<sup>38</sup>.

Ekokrytyka znacząco poszerzyła swoje pole badawcze, okazało się bowiem, że istnieje możliwość odczytywania każdego niemal tekstu w sposób ekologicznie zaangażowany, począwszy od materii, papieru, który przecież pochodzi z drzew, poprzez formę i treść. Uznano, że właściwie każdy tekst, świadomie bądź nie, odkrywa coś na temat relacji pomiędzy ludźmi a środowiskiem naturalnym. Nawet wtedy, gdy problematyka jest przemilczana — daje to przecież znaczący sygnał na temat stosunków między naturą a człowiekiem. Ten zabieg artystyczny zastosowany przez Tokarczuk widać wyraźnie w sposobie prezentowania historii Jenty, która nie może umrzeć śmiercią naturalną, jej ziemską podróż przybrała bowiem formę zupełnie nieziemskiej egzystencji.

Drugi biegun zagadnień związanych z podróżowaniem dotyczy motywu Żyda Wiecznego Tułacza. Jean Paul Sartre pisał:

Żyd nigdy nie jest pewien swego miejsca na ziemi ani swoich posiadłości; nie potrafi nawet powiedzieć, czy jutro będzie jeszcze mieszkał w tym samym kraju, tak dalece jego pozycja społeczna, jego prawa obywatelskie i nawet jego

<sup>36</sup> F. Italiano, *Defining Geopoetics*, cyt. za: E. Rybicka, *Geopoetyka. Przestrzeń i miejsce we współczesnych teoriach i praktykach literackich*, Universitas, Kraków 2014, s. 91.

<sup>37</sup> Por. J. Fiedorczyk, *Ekokrytyka: bardzo krótkie wprowadzenie*, „Fragile”, 03.10.2013, <http://www.fragile.net.pl/home/ekokrytyka-bardzo-krotkie-wprowadzenie/> [25.10.2018].

<sup>38</sup> Tamże.

prawo do życia mogą być z dnia na dzień zakwestionowane. Poza tym [...] przesładuje go stale to nieuchwytnie i upokarzające wyobrażenie, jakie mają o nim otaczające go wrogie tłumy. Historia jego jest historią dwudziestowiecznej tułaczki, w każdej chwili musi być przygotowany na to, że trzeba mu będzie podjąć swój kij pielgrzymi i dalek iść w drogę<sup>39</sup>.

Wędrowanie jest nieodłącznym elementem egzystencji, usankcjonowanym przez pokolenia przodków i wykorzystywanym jako popularny temat<sup>40</sup>, zaczerpnięty ze średniowiecznej legendy, przez wielu pisarzy i artystów<sup>41</sup>. Dla porządku trzeba jeszcze dodać, że motyw ten postrzegany często jako przejaw antysemityzmu, przywoływał postać złego Żyda i był uzasadnieniem dla wypędzania Żydów z krajów chrześcijańskich<sup>42</sup>. Nie bez znaczenia wydaje się też refleksja dotycząca biblijnego wyjścia ludu Izraela z Egiptu (Wj 12, 37–42), która odegrała znaczącą rolę w rozwoju i historii judaizmu. Armin Mikos von Rohrscheidt konstatuje:

Wieloletnia wędrówka Izraelitów do Ziemi Obiecanej stanowi okazję do konstytutywnej przemiany luźnej plemiennej zbiorowości w nowy „naród”, połączony właśnie wspomnieniem owej wspólnej drogi i towarzyszących jej nadzwyczajnych wydarzeń (Pwt 8, 2–4) i odtąd obdarowany na stałe obecnością i wsparciem Boga, który „silnym ramieniem swoim” (Wj 14, 16) towarzyszył w drodze, oczyścił i uświęcił, a zatem wewnętrznie przemienił swoich wybranych i wprowadził ich w nowy kraj i nowe życie (Pwt 7, 1–19)<sup>43</sup>.

Pierwsza podróż Jakuba Franka związana była ściśle z ruchem mesjańskim i zapowiadała późniejsze wędrowanie. Kiedy Jakub miał zaledwie rok, ojca oskarżono o herezję sabbataistyczną i ro-

<sup>39</sup> J. P. Sartre, *Rozważania o kwestii żydowskiej*, przeł. J. Lisowski, Książka i Wiedza, Łódź 1992, s. 133.

<sup>40</sup> Żyd Wieczny Tułacz — inaczej Ahaswerrus (łac. Johannes Buttadeus, niem. Ahaswer, ang. Kartafileos, wł. Salatiello ben Sadi), centralna postać legend średniowiecznych. Pierwotnie biblijny król Medów i Persów, identyfikowany z Kserksesem lub Artaksersesem (Aswerusem). Za pierwszą spisaną relację o potępionym na wieki tułaczu uznaje się zapis boloński (1223), zaś pierwszą literacką opowieść zawiera broszura autorstwa Christophera Dudulaeusa (1602). Według legendy Żyd obraził Chrystusa podczas jego ostatniej drogi na Wzgórze Czaszek i został skazany, aż po skończenie świata, na wieczne życie i nieustanną wędrówkę. Zob. więcej: *Legenda o Ahaswerze — antologia tekstów*, wstęp, wybór i oprac. W. Piotrowski, Naukowe Wydawnictwo Piotrkowskie, Piotrków Trybunalski 2008.

<sup>41</sup> Zob. m.in.: Aleksander Wat — *Żyd Wieczny Tułacz*; Włodzimierz Odojewski — *Ahaswer*; Antoni Słonimski — *Ahaswer*; Robert Hamerling — *Ahaswerus w Rzymie*; Kaloman Kalocsay — *Ahaswer miłości*; Stanisław Grochowiak — *Ahaswer*; Stefan Heym — *Ahaswer*; Eugene Sue — *Żyd Wieczny Tułacz*. Także w muzyce, np. Felician Szopski — *Ahaswer* (pieśń z fortepianem) i w malarstwie, np. Alfred Nossig — *Żyd Wieczny Tułacz*.

<sup>42</sup> Zob. więcej: A. Unterman, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, przeł. O. Zienkiewicz, Książka i Wiedza, Warszawa 1994, s. 305–306.

<sup>43</sup> A. Mikos von Rohrscheidt, *Podróż jako wyraz dynamizmu życia oraz czynnik osobistego rozwoju*, w: Z. Krawczyk, E. Lewandowska-Tarasiuk, J.W. Sienkiewicz (red.), *Człowiek w podróży*, Wydawnictwo DrukTur, Warszawa 2009, s. 315. Cytaty z *Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu* (Biblii Tysiąclecia), Wydawnictwo Pallottinum, Poznań–Warszawa 1982.

dzina musiała przenieść się najpierw do Bukowiny, a później na Wołoszczyznę. Dziecięce lata Jakuba przywołała jego babka Jenta, wspominając ucieczkę chłopca ukaranego przez ojca z domu w Czerniowcach, a także ich odwiedziny w Korolówce podczas podróży do Kamieńca. Poznajemy Jakuba jako dorosłego mężczyznę (już po studiach kabalistycznych w Smyrnie) w momencie jego ślubu z Chaną, córką Jechudy Lewi Towa w Nikopolu 11 czerwca 1752 roku. W tym czasie Jankiel Lejbowicz zaczynał przedstawiać się jako Jakub Frank (lub Frenk), co bardzo wyraźnie lokowało go jako „obcego”, Frenkami bowiem nazywano w Turcji Europejczyków, a także Żydów sefardyjskich, którzy wygnani z Hiszpanii i Portugalii osiedlali się na wschodnim wybrzeżu Morza Śródziemnego i na Bałkanach<sup>44</sup>. Motyw Żyda Wiecznego Tułacza wyraźnie zaznaczył tu swoją obecność. Następną miejscowością, w której pojawił się Frank, jest Krajowa<sup>45</sup>, gdzie w składzie Abrahama, szwagra Towy, dowiedzieliśmy się o historii Szabataja Cwi i Baruchji Ruso, a także o wyjątkowych walorach Jakuba, który „jest piękny, a tam gdzie się pojawia wszystko nabiera sensu, układa się, jakby ktoś wcześniej posprzątał”<sup>46</sup>. Antoni „Moliwda” Kossakowski<sup>47</sup> po spotkaniu w Krajowej wystawił Frankowi niezwykłą ocenę: „Jakub we wszystkim, co robi, jest do końca prawdziwy. Jest jak ta studnia z bajki, w którą to studnię, gdy się cokolwiek krzyknie, ona zawsze odpowie tak samo”<sup>48</sup>.

Kolejny etap podróży, wiodący do Salonik, już od samego początku nie przebiegał zgodnie z oczekiwaniami. Frank postanowił spotkać się tam z synem „Drugiego”, zwanym Konio. Ten jednak odmówił, co spowodowało „załamanie” Jakuba, który „włoczy się po mieście, szukając okazji do bójki lub sporu”<sup>49</sup>. W końcu jednak, być może zmotywowany przyjściem na świat córki Awaczy (Ewy), w listopadzie 1754 roku otworzył własną szkołę (bet midrasz). W tym też czasie Frank zaczął miewać widzenia, tłumaczone jako zejście ducha w człowieka (ruach ha-kodesz). Niestety wkrótce zamknął szkołę, tłumacząc że „w Salonikach nie ma miejsca dla dwóch pretendentów na Mesjasza”<sup>50</sup> i udał się do Smyrny, gdzie

<sup>44</sup> Zob. *Rozmaite adnotacje, przypadki, czynności i anegdoty Pańskie...*, s. 95.

<sup>45</sup> Krajowa — obecnie miasto w Rumunii, historyczna stolica regionu Oltenia, ośrodek administracyjny i największe miasto okręgu Dolj. Leży na lewym brzegu rzeki Jiu.

<sup>46</sup> O. Tokarczuk, *Księgi Jakubowe...*, s. 728.

<sup>47</sup> Antoni Korwin Kossakowski (*Moliwda*) herbu Ślepowron (1718–1786) — poeta, tłumacz, przez lata pobytu za granicą prowadził awanturnicze życie, mając się najróżniejszych zawodów. Po powrocie do kraju był między innymi marszałkiem dworu arcybiskupa Władysława Łubińskiego, majorem wojsk królewskich i sekretarzem gabinetu króla Stanisława Augusta Poniatowskiego.

<sup>48</sup> O. Tokarczuk, *Księgi Jakubowe...*, s. 701.

<sup>49</sup> Tamże, s. 686.

<sup>50</sup> Tamże, s. 681.



czekała żona z malutką córeczką. Tam też „od razu zobaczył tajemnicę krzyża ‘To jest alef. Krzyż jest alefem’<sup>51</sup>. Stwierdzenie to, porównujące krzyż do pierwszej litery hebrajskiego alfabetu, uznać można zapewne za zapowiedź zmiany kierunku życiowej drogi, w której „Jest jeden Bóg w trzech postaciach, a czwarta jest święta Matka”<sup>52</sup>. Od 11 października 1755 roku Jakub zaczął konsekwentnie podążać na północ, choć oczywiście wątpliwości go nie opuszczały: „Jak ja mam iść do Polski, kiedy języka polskiego nie rozumiem i cały interes mój tutaj, w tureckim kraju [...]”<sup>53</sup>. Zatrzymał się jeszcze w Romaniu, gdzie odwiedził ojca i później w Czerniowcach, a w grudniu 1755 roku przekroczył Dniestr i znalazł się w Polsce (Polin)<sup>54</sup>. Po drodze była jeszcze Mielnica, Korolówka z wizytą u babki Jenty, Jezierzany, Kopyczyńce (1 stycznia 1756). Podróży przez Trembowłę, Sokołów, Kozowę, Płauczę, Zborów, Złoczów, Hanaczówkę i Busk towarzyszyła kometa, co miało niewątpliwie wymiar symboliczny, zwłaszcza że „niemal całe miasteczko [Busk — A.J.-P.] nawraca się na wiarę Trójcy Świętej”<sup>55</sup>, i przesłanie Jakuba stało się już zupełnie jasne, „niczym ślady na śniegu”<sup>56</sup>:

Chodzi o sprzęgnięcie razem trzech religii: żydowskiej, muzułmańskiej i chrześcijańskiej. Pierwszy Szabtaj, to ten, który otworzył drogę przez islam, Baruchja ruszył przez chrześcijaństwo. Co najbardziej bulwersuje wszystkich i po czym rozlegają się tupania i krzyki? — to że należy przejść przez wiarę naza-reńską tak samo, jak się przechodzi przez rzekę; i że Jezus był powłoką i skorupą Mesjasza prawdziwego.

Myśl w południe wydaje się haniebna. Po południu nadaje się do przedyskutowania. Pod wieczór jest już przyswojona, a późnym wieczorem — już całkiem oczywista.

W nocy pojawia się jeszcze jeden aspekt tej myśli, dotąd jakby niebrany pod uwagę — że wraz z chrztem przestaje się być Żydem, przynajmniej dla innych. Staje się człowiekiem, chrześcijaninem. Można kupić ziemię, otworzyć sklep w mieście, wysłać dzieci do szkół wszelakich... Od możliwości kręci się w głowie, bo to tak, jakby dostać nagle dziwny, niepojęty prezent<sup>57</sup>.

<sup>51</sup> Tamże, s. 672.

<sup>52</sup> Tamże.

<sup>53</sup> Tamże, s. 671.

<sup>54</sup> *Polin* po hebrajsku i w języku jidysz oznacza zarówno „Polska”, jak i „tutaj odpoczniesz”. Oba te znaczenia splatają się w legendzie, zapisanej przez Gershoma Badera (1927), o przybyciu Żydów do Polski, którzy w średniowieczu uciekali z Europy Zachodniej przed prześladowaniami. „[...] opowiada legenda, że Żydzi zarządzili post i błagali Boga, by ratował ich z rąk oprawców. Wówczas spadła z nieba karteczka, na której było napisane ‘idźcie do Polski i tam znajdziecie spokój’. Żydzi ruszyli do Polski. Kiedy już tam dotarli, ptaszyny w lasach świergotyły ‘Po-lin! Po-lin!’. Wędrowcy przetłumaczyli to z hebrajskiego i pojęli, że ptaki chcą im powiedzieć ‘tu spocznijcie!’ [...] A kiedy spojrzeli na drzewa, zdawało im się, że do każdej gałęzi przychepione są kartki Gemary. Tym samym zrozumieli, że odkryli dla siebie nowe miejsce, gdzie można się osiedlić i rozwijać żydowską duchowość oraz wielowiekową naukę [...]’. Zob. więcej: [www.polin.pl/system/files/attachments/legenda\\_polin.docx](http://www.polin.pl/system/files/attachments/legenda_polin.docx) [18.11.2018].

<sup>55</sup> O. Tokarczuk, *Księgi Jakubowe...*, s. 652.

<sup>56</sup> Tamże, s. 651.

<sup>57</sup> Tamże.

Wędrowanie nabiera co najmniej podwójnego wymiaru: trzeba odbyć je fizycznie, trzeba też przejść przemianę wewnętrzną, a to też swojego rodzaju podróż w głąb siebie — „trzeba iść do chrześcijaństwa”<sup>58</sup>. Ta droga, jak to zwykle bywa, nie odbywa się bez przeszkód. W Kopyczyńcach Frank został aresztowany i dzięki interwencji władz tureckich (jako obywatel Turcji) zwolniony po trzech dniach. Pojawiła się jeszcze klątwa (cherem) rady rabinów, która zapoznawszy się z jego „ohydnyymi poglądami i czynami [...]”, postanowiła, że Jankiel Lejbowicz z Korolówki powinien zostać wyklęty i odłączony od Izraela<sup>59</sup>.

Kolejnym przystankiem w podróży był Kamieniec Podolski, w którym latem 1756 roku na audjencji u biskupa Dembowskiego przedstawiono manifest z dziewięcioma tezami<sup>60</sup>, które miały zostać obronione w planowanej dyspucie zwolenników Franka z wyznawcami judaizmu. Na ten czas miejscem postoju stał się Rohatyń. Rabini debatę przegrali, a sąd konsystorski z biskupem Dembowskim polecił jeszcze, „żeby dziedzic dóbr, w których znajdują się kontratalmudyści, roztoczył nad nimi opiekę”<sup>61</sup>. Sytuacja stała się dynamiczna i ulegała niespodziewanym zwrotom, gdyż „ci, którym spalono niedawno Talmud, teraz palą księgi niedawnych podpalaczy”<sup>62</sup>. Jakubowi pozostała już tylko ucieczka — z Rohatynia do Czerniowiec i do Giurgiu. Bezpieczeństwo zapewniło przejście na islam zimą 1757 roku w Horoszczukach („I tam przyjęliśmy wszyscy islam, nakładając na głowy zielone turbany”<sup>63</sup>).

List żelazny od króla Augusta III i usilne starania Moliwdy spowodowały, że Frank w listopadzie 1758 roku powrócił do Polski i w lwaniu, małej wsi nad Dniestrem, stworzył wspólnotę „Pańską”, która przez osiem miesięcy przygotowywała się nie tylko do kolejnej ideologicznej dysputy, ale przede wszystkim do przyjęcia chrztu. Wydarzenie to miało miejsce we Lwowie 17 września 1759 roku, wszyscy przystępujący do sakramentu przybrali nowe imiona. Jakub został Józefem, a jego rodzicami chrzestnymi byli Franci-

<sup>58</sup> Tamże, s. 647.

<sup>59</sup> Tamże, s. 623.

<sup>60</sup> „Jeden: My wierzymy w to, w cokolwiek Bóg w Starym Testamencie kazał wierzyć, i w to, czegokolwiek nauczał. Dwa: Pisma Świętego rozum ludzki bez Łaski Bożej skutecznie pojąć nie może. Trzy: Talmud, niesłychanym przeciw Bogu bluźnierstwem napełniony, powinien i ma być odrzucony. Cztery: Jeden jest Bóg i ten wszech rzeczy stworzyciel. Pięć: Tenże Bóg we trzech Osobach, naturą nierozdzielny. Sześć: Można Bogu wziąć na się ciało ludzkie i wszelkim namiętnościom prócz grzechu być podległym. Siedem: Jeruzalem miasto, podług prorocтва, już nie będzie zbudowane. Osem: Mesjasz w Pismach obiecany już nie przyjdzie. Dziewięć: Sam Bóg przekleństwo pierwszych rodziców i całego w nim narodu zniesie, a ten, kto jest prawdziwym Mesjaszem, jest Bogiem Wcielonym”. O. Tokarczuk, *Księgi Jakubowe...*, s. 606.

<sup>61</sup> O. Tokarczuk, *Księgi Jakubowe...*, s. 592.

<sup>62</sup> Tamże, s. 580.

<sup>63</sup> Tamże, s. 550.

szek Rzewuski i Maria Anna Brühlowa. Następnie, także z powodu epidemii krwawej biegunki we Lwowie, nastąpił wyjazd do Warszawy, przez Krasnystaw i Lublin. W stolicy, w królewskiej kaplicy w Pałacu Saskim, odbył się drugi oficjalny chrzest, a potem... — „potem to już wszyscy chcą mieć na salonach tego neofitę i purytanina”<sup>64</sup>. Jakub zabiegał o przyznanie współnocie „w pobliżu tureckiej granicy jakiego osobnego terytorium”<sup>65</sup> i nagle zniknął. Sąd biskupi po przesłuchaniach zwolenników Franka, a później i jego samego, uznał go za winnego podawania się za mesjasza. Prymas wydał wyrok skazujący Jakuba na karę dożywotniego więzienia w częstochowskiej twierdzy. W taki oto sposób w lutym 1760 roku Frank znalazł się w samym centrum katolickiego kultu Najświętszej Marii Panny. Pobyt na Jasnej Górze nie był aż tak nie do zniesienia, jak się na początku wydawało. Jakub brał np. lekcje języka polskiego z bratem Grzegorzem (za podręcznik służyły *Nowe Ateny* Benedykta Chmielowskiego), odwiedzali go zaufani współwyznawcy (np. Jan Wołowski czy Mateusz Matuszewski). Odwiedziny Chany z córeczką Awaczą skutkowały narodzinami kolejnych dzieci Franka — Jakuba (1763) i Rocha (1764). Sam Jakub wydawał się zupełnie pogodzony z tą „przerwą” w podróży, a jego tłumaczenie, dlaczego został uwięziony w Częstochowie, sprowadzało się do porównania, że tu właśnie jest więziona Szechina<sup>66</sup>, „na tej nowej górze Syjon, schowana pod malowaną deską, obrazem, jest Panna”<sup>67</sup>, bo przecież „Polska jest krajem uwięzienia Szechiny, Boskiej Obecności w świecie, i to tutaj Szechina wyjdzie z więzienia, by uwolnić cały świat”<sup>68</sup>. Trzeba zatem „podnieść Szechinę z prochu i zbawić świat”<sup>69</sup>. Wcześniejsze próby Szabataja i Baruchji nie powiodły się, uda się to dopiero Jakubowi, „bo znalazł się w odpowiednim miejscu”<sup>70</sup>. W przywoływanym wcześniej artykule von Rohrscheidt, odwołując się do koncepcji redakcyjnej Ewangelii według św. Łukasza stwierdza, że „Jezus przez większą część swojej publicznej misji zmierza do Jerozolimy, by tam jej do-

<sup>64</sup> Tamże, s. 369.

<sup>65</sup> Tamże, s. 367.

<sup>66</sup> Szechina (hebr. zamieszkiwanie) — Boża Obecność lub immanencja Boga. Określenia tego często używa się jako synonimu Boga, ale niektórzy filozofowie żydowscy postrzegali ją jako odrębny byt, istotę świetlną, z którą człowiek może nawiązać kontakt. Szechina spowija cały lud Izraela, lecz jest natchnieniem tych, którzy służą Bogu z radością. Na świecie żyje trzydziestu sześciu sprawiedliwych (*lamed wownik*), którym codziennie dane jest obcować z jej obliczem. Zob. więcej: A. Unterman, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich...*, s. 267–268.

<sup>67</sup> O. Tokarczuk, *Księgi Jakubowe...*, s. 253.

<sup>68</sup> Tamże.

<sup>69</sup> Tamże.

<sup>70</sup> Tamże.

pełnić<sup>71</sup>. W postaci Jakuba można niewątpliwie odnaleźć pewną analogię, zwłaszcza, gdy podążymy tropem wnioscowania przedstawionym w cytowanym tekście, gdzie „droga i podróż, owo *iter Lucanum* stają się synonimem życia i powołania człowieka, podstawowym kontekstem wydarzeń zbawczych<sup>72</sup>.

27 października 1768 r. Frank po raz pierwszy wyszedł poza mury miasta i poszedł do jaskini na zboczu wzgórza. Po powrocie poinformował, że „to jest ta sama jaskinia, w której Szymon bar Jochaj z synem ukrywali się przed Rzymianami [...] To tutaj Szymon bar Jochaj napisał Zohar<sup>73</sup> [...] Tam głęboko, na samym dnie, jest grób Adama i Ewy<sup>74</sup>.

W czasie kolejnych kilku lat — burzliwych i brzemiennych w skutkach dla Polski — w życiu Jakuba także zaszły zmiany. W lutym 1770 roku zmarła Chana i została pochowana w jaskini. Dwa lata później, kiedy Rosjanie weszli do klasztoru, Frank po rozmowie z generałem Bibikowem otrzymał oficjalną zgodę na opuszczenie Częstochowy. Postanowił wyruszyć do Brünn<sup>75</sup>, aby jednak móc osiąść tam na dłużej potrzebne było specjalne zezwolenie. Udał się zatem (w osiemnastoosobowym orszaku) do Prossnitz<sup>76</sup> do kuzynów Dobruszków. W domu na przedmieściach Brünn mieszkał rok, a potem już w mieście — kolejno na ulicach Kleine Neugasse i Petersburger Gasse nr 4. Sława Franka szybko rozeszła się po okolicy, wraz z Ewą byli zapraszani przez cesarza Józefa II i jego matkę. Ewa zostaje kochanką władcy, a „Jakub uważa się za największego przyjaciela cesarza<sup>77</sup>. Wystawne życie i nieprzemysłane inwestycje w wynalazki Thomasa von Schönfelda („pomysł z alchemią”), a także choroba Jakuba (w zimie 1785/1786) i utrata przychylności cesarza, spowodowały ogromne kłopoty finanso-

<sup>71</sup> A.M. von Rohrscheidt, *Podróż jako wyraz dynamizmu życia...*, s. 315.

<sup>72</sup> Tamże.

<sup>73</sup> Zohar (z hebr. blask) — główne dzieło kabaty (z hebr. spuścizna tradycji; ogólne określenie tradycji mistycznej, a ściślej nauk ezoterycznych) ujęte w formie aramejskiego midraszu do Biblii. Zohar przypisywano uczniom Szymona ben Jochaja (II w.), którzy mieli utrwalić mistyczne nauki mistrza, przekazane im przez Eliasza podczas lat ukrywania się w jaskini. Według Zoharu świat emanuje z Istoty Boskiej, Ejn Sof, za pośrednictwem sfirot (dziesięciu boskich struktur, pośredniczących w powstawaniu świata drogą emanacji i składających się na rozmaite poziomy rzeczywistości) pulsujących boskim życiem. Zadaniem człowieka jest pomóc w ponownym zespoleniu boskości z jej pierwiastkiem żeńskim (Szechina). Zob. więcej: A. Unterman, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich...*, s. 302–303; *Opowieści Zoharu. O kabale i Zoharze*, oprac. I. Kania, Homini/Tyniec, Kraków 2012.

<sup>74</sup> O. Tokarczuk, *Księgi Jakubowe...*, s. 241–240.

<sup>75</sup> Brünn (z niem.), Brno, (dawna polska nazwa — *Berno*) — miasto na Morawach w Czechach, położone u zbiegu rzek Svatky i Svitavy.

<sup>76</sup> Proßnitz in Mähren (z niem.), Prościejów, (czes. *Prostějov*) — miasto w Czechach, na Morawach, w kraju ołomunieckim. Położone jest w zachodniej części historycznej krainy Haná, przez miasto przepływają rzeki Hloučela i Romže.

<sup>77</sup> O. Tokarczuk, *Księgi Jakubowe...*, s. 177.

we. Dzięki pomocy Schönfelda Jakub ze swoim dworem przeniósł się do zamku w Offenbachu nad Menem, niedaleko Frankfurtu. Tam w pobliskim Bürgel<sup>78</sup>, w kościele katolickim, odprawiano dla dworu Franka nabożeństwa.

Msza celebrowana jest tylko dla nich, i Polacken, jak tu o nich mówią, szczerze wypełniają nieduży kościółek. Modlą się w milczeniu, śpiewają po polsku. Jakub ma zwyczaj leżeć krzyżem przed ołtarzem, co w wielu katolikach w wiosce Bürgel wzbudza sensację — nie znają takiej ostentacyjnej wschodniej pobożności<sup>79</sup>.

Na ten czas, według ustaleń Jana Doktora, datuje się powstanie *Słów Pańskich*, czyli zapisów mów Franka wygłoszonych w Brnie i Offenbachu. W styczniu 1784 roku Jakub „zerwał ze ściśle dotąd przestrzeganyymi w jego środowisku tradycjami ezoteryzmu sekciarskiego, zakazującymi utrwalania na piśmie doktryny i szczegółów życia wewnętrznego sekty”<sup>80</sup>. Przełomowym momentem w historii *Słów Pańskich* była niewątpliwie śmierć Jakuba i opuszczenie przez frankistów Offenbachu oraz rozproszenie jego dworu. Rozpoczęła się bowiem trwająca dziesięciolecia redakcja „gadek” (tak swoje mowy nazywał sam Frank), jeden z najstarszych zbiorów nosił tytuł: *Wybrane słowa Pańskie, któreśmy słyszeli z dawnych lat*<sup>81</sup>. Jakub nauczał w czasie spotkań modlitewnych lub biesiadnych, „najczęściej podczas trzeciego posiłku szabatowego (*se’udat szlisiert*), kiedy wspólnie czytano i komentowano pisma”<sup>82</sup>. Właśnie te komentarze, przykłady i anegdoty złożyły się na przekaz, jaki pozostawił Frank swoim wyznawcom.

10 grudnia 1791 roku Nachman zapisał: „Pan nasz odszedł. Zmarł przez pocałunek, neszika. Bóg przyszedł do niego w nocy i musnął go w usta swoimi ustami, jak Mojżesza”<sup>83</sup>. Pogrzeb odbył się dwa dni później, został pochowany w Offenbachu. Tamtejsza gazeta zamieściła następujący anons o Jakubie: „Był to patriarchy polskiej sekty religijnej, która poszła za nim do Niemiec i którą rządził z wielką grandezzą. Czciła go ona niemal jako drugiego Dalajlamę”<sup>84</sup>.

Ziemska wędrówka Jakub Franka dobiegła końca. W krótkim czasie odeszli do wieczności także jego najbliżsi współpracow-

<sup>78</sup> Dzielnica Offenbach.

<sup>79</sup> O. Tokarczuk, *Księgi Jakubowe...*, s. 95–94.

<sup>80</sup> *Słowa Pańskie. Nauki Jakuba Franka z Brna i Offenbachu*, wstęp i oprac. J. Doktor, Żydowski Instytut Historyczny, Warszawa 2017, s. 17.

<sup>81</sup> H. Skimborowicz, *Żywoć, skon i nauka Jakóba Josefa Franka ze współczesnych i dawnych źródeł, oraz z 2 rękopisów*, Drukarnia Józefa Ungra, Warszawa 1866, s. 40.

<sup>82</sup> *Słowa Pańskie. Nauki Jakuba Franka z Brna i Offenbachu...*, s. 23.

<sup>83</sup> O. Tokarczuk, *Księgi Jakubowe...*, s. 72. *Neszika* — z hebr. pocałunek, całus, buziak.

<sup>84</sup> Tamże, s. 70.

nicy i współwyznawcy: Nachman Samuel ben Lewi z Buska, czyli Piotr Jakubowski (19.10.1792), Jan Wołowski (1793), Józef Piotrowski (1793), Mateusz Matuszewski (1795) i inni.

Nachman, który całe życie pisał swoje „rozmaite adnotacje”, sporządzał wykresy, rysunki i obliczenia, a także notatki do nieopublikowanej biografii Franka, pokusił się też o wyjaśnienie celów i sensu podróży z Jakubem:

w rzeczywistości myśmy zajmowali się światłem. Podziwialiśmy światło we wszystkim, co istnieje, szliśmy jego tropem po wąskich traktach Podola, przez brody Dniestru, przekraczając Dunaj i przechodząc przez najpilniej strzeżone granice. Światło nas wzywało, gdyśmy za nim nurkowali w największe ciemności w Częstochowie, i światło nas prowadziło z miejsca na miejsce, od domu do domu<sup>85</sup>.

Odwołując się do ustaleń gematrii<sup>86</sup> wskazał, że „światło” (or z hebr.) i „nieskończoność” (*ejn sof*), ale także „tajemnica” (*rez*) mają taką samą wartość numeryczną (207). Wszystkie księgi, które studiowali były o świetle: *Sefer ha-Bahir* (Księga Jasności), *Szare Ora* (Bramy Światła), *Meor Enajim* (Światło Oczu) i *Sefer ha-Zohar* (Księga Blasku).

To światło odkryło nam, że ogromne ciało materii i jej praw nie jest rzeczywiste, i także wszystkie jej kształty i przejawy, jej nieskończone formy, jej prawa i nawyki. Prawdą świata jest nie materia, lecz wibracja iskier światła, to nieustanne migotanie, które znajduje się w każdej rzeczy<sup>87</sup>.

Nachman wyjaśnił także, że „wszystkie religie, prawa, księgi i stare zwyczaje już minęły i zwietrzały”<sup>88</sup>, a człowiek, który je czyta i przestrzega tych praw, „to jakby ciągle głowę do tyłu trzymał”<sup>89</sup>. Natomiast człowiek mądry „będzie patrzył do przodu, przed siebie, poprzez śmierć, jakby była tylko muślinową zasłoną, i stanie po stronie życia”<sup>90</sup>. Tak właśnie Nachman rozumiał „studiowanie światła”, dlatego tak wytrwale podążał za Jakubem ulicami Smyrny i Salonik, meandrami Dunaju, przez ciężkie polskie zimy i mroczny czas w Częstochowie. Wiedział, że są dwa rodzaje nie-

<sup>85</sup> Tamże, s. 45.

<sup>86</sup> Gematria — homiletyczna reguła pozwalająca kojarzyć słowa lub zwroty z innymi słowami lub zwrotami, których litery mają w sumie tę samą wartość liczbową. Każda litera alfabetu hebrajskiego odpowiada konkretnej liczbie, a większe liczby tworzy się z kombinacji liter. Szczególną wagę do gematrii przywiązywali mistycy, uważając że Bóg stworzył świat za pomocą liter. W ten sposób odkrywali tajemne znaczenia tekstów. Zob. więcej: A. Unterman, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich* . . . , s. 97–98.

<sup>87</sup> O. Tokarczuk, *Księgi Jakubowe* . . . , s. 45.

<sup>88</sup> Tamże.

<sup>89</sup> Tamże.

<sup>90</sup> Tamże, s. 44.

możności poznania. „Pierwszy jest wtedy, gdy ktoś nie próbuje nawet pytać i badać, skoro uważa, że i tak nie dowie się niczego do końca. A drugi jest wtedy, gdy bada i szuka, i dochodzi do tego właśnie, że wiedzieć nie można”<sup>91</sup>.

W zawiłe tajemnice dualizmu wprowadzał czytelnika już wcześniej Reb Mordke, chyba najpełniej i jednocześnie najprościej tłumaczył to, co wydaje się najważniejszą i najcenniejszą wartością podróży z Jakubem Frankiem. Podróż ta była bowiem życiem wypełnionym nieustannym szukaniem własnego miejsca w świecie, a właśnie to szukanie stanowiło sedno i istotę życia w jego ambiwalentnym wymiarze. Reb Mordke argumentował następująco:

Każde miejsce ma dwie postaci, każde miejsce jest podwójne. To, co wzniosłe, jest jednocześnie upadłe. To, co miłosierne, jest jednocześnie podłe. W największej ciemności tkwi iskra najpotężniejszego światła, i odwrotnie: tam, gdzie panuje wszechobecna jasność, nasienie ciemności kryje się w pestce światła. Mesjasz jest naszym sobowtórem, naszą doskonalszą wersją — tacy bylibyśmy, gdyby nie nasz upadek<sup>92</sup>.

<sup>91</sup> Tamże, s. 46.

<sup>92</sup> Tamże, s. 784.



MARTYNA DYMON

Uniwersytet Śląski



ORCID 0000-0001-5565-2709

## Karnawalizacja świata w chełmskich opowieściach Menachema Kipnisa

World and Carnival in Menachem Kipnis' Chełm Stories

**Summary:** This article is devoted to Menachem Kipnis: a Polish cantor, journalist, satirist, columnist, songwriter, photographer, and person fascinated by folk tales and Jewish folk tradition. Depicted in Kipnis' stories, eponymous Chełm happens to be a place existing first and foremost in imagination, which is abundant in grotesque and absurd representations of everyday life of its citizens. As it is argued in the article, this is the realm founded on folk superstitions, whose inhabitants seek wisdom: the value they deem to be of greatest importance.

**Keywords:** Jews in literature, Menachem Kipnis, absurd, Menachem Kipnis, grotesque, absurd

Карнавализация изображенного мира в хелмских рассказах Менахема Кипниса

**Резюме:** Статья посвящена Менахему Кипнису — польскому кантору, публицисту, сатирику, фельетонисту, автору текстов песен, фотографу, а также этнофольклористу, увлеченному еврейским фольклором. Город Хелм в историях запечатленных Кипнисом становится (не)местом, существующим в пространстве воображения. Писатель создает мир, построенный из народных суеверий, а своеобразие изображенного пространства заключается в наличии абсурда и гротеска.

**Ключевые слова:** Менахем Кипнис, евреи в литературе, абсурд, гротеск

Gdy anioł przelatywał nad miejscem, w którym obecnie znajduje się Chełm, przytrafiło mu się nieszczęście — zahaczył workiem z duszyczkami głupców o czubek góry. Worek się rozerwał i wszystkie głupie dusze wysypały się na to jedno miejsce. I wkrótce wyrosło tu miasto Chełm<sup>1</sup>.

Przytoczony fragment opowieści, którym Menachem Kipnis inicjuje historię o Chełmie, podkreśla ustanowiony odgórnie *status*

<sup>1</sup> M. Kipnis, *Rabin bez głowy i inne opowieści z Chełma*, przeł. B. Szwarzman-Czarnota, Austeria, Kraków–Budapeszt 2013, s. 21.



quo owego miejsca. To przestrzeń, która *a priori* zostaje wpisana w baśniowy porządek. Chełm w opowieściach Kipnisa to szczególnego rodzaju *terra incognita*, w której trudno doszukiwać się rzeczywistych odwołań do historycznego miasta. Obszar zamieszkiwany przez bohaterów jest w istocie częścią zbiorowego imaginarij, które referencjalnie donikąd nie prowadzi. To rzeczywistość pozbawiona jakichkolwiek opisów krajobrazu, w której istotna okazuje się wyłącznie egzystencja bohaterów i sposób postrzegania przez nich świata. Historie przytaczane przez Kipnisa realizują popularny w kulturze ludowej i czerpiącej z jej źródeł literaturze dawnej motyw karnawalizacji świata. Powoduje to, że opisywane miasteczko przekształca się i odnawia zgodnie z regułami realizmu groteskowego, które nieustannie zmieniają to, co straszne, w śmieszne<sup>2</sup>. W artykule zostaną zatem poddane analizie fragmenty chełmskich podań ujawniających dualizm świata przedstawionego, w którym śmiech staje się częścią życia mieszkańców Chełma, uwalniając ich jednocześnie od mistyki oraz podszytej trwogą nabożności.

Opowieść Kipnisa wyrasta ze szczególnego rodzaju narracji, które znacznie wcześniej krążyły w Europie. Bella Szwarzman-Czarnota podkreśla, że zanim spisano w jidysz historie o Żydach z Chełma, istniały w świadomości kulturalnej podobne treści, choć utrzymane w zupełnie innej stylistyce: „historie o mieszkańcach angielskiego Gotham, greckiej Abdery czy niemieckiego miasta Schilde”<sup>3</sup>. Najprawdopodobniej w 1597 roku tego typu opowieści zostały przełożone na jidysz i tym samym przyjęte przez kulturę żydowską<sup>4</sup>.

Specyfika opowiadań o podobnej treści, związanych z coraz to nowymi miejscami geograficznymi, powoduje, że nie od razu ich żydowskie wersje były łączone z Chełmem. Czarnota wskazuje na co najmniej dwie miejscowości, które znacznie wcześniej były kojarzone z owymi historiami — Poznań i Lesko. Istotne, że zaanektowanie historii w przestrzeń Chełma nastąpiło za sprawą Ajzyka

<sup>2</sup> Zob. A. J. Guriewicz, *Z historii groteski: „góra” i „dół” w średniowiecznej literaturze łacińskiej*, przeł. W. Krzemień, w: M. Głowiński (red.), *Groteska, Słowo/ obraz terytoria*, Gdańsk 2003, s. 105.

<sup>3</sup> M. Kipnis, *Rabin bez głowy...*, s. 5. Ruth von Bernuth sugeruje, że źródła historii o Chełmie „należy szukać w szesnastowiecznym dziele *Lalebuch*, wydanym po raz pierwszy w Strasburgu w języku niemieckim”. „Bohaterami tej książki są mieszkańcy fikcyjnego miasta Laleburg [...], jakoby potomkowie greckich filozofów, którzy w toku wydarzeń z mędrców przemieniają się w głupców”. Zob. R. von Bernuth: *How to wise men got to Chelm*, New York University Press, New York 2016. Przetłumaczony artykuł autorki: *Mędrcy chełmscy: Popularna tradycja ludowa wschodnioeuropejskich Żydów i jej źródła*, „Cwiszn” 2013, nr 1–2, s. 16–24. Cyt za: M. Tuszewicki, *Humor w folklorze Żydów aszkenazyjskich — zarys problematyki*, „Kwartalnik Historii Żydów” 2017, nr 4, s. 296.

<sup>4</sup> Ze wstępu Belli Szwarzman-Czarnoty, w: M. Kipnis: *Rabin bez głowy...*

Meira Dika w 1867 roku<sup>5</sup>. Wobec tego od II połowy XIX wieku za- uważać można stopniowo narastające zainteresowanie chełmski- mi anegdotami, które doprowadziło do eksplozji literatury chełm- skiej w XX wieku.

Menachem Kipnis, który urodził się w roku 1878 w Uszomirze na Wołyniu, wydał *Chełmskie opowieści* (jid. *Chelemer majses*) u szczytu swojej popularności, w 1930 roku. Niezwykle interesu- jący w kontekście jego fascynacji opowieściami okazuje się aspekt biograficzny. Kipnis od dziecka zdradzał talent śpiewaczy i za przykładem ojca Jeszai Kipnisa oraz brata Pejsiego został kanto- rem. Występował w chórach synagogałnych, m.in. Berla Milera, Nissana Spiwaka, Zajdla Rownera; podróżował z nimi po Wołyniu, Podolu, Białorusi i Litwie, a w 1901 roku przeniósł się do Warsza- wy, gdzie ukończył studia muzyczne. Ważne, że jako pierwszy ży- dowski śpiewak został przyjęty do chóru Teatru Wielkiego (1902). Czarnota przywołuje wspomnienia Janasa Turkowa wydane pod znamienym tytułem *Farloszene sztern* (jid. *Zgaste gwiazdy*), w któ- rych przedstawia Kipnisa jako wspaniałego interpretatora, potra- fiącego zelektryzować publiczność. Zusman Segałowicz w *Tłomackie 13* tak go opisuje:

Miał cudowny dar opowiadania. Przez wiele lat opowiadał nam prześmiesz- ne historyjki o kantorach i śpiewakach. Był niewyczerpanym źródłem ludowych pieśni żydowskich. Takich pieśni, o których układacze repertuaru koncertów nie mieli pojęcia [...]. W naszym gronie Kipnis uchodził za nadzwyczaj miłego żartownisia, ale nie kpiarza. Do jego stolika garnęły się tłumy. Ludzie wiedzieli, że przy nim nie grozi im smutek [...]. Związek nasz [Literatów i Dziennikarzy] ukochał go, on zaś wniósł do niego wiele życia<sup>6</sup>.

Barwna osobowość Kipnisa oraz jego fascynacja opowieściami o rodowodzie folklorystycznym sprawiają, że autor przypomina jednego ze swoich bohaterów — Efroima Grejdigera — dowcip- nisia, jedyne wymienionego w chełmskich narracjach z imienia i nazwiska. To on, zajmując miejsce kantora podczas nabożeń- stwa, zainicjował melodię *Enkas mesaldecha*<sup>7</sup>. Początek tej modlit- wy bywa też wykorzystywany, gdy pragnie się zakpić z kogoś, kto dał się oszukać i nie potrafi oszukującemu „odpłacić”. Kipnis w istocie może być postrzegany, podobnie jak Grejdiger, jako tzw. *badchonim*, czyli „wodzirej popisujący się podczas wesel czy świąt takich jak Purim czy Chanuka”<sup>8</sup>. Co istotne, „wśród nich zdarzali

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> Tamże, s. 7, 8.

<sup>7</sup> Jest to pierwszy wers modlitwy na zakończenie Jom Kipur.

<sup>8</sup> B. Szwarzman-Czarnota, *Żydowska sztuka opowiadania*, <http://teatrnn.pl/leksykon/artykuly/zydowska-sztuka-opowiadania/> [25.11.2018].

się zwyczajni wesołkowie, dowcipnisie, którzy popisywali się tradycyjnym humorem żydowskim i rymami<sup>9</sup>.

Kipnis był zbieraczem pieśni ludowych, co świadczy o jego zainteresowaniach archiwistycznych i trosce o zachowanie w pamięci zbiorowej folkloru żydowskiego<sup>10</sup>. Został on również określony jako „pośrednik między ludem a poetami”<sup>11</sup>, co eksponuje jego osobliwy udział w przywołanej triadzie. Autor *Rabina bez głowy* jako depozytariusz żydowskich anegdot zatrzymuje część nieobecnego już świata wraz z całym spektrum zachowań mieszkańców, których postrzeganie rzeczywistości konstruuje opisywane miejsce<sup>12</sup>.

Opowieści z Chełma pozbawione są jakiegokolwiek opisu przestrzeni. Wiadomo jedynie, że w obrębie miasta znajduje się m.in. rynek, np. w opowiadaniu *Trzeba wiedzieć, jak się rozmawia z rabinem*: „Trzej Żydzi spacerowali sobie po rynku w Tisza BeAw”<sup>13</sup>. Istotny staje się również targ, na którym chełmianie permanentnie nie potrafią rozróżnić zwierząt, co prowadzi do absurdalnych konsekwencji. Jako przykład może posłużyć historia o krowie, „która nie chce się wydoić”. W owej opowieści szames zostaje wysłany na wspomniany targ, by kupić krowę dla chorej żony rabina. Mężczyzna nie rozpoznaje byka i prosi sprzedawcę o podanie ceny. To kluczowy moment, w którym zostaje zdemaskowana tożsamość pytającego: „widzi chłop z kim ma do czynienia, więc zażądał dwa razy więcej, niż byk był wart... Zapłacił szames za byka, wziął go na sznurek i zaprowadził do domu rabina”<sup>14</sup>. Decyzja szamesa daje asumpt sprzedającemu do zastosowania podstępów. Nie wyprowadza klienta z błędu, lecz wykorzystuje sytuację i podwyższa cenę zwierzęcia. Niczego niepodejrzewający mężczyzna kupuje byka, który to błąd spowoduje katastrofalne skutki<sup>15</sup>.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Warto w tym kontekście przywołać postać innego zbieracza żydowskich materiałów etnograficznych — Henryka Lwa. W 1898 roku jego materiały zostały wydane w formie książki pt. *Żydowski humor (ludowy). Żydowscy dowcipnisie ludowi*. „Lew był jednym z najbardziej aktywnych zbieraczy [...] w czasach, gdy badania ludoznawcze ograniczały się zasadniczo do kolekcjonerstwa, analizom zaś brakowało stosownej skali porównawczej”. Cyt za: M. Tuszewicki, *Humor w folklorze Żydów aszkenazyjskich...*, s. 296.

<sup>11</sup> M. Kipnis: *Rabin bez głowy...*, s. 10.

<sup>12</sup> Chełmskie opowieści były publikowane w dzienniku społeczno-politycznym „Hajnt”, który ukazywał się w latach 1908–1939.

<sup>13</sup> Tisza BeAw „przypada w lipcu lub w pierwszej połowie sierpnia, lecz poprzedza je trzytygodniowy czas pokuty [...]. „jest świętem żałobnym, w trakcie którego obowiązuje ścisły, całodobowy post, trwający od zmierzchu do wieczora następnego dnia. Podobnie jak w Jom Kipur, w tym dniu nie wolno ani niczego jeść, ani gasić pragnienia [...]”, <http://www.jhi.pl/blog/2018-07-20-tisza-be-aw-2018> [2019-04-25]; M. Kipnis, *Rabin bez głowy...*, s. 47.

<sup>14</sup> M. Kipnis, *Rabin bez głowy...*, s. 64.

<sup>15</sup> Po serii nieudanych prób chełmianie przywiązali rabina do byczego ogona i postanowili wydoić byka „na siłę”, a ten: „zaczął tak wierzcąć, aż się wyrwał, wybiegł z obory i pobiegł przez miasto, a rabin człapał za nim, pokrzykując: — Ratunku, odetnijcie mnie od ogona!”. M. Kipnis, *Rabin bez głowy...*, s. 66.

Zdarza się, że w opowiadaniach sygnalizowane jest miejsce zamieszkania danej postaci, zazwyczaj jednak w kontekście odbywanych podróży. W rozdziale pod tytułem *Podziwia Warszawę* chełmianin postanawia zobaczyć stolicę. W połowie drogi „zachciało mu się spać, ale bał się położyć, gdyż jeśli zaśnie mocnym snem, to po obudzeniu nie będzie wiedział, w którą stronę ma iść. Położył się więc nogami w stronę Warszawy, a głową w kierunku Chełma, aby po przebudzeniu wiedzieć, że tam, gdzie są nogi, jest Warszawa”<sup>16</sup>. Zawsze w podobnych sytuacjach, gdy chełmianie usiłują znaleźć rozwiązanie problemów, pojawia się na ich drodze, jak Kipnis go określa, „żartownis”<sup>17</sup>, który pochodzi „z innego porządku”. Gdy zauważa śpiącego chełmianina, nie ma wątpliwości, co do jego pochodzenia i postanawia wykorzystać sytuację: „Złapał go za nogi i przekręcił tak, żeby leżał odwrotnie — głową do Warszawy, a nogami do Chełma”<sup>18</sup>. Mężczyzna po przebudzeniu wyrusza, jak mniema, w stronę Warszawy, lecz w rzeczywistości wraca do Chełma. Okazuje się, że chełmianin do momentu dotarcia do własnego domu nie zauważa, że miejsce, w którym się znajduje, nie jest Warszawą, wnioskuje jednak, że przypomina ona do złudzenia znany mu Chełm: ulice, synagoga, „domki z kozami”, a nawet żona: „Na Boga, ludzie! — zakrzyknął nieswoim głosem — W Warszawie też mieszka Złata?”<sup>19</sup>. Tej historii towarzyszy przekonanie, że chełmski świat jest w pewien sposób nieprzekraczalny. Odkrycie tego, co nieznanne, staje się niemożliwe do wykonania, gdyż wyruszając w drogę, chełmianie zawsze będą zabierać ze sobą chełmski bagaż absurdu, co w nieomal każdej sytuacji uniemożliwia poznanie nowego. Chełm jest rzeczywistością, która ogarnia bohaterów w pełni, redukuje ich tożsamość<sup>20</sup> jedynie do przynależności do określonej przestrzeni, co jednocześnie determinuje ich całą egzystencję. Okazuje się zatem, że mieszkańcy nie

<sup>16</sup> Tamże, s. 81.

<sup>17</sup> Tamże, s. 82.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> W kontekście groteskowego obrazu interesujący jest fakt, że tożsamość bohaterów Kipnisa została zredukowana do pełnionej w społeczeństwie funkcji. W opowiadaniach nie pojawiają się żadne opisy postaci, co powoduje, że zostali niejako pozbawieni jednego z elementów, który mógłby deszyfrować opowiadania w perspektywie wykorzystywanej kategorii estetycznej, ponieważ jak pisze Bachtin: „Spośród wszystkich części twarzy ludzkiej istotną rolę w groteskowym obrazie ciała odgrywają jedynie usta i nos, ten ostatni zastępuje zarazem fallus. Kształty głowy, uszu i właśnie nosa nabierają charakteru groteskowego tylko wtedy, gdy przekształcają się w kształty zwierzęce albo kształty rzeczy”. M. Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais’a a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, przeł. A. i A. Goreniewie, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975, s. 437. Co więcej, nawet wykonywany zawód bądź funkcja nie mają znaczenia dla wykonywania absurdalnych działań. To, co groteskowe, ujawnia się u Kipnisa przede wszystkim w podejmowanych decyzjach, wynika niejako z osobowości mieszkańców.

są w stanie zerwać z przestrzenią, w której funkcjonują. Michaił Bachtin pisząc o kulturze śmiechu, zwracał uwagę na szczególnie rodzaju niemożliwość ucieczki przed trwającym karnawalem. Chełm staje się miejscem jego powszechnego oddziaływania na bohaterów, dlatego mogą „żyć tylko wedle jego praw”<sup>21</sup>. Co więcej: „Dopóki karnawał trwa, dopóty dla nikogo żadne inne życie, prócz karnawałowego, nie istnieje. Nie można od niego nigdzie uciec, albowiem karnawał nie ma granic przestrzennych”<sup>22</sup>.

Niewątpliwie centralnym miejscem w życiu chełmian jest synagoga, która również okazuje się źródłem absurdalnych sytuacji. Interesujące jest to, że bożnica nie staje się przestrzenią, w której można byłoby odkryć jakąkolwiek wiedzę o rzeczywistości. W opowieści o *Czterech historycznych dekretach* Kipnis przytacza historię małżeństwa, które podejmuje decyzję o oszczędzaniu pieniędzy do przyszłego święta Szawuot. Okazuje się jednak, że małżonkowie nie są wobec siebie uczciwi i każde z nich postanawia nie wrzucać pieniędzy do wyznaczonej na ten cel skrzyni. Rzecz jasna przed świętem wychodzi na jaw ich chciwość, a karą staje się zatrzaśnięcie małżonków we wspomnianej skrzyni: „I tak spierali się i przeklinali przy otwartej skrzynce, aż zaczęli się ciągnąć za nosy. Bili się tak, że oboje wpadli do skrzyni, ciężka pokrywa opadła pospiesznie, tak że oboje zostali zatrzaśnięci w środku”<sup>23</sup>. Dalsza część opowieści rozwija ten wątek. Małżeństwo nadal prowadziło swoją kłótnię wewnątrz, przez co wypadli — nadal przebywając w skrzyni — na zewnątrz. Interesujące staje się to, że przedmiot kieruje bohaterów w stronę synagogi — miejsca świętego. Sugeruje to zwrot ku ośrodkowi, który traktowany był przez społeczność jako miejsce rozwiązywania problemów, i to nie tylko w sferze duchowej. Okazuje się jednak, że zgromadzeni wewnątrz bożnicy ludzie orzekają z przekonaniem, iż skrzynia należy do wymiaru związanego z piekłem: „To diabły / zły duch / złąkana dusza / dybuk / asmodeusz”<sup>24</sup>. Postrzeganie świata przez chełmian w podobnych sytuacjach niejednokrotnie podkreśla ich niezwykle silny związek z rozumianą na sposób ludowy rzeczywistością transcendentną. Tym samym świat, w którym przebywają, objawia im się przede wszystkim w perspektywie wykraczającej poza materialność. Ich reakcje powodują oderwanie od realnych sytuacji i problemów, których wszak są częścią. Bez wątpienia my-

<sup>21</sup> M. Bachtin, *Kultura – karnawał – literatura*, w: E. Czuplejowicz, E. Kasperski (red.), *Dialog – język – literatura*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983, s. 146.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> M. Kipnis, *Rabin bez głowy...*, s. 33.

<sup>24</sup> Tamże, s. 32, 33.

ślenie magiczne mieszkańców Chełma ogranicza ich możliwości poznawcze i tym samym zamyka w ramach jednego, opartego na przesądach sposobu myślenia<sup>25</sup>. W tym fragmencie odzwierciedla się również postrzeganie zła w karnawałowy sposób. Jak zauważa Aron J. Guriewicz, w grotesce ludowej wielokrotnie powraca postać diabła, który będąc upadłym aniołem jest w istocie „aniołem na opak”<sup>26</sup>, co podkreśla odwrótność karnawałowej rzeczywistości. W kontekście realizmu groteskowego ambiwalentny stosunek chełmian do sił nieczystych (z jednej strony oparty na strachu, z drugiej jednak realizowany w sposób komiczny) jest jednym z przejawów religijności ludowej. Zatem opowieści okazują się groteskowe, ponieważ istotą tej kategorii estetycznej jest korelacja powagi ze śmiesznością. Mieszkańcy nie unicestwiają demonicznej strony świata, lecz uwypuklają jej drugą stronę — „dziwaczno-komiczną”<sup>27</sup>.

W chełmskim świecie sakralny charakter synagogi został ograniczony przede wszystkim do oznajmiania o odbywających się kolejno świętach. Czasem w opowieściach pojawiają się informacje o odmawianych modlitwach, jak wspomniana *Enkas mesaldech*, lecz poza tym nie dowiadujemy się niczego o aspekcie rytualnym świątyni. Mieszkańcy postrzegają owo miejsce jako przestrzeń, która działa w ramach pewnej cyklicznej, kalendarzowej tradycji. Święta tym samym okazują się elementem, który porządkuje i jednoczy życie chełmian. Chcą oni przestrzegać tradycyjnego schematu, lecz uniemożliwia im to chełmska mentalność. Widać to szczególnie w historii *Jom Kipur w miesiącu Tamuz*. W opowiadaniu pojawia się kolejny raz postać żartownisia, jednostki z zewnątrz, która wykorzystuje do własnych celów absurdalne postrzeganie mieszkańców. „Pewien przekupień”<sup>28</sup> przywiózł wosk na sprzedaż, którego żaden mieszkaniec nie chciał nabyć. Wobec tego mężczyzna zaczął wykrzykiwać: „Ludzie, ludzie, szykujcie się do Jom Ki-

<sup>25</sup> Wiara w istnienie demonicznego świata stale jest widoczna w egzystencji mieszkańców. W groteskowej wizji „element demoniczny nie jest [...] ukrywany, lecz przeciwnie, zostaje uznany za zasadniczy składnik życia i nie usiłuje się go tłumić”. L.B. Jennings, *Termin „Groteska”*, przeł. M. B. Fedewicz, w: M. Głowiński (red.), *Groteska...*, s. 69. Wobec tego groteskowość w religijnej perspektywie staje się permanentną regułą rozbrajania, mającą na celu oswojenie własnych przesądów.

<sup>26</sup> A. J. Guriewicz, *Z historii groteski: „góra i dół”...*, s. 110.

<sup>27</sup> Guriewicz zauważa, że autorzy średniowiecznych groteskowych tekstów traktowali siły nieczyste ambiwalentnie jako straszne i śmieszne zarazem. Można zastanawiać się nad celem tego typu przedstawiania pozaziemskiej rzeczywistości. Autor *Z historii groteski...* podkreśla, że nie było to związane wyłącznie z próbą przezwyciężenia strachu przed diabłem. To raczej wskazanie, że komiczność rozciąga się na wszystkie aspekty życia: „[...] [śmiech — M.D.] jest swoistym przyznaniem, że za zwykłymi, pospolitymi i codziennie spotykanymi zjawiskami życia niezmiennie kryje się coś nadnaturalnego; śmiech jest tutaj emocjonalnym uznaniem odwiecznego antagonizmu sił dobra i zła [...]”. Tamże, s. 112, 113.

<sup>28</sup> M. Kipnis, *Rabin bez głowy...*, s. 34.

pur<sup>29</sup>. Od tego momentu narasta historyczne przerażenie mieszkańców. Żydzi oddziałują na siebie nawzajem, szerząc fałszywą informację przekupnia. Wkrótce głos pojedynczych osób zostaje zastąpiony głosem Chełma: „Cały Chełm był skołowany”<sup>30</sup>. Przerażenie chełmian wynika ze znajomości konsekwencji zaniedbania obowiązków religijnych. Jom Kipur to Dzień Pojednania, zwany niekiedy Sądny Dniem. Chełmianie mają świadomość, że to dzień, w którym „ważą się losy człowieka — kto okaże skrucę, zostanie zapisany do Księgi Życia”<sup>31</sup>. Do usłyszanej informacji starają się podejść rozsądnie i postanawiają zweryfikować usłyszane zawołanie w miejskim kalendarzu: „Pobiegli więc po miejski kalendarz i udowodnili handlarzowi czarno na białym, że jeszcze trwa tamuz. Potem musi nastąpić Tisza be-Aw, a gdzie psalmy pokutne, a gdzie Rosz ha-Szana?”<sup>32</sup>. Ich spokój okazuje się jednak chwilowy, gdyż sprzedawca odgórnie neguje ustalone w zapisie zasady, odrzucając tym samym potrzebę funkcjonowania w ramach ustalonego porządku. Mieszkańcy natomiast pragną być prowadzeni, żyć zawsze w odniesieniu do regularnego systemu, który daje im wiara. To przekonanie jednakże nie prowadzi do odrzucenia informacji handlarza. Postanawiają zaakceptować sugestię sprzedawcy, odrzucając tym samym ustaloną, religijną korelację z życiem. Okazuje się, że stare, tradycyjne zasady załamują się pod wpływem mechanizmów rynkowych. Co istotne, wspomniany kalendarz znajdował się w synagodze, na co wskazuje inne opowiadanie: *Przez kalendarz ścienny*: „Gabaj z chełmskiej synagogi był w Brześciu, gdzie kupił duży kalendarz ścienny dla synagogi, żeby wierni przez cały rok wiedzieli, kiedy zapalili świece i kiedy jest nów”<sup>33</sup>. Chełmianie, dając wiarę handlarzowi, negują jednocześnie zasady będące częścią religijnej egzystencji. Wydaje się, że przyczyn tego można upatrywać w permanentnym pragnieniu poszukiwania i — w konsekwencji — zdobywania mądrości przez chełmską społeczność. Handlarz jako postać, która przybywa z obcej dla mieszkańców rzeczywistości, zostaje uznany, wyłącznie na podstawie tego faktu, za osobę niosącą wiedzę, której nie posiadają miejscowi. Mężczyzna zarzuca im błędne rozpoznanie czasu: „Mylicie się! [...] W waszym kalendarzu jest pomyłka. [...] Pomyłka, i tyle! — handlarz upierał się przy swoim — Każdy śmiertelnik może się pomylić, a w kalendarzu też może

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Tamże, s. 35.

<sup>31</sup> Tamże, s. 34

<sup>32</sup> Tamże, s. 35.

<sup>33</sup> Tamże, s. 106.

być błąd<sup>34</sup>. Przekupień tym samym podważa czas obowiązujący w Chełmie. Jego mieszkańcy zgadzają się co do tego, że czas to kategoria rozumiana relatywnie. Cykliczny porządek pór roku zostaje zatem zastąpiony czasem linearnym — w tym przypadku czasem zysku i straty oraz akumulacji kapitału.

Podobny schemat dostrzec można w opowiadaniu *W Zamościu wstał dzień*. Opowiedziana jest tu historia przełomowego dnia, w którym zegary przestały działać. Wszystkie problemy, które pojawiają się w mieście, okazują się nierozwiązywalne w jego przestrzeni: „Ludzie w mieście nie wiedzieli, która godzina, nie wiedzieli, kiedy trzeba pobłogosławić świece”<sup>35</sup>. Z tego powodu jeden z chełmian wyrusza poza znany obszar w poszukiwaniu rozwiązania tej niedogodnej sytuacji. Rzecz zostaje przeprowadzona w typowy dla mieszkańców Chełma sposób. „Umysłny”, przeznaczony do tej misji, przeszedłszy całą noc, o wschodzie dociera do Zamościa, w którym słońce zaczęło już świecić:

Szedł cały dzień, a o zmierzchu, gdy już był w pobliżu Chełma, czekali na niego najważniejsi gospodarze miasta z przewodniczącym gminy na czele. Wszyscy go otoczyli i jęli wypytywać. — Przyniosłem wam wielką nowinę — odpowiedział radośnie. — W Zamościu wstał dziś dzień<sup>36</sup>.

Chełmianie uznając, że problem zepsutych zegarów został rozwiązany, *de facto* zaczynają funkcjonować w czasie osobnym, właściwym tylko dla tego miejsca.

W chełmskich opowieściach zauważyć można, że religijność mieszkańców miasta została zdeterminowana przede wszystkim przez przyzwyczajenia i tradycję, wiara zaś postrzegana jest jako sfera oparta na określonym schemacie, którego należy przestrzegać. Trudno znaleźć w historiach Kipnisa fragmenty, w których chełmianie poddawaliby refleksji rzeczywistość transcendentálną. Częściej okazuje się, że destabilizacja oraz nagłe zerwanie z religijnym schematem dokonują się z inicjatywy postaci spoza bliskiego i znanego obszaru. Są one w pierwszym odruchu postrzegane jako jednostki obdarzone mądrością, o czym będzie jeszcze mowa w dalszej części niniejszych rozważań.

Taka sytuacja ma miejsce w opowieści *Pigułki na Ducha Świętego*, w której jedyny znany z imienia i nazwiska żartowniś — Efroim Grejdiger — wpada na następujący pomysł:

wyszedł za miasto, nabierał kozich bobków, posypał cukrem pudrem, rozstawił stolik w samym środku rynku, ułożył na nim kozie bobki i zaczął krzyzcęć:

<sup>34</sup> Tamże, s. 35.

<sup>35</sup> Tamże, s. 97.

<sup>36</sup> Tamże.



— Ludzie, pigułki na Ducha Świętego! Niebywała okazja, tanio jak barszcz — gdy ktoś połknie pigułkę, spłynie na niego Duch Święty<sup>37</sup>.

W tej historii realizuje się znany schemat: wejście jednostki z zewnątrz w absurdalny świat chełmian, złożenie oferty, w której mieszkańcy nie dostrzegają podstępny, akceptują ją i przede wszystkim pragną mieć w niej udział (ponieważ należy według nich do owego porządku (ponad)chełmskiego), wreszcie demaskacja (choć nie występuje zawsze) złożonej wcześniej propozycji. Chełmianie na wieść, że istnieją pigułki na Ducha Świętego nieomal zapominają o jakichkolwiek zasadach religijnych, i bez zastanowienia włączają się w nieznaną, lecz intratną w ich mniemaniu propozycję. Do odkrycia podstępny dochodzi dopiero następnego dnia, gdyż Grejdiger sprytnie zastrzegł, że: „kto kupi pigułkę, nie powinien jej połykać natychmiast, lecz dopiero na drugi dzień. Jeśli połknie się ją od razu — nie zadziała”<sup>38</sup>. Wybieg ten pozwolił mu bezpiecznie uciec z miasta po wyprzedaniu „pigulek”. W tego typu przypadkach naturalna skłonność chełmian do przyjmowania irracjonalnych propozycji staje się groteskowym przechodzeniem z religijnej powagi do maksymalnej degradacji<sup>39</sup>.

Tytułowe opowiadanie *Rabin bez głowy* staje się przykładem paszkwilowego postrzegania postaci rabina jako mistrza, którego autorytet tylko w teorii opiera się na wiedzy i „bogobojności”. W przywołanej miniaturze Kipnis przytacza historię Szamesa, który na podwórku synagogi usiłował rozrząbać siekierą sękaty kłoc, ale mimo poświęcenia tej pracy trzech dni, nie był w stanie jej wykonać. W tej sytuacji pojawia się anonimowy obcy, który podpowiada mu, w jaki sposób powinien wykonać swoje zadanie: „Musisz wbić klin w drzewo, uderzyć siekierą raz, dwa, trzy — sprawa załatwiona”<sup>40</sup>. Mężczyzna, rzecz jasna, nie potrafił tego zrobić i ostatecznie uderza siekierą tak mocno, że kawałek drewna „wykuł mu oko”<sup>41</sup>. Słyszając krzyki Szamesa, cały Chełm zbiegł się na miejsce wypadku. Jako autochtoni owego chełmskiego obszaru uruchamiają we właściwy dla siebie sposób zabobonne tłumacze-

<sup>37</sup> Tamże, s. 48.

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> Guriewicz wskazuje, że tego typu synteza zbudowana jest na idei ucłowieczonego Boga, „którego osoba jednoczyła istotę tego, co boskie, i tego, co ludzkie”. „Bóg który rodzi się w stajni, a po poniżających torturach, ubrudzony, umiera razem z łotrami, poddany hańbiącej, niewolniczej kaźni [...]. Jego ukrzyżowane, krwawiące i okaleczone ciało jako symbol wyższego piękna; kult duchowej pokory i cielesnego cierpienia, ubóstwa [...] — to zasadniczo wywyższające ponizienie łączy się z równie uderzającym paradoksem nieprzystawania, niepokrywania się wiary i rozumu”. A.J. Guriewicz, *Z historii groteski: „góra” i „dół”*, s. 107.

<sup>40</sup> M. Kipnis, *Rabin bez głowy*..., s. 48.

<sup>41</sup> Tamże, s. 48.

nie rzeczywistości, które skutkuje fałszywą interpretacją i w konsekwencji prowadzi do niemożności właściwego działania:

Po zobaczeniu Szamesa z wyklutym okiem, wysłuchaniu opowieści [...] / o obcym / [...] / nikt nie miał już wątpliwości, że tym przybyszem był ni mniej, ni więcej tylko szatan we własnej osobie, a klin jest straszliwym pomocnikiem diabelskim, który może zetrzeć z powierzchni ziemi cały Chełm<sup>42</sup>.

Zaistniała sytuacja sprawia, że w oczach ludzi dokonuje się zmiana w postrzeganiu osoby z zewnątrz. Zanim doszło do tragedii, jego rada odbierana była jako gest mądrościowy, który przybył do Chełma z innego świata. Natomiast nieumiejętność wykorzystania rady przybysza powoduje powrót myślenia pełnego uprzedzeń i zabobonów. Klin jako diabelski artefakt, zostaje po narażeniu dosłownie wrzucony za pomocą kijów do synagogi — domu modlitwy. Ten gest to w istocie próba rozwiązania wymaganego problemu własnymi sposobami, bez pomocy z zewnątrz. Chełmianie wiedzą jednak, że taki stan nie może trwać wiecznie. Do podjęcia dalszych kroków zmusza ich w końcu ciekawość, a nie przemilczany fakt, że synagoga *de facto* zamiera, gdy nikt nie ma odwagi wejść do środka. Po serii nieudanych prób (m.in. wykonaniu dziury w suficie świątyni i spuszczeniu na sznurze gabaja, który ze strachu „podniósł wrzask”<sup>43</sup>, gdy uderzył głową w pulpit: „Gdy tylko zaczął krzyczeć, ludzie pomyśleli, że to z powodu klina, wciągnęli więc gabaja z powrotem ledwie żywego”<sup>44</sup>) włącza się rabin, który wydaje się najwłaściwszą osobą, zdolną rozwiązać i zakończyć nieprawdopodobną sytuację. Okazuje się jednak, że zostaje zdeprecjonowany w roli mistrza. Co więcej, dochodzi do kolejnego dramatu:

Podkopali się pod synagogę, a rabin wsadził głowę w otwór w podłodze. Z lękiem zerknął na klin i chciał głowę cofnąć, ale ponieważ dziura w podłodze była mała, więc nie mógł szybko wyciągnąć głowy, jeszcze bardziej się przestraszył i narobił wrzasku. I gdy tak wrzeszczał, znowu ludzie się przekonali, że diabelski pomiot robi swoje, zaczęli ciągnąć rabina za nogi tak długo i mocno, aż urwali mu głowę<sup>45</sup>.

Absurdalność zostaje spotęgowana przez podanie przez chełmian całej sytuacji w wątpliwość. Klin w istocie przestaje mieć jakiegokolwiek znaczenie. W konsekwencji historia ta okazuje się prześmiewczą przypowieścią o sensie mądrości rabinackich. Wier-

<sup>42</sup> Tamże, s. 48.

<sup>43</sup> Tamże, s. 38.

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> Tamże, s. 39.

ni poprzez postawienie hipotezy: „A może rabin w ogóle nie miał głowy?”<sup>46</sup> podważają jego umiejętności rabiniczne i wiedzę, która doprowadziła go do makabrycznego finału. Historia ta posiada wiele wariantywnych zakończeń, jedna z nich mówi, że „sprowadzono do Chełma mędrców z całego świata, którzy studiowali księgi napisane przez rabina, i wyszło na to, że — sądząc po tych księgach [...] — żadnej głowy nie miał”<sup>47</sup>.

Interesujące jest to, że rabin jako chełmianin również nie pretenduje do bycia mędrcem. Wobec tego bohaterowie Kipnisa zostają zrównani ze sobą, co po raz kolejny podkreśla karnawałowy charakter opowiadań. Bachtin pisze, że „w karnawale [...] wszyscy byli traktowani na równi”<sup>48</sup>. Dlatego ich jedynym znakiem tożsamościowym staje się profesja, którą wykonują. Nie zmienia to jednak faktu, że każdy z nich opiera swoją wiarę na głęboko zakorzenionym myśleniu o charakterze przesądnym. Nikt nie poszukuje odpowiedzi na pojawiające się nieustannie problemy w świętych księgach. „Głupota”<sup>49</sup> postaci jednoczy wszystkich bez wyjątku. Rabin w związku z tym nie może być instancją, do której wierni zwracaliby się w celu zdobycia prawdy.

Ścisły związek chełmian z miastem przypomina poniekąd relację mieszkańców z tytułową Kasrylewką Szolema Alejchema, który podkreśla nieomal somatyczną relację z przestrzenią: „Kasrylewka podobna jest do dziecka w brzuchu matki, które połączone z matką pępowiną, czuje to wszystko, co ona odczuwa. Boli coś matkę, ból odczuwa i dziecko. Boli coś dziecko, odczuwa ten ból matka”<sup>50</sup>. Wydaje się, że analogicznie funkcjonują osoby z opisywanego przez Kipnisa Chełma. Egzystują w przestrzeni, która ich w pełni określa i determinuje każdą decyzję. Nie mogą i nie potrafią żyć poza jej obszarem, wchodzą w relację z miejscem, zatem postrzeganie rzeczywistości, jej rozumienie, próba rozwiązania określonego problemu zawsze będą dopasowaniem się do Chełma jako modelu myślenia. Z tego wynika, że bohaterowie Kipnisa żyją zgodnie z charakterystyczną dla czasu karnawału logiką „od-

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Tamże, s. 41.

<sup>48</sup> Bachtin zwraca uwagę, że owo zrównanie wynikało z odgórnie sankcjonowanej nierówności wynikającej z obchodzenia danego święta: „na obchodach należało pojawiać się we wszystkich insygniach wskazujących na stan, urząd, zasługi oraz zajmować miejsce stosowne do rangi”. M. Bachtin, *Dialog – język – literatura...*, s. 149. Karnawał natomiast dawał możliwość przekraczania owych barier.

<sup>49</sup> Dla średniowiecznej kultury śmiechu charakterystyczne są figury błaznów oraz głupców. Chełmianie podobnie jak np. bohaterowie Rabelais’go „pozostają błaznami i głupcami zawsze i wszędzie, gdziekolwiek w życiu się pojawiają [...]”. Znajdują się na pograniczu życia i sztuki, jak gdyby w jakiejś osobliwej sferze przejściowej [...]”. M. Bachtin, *Dialog – język – literatura...*, s. 147.

<sup>50</sup> Sz. Alejchem, *Kasrylewka*, przeł. M. Friedman, <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/alejchem-kasrylewka.html> [15.11.2018].

wrotności<sup>51</sup>. Czyny, których się podejmują, są parodią rzeczywistego, pozakarnawałowego świata, co tym samym prowadzi do funkcjonowania w szczególnego rodzaju „świecie na opak”.

Co ciekawe, opisywany świat nie okazuje się wolny od gestów, profanujących elementy konstytuujące judaistyczne myślenie<sup>52</sup>. W opowiadaniu *Jak w Chełmie czytano Megilę* (zwój Tory) przybliżona zostaje sytuacja, w której — jak się wydaje — dochodzi do apogeum znieważenia. W tej historii koza szabesa wyszarpnęła buraka z ziemi nieopodal synagogi, za co Żydzi postanowili ją zabić. Szabes dowiedziawszy się o tym, aby pomścić zabite zwierzę: „ukradł zwoje synagogi, po czym uszył sobie z nich spodnie<sup>53</sup>. Interesujące w przytoczonej opowieści są dwie kwestie. Po pierwsze, zaskakuje bezpośrednie podkreślenie w tekście, że szabes jest gojem, co sugerowałoby, iż w pewien sposób dokonuje się usprawiedliwienia czynu Żydów. Sugerowane jest także przekonanie, że szabes-goj, jako osoba jedynie zatrudniona w kahałach, znajduje się na granicy światów: żydowskiego i nieżydowskiego. Nie uczestniczy w sprawach wyznawców i tym samym może nie rozumieć ich motywacji. Po drugie, jedynie o szabesie mówi się jako o tym, który dokonuje zemsty; chełmianie zdają się wykonywać tylko to, co uważają za słuszne: „napadli więc wierni na kozę i ją zabil<sup>54</sup>. Żydzi dopiero podczas Świąta Purim dostrzegli brak zwojów. Postanawiają w typowy dla siebie sposób złapać szabesa-goja, położyć go na biumie i bezpośrednio z niego przeczytać cały zwój. Pojawiają się również inne fragmenty, w których dostrzec można znamiona profanacji. Jako przykład może posłużyć historia, w której Żydzi poszukują futerału na szofar. Owym futerałem okazuje się pantofel należący, co znamienne, do bogacza spoza miasta. Zatem pantofel wraz z liturgicznym instrumentem trafia do Aron ha-Kodesz przechowującym zwoje Tory.

Wydaje się, że części, w których dochodzi *de facto* do zbezczeszczenia świętości, skorelowane są poniekąd ze wspomnianą groteskową degradacją. Chełmscy autochtoni funkcjonują w ramach pewnego zamkniętego sposobu myślenia. W alegorycznym opowiadaniu pod tytułem *Synagoga bez okien* Żydzi zastanawiają się, co zrobić, żeby światło dotarło do synagogi. W kontekście bogatej symboliki światła można domniemywać czego lub kogo poszu-

<sup>51</sup> Zob. M. Bachtin, *Dialog – język – literatura...*, s. 150.

<sup>52</sup> W średniowiecznych tekstach wielokrotnie pojawiały się fragmenty wskazujące na bluźnierstwo. Guriewicz wskazuje, że „groteska sprowadza to, co wielkie, do małego, profanuje *sacrum* i w tym sensie może stać się świętokradczą”. A.J. Guriewicz, *Z historii groteski...*, s. 114.

<sup>53</sup> M. Kipnis, *Rabin bez głowy...*, s. 87.

<sup>54</sup> Tamże.

kują chełmianie. W Starym Testamencie światło bywa rozumiane m.in. jako życie doczesne, ale także Bóg jest źródłem światłości, a Prawo Boże występuje jako światłość, która prowadzi ku Bogu. Co jednak ważne, jak zauważa ks. Łukasz Laskowski, światło to „element, [który — M.D.] wiąże się z teologią uprawianą w nurcie tradycji mądrościowej i oznaczającą mądrość i prawdę”<sup>55</sup>. Dostrzeżenie przez mieszkańców własnych niedoskonałości i świadomość bycia w oczach innych „głupcami” prowadzi do nieprzerwanego pragnienia znalezienia mądrości, która staje się ich nadrzędnym celem. Stąd też historie o „najmądrzejszym chełmianinie”, wysłanym na naukę do Wilna, „żeby stamtąd przywiózł mądrość”<sup>56</sup>. Rzecz jasna próby te nigdy się nie powiodą ze względu na nierozzerwalną więź z Chełmem jako sposobem myślenia i postrzegania świata. Aby przekroczyć własne ograniczenia mieszkańcy w istocie musieliby zrezygnować z bycia chełmianami, czego nie są w stanie zrobić — i może rzeczywiście nadal szukają mądrości aż po dzień dzisiejszy, jak zauważa Kipnis. Chełm, mimo bardziej lub mniej dostrzeganych przez mieszkańców przywar, jawi się tym, którzy są jego częścią, jako swojego rodzaju *Gan Eden*, w którym nawet więźniowie nie są zamykani na klucz, gdyż nikt nie widzi takiej potrzeby. Dopiero później, „gdy świat stał się już tak grzeszny, że człowiek prawy już nie był prawy, słowo nie było już słowem”<sup>57</sup>, okazało się, że dla rzeczywistości chełmian nie ma w świecie miejsca. Nie było dla nich miejsca również dlatego, że ustawicznie funkcjonowali w świecie karnawału, co negowało samą ideę święta jako chwilowego tylko uwolnienia od dotkliwej prawdy życia, zniesienia panującej na co dzień nierówności. Okres ten był traktowany w kulturze jako święto zmian, stawania się, odrodzenia. Chełmianie wychodzą niestety poza ten schemat, co prowadzi w finale do katastrofy.

W ostatniej zamieszczonej w książce Kipnisa historii Żydzi postanawiają po radzie zabezpieczyć materialnie chełmską gminę, i w tym celu wejść do rzeki, „pod taflę lodu, żeby na tamtym świecie nabrać złota, srebra i drogich kamieni”<sup>58</sup>. Po mieszkańcach Chełma pozostają jedynie ostatnie słowa narratora, a może samego Kipnisa: „I tak oto utonęli nasi kochani chełmscy głupcy, o których cały świat opowiada sobie piękne historie i cudowne podania ludowe”<sup>59</sup>.

<sup>55</sup> Ł. Laskowski, *Symbolika światła w literaturze dydaktycznej Starego Testamentu*, „Verbum Vitae” 2016, nr 29, s. 67.

<sup>56</sup> M. Kipnis, *Rabin bez głowy...*, s. 78.

<sup>57</sup> Tamże, s. 92.

<sup>58</sup> Tamże, s. 116.

<sup>59</sup> Tamże.



BEATA WALIGÓRSKA-OLEJNICZAK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu



ORCID 0000-0002-0433-9920

Życie woli barwy złamane i wielokropek.  
O zbiorze *Z Rosji do Izraela. Opowiadania*

*Z Rosji do Izraela*, wyb. i opr. M. Michalska-Suchanek, A. Lenart,  
„Śląsk”, Stowarzyszenie Inicjatyw Wydawniczych,  
Katowice 2018, 192 s.

Niebieska seria Biblioteki „Przeglądu Rusycystycznego”, firmowana przez Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, znana jest bardzo dobrze nie tylko w środowisku polskich rusycystów. Cykl wydawniczy, zainaugurowany przekładem dzieła Borysa Uspienskiego *Car i patriarcha...* autorstwa księdza Henryka Paprockiego, pod koniec poprzedniego tysiąclecia, na przestrzeni lat obejmował wiele kręgów tematycznych. Wśród nich ważne miejsce zajmowała z pewnością twórczość Josifa Brodskiego, Fiodora Dostojewskiego, Anatolija Kima, Zinaidy Gippius, Michaiła Priszwina, tomy sprofilowane w stronę syntetycznego spojrzenia na wybrane zagadnienia z zakresu literatury i języka rosyjskiego, w tym współczesnej fantastyki czy reprezentacji doświadczeń granicznych.

W roku 2018 ukazała się w ramach serii, zaskakująca nie tylko pod względem wizualnym, publikacja *Z Rosji do Izraela. Opowiadania*. Stanowi ona starannie wyselekcjonowany i opracowany — przez Mirosławę Michalską-Suchanek i Agnieszkę Lenart — wybór tekstów rosyjskojęzycznych pisarzy od wielu lat mieszkających w Izraelu. Książka liczy 192 strony, a więc może być doskonałą propozycją na weekend, przyjemność lektury gwarantuje bowiem nie tylko spotkanie ze świetnie przełożoną na język polski prozą, ale także szata graficzna publikacji. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na wprowadzającą w klimat opowiadań okładkę, jak również opracowane z wizualnym wyczuciem zdjęcia na stronach działowych,

budujące i podkreślające logicznie przemyślaną strukturę całości projektu.

Książka — prócz wprowadzenia — składa się z czterech części, poświęconych twórczości czterech pisarzy: Victorii Reicher, Diny Rubiny, Dennisa Soboleva i Jakova Shechtera. W każdym rozdziale, z wyjątkiem ostatniego, mamy okazję do zapoznania się z dwoma opowiadaniem, które poprzedza syntetyczne skondensowane pod względem treściowym, wprowadzenie do działalności literackiej wymienionych wyżej twórców. Autorami wstępów są specjaliści w dziedzinie literaturoznawstwa rosyjskiego: Agnieszka Lenart, Mirosława Michalska-Suchanek i Paweł Łaniewski. Przekłady tekstów z języka rosyjskiego na język polski przygotowali — oprócz wspomnianych wyżej autorek opracowania — doświadczeni tłumacze literatury pięknej i tekstów specjalistycznych: Jolanta Lubocha-Kruglik i Piotr Fast. W rezultacie czytelnik może wziąć do rąk książkę ze wszelkich miar ciekawą, wypełniającą — aczkolwiek ciągle w niewielkim stopniu — istniejącą na polskim rynku wydawniczym lukę. Książkę, która choć nie jest publikacją naukową, może stać się inspiracją — a w zasadzie już się stała na macierzystym uniwersytecie piszącej te słowa — wielu dyskusji akademickich i prób interpretacyjnych, podejmowanych nie tylko wśród studentów.

Szczególnie wartościowy element publikacji, budujący swego rodzaju sztafaż, na którym wzniesiona jest pod względem kompozycyjnym i treściowym całość książki, stanowi wprowadzenie Romana Katsmana, izraelskiego profesora specjalizującego się w dziedzinie badań nad literaturą rosyjską i hebrajską. Tekst uczonego *Żywe życie woli wielokropek*, do którego celowo nawiązuje tytuł niniejszej wypowiedzi, koncentruje się — oprócz zwięzłego w formie omówienia walorów artystycznych zawartych w zbiorze opowieści — na specyficznej sytuacji i charakterze literatury izraelskiej pisanej w języku rosyjskim. Realizm uznaje Katsman za jedną z najważniejszych cech owej literatury, wymykającej się typologiiom według kategorii gatunkowej, za to wyraźnie ciągnącej ku mistyce i metafizyce, choć bardzo przy tym rozproszonej i zróżnicowanej. Badacz konstatuje, że „dzięki swojej chaotyczności i rozproszeniu literatura ta żyje w świecie nieustannie odradzających się możliwości — dlatego jest to realizm istnienia gwarantowanego i przypadkowego jednocześnie” (s. 6). Warto zwrócić też uwagę na zauważony przez Katsmana brak — typowego dla literatury emigracyjnej — elementu dekadencjonalności ofiarności, co nie pozwala na jej pozycjonowanie w kontekście literatury minorowej czy peryferyjnej ze względu na dystans zarówno wobec rosyjskiej większości językowej, jak i żydowskiej mniejszości.

Potwierdzeniem powyższej diagnozy mogą być zamieszczone w zbiorze dwa opowiadania Victorii Reicher (*Gurion* i *Minjan*), będące w oczach autora przedmowy przykładem prozy „biblijnie oszczędnej, zawilej, połamanej na kawałki życiowych kolizji życia i śmierci” (s. 7). Z wprowadzenia Agnieszki Lenart, poprzedzającego te teksty, dowiemy się, że twórczość Reicher odbierana jest przez krytyków literatury niejednoznacznie. Maksym Niemcow dostrzega w jej utworach cechy surrealizmu psychologicznego, przede wszystkim ze względu na obecność poetyki oniryzmu. Daria Markowa z kolei docenia zwięźły, blogowy styl autorki, w umiejętny sposób godzący ze sobą soczyste wulgaryzmy i język kojarzony w głównej mierze ze sferą *sacrum*. W krótkiej nocie zaakcentowano także autobiografizm prozy Reicher, ślady przeżywanego przez nią rozszczepienia tożsamości oraz pojawiającą się często w utworach technikę psychodramy, zakorzoną w rzeczywistej praktyce terapeuty i psychologa klinicznego, prowadzonej przez autorkę opowiadań. Wybrane do zbioru teksty bez wątplenia pokazują właśnie owo zainteresowanie światem wewnętrznym bohatera (*Minjan*), wyrażone przy pomocy skrótowego, nasyconego humorem języka oraz jednoczesną prostotą i złożonością codziennej egzystencji, w którą wpisany jest niezmiennie i cyklicznie los — szczęście i ból — człowieka (*Gurion*).

Diny Rubiny przedstawiać polskiemu czytelnikowi nie trzeba, w każdej dobrej bibliotece znajdziemy bez problemu przekłady jej powieści. Spotkanie z krótką formą spod jej pióra jest dla odbiorcy okazją do zapoznania się z portretami psychologicznymi, w których dominują refleksje natury moralnej, rozważania na temat istoty ludzkiego życia, dobra i zła. W opowiadaniach Rubiny w mniejszym stopniu niż w powieściach obecne są autobiograficzne wątki, związane z doświadczeniem wielokulturowości i wielojęzyczności w nowo oswojonej przestrzeni izraelskiej. Ich miejsce zajmują raczej studia nad jednostką zmagającą się z rozmaitymi dylematami. Jednym z najciekawszych tekstów w zbiorze jest — w mojej opinii — opowiadanie *Samobójca*, osnute nie tylko w planie fabularnym, jak może sugerować tytuł, wokół metafory okna i psychologii stanów granicznych. Zastosowanie m.in. zasady symetrii oraz sposobu narracji wyraźnie nawiązującego do czechowowskiego minimalizmu i bezwydarzeniowości, powoduje, że nie tylko nie jesteśmy w stanie oderwać się od lektury przed zakończeniem tekstu, ale staje się ona także pretekstem i motywacją do autodiagnozy i pogłębionej autorefleksji.

Inny profil posiadają z pewnością opowiadania Dennisa Sobolewa, cenionego naukowca i nagradzanego pisarza, postrzegającego



literaturę jako narzędzie pozwalające docierać do prawdy o człowieku, jego złożonej natury. Znajdujący się w tomie utwór *Pociąg Hajfa-Damaszek* doskonale pokazuje, że teksty wspomnianego autora to nie typowa proza emigrancka, przesycona tęsknotą za światem utraconym i koniecznością zmagania się z wrastaniem w nowy pejzaż. To raczej wyrastająca z Tołstojowskiej duchowości apoteoza człowieka w działaniu, budowana przez Soboleva drogą zanurzenia w rzeczywistości magicznej, drogą nieostrych przejść między prawdą i fałszem, fantazją i realnym bytem człowieka. Przypowieść, w której pisarz odwołuje się do tak dobrze zakorzenionej w przestrzeni kultury rosyjskiej (sowieckiej) metafory pociągu, w sposób niezwykle sprawny spina realną topografię miasta izraelskiego z pejzażem mentalnym, funkcjonującym w rosyjskiej tradycji literackiej.

Omawiany zbiór zamykają *Biesy i demony* Jakova Shechtera, w pewnym sensie rozwijające wątki zarysowane w twórczości Soboleva, bowiem — jak zaznacza Paweł Łaniewski we wprowadzeniu — „najlepszym określeniem unikalnego stylu twórcy jest zaproponowany przez Michaiła Judsona termin ‘ezoshechteryczny’ realizm, będący jednocześnie rozszerzeniem realizmu ezoterycznego i kontynuatorem realizmu magicznego” (s. 146). Lektura tekstu umożliwi nam z pewnością pozostanie w kręgu myślicieli i mistyków rosyjskich, choć ich założenia przyjdzie nam raczej traktować jako swego rodzaju trampolinę, której siłą autor wznosi się i zanurza w głębię tradycji literatury i kultury żydowskiej.

W podsumowaniu tego krótkiego szkicu chciałabym podkreślić, że przygotowana przez grupę autorów książka jest z pewnością pozycją wartą uwagi, a czas spędzony na jej lekturze bez wątpienia przełoży się na energię, inspirującą nas do refleksji i działania. Jest to publikacja starannie dopracowana pod względem kompozycyjnym. Ciekawy wybór tekstów źródłowych, uzupełniony informacjami o ich twórcach oraz profesjonalnie przygotowane przekłady dają czytelnikowi wyobrażenie (z natury fragmentaryczne) o literackim pejzażu dzisiejszego Izraela nie tylko z perspektywy faktów i tendencji. Zróżnicowanie tematyczne i formalne prezentowanych utworów umożliwiała także dyskusję nad ich potencjałem i wartością artystyczną, pozwala zastanowić się nad problemem interkulturowego transferu wiedzy i doświadczenia. Wszystko to gwarantuje szeroki i dobry odbiór książki wśród czytelników.



AGNIESZKA LENART

Uniwersytet Śląski



ORCID 0000-0002-7467-2788

## Węzły pamięci. Rutka z będzińskiego getta

Z. Białas, *Rutka*, Wydawnictwo MG, Kraków 2018, 128 s.

W grudniu 2017 roku w Uniwersytecie Śląskim odbyło się cykliczne seminarium naukowe poświęcone tematyce żydowskiej, jej obecności w literaturze i kulturze. Jednym z prelegentów był Adam Szydłowski, badacz historii Żydów Zagłębia, prezes Fundacji Centrum Kultury Żydowskiej im. Rutki Laskier. Zaprezentował wówczas *Pamiętnik Rutki Laskier* (wydany w 2008 roku), opowiedział o — zasługujących na uznanie — dokonaniach będzińskiego Centrum, związanych z przywracaniem historii o Zagładzie, po czym zaprosił uczestników seminarium na wieczór jubileuszowy do Cafe Jeruzolima w Będzinie. Okazją do spotkania była 99. rocznica urodzin Stanisławy Sapińskiej, mieszkanki Będzina, koleżanki Rutki, dzięki której zapiski dziewczyny z będzińskiego getta ujrzały światło dzienne. Jednym z gości jubileuszu był Zbigniew Białas, mocno wówczas zaangażowany w prace nad powieścią opartą na biografii Rutki Laskier. Powieść *Rutka*, zgodnie z zapowiedziami, ukazała się wiosną 2018 roku.

Głos Zbigniewa Białasa — naukowca, literaturoznawcy, pisarza, jest od lat obecny w lokalnym dyskursie pamięci. Autor próbuje ocalić od zapomnienia zagłębiowską przeszłość, przywraca głos „niemym miejscom i ludziom”. Paweł Próchniak nazywa je „miejscami nieistnienia”, „bliznami pamięci”<sup>1</sup>, niosą bowiem ciężar traumy, niechcianych wspomnień, antagonizmów społecznych, poczucia niesprawiedliwości, bólu i dlatego są przemilczane, omijane. Pi-

<sup>1</sup> P. Próchniak, *Miejsca nieistnienia: (wypisy), w: Pamięć i afekty*, Z. Budrewicz, R. Sendyka, R. Nycz (red.), Warszawa 2014.

sarz w wywiadzie dla „Dziennika Zachodniego” podkreśla, że nie boi się trudnej historii<sup>2</sup>. Losy Rutki Laskier stanowią kontynuację zagłębiowskiej trylogii, której Białas jest autorem, a wykreowani przez niego bohaterowie, osadzeni w realiach przedwojennych — lata 1913–14 (*Korzeniec*), lata po I wojnie światowej (*Puder i pył*), aż do lat 30. XX wieku (*Tal*), pozwalają zachować narracyjną ciągłość dziejową powieściowego Zagłębia, splatają węzły pamięci zbiorowej regionu, sprzyjając rozpoznawaniu i kształtowaniu osobistej i społecznej tożsamości.

Osnową fabularną powieści stały się notatki Rutki Laskier, prowadzone od stycznia do kwietnia 1943 roku, a udostępnione sześćdziesiąt lat po wojnie. Zeszyt z zapiskami Rutki odnalazła po wojnie Stanisława Sapińska, będąca prototypem powieściowej Stasi. Rodzina Sapińskich mieszkała w Będzinie w domu przy ulicy 1 Maja 13, dokąd później, podczas organizacji getta, przesiedlono żydowską rodzinę Laskierów. Dziewczyny zaprzyjaźniły się, a Stanisława, wiedząc o tym, że Rutka pisze pamiętnik, pokazała jej tajny schowek pod schodami, dzięki któremu niewielki zeszyt bezpiecznie przetrwał wojnę, by stać się niepowtarzalnym materiałem dokumentalnym. Historia Rutki Laskier wpisuje się w losy młodych twórców doświadczonych przez Szoa, dopełnia relacje dziecięce Reni Knoll, Dawida Rubinowicza, Dawida Sierakowiaka, Juliusza Feldmana, Miriam Chaszczewackiej czy Ałły Ajzenszarf, rosyjsko-izraelskiej poetki, która w krąg moich badawczych zainteresowań wpisuje się w sposób szczególny. Ajzenszarf, podobnie jak Rutka, miała kilkanaście lat, kiedy trafiła do getta. Obydwie porównywane są do Anny Frank. Ałła przeżyła wojnę, Rutka niestety zginęła w Auschwitz-Birkenau w grudniu 1943 roku.

Powieść *Rutka* składa się z bardzo krótkiego, bo obejmującego zaledwie kilka zdań odautorskiego wstępu, prologu, wymownie zatytułowanego *Ten zeszyt* (nawiązanie do zaczerpniętego z życia Rutki wydarzenia — zakupu zeszytu pamiętnika, w którym później prowadziła zapiski) i jedenastu rozdziałów, podzielonych na trzy chronologicznie uporządkowane części, tworzące spójne *kontinuum*.

Pierwsza część *Bendsburg* obejmuje wydarzenia z lat 1939–1941, co stanowi doskonałe tło dla kolejnego rozdziału, poświęconego Rutce. Autor kreśli w nim szeroką panoramę okupowanego Będzina. Na pierwszych stronach kontrastowo zestawia harmonijne życie przedwojennego miasta z późniejszą beznadziejną egzystencją ludności po zajęciu tych terenów przez Niemców. Życie

<sup>2</sup> M. Nowacka-Goik, *Zbigniew Białas i jego nowa powieść o Rutce Laskier*, „Dziennik Zachodni”, 14 lutego 2016.

mieszkańców, w tym ponad dwudziestotysięcznej społeczności żydowskiej, w przedwojennym Będzinie upływa sielankowo, Polacy i Żydzi mieszkają w pełnej symbiozie. Literackie zabiegi autora pozwalają ujrzeć doskonałe, piękne, imponujące *imago mundi* — z harmonijną architekturą, codziennymi troskami, rytuałami, zapachami, które nadają miastu specyficznego kolorytu. Sytuacja w Będzinie zmienia się diametralnie wraz z nadejściem wojsk niemieckich: „biedni Polacy z biednymi Żydami, dźwigając twarde bochenki chleba w workach i ciągnąc chude kozy na postronkach, pierzchali z miasta”<sup>3</sup> — czytamy w powieści.

Opowiedziana w *Rutce* historia okupowanego Będzina ma swoje historycznie potwierdzone źródła. Zachowana została zgodność dat, topografii miasta, postaci (Menachem Mendel, Mojżesz Merin). Faktyczny wątek spalenia będzińskiej synagogi staje się momentem przełomowym, punktem wyjścia narracyjnego plotu, od tej pory skoncentrowanego na tragicznej stronie żydowskiej historii. Drastyczny opis porzrzucanych zwłok — ciał spalonych żywcem, ludzi uduszonych dymem, zastrzelonych w czasie ucieczki z płonącego budynku — świadczy o początku końca żydowskiego uniwersum, którego kulminacja nastąpi w końcu powieści. Brakuje być może w tekście pewnej równowagi w obrazie wielokulturowego przecież społeczeństwa przedwojennego, a następnie okupowanego Będzina. Autor skupia się raczej na egzystencji Żydów, robi to jednak z dbałością o szczegóły — wykazuje się przy tym znajomością obrzędowości, świąt i tradycji oraz żydowskiej tożsamości.

Mimo całej powagi sytuacji i beznadziejności położenia bohaterów, w drugiej części powieści — zatytułowanej *Laskier Ruth Sara* — daje się wyczuć lekkość stylu, co buduje pozytywny obraz świata, widzianego oczami dorastającej dziewczyny, z typowym dla nastolatki zachowaniem, spontanicznym, momentami niefrasobliwym. Białas w jednym z wywiadów wspomina, że niełatwo mu było wczuć się w rolę swojej bohaterki, w jej emocje, psychikę<sup>4</sup>, sprawnie konstruuje sceny z udziałem dorastającej młodzieży, z empatią komponuje dialogi, przenosząc uwagę czytelnika z błahych spraw do poważnych doświadczeń i na odwrót. Czyni to bez zbędnego patosu i przytłaczającej powagi, która zazwyczaj towarzyszy relacjom dorosłych bohaterów, doświadczonych przez getto, śmierć, głód, deportacje (cechy typowe dla literatury Zagłady). Autor tworzy przekaz miejscami żartobliwy, z elementami mło-

<sup>3</sup> Z. Białas, *Rutka*, Wydawnictwo MG, Kraków 2018, s. 15.

<sup>4</sup> M. Warchała, Prof. Zbigniew Białas: *Żadna moja książka nie wzbudziła w ludziach takich emocji, jak Rutka*, „Gazeta Wyborcza”, 18 maja 2018.

dzieńczego żargonu, opisem beztroskiego zachowania. Z reguły zresztą, na co zwraca uwagę Justyna Kowalska-Leder, młodzi autorzy tekstów o Szoa (Białas wczuwa się w rolę kilkunastoletniej dziewczynki) rzadko skupiają się na wymiarze traumatycznym codzienności<sup>5</sup>. Ich relacje mają najczęściej charakter krotocwilny, oscylują wokół problemów związanych z dorastaniem, gdzie zachętą do intymnych zwierzeń są raczej kontakty z kolegami, pierwsze zauroczenia czy nieporozumienia z rodzicami. W *Rutce* młodzi bohaterowie stopniowo odczuwają powagę sytuacji, rośnie w nich poczucie zagrożenia, bywają momenty strachu, walki o przetrwanie, zmuszeni są szybciej dojrzewać, o czym świadczy chociażby zaangażowanie znajomych Rutki w działalność konspiracyjną.

Kolejna, najbardziej przejmująca część obejmuje ostatnie pięć miesięcy z życia Rutki, od momentu wywózki z Będzina w sierpniu 1943 roku do śmierci bohaterki w Auschwitz w grudniu 1943 roku. Oszczędnie nakreślona scena wywózki Żydów to koniec czasu młodzieńczej radości. Kolejne strony zawierają już tylko lakoniczny opis obowiązkowych procedur: golenie głowy, dezynfekcja, przebieranie w pasiak, wytatuowanie obozowego numeru, praca w pralni. Mimo drastycznego zwrotu akcji w powieści nie czuje się epatowania śmiercią. Sprawnie konstruowana fabuła zawiera jednak momenty przeszywające czytelnika do głębi, jak choćby rozmowa Rutki z Karolą, nowo przybyłą do obozu. Przywołajmy ten fragment:

— Lepiej przestań wspominać, co było kiedyś — powiedziała. — Ważne jest tylko, żebyś w kolejce po miskę z zupą szybko pokazywała tatuaż z numerem, bo jak będziesz opieszala, to nie dostaniesz jeść, a głodne kobiety w kolejce jeszcze cię poturbują. Tylko miska z zupą jest ważna<sup>6</sup>.

Powieściowa Rutka szybko przechodzi w obozie proces odczłowieczenia, zezwierzęcenia. Obóz zniszczył jej wrażliwość, wspomnienia (dziewczyna nie chce słyszeć opowieści o Będzinie), wiarę w człowieka, pozbawił tożsamości. „W historii świata nie znaczę nic i nigdy nie będę znaczyła” — powie Rutka w przeddzień śmierci w krematorium. Jej świat zanim zdążyła dorosnąć stał się „okrutny, smutny, pełen upokorzeń, fałszywy, zakłamanym, ponury”<sup>7</sup>.

Lapidarny, chłodny styl wypowiedzi i oszczędne dialogi w ostatniej części powieści skutecznie oddziałują na odbiorcę, przekaz

<sup>5</sup> J. Kowalska-Leder, *Okupacyjna codzienność w pisanych po polsku dziennikach dzieci Holocaustu*, „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 2009, nr 4 (118), s. 44.

<sup>6</sup> Z. Białas, *Rutka...*, s. 118.

<sup>7</sup> Tamże.

dociera ze zdwojoną siłą, kształtując czytelnika uświadomionego i świadomego.

*Rutka* wpisuje się w koncepcję postpamięci, integralnie kojarzonej z narracją o Zagładzie, a definiowanej przez Marianne Hirsch jako międzypokoleniowy i ponadpokoleniowy przekaz traumatycznej wiedzy i doświadczeń<sup>8</sup>:

Postpamięć jest silną i bardzo szczególną formą pamięci właśnie dlatego, że jej relacja wobec przedmiotu czy źródła jest zapośredniczona nie poprzez wspomnienia, ale wyobraźnię i twórczość. [...] Postpamięć charakteryzuje doświadczenie tych, którzy dorastali w środowisku zdominowanym przez narrację wywodzące się sprzed ich narodzin. Ich własne, spóźnione historie ulegają zniesieniu przez historie poprzedniego pokolenia ukształtowane przez doświadczenie traumatyczne, którego nie sposób ani zrozumieć, ani przetworzyć<sup>9</sup>.

Konstrukcja relacji postmemorialnej w recenzowanej powieści jest przemyślana i doskonale zrealizowana, czysta etycznie. Autor reprezentuje *pokolenie po*, *drugie pokolenie*, tworzy narrację o narracji, narrację zapośredniczoną w pamiętniku Rutki, zakotwiczoną we wspomnieniach Stanisławy Sapińskiej. Pisarz korzysta z wiedzy znawców i pasjonatów będzińskiej przeszłości: Adama Szydłowskiego, Aleksandry Namysło, Andrzeja Ciepły — specjalistów w zakresie historii Żydów, dzięki którym „zobowiązanie pamiętających” jest możliwe do wykonania, wolne od niepożądanego w tym przypadku autofikcji.

Autor nie jest naocznym świadkiem zdarzeń, ale buduje świat przedstawiony na faktach, zachowując rzetelną wiarygodność zdarzeń i postaci. Powieść Białasa wpisuje się zatem w założenia literatury niefikcjonalnej czy epickiej prozy historycznej. Na uwagę zasługuje świadoma konstrukcja tekstu, wierność biograficznemu pierwowzorowi, precyzja w chronologii przywoływanych zdarzeń, skrupulatność w opisach topograficznych i doskonała znajomość specyfiki życia będzińskiej społeczności. *Rutka*, odwołując się do rozważań Victora Turnera, jest więc świadomą autoprezentacją, formą metakomentarza, gdzie oprócz odczytania doświadczeń zagłębiowskiej społeczności, mamy do czynienia z interpretacyjnym odtworzeniem<sup>10</sup>. O ile tworzenie narracji postpamięci niesie ryzyko nadinterpretacji, manipulowania przeszłością, sakralizacji doświadczeń, języka, autor *Rutki* potrafił znaleźć złoty środek,

<sup>8</sup> Zob. M. Hirsch, *The Generation of Postmemory*, „Poetics Today” 29:1, Spring 2008, s. 114.

<sup>9</sup> M. Hirsch, *Żaloba i postpamięć*, przeł. K. Bojarska, w: *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki*, red. E. Domańska, Poznań 2011, s. 254.

<sup>10</sup> Zob. V. Turner, *Przedstawienie w życiu codziennym, życie codzienne w przedstawieniu*, w: tenże: *Od rytuału do teatru*, Warszawa 2005, s. 172–173.

potwierdził swoją czujność metodologiczną; nie mędrkuje, nie uwzniośla i nie instrumentalizuje. Wykreowany przez Białasa narrator — ukryty i wszystkowiedzący, zachowuje pożądany dystans do opowiadanej historii, nie zawłaszcza jej, nie uwydatnia swojej osoby.

Z opinii czytelników, które są dostępne w Internecie wynika, że niektórzy po przeczytaniu książki odczuwali pewien niedosyt. Niewielka objętościowo powieść wydawała się im zbyt lakoniczna, za krótka. Moim zdaniem dobrze się stało, że utwór zamyka się w trzech kompaktowych rozdziałach. Dzięki temu lektura jest przejmująca, nie można zamknąć jej bez refleksji, długo po przeczytaniu wybrzmiewa w świadomości czytelnika. Kolejna powieść Zbigniewa Białasa zachęca do spaceru po Będzinie śladami historii. Szkoda tylko, że tragiczna jest to przeszłość, szkoda, cytując słowa autora ze wstępu do *Rutki*, że ta doskonała lektura nie jest „wyłącznie wytworem [jego] wyobraźni”<sup>11</sup>.

Jeśli za Zygmuntem Baumanem przyjmiemy, że tożsamość nie jest nam dana, ale stanowi cel, do którego należy dojść, wkładając wysiłek, zawiązując drobne węzły pamięci, a następnie chroniąc tę pamięć<sup>12</sup>, przyznać należy, że Zbigniew Białas z powodzeniem wykonał postawione przed nim zadanie: podjął próbę zachowania trudnej przeszłości, zniwelował historyczny dystans, a także z etyczną dbałością zrealizował moralne zobowiązanie współczesności do poszukiwania prawdy i ocalenia niechcianej pamięci<sup>13</sup>. Wysiłek ten nie pozostaje bez znaczenia w procesie kształtowania indywidualnej i zbiorowej tożsamości.

<sup>11</sup> Z. Białas, *Od Autora*, w: tenże, *Rutka...*, s. 6.

<sup>12</sup> Por. Z. Bauman, *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*, Gdańsk 2007, s. 18.

<sup>13</sup> Zob. M. Kędziora, *Narracje dotyczące kategorii „pamięci niechcianej” o traumatycznych wydarzeniach historycznych, obecne w polskich muzeach*, „Zarządzanie w Kulturze” 2016, 17, z. 1, s. 51–53.



## Jakov Shechter, czyli odrodzenie metafizyki

Jakov Shechter (ur. 1956 w Odessie) to jeden z ciekawszych współczesnych pisarzy żydowskich piszących w języku rosyjskim. Oprócz działalności twórczej zajmuje się także popularyzacją literatury i pracą wydawniczą: jest redaktorem naczelnym czasopisma „Artiki”, członkiem redakcji czasopisma „22”, założycielem i przewodniczącym klubu literatów Tel-Awiwu, członkiem zarządu Związku Pisarzy Izraela i członkiem międzynarodowego PEN klubu.

Twórczość Shechtera zyskała uznanie krytyków i czytelników: jest laureatem nagrody im. Jurija Nagibina za najlepszy utwór prozatorski (2009), powieść *Второе пришествие кумранского учителя. Поцелуй большого змея* nominowano do Rosyjskiej Nagrody, przyznawanej przez centrum im. Jelcyna (2011). Jego utwory tłumaczono na hebrajski, francuski i angielski.

Olbrzymia popularność wynika przede wszystkim z niezwyklej wizji artystycznej, odmiennej nie tylko od głównych nurtów literatury europejskiej i rosyjskiej, ale również literatury żydowskiej. Wyraźny zwrot ku metafizyce jest odbiciem zwrotu, który dokonał się w życiu samego Shechtera. Pisarz wywodzi się z żydowskiej, ateistycznej rodziny, przesiąkniętej charakterystyczną dla Związku Sowieckiego oziębłością religijną. Żydowska tożsamość przetrwała jedynie w zlepku odeskich tradycji, które utraciły jednak jakiegokolwiek metafizyczne znaczenie. Jedynym prawdziwym świadectwem dawnej wiary był stary modlitewnik pradziadka, skrywający w sobie nieznanne kwadraciki hebrajskich liter.

Metafizyczne poszukiwania Shechtera wiodły różnymi ścieżkami, często bardzo oddalonymi od judaizmu. W latach 80. pisarz fascynował się — podobnie jak niemal całe jego pokolenie — duchowością wschodu. Był związany z sektą Mirzabaja, czytał utwory Castanedy i Rajneesha. Tę przygodę — pod wieloma względami naiwną i niebezpieczną — w niezwyklej sposób oddał w powieści



*Вокруг себя был никто* (Rostów, 2004). Rozpaczliwe poszukiwanie religijności, pewnego metafizycznego punktu zaczepienia, doprowadziło Shechtera do judaizmu, który jest w jego interpretacji nie tylko wiarą przodków, ale przede wszystkim jego własną wiarą, jedyną wiarygodną ścieżką kształtowania duchowości. Judaizm, a więc także skojarzony z nim nierozłącznie odzyskany Izrael, staje się pewnym punktem powrotu, odzyskaną prawdą, którą w wywiadzie przeprowadzonym przez Romana Kacmana określa następującymi słowami: „Нам еврейские павлины на обивке милее звездной бездны над головой” — nic więcej nie jest już potrzebne, ponieważ wszystko zamyka się w ramach nieskończenie mądrej i nieskończenie tajemniczej wiary przodków. Tylko zastanawianie się nad nią jest zdolne do przewyciężenia przedwiecznych aporii, które są charakterystyczne dla zachodniej filozofii i logiki.

Powrót do źródeł doprowadza pisarza do odkrycia nowej-starej ojczyzny. W 1987 roku przeprowadza się (powraca?) do Izraela. Owa podróż zaczyna się jednak zdecydowanie wcześniej — zapoczątkowują ją spotkania z rebe Awramem Millerem i stopniowe odkrywanie tajemnic żydowskiej duchowości, wciąż ukrytych w wielu miastach Związku Sowieckiego. To właśnie za ich sprawą religijność pisarza różni się od religijności wielu innych Żydów emigrujących do Izraela z tych terenów — Shechter zanurza się w ortodoksyjnej tradycji chasydów, wydobywa na powierzchnię ich niemal zapomniany głos. Te rozważania przybierają wyjątkową literacką formę — powieść *Астральная жизнь черепахи* (Petersburg 2002; Rostów 2005) odwołuje się do kategorii Hashgochah Protis — rządzącej światem opatrności Bożej, w cyklu „Голос в тишине” (Moskwa 2008–2017) próbuje z kolei zachować i przetłumaczyć dla współczesnych potęgę chasydyzmu, wyrażaną przez „opowieści o cudownym”, pozostawione przez rabina Shlomo Zevina. *Каббала и бесы* (Rostów 2008) natomiast otwiera olbrzymią przestrzeń tajemnic kabały.

Ta kwestia zyskuje szczególną formę w nieopublikowanej jeszcze książce *Самоучитель каббалы* (Odessa, 2019). Paradoksalny „samouczek” przekształca się w rozbudowaną kontemplację nad naturą człowieka (ze szczególnym uwzględnieniem człowieka nowoczesnego czy nawet — w zależności od przyjętego poglądu — ponowoczesnego) i nad jego rozpaczliwym poszukiwaniem duchowości i mistyki, a więc kategorii wyrzuconych daleko poza ramy przyjętych w zachodnich społeczeństwach „racjonalnych” rozważań. W takiej formie staje się więc nie tylko idealną syntezą twórczości Shechtera, ale także najlepszym świadectwem jakości

tworzonej przez niego prozy. Pomimo wyraźnej religijnej dominy nie można zarzucić mu bowiem ślepego dogmatyzmu, pisarz tworzy uniwersalny obraz, niezwykle interesujący zarówno z literackiego, jak i filozoficznego punktu widzenia. Najlepszym wprowadzeniem do bogatego dorobku Shechtera będą pytania rozpoczynające pierwszy rozdział tej książki. Pytania, **które nie pozostają bez odpowiedzi**:

Современный человек, мчащийся наперегонки с тысячами других искателей счастья, порой валится с ног от усталости, еще не добыв себе и минимального набора материальных благ. В чем найти опору, где отдохнуть, как переключиться с **сиюминутного на вечное? Как избежать страданий?**

Paweł Łaniewski



ROMAN KATSMAN

Uniwersytet Bar-Ilan w Ramat Ganie (Izrael)



ORCID 0000-0003-0607-8047

## Полюбите слово

Беседа с Яковом Шехтером о книгах

*Второе пришествие кумранского учителя и Самоучитель каббалы*

Яков Шехтер, *Второе пришествие кумранского учителя*,  
Астропринт, Одесса 2016.

Яков Шехтер, *Самоучитель каббалы*,  
Астропринт, Одесса 2018 (комментарии и пояснения А. Файн)

**Роман Кацман:** *Второе пришествие кумранского учителя* — интересная и необычная книга. Захотелось ее обсудить.

**Яков Шехтер:** Там очень много литературной игры. Я поразвлекался. Что называется: по страницам любимых книг.

**Роман Кацман:** Это чувствуется. А как бы ты сам определил жанр этой книги? Как, по-твоему: она похожа на другие твои вещи или стоит особняком? Или спрошу так: как тебе видится идеальный читатель этой книги?

**Яков Шехтер:** Это исторический роман. Придуманно в нем не больше, чем у Дюма. Очень много точных исторических подробностей. Вернее, вся этнография, весь фон абсолютно достоверны. Они почва для выращивания сюжета. Правило простое: чтобы придуманная коллизия выглядела правдивой, детали обязаны быть подлинными. Если эссеист попросит ученика вылить из кувшина пол-литра оливкового масла, то моментально станет ясно, что борода у него приклеенная.

Про читателя трудно сказать. Мне нравится создать мир и самому пожить в нем. Главным драматическим событием моей жизни стало познание духовности, приобщение к тайнам Торы,

Талмуда, традиции, хасидизма и каббалы. Я был и остаюсь растерянным учеником на пороге сияющего мира. Поэтому и пишу о процессе узнавания иной реальности, в той или иной ее вариации, о познании и принятии духовности, о работе над собой, об ирреальном и эзотерическом.

**Роман Кацман:** Многое из того, что я читал у тебя, пропитано духом «растерянного ученичества», как ты говоришь, взросления, инициации — «Астроном» уж точно и даже «Вокруг себя был никто». Можно ли назвать эту линию в твоём творчестве юношеской литературой? Я знаю очень молодых читателей, которые с увлечением читают твои книги. Это был бы настоящий прорыв, ведь русско-еврейская религиозная детская литература — это, насколько я знаю, совершеннейшая целина. Что ты думаешь?

**Яков Шехтер:** Их вэйс... может быть... наверное... но мне кажется, что подавляющее большинство русскоговорящей публики находится по отношению к темам, о которых я пишу, на стартовой, юношеской позиции. В этом смысле мои книги, разумеется, для них.

Но я наполняю свои тексты философскими, каббалистическими, мусарными (этическое движение мусар, рав Салантер) идеями и понятиями. В моих романах больше иносказаний и притч, чем в ином суфийском трактате, и они далеко не по зубам даже взрослому человеку. Как же можно их записывать в литературу для юношества?

**Роман Кацман:** Во-первых, одно другому не мешает. Во-вторых, есть понятие юношеского чтения — литература для взрослых, доступная и юным и пользующаяся популярностью у них. Даже у Агнона есть немало таких рассказов. Некоторые публиковались и публикуются в специальных сериях «для юных». В-третьих, это характеристика не столько тематическая, сколько стилистическая. Но даже если говорить о темах и идеях, то молодое сознание, открытое новому, парадоксальному и чудесному, может быть иногда более восприимчиво и чутко, чем зрелое. Нет?

**Яков Шехтер:** Тогда я не понимаю, что ты называешь литературой для юношества. Мне казалось, что этот жанр подразумевает легкий, упрощенный разговор писателя с читателем. Отсюда обязательные простота чтения и увлекательность сюжета, неперенные атрибуты этого жанра, позволяющие вводить подростков в мир взрослых проблем.

**Роман Кацман:** Легкий — да, но не упрощенный. А любая проблема, по самой своей сути, взрослая. Юным свойст-

венно переживать и решать их метафорически, как во сне, воображая невозможное возможным, соединяя несоединимое. Метафизический скачок (например, через границу взросления), представляющий сложнейшую философскую, теологическую и этическую проблему, для них естественен и органичен. Я бы назвал это целомудрием, буквально, мудростью целостности. Это синтетическое, а не аналитическое сознание, интуитивное, а не понятийное, личностное, а не абстрактное. Греки называли это «нус» — мировой разум, а евреи — любовью к Единому. Так вот, литература, которая миметически репрезентирует это целомудрие на его же языке, и есть детская или юношеская литература (в данном, специальном, но, возможно, и в **общем смысле**). Как тебе такое определение?

**Яков Шехтер:** Предположим! Но тогда любую хорошую книгу можно записать в эту градацию.

**Роман Кацман:** Отнюдь. Большая часть хорошей литературы представляет расщепленное сознание. Это раз. И два, она редко говорит на языке целомудрия. Мы же говорим об особой дискурсивной формации, стоящей ближе всего к мифу, но и **отличной от него тем, что включает в себя мета-нарративный и этико-прагматический уровень**. Это как бы миф, рассказанный магом или учителем на уроке, или агада, рассказанная раввином. Может быть, это парадоксально, но именно эта риторическая дистанция между мифом и рассказчиком-взрослым, учителем, делает миф тем, что воплощает сознание ученика. Тем самым, вся конфигурация речи в целом становится «юношеской литературой», в частности, прежде всего, неофитской. Причем, в отличие от Bildungsroman, собственно взросление не обязательно является частью этой формации. Это своего рода перманентная инициация...

**Яков Шехтер:** По этой концепции Ричард Бах — детская литература.

**Роман Кацман:** Не знаю. Вряд ли его текст строится как неофитская риторическая ситуация. Кроме того, не уверен, насколько его стиль миметичен. Обнажение символического, сдвиг в сторону поэзии, как у Баха, выводит произведение из интересующего нас жанра. По этой причине чистый магизм и сюрреализм тоже отпадают. Впрочем, я не настаиваю на термине «юношеская литература». Если он кажется чересчур однозначным, можно остановиться на «неофитской».

**Яков Шехтер:** Гулливер, острейшая и желчная сатира Свифта, тоже попадает в разряд юношеской литературы?

**Роман Кацман:** Почему бы и нет? Хотя Свифт слишком диалектичен, противоречив, раздражен. Боюсь, юношескими могут считаться только адаптации *Гулливера*. Здесь другое: просвещенческий, пророческий, проповеднический пафос. Сказка для взрослых — это отдельный жанр. Возможно, это не вполне твой случай. Разве что, рассказы о бесах и демонах. Однако, сомневаюсь, что ты бы определил их как сказки.

**Яков Шехтер:** Я хочу надеяться, что случаи у меня разные и меняются от книги к книге. **Жаль, последний мой роман «Хожение в Кадис»** пока не добрался до печати. Хотя... там тоже про юношей...

**Роман Кацман:** Вот именно!

**Яков Шехтер:** Я бы это определил не как неофитская литература, а литература познания мира. Нового. Иногда духовного, иногда материального. Человек динамичен, в отличие от статичных ангелов. Он все время в движении. Познание — это путь, и я пишу о людях познающих, то есть постоянно стоящих на пороге нового.

**Роман Кацман:** Я согласен. Кстати, в одной из моих работ, я пытаюсь показать, что существенная характеристика русско-израильской литературы алии 90х — это как раз такой перманентный культурный прозелитизм, познание новой реальности как единственная подлинная реальность, новый (гипер) гуманизм. Было бы неплохо подумать, как это соотносится с религиозной литературой...

**Яков Шехтер:** Я бы назвал ее литературой возвращения, пост-атеизма. Предыдущая еврейская литература писалась людьми, уходившими от еврейских скисающих сливок в большой мир. Выстрелом рвались Вселенной навстречу. Дорвались, попробовали. И теперь мы возвращаемся обратно. Нам еврейские павлины на обивке милее звездной бездны над головой.

**Роман Кацман:** «Мы» бывают разные. У Эли Люксембурга — возвращение безумно, у Анны Файн — апокалиплично, а у тебя — «мудроцельно». Искусству всё равно, откуда писательское слово черпает свою силу — павлины не лучше и не хуже звезд. А вот понимание литературы как познания, к тому же, познания нового — вполне определенная эстетическая концепция, во многом гегельянская. Ее истоки — всё в том же европейском просвещении и романтизме, в знаменитой максиме Бюффона, что стиль — это сам человек. То есть особая форма мышления и переживания мира. Ты сам признался, что твой «человек» — это растерянный ученик. Твое понятие

«растерянности» можно толковать в духе *Путеводителя растерянных* Рамбама, а именно как стремление к осмыслению, познанию (по твоим же словам). Но твоя растерянность — не растерянность кризиса, а растерянность удивления, восторга, пафоса (в смысле восприятия бесконечного в конечном). Можно предположить, что твое возвращение не только еврейское, но и романтическое...

**Яков Шехтер:** Никогда не слышал такого изречения Бюффона, как не подозревал, что исповедую гегельянскую концепцию и вообще говорю прозой. Романтика духовного пути, а я еду, а я еду за... святостью. Я из того поколения, которое искало и **продолжает искать романтику не в тумане и не в запахе тайги, а в синагоге и в аромате старых книг. Любовь и ностальгия** самые удивительные оптические приборы на свете. Но вообще последнее твое соображение мне близко.

**Роман Кацман:** Истоки серьезного отношения к детской, юношеской и фольклорной литературе — всё в том же просвещении/романтизме. Твоя антология хасидских историй вполне согласуется с моим предположением о твоём базисном хронотопе (назовем это так, чтобы избежать жанровых определений): волшебное теопозитическое путешествие (ты сам сказал: еду-еду) невзрослеющего удивленного неопита. Кстати, главы из нового романа, которые сейчас выходят в «Артикле», это подтверждают.

**Яков Шехтер:** Если уже пошла речь о новинках: в Одессе сейчас выходит моя новая книга *Самоучитель каббалы*. Я придумал такой фокус для сборника рассказов, и Анна Файн написала к моим текстам каббалистическое предисловие. После каждого рассказа следуют контрольные вопросы. Мол, сначала объясняем некое духовное понятие, потом оно иллюстрируется художественным текстом, а потом проверка усвоенного материала.

В самом названии книги запрятана большая улыбка, ведь словосочетание «Самоучитель каббалы» — самый настоящий оксюморон. Каббала — дословно «преемственность», то есть передача от учителя к ученику. Поэтому никакого самоучителя каббалы по определению быть не может. И, тем не менее, у меня сильное подозрение, что все это воспримут всерьез, как учение психометристов из романа *Вокруг себя был никто*.

**Роман Кацман:** Самоучитель — это тоже ученический жанр, хотя, конечно, не обязательно юношеский. Но в связи с новой книгой о каббале возникает другой вопрос: такой гибридный жанр, как цикл рассказов в форме самоучителя, наподобие ро-

мана-путеводителя, романа-словаря и прочее — это капитуляция перед постмодернизмом?

**Яков Шехтер:** Для начала я приведу тебе коммент Ани Файн на эту тему:

«Иессс!!! Выходит наша с Яшей совместная книжка *Самоучитель по каббале*. И некоторые могут подумать, что мы сбрендили. Или что мы рухнули с дуба. Нет! Не сбрендили мы и с дуба не падали. Мы оба знаем, что каббала — это в дословном переводе значит 'преемственность', то есть, передача от учителя к ученику. И никакого самоучителя по каббале быть не может. Это мы немножко стебались».

**Роман Кацман:** Я понимаю, интернет всё стерпит, тем более что и в самой книге каббалистические комментарии Файн густо пересыпаны цитатами и ссылками на современную популярную культуру и литературу. Но за самоиронией вам не спрятаться, тем более за постмодернистской иронией.

**Яков Шехтер:** Ирония, смех, уничтожает дистанцию. У читателя возникает ощущение доступности, причастности. Это не темна вода во облацех, а нечто понятное, только руку протяни. А как протянет, как начнет читать, глядишь и проймет. Много лет назад я попытался объяснять открывшееся мне знание с помощью статей, публицистики. И быстро понял, что в русскоязыческом пространстве этот путь закрыт. Советская власть крепко научила людей сопротивляться обучению. Само слово назидание стало чуть ли не бранным. А ведь Набоков утверждал, что одной из составляющих настоящей литературы является поучение. Но Набоков, похоже, давно сброшен с корабля современности.

И я пришел к выводу, что взять постсоветского человека способно только искусство. Достучаться до него возможно лишь через художественный акт. Никакими самыми убедительными статьями невозможно согреть и повернуть человеческое сердце. А литературой можно. Литература – удивительное орудие воздействия на человека и ее, **на мой взгляд, нужно использовать**, чтобы помочь ему выбрать надежду, радость и веру, поднять голову вверх и увидеть свои крылья. Что я и пытаюсь делать в книге *Самоучитель каббалы*. Так что это не ученический, а скорее учительский жанр. Я считаю, что никого нельзя ничему научить, можно только научиться. А для этого как раз и подходит *Самоучитель*.

**Роман Кацман:** Можно ли считать, таким образом, что назидание или учительствование через игру, иронизацию и деконструкцию канонических дискурсивных формаций (как «преем-



ственность» в каббале) — это путь современной религиозной литературы? Создание того, чего «по определению быть не может»? Распространение и усвоение культурных концептов и идей, культурное научение — это задача скорее идеологическая и социальная, чем эстетическая. Тот, кто создает «мем» в надежде, что он будет воспринят и изменит сознание, заботится прежде всего о его способности влиять на умы, и только во вторую очередь о его художественной ценности. Последняя становится чисто инструментальной. В результате религиозная литература сегодня, как и всегда, пытается делать два дела: учить и восхищать. Но постмодернизм, различимый в вашем с Аней проекте, отрицает оба эти целеполагания. К тому же, как мне кажется, он близок к исчерпанию своей программы.

**Яков Шехтер:** Почему религиозной? Литературу можно рассматривать как инструмент развлечения, и тогда все равно, о чем, а главное, как говорил друг Незнайки, досточтимый художник Тюбик, чтоб было красиво. А можно рассматривать литературу и вообще искусство, как средство преобразования мира. Чувства добрые я лирой пробуждал, произнес вовсе не религиозный литератор и даже не еврей. Если отбросить самоиронию, без которой рефлексирующий интеллигентный человек не может обойтись, да я хочу сделать этот мир лучше. Я мечтаю помочь людям увидеть красоту, свою собственную, соседей, друзей, сограждан, людей другой расы, другой веры. А, увидев — восхититься и полюбить. Красота мир спасет? Да, спасет, если, увидев ее в другом, в результате восхищения мы станем теплее и добрее. Красота не как чисто эстетическое переживание, а как нравственный урок. Но этому тоже надо учиться. Что я и пытаюсь показать.

**Роман Кацман:** Ты не опасаясь, что такой пафос приведет, в случае *Самоучителя*, к девальвации религиозного и мистического содержания каббалы. Я понимаю, что сегодня «*коль мааянот ахуца*», мол, «все родники — наружу». Но наружу — это куда? Лайтман, например, может сколько угодно называть каббалу наукой, но от этого она наукой не становится. Нью Эйдж может поддерживать веру в какие угодно духовно-этические утопии, но от этого они не становятся менее утопическими. Если ты считаешь, что каббалистические или хасидские рассказы делают людей лучше, то как им это удастся? В чем их «*ноу хау*»? При помощи каких мыслеобразов, кодов, архетипов (или еще чего-то) они заставляют людей меняться? Конечно, то же можно спросить о любой литературе, но не все ставят эту задачу воспитания человека столь декларативно.

**Яков Шехтер:** Я вовсе не декларирую эту задачу. Это то, что стоит за текстом, внутренний двигатель. Мидраш говорит: «Хотел Всевышний создать мир категорией Суда, понял, что человек не устоит, и добавил в него милосердие — праведников». Почему праведники называются милосердием? Слушая истории о них, человек понимает, что окружающая его реальность не черный лес, где побеждает сильнейший хищник. Есть в этом мире окно света, внушающее надежду и успокаивающее душу. Мне кажется, что истории о необычном, которые я так люблю собирать и **рассказывать, хасидские притчи, и тексты, которые я тщусь сочинять, пытаются перекинуть условный мостик над пропастью между неодолимой стеной Высшей объективности и человеческого представления о ее воплощении.**

Где справедливость, и есть ли награда за праведность? Почему преуспевают злодеи и отчего страдают достойные? Эти вопросы не перестают терзать человека, питая живой источник дневных раздумий и полуночных сомнений. Жажда возмездия, на которой основаны все детективы, все трагедии и, возможно, немалая часть комедий, на самом деле есть не что иное, как проявление неумемного стремления человека к справедливости, желания верить, что в мире есть порядок, и зло неминуемо будет наказано, а добро восторжествует.

Мы хотим видеть нашу реальность не бессмысленным хаосом, а разумной гармонией, управляемой Всевышним по понятным человеку законам. И если в тексте просматривается такой порядок, он успокаивает душу человеческую, впадающую в отчаяние от несправедливости мира.

**Роман Кацман:** А совместимо ли утешение с обучением или учительством? В **особенности, за пределами религиозного мышления?** Я тоже люблю мифы, читаю и изучаю их, и этот интерес, возможно, изначально произрастает из удовольствия наблюдения чуда как победы справедливости или спасения, как проявления невидимого, но могущественного и мудрого закона. Но дальше, чем больше ты узнаешь мифы, тем больше понимаешь, что они, как писал Алексей Лосев, во всем, что становится живым, а чудо — в любой реализации трансцендентного, отнюдь не только справедливой и утешительной. Другими словами, и древняя мифология, и современная теория хаоса знают, что наша реальность — это и «бессмысленный хаос», и «разумная гармония» одновременно. Поэтому литература, если она учитывает, то не успокаивает, а тревожит: во многих мудрости много печали. Как раз ев-

рейская литература, с ее грустным, неутешительным юмором знает об этом больше других.

**Яков Шехтер:** Я гляжу, что для тебя слова учительствование и поучение тоже несут отрицательную коннотацию. Поэтому с твоей точки зрения поучающая литература не успокаивает, а тревожит. Сказали наши мудрецы: нет большей радости, чем разрешение сомнений. Литература, которой я пытаюсь заниматься, помогает человеку разрешить главные, сущностные сомнения, о которых я писал раньше.

Насчет грустного юмора, присущего еврейской литературе, у меня есть свое объяснение. Эту литературу делали люди, ушедшие из еврейства, оставившие теплый дом детства ради высокого воздуха интернационального признания. В том доме остались их дедушки и бабушки, родители, братья и сестры и, уходя, даже высмеивая скисающие сливки, они все-таки оглядывались назад с грустью. Мы возвращаемся, но оставляемый нами дом всемирной культуры не был ни теплым, ни дружелюбным. Я вас умоляю, оставьте эти разговоры про грустную еврейскую улыбку. Пусть наши враги так улыбаются.

**Роман Кацман:** Твое видение напоминает идею, вовсе не религиозную, Александра Мелихова о «человеке фантазирующем», спасающемся от ужаса и серости реальности при помощи грёз, воображения, сверхличных идей и ценностей, воплощение которых и есть прекрасное. При этом письмо Мелихова реалистично, болезненно, трагично (хотя он и не считает себя «скорбным» писателем). Ты видишь здесь какое-то родство с твоими мыслями?

**Яков Шехтер:** Мое видение — это взгляд на мир религиозного еврея. Не я его придумал, но я его воплощаю. Мелихов сам сочинил себе учение, а я исхожу из наследия библейских пороков и откровений, ниспосланных цадикам. Совсем другая весовая категория.

**Роман Кацман:** Но в чем особенность твоего видения? В *Самоучителе* Анна Файн пишет: «тайный смысл раскрывается лишь тогда, когда детские сказки рассказывает настоящий праведник. Все зависит не от текста сказки, а от рассказчика. Только истинный рассказчик, истинный свидетель тайны, знает правду». Речь идет и об авторах этой книги? Любовь к слову, слову праведника вне содержания, и есть то, что позволяет авторам видеть себя наследниками «откровений»? Может ли любой писатель быть «истинным рассказчиком» или это прерогатива только религиозной литературы? Сказки вообще жанр консервативный; в чем уникальность, помимо национальной, твоих

русско-еврейских религиозных «детских сказок» по сравнению, например, с теми же «сказками», которые упоминает Файн в своих комментариях — Пелевина, Роулинг, Толкина? Большая часть персонажей *Самоучителя* выглядят, как шалящие школьники: болтающие о чудесном неопиты, метящие в праведники простаки, неудачливые проповедники, разочарованные атеисты, полусумасшедшие провидцы, общающиеся с призраками чудаки, впавшие в детство недоучки — все они словно лишенные наследства блудные дети, «младшие сыновья», брошенные на завоевание духовности самим социальным укладом постсовременности, принцы и нищие в поиске отцовских сокровищ или сказочных принцесс. Рассказчик и, в еще большей степени, комментатор создают внушительную дистанцию между собой и своими незадачливыми персонажами, восхищаясь при этом образом жизни и мысли религиозной общины. Подразумевает ли такая наставническая литература сочувствие к персонажам, радость за них, умиление их ребячеством или, может быть, раздражение их нерадивостью? Говорит ли эта дистанция о том, что перед нами все-таки сказки, наподобие тех «сказок народов мира», о которых многократно упоминает в своих комментариях Анна Файн? Могут ли они в самом деле помочь вашему читателю, по ее же словам, «полюбить слово»?

**Яков Шехтер:** Как заметил Ницше, мы не можем мыслить вне рамок темницы языка. Текст — не более, чем инструмент для передачи информации. Система общепринятых значков, из которых он состоит, позволяет читателю расшифровать то, что хотел сообщить автор. Но всегда ли это так? Всегда ли темница обуздывает и ограничивает? Не может ли содержаться в тексте высший смысл, свободный от оков графических символов? Бааль-Шем-Тов говорил, что подобно тому, как в ковчеге (на иврите — *тева*) Ноаха был камень Цоар, освещавший все этажи, слово-слог (*тева*) в тексте также может быть освещено высшим смыслом. Но для того, чтобы это понять, необходимо рассказать историю.

Ребе Лейви-Ицхок, раввин города Бердичев, постоянно навещал ишувников, евреев, живущих в польских и украинских селах, собирая пожертвования для бедняков. Ишувники жили небогато, многие сами еле сводили концы с концами. Но когда в их доме появлялся цадик и благословлял жену и детей, кто мог устоять?

Как-то раз ребе Лейви-Ицхок посетил еврея, арендовавшего у пана мельницу. Он пропал на ней с утра до позднего

вечера, с трудом зарабатывая на арендную плату для пана и пропитание для своей семьи. Взволнованный арендатор не поспешил и, хоть сам жил весьма скромно, отмерил жертвование щедрой рукой.

Когда цадик стал собираться в обратную дорогу, хлынул проливной дождь. Гроза грохотала все сильнее и сильнее, и стало понятно, что быстро она не закончится. Ребе попросил у арендатора разрешения остаться до утра.

Посреди ночи арендатор проснулся от странных звуков. Открыв глаза, он увидел, как цадик, окруженный светящимся ореолом, ходит взад и вперед по комнате, бормоча молитвы, а ему отвечают голоса из бездны. Ужас охватил арендатора, ведь перед ним предстала скрытая работа праведника, зрелище, закрытое для посторонних глаз. Зажмурившись и дрожа от страха, он еле дождался утра, молясь лишь о том, чтоб поскорее взошло солнце.

Прошел год. Лето выдалось засушливым, урожай задох на корню, и работы на мельнице было куда меньше обычного. Меньше работы, меньше дохода, но пана это не интересовало, он требовал от арендатора внести плату сполна. Тот тянул, увиливал, просил отсрочки, надеясь, что пан сменит гнев на милость, но тщетно. В один из дней к нему заявился панский посланник, гайдук. Говорил он просто и понятно, поигрывая увесистой плетью.

— Вот что, жидок, или до конца недели ты внесешь сполна весь долг, или вместе со всей семьей окажешься в яме. А мельницу пан передаст другому, более смышленому арендатору.

Оказаться в яме у пана означало мучительную смерть от голода и ночного мороза. В те годы управы на панов не было никакой, они безнаказанно творили со своими холопами и с евреями все, что заблагорассудится.

Арендатор помчался в Бердичев, искать спасения у цадика. Ребе Лейви-Ицхок внимательно выслушал его сбивчивую речь и успокоил:

— Дай-ка мне со стола вон тот чистый лист бумаги. Я напишу твоему пану письмо, и все устроится.

Цадик взял лист, и удалился в соседнюю комнату. Отсутствовал он с четверть часа, затем, выйдя, вручил арендатору тщательно сложенный несколько раз листок и велел отвезти его пану.

Обратную дорогу арендатор летел, как на крыльях. Он помнил, как выглядит работа праведника, и не сомневался, что тот уже задействовал все необходимые небесные силы для благополучного завершения дела.

Но на подъезде к усадьбе пана его охватили сомнения. Ведь перед тем, как уединиться, ребе Лейви-Ицхок взял с собой только чистый листок бумаги, а перо и чернильницу оставил на столе!

Кроме того, когда цадик выходил из комнаты, в который провел четверть часа, арендатор успел заметить, что в ней нет окна, и это вовсе не комната, а темный чуланчик, примыкающий к кабинету. Как ребе мог написать письмо в полной темноте без пера и чернил?

Взбудораженный от охватившей его догадки, арендатор достал письмо, развернул и увидел, что листок абсолютно пуст. Ни точки, ни черточки, только ровная, нетронутая пером поверхность бумаги.

Он осторожно сложил листик обратно по сгибам, засунул в карман и продолжил дорогу в поместье.

— Делать нечего, — сказал сам себе арендатор. — Это моя единственная надежда на спасение. Остается лишь уповать на милость Всевышнего и положиться на праведность цадика.

— Письмо от раввина Бердичева? — удивился пан. — Ну, слышал о нем, слышал. Интересно, что он может мне написать по твоему поводу.

Пан развернул листок. У арендатора сердце ухнуло вниз, он стоял, ни жив, ни мертв, не зная, что произойдет в следующие мгновения.

Пан медленно водил глазами по строчкам, и его чувства ясно читались на лице. Сначала он возмущенно сдвинул брови и нахмурил лоб, затем лицо разгладилось и когда пан, дочитав, опустил ладонь с зажатым в ней листком, на его губах играла улыбка.

— Убедил меня твой раввин, — воскликнул пан, словно получил известие о выигрыше в лотерею. — Так и быть, долг за этот год я тебе прощаю, недород, засуха, ладно, согласен. Но уж в следующем, если опять не будет какого-нибудь бедствия, берегись опоздать хоть на день!

Обуреваемый признательностью и распираемый счастьем, арендатор помчался в Бердичев, поблагодарить цадика. Ребе выслушал его и огорченно покачал головой:

— Ты развернул письмо?

— Развернул, — понурился арендатор.

— Если бы отдал его пану неоткрытым, то получил бы аренду мельницы до конца жизни и без всяких условий.

В этой истории письмо, написанное ребе Лейви-Ицхоком, не техническое средство для передачи информации, а некая лич-

ная связь между людьми, не нуждающаяся в **графических символах**. Послание, составленное так, что прочитать его может только адресат, все остальные видят лишь пустой лист. Цадик вложил в него часть своей души, зарядил высшим смыслом, несущим куда больше того, что могут выразить буквы.

Где же скрывается на бумаге этот высший смысл? В своей книге *Кдушат Леви* ребе Лейви-Ицхок утверждает, что белые пространства вокруг черных букв – тоже буквы, несущие содержание. Но прочитать его может далеко не каждый. Некоторые считают, будто текст входит в личный контакт с читателем, и то, что открывается одному, закрыто для другого. Разумеется, многое зависит не только от читателя, но и от автора. Сколько души, сил и рвения вложил он в сотворение текста, удалось ли ему зарядить слово высшим смыслом. Постигание тайны — это совместный процесс, в котором неразрывно связывается тот, кто эту тайну создал с тем, кто пытается ее разгадать.

Оценит ли читатель вложенное нами в *Самоучитель каббалы*? Время серьезных читателей и вдумчивого чтения давно прошло. Мы обращались к современникам: болтающим о чудесном неофитам, метящим в праведники простакам, неудачливым проповедникам, разочарованным атеистам, полусумасшедшим провидцам, общающимися с призраками чудакам, впавшим в детство недоучкам. Именно им предстоит отыскать спрятанную в слове высшую тайну, которую мы, как умели, попытались в него вложить. Трудно предположить, будто эти люди умеют читать белые поля вокруг черных букв. Да и авторы этой книги далеко не праведники, подобные ребе Лейви-Ицхоку. Поэтому и книга состоит не из пустых листов, а **представляет собой текст, организованный по законам литературы**. Но для того она и называется *Самоучитель*, чтобы человек, который возьмет себе за труд внимательно ее прочитать, сумел сам открыть для себя иное представление о мире.



## Georgij Fiedotow 1886–1951

Georgij Pietrowicz Fiedotow urodził się 1 (13) października 1886 roku w Saratowie, zmarł 1 września 1951 roku w Beacon, w stanie New Jersey (USA). Był wybitnym rosyjskim historykiem średniowiecza, filozofem, teologiem prawosławnym i publicystą. Ze względu na wyraziste poglądy polityczne często narażał się na polemiki zarówno w gronie zwolenników, jak i oponentów swojej myśli. Łączył poglądy socjalistyczne z liberalnymi, mocno trwając przy chrześcijańskich korzeniach formacji intelektualnej, do której się zaliczał.

Po 1905 roku był zaangażowany w działania rewolucyjne socjaldemokracji rosyjskiej, co przyczyniło się do jego kilkukrotnych aresztowań i zsyłki do Karlsbadu opodal Rygi. Studiował (z przerwami) historię średniowiecza na uniwersytecie w Petersburgu. Po rewolucji październikowej wykładał przez jakiś czas w Saratowie, a następnie, uzyskawszy w 1925 roku zgodę władz radzieckich na wyjazd do Niemiec w celu pogłębiania wiedzy historycznej, już nie powrócił do ojczyzny. Związał się z emigracyjnym środowiskiem we Francji (tzw. „pierwszą falą”). Do 1940 roku (czyli do inwazji niemieckiej) wykładał jako profesor na Prawosławnym Teologicznym Instytucie św. Sergiusza w Paryżu, w tym samym roku wyjechał do USA, gdzie przez kilka lat wykładał na Uniwersytecie w Yale w ramach Seminarium Teologicznego. W 1944 roku został profesorem Prawosławnego Seminarium św. Włodzimierza w stanie Nowy Jork.

Fiedotow był przede wszystkim historiozofem, u podstaw jego filozofii historii leżała idea religijna i metafizyczna. Krytycznie odnosząc się do humanistycznego antropocentryzmu, z nieufnością podchodził także do teocentryzmu. Bliska mu była idea „Boga-Człowieka” (*богочеловечества*) Władimira Sołowjowa, z szacunkiem odnosił się też do myśli Nikołaja Bierdiajewa. Był krytykiem materializmu historycznego i **prowidencjonizmu**. W centrum chrześcijańskiej historiozofii Fiedotowa stoi człowiek. Jego wybór, zdaniem filozofa, ma zawsze charakter historyczny.



Nie podzielając stanowiska Bierdiajewa, że zakręty historii (rewolucje) są wyrokiem (sądem) Boga nad narodami, Fiedotow uważał, że każde takie zdarzenie historyczne jest uderzeniem w tradycję, jej rujnowaniem, a tym samym przyczynia się do niebezpiecznej degradacji ludzkości. Choć w historii świata jest miejsce na nieograniczoną wolność człowieka, to wielkim niebezpieczeństwem jest wolność obojętności. Fiedotow mocno występował przeciwko narastającym ideologiom wieku XX: faszyzmowi i komunizmowi. Uważał, że prowadzą one do nieuchronnej katastrofy.

Prezentowany tutaj artykuł Fiedotowa nosi tytuł *Nowe na stary temat*. Ów „stary temat” to aluzja do „kwestii żydowskiej”, która od wieku XIX zajmowała powszechną uwagę intelektualistów europejskich (również rosyjskich). Autor nie pyta jednakże — jak jego poprzednicy — o przyczyny pojawienia się antysemityzmu w kulturach tradycyjnych, nie interesuje go też problematyka asymilacji Żydów w środowiskach lokalnych. Jeśli ta sprawa pojawia się tu, to jedynie aluzyjnie. Fiedotowa interesuje „nowe”, a więc to, jak „kwestia żydowska” wygląda dzisiaj, tj. w czasie trwania II wojny światowej, i jak może wyglądać po jej zakończeniu. Szkic powstał w roku 1942, uszy świata nie spodziewały się, że niebawem rozlegnie się jeden z najbardziej porażających krzyków w historii żydowskiej XX wieku — powstanie w getcie warszawskim. Fiedotow również tego nie przeczuwał, dlatego swoje rozważania koncentruje na przyszłości narodu żydowskiego i jego związkach z judaizmem. Podtytuł szkicu — *W stronę współczesnego ujęcia kwestii żydowskiej* — ma więc taki charakter — nie historyczny, lecz perspektywny. Ważną rolę odgrywa tutaj, naturalnie, związek judaizmu z chrześcijaństwem. Autor powiada, że

Judaizm i chrześcijaństwo nie są dwiema odmiennymi religiami, lecz dwiema fazami jednej i tej samej prawdziwej, zrodzonej w Judei, religii powszechnej (*вселенской*). Chrześcijaństwo odnosi się do judaizmu jako jego dopełnienie (*завершение*). Dlatego każdy ruch w judaizmie, skierowany nie wstecz, to znaczy nie od prorocтва do prawa, lecz od prawa do prorocтва, powinien przyjąć również do Jezui i podnieść kwestię jego miejsca w religii Izraela.

Niechętny wobec ideologii syjonistycznej, Fiedotow chciałby włączenia się Żydów do kultury europejskiej. To może być dla nich ratunkiem, podobnie jak ratunkiem przez tysiąclecia była dla nich religia. Kulturowe odrodzenie religijne możliwe jest na gruncie wzajemnego uznania racji judaizmu i chrześcijaństwa. Dotyczy to obu stron dialogu. Fiedotow, choć tego tutaj nie deklaruje wprost, jest rzecznikiem takiego dialogu, a nawet jednym z jego prekursorów.

Najważniejsze prace Georgija Fiedotowa zostały zebrane w edycji: *Собрание сочинений в 12 т., сост., вступ. статья, примеч.*

С.С. Бычков [i in.], Мартис, Москва, 1996–2015 (ukazały się dotąd tomy 1–3, 7–11; online: [https://azbyka.ru/otechnik/Georgij\\_Fedotov/sobranie-sochinenij/](https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Fedotov/sobranie-sochinenij/) [25.02.2019]).

W języku polskim (wybór): *Rosja i my*, przeł. Józef Łobodowski, „Kultura” [Paryż] 1961, nr 1/2, s. 118–122; *Rosja a wolność*, przeł. K. Krzyżewska, „Znak” 1990, nr 2/3, s. 77–97; *Święci Rusi (X–XVII w.)*, przeł. H. Paprocki, Homini, Bydgoszcz 2002.

Pierwodruk: Г.П. Федотов, *Новое на старую тему. К современной постановке еврейского вопроса*, „Новый журнал” [Нью-Йорк] 1942, no 1, s. 276–286. Też w zbiorach Fiedotowa: *Новый Град. Сборник статей*, Ю.П. Иваск (ред.), Издательство имени Чехова, Нью-Йорк 1952, s. 200–2014; *Собрание сочинений в 12 т.*, т. 9: *Статьи американского периода*, примеч. С. С. Бычков, Мартис, Москва 2004, s. 5–15 (примеч., s. 361–362).

Marian Kisiel



## GIEORGIJ FIEDOTOW

Nowe na stary temat

W stronę współczesnego ujęcia kwestii żydowskiej

1942

Żyjemy w takim dziczejącym wieku (czy aby żelaznym, a nie kamiennym?), że samo postawienie kwestii żydowskiej domaga się usprawiedliwienia. Czucie jest przytłumione, a sumienie pali: jeśli jeszcze nie spłonęło, to przyzwoicie zostało zwęglone. Wylewające się zło służy za ochronną przykrywkę dla reakcji moralnych. W Niemczech i we Francji dziesiątki tysięcy Żydów marnieją w obozach koncentracyjnych? — Ale w Rosji w obozach są miliony nie tylko Żydów, ale wszystkich narodowości. — Hitler zarządził fizyczną eksterminację całej żydowskiej populacji w Polsce, a teraz, prawdopodobnie, również i na Ukrainie? — Ale inne narody, na przykład Polacy, także są wyniszczani świadomie i planowo. — Takie odwrócenie (*омбод*), właściwe dla naszych czasów (większe zło usprawiedliwia mniejsze), samo w sobie świadczy o ciężkiej klęsce poczucia moralnego. Kierując się instynktem samozachowawczym, człowiek stara się zagłuszyć swoje sumienie: żyć z wilkami — wyc jak wilk.

Jest, oczywiście, prawdą, że żydowskie nieszczęście, żydowskie cierpienie, wlewa się teraz w powszechne morze krwi i łez. Wszystko się wali, padają fundamenty naszej cywilizacji, ale pod ich gruzami jedną z pierwszych ofiar jest naród żydowski.

Dwa powody, dla których los tego narodu jest bardziej bolesny niż los innych, wpływają na nieżydowski, a zwłaszcza chrześcijański świat. Pierwszy — to powszechne rozszerzenie się żydowskiej diaspory i jej daleko idąca asymilacja. Każdy chrześcijanin w każdym kraju ma żydowskich przyjaciół i bliskich. Dziеляć ich osobisty żal, ła-

two może zrozumieć narodową katastrofę Żydów, o ile oczywiście sam nie należy do ich świadomych wrogów. Drugi powód ma charakter religijny. Dla chrześcijanina Żydzi nie są zwykłym narodem pośród innych, lecz narodem naznaczonym boskim wyborem, narodem Chrystusa, którego zrodził i odrzucił: narodem, którego los ma szczególne, ogólnosiątkowe, historyczne znaczenie.

Nie bez wahania proponuję czytelnikowi kilka przemyśleń na ten odwieczny temat, ponownie postawiony przed nami przez historię. W tych myślach mało jest nowego, lecz codzienne sądy o kwestii żydowskiej są tak powierzchowne, pełne tyłu uprzedzeń i namiętności, że pogłębiona uwaga jawi się jako wspólny obowiązek.

\*

Jednym z pierwszych i najbardziej rozpowszechnionych błędów — błędów perspektywy — jest utożsamienie kwestii żydowskiej z niemiecką. Hitler to główny, jeśli nie jedyny sprawca zła. Hitler albo narodowy socjalizm, albo stojące za nim Niemcy. Nawyk rozpatrywania kwestii żydowskiej w związku z Niemcami tak się rozprzestrzenił, że stosunek do Żydów w większości przypadków określa stosunek do Niemiec. Antysemita będzie stronnikiem hitlerowców (*прогитлеровцем*), przyjaciół Żydów — wrogiem Niemiec. Ta aberracja widzenia niesie z sobą jedno pocieszające samooszukiwanie się. Jeśli Hitler (albo Niemcy) są jedynym źródłem współczesnego żydowskiego antysemityzmu, to z jego (ich) porażką wszystko powróci do porządku. Żydzi, jak i cała ludzkość, mogą spokojnie odetchnąć. Z drugiej strony, aberracja ta jest nadzwyczajnie niebezpieczna dla przyszłości całej europejskiej kultury, ponieważ często niesie za sobą nienawiść do Niemiec jako takich, do ich „duszy”, do ich „wiecznej” istoty (*к ее „вечному” содержанию*). Praktycznym wnioskiem z tej nienawiści jawi się nie zawsze wyrażone, ale w milczeniu noszone przekonanie o konieczności nie tylko pokonania, ale i zniszczenia Niemiec. Ale oznacza to uczynienie Europy niemożliwą, zniszczenie Europy, ponieważ Europa bez Niemiec jest jak ptak bez jednego skrzydła (Romain Rolland).

W rzeczywistości ostry wybuch antysemityzmu w Niemczech jest zjawiskiem towarzyszącym jego ogólnej powojennej chorobie i wcale nie wynika z jego „wiecznej” tradycji. Nie zagłębiając się szczególnie w historię antysemityzmu, nie wolno zapominać o tym, że antysemityzm jest zjawiskiem powszechnym (tj. związanym z samym faktem diaspory), i że przyjmuje on tylko różne for-

my i nabiera różnej ostrości w zależności od warunków lokalnych.

Przed Wielką Wojną Niemcy wcale nie zajmowały pierwszego miejsca na linii antysemityzmu. Rosja była krajem pogromów, Francja za czasów Dreyfusa — naszych czasów! — uczyniła z antysemityzmu symbol wiary swojej narodowej świadomości. W Niemczech istniała partia antysemitcka, ale odgrywała bardzo skromną rolę w politycznym życiu kraju. Antysemityzm był najsilniejszy w Polsce i na Ukrainie. Tłumaczyć to należy nie jakimś szczególnym okrucieństwem narodu polskiego czy małopruskiego, a po prostu znacznym zagęszczeniem populacji żydowskiej na terytorium dawnej Rzeczypospolitej. Światli Rosjanie (*Великороссы*) nie znali antysemityzmu, ale nie znali również Żydów. Gogol dał w *Tarasie Bulbie* radosny opis żydowskiego „pogromu”. Świadczy to oczywiście o słynnych klęskach jego poczucia moralności, ale także o sile narodowej lub szowinistycznej tradycji, która za nim stała. Czy za Hitlerem stoi tradycja podobnej siły? Mocno w to wątpię.

Niemcy chorują na ostry nacjonalizm od dawna, ale nie dłużej niż od przeszłego stulecia. Choroba ta, towarzysząca ich zjednoczeniu, ich imperialnemu wzrostowi, także nie jest ich osobistą, ale ogólnoeuropejską chorobą XIX wieku. Nacjonalizm (a nie antysemityzm) przyjął w Niemczech ordynarne cechy militarystyczne, które czynią je bardziej od innych odpowiedzialnymi za wojnę światową. Antysemityzm nastął całkiem niedawno jako zjawisko związane z ekonomiczną chorobą powojennych Niemiec: inflacją, szerokim napływem Żydów z Europy Wschodniej i ich szybko rosnącym wpływem na niektóre dziedziny gospodarstwa i kultury. Sprawą podstawową jest tutaj bolesny rozwój poczucia narodowego, znieważonego i uszczerbionego w wyniku przegranej wojny. Wiadomo, że najgorsi tyrani wywodzą się z „upokorzonych i obrażonych”: Iwan Groźny, Paweł, rosyjscy bolszewicy.

Nie chcę powiedzieć oczywiście, że wojna z Niemcami nie ma dzisiaj sensu. Kiedy choroba psychiczna przybiera formy przemocy niebezpieczne dla innych, chorego trzeba przede wszystkim związać, a potem już myśleć o leczeniu. Lecz nijak nie należy zapominać o tym, że zachorowała dzisiaj połowa świata, a i druga połowa nie jest całkowicie wolna od psychicznej infekcji (*заразы*).

Niemcy są dzisiaj, bezspornie, światowym ogniskiem antysemityzmu. Stąd się on zaszczepia, czasami sztucznie, a czasami równie gwałtownie w innych krajach. Trzeba jednak zauważyć, że jego ogniska są wszędzie, i że wystarczy byle katastrofa polityczna, upadek systemu liberalno-demokratycznego, a wyleje się na zewnątrz. Faszyzm nie jest zjawiskiem lokalnym, ale ogólnoeuropej-

skim i w sposób naturalny generuje antysemityzm jako jednego ze swoich współtowarzyszy. Każdy, kto spotkał się z faszystowskimi nastrojami kręgów młodzieży jakiegokolwiek narodowości, może się o tym przekonać. Nietrudno dowieść, dlaczego antysemityzm w sposób logiczny wypływa z faszystowskiego sposobu myślenia.

Faszyzm jest ruchem narodowej i społecznej rewolucji, zwrotem przeciw całej kulturze XIX wieku, szczególnie przeciw jego intelektualizmowi i liberalizmowi. Każdy z tych momentów niesie zagrożenie dla narodu żydowskiego.

Poczucie narodowe, w jego stanie normalnym, związane jest z szacunkiem i tolerancją do innych narodów. Nacjonalizm, szczególnie ten jego gorączkowy paroksyzm, którym dzisiaj zarażony jest świat, żywi nienawiść do wszystkich narodów (prócz własnego), z którymi wchodzi w kontakt. Można powiedzieć, że współczesny nacjonalizm, całkowicie przestarzałe średniowieczne dziedzictwo kulturowe, potrafi się odnaleźć tylko w tej nienawiści. Dążąc do absolutnej homogeniczności narodowej całości, nie akceptując niczego obcego, żadnych autonomizmów i oryginalności, wszędzie napotyka na tę irracjonalną, nierozwiniętą, niestrawioną resztkę dalekiego, dawno zaginionego wschodniego świata, jakim jest naród żydowski (*евреѳство*). Niezależnie od tego, za jak dobrych patriotów uważaliby się Żydzi w Niemczech, we Francji, w Rosji, nie mogą stać się wyłącznie Niemcami, wyłącznie Francuzami, wyłącznie Rosjanami. W tym jest ich przestępstwo. Nawet utraciwszy swoją religię, zapomniawszy swój język (albo swoje języki), w swojej fizycznej powierzchowności, w swojej psychologii przypominają o innym, „niearyjskim” świecie duchowym, w którym niegdyś się urodzili. Nadto, naturalna solidarność z Żydami z innych krajów nie jest łatwa do zniszczenia. Podobnie jak katolicyzm rzymski, jak (niestety, tak wątpla) kulturowa jedność „republiki uczonych”, Żydzi byli jedną z nielicznych sił, które utrzymywały jedność kultury europejskiej. Kiedy jakiś naród chce gwałtownie zerwać wszystkie więzi łączące go z ludzkością, najpierw znajduje Żydów i mści się na nich.

Zapaść (*обвал*) kapitalizmu jest, być może, jedną z głównych przyczyn naszego kryzysu. Wszystkie rewolucyjne siły epoki, lewicowe i prawicowe, zjednoczyły się w jednej antykapitalistycznej nawałnicy. Lecz, siłą rzeczy, również Żydzi dawnej tradycji średniowiecznej są odpowiedzialni za kapitalizm — przynajmniej za kapitalizm finansowy. Kiedyś byli zamknięci w getcie, przymusowo odcięci od wszystkich lub niemal wszystkich źródeł życia gospodarczego, prócz handlu i lichwy, wypracowywali w sobie przez stulecia subtelną, nieskomplikowaną sztukę radzenia so-

bie z pieniędzmi, tym najbardziej tajemniczym towarem, a kiedy kapitał zaczął podbijać świat, wczorajsi wekslarze zamienili się w bankierów, znajdując się w wyjątkowo sprzyjających warunkach konkurencji. Nie mieli feudalnych posiadłości, nie mieli wojskowej arystokracji, nie mieli powiązań ze społeczeństwem świeckim. Pieniądze otworzyły przed nimi wszystkie albo niemal wszystkie drzwi. W XIX wieku za pieniądze można było kupić baronostwo, spokrewnić się z dynastiami książęcymi. Nie dziwi, że Żydzi nie spieszyli się, by odejść od tych zawodów, które gwarantowały im jedno z pierwszych miejsc w porządku społecznym. Lecz wszystko to się zawali w chwili, kiedy kapitał znowu stanie się przedmiotem nienawiści i pogardy.

Żydzi mieli, naturalnie, inne prawa do społecznego szacunku w XIX wieku. W swoim getcie nie tylko liczyli pieniądze lub handlowali wschodnimi towarami. Sumiennie studiowali Torę i Talmud. Prawdopodobnie żaden naród nie miał tak licznej inteligencji i nie szanował jej tak, jak oni. W pewnym czasie, przez tysiąclecia wyrafinowany aparat umysłowy był doskonale dostosowany do współczesnej nauki analitycznej i racjonalnej. Jeśli średniowieczna scholastyka była przygotowawczą szkołą naukowego myślenia, to taką samą szkołą był również Talmud. Synowie i wnukowie uczonych rabinów stoją w pierwszym szeregu europejskiej nauki. Subtelna organizacja nerwowa, delikatne palce, nieoszczędzone prostacką pracą, dają najlepszych muzyków — skrzypków, pianistów — naszych dni. Wykształcone na Biblii i odwiecznym ucisku głębokie poczucie sprawiedliwości społecznej, gdzie współczesny socjalizm przekrzykuje się ze starożytnymi prorokami, tworzy przywódców proletariatu, głosicieli rewolucji społecznej, działaczy Międzynarodówki. Żydowska inteligencja rewolucyjna podkopyuje ten sam kapitalizm, w którym tak komfortowo czuła się żydowska burżuazja.

Lecz wszystko to obraca się teraz przeciw Żydom. „Czysta” nauka, analityczna orientacja umysłu ustawiają się w głębokiej opozycji do nowych pokoleń. Uznają służebną korzyść nauki, jej praktyczną orientację. Powinna stać się służącą polityki albo zginąć.

Wrażliwość, emocjonalność w sztuce również podlega „przewycięzeniu”. Nowe stulecie wymaga od sztuki przede wszystkim wyrażenia mocy: monumentalności, jedności, holistycznego postrzegania życia. To, że komunizm i kapitalizm są za siebie wzajemnie odpowiedzialne, jest zrozumiałe bez zbędnych słów.

Faszyzm (podobnie jak będący jego odmianą komunizm) jest fałszywą odpowiedzią na prawdziwe pytanie postawione przez historię. Faszyzm ma rację jeśli chodzi o zasadnicze odczucie zepsucia i beznadziejności współczesnej kultury. Ale widząc zło, nie jest w stanie go pokonać, ponieważ sam nosi w sobie wszystkie trucizny umierającej cywilizacji. Buntując się przeciw jej mechaniczności, sam jest najbardziej mechanicznym z jej społecznych ruchów. Marząc o organicznej sile życia, jest ofiarą i tyranem marowej techniki, zastosowanej do polityki i edukacji. W przypiływie szaleństwa bije na prawo i lewo, nie czując, że nosi wroga w samym sobie. Prostackimi surogatami próbuje zastąpić brakującą wiarę, której pragnie. Lecz jeśli rzeczywiście usłyszał problemy życia, to w najgorszych jego dokonaniach mamy prawo odgadnąć zarys kultury przyszłości. Niech tylko faszyzm upadnie, a odnowiona demokracja powoła na jego miejsce „nowy porządek” świata — ten porządek będzie zupełnie inny od minionego. Nie ma powrotu do „starych wież rodzimej Sodomy”. Nowy świat, jeśli tylko zostanie stworzony, pokona nie tylko kapitalizm, ale także racjonalny, rozdarty duchowy świat burżuazyjnej Europy. Musi zyskać nową całość, nową organiczność życia. Daj Boże, aby mógł połączyć z nią osobistą wolność. Ale ta wolność nie będzie już wolnością obojętności. Środowisko, w którym stosunkowo bezpiecznie żyli dziewiętnastowieczni Żydzi, zginęło na zawsze.

Jakie problemy stawia przed Żydami nowy, rodzący się we krwi świat?

Zerwanie z kapitalizmem nie jest, oczywiście, jakimś specjalnym dramatem. Żydzi są zbyt bogaci, aby nie przetrwać upadku kapitału finansowego, ponieważ przetrwali wiele innych reżimów ekonomicznych i politycznych. Ale jak teraz należy postawić pytanie o „doświadczenie” i istnienie Żydów?

Jeszcze niedawno były możliwe polemiki między żydowskimi nacjonalistami i stronnikami antysemityzmu. Są one prowadzone i teraz, lecz, w istocie, czy są możliwe? Faszyzm pokazał, że żadna asymilacja nie uratuje Żydów, nie może ich ukryć. Nie wystarczy zapomnieć o religii, języku, trzech odnarodowionych (*денационализованных*) pokoleniach. Być może, dziesięć pokoleń mogłoby wymazać wszystkie ślady minionego środowiska, ukryć ostatnie cechy szlachetnej starożytnej rasy, ale historia nie daje tych dziesięciu pokoleń. Wyjście z getta zaczęło się dopiero w XIX wieku, wraz z Rewolucją Francuską, a w Rosji znacznie później. Asymilowani Żydzi są wciąż jeszcze Żydami i wrogowie umieją ich



rozpoznać. Cóż, a w „nowym świecie”? Czy i tam będzie konieczne ukrywanie się przed wrogami?

Mając nadzieję na lepsze, zakładając, że w tym świecie nie będzie ani wyjątkowych praw, ani prześladowania „obcych” (*ино-родцев*), trudno jest sobie wyobrazić, aby proces asymilacji był tak łatwy, jak w ostatnim stuleciu. Proces ten przebiegał bezboleśnie w odnarodowionym, zdepersonalizowanym środowisku. W XIX wieku Żyd, pragnący zapomnieć o swoim pochodzeniu, łatwo mógł stać się członkiem społeczeństwa kosmopolitycznego. Ale było mu już o wiele trudniej zostać nim, powiedzmy, w kręgu rosyjskich słowianofilów czy w szlachecko-katolickim świecie francuskim. Musiał nosić maskę albo dokonywać na sobie gwałtu. Urodzić się na nowo w innej narodowości nie jest łatwo. I jeśli nadchodząca kultura będzie bardziej gruntowna, religijna i w duchowym (a nie w politycznym) sensie narodowa, wówczas Żydzi może znajdą w niej dla siebie miejsce. Miejsce szczególnego wyznania, szczególnego narodu, równego wśród innych. Czy będzie można rozpuścić się w nim bez reszty?

Ale czy jest to potrzebne? Czy nie obraża sama myśl o takiej możliwości? Nawet z czysto pozytywnego punktu widzenia zniknięcie jednego z najbardziej utalentowanych narodów, który dał światu tylu geniuszy, jeśli byłoby to w ogóle możliwe, oznaczałoby ogromną stratę dla ludzkości. Nie można pocieszać się faktem, że Żydzi będą dawać światu swój wkład, tak jak dają i teraz, w obcych społecznościach narodowych. Tak, dzisiaj dają, ponieważ nie wyczerpały się jeszcze zgromadzone w getcie siły tysiącletniej religijnej wiary i mesjańskich nadziei, teraz marnowane w „teoriach względności”, w „psychoanalizach” itd. Ale ten ogień gaśnie, jego żar stygnie, ciepło rozprasza się w powietrzu. Nieuchronna „entropia” zrównuje poziom żydowskiej i „aryjskiej” temperatury duchowej.

Z religijnego punktu widzenia, śmierć narodu, który dał światu dwie monoteistyczne religie i do dzisiaj zachował swój religijny ogień, byłaby po prostu katastrofą. Z tym narodem wiąże się zbyt wiele religijnych aspiracji. Jego los w prorocztwie chrześcijańskim związany jest z eschatologicznymi losami świata. Z tego punktu widzenia, nie tylko nie powinien, ale i nie może zginąć.

Asymilacjonizm został osądzony przez historię i Hitlerowi przeznaczono było stać się jednym ze sprawców żydowskiego odrodzenia narodowego. Dane nam było słyszeć głos Żydów, którzy tak oceniali znaczenie hitlerowskich prześladowań. Żydowski Bóg zawsze wiódł swój naród drogą cierpień i w cierpieniach znajdował nową siłę życia. Wolne i spokojne życie wśród pogan uległo

rozkładowi. A teraz, gdy w Rosji życie jest zniewolone i niespokojne, ale w warunkach pełnej równości i odnarodowionej kultury, miliony Żydów niemal rozplynęły się w na poły mongolskim morzu. Rosyjska rewolucja, z jednej strony, dławiąc narodowo-religijną kulturę Żydów, z drugiej, spowalniając ich asymilację, uczyniła więcej dla wyniszczenia narodu niż Hitler ze swoimi obozami i katanami.

Jeśli jednak nie asymilacja, to co? Jeśli narodowe odrodzenie, to w jakich formach?

Pojawia się tutaj nowa pokusa: przejąć od wroga jego polityczną świadomość, walczyć z nim jego własną bronią; jeśli chcesz, znowu się z nim asymiluj, tyle że nie w przyjaźni, lecz w walce. Izrael oczekuje uznania go za taki sam naród, jak inne narody i potrzebuje dla siebie miejsca pod słońcem. Wczoraj jeszcze to znaczyło: podporządkować wszystkie zadania Żydów jednemu celowi — stworzeniu i rozwojowi narodowego państwa w Palestynie. Dzisiaj to brzmi zupełnie inaczej: stworzyć żydowski faszyzm, skończyć z humanizmem i odpowiedzieć krzykiem krwi i rasy na krzyk krwi i rasy. Pokusa ta jest tym niebezpieczniejsza, że w najstarszych stronicach Świętej Księgi można znaleźć pozorną zachętę dla tej antyhumanistycznej reakcji. Hitler obrócił Biblię na nice. Teraz zaczynają obracać na nice Hitlera. Tylko co pozostanie z Biblii w wyniku tego podwójnego obrócenia?

Nie chcę tu wypowiadać się za syjonizmem, ani przeciw niemu; wywołuje on u mnie współczucie. Ale syjonizm może być usprawiedliwiony tylko jako częściowe, wspierające rozwiązanie problemu — zachowania narodowości żydowskiej. Jeśli dla ochrony Żydów z całego świata potrzebne jest narodowe siedlisko w Palestynie, niech ono będzie. Ale niech walka o nie, praca w nim nie przesłania całego problemu. Państwo papieskie we Włoszech mogło i powinno być filarem uniwersalnej polityki Kościoła katolickiego. Ale jak często było to przeszkodą i pokusą dla tej właśnie polityki! Powołanie Izraela jest uniwersalne.

Jego Mesjasz został obiecany jako wyzwoliciel i pojednawca wszystkich narodów, a religijny nacjonalizm był formą tymczasową, powłoką chroniącą uniwersalną ideę Izraela. Odrzucenie tej idei jest odrzuceniem pierworodztwa, odrzuceniem samego siebie. Czy jest ono możliwe? To znaczy: czy możliwa jest wąskonarodowa polityka żydowska?

Historia wypowiada tu swoje ostrzegawcze słowo. O ile Żyd jest silny swoim kulturalnym czynem, swoim moralnym oporem w granicach świata, o tyle jest słaby i bezbronny w „swoim” państwie narodowym. Pierwsza wichura, która przyjdzie z jordańskiej

pustyni, może go zmieść. Państwo istnieje dzięki sprzyjającym okolicznościom, politycznemu kompromisowi brytyjskiej dyplomacji. Jeśli imperium brytyjskie zawaha się, ulegnie presji świata arabskiego, którego polityczne przebudzenie jest jednym z najnowszych faktów życia światowego, co pozostanie z Syjonu? Pozostanie diaspora, pozostaną ogromne ale rozproszone energie, wieczny, nienasycony, duchowy głód Izraela.

Jeśli polityczne rozwiązanie kwestii żydowskiej się nie uda, to jak będzie można zrozumieć jego rozwiązanie kulturowe? Czym jest kultura żydowska? Czy istnieje i czy kiedykolwiek istniała? Nie można na nią patrzeć poprzez relikty barwnego folkloru, który się jeszcze całkowicie nie rozpadł. Wszelako po ich wyłączeniu okazuje się, że wszystko to, co Izrael stworzył oryginalnego dla siebie — dla siebie i dla świata — to była jego religia. Zawsze żył w obcych formach kulturowych — babilońskiej, helleńskiej, hiszpańskiej, niemieckiej, rosyjskiej — ale wiecznie pielęgnował w sobie jeden i ten sam własny temat religijny. Religia a nie kultura uratowała zarówno jego tożsamość (*самобытность*), jak i ochroniła go przed rozpuszczeniem się w morzu obcych plemion. Rytualne prawo broniło lepiej niż getto, święty język wspierał jedność na wszystkich krańcach rozproszenia. Jeśli to zabrać, co pozostanie? Asymilacja zaczęła się jednocześnie z upadkiem wiary. A odrodzeniu narodowemu w naszych czasach towarzyszy odrodzenie religijne.

Nasz czas, po omacku i powoli, ale pewnie, wychodzi na zapomniane religijne drogi. Odrodzenie jest bezsporne w katolicyzmie, prawosławiu, protestantyzmie. Bezsporne jest również wśród Żydów, choć, być może, nie tak wyraźne. Hitlerowi udało się zapełnić synagogi, które nie zostały jeszcze zniszczone, rzęsą ludzi modlących się. Przyciąga ich tu nie tylko narodowa rozpacz, ale także prawdziwy ból religijny. I nie Hitler zrodził Bubera, Cohena, tylu innych. Mowa tu, oczywiście, nie o prostej restauracji wiary ojców, ale o jej nowej twórczej interpretacji. Przyszłość należy do tego ruchu. Tutaj biegnie główny nurt narodowo-kulturowego odrodzenia. Nie należy nawracać gwałtem i z naruszeniem prawa (*нреступно*) przekształcać wiarę w instrument polityki. Jedynie konieczne oraz zgodne z prawem jest studiowanie kwestii religijnych.

Kto powiedział, że Żyd to zmęczony sceptyk, subtelny lecz bezpłodny racjonalista? Tak, często znaleźmy go takim w poprzednich dziesięcioleciach. Lecz czy był taki sam, choćby dwa pokolenia temu, kiedy Heine wypowiedział swoje słynne porównanie hellelizmu i judaizmu? Utrata wiary podkopała jego życiową zdolność

twórczą. Ale geniusz rasy (to znaczy religia Izraela) jest samym życiem, walką o życie wieczne. Izrael walczył z Bogiem przez tysiąclecia. Trudno uwierzyć, że nie ma już więcej sił na tę tragiczną walkę.

Jednakże chrześcijaninowi, który obserwuje ją z boku, nie wolno wyrzec się swoich myśli. I mówiąc otwarcie o tym bolesnym, podlanym krwią temacie, musi być szczery do końca. Dla chrześcijanina nie istnieje żadna inna prawdziwa religia poza chrześcijaństwem. Może on z sympatią obserwować odrodzenie życia religijnego w obcych światach — w islamie, w Chinach, w Indiach, ale jednocześnie wierzy, że prędzej czy później te duchowe strumienie wpłyną do jednego uniwersalnego morza. W odniesieniu do judaizmu jego postawa jest bardziej pewna. Judaizm i chrześcijaństwo nie są dwiema odmiennymi religiami, lecz dwiema fazami jednej i tej samej prawdziwej, zrodzonej w Judei, religii powszechnej (*вселенской*). Chrześcijaństwo odnosi się do judaizmu jako jego dopełnienie (*завершение*). Dlatego każdy ruch w judaizmie, skierowany nie wstecz, to znaczy nie od proroctwa do prawa, lecz od prawa do proroctwa, powinien przyjsć również do Jezui i podnieść kwestię jego miejsca w religii Izraela. Co spowodowało tragiczną przepaść między narodem żydowskim i jego prorokiem, który ukazał mu się jako Mesjasz, zanim objawił się poganom jako Zbawiciel świata?

Jest mało prawdopodobne, aby na to pytanie uzyskano odpowiedź w naszym pokoleniu. Ale Żydzi myślą o problemie Jezusa i myśli te dalekie są od pradawnej wrogości. Książki Montefiorego, Klausnera mówią o nowej postawie wobec Jezusa. Być może jeszcze więcej mówią o tym częste nawrócenia na chrześcijaństwo czystych i duchowo spragnionych ludzi — nowy typ konwertyty. Odwołania te rozrywają jedność duchowego życia Izraela, a tu rodzi się dramat, osobisty i narodowy, który trudno usunąć. W istocie rzeczy, starożytna religia Izraela, wzięta w oderwaniu od chrześcijaństwa, z trudem zaspokaja współczesną świadomość religijną. Droga od współczesnej, nawet niereligijnej (*обезбоженной*) kultury do religii prawa wydaje się być zwężeniem świadomości. Nacjonalizm może dokonać tej ofiary. Ale czy osoba religijną ją zaakceptuje?

Odpowiedź, oczywiście, nie będzie taka sama. Jedni ją uznają, inni nie. Dzisiaj nie czas, aby podejmować ten spór, który należy do przyszłości. Chciałoby się tylko wskazać na nowy, zupełnie nieoczekiwany zwrot, który historia daje staremu żydowsko-chrześcijańskiemu sporowi. Kiedyś Żydzi ukrzyżowali Jezusa. W następstwie tego faktu, już prawie dwa tysiące lat, Jego uczniowie

krzyżują Żydów. Teraz Jezus powraca do swojego narodu, w pohukiwaniu i krzykach pogan: „Ukrzyżuj Go, On jest Żydem!”.

Ale jak nie zdumiewać się aporiami, które napotyka na wszystkich drogach żydowski ruch narodowy. Jakby ktoś niewidzialny gonił Izrael, wpędzał go w rozpaczliwe ślepe zaułki, nie pozwalając mu wyleczyć się z bólu i ran? Kim On jest, ten niezmordowany myśliwy? Czyż nie tym samym Bogiem Izraela, zazdrosnym i miłującym, goniącym po pustyni za swoją Oblubienicą, na wieki zaręczoną z Nim pierścieniem przymierza?

Przełożył *Marian Kisiel*



## NOTY O AUTORACH

**Piotr Czerwiński** — profesor zwyczajny, kierownik Zakładu Języka Rosyjskiego w Instytucie Filologii Wschodniosłowiańskiej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Specjalista w dziedzinie semazjologii, etnosemantyki, etymologii, onomastyki, języka semantycznego tradycji folklorystycznej. Autor podręczników, słowników, monografi i kursów komputerowych. Jego zainteresowania naukowe obejmują szeroko rozumiany obszar powiązań języka i świadomości, w tym również w aspekcie etnologicznym, lingwokulturowym, lingwopsychologicznym i konfrontatywnym. Dotyczy to: problematyki leksykologicznej, słowotwórczej, onomazjologicznej, języka polityki, ideologii, środków masowego przekazu, poezji, literatury pięknej, współczesnego uzusu językowego, mówienia, myślenia, metodyki nauczania.

E-mail: [czerwinski.piotr@gmail.com](mailto:czerwinski.piotr@gmail.com)

**Martyna Dymon** — magistrantka na wydziale filologicznym (filologia polska) Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach i słuchaczka studiów polsko-żydowskich w IBL PAN. Autorka recenzji i szkiców o twórczości Teresy Ferenc, Moniki Sznajderman, Bronki Nowickiej oraz Mieczysława Jastruna. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się wokół kategorii traumy w literaturze świadków Holocaustu i ich potomków.

E-mail: [dymon.martyna@gmail.com](mailto:dymon.martyna@gmail.com)

**Anna Jeziorkowska-Polakowska** — doktor, adiunkt w Katedrze Dydaktyki Literatury i Języka Polskiego oraz Pracowni Literatury Polsko-Żydowskiej w Instytucie Filologii Polskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Zainteresowania badawcze: kultura i sztuka polskich Żydów, literatura polsko-żydowska, język jidysz, dydaktyka języka polskiego. Autorka ponad czterdziestu artykułów i recenzji, a także książek: *Pieśni zakłęte w dwa języki... O kołysankach polskich, żydowskich i polsko-żydowskich (1864–1939)* (Lublin 2010) oraz *Polsko-żydowska literacka mapa Lubelszczyzny* (Lublin 2013). Współredaktorka książki *Żydowskie dziecko* (Lublin 2013).

E-mail: [ajeziorkowska@kul.pl](mailto:ajeziorkowska@kul.pl)

**Roman Katsman** – profesor na Wydziale Literatury Żydowskiej Uniwersytetu Bar-Ilan w Izraelu, specjalista w dziedzinie najnowszej literatury hebrajskiej i rosyjskojęzycznej literatury w Izraelu, a także w dziedzinie teorii literatury i poetyki; Jest autorem m.in. *Nostalgia for a Foreign Land: Studies in Russian-Language Literature in Israel* (2016), *Literature, History, Choice: The Principle of Alternative History in Literature* (2013), *At the Other End of Gesture. Anthropological Poetics of Gesture in Modern Hebrew Literature* (2008)  
E-mail: roman.katsman@biu.ac.il

**Marian Kisiel** — profesor zwyczajny, kierownik Zakładu Literatury XX i XXI Wieku w Instytucie Nauk o Literaturze Polskiej im. Ireneusza Opacskiego Uniwersytetu Śląskiego. Członek Komitetu Nauk o Literaturze PAN. Zajmują go takie tematy, jak: historia literatury jako nauka o literaturze, kultura literacka jako wyzwanie rzuczone socjologii lektury, krytyka literacka jako wyznaczenie autobiograficzne, literatura emigracyjna jako splot programów i postaw ideowych, poezja jako doświadczenie. Opublikował kilkanaście książek, między innymi w Wydawnictwie Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach — *Ananke i Polska. O liryce Zdzisława Stroińskiego* (2010), *Ruiny istnienia. Szkice o poetach mniej obecnych* (2013), *Critica varia* (2013), *Między wierszami. Jedenaście miniatur krytycznych* (2015).  
E-mail: marian.kisiel@us.edu.pl

**Agnieszka Lenart** — doktor, adiunkt w Zakładzie Historii Literatury Rosyjskiej Uniwersytetu Śląskiego. Zainteresowania badawcze: literatura rosyjsko-żydowska, życie literackie „rosyjskiego Izraela”, rosyjska literatura emigracyjna, tzw. trzeciej fali, twórczość Diny Rubiny, Grigorija Kanowicza i innych pisarzy rosyjskojęzycznych w Izraelu, problematyka tożsamości na styku kultur. Najważniejsze publikacje: *W poszukiwaniu tożsamości. „Polskie” i „rosyjskie” życie literackie w Izraelu* (E. Prokop-Janiec, S. Żurek Literatura polsko-żydowska (red.). *Studia i szkice*, Kraków 2011), *„Świat w lustrze”. O Piśmie Leonarda Diny Rubiny* (A. Woźniak (red.), *Kultura literacka emigracji rosyjskiej, ukraińskiej i białoruskiej XX wieku. Konteksty, estetyka, recepcja*, Lublin 2013), *Kultura literacka rosyjskojęzycznego Izraela. Spory wokół „narodowości” literatury*, („Archiwum Emigracji” 2014 [wyd. 2016], z. 1–2 (20–21)).  
E-mail: agnieszka.lenart@us.edu.pl

**Paweł Łaniewski** — doktorant w Instytucie Filologii Wschodniosłowiańskiej Uniwersytetu Śląskiego. Interesuje się pograniczami literaturoznawstwa i filozofii, szczególnie poststrukturalistycznymi i schizoanalitycznymi odczytami literatury rosyjskiego modernizmu i postmodernizmu. Jego rozprawa doktorska poświęcona jest heterograficznym aspektom twórczości Zygmunta Krzyżanowskiego.  
E-mail: pmlaniewski@gmail.com

**Agata Rybińska** — doktor, literaturoznawca, adiunkt w Zakładzie Kultury i Historii Żydów w Instytucie Kulturoznawstwa Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Od 2012 roku uczestniczy w pracach se-

minarium w Żydowskim Instytucie Historycznym w Warszawie, które poświęcone jest duchowości żydowskiej na ziemiach polskich. Zainteresowania badawcze: judaizm, literatura religijna (biblijna i żydowska w XIX wieku), studia feminologiczne. Autorka kilkudziesięciu artykułów naukowych i monografi *Granice integracji. Religijność Żydów wrocławskich w drugiej połowie XIX wieku (1854–1890)* (Wrocław 2017). Obecnie przygotowuje monografię poświęconą wrocławskiemu rabinowi Manuelowi Joëlowi, a także drugą (projekt habilitacyjny) dotyczącą pohaskalowych modlitewników żydowskich.  
E-mail: agata.rybinska@oczta.umcs.lublin.pl

**Beata Waligórska-Olejniczak** — doktor habilitowany nauk humanistycznych, absolwentka filologii rosyjsko-angielskiej, obecnie profesor nadzwyczajny w Zakładzie Komparatystyki Literacko-Kulturowej w Instytucie Filologii Rosyjskiej i Ukraińskiej UAM. Autorka książek: „*Sceniczny gest*” w sztuce A. P. Czechowa „*Mewa*” i „*taniec wyzwolony*” jako estetyczny kontekst Wielkiej Reformy Teatralnej (2009), „*Sacrum*” w drodze. „*Moskwa-Pietuszki*” Wieniedikta Jerofiejewa i „*Pulp Fiction*” Quentina Tarantino w kluczu montażowego czytania (2013) oraz *Nowe kino rosyjskie wobec tradycji literackiej i filmowej* (2017, we współpracy). Zainteresowania badawcze: współczesne kino rosyjskie i amerykańskie, literatura rosyjskiego modernizmu i postmodernizmu, komparatystyka intermedialna i interdyscyplinarna.  
E-mail: beata.waligorska@amu.edu.pl

**Michaela Weiss** — kierownik Katedry Języka Angielskiego w Instytucie Języków Obcych Uniwersytetu Śląskiego w Opawie (Republika Czeska). Prowadzi zajęcia poświęcone literaturze amerykańskiej, teorii literatury oraz kreatywnemu czytaniu i pisaniu. Interesuje się literaturą i kulturą żydowską oraz studiami kobiecymi. Obecnie jej głównym obszarem badawczym jest kobieca literatura dystopijna i ekologiczna. Opublikowała monografię *Jewishness as Humanism in Bernard Malamud's Fiction* (2010), 8 rozdziałów książki dotyczącej tożsamości płciowej, dwujęzyczności i wspólnoty, a także zredagowała serię materiałów pokonferencyjnych *Silse* 2009, 2012, 2015 oraz serię monografi *Modern Approaches to Text Analysis* (2017).  
E-mail: michaela.weiss@pof.slu.cz



Projekt okładki: Żmicer Śyło  
Redakcja: Mirosława Michalska-Suchanek  
Korekta: Paweł Łaniewski

Wersją referencyjną czasopisma jest wersja elektroniczna, ukazująca się na platformie  
[www.journals.us.edu.pl](http://www.journals.us.edu.pl)

Czasopismo wcześniej ukazywało się w formie drukowanej  
z identyfikatorem ISSN 2657-4861.

Czasopismo dystrybuowane bezpłatnie.

Wydawca:

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego  
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice  
e-mail: [wydawus@us.edu.pl](mailto:wydawus@us.edu.pl)  
[www.wydawnictwo.us.edu.pl](http://www.wydawnictwo.us.edu.pl)

---

Wydanie I. Ark. druk. 10,00, Ark. wyd. 11,5

---

W numerze m.in.

ROMAN KATSMAN  
Realism–4.0: Israeli Russophone Literature Today

PAWEŁ ŁANIEWSKI  
Spisek i absurd.  
Obraz Żyda w literaturze rosyjskiego postmodernizmu

PIOTR CZERWIŃSKI  
Semantyka wyniesienia w tradycji żydowskiej i jego  
odzwierciedlenie w rosyjskiej mentalności (1)

AGATA RYBIŃSKA  
Modlitewniki żydowskie w języku rosyjskim  
w XIX wieku — rekonesans badawczy

MICHAELA WEISS  
Beyond Time and Continents: Irena Klepfisz's Vision  
of Poland, America and the Space Between

ANNA JEZIORKOWSKA-POLAKOWSKA  
Podróż z Jakubem Frankiem  
— *Księgi Jakubowe* Olgi Tokarczuk

MARTYNA DYMON  
Karnawalizacja świata  
w chełmskich opowieściach Menachema Kipnisa

ROMAN KATSMAN  
Полюбите слово. Беседа с Яковом Шехтером  
о книгах *Второе пришествие* кумранского учителя  
и *Самоучитель* каббалы

GIEORGIJ FIEDOTOW  
Nowe na stary temat.  
*W stronę współczesnego ujęcia kwestii żydowskiej*

Więcej o książce

