

BIŁGORAJ

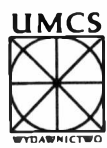
czyli RAJ



*Rodzina Singerów
i świat, którego już nie ma*

BIŁGORAJ czyli *RAJ*

*Rodzina Singerów
i świat, którego już nie ma*



BIŁGORAJ *czyli* RAJ

*Rodzina Singerów
i świat, którego już nie ma*

Pod redakcją

MONIKI ADAMCZYK-GARBOWSKIEJ
BOGUSŁAWA WRÓBLEWSKIEGO

WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU MARII CURIE-SKŁODOWSKIEJ
LUBLIN 2005

Biblioteka Główna UMCS	
640610	



1011019230

Recenzent

Dr hab. Marcin Wodziński

Redakcja

Marek Jędrych

Projekt okładki i stron tytułowych

Marta i Zdzisław Kwiatkowski

Skład

Anna Goluch

Pozycja dofinansowana przez

Komitet Badań Naukowych i Charlesa Merrilla Jr. z Bostonu, USA

Biblioteka

U M C S

Lublin

ISBN 83-227-2382-2

WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU MARIII CURIE-SKŁODOWSKIEJ

20-031 Lublin, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 5

tel. (0-81) 537-53-04

www.press.umcs.lublin.pl

Dział Handlowy: tel./faks (0-81) 537-53-02

e-mail: press@ramzes.umcs.lublin.pl

EO, 1966/2005/43

9.06.05

*Pamięci
Andrzeja Wąska
i Katarzyny Więclawskiej*

Spis treści

Wstęp	11
<i>Israel Zamir</i>	
Biłgoraj mojego ojca	15
<i>Marian Kurzyna</i>	
Ziemia biłgorajska obszarem przenikania kultur	17
<i>Henryk Gmiterek</i>	
Żydzi biłgorajscy w okresie przedrozbiorowym	21
<i>Paweł Sygowski</i>	
Żydzi w Biłgoraju w XIX wieku w świetle materiałów archiwalnych (1810–1875)	33
<i>Adam Kopciowski</i>	
Żydzi w Biłgoraju na przełomie XIX i XX wieku	75
<i>Dorota Skakuj</i>	
Żydzi w powiecie biłgorajskim w okresie międzywojennym w świetle zachowanych dokumentów i wspomnień	93
<i>Zuzanna Brzozowska, Andrzej Trzciniński</i>	
Cmentarze żydowskie w Biłgoraju	105
<i>Robert Kuwałek</i>	
Rabin Jakub Mordechaj Zylberman — dziadek rodzeństwa Singerów	125
<i>Monika Adamczyk-Garbowska</i>	
Biłgoraj, czyli raj... Autobiograficzna twórczość rodzeństwa Singerów	141
<i>Magdalena Ruta</i>	
„Taniec demonów”, czyli wizja świata w literackiej biografii Hinde Ester Kreitman	149
<i>Ellen Kellman</i>	
Israel Jehoszua Singer w nowojorskim „Forverts” Początki kariery pisarskiej w Ameryce	161
<i>Magdalena Sitarz</i>	
Postacie Żydów w opowiadaniach Israela Jehoszui Singera	173
<i>Barbara Baj</i>	
Zagubiony w przeszłości, zagubiony w teraźniejszości. Czas i rzeczywistość w twórczości Isaaca Bashevisa Singera	183

Magdalena Ruta

„Mogę zaprzeczać istnieniu Boga, ale nie mogę przestać być Żydem...”

Problem tożsamości w powieściach „Dwór” i „Spuścizna”

Isaaca Bashevisa Singera 193

Paweł Śpiewak

Kilka uwag o tradycji mistycznej w pisarstwie Isaaca Bashevisa Singera 207

Katarzyna Więclawska

Elementy fantastyczne w obrazie szteti w prozie Isaaca Bashevisa Singera 215

Henryk Duda

Nazwy własne w przekładzie literackim na przykładzie tłumaczeń utworów

Isaaca Bashevisa Singera na język polski 227

Robert A. Rothstein

„A ty żaczku uczony” — wymiana kulturalna w języku, muzyce i folklorze

słownym 235

Halina Rothstein, Robert A. Rothstein

Jedzenie w kulturze ludowej Żydów i Słowian — spojrzenie komparatystyczno-

-kontrastywne 255

Andrzej Wąsek

Wystąpienie w Liceum im. ONZ w Biłgoraju 23 maja 2003 roku 273

Biłgoraj, or Paradise... The Singer Family and the World that Is No More

Summary 277

Autorzy 281

Ilustracje 285

Contents

Preface	11
<i>Israel Zamir</i>	
Biłgoraj in My Father's Memory	15
<i>Marian Kurzyna</i>	
The Biłgoraj Region as a Multicultural Area	17
<i>Henryk Gmiterek</i>	
The Jews of Biłgoraj in the Pre-Partition Period	21
<i>Paweł Sygowski</i>	
The Jews of Biłgoraj in the 19th Century in the Light of Archiwal Materials (1810–1975)	33
<i>Adam Kopciowski</i>	
The Jews of Biłgoraj at the Turn of the 19th Century	75
<i>Dorota Skakuj</i>	
Jews in the Biłgoraj Powiat in the Interwar Period in the Light of Archival Documents and Memoirs	93
<i>Zuzanna Brzozowska, Andrzej Trzciniński</i>	
The Jewish Cemeteries in Biłgoraj	105
<i>Robert Kuwałek</i>	
Rabbi Yankev Mordkhe Zylberman: The Grandfather of the Singer Siblings	125
<i>Monika Adamczyk-Garbowska</i>	
Biłgoraj, or Paradise: Autobiographical Writings of the Singer Siblings	141
<i>Magdalena Ruta</i>	
“Demons’ Dance”, or the Vision of the World in Hinde Ester Kreitman’s Literary Biography	149
<i>Ellen Kellman</i>	
The Early Period od Israel Joshua Singer’s Career at the “Forverts”	161
<i>Magdalena Sitarz</i>	
Jewish Characters in Israel Joshua Singer’s Stories	173
<i>Barbara Baj</i>	
Lost in the Past, Lost in the Present: Time and Reality in Isaac Bashevis Singer’s Works	183

Magdalena Ruta

“I Can Deny the Existence of God, but I Cannot Stop Being a Jew...” The Problem of Identity in *The Manor* and *The Estate* by Isaac Bashevis Singer 193

Paweł Śpiwak

Some Remarks on the Presence of Mystical Tradition in Isaac Bashevis Singer’s Fiction 207

Katarzyna Więclawska

Fantastic Elements in the Image of the Shtetl in Isaac Bashevis Singer’s Fiction . . . 215

Henryk Duda

Proper Names in Literary Translation as Exemplified by Polish Versions of Isaac Bashevis Singer’s Fiction 227

Robert A. Rothstein

“Oh, You Learned Student” — Polish–Jewish Cultural Exchange in Language, Music and Verbal Folklore 235

Halina Rothstein, Robert A. Rothstein

Food in Yiddish and Slavic Folk Culture: A Comparative/Contrastive View 255

Andrzej Wąsek

An Address delivered in the United Nations High School in Biłgoraj 273

Biłgoraj, or Paradise... The Singer Family and the World that Is No More

Summary 277

Contributors 281

Illustrations 285

Wstęp

Jeśli nazwa Biłgoraj znana jest poza granicami Polski, to niemal wyłącznie za sprawą twórczości Isaaca Bashevisa Singera (Icchoka Baszewisa) oraz jego brata Israela Jehoszui Singera. Obydwaj pisarze spędzili dzieciństwo i wczesną młodość w Biłgoraju i okres ten wywarł ogromny wpływ na ich prozę. Wspomnienia z tamtych lat zawarli m.in. w autobiograficznych zbiorach *O świecie, którego już nie ma* (nietłumaczonej dotąd na język polski książce I. J. Singera) oraz *Urząd mojego ojca* i jego kontynuacji *Majn tatns bes-din sztab — hemszejchim zamlung* I. B. Singera (także nietłumaczonej dotąd w całości na język polski ani nawet angielski). Również inne, nieautobiograficzne utwory obydwu braci oraz ich siostry Hinde Ester Kreitman dotyczą pośrednio lub bezpośrednio tego regionu. Biłgoraj to centrum ich małej ojczyzny, miasto, w którym ich dziadek ze strony matki był rabinem słynącym z wielkiej wiedzy, wpływów i znaczenia. Topografia twórczości Baszewisa Singera obejmuje zwłaszcza rejon wokół Biłgoraja, rozciągający się na wschód w stronę Tyszowiec i na zachód do Janowa. Na południowy zachód od Biłgoraja Baszewis sytuuje np. swoje słynne opowiadanie *Upadek Krzeszowa*, a w Goraju — wzorowanym pod względem topografii i kreowanych postaci na Biłgoraju i ludziach tam poznanych — swoją pierwszą powieść *Szatan w Goraju*.

Wydobycie powyższych motywów oraz ukazanie związków pisarstwa rodzeństwa Singerów z regionem biłgorajskim, a także przedstawienie szerokiego tła, czyli historii i kultury Żydów tego regionu, było głównym celem konferencji „Bracia Singerowie i świat, którego już nie ma” towarzyszącej Dniom Isaaca Bashevisa Singera, jakie odbyły się na ziemi biłgorajskiej 23–25 maja 2003 r. Miała ona znaczenie naukowe, popularyzatorskie i edukacyjne, kierowana była bowiem w dużej mierze do nauczycieli, studentów i uczniów z Biłgoraja i okolic. Organizatorom towarzyszyło przekonanie, że przybliżenie twórczości i sylwetki Isaaca Bashevisa Singera oraz jego rodziny stanowi dobrą okazję do prezentacji kultury zarówno żydowskiej, jak i innych istniejących w przeszłości w regionie biłgorajskim, a także do ukazania tej problematyki w kontekście uniwersalnych wzorów porozumiewania się, kształtowania postaw otwartości, szacunku i tolerancji. Zasięg tego spotkania nie miał bowiem znaczenia wyłącznie regionalnego. Referaty przedstawione na konferencji wykraczają daleko poza koloryt lokalny, podobnie jak twórczość noblisty, która pomimo częstego osadzenia w realiach szteti prezentuje wartości uniwersalne.

Większość zamieszczonych w tej książce tekstów stanowi pokłosie konferencji, dwa (Andrzeja Trzcińskiego i Zuzanny Brzozowskiej oraz artykuł Magdaleny Ruty dotyczący tożsamości) zostały napisane specjalnie z myślą o tej publikacji, jeden (Roberta i Haliny Rothsteinów) ukazał się wcześniej w wersji angielskiej. Zamieściliśmy także trzy przemówienia wygłoszone w trakcie konferencji i Dni Singera. Część referatów ukazała się wcześniej w skróconej wersji w specjalnym numerze kwartalnika literackiego „Akcent” (3, 2003), periodyku, który od początku swego istnienia poświęcał wiele uwagi osobie i twórczości Baszewisa. W numerze tym zamieszczono także duży wybór innych tekstów dotyczących twórczości noblisty, jak również pierwodruki utworów rodzeństwa Singerów w przekładzie bezpośrednio z jidysz.

Dni Singera doprowadziły pośrednio do niezwykle ciekawego odkrycia. Otóż w ręce dyrektora Muzeum w Biłgoraju trafiło kilkadziesiąt plansz, tzw. kart preszpanowych z miejscowej drukarni, prawdopodobnie Kronenberga. Wykonane ze sklejonych starych gazet i innych druków zawierają m.in. fragmenty pisemka „Salamandrie” zredagowanego w 1923 r. przez dziewiętnastoletniego Izaaka Zingera. Bibliografie wspominały wprawdzie o tym pisemku, ale — o ile nam wiadomo — nie zachował się żaden jego egzemplarz. Tymczasem z części, którą udało się zrekonstruować, wynika, że zawiera ono co najmniej dwa teksty przyszłego noblisty: *Dos dercejlt der mistiker fun Tarnomiasto* (*Mystyk z Tarnomiasta [Tarnogrodu] opowiada*) oraz *Der banaler futurizm* (*Ten banalny futuryzm*). Jest to też chyba jedyny przypadek, że przyszły pisarz podpisał się swoim pełnym imieniem (w zdrobniałej formie — Icie) i nazwiskiem. W oficjalnym debiucie warszawskim z 1925 r. sygnował swoje opowiadanie inicjałem „Ce”, a recenzję pseudonimem Icchok Cwi, niedługo później zaś przyjął przydomek Baszewis dla odróżnienia od swojego brata, znanego i cenionego już w latach dwudziestych pisarza. Szczegółowe opracowanie tego młodzieńczego, nieoficjalnego — bo wydanego własnym sumptem — debiutu ukaze się w Roczniku Biblioteki Narodowej.

Tak jak poprzez postać noblisty poznajemy zapomnianą już niemal dzisiaj twórczość jego starszego rodzeństwa, brata Israela Jehoszui i siostry Hinde Ester Kreitman, tak poprzez tę uzdolnioną literacko trójkę sięgamy do historii wieloletniego Biłgoraja i jego żydowskich mieszkańców. Tom ma charakter interdyscyplinarny. Wśród autorów są historycy, historycy sztuki, literaturoznawcy, językoznawcy i socjolog, prezentujący cały wachlarz spojrzeń, co pozwala ukazać aspekty historii i kultury żydowskiej w szerokim kontekście, a zarazem uzmysłowić sobie różnorodność i bogactwo regionu.

Honorowym gościem Dni Singera był syn pisarza, Israel Zamir, który ze wzruszeniem chodził po miejscach, o których pisał i opowiadał mu ojciec. Niestety — ze względu na rozmiar zniszczenia — prawie nic z ówczesnego

Biłgoraja się nie zachowało. Tym ważniejsza jest zatem pamięć o tamtych ludziach i czasach, kiedy różnorodność zwyczajów, języków, religii i tradycji była czymś oczywistym, a piękny roztoczański krajobraz mógł budzić w trzynastoletnim Iczhoku Zingerze, po raz pierwszy przyjeżdżającym w 1917 r. w te strony z matką i młodszym bratem, skojarzenia z biblijnym rajem. Zarazem jednak, choć pisarz jeszcze w latach osiemdziesiątych XX w. potrafił dokładnie opisać domy i ulice w mieście, nie mógł i nie chciał wrócić do Biłgoraja, w którym nie było już Żydów. Nikt nie jest w stanie odbudować tamtego świata, ale jedno co możemy zrobić, to zachować go w żywej pamięci m.in. poprzez poszukiwania badawcze, których wyniki mamy okazję poznać w oddawanym do rąk czytelników tomie przygotowanym nieprzypadkowo w setną rocznicę urodzin pisarza.

Redaktorzy dziękują w imieniu swoim i Autorów recenzentowi książki dr. hab. Marcinowi Wodzińskiemu, którego wnikliwe uwagi pozwoliły — w miarę możliwości — na udoskonalenie większości tekstów przed przekazaniem ich do druku.

W trakcie redagowania tego tomu odeszło na zawsze dwoje autorów zamieszczonych w nim tekstów, którzy byli także mocno zaangażowani w przygotowanie Dni Singera: profesor Andrzej Wąsek i dr Katarzyna Więćławska. Książkę tę poświęcamy Ich pamięci.

*Monika Adamczyk-Garbowska
Bogusław Wróblewski*

Israel Zamir

Kibuc Bet-Alpha
Izrael

Biłgoraj mojego ojca

Moja żona Aviva i ja pragniemy podziękować wszystkim, którzy umożliwili nam przyjazd do Biłgoraja oraz uczestnictwo w dzisiejszej uroczystości, zwłaszcza Władzom Miasta i Uniwersytetu oraz Pani Profesor Monice Adamczyk-Garbowskiej.

Drodzy Przyjaciele,

Mój ojciec Isaac Bashevis Singer potrafił wspaniale opowiadać. Pozwólcie, że zacznę moją wypowiedź tak, jak on sam by ją mógł zacząć, od opowieści.

Matka Icchoka nazywała się Baszewa. Pewnej nocy Baszewa miała sen, że jej ojciec, który mieszkał w Biłgoraju, zmarł. Nie otrzymała wprawdzie żadnego listu z podobną wiadomością, ale mimo to, choć z natury była sceptyczna, uwierzyła w ów sen. Czuła, że musi pojechać do Biłgoraja. I tak pewnego letniego dnia w 1917 r. Baszewa z dwoma synami, Icchokiem i Mosze, wybrała się do Biłgoraja w odwiedziny, które miały trwać dłużej, niż planowali. Po trzydniowej podróży zatrzymali się na stacji kolejowej, żeby przesiąść się do innego pociągu. Na stację wyszły trzy kobiety. Icchok usłyszał, jak wołają: „Baszewa”. Te kobiety, znajome matki, przekazały jej smutną nowinę. Sen okazał się prawdziwy. Ojciec rzeczywiście nie żył.

Pierwsze lato Icchoka było wspaniałe. Miał trzynaście lat. Świeciło słońce, było ciepło i nie brakowało jedzenia. Icchok uwielbiał czytać, ale książki, które czytał, spotykały się z wielką dezaprobatą ze strony biłgorajskich chasydów. Zaczęto plotkować na jego temat i Baszewa zarzuciła mu, że naraża na wstyd całą rodzinę. Ale Icchok dalej czytał zakazane lektury. Poznawał utwory współczesnych mu żydowskich autorów, pisane w jidysz, które ceniono na świecie, ale nie wśród chasydów w Polsce: Mendele Mocher Sforima, Szolem Alejchema, Icchoka Lejba Pereca, pisarzy słynnych gdzie indziej, ale nie w Biłgoraju. Icchok zaszywał się na jabłoni w ogrodzie i zachłannie czytał książki, sztuki i artykuły.

W 1917 r. podczas pierwszej wojny światowej brakowało żywności. Aby pomóc Żydom w Polsce, Żydzi amerykańscy zaczęli wysyłać worki z mąką

i wkładali do tych paczek przekłady wielkiej literatury europejskiej na jidysz. Teraz Icchok odkrył utwory tak słynnych pisarzy, jak Strindberg, Turgieniew, Tołstoj, de Maupassant, Czechow, jak również Spinoza, filozof, który wierzył, że wszystko we wszechświecie jest częścią Boga.

Biłgoraj był uniwersytetem mojego ojca. W czasie tych kilku lat, kiedy tu mieszkał, przyswoił sobie bardzo dużo wiedzy. Ale w wieku osiemnastu lat poczuł, że Biłgoraj jest zbyt mały i ciasny pod względem poglądów i stylu bycia, że nie jest miejscem, w którym chce spędzić całe swoje życie. Coraz bardziej pragnął wrócić do wielkiego miasta, Warszawy, i tak też w końcu uczynił.

Mój ojciec nigdy nie zapomniał Biłgoraja. Któregoś dnia w latach osiemnastu lat zapytałem go, czy potrafiłby jeszcze opisać miasteczko. „Oczywiście” — odparł. „Każdy dom. Każdą ulicę”. Na chwilę zamknął oczy. Widziałem, że wspomina minione dni. Potem powiedział: „Domy w Biłgoraju były niskie, z dachami krytymi gontem, porośniętymi często mchem. W środku miasta znajdował się rynek otoczony żydowskimi domami i sklepikami. W pobliżu miasta przepływała rzeka, dostarczając energię dla dwóch wodnych młynów. Zakładam, że ta rzeka dalej tam płynie. Potrafię opisać dokładnie izby w domu, w którym mieszkaliśmy: meble, półki na książki, wskazać, gdzie stała ta czy inna święta księga”. Mówił dalej: „Jeśliby żydowski Biłgoraj dalej istniał, łatwo bym się mógł po nim poruszać. W mieście panowała żydowska atmosfera, była tam synagoga, chasydzkie domy modlitwy, jesziwy, chedery, religijna szkoła dla dziewcząt i mykwa”. Mój ojciec nigdy nie zapomniał Biłgoraja. Jednak kiedy miasto zostało zniszczone, nie mógł tam wrócić, nie mógł wrócić do Biłgoraja, w którym nie było już Żydów.

Dziękuję Państwu bardzo za umożliwienie mi ujrzenia Biłgoraja na własne oczy, poznania miejsca, gdzie mój ojciec Isaac Bashevis Singer spędził lata tak ważne dla jego rozwoju.

Przełożyła z angielskiego
Monika Adamczyk-Garbowska

Marian Kurzyrna

Biłgoraj

Ziemia biłgorajska obszarem przenikania kultur

Celem tych wstępnych rozważań będzie przybliżenie bogactwa kulturowego ziemi biłgorajskiej. Postrzegam ją jako obszar, na którym dominującą rolę na przestrzeni wieków odgrywało miasto Biłgoraj — na płaszczyźnie handlowej, administracyjnej, przemysłowej, usługowej, a także więzi międzyludzkich. Obszar ten różni się od obecnej powierzchni powiatu biłgorajskiego, gdyż w kolejnych okresach historycznych ciążyły ku Biłgorajowi miejscowości położone nawet w obecnym województwie podkarpackim, między innymi Harasiuki, Krzeszów, Huta Krzeszowska, czy też Kocudza w powiecie janowskim. Z kolei gmina Turobin dopiero po ostatniej reformie administracyjnej jest blisko związana z Biłgorajem, gdyż historyczne więzi łączą ją z ziemią chełmską. Geograficznie ziemia biłgorajska należy do takich jednostek geograficznych, jak Padół Zamojski, wchodzący w skład Wyżyny Lubelskiej, Roztocze Zachodnie, Równina Biłgorajska i Płaskowyż Tarnogrodzki, stanowiące część Kotliny Sandomierskiej. Obszar ten pokrywała olbrzymia Puszcza Solska z bagnami i mokradłami, stąd stałe osadnictwo na rozpatrywany teren wkroczyło stosunkowo późno. Najstarszy średniowieczny rodowód mają Turobin i Goraj. Historia analizowanego obszaru jest związana z dziejami ziemi czerwieńskiej, będącej przedmiotem walki pomiędzy Piastami a książętami kijowskimi. Dopiero Kazimierz Wielki utrwalił tu panowanie Polski od 1366 r. aż do jej rozbiorów.

Od zarania dziejów przez ziemię biłgorajską przeciągały kolejne burze wojenne z udziałem Tatarów, Wołochów, Kozaków, Szwedów, siedmiogrodzkich wojsk Rakoczego. Z jednej strony osiedlała się tu ludność polska z Mazur, Mazowsza i Małopolski, z drugiej zaś ludność ruska i gromady pasterzy wołoskich, którzy w Puszczy Solskiej prowadzili zimowy wypas owiec (najintensywniej w XV i XVI w.). Z osadnictwem wołoskim związane jest nazwisko Wołoszyn czy też elementy stroju biłgorajsko-tarnogrodzkiego, jak buty chodaki i drewniana obręcz zakładana na głowę zwana chamelką, a także skórzany pas. Aż do czasów unii

lubelskiej przez ziemię biłgorajską przebiegała granica polsko-ruska, co znalazło odzwierciedlenie w nazwie rzek Biała Łada, zwanej Polską Ładą, i Czarna Łada, zwanej Ruską Ładą. Na północy zamieszkiwali katolicy, na południu zaś ludność prawosławna i unici, po zawarciu w 1596 unii brzeskiej. Ci ostatni stanowili nieodłączną część społeczeństwa Rzeczypospolitej. W większości uważali się za Polaków nierzadko ginąc za wiarę i ojczyznę. Jednym z hasel powstania kozackiego pod wodzą Bohdana Chmielnickiego w 1648 r. była obrona prawosławia; wiele miejscowości zostało wówczas spalonych. Zniszczono klasztor franciszkanów w Puszczy Solskiej, a na polanie Kopytok koło Biszczy doszło do bitwy.

W późniejszym okresie zaborów trwała drastyczna kampania władz carskich, które siłą nawracały unitów na prawosławie, chociaż nie z takim nasileniem jak na ziemi chełmskiej i Podlasiu. Temat ten podjął w swoich utworach urodzony w Biłgoraju pisarz, Wacław Żmudzki, pochowany na Cmentarzu Orłąt Lwowskich. Cerkwie prawosławne istniały w Turobinie, Soli, Majdanie Starym, Biszczy, Potoku Górnym, Różańcu, Chmielku, Łukowej, Babicach i Korchowcie. Cerkwie greckokatolickie funkcjonowały w Biłgoraju, Lipinach Górnych, Księżpolu, Luchowie Górnym, Obszy, Zamchu i Terespolu. Biłgorajska cerkiew unicka św. Jura, obecny kościół św. Jerzego, została zbudowana w latach 1790–1793 z inicjatywy księdza Jana Zieniewicza. Cerkiew konsekrował 28 maja 1798 r. biskup chełmski Porfiry Ważyński, który współpracował z Tadeuszem Kościuszką w rekrutacji żołnierzy do jego armii. W latach kasaty unii zamieniono ją na cerkiew prawosławną, a w 1919 r. rekuncyliowano na kościół łaciński. W 1942 r. znowu służyła prawosławnym, a po zakończeniu wojny katolikom. Podobny los spotkał inne cerkwie unickie. W 1919 r. w Biłgoraju mieszkało 875 unitów, w parafii zaś Puszcza Solska — 2447. W Księżpolu urodził się greckokatolicki biskup chełmski Jan Teraszkiewicz. Przez długie lata wyznania rzymskokatolickie i greckokatolickie zgodnie ze sobą współistniały. Obecnie na terenie ziemi biłgorajskiej czynna jest cerkiew prawosławna w Tarnogrodzie, zbudowana w latach siedemdziesiątych XIX w. Jednego z tarnogrodzian, ojca Leoncjusza Stasiewicza, Święty Synod Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej wyniósł w 2000 r. na ołtarze. Drewniana cerkiew prawosławna w Majdanie Starym o długości 32 m (obecny kościół rzymskokatolicki p.w. św. Piotra i Pawła) była największą z cerkwi dawnego województwa zamojskiego

Jedna z dzielnic Biłgoraja nosi nazwę Bojary — etymologia wskazuje więc na ruską szlachtę. Do 1945 r. Ukraińcy stanowili 20% mieszkańców powiatu biłgorajskiego. W 1938 r. w ramach akcji rewindykacyjnej rządu polskiego, kiedy napięcie w stosunkach polsko-ukraińskich było coraz większe, zlikwidowano cerkwie prawosławne w Chmielku, Księżpolu i Obszy.

Mówiąc o mozaice religijnych wyznań należy wspomnieć o wyznaniu kalwińskim, którego rzecznikiem był ród Gorajskich, kolonizujący północną część

ziemi biłgorajskiej. W ogrodzeniu kościoła p.w. NMP w Biłgoraju znajduje się kapliczka z datą 1699, upamiętniającą śmierć ostatniego kalwina w Biłgoraju.

W końcu XVII w. osiedlili się też tutaj Tatarzy, nagrodzeni w ten sposób przez króla Jana III Sobieskiego za udział w odsieczy wiedeńskiej. Wcześniej zaś osadzono jeńców tureckich i tatarskich w Kocudzy. Na ziemi biłgorajskiej osiedlili się także w XIX w. Niemcy, głównie rzemieślnicy, m.in. w Różańcu. W jednej z największych wsi, Soli, powstałej w połowie XVI w., zamieszkali osadnicy holenderscy z Fryzji, trudniący się hodowlą bydła, a miejscowość ta aż do końca XVI w. nosiła nazwę Olendrów. Pomnik na wzgórzu Panasówka, miejscu powstańczej bitwy w 1863 r., upamiętnia poległych powstańców z oddziału Marcina Lelewela-Borelowskiego, w tym Węgrów, na czele z hrabią Edwardem Nyarym. Bohaterski udział Węgrów w powstaniu styczniowym przypominają „kopijniki” w Zwierzyńcu i Batorzu. Ten drugi znajduje się na mogile majora Wallischa.

Żydzi osiedlali się na ziemi biłgorajskiej począwszy od XVI w. Byli to Żydzi aszkenazyjscy. Trudnili się handlem i rzemiosłem, stanowiąc konkurencję dla ludności polskiej i stopniowo monopolizując życie gospodarcze. W okresie okupacji niemieckiej ludność polska niekiedy z narażeniem życia przechowywała Żydów. Przykładem mogą tu być leśniczy Jan Mikulski czy Paweł i Wiktoria Trzcinińscy. Ci ostatni przytłaczyli pomoc życiem, podobnie jak rodzina Wróblów z Bidaczowa Starego. I choć nie zawsze życie w Polsce było dla Żydów pomyślne, to — w porównaniu do innych krajów Europy — w Polsce wiodło im się nieźle, nierzadko lepiej niż gdzie indziej, bowiem cieszyli się największą autonomią. Pamiątkami po Żydach na naszej ziemi są synagogi w Tarnogrodzie, Józefowie, Turobinie oraz cmentarze — oprócz wymienionych miejscowości w Goraju, Frampolu, Biłgoraju, Krzeszowie.

Na czele biłgorajskiej Gminy Żydowskiej w okresie międzywojennym stał cadyk Motel Rokeach uważany za cudotwórcę. W Józefowie działała słynna drukarnia Waxa, a współzałożycielem Tarnogrodu był Żyd Mojżesz. Będziemy o tym wszystkim obszernie mówili.

Dzisiejsza konferencja — towarzysząca Dniom Isaaca Bashevisa Singera — jest okazją do dialogu, do poszukiwania — pomimo odmienności — wspólnych wartości, a więc tego, co może łączyć, jeśli dzieje się w duchu prawdy i krytycznej oceny historycznych relacji i postaci. Bez spotkania nie ma dialogu, o czym przypomina stale Ojciec Święty Jan Paweł II, największy orędownik pojednania religii i narodów. Bez wątpienia ziemia biłgorajska jest pomostem między Wschodem a Zachodem, terenem gdzie w sposób widoczny następowało przenikanie kultur. Kolejne pokolenia naszych biłgorajskich pradziadów dawały przykład pokojowego współżycia z ludźmi różnych wyznań. Mieli mocne poczucie szacunku dla świętości, dla Boga, cechowała ich życzliwość dla innych. Byli — jak byśmy

dziś powiedzieli — zwolennikami Europy Ojczyzn, zachowując przy tym swoją tożsamość i wierność wyznawanym przez siebie wartościom. Niestety w obliczu procesów globalizacji, rozpowszechniania się kultury masowej i dominacji mediów wiele z tych treści ulega zapomnieniu i zniekształceniu.

Wyrażam nadzieję, że to trzydniowe spotkanie będzie okazją do odkrycia bogactwa kultury naszej małej ojczyzny i poznania jej piękna. Niech utrwali się wśród uczestników tej konferencji obraz ziemi biłgorajskiej z bocianimi gniazdami, kwiecistymi łąkami, krzyżami i figurami przydrożnymi, domami, w których mieszkają ludzie, pamiętający jeszcze o uczynieniu znaku krzyża nad bochnem chleba czy przed podróżą.

Na koniec pragnę dodać, że wiedza o wielokulturowej przestrzeni naszego regionu jest od dwudziestu lat przekazywana młodzieży w szkołach poprzez nauczanie przedmiotu „Edukacja regionalna po ziemi biłgorajskiej”. Od dziesięciu lat młodzież uczestniczy w konkursach krajoznawczo-historycznych eksponujących bogactwo kulturowe tej ziemi. Dzięki organizowaniu rajdów i obozów wędrkowych przez nauczycieli związanych z oddziałem PTTK w Biłgoraju, którego mam przyjemność być prezesem, uczniowie poznają odrębności kulturowe różnych regionów Polski. Efektem tych szeroko zakrojonych działań są prace pisane przez młodzież w ramach konkursu „Poznajemy Ojczyznę”.

Poetka ziemi biłgorajskiej, Urszula Kozioł, pisze w swojej *Inwokacji*:
„Biłgoraju pajdo kraju, leśna ziemio stokorodna. . .”

Życzę, aby dla wszystkich uczestników tego spotkania ziemia biłgorajska okazała się kromką chleba.

Henryk Gmiterek

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
Lublin

Żydzi biłgorajscy w okresie przedrozbiorowym

W czasie, gdy Adam Gorajski podejmował decyzję o założeniu nad rzeką Ładą nowego miasta, osadnictwo żydowskie na terenie Lubelszczyzny znajdowało się już w pełnym rozkwicie. Głównym jego centrum pozostawał Lublin, gdzie już w połowie XVI w. funkcjonowała jedna z najliczniejszych, ustępująca jedynie Kazimierzowi pod Krakowem, Poznaniowi i Lwowowi, gmin żydowskich, licząca około 500 osób¹. W 1578 r. — według rejestrów pogłównego — około 350 Żydów mieszkało w różnych innych miastach województwa lubelskiego, przy czym napływ ludności żydowskiej do tych miast i jej dynamika demograficzna wykazywały w drugiej połowie XVI w. wyraźną tendencją wzrostową. Dotyczyło to zwłaszcza nowych miast prywatnych, szlacheckich, których w XVI stuleciu w województwie lubelskim lokowano 22 (do tego dodać trzeba jedno miasto królewskie — Ostrów oraz jedno w dobrach kościelnych — Puchaczów)². Ludność żydowska, oddająca się przeważnie typowym zajęciom miejskim, znajdowała tam odpowiednie warunki egzystencji. Żydzi spodziewali się także większej stabilizacji życia w tych zakładanych od podstaw miastach, w których w dużo mniejszym stopniu niż w ośrodkach starych spotykali się z przejawami antagonizmów i wrogości na tle konkurencji w rzemiośle i handlu. Osadnicy żydowscy mogli liczyć przy tym na przychyłność właścicieli nowych ośrodków miejskich, zainteresowanych ich rozwojem i nierzadko zachęcających wprost do osiedlania się w nich różnych grup ludności. W XVI stuleciu — według dotychczasowych badań — obecność Żydów da się stwierdzić w 21 miastach województwa lubelskiego³.

¹ Por. na ten temat: S. Wojciechowski, *Gmina żydowska w Lublinie w XVI wieku*, „Biuletyn ŻIH” 1952, nr 2, s. 204–230; T. Opas, *Sytuacja ludności żydowskiej w miastach szlacheckich województwa lubelskiego w XVIII wieku*, „Biuletyn ŻIH” 1968, nr 67, s. 6; J. Muszyńska, *Żydzi w miastach województwa sandomierskiego i lubelskiego w XVIII wieku*, Kielce 1998, s. 106 nn.

² R. Szczygieł, *Lokacje miast w Polsce XVI wieku*, Lublin 1989, s. 55–59.

³ J. Muszyńska, *op. cit.*, s. 197 (tab. 49). W swym zestawieniu autorka nie uwzględniła Biłgoraja, choć dysponujemy wzmiankami o obecności tam Żydów już u schyłku XVI w. (zob. niżej).

Biłgoraj nie odbiegał od tych ogólnych tendencji. W przywileju lokacyjnym miasta z 10 września 1578 r. nie było co prawda bezpośrednio mowy o Żydach — przywilej zezwalał tylko „ludziom wszelakiego stanu, płci i rodzaju” na swobodne uczestnictwo w cotygodniowych targach i trzech corocznych jarmarkach⁴ — ale znany z tolerancyjnej postawy Adam Gorajski z pewnością chętnie widział tu także osadników pochodzenia żydowskiego. Żydzi zamieszkiwali w Biłgoraju jeszcze za jego życia (zm. w 1602 r.). Dowodzi tego pierwsza znana nam wzmianka dotycząca Żyda biłgorajskiego, zapewne kupca, Abrahama Kormana, odnosząca się do 1597 r. W grudniu tego roku skarżył się on w grodzie lubelskim na niejakiego Stanisława Jodłowskiego, który napadł na niego na publicznej drodze, dotkliwie pobił, poranił, a także obrabował ze stu talarów, 134 złotych florenów i 50 złp⁵. Wzmianka ta świadczy zarazem o nieprzeciętnym potencjale finansowym pierwszych żydowskich mieszkańców Biłgoraja.

Skupisko żydowskie w mieście nad Ładą rozrastało się, w związku z czym — wzorem innych miast — zaistniała potrzeba prawnego uregulowania jego statusu, a także określenia ram prawnych mających zapobiegać ewentualnym konfliktom z ludnością chrześcijańską. Dokonał tego Zbigniew Gorajski, syn założyciela miasta, nowy właściciel Biłgoraja. W przywileju z 20 września 1616 r.⁶ przyznawał on Żydom, „którzykolwiek albo teraz już do tego czasu tam mieszkają, albo na potym mieszkać będą”, pełną swobodę osiedlania się „w przereczonym miasteczku Biłgoraju”, pozwalając im na swobodne nabywanie i odsprzedawanie tam placów, pól i ogrodów oraz budowanie domów zarówno w rynku, jak i przy ulicach. Na prośbę samych Żydów zezwolił na zbudowanie bóżnicy, „domu dla doktora” (rabina), kantora, szkolnika oraz szpitala dla chorych, przyznając na te cele dwa domy przy ul. Krzeszowskiej, „nad stawem”, wraz z należącymi do nich placami, które Żydzi winni byli wykupić od aktualnych dzierżawców. Place te i zbudowane na nich obiekty w przyszłości miały być zwolnione od jakichkolwiek świadczeń na rzecz miasta i jego właścicieli. Od wszelkich podatków

⁴ R. Szczygieł, *W dawnej Rzeczypospolitej (1578–1795)*, [w:] *Dzieje Biłgoraja*, Lublin 1985, s. 15–17.

⁵ Archiwum Państwowe w Lublinie, Księgi grodzkie lubelskiego RMO (dalej: APL, KglR-MO) 31, k. 456v.

⁶ Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie, Archiwum Gospodarcze Wilanowskie, Anteriora 214 (dalej: AGAD, AGW), k. 6; por. też J. Muszyńska, *op. cit.*, s. 112–113. Przywilej ten został potwierdzony w 1665 r. przez Teofilę Rejową, córkę Zbigniewa Gorajskiego, po przejściu przez nią dóbr biłgorajskich. Już po napisaniu niniejszego tekstu udało mi się dotrzeć do książki J. Goldberga *Jewish Privileges in the Polish Commonwealth* (t. 2, Jerozolima 2001), gdzie na s. 23–32 wydawca zamieścił potwierdzenie tego przywileju przez Teofilę Rejową wyjęte z rękopisu w AGAD, błędnie jednakże sugerując, że stało się to w 1682 r. W tomie tym znalazły się też inne materiały z tego rękopisu, o których wspominam w dalszej części opracowania.

i czynszów miał być wolny także cmentarz żydowski, który Gorajski zezwalał Żydom założyć „za miastem, na miejscu upatrzonym”.

W tym samym przywileju Zbigniew Gorajski nakreślił też ogólne ramy prawne określające sytuację żydowskich mieszkańców miasta. Szanując autonomiczne uprawnienia Żydów w Rzeczypospolitej, wyjął ich spod sądowych uprawnień ławy i rady miejskiej, ustanawiając dla nich odrębnego, powoływanego przez siebie sędziego, do którego „oni starszego swojego przyłączą”. Od rozstrzygnięć tego sądu Żydom przysługiwać miała apelacja bezpośrednio do właściciela miasta. Przywilej zapewniał Żydom pełną swobodę działalności gospodarczej, na równi z ludnością chrześcijańską. Mogli prowadzić „handle wszelakie, którekolwiek jeno być mogą”, a także trudnić się rzemiosłem. Rzemieślnicy żydowscy uwolnieni zostali przy tym od konieczności przynależenia do cechów miejskich; cechom zakazano także domagania się od nich czegokolwiek, „co by przeciwko ich zakonowi było”. Jednocześnie Żydzi zrównani zostali z chrześcijańskimi mieszkańcami miasta w ponoszeniu wszystkich ciężarów miejskich, podatków, czynszów, składek, opłat jarmarcznych itp.

Uprawnienia te potwierdził przywilej Zbigniewa Gorajskiego dla Biłgoraja z 21 grudnia 1634 r.⁷ Traktował on wszystkich mieszkańców miasta, zarówno chrześcijan, jak i Żydów, którzy „przyjęli osadę” (mieszkali tu na stałe), na równi, przyznając im takie same prawa, ale i obowiązki. Wszyscy mieszczenie mogli więc korzystać ze swobód gospodarczych, wszyscy uzyskali wolność produkcji i wyszynku trunków, piwa i gorzałki, za co miasto miało każdego roku płacić właścicielowi 60 złp. Wszyscy mieszkańcy obciążeni też zostali jednakowym czynszem: od każdego placu mieli płacić panu miasta rocznie po 2 złp, z każdego półtanka roli rocznie po 4 złp oraz dawać po korcu żyta i owsa (z ćwierćtanka odpowiednio połowę), od każdego browaru i od każdej bani gorzałczanej winni byli dawać po 3 złp i 6 gr, od każdego słodu piwnego i gorzałczanego po 10 gr i inne. W przywileju czytamy także, że „księdzu ewangelickiej religiej każdy gospodarz powinien co rok raz wóz drew przywieźć”, więc pewnie i do tego obowiązku Żydzi musieli się przykładać.

Wspomniane przywileje, stosunkowo korzystne, sprzyjały — jak się wydaje — osadnictwu żydowskiemu w Biłgoraju. Już w 1628 r. Josko, starszy Żydów biłgorajskich, oddał 12 złp szosu od 15 znajdujących się w mieście domów żydowskich⁸. Przyjmując stosowany w literaturze historycznej współczynnik 7 osób

⁷ AGAD, AGW, Anteriora 214, k. 2–4. Przywilej ten był w XVIII w. potwierdzany przez kolejnych właścicieli miasta: Eustachego Potockiego w 1747 r., Marię z Kątskich Potocką w 1779 r. i Jana Potockiego w 1786 r., por. A. Kaźmierczyk, *Żydzi w dobrach prywatnych w świetle sądowniczej i administracyjnej praktyki dóbr magnackich w wiekach XVI–XVIII*, Kraków 2002, s. 28.

⁸ APL, KglRMO 57, k. 625v.

na dom żydowski oznaczałoby to, że wśród mieszkańców Biłgoraja żyło wówczas około stu Żydów. Niebawem nastąpiło jednak, w związku z wojnami połowy XVII stulecia, gwałtowne załamanie się rozwoju demograficznego miasta. W maju 1660 r. burmistrz Biłgoraja Wojciech Wesołowski zeznawał, że w mieście żyje „tylko dwanaście dusz” żydowskich⁹. W najbliższych latach potencjał ten stopniowo się powiększał i w 1674 r. na ogólną liczbę 183 mieszkańców Biłgoraja Żydów było 40¹⁰. Dane, jakimi dysponujemy dla XVIII stulecia, wskazują na dynamiczny przyrost żydowskich mieszkańców miasta w pierwszej połowie tego wieku. W 1765 r. Biłgoraj miało zamieszkiwać 644 Żydów¹¹ i był to najwyższy ze znanych nam szacunków, potem ta tendencja wzrostowa uległa załamaniu. Według taryfy pogłównego z 1778 r. Żydów w Biłgoraju było 418 (na ogólną liczbę 2176 mieszkańców)¹², zaś w 1790 r. miało ich być w mieście już tylko 351¹³. Oznaczało to, że Żydzi stanowili kilkanaście (w 1765 r. 19,2%) procent ogółu mieszkańców.

W topografii miasta osadnictwo żydowskie koncentrowało się w rynku i wokół niego. Pełniejszymi danymi dysponujemy co prawda dopiero dla roku 1760, z którego pochodzi szczegółowa „lustracja osiadłości w Biłgoraju”¹⁴, ale z pewnością lustracja ta oddaje również wcześniejsze tendencje. Ze źródła tego wynika, że na 45 posiadłości przy rynku, aż 36 należało do Żydów. Całkowicie żydowska była też ul. Zatylna Rynkowa, przy której mieściło się 14 domów żydowskich. Dziesięć domów żydowskich znajdowało się przy ul. Tarnogrodzkiej, zdominowanej jednak przez chrześcijan. Pojedyncze enklawy żydowskie były też przy ul. Morowej, przy której mieścił się kirkut (mieszkał tu jeden Żyd), oraz przy ul. Nadstawnej (dawniej Krzeszowska), gdzie mieszkały 3 rodziny żydowskie (na 71 posesji). Przy tej ostatniej ulicy znajdował się też dom kahalny, rezydencja rabi-
na, bóżnica i szpital żydowski. Żadnych posesji żydowskich nie było natomiast przy ulicach: Zamojskiej, Szewskiej, Radzięckiej i Zacerkiewnej. Zwraca przy tym uwagę stosunkowo duża liczba komorników żydowskich, którzy mieszkali aż w 51 domach żydowskich.

Oddzielną kwestią pozostaje sprawa ram formalnoprawnych funkcjonowania społeczności żydowskiej w miastach szlacheckich oraz ujawniających się w jej obrębie struktur organizacyjnych. Wiemy już, że w Biłgoraju — jak w innych

⁹ APL, KglRMO 86, k. 466v. O zniszczeniach miasta przez wojska kozackie i tatarskie podczas rebelii kozackiej w 1648 r. oraz szwedzkie i węgierskie podczas „potopu” szwedzkiego wspomina R. Szczygieł. *W dawnej Rzeczypospolitej...*, s. 41.

¹⁰ T. Opas, *op. cit.*, s. 7; J. Muszyńska, *op. cit.*, s. 198 (według tej ostatniej w 1676 r. Żydów było 38).

¹¹ J. Muszyńska, *op. cit.*, s. 199.

¹² R. Szczygieł, *W dawnej Rzeczypospolitej...*, s. 45.

¹³ J. Muszyńska, *op. cit.*, s. 199.

¹⁴ AGAD, AGW, Anteriora 214, k. 37–56.

miastach — społeczność ta posiadała pewien zakres autonomii, której wyrazem była wyznaniowo-narodowościowa organizacja kahalna. Poza funkcjami religijnymi sprawowała ona także władzę administracyjną i sądową¹⁵. Stopień zorganizowania biłgorajskiej gminy żydowskiej nie jest jednak łatwy do określenia. Wzmianki o seniorach czy starszych żydowskich znajdujemy już od 1628 r. Wypełniali oni zapewne funkcje fiskalne (wybieranie podatków), przewidziane przywilejem z 1616 r. funkcje sądowe, reprezentowali gminę wobec właścicieli miasta, władz i sądów państwowych i samorządowych, a także wobec starszyny wyższych szczebli samorządu żydowskiego. Gmina biłgorajska podporządkowana była przy tym przez długi czas ziemstwu ordynacji zamojskiej, swoje pretensje do jurysdykcji nad nią zgłaszali też starsi ziemstwa chełmsko-bełskiego (chełmskiego).

W XVII w. w Biłgoraju nie było chyba jednak jeszcze w pełni zorganizowanego zarządu kahalnego, tutejsza gmina funkcjonowała raczej jako tzw. przykahałek, korzystający z ograniczonych uprawnień samorządowych i podporządkowany kahałowi nadrzędnemu, którym dla Biłgoraja pozostawał Szczebrzeszyn. Do seniorów gminy w Szczebrzeszynie Żydzi biłgorajscy mogli się zwracać o rozstrzygnięcia w różnych sprawach spornych, tamtejszy sąd żydowski stanowił też instancję apelacyjną od wyroków miejscowego sędziego żydowskiego. Wyższy stopień zorganizowania gmina biłgorajska uzyskała pod koniec XVII stulecia, na mocy przywileju nowego właściciela miasta Stanisława Szczuki, referendarza koronnego, z 15 lutego 1694 r., zatwierdzonego w 1698 r. przez króla Jana III Sobieskiego, a następnie przez obydwu Augustów z dynastii saskiej¹⁶. Zapobiegając „opresyjom”, jakie Żydzi biłgorajscy odnosili w sądach szczebrzeszyńskich, a także chcąc im oszczędzić kosztów związanych z podróżami, Szczuka ustanawiał w Biłgoraju ich „własne sądy i jurysdykcją, aby się sami między sobą sądzili, bez żadnej do Szczebrzeszyna apelacyjnej. Które to ich sądy i jurysdykcja tenże ma mieć walor, jako i w Szczebrzeszynie, w Zamościu i innych miastach do ziemi chełmskiej należących, bez najmniejszej w tym od starszych Żydów przeszkody”. Ograniczone też zostały uprawnienia fiskalne starszych ziemstwa chełmskiego w stosunku do gminy biłgorajskiej. Odtąd przy rozdziale obciążeń podatkowych nie mogli oni nakładać na tutejszych Żydów sum przekraczających 600 złp rocznie. Wprowadzanie w życie tych postanowień, zwłaszcza w sprawach podatkowych, napotykało jednak znaczne trudności. W 1713 r. ówczesny

¹⁵ Por. T. Opas, *op. cit.*, s. 20 nn.; A. Leszczyński, *Nazewnictwo organów samorządu żydowskiego w dawnej Rzeczypospolitej do 1764 r.*, [w:] *Żydzi w dawnej Rzeczypospolitej*, red. A. Link-Lenczowski, Wrocław 1991, s. 26 nn.

¹⁶ APL, KglRMO 170, k. 515–516; AGAD, AGW, Anteriora 214, k. 7–8 (z tego rękopisu tekst przywileju opublikował J. Goldberg, *Jewish Privileges...*, t. 2, s. 29–30). Por. także „Wiadomości Uniwersyteckie” [UMCS] 2003, nr 101, s. 4–5.

podskarbi koronny Jan Przebendowski przypominał starszyźnie Żydów koronnych o konieczności przestrzegania wobec Żydów biłgorajskich ich praw i przywilejów, a w 1721 r. w grodzie lubelskim — zapewne znowu w atmosferze jakichś napięć — to samo uczynił senior biłgorajski Rubin Mendlowicz¹⁷. Jeszcze w 1731 r. podskarbi koronny Maksymilian Ossoliński w dyspozycji do starszych Ordynacji Zamojskiej zastrzegał, aby nie nakładali na Żydów biłgorajskich więcej pogłównego niż 600 złp¹⁸. Zapewne jednak suma ta była przekraczana, a Żydzi biłgorajscy — zasłaniając się przywilejem — nie płacili. Świadczy o tym pozew, jaki w 1732 r. starsi ordynacy, a także seniorzy gmin w Zamościu, Szczepreszynie, Turobinie, Tarnogrodzie i Tomaszowie skierowali przeciwko seniorom biłgorajskim: Berkowi Lewkowiczowi, Zelikowi Michalewiczowi i Ickowi Juszowiczowi do trybunału skarbowego w Radomiu. Zarzucali w nim biłgorajskim współbraciom niedotrzymanie dawnych zwyczajów i ustaleń zgromadzenia starszych ordynacji w Wojślawicach, odnoszących się do rozłożenia i podziału zobowiązań finansowych, przez co narazili innych na szkody związane z rek wizycjami wojskowymi¹⁹. Inną sprawą pozostaje dystrybucja obciążeń podatkowych przez zarząd kahału biłgorajskiego między członków gminy. W 1754 r. Eustachy Potocki nakazywał, aby starsi rozdzielali składki sprawiedliwie na wszystkich Żydów pod karą 100 grzywien i „kłatwy według zwyczajów żydowskich”²⁰. Świadczy to o tym, że dochodziło na tym tle do napięć i skarg ze strony samych Żydów.

Ważną datę w funkcjonowaniu kahału biłgorajskiego stanowił rok 1741. Józef Butler, starosta kwiecieński, ówczesny dziedzic Franopola (Frampola) i Radzięcina, podporządkował wówczas jurysdykcji starszych gminy biłgorajskiej Żydów z Frampola i mieszkających po wsiach włości radzięcińskiej. Kahał biłgorajski uzyskał w stosunku do nich prawo „obrachowywania podatków”, sądzenia wszystkich spraw, dawania ślubów. We Frampolu mógł przy tym powołać jednego miejscowego Żyda do pomocy, np. przy składaniu pozwów²¹. W konsekwencji liczba członków gminy biłgorajskiej wzrosła i przekraczała liczbę samych Żydów biłgorajskich. W 1765 r. gmina liczyła 661 członków (miasto 644), a w 1790 r. aż 157 członków gminy liczącej 508 osób mieszkało poza Biłgorajem²². Dochodziło przy tym nadal do spięć ze starszymi Ordynacji Zamojskiej, którzy gminę biłgorajską, na równi z Wysokiem i Modliborzycami, zaliczali do „przykahałków”. W 1765 r. senior ziemstwa Ordynacji Zamojskiej Icek Rubinowicz pozywał starszych tych

¹⁷ *Materiały źródłowe do dziejów Żydów w księgach grodzkich lubelskich z doby panowania Augusta II Sasa (1697–1733)*, opr. H. Gmiterek, Lublin 2001, s. 276.

¹⁸ AGAD, AGW, Anteriora 214, k. 9–10.

¹⁹ *Materiały źródłowe...*, s. 383.

²⁰ AGAD, AGW, Anteriora 214, k. 12.

²¹ *Ibid.*, k. 10–11.

²² J. Muszyńska, *op. cit.*, s. 199.

gmin przed sąd ekonomiczny Komisji Skarbowej Koronnej, zarzucając im, że odmawiają podporządkowania się zwierzchności starszych ordynackich, a nawet odłączają od ich zarządu Żydów zamieszkałych we wsiach Zakrzów, Radzięcin (karczmarze) oraz w miasteczku Franopol²³.

Tak więc we wszystkich sprawach mniejszej wagi pierwszą instancją był sąd żydowski. W sprawach poważniejszych pomiędzy ludnością chrześcijańską i żydowską orzekał zapewne sąd miejski (według przywileju z 1634 r. — „urząd miejski”), ale zniszczenie ksiąg miejskich biłgorajskich nie pozwala na szczegółowe ustalenia. Zapewne — wzorem innych miast szlacheckich w województwie lubelskim — sąd ten przerastał kompetencje sądów rabinów i starszych kahalnych. Akty sprzedaży nieruchomości czy inne transakcje, zawierane uprzednio przed sądami rabinów, były następnie powtarzane w sądach miejskich, a odpowiednie dokumenty oblatowane w księgach miejskich. Żyd nie mógł też zarzucić niewłaściwości forum sądowego, jeśli chrześcijanin zwracał się do sądu miejskiego w jakiegokolwiek innej sprawie²⁴.

Przejdźmy do dnia codziennego Żydów biłgorajskich. Z zachowanych źródeł wynika, że prowadzili oni ożywioną działalność gospodarczą. Najpowszechniejszym zapewne ich zajęciem pozostawał handel, zarówno ten lokalny, prowadzony na cotygodniowych targach, jak i dalekosiężny. W przywileju lokacyjnym Biłgoraja z 1578 r. dniem targowym wyznaczona została sobota, co w widoczny sposób nie respektowało kulturowej i religijnej odrębności Żydów oraz obowiązujących w ich społeczeństwie norm i obyczajów. Gdy zatem Żydów zaczęło przybywać, kierując się również motywami natury gospodarczej, w 1611 r. Zbigniew Gorajski przeniósł targi na czwartek. Postanowienie to znalazło potwierdzenie również w przywileju Jana III Sobieskiego z 7 listopada 1693 r., zwiększającym jednocześnie liczbę corocznych jarmarków w mieście do ośmiu²⁵. W rezultacie Żydzi niemal całkowicie opanowali handel miejski. W 1760 r. wszystkie wymienione w akcie lustracji kramnice w rynku należały do Żydów, a ponadto mowa tam była o kilkudziesięciu żydowskich „kramarzach bez kramnic”²⁶. Ta ekspansja kupców żydowskich musiała prowadzić do konfliktów w mieście, tym bardziej, że Żydzi sprowadzali z zewnątrz towary, do których produkcji i zbytu rościły sobie pretensje — na mocy posiadanych przywilejów — cechy grupujące rzemieślników chrześcijańskich. Już w sierpniu 1726 r. Stanisław Szczuka, odpowiadając na suplikę cechu szewskiego, zabronił Żydom przywożenia gotowych towarów z innych miast i handlu nimi. W październiku 1742 r. nowy dziedzic miasta Eustachy Potocki ukarał Żydów biłgorajskich Eliasza Nosynowicza, Berka

²³ APL, KglRMO 381, k. 213–213v.

²⁴ T. Opas, *op. cit.*, s. 21.

²⁵ R. Szczygieł, *W dawnej Rzeczypospolitej...*, s. 46; AGAD, AGW, Anteriora 214, k. 8–9.

²⁶ AGAD, AGW, Anteriora, k. 49.

Dawidowicza i Tedrysa Bieniaszewicza konfiskatą przywiezionych i wystawionych na sprzedaż butów, nakazując im ponadto zapłacenie „na zamek” po 15 grzywien. W 1752 r., „na instancję tkaczy biłgorajskich”, zabroniono Żydom przywożenia motków wełny i handlu nimi. Tenże sam Potocki w marcu 1753 r. brał jednak Żydów w obronę, nakazując ekonomowi biłgorajskiemu, by szanował ich wolności i stanowczo zapobiegał wszelkim przeszkodom stawianym im w uczestnictwie w targach i jarmarkach oraz wyrządzanym w związku z tym krzywdom²⁷.

Z pewnością spora grupa Żydów biłgorajskich prowadziła interesy z okoliczną szlachtą i chłopami. Wiemy np., że w 1697 r. Ajzyk Tybłowicz z Biłgoraja kupował od chłopów w Prawiednikach skóry, warzywa i inne produkty, musiał jednak wzbudzić niezadowolenie swych kontrahentów, skoro został przez nich pobity²⁸. Skórami handlowali też Abraham Lewkowicz i Szymon Lewkowicz, którzy w maju 1695 r., wracając z Piask do Biłgoraja, zostali napadnięci w Gardzienicach przez Andrzeja Koźmiana i jego pomocników, pobici i obrabowani z 22 skór wołowych, stracili też 2 konie²⁹. Poważnym kontrahentem Marianny Klementyny Lubomirskiej, podstoliny litewskiej, musiał być Żyd biłgorajski Irszak Abusowicz, skoro po jej śmierci dochodził (w 1754 r.) u jej spadkobierców niebagatelnej sumy 1138 złp wynikającej z zawartego w sierpniu 1748 r. w Sernikach kontraktu³⁰. Przykładów takich dałoby się w źródłach z pewnością odnaleźć znacznie więcej.

O rzemiośle żydowskim w Biłgoraju wiemy bardzo mało. Według ustaleń Maurycego Horna, przed 1760 r. działał tu żydowski cech krawiecko-kuśnierski, przekształcony wkrótce potem w jednobranżowy cech krawiecki³¹. Być może w cechu zgrupowani byli też szewcy. Cech szewców-chrześcijan zwracał się w 1726 r. o przyłączenie do niego żydowskich szewców i kurdybanników, by ci ponosili na równi różne koszty, na co dziedzic Szczuka orzekł, że rzeczywiście „ciż rzemieślnicy żydowscy zarówno w powinnościach cechowych przykładać się powinni”³². Z pewnością, biorąc pod uwagę liczebność skupiska żydowskiego, paleta żydowskich rzemiosł była w Biłgoraju znacznie rozbudowana, zwłaszcza w zakresie rzemiosł spożywczych. Wielu Żydów trudniło się warzeniem piwa i paleniem gorzałki³³. Według inwentarza spisano już w 1802 r. — może on

²⁷ *Ibid.*, k. 11, 22–23, 25.

²⁸ APL, KglRMO 167, k. 388v–389v.

²⁹ APL, KglRMO 158, k. 321–321v.

³⁰ APL, KglRMO 330, k. 992v–993v.

³¹ M. Horn, *Chronologia i zasięg terytorialny żydowskich cechów rzemieślniczych w dawnej Polsce (1613–1795)*, [w:] *Żydzi w dawnej Rzeczypospolitej*, s. 210.

³² AGAD, AGW, Anteriora 214, k. 23.

³³ Por. np. *Materiały źródłowe...*, s. 81–82 (rok 1701).

jednak odzwierciedlać stan z końca stulecia XVIII — wśród Żydów biłgorajskich było trzech złotników, po dwu krawców, czapników, garbarzy, piekarzy i rzeźników oraz po jednym szklarzu i szewcu³⁴.

Poważną sferą działalności gospodarczej Żydów biłgorajskich były dzierżawy. Przedmiot arend stanowiły zarówno podatki, dochody z miasta i okolicznych dóbr, jak i same, nieraz dość odległe, dobra ziemskie. Rzecz przy tym charakterystyczna, że przy stosunkowej słabości Żydów biłgorajskich, w pierwszej połowie XVII w. wśród arendarzy biłgorajskich spotykamy przybyszów z zewnątrz. W 1636 r. dzierżawcą podatku czopowego był Żyd turobiński Samuel Moszkowicz, który zabiegał wówczas o obniżenie raty dzierżawnej w związku z pożarem miasta, podczas którego spłonęło 61 domów³⁵. W późniejszej dobie inicjatywę przejęli już sami biłgorajanie. Pod koniec XVI w. znaczną aktywność w kumulowaniu dzierżaw wykazywał Żyd biłgorajski Tybel Izaakowicz. Już w 1686 r. dzierżawił on od poborcy Michała Zaporskiego, podczaszego lubelskiego, podatek od produkcji trunków zwany szelężnym, wynoszący za ten rok 187 złp 10 gr³⁶. Dzierżawa ciągnęła się zapewne przez następne lata, skoro w styczniu 1689 r. wpłynęła w imieniu Tybla Izaakowicza skarga do grodu lubelskiego, że pod pretekstem niezapłaconej raty dzierżawnej sukkolector szelężnego Józef Dolecki naszedł w nocy dom Izaakowicza, pobił gospodarzy, poranił szablą żonę Tybla, siłą zabrał 70 złp i różne przedmioty³⁷. W latach 1694–1695 Izaakowicza znajdujemy jako arendarza dóbr biłgorajskich od Stanisława Szczuki. Musiał on należeć do ludzi zamożnych, skoro pożyczał wówczas wojewodzie lubelskiemu Władysławowi Rejowi znaczną sumę 30 tys. złp. Rej zobowiązywał się płacić od niej 7-procentową roczną prowizję, a w razie kłopotów ze spłatą puścić Żydowi odpowiedniej wartości dobra³⁸. Od tegoż Szczuki Tybel arendował w latach 1696–1697 dobra Zemborzyc pod Lublinem. W październiku 1696 r. w drodze z Biłgoraja do Zemborzyc został pobity przez chłopów w Kozarzowie, w parę miesięcy później podobny los spotkał jego syna Ajzyka w Prawiednikach. Rzecz przy tym charakterystyczna, że skargę na chłopów prawiednickich Ajzyk złożył najpierw u wójta biłgorajskiego i dopiero wypis z akt wójtowskich posłużył do złożenia protestacji w grodzie lubelskim³⁹. W początkach XVIII w. jako arendarz czopowego i szelężnego w Biłgoraju występował Rubin Mendlowicz, zaliczany do starszyny kahalnej⁴⁰, zaś

³⁴ R. Szczygieł, *W dawnej Rzeczypospolitej...*, s. 53.

³⁵ APL, KglRMO 65, k. 352v-353.

³⁶ APL, KglRMO 111, k. 1435v-1436.

³⁷ APL, KglRMO 120, k. 134-135v.

³⁸ APL, KglRMO 153, k. 1017v-1018; 159, k. 178v-179v.

³⁹ APL, KglRMO 164, k. 399-399v; 167, k. 388v-389.

⁴⁰ *Materiały źródłowe...*, s. 65, 154, 276.

browar biłgorajski dzierżawił wówczas od miasta Abraham Moszkowicz z żoną Andzią⁴¹.

Zachował się interesujący kontrakt dzierżawny, jaki w czerwcu 1755 r. zawarł „obywatel biłgorajski” Lejbuś Boruchowicz. Za sumę dzierżawną 12 tys. złp i 18 korcy owsa dla dworu obejmował on na rok arendę biłgorajską, w skład której wchodziły: wolny wyszynk piwa, gorzałki i miodu, 4 młyny, folusz, czynsze z pól miejskich, z ogrodów i placów tak od katolików, jak i Żydów, z kramnic żydowskich, od komorników żydowskich, łąka miejska, karczemne ze wsi Gromadka, myto, waga, targowe, goździowe od kowali, barciowe od bartników, łojowe od rzeźników i in.⁴² Przedmiotem dzierżawy stawało się też tzw. tabaczne (monopol na produkcję, przywóz i sprzedaż tabaki), za które Żyd biłgorajski Chaim Broda zapłacił w latach 1759–1760 dworowi 800 złp, a także tzw. chodaczne (podatek od krajania przez rzeźników skór na chodaki), za które dwaj rzeźnicy biłgorajscy Herszek Habusiewicz i Chaim Berkowicz w 1759 r. zapłacili 200 złp⁴³.

Stosunki między społecznością żydowską a chrześcijańskimi mieszkańcami miasta układały się na ogół poprawnie, z rzadka tylko dowiadujemy się o jakichś napięciach czy incydentach. Do poważniejszych kłótni między obydwooma społecznościami doszło na początku lat czterdziestych XVIII w. w związku z ciężącymi na mieszczańach obowiązkami szarwarcznymi. W styczniu 1743 r. Eustachy Potocki zdecydował, by chrześcijanie na najemników wykonujących prace szarwarczne dawali po 2 gr, Żydzi po 1 gr. Ci pierwsi mieli zdeponować na ten cel u burmistrza sumę 200 złp, Żydzi zaś u swojego wiernika sumę 100 złp. Wydatki miały być uzupełniane z ogłaszanych składek⁴⁴. W 1754 r. doszło do sporu Żydów z katolikami o jakiś plac, który Żydzi kupili i oddawali z niego do dworu rocznie kamień łaju. I ten spór Potocki rozstrzygnął na korzyść Żydów⁴⁵.

Zdarzały się też incydenty między Żydami a ludźmi Kościoła. W sierpniu 1686 r. Bernard Golecki, subdiakon w biłgorajskim konwencie franciszkanów, protestował przeciwko kilkunastu Żydom biłgorajskim, oskarżając ich o prowokowanie różnych ekscesów w mieście w dni targowe, utrzymywanie w swoich domach — wbrew prawnym zakazom — służby chrześcijańskiej i dopuszczanie się wybryków wobec chrześcijan w święta chrześcijańskie. Ostatnio Żydzi mieli pobić gwardiana konwentu Kazimierza Kamieńskiego, który wybierał w mieście jałmużnę i żywność u dobroczyńców klasztoru⁴⁶. Zakaz utrzymywania w domach

⁴¹ *Ibid.*, s. 93.

⁴² AGAD, AGW, Anteriora 214, k. 33.

⁴³ *Ibid.*, k. 35.

⁴⁴ *Ibid.*, k. 11.

⁴⁵ *Ibid.*, k. 12.

⁴⁶ APL, KglRMO 111, k. 1046v–1047.

żydowskich czeladzi chrześcijańskiej stawał się z pewnością znacznie częściej powodem napięć z Kościołem. W 1754 r. Żydzi skarżyli się w tej sprawie Eustachemu Potockiemu, ten jednak mógł jedynie odpowiedzieć, że jest to prawo obowiązujące w całym kraju, on sam obiecywał jedynie dołożyć starań u biskupa o „sublewacyją [ulżenie] klątw”⁴⁷.

Inną często dotykającą Żydów biłgorajskich uciążliwością były powtarzające się, zwłaszcza w drugiej połowie XVII w., rekwizycje wojskowe. Ponosili oni wówczas znaczne straty materialne, nierzadko padali też ofiarami przemocy fizycznej. Znane nam wzmianki dotyczące nadużyć żołnierskich pokazują jednak, że spotykali się w tych sprawach z solidarnością ze strony nieżydowskich władz miasta⁴⁸.

W okresie szlacheckiej Rzeczypospolitej, po okrzepnięciu miasta lokowanego w 1578 r., Żydzi stanowili od kilkunastu do dwudziestu paru procent mieszkańców Biłgoraja. Był to odsetek niższy niż przeciętna dla całego województwa lubelskiego, którą Tomasz Opas oszacował na 34%⁴⁹. Stanowili oni część diasporę żydowskiej, liczącej w 1765 r. w województwie lubelskim 36 ośrodków (kahałów i przykałahków), w których zamieszkiwać miało ogółem 20 107 Żydów⁵⁰. W tej statystyce liczebność Żydów biłgorajskich przewyższała nieco 3,1%. Byli społecznością dość dobrze zorganizowaną, dysponującą swobodami i wolnościami nadanymi im przez kolejnych właścicieli miasta, co umożliwiało im kultywowanie własnych tradycji kulturowych i religijnych, własnych obyczajów, a także gwarantowało swobodę działalności gospodarczej. Wyraźnie widać, że cieszyli się opieką kolejnych dziedziców i posesorów Biłgoraja, którym przysparzali dochodów i różnorodnych korzyści. Z pewnością odcisnęli istotne piętno na całokształcie stosunków panujących w mieście, ale przy poznawaniu losów tej społeczności zdani jesteśmy jedynie na bardzo skąpe źródła.

⁴⁷ AGAD, AGW, Anteriora 214, k. 12.

⁴⁸ Por. APL, KglRMO 86, k. 466v (1660 r.); 114, k. 755v-757 (1688 r.); *Materiały źródłowe...*, s. 150 (1708 r.).

⁴⁹ T. Opas, *op. cit.*, s. 36.

⁵⁰ Por. S. Jop, *Rozmiary jednostek administracji państwowej oraz gmin wyznaniowych (parafie rzymskokatolickie i greckokatolickie, kahały) na terenie woj. lubelskiego w ostatniej ćwierci XVIII w.*, „Rocznik Lubelski” XVI, 1973, s. 130–131. Liczbę tę, uwzględniając pewne wątpliwości dotyczące źródła stanowiącego podstawę szacunków (pominięcie niemowląt), traktować należy jako minimalną.

Paweł Sygowski

Lublin

*Żydzi w Biłgoraju w XIX wieku w świetle materiałów archiwalnych (1810–1875)**

Biłgoraj w XIX w. to miasto, którego krajobraz przestrzenny i kulturowy — współtworzony przez stulecia przez Polaków, Rusinów i Żydów — niewiele zmienił się od czasu jego lokacji w czwartej ćwierci XVI w. Miasto, usytuowane na nieznacznej wyniosłości terenowej, po prawej (wschodniej) stronie rzeczki Łady, posiadało kształt wydłużony (mniej więcej na osi północ–południe). W północnej jego części znajdował się rynek, z którego wychodziło kilka ulic. Najważniejsza z nich to skierowany na północny wschód trakt zamojski. Z południowo-wschodniego narożnika wybiegała na południe ulica Tarnogrodzka, a z południowo-zachodniego niewielka uliczka, od której odchodziła na zachód ulica Lubelska, rozgałęziająca się za Ładą na dwie drogi: w kierunku północno-zachodnim — do Lublina i na południowy zachód — do Krzeszowa. Miasto było niegdyś obwałowane, a wyloty głównych traktów umocnione bramami: Zamojską, Lubelską i Tarnogrodzką — ślady tego w XIX w. były jeszcze częściowo czytelne. Dopiero w tym stuleciu intensywniej zaczęły rozwijać się przy głównych traktach wylotowych przedmieścia. W 1860 r. w mieście notowano 23 domy murowane i 477 drewnianych. W pobliżu rynku, przy ulicy Zamojskiej, stał kościół, a przy Lubelskiej synagoga i dwa domy modlitwy. Nieco dalej, w południowej części

* Zakres chronologiczny opracowania wyznaczony został przez przebadane materiały archiwalne w Archiwum Państwowym w Lublinie (dalej: APL), głównie akta metrykalne, które w przypadku Biłgoraja zachowały się z lat 1810–1825 i 1869–1875. Kwerendę wzbogacono o akta: Rządu Gubernialnego Lubelskiego 1837–1866 (dalej: RGL) i Rządu Gubernialnego Lubelskiego 1866–1918 (dalej także RGL, ale z innego rodzaju sygnaturą) oraz materiały z Archiwum Głównego Akt Dawnych (dalej: AGAD): Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych (dalej: KRSW) i Centralnych Władz Wyznaniowych (dalej: CWW). Dla jasności tekstu tylko nieliczne przykłady z akt metrykalnych są opatrzone przypisem, przy ciekawszych z nich podano w nawiasie rok zapisu, rodzaj zapisu (narodziny — ur., ślub — śl., zgon — zg.) i kolejny numer wpisu w danym roku. Wymieniane nazwiska i imiona podawane są w takiej wersji, w jakiej zapisano je w aktach.

miasta, przy ulicy Tarnogrodzkiej, być może przy dawnym placu targowym, usytuowana była unicka cerkiew¹. Przy przedmieściu lubelskim w końcu XVIII w. powstał cmentarz rzymskokatolicki, niedaleko zaś niego — w połowie XIX w. cmentarz unicki. Na początku XIX w., na południe od miasta, na tzw. Piaskach, został założony nowy cmentarz żydowski. Był to trzeci chronologicznie cmentarz — po usytuowanym przy synagogach (być może już z końca XVI w.) i przy ulicy Morowej, założonym w 1725 r.²

Proporcje liczby mieszkańców, przedstawiciele poszczególnych wyznań, w ciągu kolejnych stuleci ulegały zmianom. Dopiero z danych z 1860 r. wiadomo, że wśród 5434 wszystkich mieszkańców rzymskokatolicy stanowili 55% mieszkańców, Żydzi 38%, a unicy 7%³, choć zapewne w wiekach wcześniejszych proporcje były nieco inne, a i w ciągu XIX w. ulegały zmianom. Liczba ludności żydowskiej w tym stuleciu wzrosła z około 25% do około 50%. Po likwidacji unii (1875 r.) na skutek działań politycznych rosyjskich zaborców wzrosła też liczba prawosławnych⁴.

Warto może bardziej szczegółowo przyjrzeć się danym demograficznym, które przedstawiają różną dynamikę wzrostu ludności chrześcijańskiej i żydowskiej. Dla pełniejszego obrazu można odwołać się do danych od drugiej połowy XVIII w. Pierwszą, powszechnie cytowaną w publikacjach statystyką jest spis „głów żydowskich” z roku 1765, według którego w całym kahale biłgorajskim (miasto wraz z okolicznymi wsiami) odnotowano ich 661⁵. Pośród wymienionych wówczas 70 kahałów z różnych ziem i powiatów, znajdujących się na terenie objętym przez obecne województwo lubelskie, był to kahał średniej wielkości, 18 pod względem liczby Żydów. Kolejne dane, z 1778 r., wymieniają już tylko 418 „głów” w całym kahale⁶, podczas gdy katolików w mieście było wówczas

¹ W. Śładkowski, *W latach zaborów (1795–1918)*, [w:] J. Markiewicz, R. Szczygieł, W. Śładkowski, *Dzieje Biłgoraja*, Lublin 1985, s. 75–78.

² D. Kawałko, *Cmentarze województwa zamojskiego*, Zamość 1994, s. 22–25. Przy okazji warto zauważyć, że obecny „cmentarz” obejmuje zaledwie niewielką część dawnego cmentarza na „Piaskach”. Pozostała część zajęta jest przez teren trawiasty (z nielicznymi fragmentami nagrobków i murowanego ogrodzenia) i nieczynną już „fabrykę domów”. Wydaje się, że ze względu na pochowanych tu ludzi warto byłoby objąć ochroną jak największą część dawnego cmentarza. Ogrodzeniem rozszerzonego cmentarza mógłby być mur, w który można byłoby wmontować zwiezione z terenu miasta macewy, gdyż ułożenie ich na ziemi powoduje zawiłgocenie kamienia i jego przyspieszone niszczenie.

³ APL, RGL I, sygn. Adm. 1672, Opis statystyczny miast powiatu zamojskiego, s. 21.

⁴ W. Śładkowski, *op. cit.*, s. 107–108.

⁵ *Liczba głów żydowskich w Koronie z taryf roku 1765*, wyd. J. Kleczyński, F. Kluczycki, Archiwum Komisji Historycznej Akademia Umiejętności, t. 8, Kraków 1898, s. 398.

⁶ APL, Księgi Grodzkie Lubelskie, sygn. 432/21 593, k. 1114–1116v. Taryffa Głównych Żydowskich w Woyewodztwie Lubelskim w Miastach [...] dnia Piętnastego Lipca Roku Tysięcznego Siedemsetnego Siedemdziesiątego Osmego.

1758⁷. Po raz pierwszy oddzielnie liczbę Żydów w mieście a oddzielnie we wsiach podaje statystyka z 1790 r. — w całym kahałe 508 osób, z czego 351 w Biłgoraju (69%) i 157 we wsiach (31%)⁸. Gdyby przyjąć podobne proporcje ludności chrześcijańskiej i żydowskiej dla danych z 1778 r., wskazywałoby to, że w mieście mieszkalo około 290 Żydów, to jest około 16,5% ogółu mieszkańców.

Dane statystyczne z XIX w., dużo liczniejsze, są niejednokrotnie dla tych samych lat — w zależności od źródła — dosyć różne. Mimo czasem istotnych wahań w poszczególnych latach, spowodowanych epidemiami i pożarami, przez całe stulecie obserwujemy w Biłgoraju, tak jak w większości innych miast na terenie Lubelszczyzny, tendencję kilkakrotnego wzrostu liczby mieszkańców⁹, szczególnie po roku 1866, kiedy miasto zostało stolicą powiatu. Tutejsza gmina żydowska zaczyna wówczas pod względem liczebności przewyższać gminę w niedalekim Tarnogrodzie (poprzedniej siedzibie władz powiatu).

Wzrost liczebności społeczności żydowskiej w ciągu XIX w. obrazują kolejne dane. Wiadomo, że w roku 1802 mieszkalo tu w sumie 2646 mieszkańców¹⁰. Liczbę mieszkańców żydowskich wykazuje dopiero statystyka z 1819 r. Wówczas wśród 2307 mieszkańców odnotowano 1671 chrześcijan i 616 Żydów (26,7%)¹¹. Był to na terenie województwa lubelskiego (bez obecnej północnej jego części, czyli ówczesnego „województwa podlaskiego”) kahał wielkości średniej, podobnej jak kahały m.in. w: Końskowoli (730 Żydów), Bełżycach (697), Dubience (646), Tyszowcach, Józefowie Ordynackim czy Janowie Lubelskim (po 620 Żydów). Większe były gminy w Lublinie (4771), Lubartowie (1814), Zamościu (1459), Chełmie (1423), Hrubieszowie (1578) czy w pobliskim Tarnogrodzie (1553). Do najmniejszych zaliczały się „przykahałki” w Krasnymstawie (107), Gorzkowie (72), Wysokiem (71), Biskupicach (92), Kamionce (86) i w niedalekim Frampolu (95)¹².

⁷ R. Szczygieł, *W dawnej Rzeczypospolitej (1578–1795)*, [w:] J. Markiewicz, R. Szczygieł, W. Śladkowski, *Dzieje Biłgoraja*, s. 45–47.

⁸ Z. Guldon, L. Stępkowski, *Spis ludności żydowskiej z 1790 roku*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” (dalej: BŻIH), 1986, z. 3/4 (139/140), s. 127.

⁹ Zjawisko wzrostu liczby ludności żydowskiej w miastach i miasteczkach nie jest procesem powszechnym, np. w kilku miastach guberni radomskiej odnotowano spadek (Gniewoszów-Granice, Ciepiałów, Lipsko, Siemno, Zwolen) czy stagnację (Janowiec), zob.: P. Sygowski, *Żydzi Janowca w latach 1811–1864 — w świetle Ksiąg Urzędu Stanu Cywilnego z Archiwum Państwowego w Lublinie i dokumentów Centralnych Władz Wyznaniowych z Archiwum Głównego Akt Dawnych w Warszawie*, [w:] *Historia i kultura Żydów Janowca nad Wisłą. Kazimierza Dolnego i Puław. Fenomen kulturowy miasteczka — szteta. Materiały z sesji naukowej „V Janowieckie Spotkania Historyczne”. Janowiec nad Wisłą 28 czerwca 2003 roku, Janowiec nad Wisłą 2003*, s. 45–65.

¹⁰ R. Szczygieł, *op. cit.*, s. 45.

¹¹ APL, Komisja Województwa Lubelskiego, sygn. 508, Wiadomość statystyczna... 1819 r.

¹² Nazwa „przykahałek” używana była na tym terenie (według obecnego stanu badań) tylko w drugim i trzecim dziesięcioleciu XIX w. na określenie mniejszych skupisk ludności żydowskiej

Kolejne statystyki obrazują stały, mimo zakazu osiedlania się (zob. niżej), wzrost liczebności ludności żydowskiej. W 1827 r. było 3050 mieszkańców, w tym 1019 Żydów (33,4%)¹³, w 1836 r. — 1204 Żydów (250 „familii”)¹⁴, w 1860 r. — 5434 mieszkańców, w tym 2070 Żydów (38,2%)¹⁵, w 1865 r. — 6136 mieszkańców, w tym 3675 chrześcijan, 240 żołnierzy w garnizonie i 2221 Żydów (37,8%)¹⁶.

Duże rozbieżności napotykamy w przypadku danych z lat dziewięćdziesiątych XIX w. Według jednej statystyki — w 1897 r. mieszkało tu 5311 osób¹⁷, w tym 3486 Żydów (65,6%), według innej — 5846 mieszkańców, w tym liczba Żydów taka sama jak w źródle poprzednim (59,6%)¹⁸, według kolejnej, z 1899 r., 8955 mieszkańców, w tym 3810 Żydów (42,5%)¹⁹. Wydaje się, że te drugie dane są bliższe prawdy, gdyż statystyka z roku 1900 określa ogólnie liczbę mieszkańców miasta na 8951. Według danych sprzed I wojny światowej, z 1913 r., wśród 11 173 mieszkańców, było 5578 chrześcijan i 5595 Żydów (50,1%)²⁰. Z powyższych informacji widać, że w okresie około stu lat — pomiędzy 1819 a 1913 r. — społeczność chrześcijańska w Biłgoraju wzrosła mniej więcej trzykrotnie, podczas gdy żydowska dziesięciokrotnie.

W XIX w., w okresie zaborów, Biłgoraj początkowo — do 1809 r. — wchodził w skład austriackiej Galicji Zachodniej, kolejne kilka lat to krótki okres wolności w czasach Księstwa Warszawskiego — do 1815, a później już do końca tego stulecia czas Królestwa Polskiego w zaborze rosyjskim. Miasto początkowo wchodziło w skład powiatu tarnogrodzkiego w obwodzie zamojskim, od 1844 r. powiatu zamojskiego dużej guberni lubelskiej, a od 1866 r. — jak już

w miastach i miasteczkach — zob.: AGAD, CWW, sygn. 1430, Akta KRSWiD dotyczące Ustanowienia Dozorów Bożniczych i Uregulowania Składek i Opłat Gmin Żydowskich. Ogólnie. 1817–1819, s. 24–30, 193–268. Niektóre z tych skupisk w latach dwudziestych XIX w. stały się samodzielными gminami (Kamionka, Wąwolnica, Michów, Krasnystaw, Gorzków, Jarczów, Irena [Modrzyce], połączona z Bobrownikami) — na ten temat: P. Sygowski, *Gminy żydowskie Lubelszczyzny — ich bóżnice i cmentarze* (artykuł złożony w 2001 r. w red. „Scriptores” — do tej pory nieopublikowany).

¹³ B. Wasiutyński, *Ludność żydowska w Polsce w wiekach XIX i XX. Studium statystyczne*, Warszawa 1930, s. 33.

¹⁴ AGAD, CWW, sygn. 1439, Urządzenia Gmin Żydowskich. Ogólne. 1829–1853. Poszyt ten nie jest obecnie udostępniany do badań naukowych. Dane przytaczam dzięki Marcinowi Wodzińskiemu i jego notatkom z kwerendy, za których ujawnienie chciałem mu serdecznie podziękować.

¹⁵ APL, RGL I, sygn. Adm. 1672, s. 21.

¹⁶ APL, RGL I, sygn. Skb. 103.

¹⁷ B. Wasiutyński, *op. cit.*, s. 33.

¹⁸ *Еврейская энциклопедия*, t. 5, С. Петербург [przed 1914], s. 162.

¹⁹ W. Śladkowski, *op. cit.*, s. 107.

²⁰ *Ibid.*, s. 105, 108.

wspomniałem — Biłgoraj został miastem powiatowym w ponownie zmniejszonej guberni lubelskiej²¹. Właścicielami miasta byli w tym czasie Stanisław Kostka Potocki (do 1802)²², Stanisław Nowakowski (1806–1841), Mikołaj Płatonow (ok. 1850–1864), brat Waleriana — urzędnika Komisji Sprawiedliwości Królestwa Polskiego, w końcu (od 1864) Skarb Królestwa Polskiego²³.

Dwa pierwsze ze wspomnianych okresów w dziejach miasta — czasy przynależności do Galicji Zachodniej i Księstwa Warszawskiego — mimo że krótkie miały dosyć istotne znaczenie dla społeczności żydowskiej. W końcu XVIII w. w zaborze austriackim nadano Żydom nazwiska (na początku XIX w. dokonano tego również w zaborze pruskim, a następnie rosyjskim). Nazwiska te otrzymały brzmienie niemieckie, gdyż w założeniu miały nie być podobne do polskich²⁴. Kolejnym istotnym zarządzeniem administracyjnym było wprowadzenie w czasach Księstwa Warszawskiego urzędu stanu cywilnego. Obowiązkiem jego urzędników było prowadzenie akt stanu cywilnego — wpisywanie urodzeń, ślubów i zgonów osób wszelkich wyznań do ksiąg metrykalnych. Podstawę prawną stanowił „Kodeks Napoleona” ogłoszony na terenie Księstwa Warszawskiego 1 maja 1808 r., na ziemiach zaś włączonych do Księstwa z terenu zaboru austriackiego przyjęty 15 sierpnia 1810 r.²⁵ Urzędnikiem stanu cywilnego był najczęściej proboszcz rzymskokatolicki. Taka sytuacja trwała od 1810 do 1825 r. włącznie. Od 1826 r. poszczególne wyznania prowadziły już swoje księgi stanu cywilnego oddzielnie²⁶, zapisywane po polsku, a od 1868 r. po rosyjsku²⁷. Te właśnie księgi stanowią podstawę dużej części poniższych rozważań. Jest to źródło stosunkowo mało wykorzystywane w pracach nad dziejami Żydów polskich w XIX w., szczególnie akta z lat 1810–1825 (choć znane wcześniej niektórym badaczom²⁸), gdyż w inwentarzach archiwalnych figurują jako akta metrykalne rzymskokatolickie. Miejscem przechowywania oryginału była plebania rzymskokatolicka, większość

²¹ W. Ćwik, J. Reder, *Lubelszczyzna, dzieje rozwoju terytorialnego, podziałów administracyjnych i ustroju władz*, Lublin 1977.

²² R. Szczygieł, *op. cit.*, s. 36.

²³ W. Śladkowski, *op. cit.*, s. 89–91.

²⁴ A. Penkalla, *Żydzi na terenie guberni radomskiej w latach 1815–1862*, „Biuletyn Kwartalny Radomskiego Towarzystwa Naukowego” t. 28, 1991, z. 1–2, s. 83–86.

²⁵ Za J. P. Woronczakiem: *Żydzi w aktach stanu cywilnego parafii Przedbórz (1810–1825)*, [w:] *Od starożytności do współczesności. Język — literatura — kultura. Księga poświęcona pamięci profesora Jerzego Woronczaka*, red. I. Kamińska-Szamaj, Wrocław 2004, s. 214.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ M.in. nieco na ten temat: M. Kośka, *Obyczaje żydowskie w świetle prawa obowiązującego w XIX w. w Królestwie Polskim*, [w:] *Żydowskie gminy wyznaniowe*, t. 1, Wrocław 1995, s. 35–36; A. Żbikowski, *Gmina wyznaniowa*, [w:] *Żydzi w Polsce. Dzieje i kultura. Leksykon*, red. J. Tomaszewski, A. Żbikowski, Warszawa 2001, s. 111.

²⁸ M.in. W. Depczyński, *Tarnogród 1567–1967. Monografia historyczno-gospodarcza*, Tarnogród 1970, s. 48.

wpisów dotyczyła rzymskokatolików, a prowadzącym księgi był ksiądz — stąd zapewne takie ich zakwalifikowanie w archiwach.

Okres Królestwa Polskiego to czas, w którym nastąpiła próba ujęcia funkcjonowania samorządności społeczności żydowskiej w ramy przepisów administracyjnych. W latach 1821–1822 zniesiono organizację kahalną, wprowadzając na jej miejsce Dozory Bóżniczne — złożone z trzech osób, wybieranych co trzy lata. Obowiązkiem dozoru było m.in. ułożenie budżetu, czyli wykazanie dochodów (głównie składki od najbogatszych członków społeczności), z których opłacano rabina i innych funkcjonariuszy religijnych (kantor, szkolnik), utrzymanie budynków (synagogi, szkoły modlitewnej, łaźni), sprawy administracyjne (prenumerata dziennika urzędowego, materiały piśmienne) i wspomagano ubogich. Budżet musiał być zatwierdzony przez administrację państwową. W 1871 Dozory zastąpiono gminami wyznaniowymi²⁹.

Inne istotniejsze wydarzenia, które mogły wpłynąć na społeczność żydowską Biłgoraja w tym okresie, to: nadanie w 1862 r. Żydom w Królestwie Polskim statusu częściowego równouprawnienia³⁰ oraz wzrost popularności chasydyzmu na tym terenie, a także, dotyczące bezpośrednio Biłgoraja, utrudnienia w osiedlaniu się ludności w latach 1823–1864 — ze względu na położenie miasta w 23-wiorstwowym pasie nadgranicznym³¹.

W badaniach nad dziejami gmin żydowskich w Biłgoraju w XIX w., mimo znaczniejszej już — w porównaniu z okresem poprzednimi — ilości zachowanych archiwaliów zwracają uwagę poważne luki w materiale źródłowym. Brak oczywiście archiwaliów gminy żydowskiej. Zachowane dokumenty to głównie akta administracji państwowej, spisywane przez Polaków bądź Rosjan, którzy najczęściej nie orientowali się w specyfice życia społeczności żydowskiej³². Materiały te dotyczą tylko niektórych dziedzin życia tej społeczności, tak że jej ob-

²⁹ M.in.: R. Kuwałek, *Urzędowi rabini lubelskiego Okręgu Bóżnicznego 1821–1939 (Przyczynek do dziejów Gminy Żydowskiej w Lublinie)*, [w:] *Żydzi w Lublinie. Materiały do dziejów społeczności żydowskiej Lublina*, red. T. Radzik, Lublin 1995, s. 28–29; H. Węgrzynek, *Dozór bóżniczy*, [w:] *Historia i kultura Żydów polskich. Słownik*, Warszawa 2000, s. 74; A. Żbikowski, *op. cit.*

³⁰ A. Eisenbach, *Emancypacja Żydów na ziemiach polskich 1785–1870 na tle europejskim*, Warszawa 1988, s. 504–508.

³¹ *Еврейская энциклопедия*, t. 5, s. 162.

³² Miarą tego np. była rozpatrywana przez KRSW w latach trzydziestych XIX w. sprawa zapisu testamentowego Tanchuma Gewerca jakiejś kwoty na „dwa Besmedrysze i szkoły wielką i małą” w Chełmie. Fragmentem korespondencji KRSW w tej sprawie było wyjaśnienie, że określenie „szkoła” nie oznacza szkoły w tradycyjnym rozumieniu tego słowa, tylko że jest to miejsce codziennej modlitwy, ale także „dom nauk”, gdzie każdy może przyjść i czytać książki religijne. Zob.: P. Sygowski, *Cmentarz żydowski w Chełmie. Dokumentacja naukowo-konserwatorska opracowana na zlecenie Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków w Chełmie (maszynopis w bibliotece Państwowej Służby Ochrony Zabytków w Chełmie)*, Lublin 1985, s. 34.

raz na ich podstawie jest zdecydowanie niepełny, tym bardziej, że w przypadku Biłgoraja archiwaliów administracji dotyczących spraw żydowskich jest stosunkowo niewiele. Przede wszystkim brak ksiąg miejskich do roku 1864, rejestrujących głównie wszelkiego rodzaju sprawy procesowe mieszkańców. Właściwie poza nielicznymi wzmiankami nie zostały również odnotowane sprawy biłgorajskiej społeczności żydowskiej w aktach Komisji Województwa Lubelskiego (1817–1837) i Rządu Gubernialnego Lubelskiego (1837–1860), np. dotyczących budowy czy też remontu obiektów gminnych. Niedostatki te rekompensują częściowo akta Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych i Centralnych Władz Wyznaniowych (1827–1867) z Archiwum Głównego Akt Dawnych³³. Sytuacja taka niejako wymusiła sięgnięcie po akta metrykalne, w przypadku Biłgoraja zachowane w archiwum lubelskim, niestety tylko dla lat 1810–1825³⁴ i 1869–1875³⁵. Również wspomniane braki spowodowały potrzebę uzupełnienia kwerendy o materiały z akt kolejnego Rządu Gubernialnego Lubelskiego (1867–1918), dzięki którym można było wzbogacić uzyskaną z akt metrykalnych wiedzę o gminie żydowskiej — w „wyznaczonych” przez nie (w zbiorach APL) ramach chronologicznych — 1869–1875 r. Na koniec omawiania podstaw źródłowych niniejszego opracowania warto zwrócić uwagę na podjętą próbę włączenia do badań niedocenianego generalnie przez większość badaczy źródła archiwalnego, jakim są zachowane nagrobki żydowskie — macewy, z interesującymi inskrypcjami.

Wspomniane grupy akt archiwalnych teoretycznie zachowują ciągłość chronologiczną w omawianym okresie, jednak miarą ich niekompletności są m.in. problemy z ustaleniem, kto pełnił funkcję rabina biłgorajskiego w latach 1826–1868.

Akta stanu cywilnego mają swoją specyfikę. Omówienie bardziej szczegółowe tego źródła przekraczałoby ramy tego artykułu, niemniej nawet ogólne odniesienie się do niego wymaga paru uwag (niewątpliwie materiał ten wart jest szerszego potraktowania).

Jak wspomniałem, pierwsza grupa ksiąg stanu cywilnego dla Biłgoraja, do których zapisywano akta metrykalne Żydów, zachowała się z lat 1810–1825. Wpisy zaczęto prowadzić tak jak w większości innych miast jesienią 1810 r. — tu pierwsze pochodzą z 19 października 1810 r.³⁶ Do roku 1825 prowadził je zapew-

³³ W czasie prowadzenia kwerendy w AGAD część akt z zespołu CWW nie została mi udostępniona (sygn. 1429, 1435, 1439).

³⁴ APL, Urząd Stanu Cywilnego (dalej: USC), Wyznanie Rzymskokatolickie (dalej: rzk.), Biłgoraj, sygn. 1 (akta narodzin 1810–1825), sygn. 5 (akta zaślubin 1811–1825) i sygn. 8 (akta zgonów 1810–1825).

³⁵ APL, USC, Wyznanie Mojżeszowe (dalej: mojż.), Biłgoraj, sygn. od 1 do 7.

³⁶ W innych miastach prowadzenie zapisów rozpoczęto bądź wcześniej, np. w Janowcu, gdzie pierwszy zapis miał miejsce 17 sierpnia 1810 r. (APL, USC, rzk., Janowiec, sygn. 1, Księga Urzędnika Stanu Cywilnego Parafii Miasta Janowiec do Zapisywania Aktów Urodzenia na Lata

ne kancelista parafialny, a podpisywał ksiądz, jako urzędnik stanu cywilnego, lub wikary, jako jego zastępca. Księgi prowadzono w dwóch egzemplarzach: unikat i duplikat. W Biłgoraju urzędnikami stanu cywilnego byli na zmianę do 1820 r.: proboszcz — ksiądz Antoni Płaczkiewicz oraz jego zastępca — ksiądz Sebastian Szczorkowski, od roku 1821 zaś już tylko ks. Szczorkowski.

Sytuacja taka trwała do 1825 r. włącznie. Od roku 1826, zgodnie z kodeksem cywilnym, a także „postanowieniem Namiestnika Królewskiego z dnia 3-go Listopada 1825 r.” zapisy w „okręgu Dozorów Bóźnicznych”, dotyczące działań związanych z narodzeniem, ślubem i zgonem (m.in. pobór opłat), powinien prowadzić rabin lub osoba pełniąca jego obowiązki. Zapisy w języku polskim miały być następnie przedstawiane urzędnikowi stanu cywilnego. Żyd powinien zgłaszać fakt urodzin, ślubu czy zgonu rabinowi (narodziny w ciągu 8 dni), w obecności 2 świadków, a następnie powinien udać się „do Urzędnika Stanu Cywilnego dla zeznania stosownego aktu”, także w obecności 2 świadków, a przy ślubach i zgonach dodatkowo rabina³⁷. W praktyce rabin „stawał” jedynie w przypadku zapisu aktu ślubu, chyba że stroną przy zapisie był on sam. Od 1826 r. urzędnikiem stanu cywilnego dla „wyznań niechrześcijańskich” był burmistrz³⁸. Wiadomo, że w Biłgoraju w latach 1870–1875 był nim podpisujący akta Roman Stepanow.

Schemat wpisu w pierwszym okresie (1810–1825) był określony wcześniejszymi przepisami „Kodeksu Napoleona”.³⁹ W przypadku zgłaszania urodzin, przed urzędnikiem stawał ojciec narodzonego dziecka (rzadziej ktoś inny z rodziny) w obecności dwóch świadków, którymi często byli szkolnicy. Zgony zgłaszał najczęściej ktoś z rodziny w obecności jednego świadka lub fakt ten zgłaszało dwóch świadków spoza rodziny.

Bardziej skomplikowany zapis związany był ze ślubem. Najpierw należało w księdze odnotować fakt dwukrotnych zapowiedzi (w końcu lat sześćdziesiątych i na początku siedemdziesiątych — trzykrotnych), które w latach 1811–1825 ogłaszał ksiądz w odstępie tygodniowym (zazwyczaj w niedzielę w południe) „udawszy się przed drzwi główne Domu Gminnego”. Na ogół w kolejnym tygodniu przed księdzem „stawiali się” przyszli małżonkowie, wraz ze świadkami, najczęściej dwoma, po jednym przedstawicielu rodziny każdej ze stron, choć

1810 i 1811), czy w Przedborzu, gdzie wpisy rozpoczęto we wrześniu 1810 r. (zob. J. P. Woronczak, *op. cit.*, s. 214), bądź później — tak jak w Wąwolnicy — 4 stycznia 1812 r. (APL, USC, rzk, Wąwolnica, sygn. 1, Księga Urodzeń Urzędnika Stanu Cywilnego Gminy Wawelnickiej Roku 1812, s. 2).

³⁷ AGAD, CWW, sygn. 1448, Akta stanu cywilnego i rozwodów wyznania mojżeszowego 1823–1836, s. 70.

³⁸ J. P. Woronczak, *op. cit.*, s. 214.

³⁹ *Ibid.*, s. 216–217.

świadków mogło być też i czterech (np. dodatkowo dwóch szkolników). Ksiądz, jak zapisywano w akcie „Zaślubin”, „po odczytaniu Działu Szóstego Kodeksu Napoleona” zapytywał przyszłych małżonków, „czy chcą pobrać się z sobą, na co gdy każde z nich oddzielnie odpowiedziało, że taka jest jego wola”, ogłaszał „w Imieniu Prawa”, iż są oni „połączeni ze sobą węzłem Małżeństwa”.

Wydaje się, że dla obu stron, tak księdza, jak i społeczności żydowskiej, była to sytuacja niezręczna. Można podejrzewać, że Żydzi z tego względu, jeśli tylko mogli, starli się jej uniknąć. Unikali jej także dlatego, że zapisom towarzyszyła opłata, a poza tym mogła mieć znaczenie tradycyjna w społeczeństwie niechęć do kontaktów z przedstawicielami administracji⁴⁰. W roku 1813 zapisy urodzeń dzieci żydowskich kończą się 19 października. Nie wydaje się prawdopodobne, aby po tej dacie nikt w tej społeczności się nie urodził. W niektórych gminach w pewnych latach w ogóle nie odnotowano urodzeń, ślubów i zgonów Żydów (Wąwolnica — urodzenia: 1814, 1815; śluby: 1814, 1816; zgony: 1814–1816; Janowiec — śluby 1816, 1817). Jak wykazują zapisy metrykalne akt małżeństwa z lat 1869–1875, w Biłgoraju niejednokrotnie, ale i nie tylko tu, narzeczeni nie mogli wykazać się odpisem aktu urodzenia, gdyż takowego w księgach nie było. Również zapisy na zachowanych macewach w wielu przypadkach nie znajdują potwierdzenia w zapisach w aktach zgonów w księgach (zob. niżej).

Proceder unikania wpisów do akt stanu cywilnego zaniepokoił KRSW, która w 1830 r. monitowała do „Komissyi Rządowej Sprawiedliwości” w celu zinstytucjonalizowania „znaglenia żydów do dopełniania przepisów o aktach stanu cywilnego”. 7 września 1830 Rada Administracyjna Królestwa w imieniu cesarza „Wszech Rossyi i Króla Polskiego” ogłosiła postanowienie w tej sprawie. Żydzi, uchylający się od zapisów, mieli podlegać karom pieniężnym⁴¹. W praktyce nakładane kary na ogół umarzono, ze względu na to, że ukarani Żydzi „dawali świadectwo ubóstwa”⁴², bądź brak wpisu był wynikiem przypadku losowego, za jaki np. potraktowano powstanie listopadowe⁴³.

Wobec stwierdzenia przypadków unikania zapisywania powstaje pytanie o wiarygodność akt metrykalnych jako źródła. Pozostawiając je bez odpowiedzi trzeba przyjąć ten fakt i pamiętać o nim przy korzystaniu z tego typu materiałów.

⁴⁰ A. Penkalla, *op. cit.*, s. 10–11. Autor pisze, że „pomijano rejestrację noworodków zwłaszcza płci żeńskiej”. W skierowanym do KRSW w 1830 r. „liście czterech” autorzy zauważają, że Żydzi unikają aktów wpisów urodzeń, żeby później przy akcie ślubu nie było metryk, co pozwala na zawieranie małżeństw „w wieku niedozwolonym”. Zob.: AGAD, CWW, sygn. 1448, s. 61–64.

⁴¹ AGAD, CWW, sygn. 1448, *op. cit.*, s. 74.

⁴² Np. w Sarnakach. Zob.: AGAD, CWW, sygn. 1448, s. 414.

⁴³ Z tego powodu — jak tłumaczyli się Żydzi we Włodawie — w 1831 r. nie dokonano 10 zapisów urodzeń, 7 ślubów i 15 zgonów. Zob.: AGAD, CWW, sygn. 1448, s. 260–165.

Zapisany przez kancelistę akt podpisywał, jak wspomniane było wyżej, urzędnik stanu cywilnego, czyli w latach 1810–1825 ksiądz, a także świadkowie, przeważnie mężczyźni. W pierwszym dokonany w Biłgoraju zapisie dotyczącym „wyznania mojżeszowego”, w księdze urodzeń (zapis nr 10 z 6 listopada 1810) odnotowano, że świadkowie „Haim Irboch i Matys Cwilich — nie umieją pisać po polsku”. W kolejnym wpisie, z następnego dnia, świadkowie próbowali podpisać się po polsku, ale nie wyszło to zbyt dobrze, tak że od trzeciego wpisu podpisy dokonywane były już po hebrajsku. Czasem kancelista odnotowuje, że świadkowie lub (jeden z nich) pisać nie umieją, co niewątpliwie upraszczało procedurę.

„Stawający” przed urzędnikiem podawał zapewne swoje dane ustnie, a ksiądz lub kancelista zapisywał to, co usłyszał, toteż to samo imię czy nazwisko mogło być zapisane w różnych wersjach, np. „szkolnik” Hirsz Boruch występuje w jednych zapisach jako „Herszek Boruchowicz” (1810 ur. 12), a w innych jako „Ersz Burych” (1810 ur. 25), przy czym pierwsza wersja wpisu jest autorstwa ks. Szczorkowskiego, druga ks. Płaczkiewicza. Takich wersji w przypadku niektórych nazwisk można spotkać nawet kilka.

Powszechnym zwyczajem było używanie imion w wersji zdrobniejszej, czyli wspomniany wyżej Herszek czy Ersz to dosyć czytelne wersje imienia Hirsz (w języku jidisz)⁴⁴.

Obowiązek posiadania nazwisk przez Żydów wprowadzili Austriacy na terenie swojego zaboru w roku 1787⁴⁵. Przed włączeniem miasta do Księstwa Warszawskiego (1809 r.) Żydzi biłgorajscy musieli mieć już nadane nazwiska, skoro od początku prowadzenia zapisów w aktach metrykalnych niektórzy już je podawali. Nakaz posiadania nazwisk w Królestwie Polskim został wydany dopiero w 1821 r.⁴⁶ Podawanie nazwisk nie było regułą, gdyż w omawianym okresie częściej spotykamy patronimika — „Haim Ersz Mortkowicz” występujący we wspomnianym pierwszym zapisie z 1810 r. — jako zgłaszający urodzenie syna, to Chaim Hirsz syn Mordechaja (1810 ur. 10). Jednak już w pierwszym dotyczącym Żydów zapisie aktu urodzenia — wspomnianym akcie z 6 listopada 1810 — jako świadkowie występują szynkarze Haim Irboch i Matys Cwylich (ur. 10). W 1811 r. odnotowano 51 urodzeń, przy zapisie których (zgłaszający i 2 świadków) wymieniono 150 osób⁴⁷, w tym przy 102 podano nazwiska; w 1821 r. odnotowano 66 urodzeń —

⁴⁴ Więcej o formach imion zob.: P. J. Woronczak, *op. cit.*, s. 219–223, por. też: *Spis imion żydowskich*, Warszawa 1928.

⁴⁵ Za: A. Penkalla, *op. cit.*, s. 83.

⁴⁶ *Ibid.*, s. 84.

⁴⁷ W trzech przypadkach zgłaszający urodzenie występuje też jako drugi świadek. APL, USC, rzk., Biłgoraj, sygn. 1, s. 18–85, ur. 10, 24, 89.

wśród 198 wymienionych w tych aktach osób tylko przy 5 nie podano nazwisk⁴⁸.

W innych miastach nazwiska Żydów zaczęto odnotowywać powszechniej w aktach metrykalnych dopiero w latach dwudziestych XIX w., np. w Wąwolnicy pojawiają się w 1820 r. (pojedyncze przypadki), a częściej zapisywane są w 1823 r.⁴⁹; w Janowcu pojawiają się w 1819 r., a powszechnie notowane są od 1826 r.⁵⁰

Nazwiska nadawane Żydom miały brzmienie niemieckie, co było zgodne z nakazem, aby nie brzmiały polsko, choć z czasem przestano tej zasady przestrzegać. Początkowo były to przydomki tworzone głównie od miejsca pochodzenia, np. Berek Jarosławski (1811 ur. 17), Lejzor Lubelski (1812 zg. 127), Lejba Krzeszowski (1813 zg. 92), Czarna Solska (1815 zg. 24), Fajga Duklańska (1818 zg. 10), Josef Gorayski (1819 zg. 124), Kopel Warszawski (1824 zg. 46). Od lat dwudziestych bardziej konsekwentnie obowiązywała wersja niemieckojęzyczna tego typu nazwisk, np.: wspomniany Kopel Warsze (1825 zg. 18), Lejba Warszawer (1824 zg. 58), Hersz Berliner (1825 ur. 26), Rochła Lubliner (1825 zg. 19), Moszko Frampoler (1873 ur. 26). W aktach z lat 1810–1825 występują też polsko brzmiące nazwiska pochodzące od wykonywanych zajęć, np. Ojzer Pieczętarz (1815 śl. 26), Arya Kantor — „Hazon” (1824 ur. 42), Herszko Kotlarz (1825 ur. 50), Hersz Malarz (1825 ur. 148), Leyzor Bas Basista (1825 ur. 28), choć wymieniony w 1815 r. Szłoma Złotnik był szynkarzem (1815 śl. 16). O wspomnianym Herszu Malarzu wiadomo, że był malarzem z innego zapisu, z 1813 r. (Hersz Moskowicz malarz), kiedy to zenił się jego syn Mortka Herszkowicz — również malarz (śl. 37). Inne nazwiska, tworzone od przydomków, to: Berko Kopciuch — „winiarz” (1814 ur. 72), Iser Głuchy — krawiec (1825 ur. 155), Samuel Rozmaryn (1825 ur. 121) czy wymieniani w latach siedemdziesiątych: Herszko Jankiel Sierota (1873 ur. 7), Gecel Jabłonek (1872 ur. 15) i Icko Mordko Rodzynek (1875 zg. 14). Nazwisk tego typu jest w obu grupach akt metrykalnych stosunkowo niewiele.

⁴⁸ APL, USC, rzk., Biłgoraj, sygn. 1, s. 654–717.

⁴⁹ Spośród ponad 30 osób wymienionych w sześciu aktach zapowiedzi i ślubu w 1820 r. nazwisko zapisano tylko przy czterech. W tymże roku brak nazwisk w zapisach aktów urodzeń i zgonów. W 1821 r. wśród 19 zapisów urodzeń nazwiska pojawiają się w 3 aktach; w 5 zapisach aktów zejścia z nazwiska wymieniona jest tylko jedna osoba, wielokrotny późniejszy świadek — Gdala Zylberman, lat 52, „Gorzelnik Obywatel, w tymże Mieście Osiadły”; w 6 zapisach ślubów nazwiska występują w 4 aktach (wśród 36 wymienionych osób tylko 6 z nazwiskami). Jednak już w zapisach aktów metrykalnych w 1823 r. (13 narodzin, 3 śluby, 7 zgonów), wśród 88 wymienionych osób tylko przy 4 nie podano nazwiska. APL, USC, rzk., Wąwolnica, sygn. 8, 9, 11, 21, 22, 24, 34, 35, 37.

⁵⁰ APL, USC, rzk., Janowiec, sygn. 9 (ur. 33); mojż., Janowiec, sygn. 2.

W latach dwudziestych XIX w. niektóre nazwiska pojawiają się w nieco odmiennym, rozbudowanym brzmieniu, np.: Sobel (1816 ur. 31) jako Sobelhart (1824 ur. 118), Szyc (1816 ur. 35) jako Szycman (1825 ur. 63), Kramer (1819 ur. 155) jako Kramerlicht (1823 ur. 6), Gliklich (1820 ur. 17) jako Gliklichman (1825 ur. 162), Warszawski (1819 ur. 96) jako Warszain (1824 ur. 146). Być może jest to jakiś ślad po nakazie obowiązku posiadania nazwisk w Królestwie Polskim (1821), co mogło być okazją do ich przekształceń.

Dodatkowo przy osobach występujących w akcie podawany jest ich wiek i zawód lub funkcja w społeczności żydowskiej. I tu znowu spotykamy rozbieżności w zapisach. Ta sama osoba w tym samym roku występuje raz jako kramarz, drugi raz jako piekarz (wspomniany wyżej Samuel Rozmarym [1825 ur. 121, 161]), choć w tym wypadku może to być zgodne z rzeczywistością, gdyż wyprodukowany przez siebie towar należało następnie sprzedać. Ta sama osoba może mieć w różnych zapisach różną liczbę lat — szczególnie widać to przy postaciach świadków występujących w aktach wielokrotnie. O zajęciach szerzej będzie mowa w dalszej części tekstu, tu można tylko zauważyć, że nie wszystkie określenia zawodów dają się dziś jednoznacznie odczytać, np. *baraśnik*, *kutras*, *dziesiątnik*, *spektor* czy też *figlarz* (zob. niżej). Stosunkowo często wymieniany *spektor* to, być może, ktoś zajmujący się pośrednictwem handlowym, ale u Lindego oznacza „ogładcza”, czyli może raczej określa tego, kto „dogłąda czyichś spraw”.⁵¹

W zapisie urodzin podana jest płeć dziecka, data jego urodzenia, adres domu, w którym zostało urodzone, nadane mu imię, imię i patronimikum matki (lub jej nazwisko rodowe) oraz jej wiek. Zapis zaczyna się od określenia daty zgłoszenia. Najczęściej następowało ono po tygodniu od urodzenia, choć nie ma tu reguły i często zdarzały się terminy krótsze, nawet w dniu urodzenia, pytanie tylko, czy zgodne było to z rzeczywistością.

Przy zapisie aktu zgonu zapisywano personalia zgłaszających zejście, ich wiek, ewentualnie zawód oraz dane osoby zmarłej, datę i miejsce zgonu. W aktach z lat 1869–1875 zawody podawano rzadko, np. w 1870 r. na 105 wpisów zawody wymieniono tylko przy 5 osobach (poza „szkolnikami”, którzy jako świadkowie figurowali we wszystkich zapisach). W przypadku śmierci osoby dorosłej czasami notowano, kogo zmarły pozostawił — współmałżonka, dzieci. Nie była podawana przyczyna śmierci. Świadkowie zgłaszali zgon teoretycznie dwa dni po fakcie zejścia, co znajdowało uzasadnienie w przepisach administracyjnych,

⁵¹ W zapisie (rosyjskojęzycznym) narodzin córki Kielmana Giedakta i Chany Estrzy z Pancermanów (1871, ur. 44) ojciec określony jest jako „Spektor »или« [w znaczeniu „czyli” albo „lub”] nauczyciel dzieci żydowskich” (APL, USC, mojż., Biłgoraj, sygn. 3), co też nie wyjaśnia sprawy do końca.

natomiast faktycznie w dniu śmierci lub najpóźniej dnia następnego⁵² — zgodnie z żydowską tradycją religijną⁵³.

W przypadku Biłgoraja spośród zachowanych macew tylko dwie odnoszą się do lat akt metrykalnych zachowanych w APL: Chany Dwory, córki Dawida, zmarłej 10 kwietnia 1870 r., i Mosze, syna Aharona Jehoszui z kohenów (czyli z rodu kapłańskiego z Frampola) zmarłego 17 listopada 1875 r.⁵⁴ Próba identyfikacji zmarłych poprzez porównanie dat i personaliów z ich nagrobków z zapisami aktów zejścia we wspomnianych latach zakończyła się niepowodzeniem, gdyż w aktach brak zgłoszenia śmierci tych osób.

Pośród aktów stanu cywilnego najciekawsze wydają się zapisy aktów „zaślubin”, gdyż występuje tu najwięcej osób: małżonkowie, przedstawiciele ich rodzin, świadkowie. W aktach z lat 1869–1875, kiedy funkcję urzędnika stanu cywilnego sprawował burmistrz, osobą zgłaszającą fakt zawarcia małżeństwa był rabin. Informował on, że poprzedniego dnia (najczęściej wieczorem) lub tego samego udzielił „ślubu religijnego”. Nie odnotowywano, tak jak we wcześniejszych księgach, każdorazowo odbytych zapowiedzi. Mające miejsce wcześniej trzykrotne zapowiedzi „w dniach szabasowych” odnotowywał rabin w akcie ślubu. Ponieważ często współmałżonek pochodził z innej miejscowości, zaświadczenie o odbytych tam zapowiedziach ślubu wystawiał rabin właściwy dla danej gminy. W kilku księgach biłgorajskich z lat 1869–1875 zachowały się takie zaświadczenia, wraz z odpisami aktów urodzin, rozwodów — przechowywane jako odrębny plik dokumentów na końcu księgi. Takie dokumenty mamy dla lat 1869–1872, 1875. Jest to szczególnie istotne, gdyż dzięki temu można uzyskać jakiegokolwiek informacje o społecznościach żydowskich, dla których akta metrykalne z XIX w. nie zachowały się (Janów Lubelski, Modliborzyce, Goraj) lub zachowały częściowo (Krzyszów, Zaklików, Frampol, Turobin). Warto dodać, że przeprowadzona sondażowa kwerenda w poszukiwaniu pliku dokumentów w księgach metrykalnych Szczebrzeszyna, Tomaszowa, Józefowa Ordynackiego i Krasnobrodu — w ce-

⁵² Potwierdzają to badania przeprowadzone przeze mnie przy okazji prac nad opracowaniem historii Żydów w Lubartowie w 1999 r. (R. Kuwałek, P. Sygowski, *Z dziejów społeczności żydowskiej w Lubartowie*, [w:] *Lubartów i ziemia lubartowska*, Lubartów 2000, s. 45–91). Porównanie dat na macewach z cmentarza w Lubartowie z datami zgonów zapisanych w aktach zejścia w księgach metrykalnych dla wyznania mojżeszowego Lubartowa wykazuje (w części zapisów) różnicę w datach zgonu wynoszącą właśnie dwa dni (zapis dwa dni po faktycznej dacie śmierci).

⁵³ AGAD, CWW, sygn. 1448, s. 9.

⁵⁴ Informacja o macewach od A. Trzczińskiego, za którą, jak i za wypisy z ksiąg pamięci chciałbym mu serdecznie podziękować. Na jesieni 2003 r. na cmentarz przywieziono kolejną partię odzyskanych z terenu miasta macew i ich fragmentów. Przeprowadzone przeze mnie i Andrzeja Trzczińskiego rozpoznanie tego materiału 23 marca 2004 r. wykazało, że są to nagrobki z XX w. (od 1908 do 1939 r. — w tym 90% stanowią macewy z lat dwudziestych i trzydziestych XX w.), czyli dla potrzeb niniejszego opracowania nieprzydatne.

lu ustalenia, kto pełnił funkcję rabina w Biłgoraju w latach 1826–1868 — nie przyniosła żadnego rezultatu. Przejrzane księgi nie zawierały żadnego pliku dokumentów⁵⁵.

Dzięki aktom małżeństwa możemy dowiedzieć się o kontaktach Żydów biłgorajskich z Żydami z innych gmin. W latach 1811–1825 (z 1810 r. nie zachował się żaden zapis aktu ślubu) współmałżonkowie spoza Biłgoraja pochodzili najczęściej z pobliskiego Tarnobrodu (11), który był wówczas miastem powiatowym i dużo większym skupiskiem żydowskim niż Biłgoraj, następnie z Janowa Lubelskiego (9), Goraja (8), Józefowa Ordynackiego (4), Szczepieszyna (4), Tomaszowa Lubelskiego (4) i Lublina (3). Po dwóch małżonków pochodziło z Krzeszowa, Bychawy i Frampola, po jednym z Turobina, Żółkiewki, Tyszowiec, Izbicy, Krasnobrodu, Bełżyc, Zamościa, Modliborzyc, Kraśnika, Łaszczowa, Piask, Międzyrzecz i Łukowa. Współmałżonkowie pochodzili również z osad i wsi: z Rachań, Zwierzyńca, Biszczy, Dylów, Woli, Woli Radzieckiej, Kątów, Gorajca, Chłopkowa, Radecznicy i Lipska koło Zamościa. Spoza województwa współmałżonkowie pochodzili z Zawichostu (3) i Sandomierza (1), a spoza granicy tylko z Galicji: z Ulanowa (4) i po jednym z Narola, Rudnika, Leżajska, Jarosławia i Niemirowa. W sumie 87 współmałżonków w ciągu 15 lat, czyli średnio 6 ślubów z osobami spoza Biłgoraja rocznie.

W świetle metryk z lat 1869–1875 „geografia” pochodzenia współmałżonków nie zmieniła się wiele. Tak jak poprzednio najwięcej z nich było z miast: Tarnobrodu (13), Zamościa (7), Janowa, Szczepieszyna i Tomaszowa (po 5), Goraja, Krasnobrodu, Turobina i Modliborzyc (po 3), z Hrubieszowa, Frampola, Krzeszowa, Łaszczowa, Lublina, Łęcznej i Chełma (po 2), Wysokiego, Nowej Aleksandrii, Piask, Grabowca, Wojsławic, Zaklikowa i Józefowa Ordynackiego (po 1); mniej pochodziło ze wsi: z Zamchu, Żdanowa, Zwierzyńca, Biszczy i Bondyrza; mniej również spoza guberni lubelskiej — Opatów (1) i Galicji — po jednej osobie z: Sieniawy, Tarnowa, Rozwadowa i Złoczowa. W sumie 80 współmałżonków w ciągu 7 lat to prawie 12 współmałżonków rocznie pochodzących spoza Biłgoraja. Widać, że tendencja brania ślubu z osobą spoza Biłgoraja wzrosła dwukrotnie, poszerzył się też — choć nie tak wyraźnie — obszar, z którego pochodzili.

Świadkami przy zgłaszaniu urodzin i zgonów w latach 1810–1825 byli najczęściej szkolnicy Hersz Boruch i Ankiel Amt (zapisywany też jako Ant), np. przy zanotowanych 51 urodzeniach w 1811 r. pierwszy był świadkiem 10 razy, drugi 9. Pozostali świadkowie to osoby na ogół starsze i, jak się wydaje, ważne

⁵⁵ Przejrzałem: USC, mojż., Tomaszów Lubelski, sygn. 55 (1849–1866); USC, mojż., Szczepieszyn, sygn. od 33 (1856) do 41 (1864); USC, mojż., Krasnobród, sygn. od 39 (1865) do 47 (1873); USC, mojż., Józefów Ordynacki, sygn. 24 (1849).

w społeczności żydowskiej. Wielokrotnie funkcję taką pełnili w omawianym okresie szynkarze: Haim Irbach (Irboch, Urbach, Arbach), Tybel Bin (notowany też jako „kramarz”), Matys Cwilich, Szymon Winter; poza tym: Szmul Pech — szewc, Icek Terner — złotnik, Dawid Tajer — krawiec, Szmul Blutman — rzeźnik, Moyzes Nudel — krawiec, Sanel Beygel — piekarz, Kielman Zalman — „szacher” i handlarz, Lejba Moskowicz — „Dziesiątnik”; z młodszych: Jukwa Struzer — cyrulik, Mojzes Amt — sitarz, krawiec. Często świadkiem była osoba określana jako „sąsiad”.

Dane metrykalne można rozpatrywać w wielu kontekstach. Jednym z nich jest statystyka.

Księgi metrykalne z lat 1810–1825 zawierają wpisy dotyczące zarówno chrześcijan, jak i Żydów, co stwarza okazję do porównania dynamiki demograficznej tych społeczności. Dane z poszczególnych lat są jednak dosyć zróżnicowane, co przy świadomości ich niepełności w przypadku społeczności żydowskiej może dać tylko pewną orientację. Zapisy w „Księgach Akt Cywilnych [...] Parafii Biłgorayskiej”, dotyczą, jak można sądzić, terenu parafii rzymskokatolickiej, czyli samego miasta i okolicznych wiosek (zamieszkałych również przez Żydów): Woli, Gromady, Kajetanówki i Dylów. Dynamikę demograficzną ludności chrześcijańskiej (rzymskokatolików i unitów) i żydowskiej można łatwiej porównać poprzez zestawienie danych liczbowych (tabela 1).

Tab. 1. Statystyka zapisów akt metrykalnych (urodzeń, ślubów, zgonów) w księgach USC — „Parafii Biłgorayskiej” (miasto i okoliczne wsie) w latach 1810–1825

Rok	Urodzeń chrześcijan	Urodzeń żydów	Ślubów chrześcijan	Ślubów żydów	Zgonów chrześcijan	Zgonów żydów
1810*	19	10			49	9
1811	98	51	21	13	165	72
1812	94	73	24	3	96	37
1813	115	30	38	9	66	26
1814	87	31	42	18	98	61
1815	91	33	25	6	58	21
1816	80	35	36	17	44	27
1817	81	26	35	2	119	41
1818	91	64	26	17	54	30
1819	122	51	40	11	75	64
1820	98	58	40	13	54	33
1821	131	66	59	7	48	28
1822	95	36	21	16	84	38
1823	98	61	38	8	55	31
1824	128	49	36	9	50	35
1825	131	59	35	14	54	25

Źródło: APL, USC, rzk., sygn. 1, 5, 8.

* Dla tego roku dane zaczęto zapisywać dopiero od 19 października.

W omawianym okresie⁵⁶ najwięcej urodzeń wśród Żydów zanotowano w roku 1812 — 73 oraz w 1818 — 64, najmniej w roku 1817 — 26 i w 1813 — 30; u chrześcijan najwięcej w latach 1825 — 131 i 1824 — 128, choć niewiele mniej w latach 1819 — 122 i 1813 — 115, najmniej w roku 1816 — 80 i 1817 — 81.

Najwięcej ślubów u Żydów miało miejsce w latach 1814 — 18 i 1816 oraz 1818 — po 17, najmniej w roku 1817 — 2 i w 1812 — 3 (przy średniej ślubów żydowskich dla tego okresu — 11); u chrześcijan najwięcej w 1821 r. — 59 i w 1814 — 42, najmniej w latach 1811 i 1822 — po 21 ślubów.

Najwięcej zgonów u Żydów miało miejsce w roku 1811 — 72 i latach 1819 — 64 i 1814 — 61, najmniej w 1815 r. — 21 i w 1825 — 25; u chrześcijan również w 1811 r. — 165 oraz w 1817 — 119, w 1814 — 98 i w 1812 — 96.

Większa liczba zgonów wśród ludności chrześcijańskiej i żydowskiej w latach 1811 i 1814 wskazuje na jakąś epidemię. Wśród wszystkich zmarłych w 1811 r. 237 osób było 72 Żydów, co stanowi 30% ogółu zgonów. W roku tym większa śmiertelność wśród społeczności żydowskiej miała miejsce od czerwca do sierpnia włącznie — od 10 do 14 zgonów miesięcznie. Zaskakuje różnica w liczbie zgonów w roku 1817, kiedy zmarło 119 chrześcijan i 41 Żydów, ale być może nie wszystkie zgony wśród ludności żydowskiej zostały zgłoszone. Zwraca uwagę duża śmiertelność dzieci (do 13 roku życia), których np. w 1811 r. na 72 wszystkie zgony zmarło 53 (ponad 73%).

Znając liczbę mieszkańców Biłgoraja w 1819 r. (1671 chrześcijan i 616 Żydów) można ustalić liczbę urodzeń, zgonów i ślubów na 100 mieszkańców, jednak dane w aktach metrykalnych dotyczą terenu parafii, co zwiększa margines błędu. Tak więc w roku tym na 100 mieszkańców żydowskich urodziło się 8 dzieci, podczas gdy u chrześcijan — 7. W tym samym roku liczba zgonów Żydów była zdecydowanie wyższa — ponad 10 osób na sto, podczas gdy u chrześcijan — ponad 4. Nieco większa u chrześcijan była wówczas liczba ślubów — na stu obywateli tej społeczności — 2,4, podczas gdy u Żydów — 1,8.

Inne możliwości analizowania akt metrykalnych to różnego rodzaju średnie z poszczególnych lat i średnie zbiorcze z całego okresu, np. wieku rodziców, wieku zawierania małżeństw, długości życia. Można też wyszukiwać charakterystyczne odejścia od wspomnianych średnich, sytuacje nietypowe. Można patrzeć na wspomniane akta metrykalne na wiele jeszcze innych sposobów, np. analizując pod kątem filologicznym język zapisów. Niewątpliwie materiał ten daje podstawy do szerokiego kontekstu badawczego.

Dla naszych rozważań akta metrykalne są także interesujące ze względu na adnotacje o funkcjach lub zawodach większości wspomnianych osób —

⁵⁶ Ponieważ w 1810 r. zapisy zaczęto prowadzić w październiku, dane z tego roku nie będą przy poniższych rozważaniach brane pod uwagę.

świadków, ojców, zmarłych. Daje to wyobrażenie o ówczesnej strukturze gminy żydowskiej oraz strukturze zawodowej jej mieszkańców, przybliża nam obraz sztett.

Osobą stojącą na czele kahału był rabin. Z akt metrykalnych dowiadujemy się, że w momencie rozpoczęcia ich prowadzenia funkcję tę pełnił Wigdor (Awigdor) Majzels, zapisywany jako Maisler, Mayzel, Maidel, Mazyl, wzmiankowany od 1811 r., kiedy to jego córka Sura urodziła w jego domu przy ulicy Nadstawnica nr 103 syna Symsie Majera (1811 ur. 78). Wigdor Majzels był rabinem do śmierci. Zmarł w Biłgoraju 27 kwietnia 1819 r. w wieku 64 lat (1819 zg. 72). Według wydanych w Izraelu ksiąg pamięci był on synem Mosze Cwi Hirsza Majzelsa i funkcję rabina biłgorajskiego pełnił od 18 roku życia, czyli od około 1773 r.⁵⁷ W aktach metrykalnych wspomniana jest też jego rodzina, żona Bajla, córka Sura, zamężna z Herszkiem Sztajnfeldem (Szainfeldem), kupcem i wekslarzem z Rzeszowa, po którego śmierci wyszła w 1819 r. powtórnie za męża, za rabina z Łukowa — Moszka Szlomowicza (wdowiec, 68 lat, ur. w Kamieńcu Litewskim; 1819 śl. 3). Druga córka, Dwora, wyszła za męża za Natana Perlmuttera (ur. ok. 1775 r.), który po śmierci Wigdora Majzelsa został biłgorajskim rabinem. Wymieniony jest w aktach metrykalnych po raz ostatni w 1824 r. (1824 ur. 82), ale nic nie wskazuje, aby przestał pełnić tę funkcję w roku następnym. W roku 1813 córka Natana — Gołda Rochla wyszła za męża za Haskiela Leybowicza z Zawichostu (śl. 16). W zapisie aktu ślubu Natan Perlmutter określony jest jako „Rubinowicz”, zapewne syn rabina, bez podania bliższych danych. Być może syn rabina Zelika Perlmuttera ze Szczebrzeszyna, co zdaje się sugerować inny akt ślubu, z roku 1814, według którego mieszkająca najpewniej przy rodzinie Reyza Mayzlówna, córka nieżyjącego już Szmirny Mayzela, rabina „w Mieście Ostra[?] w Kraju Rossyiskim”, wyszła za męża za Berka Perlmuttera, syna Zelika, rabina szczebrzeszyńskiego (śl. 122).

Według powojennych opracowań autorów izraelskich po Awigdorze Majzelsie rabinem, od około 1815 do 1864 r., był Icchak Natan Note, syn Cwi Hirsza Berlinerera, zięć Awigdora Majzelsa.⁵⁸ Zachowała się jego macewa, według której był on potomkiem gaona Chachama Cwi, rabinem przez 50 lat, nie tylko w Biłgoraju, ale i Goraju; zmarł 20 maja 1864 r. Częściowo zgadza się to z danymi archiwalnymi, choć pełne wyjaśnienie tej kwestii wymaga dalszej kwerendy. W tym czasie w aktach metrykalnych biłgorajskich występuje też rodzina Berlinerów (1825 ur. 26), ale brak przy niej jakichkolwiek wzmianek

⁵⁷ M. Tajtłbojm, *Biłgoraj izkor-buch*, Jeruzalajim 1955, s. 33; J. Ch. Kronenberg, *Rabini w Biłgoraju* (w języku jidisz), [w:] *Churban Biłgoraj*, red. A. Kronenberg, Tel Awiw 1956, s. 4–7. Za udostępnienie tłumaczeń wybranych tekstów dziękuję A. Trzecińskiemu.

⁵⁸ *Ibid.*

o tym, aby ktoś z jej członków był rabinem lub pozostawał związany z rodziną rabinacką.

We wspomnianych opracowaniach izraelskich jako kolejny rabin od 1864 r. wymieniany jest Nachum Palast (Palest), syn Arie, zięć poprzedniego rabina Icchaka Natana Note. Z akt metrykalnych wiadomo, że Natan Perlmutter miał dwie córki: wspomnianą już Gołdę Rochlę (ur. 1795) oraz Łaję (ur. 1800) zamężną z Aronem Majerowiczem Grynbergiem, kupcem z Międzyrzecza, a także urodzonego w 1824 r. syna Wigdora. Jest więc duże prawdopodobieństwo, że pomiędzy wspomnianymi Łają i Wigdorem mógł mieć inne dzieci, w tym córkę, która mogła wyjść za mąż za przybyłego do Biłgoraja w 1854 r. Nachuma Palesta. Potrzebne są dalsze poszukiwania w aktach metrykalnych z innych miast.

W aktach metrykalnych z lat 1810–1825 najczęściej wymienianymi funkcjonariuszami gminy żydowskiej są szkolnicy — wspomniani już, występujący często jako świadkowie w aktach metrykalnych, Hersz Boruch i Ankiel (Anczel) Ant (Amt), zmarły w 1825 r. Oprócz nich w 1810 r. odnotowany został Szmul Moszkowicz, a w 1825 r. Majlech Tober i Mojżesz Tauberman.

„Kahalni”, w późniejszym czasie określani jako „duchowni”, to: wymieniany już szynkarz Chaim Irbach (Irboch) oraz Benjamin Wambergier (Weinberger), Lejba Lichsztral, Benjamin Szlajen i Szaja Kasner.

Funkcję chazana — kantora, śpiewaka — pełnili: Lipa Frenkiel, Mosze Kantor, Aria Kantor, Szmul Kramt, Leyba Kurc, Herszek Sztrecher, Berko Sztruzer, Berek Wajzman, Mendel Kamel (Kimel) i Szloma Kamel, który był „spektorem” i pełnił też funkcję „wiernika” oraz bakałarza.

„Wiernikami” (kasjerami i pisarzami) byli: Lejba Frenkiel, Chaim Kalksztajn, Abraham Lejbowicz, Lejba Lippe, Lejba Rotenberg oraz wspomniany Szloma Kamel.

Nauczycielami byli: Icyk Auchel (Ajchel, Eychat), Wolf Herszkowicz, Leyba Ryngier, Josef Szarfman, Mojżesz Wanc i Icyk Szwarc we wsi Dyle.

Obowiązki rzezaka wypełniał zapewne Berek Wajzman, określony jako „szlachtujący”, wymieniany też jako kantor.

Rzadko spotykane funkcje to „dozorca szpitala”, którym był Wigdor Abramowicz, „posługacz Szpitala Żydowskiego” — Hayzyk Lamorłt (?), „Policjan Kahału” — Mendel Buder, określany też jako „Posługacz Kachału” oraz jako (wspominany już) „Kutras” (?), ale notowany także jako furman i „baraśnik”. Przypuszczalnie z funkcjonowaniem gminy mogła być związana postać „dzieśniętnika”, którym był Lejba Moskowicz, a także wymieniony raz Szulim Herszkowicz. Być może chodziło tu o osobę zbierającą jakieś podatki czy opłaty na rzecz gminy.

Jedne z bardziej interesujących informacji w aktach metrykalnych to dane o zajęciach większości osób tam wymienionych: ojca, świadków, zmarłego. Są to głównie trzy grupy zawodów: handel, rzemiosło i usługi, przy czym, jak można przypuszczać, niejednokrotnie ta sama osoba mogła je w swojej działalności łączyć, jak np. szewc, który mógł buty wykonywać i sprzedawać, a stare obuwie reperować. W latach 1810–1825 w grupie zawodów związanych z handlem najczęściej wymieniani są kramarze, następnie „handlownicy”, „przekupnicy”, kupcy, a także „trafikan tabaczný” i księgarz. Rzemiosło reprezentowane jest przez takie zawody, jak: czapnik, krawiec, kuśnierz, tkacz, szmuklerz, sitarz, grzebieniarz, szewc, garbarz, kotlarz, złotnik, browarnik, winiarz, malarz, drukarz. Rzemieślnicy czasem określani są jako „Mistrzowie Kunsztu”, np. „Krawieckiego”, „Szewckiego”, „Sitarskiego” itd. Zawody o charakterze usługowym to: cyrulik, akuszerka, karczmarz, szynkarz, muzykant, rzeźnik, młynarz, piekarz, furman, murarz, kominiarz, szklarz, farbownik, introligator, translator i, zapewne, „figlarz”. Tu też można zaliczyć „wrotnika”, czyli pracownika najemnego. Oprócz tego wymienione są zajęcia związane z finansami i pośrednictwem, takie jak: „spektor” (?), faktor, „wexlarz”, arendarz i „pakciarz”.

„Baraśnik” to stręczyciel — choć być może jednak bardziej swat. Niektóre osoby są określone tylko jako „gospodarz domu”. Kilku Żydów mieszkających w okolicznych wsiach zajmowało się rolnictwem. Przedstawiciele najbiedniejszej warstwy tej społeczności to „ubogi” i żebrak.

W pierwszym z omawianych okresów najczęściej notowana profesja to szynkarz, przy czym może to być zarówno osoba prowadząca szynk, jak i sprzedawca soli określany w innych gminach jako „szynkarz solny”. Spośród wielu osób określonych jako „szynkarz” wymienić warto wspomnianych (występujących też często jako świadkowie przy aktach metrykalnych) — Haima Irbacha (także „kachalny”), Matysa Cwilicha, Szymona Wintera, Tybla Bina oraz Koplą Fajermana, Ankiela Fellerą, Ancia Kalksztaina, Simona Krzysztalą (Krysztalą), Szaję Rosa (Rus, notowany też jako kramarz), Mortkę Wambega (Wainberga), Icyka Zomberga (Szumberka, Somberka), Leybę Zybmana. W szynkarstwie specjalizowały się niektóre rodziny: Becherów (Haskiel, Todrys), Erbesfeldów [Arbusfeldów] (Moyzes i Dawid), Glanców (Jankiel i Cudyk), Goldszmitów (Maier i Szloma), Kawebaumów (Berek i Szyja), Lermanów (Icyk i Dawid), Sombergów (oprócz Icyka też Jankiel, Hersz i Rafael), Sztarkmanów (Matys i Ela), Zybmanów [Sibmanów] (oprócz Leyby — Szloma i Froim) i Silbersztajnow (Simon i Haskiel).

W zapisach określenie „szynk” nie jest odróżniane od „karczmy”, co widać na przykładzie wsi. W 1811 r. „na Woli” (wieś kilka kilometrów na północny wschód od Biłgoraja) notowany jest szynkarz Josef Raych (Raich) „w karczmie zamieszkały” (w 1820 już kramarz w Kajetanówce). W 1815 r. szynkarzem w Woli jest Ankiel Bryl, który przenosi się do Kajetanówki, gdzie też jest

szynkarzem w 1820 r., a w 1822 rolnikiem. Wcześniej, w 1811 r., szynkarzem jest tam Suchar Leist, któremu wówczas rodzi się syn „w Karczmie Kajetanówki”. W Woli w roku 1816 szynkarzem jest Moyzes Wainberg, wymieniony też (1818) jako kramarz, a w 1818 Icek Szainzyngier (Szayn Synger), w 1820 r. określony jako rolnik. Karczmarzami w Dylach są Ankiel Leizorowicz i Icek Moszkowicz (1821).

Rolników w latach 1810–1825 w aktach wymienionych zostało zaledwie kilku. Oprócz wspomnianych dwu, również mieszkający w Woli Hersz Szainzyngier (wymieniony też w 1820 r. jako kramarz w Kajetanówce), zapewne ojciec Icka, Herszek i Icyk Mettowie — również chyba ojciec i syn oraz Moyzes Farkel, a także Beniamin Sztain we wsi Gromadzie.

Jak widać, dla Żydów mieszkających na wsi pewną specyfiką było wykonywanie kilku zajęć przez tę samą osobę. W jednym pomieszczeniu łączono funkcję karczmy i sklepiku, a niezależnie od tego prowadzący ten interes mógł zajmować się rolnictwem i pośrednictwem.

Jedną z najczęstszych profesji to szeroko pojęta działalność handlowa. Zajmujący się nią są określanymi jako „handlownicy”, kramarze, „przekupniarze” („przekupnicy”) i kupcy. Ta sama osoba może być różnie notowana w różnych zapisach. Wymieniany parokrotnie jako świadek w aktach metrykalnych Tybel Berger, określany jest jako kupiec (1811 ur. 5), kramarz (1818 ur. 5), handlarz (1821 ur. 62). Częściej wymieniani przedstawiciele profesji handlowych to: Leyba Dorfman, Aron Erbesfeld, Aron Frailich, Abram Gotlib, Jankiel Kandel, Abuś Kramer, Szmul Kranc, Boruch Iser, Josef Kiel, Abra Litman [Laitman], Wigdor Lerman, Moyzes Miller, Ankiel Morgensztern, Joel Ox, Moyzes Prywer, Icek Rytner, Beniamin Szlajen (też „kachalny”) i Dawid Wisen.

Działalnością handlową zajmowały się rodziny: Appelfeldów (Chaim i Gerszon), Bergerów (oprócz Tybla także Szczodrys [?] i Icek), Braierów (Todrys, Froim i Berek), Cwilichów (Leyba, Mayer, Icyk, Matys), Fellerów (Abram i Ankiel), Falknerów (Berek i Leyba), Glanców (Herszek i Ankiel), Goldmanów (Mordka i Jankiel), Honikwaldów (Mosze i Szyja), Kastnerów (Rafał i Josef), Kawebaumów (Szapsa i Chaim), Nusdorfów (Nusyn i Szloma), Perlmutterów (Hersz i Natan [1815] — przyszły rabin), Rosmanów (Iser, Jukiew i Israel), Sonenbergów (Jukiew i Ankiel), Sylberlichtów (Haskiel, Moyzes i Icyk), Sylberszainów (Icyk, Szaja i Moyzes), Sztarkmanów (Sender i Naftula), Szwarców (Leyba, Haskiel, Fajwel, Tewel), Toberów (Szymon, Mailich — wymieniany też jako „szkolnik”), Taierów (Icyk, Chaim i Wolf). Przy łącznym spojrzeniu na te cztery profesje handlowe okazuje się, że była to grupa zawodowa dominująca.

Spośród rzemieślników — w pierwszym z omawianych okresów — najliczniejszą grupę stanowili krawcy. Najczęściej wymieniane rodziny to: Cwerner (Gdała i Herszek), Głuchy (Ankiel i Iser), Knepel (Załka i Moyzes), Laufer

[Lajfer] (Herszek, Lejbuś, Sapsia, Moyzes, Gierszon), Nudel (Salomon, Leyba, Ankiel), Szer (Szmul, Herszek), Szyc (Mortka, Szmul, Herszek), Taier (Dawid, wielokrotny świadek zapisów metrykalnych, i Icyk). Często wymieniani krawcy to: Moyzes Amt (w 1811 r. notowany jako sitarz, potem handlarz), Ankiel Biberklaid, Gdala Fudyma, Herszek Glanc (także jako kramarz i „przekupnik”), Szmul Gryn (też jako szewc!), Lejba Klainer, Chaim Miller, Mosiek Sobel, Lejba Unfryd oraz Jukiew Zomberk (także jako kramarz).

Rzemiosłem charakterystycznym dla całej ludności Biłgoraja było sitarstwo. Zajmowali się nim głównie chrześcijanie, ale także Żydzi, do tego stopnia, że było ono obok krawiectwa najczęściej uprawianym przez nich fachem. Wydaje się, że sitarstwo stało się popularnym zajęciem w tej społeczności pod koniec drugiego dziesięciolecia XIX w. W zapisach metrykalnych do roku 1817 włącznie w poszczególnych latach notowani są pojedynczy sitarze żydowscy, ale od 1818 r. już po kilku rocznie. W niektórych rodzinach rzemiosło to było wykonywane częściej niż w innych, np. przez Faiermanów (Chaim, Szaja, Fraim, Leyba), Gliklichów [Gliklichmanów] (Hela i Joswa), Hochnerów (Jukiew i Leyba), Kramerów [Kramerlichtów] (Samson, Habuś, Symeon), Sylberszainów (Heyzyk i Szmul) oraz Zyperów (Boruch i Szaja). Do częściej wymienianych sitarzy należeli: Mosiek Ant [Amt] — później handlarz i krawiec, Leyba Cwilich, Dawid Erbesfeld, Leizor Hochman, Leyb Honigwald, Szaja Kopel, Wolw Mercer, Wulf Ryngier, Leyba Unke.

Tkactwem zajmowali się głównie Brajerowie (Michel — ojciec i synowie: Hella, Todrys, Hersz, Ankiel). Oprócz nich wymienionych jest tylko kilku przedstawicieli tej profesji: Szloma Becherblit, Gdala Hofrat, Judka Kranc, Hersz Warsze i Szaja Jakubowicz Weber.

Kuśnierzy było zaledwie kilku, prawie wyłącznie z rodziny Sobelów [Sobelhart]: Leyba (także „baraśnik”), Moyzes (także krawiec), Berko („kuśmierz”) i Haim. Ci sami Sobelowie wymieniani są jako czapnicy, jednak wśród tych ostatnich dominuje rodzina Micnerów: Haim Ersz, Leyba, Mosko, Wolf (synowie Mortki) oraz Berek syn Icyka. Oprócz nich czapnikami byli: Wigdor Abramowicz, Wolf Berkowicz, Hela Blechner, Herszek Dawidowicz, Cal Gru i Ankiel Rotenberg.

Szmuklerze to: Lipa Bergier oraz Joel i Leyba Wurmowie.

Do najpopularniejszych zawodów rzemieślniczych obok krawiectwa i sitarstwa należało szycie i reperacja obuwia. Szewcami byli głównie przedstawiciele dwu rodzin: Pechów [Puchów, Pejechów] i Raców. Najczęściej wymieniany był występujący wielokrotnie jako świadek zapisów metrykalnych Szmul Pech, a oprócz niego: Haskiel, Josef, Izrael i Herszko. Z rodziny Raców najczęściej wymieniany jest Lemel (?), syn Icka z Niemirowa, a także Szyja i Zelman. Zawód ten wykonywali także: Aron Berkowicz, Dawid Benowicz, Sruł Gdallowicz,

Szmul Gryn (notowany też jako krawiec), Icek Kranc, Moszek Nudel, Szmul Szyc i Maier Szyc.

Garbarstwo zdominowała rodzina Widerów [Widder]: Berek, Nachman, Josef, Icyk i Moszko. Oprócz nich garbarzami byli jeszcze Icyk Aichel [Eychel, Eychat], Rywen Braier, Herszek Feller, Chaim Kizel, Herszek Telc i Moyżesz Wajc.

„Farbownicy” to, jak można sądzić, ci, którzy zajmowali się farbowaniem tkanin i skór. W profesji tej dominowali Lainwanddrukerowie [Laindrukerowie] (Ruben, Dawid, Szloma) oraz rodzina Szyców [Szycmanów] (Mortko, Herszek — być może to ten, który określany jest też jako „Herszko Farbiarz”). Oprócz nich rzemiosłem tym zajmowali się: Szloma Kail, Szulim Sztain Koller [Standkoler] — wymieniany też jako malarz, Boruch Gryn, Szloma Szerer i Berko Boruch — ten ostatni również występujący jako malarz. Może zresztą wszyscy z nich byli malarzami. Taką tylko profesję podano przy Herszku Mortkowiczu (ojcu), Mortce Herszkowiczu (synu; 1813 śl. 37) i Szmulu Herszkowiczu (1815 ur. 16) — zapewne chodzi o wspomnianych Szyców, którzy byli też krawcami (zob. wyżej). Ponadto zanotowano jednego malarza — Szamena Wainera (1825 ur. 148).

Stosunkowo więcej niż w innych miastach jest tu złotników. Najczęściej wzmiankowanym jako świadek jest Icyk Turner, pozostali to: Mortka Goldszaidler, Szloma i Leyba Goldszmitowie (Gołszmyt), Maier Failer, Mailech i Michel Libermanowie, Mortka Rotemberg, Josfa Sznaier, Meilich Winter. Wspominany już wcześniej Szloma Złotnik mógł być i złotnikiem, i szynkarzem.

Z innych zawodów artystycznych w Biłgoraju notowani są muzycy: Gimpel Mortkowicz Fidler (1811 ur. 74, 1825 ur. 98), Leyzor Szerer Basista (1823 śl. 136) [Bas Basista] (1825 ur. 28) i Izrael Rubinowicz Basista (zmarły w 1822 w wieku 60 lat — zg. 119). Być może pokrewne tej profesji jest bliżej nieokreślone zajęcie „figlarz” (badchen, „marszałik”), którym był Szymon Brecher (1815 ur. 60; 1824 zg. 1).

Nie ma pewności co do rodzaju wykonywanych prac przez „drukacza”. Brak w tym czasie wiadomości o drukarni w Biłgoraju, co wcale nie znaczy, że jej tu nie było. Wydaje się jednak, że może tu także chodzić o drukowanie wzorów na tkaninach lub np. na kołtrynach, na co wskazywać może określenie zawodu Dawida Josfowicza — „malarz czyli drukarz” (1813 zg. 37). Być może jego synem jest drukarz Herszek Dawidowicz oraz wymieniony niżej jako introligator Anczel Dawidowicz Buchbinder. Inni drukarze to: Szulim Herszkowicz i Rubin Szlomowicz.

Introligatorzy to wspomniany już Anczel Dawidowicz Buchbinder, Wolf Goldberg (w 1811 r. ożenił się z Sorą, córką Finkla Szycmana, introligatora ze Szczebrzeszyna — śl. 16), Daniel Gryner, Jukiew Honikwald i Ankiel Wider, wymieniany też jako „księgarz”.

Przedstawiciele innych, mniej popularnych, rzemiosł to: blacharze Berko

Blachner (także „kotlarz”), Hella Blachman, Berek Faulner, Herszko Kotlarz czy grzebieniarz — Szmul Irbach.

Stosunkowo dużo Żydów zajmowało się szeroko pojętą produkcją spożywczą. Najwięcej było piekarzy i rzeźników, niewielu zaś producentów alkoholi: „browarników” i „winiarzy”.

Najczęściej wymieniani piekarze pochodzili z rodzin: Baygielów (Jankiel i Sanel), Becherów [Becherblitów] (Mendel, Beynys, Benjamin, Moyzes, Haskiel), Itnerów [Hitnerów, Hetnerów] (Szloma, Naftula, Jona), Klainerów (Elna [?] i Leyba), Kranców (Abram i Aaron), Sztarkmanów [Szarfmanów?] (Josef, Matys i Sender), Traków [Truków, Trechów] (Icyk i Abraham) i Winterów [Winder, Wind] (Mendel i Symeon). Do tej grupy należą także: Mendel Amt, Dawid Ryngier, Moyzes Hoffman, Leyba Honkwald, Izrael Rotenberg, Samuel Rozmaryn, Leyba Warszawski.

Rzeźnictwem zajmowały się rodziny Anderów (Icyk i Szloma), Blutmanów (Haim, Moyzes), Brumbergów [Brumberger] (Szmul, Jukiew, Wolf i Leyba), Dornbustów [Dornbauf, Dorbuft, Dorembost, Dembosz] (Szymon i Herszko), Gliklichów [Gliglich] (Haim, Urcio, Josef), Wichterów [Wechter, Wektor] (Urys i Aaron). Inni częściej wymieniani to: Szmul Krzeszowski, Szloma Kamel [Kamil, Kamin].

„Browarników”, zwanych też czasem „piwowarami”, zanotowano niewielu: pięciu w 1812 r. i siedmiu w latach następnych. Zapisani są głównie z imienia i patronimikum. Nazwiska zanotowano tylko przy kilku osobach: Michela Braiera, Beniamina Szlaiena (handlarz i „kahalny”), Matysa Cwilicha (szynkarz), Szymona Wintera (szynkarz), Haima Wisenblita oraz mieszkających w Woli — Moyzesa Fainera i Sachera Berkowicza.

Winiarzy wymienionych jest sześciu i to tylko w latach 1811–1814: Boruch Ickowicz, Erszek Moskowicz, Hayzyk Gierszonowicz, Haskiel Herszkowicz, Szloma Ickowicz i Berko Kopciuch.

Zajęcia mające charakter usługi, ale związane z funkcjonowaniem gminy, to cyrulik (felczer i golibroda) i akuszerka. Cyrulicy pochodzili z rodziny Struzerów: Szaja Wolwowicz, Ankiel, Josef, Symeon i, najczęściej wymieniany, Jukiew (Jukwa) — także jako świadek zapisów metrykalnych (w tym również — ale bardzo rzadko — chrześcijańskich). Oprócz nich wymieniany jest tylko jeden cyrulik, określony też jako „hirurg” — Jakob Całe [Cał] (1811 zg. 20). W zapisach metrykalnych wspomniana jest akuszerka — Mindla Olwechowa (1824 ur. 76).

Ważną usługą był transport towarowy i przewóz osób, którym trudnili się furmani. „Furmanieniem” właściwie zajmowali się głównie przedstawiciele jednej rodziny — Micnerów. Być może było to drugie ich zajęcie, gdyż Micnerowie o takich samych imionach (Haim, Moyzes, Hersz) są też notowani jako czapnicy. Inni ówcześni furmani to: Mendel Buder (występujący głównie jako „Posługacz

Kachału”, furman i „baraśnik”), Oyzor Dykier, Nusyn Nusdorf, Szmul Szmelc, Gdala Sztarkman, Leyba Szwarz i Hersz Zybman.

Kolejne zajęcie wykonywane głównie przez jedną rodzinę to usługi szklar-
skie, którymi zajmowali się Brunerowie [Brumerowie, Bromerowie, Brumowie,
Brauerowie] — ojciec Mosiek (określany też jako „błoniarz”) i synowie Maior
i Wolf. Oprócz nich jako szklarz figuruje tylko Maier Glanc.

Jako przedstawiciele innych rzadkich usług wymienieni są: „Mistrz Kunsztu
Kominiarskiego” — Lejba Michłowicz (1811 śl. 40) i „translator” [„transloka-
tor”) — Lipman Klainmintz (1829 śl. 119) — raczej w znaczeniu tłumacza.

Zajęciem kojarzonym często z Żydami było młynarstwo, związane z posiada-
niem lub dzierżawą młyna. W Biłgoraju w omawianym okresie zanotowano tylko
jednego „mielnika” — Haima Ankłowicza (1818 ur. 95) oraz Arona Haimowicza
„miernika przy młynie” (1822 śl. 17).

Liczenie reprezentowane zajęcie to „spektor” (tu może w znaczeniu „doglą-
dacza”). Najczęściej wymieniani „spektorzy” to: Herszko Gryn, Szloma Kamel,
Szmul Loter, Leyba Ryngier (też „belfer”), Abraham Ryt, Sender Starkman oraz
ponadto: Hersz Adler, Beniamin Dykier [Dykierman], Ankiel Glanc, Hela Klain-
man, Abuś Kramer, Mailich Laufer, Leyzor Lichtsztraier, Josef Spektor, Hayzyk
Zylberszain.

Kolejną grupę zawodów stanowią zajęcia związane z pośrednictwem handlo-
wym, pożyczkami i dzierżawą. Zakładając, że „baraśnicy” to pośrednicy handlo-
wi, należałoby ich wymienić w tym miejscu. Jako tacy notowani są: Alexander
Szwarc (także „faktor”), Haim Woyzen, Dawid Mortkowicz, Leyba Micner, Bo-
ruch Berkowicz, Mendel Bader [Buder] i Lipa Rotenberg.

„Wexlarzy” wymienionych jest tylko dwóch i to na początku drugiego dzie-
sięciolecia XIX w.: Herszek Glanc i Herszko Szainfeld — zięć rabina Wigdora
Majzelsa. „Faktorzy” (też dwóch, w podobnym czasie) to: Alexander Szwarc (tak-
że „baraśnik”) i Leyba Bekier. „Pachtarz” odnotowany został jeden — Mortka
Wainbergier i jeden „arendarz” — Leyzor Bryl we wsi Wola (1814 zg. 143).

W końcu należy też wspomnieć ludzi bez określonej profesji, zwanych
„wyrobnikami”, podejmujących się różnych zajęć. Należeli do nich m.in.: Leyba
i Haskiel Szwarzowie, Chaim Gru, Zelman Kielman (określany także jako
„przekupnik” i „handlownik”), Moszko Lauter [Loter], Ruben Pelc [Pelz, Felc],
Berko Frost, Haim Finkiel, Haskiel Fraitag, Beniamin Sztajn, Wolw Taier. W tej
grupie wymienione są również kobiety: Mała Fudym, Pimia Honigwald, Hana
Micnerowa.

Oprócz „wyrobnic” i akuszerki jedyną odnotowaną kobietą pracującą była
służąca Gołda Abusiewiczówna. Wdowy określane są jako: „piekarka”, krawcowa,
szewcowa, „kramarka” itp. Być może określenia te dotyczą wykonywanych przez
nie zajęć, a nie tylko profesji zmarłego męża.

Najbiedniejsza warstwa społeczna to „ubodzy” i żebracy — miejscowi, jak i „przechodni”, zwykle ludzie starsi, którzy tu mieszkają i umierają, m.in. z Biłgoraja: Ersz Rym „ubogi”, Heyzyk Zylberszaj „ubogi”, Mindla Jukowa „uboga”; „Babki Żebracze” — Dwora Wulfowa i Szangla Hayzykowa wdowa, Haim Ozorowicz Wider — „zmarł w Domu Szpitalnym Żydowskim jako Żebak”. Umierają tam też dzieci żebraków miejscowych: syn Szmula Kranca i Ity, którzy zapisani zostali jako „Żebracy Ubodzy Rodzice w Biłgoraju zamieszkali”.

„Przechodni” żebracy zatrzymują się w „szpitalu” żydowskim w swojej wędrownicy. Rodzą im się tu dzieci: Simonowi Mortkowiczowi z Ryk (syn) i Jankielowi Heyzykowiczowi z Turobina (syn), ale też i tu im one umierają: Herszkowi Moszkowiczowi z żoną Haną „przechodzącym” (córka), Wolfowi i Icie Berkowiczom z Józefową Ordynackiego (syn). W końcu także umierają tu żebracy wędrowni: Leyba Aczel (!) „Przychodni”, Szmul Ickowicz „przechodni Ubogi” z Łysobyk. Takich przypadków zanotowano w pierwszym z omawianych okresów ponad dwadzieścia.

Dla porównania warto wspomnieć o zajęciach ludności chrześcijańskiej odnotowanych w aktach metrykalnych w latach 1810–1825. A zatem chrześcijanie pełnili funkcje związane z tym wyznaniem: proboszcz i wikary — także jako urzędnicy stanu cywilnego, organista (wiadomo, że organy były też w cerkwi), kościelny czy też proboszcz unicki. Tylko chrześcijanie pełnili funkcje w administracji państwowej i miejskiej: burmistrz, „Radca miasta Biłgoraja”, kasjer miejski, „Woźny Sądu Pokoju”, „Kancelista”, „Komornik” i „Pisarz” tego sądu, „Notariusz Powiatu Tarnogrodzkiego”, „Policjan”, „Strażnik Konsumpcyjny”, ławnik, „Nauczyciel Szkołki Elementarnej”. Chrześcijanami byli również pracownicy związani z dworem (kucharz, służba, ogrodnik, „szlachcic w służbie”), folwarkiem i produkcją organizowaną przez właściciela dóbr, np. dozorca cegielni, strycharz — zwany też „cegielnikiem” (1825 zg. 108).

Część zawodów rzemieślniczych w Biłgoraju wykonywana była wyłącznie przez chrześcijan (stolarz, cieśla, stelmach, bednarz, kowal, mularz, kapelusznik), dominowali też oni w niektórych zajęciach, np. w rolnictwie i początkowo w sitarstwie.

Liczne zawody wykonywali tak chrześcijanie, jak i Żydzi. Jedni i drudzy byli notowani jako: szewcy, krawcy, tkacze, szynkarze, kramarze, piwowarzy, malarze, młynarze, piekarze, rzeźnicy czy kominiarze. Żydzi z kolei dominowali w zawodach związanych z handlem, dzierżawą i całkowicie opanowali w Biłgoraju takie zawody, jak kuśnierz, czapnik, złotnik, blacharz, kotlarz, garbarz, introligator czy szklarz.

Zapisy metrykalne stanowią też interesujący materiał przyczynkarski do badań nad kształtem ówczesnego miasta. Przy części zapisów pojawiają się informacje o miejscu narodzin (u chrześcijan głównie w przypadku braku „oyca

prawego”) lub, na ogół zawsze, o miejscu zgonu. Podawany jest numer domu, czasem nazwa ulicy lub tylko ogólne określenie położenia domu: „na Przedmieściu za Lubelską Bramą” (1811 ur. 36), „za Bramą Lubelską” (1816 zg. 61), „w Okręgu Miasta” (1811 zg. 128), „przy Okręgu Miasta” (1813 zg. 26), „w tyle Okręgu Miasta” (1818 zg. 66), „w Okręgu Miasta Rynku” (1820 zg. 32), „w Kręgu Rynku” (1820 zg.) czy „w Cyrkule ulic Biłgoraia” (1822 zg. 21). Domy, jak się wydaje, miały numerację nadawaną dowolnie, ewentualnie w kolejności wznoszenia. „Dom nr 153 w Rynku” (1815 zg. 19) nie wskazuje na liczbę domów na rynku, tylko raczej na kolejność jego powstania. Największy odnotowany numer domu to „448”, przy ulicy Przedkościelnej. W przypadku nazw ulic i numerów domów także istnieje podejrzenie o podawanie danych nie zawsze zgodnych z rzeczywistością. Dom nr 412 podany jest raz na ulicy Zakościelnej (1811 ur. 53) drugi raz na Zamojskiej (1814 ur. 91). Dom nr 304 odnotowany jest przy ul. Lubelskiej (1815 zg. 10) i „za Bramą Lubelską”. Świadczy to o tym, że ważniejszy był numer domu, a podanie ulicy stanowiło określenie rejonu miasta. Potwierdza to również zapis „w domu 66 w Rynku w Biłgoraiu, czyli przy Ulicy Tarnogrodzkiej” (1819 zg. 3).

Warto może wymienić ówczesnie wspomniane ulice. Żydzi mieszkali właściwie na obszarze prawie całego miasta z wyjątkiem jego północno-wschodniej części w okolicach kościoła, czyli ulic Przedkościelnej, Zakościelnej, Zamojskiej i Bagnowej. Pojedynczy notowani są na ulicach w północnej części miasta: Szewskiej i Radzięckiej. Głównie zamieszkiwali wokół rynku (tam też, choć rzadziej, mieszkali chrześcijanie), na południe od niego — zwłaszcza przy ulicach Nadstawnicy, Cerkiewnej, Tarnogrodzkiej, Morowej (częściej określanej wówczas jako „Murowa”), Zatylniej (być może to późniejsza poprzeczna ul. Krzyżowa — na południe od rynku), przy ul. Lubelskiej, na „Przedmieściu Lubelskim” „przy Trakcie Lubelskim” oraz „przy Gościńcu Tarnogrodzkim”. Zwraca uwagę brak wzmianek o Bramach Zamojskiej i Tarnogrodzkiej (wówczas już chyba ich nie było), jak i o położonych za nimi (?) przedmieściach.

Poza wzmiankami o domach, w których miały miejsce urodzenia lub przypadki zgonów, wymieniony jest „dom gminny”, przed którym ksiądz odczytywał zapowiedzi ślubów żydowskich, oraz szpital: „przy Kościele”, pod numerem 6, i „Szpital Biłgorayski Żydowski” przy ulicy Nadstawnicy nr 9 (1812 zg. 39; 1818 zg. 3), czyli — jak można przypuszczać — w pobliżu całego zespołu budynków gminy: bóżnicy, dwóch szkółek, łaźni i najstarszego cmentarza. Szpital pełnił nie tylko funkcję przytułku dla lokalnej najuboższej warstwy społeczności żydowskiej, ale również noclegowni dla biedniejszych podróżnych, a także, jak wskazują na to akty metrykalne, faktycznie sprawował funkcję miejsca, gdzie leczono, przyjmowano porody, ale też umierano.

Jeszcze jeden budynek wzmiankowany w aktach metrykalnych, to dom „na

Okopisku”, czyli cmentarzu żydowskim. Wydaje się, że chodzi o trzeci w kolejności cmentarz żydowski „na Piaskach”, założony na początku XIX w. W pierwszym zapisie zgłoszone jest tam urodzenie córki Dawida Jankiela i Rochli z Blumów (1811 ur. 89), w drugim zawiadomienie o śmierci „w Domu na Okopisku” krawca Blumy (?) Szlomowicza, w wieku lat siedemdziesięciu (1811 zg. 191).

Zanim zostały wprowadzone Dozory Bóżniczne i „Etaty”, czyli budżety gmin, Komisja Rządowa Spraw Wewnętrznych i Duchownych przygotowywała się do tego, robiąc rozpoznania zasad funkcjonowania finansowego różnych gmin żydowskich, również na terenie województw „Lubelskiego” i „Podlaskiego”⁵⁹. Chodziło o ustalenie dochodów i wydatków kahalnych, gdyż było tu sporo niejasności, np. według danych z października 1817 r. gmina w Lublinie szacowała dochód na 9100 zł, a wydatki na 18 450 zł⁶⁰, Żydzi zaś z miasteczka Łysobyki (ob. Jeziorzany) oświadczyli, że u nich żadnej „składki [dochodów i wydatków] nie praktykuje się”⁶¹.

W tym kontekście „Gmina Miasta Biłgoraja” prezentowała się dobrze⁶². Ułożony 26 stycznia 1818 r. „Projekt Do Etabu na Wewnętrzne potrzeby przełożonych Synagogi i Starozakonnych” obejmował dochody „niestałe”: „Od Umarłych pokładne — 100 zł, „z Karbonki” — 40 zł, „w Czasie Sądnego Dnia od parafian” — 150 zł, „z Łażni” — 250 zł i „z Składki od Starozakonnych” — 270 zł. Tak pozyskane pieniądze zamierzano wydatkować na „Solaria”: dwóm szkolnikom — po 100 zł i „Kołataczowi” (szamesowi?) — 50 zł, „Na utrzymanie Okopiska” — 50 zł, „Na utrzymanie Szkoły” (bóżnicy) — 50 zł, „Na utrzymanie Szpitala ubogich” — 50 zł, na utrzymanie „Łażni którey dach zupełnie zły” (czyli na remont) — 200 zł. Oprócz tego przewidziano wydatkowanie 150 zł „Na opał Szpitala i Światło Szkoły” i 60 zł „Kościołowi Biłgorajskiemu podług od dawna zwyczajui” (zob. niżej). Dochody wysokości 810 zł równoważyły się z wydatkami. Na to wszystko, jak odnotowano, „Rachunków żadnych Gmina nie złożyła i składać nie chce”.

W komentarzu do powyższego projektu (27 stycznia 1818) wspomniano o tym, że „za Rządu Austriackiego” pobierana była przez kahał opłata „Od Paktu Mięsa Koszernego” zwana „Krupką”, nie było żadnej opłaty od ławek w bóżnicy, „bo takowe wszyscy mają dziedziczne i przechodzą w Sukcessyi”. Nie było też „Sympli na Rabina”, gdyż ten żył z tego, „co kto da z łaski”, „od Ślubów”, „od obrzezania nic”. Dochody, oprócz opłaty „od mięsa”, były tradycyjnie

⁵⁹ AGAD, CWW, sygn. 1430, Akta KRSWiD dotyczące Ustanowienia Dozorów Bożniczych, uregulowania składek i opłat gmin żydowskich. Ogólnie. 1817–1819.

⁶⁰ *Ibid.*, s. 19, 21–23.

⁶¹ *Ibid.*, s. 86.

⁶² *Ibid.*, s. 269–277.

pobierane przez gminę „od dawna”. Uwagi te opatrzone są pieczęcią kahału, z napisami w języku hebrajskim i polskim (ryc. 1) i podpisami autorów projektu budżetu (szkolników?) Bedyka Wenberga i Icka Rytnera⁶³. Pierwszego z nich należy zapewne identyfikować ze wspomnianym wyżej Beniaminem Wambergiem — „Kachalnym”⁶⁴, drugi wzmiankowany jest w aktach metrykalnych jako „kramarz”⁶⁵.



Ryc. 1. Pieczęć kahału w Biłgoraju

Komisarz obwodu zamojskiego (z siedzibą w Janowie Lubelskim), na terenie którego leżał Biłgoraj, opatrzył projekt budżetu uwagą, że „dochód z Okopiska od umarłych jest nader mały” i należy go podnieść do 370 zł. Jednocześnie

⁶³ *Ibid.*, s. 278.

⁶⁴ Beniamin Wambergier wymieniony jest w zapisie urodzenia nr 46 z 1815 r., gdzie figuruje jako 60-letni „Kachalny” — dziadek urodzonego dziecka, którego ojcem był „Icyk Wainbergier”, kupiec; w następnym roku w zapisie urodzenia (1816 ur. 65) jako świadek „Bedyk Weinbergier Szynkarz” — lat 55; być może identyczny z wymienionym świadkiem w 1818 r. (ur. 140) „Boruchem Waynbergerem Kachalnym” lat 65.

⁶⁵ Icyk Rytner wymieniony jako kramarz, ojciec: w 1812 r. (ur. 27 — lat 36), w 1818 r. (ur. 50 — lat 40), w 1820 (ur. 136 — lat 44); jako kupiec, świadek i sąsiad w 1812 (ur. 53 — lat 42), 1818 (ur. 61 — lat 40).

„umarzając składkę od parafian”⁶⁶, co świadczyło o braku rozeznania (przez autora uwagi) specyfiki wewnętrznej organizacji gminy żydowskiej i możliwości finansowych Żydów.

Z powodu braku akt metrykalnych Żydów biłgorajskich z lat 1826–1868 okres ten w dziejach gminy omówiony został na podstawie danych z akt Centralnych Władz Wyznaniowych⁶⁷ i Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych⁶⁸. To czas, kiedy funkcjonowały już „Dozory Buźniczne”.

Okres ten otwiera skarga Beniamina Szlajena z 1827 r. (w aktach USC „kachałnego” i kupca) do KRSW. Szlajen pisze, że był dozorcą bóżniczym w latach 1824–1826. Wybrany został ponownie na dozorcę w lutym 1827 r., jednak „dla Interesów” „uwolnił się” od tej funkcji. Niezależnie od tego Komisja Województwa Lubelskiego (dalej: KWL), ze względu na zarzuty przeciwko Szlajenowi, nie zatwierdziła jego kandydatury, powierzając obowiązki Jankłowi Kalkszteinowi (szynkarzowi). Kalksztein, jak pisze Szlajen, nie dość, że otrzymał „tylko dwadzieścia kresek”, to jeszcze, będąc „Kahałnym”, w 1811 r. zdefraudował jakąś sumę pieniędzy, „z których dotąd Gminie nie usprawiedliwił się”. Szlajen domagał się, aby KRSW wpłynęła na to, żeby go z powrotem „jako Dozorcę zanominować” na miejsce Kalksztajna⁶⁹. Nie wiadomo, jak zakończyła się ta sprawa.

Następna interwencja do KRSW ma podobny charakter. Matys Szarfman zwraca się w listopadzie 1832 r. o zatwierdzenie go jednak jako członka Dozoru Bóżnicznego, gdyż na wniosek Komisarza Obwodu Zamojskiego nie został zatwierdzony przez KWL. Przyczyną było to, że „za Defraudacją poniósł kiedyś karę Arestu”, a był niewinny. W 1827 r. został ujęty na jarmarku w Tarnogrodzie z kupionymi 24 sztukami płótna. Strażnik uznał, że płótno to jest „zdefraudowane” i aresztował Szarfmana. Szarfman twierdził, że płótno kupił od kupca, który wyjechał do Galicji Austriackiej „i do dziś nie powrócił”, cała zaś sprawa wynikła z tego powodu, że reprezentuje on gminę żydowską w wystąpieniu całego miasta przeciwko burmistrzowi „o odsunięcie go z posady”. Burmistrz „pałając złością” wydał mu złą opinię. Okazało się przy tym, że Szarfman nie ma żadnych nieruchomości w mieście, ale skoro to potrzebne do pełnienia funkcji dozorczy, to teraz on „jest gotów do posiadania”. Ponadto Szarfman przypomina, że w głosowaniu otrzymał najwięcej „kreszek”. KRSW w styczniu 1833 r. zwróciła się do KWL o opinię w tej sprawie. W odpowiedzi

⁶⁶ AGAD, CWW, sygn. 1430, *op. cit.*, s. 271.

⁶⁷ AGAD, CWW, sygn. 1594, Akta Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego dotyczące Gminy Żydowskiej w Biłgoraju w Województwie Lubelskim 1827–1867.

⁶⁸ AGAD, KRSW, sygn. 3249, Akta KRSW dotyczące się Miasta Biłgoraja w Guberni Lubelskiej — od 17 lipca 1844 r. (do 1864 r.). Akta wcześniejsze (sygn. 3246, 3247, 3248) w czasie prowadzenia kwerendy znajdowały się w konserwacji.

⁶⁹ AGAD, CWW, sygn. 1594, *op. cit.*, s. 3–4.

KWL potwierdziła, że Szarfman był aresztowany „za defraudację na szkodę Skarbu” i nie posiada w Biłgoraju nieruchomości, a ponadto jego ojciec był też defraudantem. KWL zasugerowała, aby na miejsce Szarfmana, „człowieka złego prowadzenia się”, zatwierdzić Ankla Morgenszterna (kramarza)⁷⁰.

Z lat 1843 i 1846 pochodzą najstarsze zachowane projekty budżetów gminy — „Estatu dla Kassy Dozoru Bóżnicznego”. Ponieważ pierwszy z nich, opracowany na lata 1843–1845, nie równoważył się w dochodach i wydatkach, nakazano jego poprawienie. Poprawiony, na sumę 141 rubli 50 kopiejek, obejmował dochody z ofiar i opłat z dzierżawy łaźni, „koszerni” (rzeźni koszernej) oraz opłat pobieranych przy obrzezaniach, ślubach i pogrzebach. Wydatki obejmowały pensje, podatki, opał i światło, kancelarię, nieprzewidziane potrzeby i opłatę „Do Dyspozycji Rządu Gubernialnego”. Proponowano pensje „Szkołnikom” — 30 rb, „Kantorowi Śpiewakowi” — 30 rb, „kassyerowi” — 7,05 rb. Inne opłaty to ubezpieczenie oraz światło i opał w mieszkaniu rabina, bóżnicy, dwóch „szkółkach” i łaźni. „Nieprzewidziane potrzeby” dotyczyły kosztów leczenia „Ubogich Mieszkańców w Szpitalu” oraz zakupu „Rayskiego Jabłka”. Szczególnie interesująca jest tu informacja o istnieniu już w tym czasie, oprócz bóżnicy, dwóch „szkółek”, czyli domów modlitwy⁷¹. W budżecie w 1818 r. wymieniono tylko jedną bóżnicę (por. wyżej).

W projekcie kolejnego budżetu, na lata 1846–1848, uwzględniono po raz pierwszy podstawowy dochód, jakim była „Składka Pożyczkowa od Mieszkańców Miasta” — 225 rb, co zwiększyło cały budżet do 334 rb 70 kop. Pozwoliło to na ujęcie w preliminarzu pensji „Rabina” — 75 rb oraz zwiększenie jej „Dwóm Szkołnikom” do 60 rb (łącznie) i kantorowi do 40 rb. Przy okazji wymieniono „Dozorców trzech honorowych”, czyli niepobierających żadnego wynagrodzenia.⁷²

Na istnienie wcześniejszych budżetów wskazuje prośba Mortki Harmona (Harmana), Jankiela Kandela i Josef Sztruma do KRSW o uwolnienie ich od opłaty za dzierżawienie dochodów „bóżniczych” w trzyletnim okresie budżetowym 1837–1839 (zgodnym z okresem budżetowym Dozoru Bóżnicznego), gdyż kontrakt na dzierżawę zawarli w 1836 r., a przepisy o tej opłacie wyszły w 1837 i 1840 r. Harmon dzierżawił łaźnię i „parnię”, Kandel opłaty „od Szlubów i Obrzezań”, a Sztrum od pogrzebów⁷³ — co odpowiada kolejnym pozycjom dochodu znanym z późniejszych budżetów gminy.

Żydzi dzierżawili też różne dochody miejskie. Wiadomo, że w dochodach „Kassy Ekonomicznej” miasta Biłgoraja pobór z opłaty „Targowego i Jarmarczne-

⁷⁰ *Ibid.*, s. 7–12.

⁷¹ *Ibid.*, s. 22–30.

⁷² *Ibid.*, s. 32–36.

⁷³ AGAD, KRSW, sygn. 3249, k. 4–7.

go” w latach 1846–1854 dzierżawił Moszek Klajmintz, za sumę 220 rb rocznie⁷⁴. Inny dochód „z wypożyczenia probieža do mierzenia jakości wódek i spirytusów” dzierżawił w latach 1845–1851 Szmul Szwerdszarf⁷⁵. Jest to pierwsza odnaleziona wzmianka o tej głośnie w dziejach społeczności żydowskiej miasta postaci, pochodzącym z Lublina finansście, uważanym za fundatora jednego z domów modlitwy, a przynajmniej jego wyposażenia⁷⁶.

W latach czterdziestych XIX w. miał miejsce protest gminy w sprawie uiszczania księdzu rzymskokatolickiemu corocznej opłaty zwanej „Kossa i Sierp”⁷⁷. W lipcu 1847 r. „Dozór Bóżniczny Gminy Starozakonnych Biłgoraja” zwrócił się do KRSW z prośbą o „uwolnienie od wymaganej przez miejscowego Proboszcza Daniny” pod tą właśnie nazwą. W imieniu dozoru protest podpisał członek Dozoru Szmul Szwerdszarf. Podstawą protestu był „Ukaz Cara znoszący Daniny przez Dziedziców nałożone”, z dnia 8/20 lipca 1846 r. W wyjaśnieniu tej sprawy „Magistrat Miasta Biłgoraja” powołał się na dokument z 16 września 1728 r.⁷⁸, w którym gmina żydowska zobowiązała się — oprócz nakazanej wcześniej, w dokumencie Leopolda Szczuki z 1726 r., opłaty 30 zł płaconej corocznie kościołowi — do płacenia także corocznie kolejnych 30 zł lub wystawienia 60 „żniwaków”. Opłata ta wynikała z faktu, że ówczesna gmina uzyskała od chełmskiego biskupa rzymskokatolickiego „według Praw Tak Koronnych jako i Duchownych [...] konsens mieć Szkołę w Biłgoraju i Okopisko blisko Miasta” na gruntach chrześcijańskich. „Starsi Kachału” (Lejba Herszkowicz, Rubin Zelikowicz i Dawid Gierszonowicz) zezwolili „w niedotrzymaniu tego [...] Jegomościowi Xiędzu Plebanowi Szkołę [...] zapieczętować”. Rząd Gubernialny Lubelski nakazał oddalić wniosek gminy, gdyż ukaz carski „nie stosuje się” do wspomnianej opłaty, i zezwolił na kwotę tę (w przeliczeniu około 18 rb) zrobić w budżecie „rozkład”, czyli składkę wśród mieszkańców. Rzeczywiście w zachowanych budżetach na kolejne lata (do 1863 r.) pojawia się wydatek: „proboszczowi r. l. Biłgoraja daniny pod nazwą Kosa Sierp i od krawców”⁷⁹. Ciekawe jest uzupełnienie tego wydatku o opłatę „od krawców”, o której niestety nic więcej nie wiadomo.

Od roku 1849 do 1861 projektowane budżety wzrosły z 345 rb 52 kop. do 419 rb 68 kop., przy czym nie zmieniała się wysokość składki od mieszkańców — 235 rb. Wzrastały wydatki m.in. na pensję rabina — do 135 rb, i na leczenie —

⁷⁴ *Ibid.*, k. 15–15v, 47v, 86v, 123.

⁷⁵ *Ibid.*, k. 47v.

⁷⁶ Więcej informacji na temat Sz. Szwerdszarfa zob. w niniejszym tomie w artykule A. Kopicowskiego.

⁷⁷ AGAD, CWW, sygn. 1594, s. 38–49.

⁷⁸ Dokument cytowany w całości — AGAD, CWW, sygn. 1594, s. 47–49.

⁷⁹ *Ibid.*, s. 61.

do 22 rb 50 kop.⁸⁰ W tym czasie (nie ustalono, od którego roku) dzierżawcą „dochodów bóżniczych” był Szmul Szwerdszarf, którego kaucja za dzierżawę została zabrana z kasy miasta wraz z innymi pieniędzmi przez powstańców w 1863 r.⁸¹

Z roku 1860 zachował się „Statystyczny Opis Miasta”, sporządzony przez burmistrza Matuszkiewicza⁸². Miasto należało jeszcze wówczas do Waleriana Płatonowa, „Tajnego Radcy i Senatora Szambelana Dworu Jego Cesarsko Królewskiej Mości, Towarzysza Ministra Sekretarza Stanu Królestwa Polskiego”. Informacji o Żydach jest w opisie niewiele. Mieszkało tu ich 2070, co stanowiło 38% ogółu mieszkańców. Oprócz jednego duchownego rzymskokatolickiego i jednego unickiego było tu czterech „duchownych” żydowskich. Rzemieślnicy wymienieni są bez określania ich przynależności wyznaniowej. Obecności Żydów możemy się domyślać w niektórych specjalnościach. Na pewno byli wśród 1650 sitarzy, 18 piekarzy, 12 rzeźników, 28 szewców, 38 tkaczy, 18 kramarzy, 20 „Szynkarzy Trunków Krajowych”, 30 szynkarzy solnych, 28 „Handlarzy Wiktuałów i Przekupniów”, 15 „Handlarzy płucien, Wełny, Włosów Końskich, Zboża, Łoju i Miodu” i 280 „Wyrobników i Wyrobnic”.

„Opis” podaje, że w tym czasie był tu murowany kościół, murowana cerkiew unicka oraz „Bóżnica Żydowska drewniana i dwie Szkołek murowanych obszernych”, określone jako niedawno wzniesione. W grupie budynków przy bóżnicy wymieniono drewniany szpital żydowski.

Wśród 23 murowanych domów mieszkalnych 3 były piętrowe. Przyczynił się do tego zwiększony ruch budowlany w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XIX w., w tym budowa domu Ruchli Bajli i Nusyma Tenenholców przy ulicy Tarnogrodzkiej 21, domów rynkowych Moszka Wajsmiana — nr 8, Szlomy Zysmana — nr 63 i Kielmana Szenwalda — nr 23. Problemem było wymagane krycie dachów dachówką, gdyż, jak zwrócono uwagę, nikt jej w okolicy nie produkował. Budowa balkonu nad bramą wjazdową kamienicy w Rynku 64 była przyczyną sporu Szmula Wajsmiana z mieszkającym na parterze Szmulem Szwerdszarfem⁸³. Pozostałe budynki wzniesione były z drewna: 477 domów, 320 stodół, 286 chlewów i 40 spichlerzy. Wymieniono też 2 zajazdy i 14 „Domów Szynkowych”, jak można przypuszczać w większości prowadzonych przez Żydów⁸⁴.

Wspomniana drewniana bóżnica została poddana w maju 1857 r. oglądowi przez „Budowniczego Powiatu Zamojskiego” H. Dąbrowskiego, w obecności

⁸⁰ *Ibid.*, s. 59–77, 83–89.

⁸¹ *Ibid.*, s. 92.

⁸² APL, RGL, sygn. Adm. 1672, Opis Statystyczny Miast Powiatu zamojskiego, s. 17–28.

⁸³ AGAD, KRSW, sygn. 3249, k. 134, 154, 165, 173, 233, 247, 254.

⁸⁴ APL, RGL, sygn. Adm. 1672, s. 23–24.

Burmistrza i członków Dozoru Bóżnicznego”⁸⁵. W „Protokole” rewizji znajduje się krótki opis tego budynku, który był drewniany, kryty gontem, wzniesiony na planie kwadratu o boku około 54 i 1/3 stopy (16,60 m) i wysokości 22 stóp (6,70 m). Składał się z sali modlitw, przedsionka i „w piętrze izb kobiet”. Celem rewizji było stwierdzenie pojemności bóżnicy, liczby otworów drzwiowych, ich wielkości i kierunku otwierania, a wynikiem nakazanie ich powiększenia i przerobienia tak, aby otwierały się na zewnątrz. Pojemność budynku określono na 400 osób, frekwencję na 150 mężczyzn i 70 kobiet, przy liczbie Żydów w Biłgoraju określonej na 1676 osób. Oprócz bóżnicy zanotowano tu także „Dom murowany zwany Szkoła do Codziennego Nabożeństwa”. Jest to ciekawe, gdyż wcześniej (początek lat czterdziestych XIX w.) wymieniano dwie szkoły — zapewne drewniane, a w 1860 były już dwie murowane⁸⁶. Wskazywałoby to na czas ich powstania, jedna przed 1857, druga przed 1860 r. (któraś z nich fundacji Szmula Szwerdszarfa). Podpisany pod protokołem Dozór Bóżniczny to: Szmul Szwerdszarf, Berek Honiksfeld i Moszko Zylberlicht.

Opisany wyżej budynek bóżnicy spłonął w lutym 1867 r. W 1871 r. sporządzono plan nowej murowanej synagogi, a gmina wystąpiła do władz o odszkodowanie. Prośbę tę podpisał rabin Nuchim Palest, członkowie Dozoru i Komitetu budowlanego: Herszko Harman, Icek Szaja Harman, Froim Sztender, Moszka Szwerdszarf, Wulf Taier, Lejba Appelfeld, Szmul Sturm i kilkudziesięciu przedstawicieli społeczności żydowskiej z Chaimem Kronenbergiem i Kielmanem Szenwaldem na czele. Koszt budowy oszacowano na 8597 rb 84 3/4 kop. W listopadzie 1872 r. budynek już stał, ale zaszła potrzeba wykonania nowego dachu. Prace jednak utknęły w miejscu, gdyż miasto w maju tego roku padło ofiarą dużego pożaru, który spowodował istotne zubożenie mieszkańców. W protokole oglądu budynku z maja 1874 r., podpisanym przez rabina Palasta, Dozór Bóżniczny (Herszek Harman, Nusyn Sztrum) i Komitet Budowlany (Szmul Szturm i Icek Harman), stwierdzono brak podłóg, stolarki drzwiowej i okiennej oraz tynków zewnętrznych i wewnętrznych. Prace planowano zakończyć w maju roku następnego⁸⁷.

W 1866 r. Biłgoraj został miastem powiatowym, a dobra były własnością Skarbu Królestwa Polskiego (od 1864 r.). Dzierżawcą dóbr został Żyd z Tarnogrodu Josef Goldman. Bardzo szybko wszedł on w konflikt z miastem, a głównie ze społecznością żydowską. Przyczyną sporu była propinacja, której on również został dzierżawcą. Poprzedni właściciel Płatonow zawarł w 1850 r. z szynka-

⁸⁵ AGAD, CWW, sygn. 1594, s. 80.

⁸⁶ „Szkółki” wymieniane w budżecie na lata 1843–1845 (AGAD, CWW, sygn. 1594, s. 29–30), natomiast „dwie Szkołek murowanych” wymienia wspomniany opis miasta z 1860 r. (APL, RGL, sygn. Adm. 1672, s. 23).

⁸⁷ APL, RGL, sygn. A IV 1870:97.

rzami umowę w sprawie sprzedaży alkoholów. Mieli oni szynkować jego trunki w ilości „7500 garncy okowity lub 2500 garncy szumówki”, inne alkohole mogli sprowadzać w ilościach dowolnych. Natomiast Goldman „wzbrania sprowadzania trunków z obcych mieysc”, każąc kupować alkohole tylko od niego. Upoważniony przez przedstawicieli obu społeczności, tak żydowskiej, jak i chrześcijańskiej, Szmul Szwerdszarf 8/20 kwietnia 1865 r. złożył w tej sprawie protest do księcia Czerkawskiego — „Prezydującego w Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych i Duchownych Królestwa Polskiego”, pisząc m.in., że Goldman każe kupować swoje trunki „w naygorszym gatunku za cenę podług upodobań”⁸⁸. Nie wiadomo, jak spór ten został rozstrzygnięty.

Wspomniany wyżej rabin Nachum Palast [Palest] został rabinem w Biłgoraju w roku 1860. W informacji o nim z 1865 r. zanotowano, że ma 57 lat, urodził się we Lwowie (w 1808 r.), był rabinem od 1850 r., w Biłgoraju zaś przebywał od 1854 r., „w kraju tutejszym” zaś od 1828 r. i „jest poddanym tutejszym, w księdze ludności miasta Biłgoraja zapisany na jakiej zasadzie nie wiadomo”. „Przysięgę homagialną wykonał w roku 1855 w M: Porycku Guberni Wołyńskiej gdzie wonczas pełnił obowiązki Rabina”⁸⁹. Ciekawostką jest to, że rabinem w Porycku był również następny rabin biłgorajski, dziadek braci Singerów — Jankiel Mordko Zilberman. Palast obowiązki rabina w Biłgoraju pełnił „za Nominacją” z 18/30 maja 1860 r. W przebadanych materiałach archiwalnych jako rabin występuje on do końca omawianego w tym artykule okresu, to jest do końca roku 1875. W tym roku podpisywał się, tak jak w poprzednich latach, pod aktami ślubów i, co w owym czasie ciekawe, zawsze po polsku — „Nuchim Palast”⁹⁰.

Na cmentarzu „Na Piaskach” zachowała się macewa, która podaje datę jego śmierci — 31 stycznia 1884 r. — oraz to, że był synem Arie i zięciem Icchaka Natana Note, po którym objął „tron rabinacki”⁹¹.

Oprócz rabina wymienianych jest w tym czasie trzech „duchownych”: Daniel Wakszul (pochodzący z Leżajska), Szmul Wagner i Michel Pancerman, którzy „honorowo Obowiązki duchownych pełnią [...] nominacji ani Konsenssów na to żadnego nie posiadają”⁹².

Innych funkcjonariuszy gminy znamy z akt metrykalnych (prowadzonych już po rosyjsku), których drugi zespół zachował się z lat 1869–1875⁹³. Szkołnikami

⁸⁸ AGAD, KRSW, sygn. 3249, k. 188–230v.

⁸⁹ APL, RGL, sygn. Adm. 1725, Bóźnicznych dozorów, rabinów i opłat bóźnicznych 1848–1865, s. 484, Poryck — obecnie Pawliwka.

⁹⁰ APL, USC Biłgoraj, moż., sygn. 7. Więcej informacji o Nachumie Paleście zawiera artykuł A. Kopciewskiego w niniejszym tomie.

⁹¹ Informacja od A. Trzcńskiego.

⁹² APL, RGL, sygn. Adm. 1725, s. 484.

⁹³ APL, USC Biłgoraj, moż., sygn. od 1 do 7.

byli w tym czasie Szimszon Failer (Feller) — w latach 1869–1874 i Fiszel Bran — przez cały ten okres. Od 1874 r. wymieniany jest kolejny szkolnik — Jankiel Udes oraz sporadycznie Icko Kandel. Jednym z zadań szkolnika było wówczas występowanie w roli świadka przy zapisach metrykalnych. Przez ten fakt zapisy nie są już tak bogatym źródłem wiedzy o zajęciach społeczności żydowskiej jak poprzednio omawiana grupa tego typu akt. O pozostałych osobach związanych z funkcjonowaniem gminy wiadomo tylko tyle, że rzezakiem był zmarły w 1874 r. Jankiel Szyja Morgensztern (zg. 36). Być może do tej grupy należał jeszcze „najemny pisarz” Abram Fleszner (1871 ur. 20).

Z funkcjonowaniem gminy wiązały się zawody nauczyciela i cyrulika. Niewątpliwie ciekawostką jest dużo większa liczba „nauczycieli żydowskich dzieci”: po dwóch z rodziny Kafesztków (Herszko i Szaja) i Wagnerów (Ojzer i Szmul); inni to: Majer Alter z Galicji, Chaim Anger, Moszko Aron Bojm, Moszek Dorfman, Lejba Fuks, Kielman Gedacht (także „spektor”), Icek Gelbojm, Szmul Zanwel Glejtman, Herszko Glikser, Moszko Grinbaum (też „spektor”), Gecel Jabłonek, Ela Lichtenfeld, Szyja Mer, Moszek Icko Milich, Jankiel Pech, Chuna Ruth [Rojt, Ryt] (także jako „spektor”), Icek Torem.

Cyrulikami tak jak dawniej byli Struzerowie — Fajwel (1871 zg. 20 — „starszy felczer”) i Szloma (1873 ur. 37) oraz Majer Hauz (1873 ur. 60 — „felczer”).

Krótszy okres, jaki obejmuje ten zespół akt metrykalnych, powoduje brak pełniejszego obrazu profesji, którymi zajmowali się wówczas Żydzi. Z materiałów tych widać, że tak jak dawniej przeważającym zajęciem była szeroko pojęta działalność handlowa (kupiec, handlarz, kramarz). Dominującym rzemiosłem stało się sitarstwo. Po sitarzach najwięcej było tak jak dawniej krawców, szewców, piekarzy i jak zawsze wyrobników. Więcej niż poprzednio było nauczycieli i młynarzy, mniej szynkarzy, rzeźników, złotników, tkaczy, czapników, furmanów i rolników. Brak zupełnie browarników, garbarzy, kuśnierzy, blacharzy, drukarzy, malarzy i farbiarzy. Pojawiają się za to nowe zawody: spekulant, murarz, cieśla, tokarz, powroźnik, waciarz i robotnik. Rzadziej wymieniane zawody to, tak jak dawniej: akuszerka, cyrulik, spektor, pachciarz, muzykant, szklarz, introligator. Oczywiście nasuwa się pytanie zasadnicze: na ile wpisy w tej grupie akt są odbiciem ówczesnej rzeczywistości.

Tak jak w aktach metrykalnych z poprzednio omawianego okresu (1810–1825) w szeroko pojętej działalności handlowej ta sama osoba może być wymieniana ogólnie jako kupiec (торговец) i handlarz (торговщик), np. Abram Kandel, Dawid Kantor, Tybel Palast (zapewne syn rabina) i Pinkas Undak, czy jako handlarz i kramarz (лавочник, крамар) — Josef Hofman, Moszko Nisenbaum, Herszek Brezel, Moszko Elbaum. Niekiedy przy osobach zajmujących się handlem podawana jest informacja o rodzaju tego handlu, np.: Szaja Harman

utrzymywał się z handlu końskim włosiem (1871 śl. 6), Gierszon Goldbraner — z handlu zbożem (1871 śl. 8), Jankiel Icek Laks — z handlu wyrobami złotniczymi (1871 zg. 43), Icko Rainberg — z handlu solą (1875 ur. 64), Chil Majer Hochman (1874 śl. 2) i Tybel Palast (1875 śl. 2) — z drobnego handlu, Moszek Barfus z Tarnogrodu, zamieszkały czasowo w Biłgoraju i tu zmarły, został określony jako „sprzedawca mazi” (1873 zg. 18); handlem wyrobami sitarskimi zajmowali się m.in.: Ejzyk Zelman „w kramiku” (1873 zg. 43), Nusyn Blumenfeld (1874 śl. 10), Szloma Rajdler (1874 śl. 15) i Dawid Grin (1874 zg. 42).

Działalność handlowa była często prowadzona przez przedstawicieli pewnych rodzin: Becherów (Abuś, Chaskiel, Mordka), Brezelów (Lejba, Jukief — kupcy, handlarze — Mordka, Herszek, też kramarz), Erbesfeldów (Lejba, Moszek Jakub), Fellerów (Moszek, Sender — także jako szynkarz), Frampolerów (Moszko, Sara Blima), Goldbrenerów (Lejzor, Gierszon), Harmanów (Lejzor, Icyk, Szaja, Sura Rochla „kramarka”), Hofmanów (Josef, Chaskiel), Kahanów (Maier Ber, Zajnwel), Kandelów (Abram, Michel, Chilel), Kasnerów (Herszek, Chaim Moszko, Noech), Klainminców (Berko, Jankiel), Kornfeldów (Lejba Zysel, Chaim Lejzor), Laksów (Kopel i wspomniany Jankiel Icek), Mercerów (Judka, Itta „handlarzka”), Rotenbergów (Josef, Srul), Sztenderów (Sender, Froim, Chemia, Srul, Frajdla), Tajerów (Moszko, Mendel, Nusyn, Michel — kupcy, Wulf — „kramarz”), Ulmerów (Gdala, Jakub), Wajsmanów (Szmul — kupiec i „kramarz”: Moszek, Abram Lejba, Dawid), Waksbaumów (Tobiasz, Szimszon Lejba), Zygielsziperów (Abram, Szmul Ber — także jako „faktor”), Zylberlichtów (Szymon, Szaja).

Z dwudziestu rodzin dominujących w tym fachu w latach 1810–1825 w powyższym zestawieniu występują już tylko cztery (Fellerów, Kastnerów, Zylberlichtów i Tajerów).

Częściej wymieniane w latach 1869–1875 postacie tej branży to również: Chil Ant, Herszko Berlinerman, Fiszal Bran („szkolnik”), Jankiel Bryk (także sitarz), Moszek Czajs (także tkacz), Chaim Dorenbust, Moszko Elbaum [Albojm], Mordko Josef Halbersztat, Szyja Kafesztok, Chaim Jojna Kronenberg (także szynkarz), Chaskiel Chaim Lichtensztain, Dawid Lubliner, Szyja Majmon, Srul Lejba Marmur (także sitarz), Moszko Nizenbaum, Melich Pancerman („duchowny?”), Berek Szpiro, Szmul Jankiel Sztern (handlarz i kramarz), Lejba Wermut i kilkudziesięciu innych. Warto może jeszcze wspomnieć „przekupnice”: Małkę Gutherc i Mirłę Feldman.

Szmul Ella Szwerdszarf określony jest jako „handlarz”, kiedy bierze ślub w 1870 (śl. 9)⁹⁴, ale także jako „spekulant” w roku następnym, kiedy to

⁹⁴ APL, USC, moż., Biłgoraj, sygn. 2, s. 55, wpis nr 9 z 19 V/1 VI 1870. Szmul Ella Szwerdszarf, handlarz, wdowiec, lat 56, urodzony w Lublinie, syn Lejzora żyjącego (w Lublinie) żeni się z Pesią Chaią Halbertal ze Złoczowa „w Galicji Austriackiej”, lat 40, urodzoną w Mohylowie, córką Szmula, wdową po zmarłym 1 XII 1868 r. Salomonie ze Złoczowa.

wychodzi za mąż jego córka Necia (1871 śl. 5)⁹⁵. Jako „spekulanci” byli również zanotowani Zanwel Dachcygiel (1870 śl. 1), Chemia Zylberlicht (1870 śl. 10), Abram Broner (1874 ur. 46).

„Faktorami” byli wówczas Chil Mordko Flaszner (1872 ur. 77), Aron Icek Frenkiel (1872 śl. 16), Zalman Frost (1872 zg. 32), Szmul Ber Zygielsziper (1873 ur. 28), Josef Blutman (1873 zg. 91); „spektorami”: Abram Altman (1870 śl. 17), Tybel Bergier (1873 ur. 33), Dawid Bergerzuren[?] (1870 ur. 11), Kielman Gedakt (1871 ur. 44), Mosze Aron Grynbojm, Chuna Rojth [Ryt] (1869 śl. 2; 1874 zg. 24) [trzej ostatnio wymienieni też jako „nauczyciele żydowskich dzieci”], Rachmil Morgensztern (1871 ur. 69), Icko Ryngelblum (1875 ur. 37); jako „pachciarz” wymieniony jest Mordka Becher (1873 ur. 80).

Mniej niż w grupie akt z poprzedniego okresu było wymienionych „szynkarzy napojów”. Częściej wspomniani byli przedstawiciele głównie dwóch rodzin: Harmanów (Fraim Joel, Icek i Herszek) i Erbesfeldów (Moszko i Herszko), oraz: Josef Dawid Becher, Chaim Jojna Kronenberg, Herszko Lajfman (ur. w Józefowie Ordynackim), Lejba Sztrum, Moszko Szwarcberg, Moszko Hersz Szwerszarf, Abram Zygielsziper (również handlarz), a także: Lejba Apfeld, Mendel Klainer, Szyja Majmon (także kupiec), Szmul Szpiro, Jankiel Sztern, Pinkas Waksbaum i kilku innych.

Najczęściej występujący w aktach rzemieślnicy żydowscy to tak jak poprzednio krawcy, szewcy i piekarze. Spośród rodzin zajmujących się głównie krawiectwem w latach 1810–1825 właściwie tylko w rodzinie Lajferów pozostało ono zajęciem dominującym (Jankiel, Mordko, Aron, Jancio [?]). Pozostałe rodziny zajmujące się głównie tym rzemiosłem to: Antowie (Chil i Chaim Chil), Fudymowie (Dawid i Josef), Klocowie (Szymon i Lejba), Pechowie [w pierwszej ćwierci XIX w. głównie rodzina szewców] (Lejba, Beniamin, Szmul). Częściej wymieniani krawcy to: Gimpel Maler, Szymon Obligenharc (syn Lejby Zelmana z Krzeszowa), Jankiel Porcelan, Icko Mordko Rodzynek, Kielman Russ, Herszko Jankiel Sirota, Szmyszon Szwarc i inni.

Wśród szewców dominuje tak jak dawniej rodzina Pechów (Beniamin, Szmul, Gdala, Icek Berek, Lejba, Mordka, Judka, Calej); inni częściej wymieniani w aktach to: Berko Bergier, Mendel Cylerman, Mordko Dyndersztajn, Gdala Szpisajzen, Srul Sztender.

Kolejna większa grupa zawodowa to piekarze. Zachowane materiały nie wskazują, aby było to zajęcie dominujące w jakiejś rodzinie. Najczęściej wymienianymi przedstawicielami tego fachu byli: Szmul Gryfman, Berko Liberman, Josef

⁹⁵ APL, USC, mojż., Biłgoraj, sygn. 3, s. 61, wpis nr 5: Necia Szwerszarf lat 18, córka Szmula Eli, „spekulanta”, wychodzi za mąż za Icka Gurfinkla, syna Kielmana, „spekulanta” z Nowej Aleksandrii.

Wolf Szturman, Mordko Wajman oraz Chaskiel Becherblit, Rachmil Morgensztern, Tybel Bergier — dwaj ostatni występujący też jako „spektorzy”. Warto również odnotować „piekarki” Surę Hofman i Chanę Milich.

Podobnie jak poprzednio stwierdzono obecność kilku muzykantów: Rubina Basisty (1873 zg. 89), Gimpla Brombergera (1872 ur. 7) i Dawida Brombergera (1873 zg. 41) oraz Noecha Wajsfelda (1874 ur. 42).

Więcej niż w pierwszej ćwierci XIX w. zanotowano młynarzy (bez informacji czy chodzi tu o właściciela, czy o dzierżawcę): Moszka Fajnera i Herszka Lipę Fajnera, Arona Icka Frekiela, Arię Kantora i Abrama Szainzyngiera (dawniej rodzina rolników w Woli).

Tkaczy odnotowano zaledwie kilku, dwóch z rodziny Tauberów (Szymon i Hersz) oraz: Moszka Czajsa (także „kramarz”), Kunę Goldbinera, Moszka Jankiela Kalkszajnera, Lejbę Micnera, Chila Undaka [Undank], Moszkę Wajntrauba.

Również mniej wymienionych jest rzeźników, ale jak dawniej zajęcie to uprawiały rodziny: Dornbustów (Chaim i Jankiel), Gliklichów (Szloma Mendel), Blutmanów (Josef), Brombergów [Bromberger] (Josif Icek) oraz nowa w branży rodzina Zutelmanów (Matys, Berko, Chaim Matys); inni to: Jankiel Anderer, Fałek Gorenfeld i Pinkwas Plotz.

Furmani (też jest ich zdecydowanie mniej) to: Lipa Gabler, Moszko Glanc, Lejba Kenigsberg, Moszko Zyper.

Jako wykonawcy innych zajęć tradycyjnych wymieniane są pojedyncze osoby: rolnicy to Berek Sztrygler z Zamchu (1869 śl. 15) i Lejzor Frochthendler z Panasówki (1874 zg. 35), introligatorem był Lejzor Joanisgiertel (1873 zg. 94), czapnikiem Icko Mitler (1874 ur. 31), złotnikami Lejba Finkielsztajn (1872 ur. 52) i Zachariasz Tuch (1875 zg. 17), szklarzami Michel Micner (1870 ur. 26) [też jako stolarz] (1872 ur. 58) i Herszek Grikser (1874 ur. 76).

Przedstawiciele nowych zawodów to: stolarz (wspomniany wyżej), cieśla Szymon Altfeld (1872 ur. 55), „maziarz” Chaim Brykman (1873 zg. 29), tokarz szlifierz Boruch Sztajer (1874 zg. 44), powroźnik Kopel Laks (1873 zg. 55), „waciarze” Szloma Gelber (1872 ur. 28) i Jankiel Kajtel (1872 ur. 59), tynkarz sztukator Herszko Feller (1874 ur. 52), murarz Chuna Stępel (1875 ur. 61).

Z zajęć wykonywanych przez kobiety, oprócz już wspomnianych „przekupnic” i „piekarek” wymieniane jest tradycyjnie jedno — akuszerka, którą była Estera Fudym [Fudwin] (m.in. 1872 ur. 65).

Akta metrykalne są ciekawym materiałem do opracowywania różnego rodzaju statystyk. Średnia liczba urodzeń w tym okresie to 99 dzieci rocznie (w latach 1811–1825 — 48), przy czym najczęściej urodzin przypada na rok 1875 — 116, a najmniej na 1870 — 83. Średnia liczba ślubów to 19 (1811–1825 — 11), 24 w 1871 r. i 16 w latach 1869 i 1873. Średnia liczba zgonów — 62 (1811–1825 — 38), w 1873 r. — 102, w 1875 r. — 49. Większa liczba zgonów

w 1873 r. wiązała się zapewne z jakąś epidemią. W październiku tego roku zmarły 32 osoby, a w listopadzie 13, przy średniej w innych miesiącach tego roku 6 zgonów miesięcznie. Średnia zgonów w tej grupie akt (bez roku 1873) to 55 osób rocznie, czyli prawie dwukrotnie mniej niż średnia liczby urodzeń (99). Daje to wyobrażenie o dynamice rozwoju demograficznego, zdecydowanie większej niż w pierwszym z omawianych okresów (1811–1825), w którym średnia roczna urodzeń wynosiła 48, zaś liczba zgonów 38.

Na początku 1872 r. układany był kolejny budżet gminy na okres 3 lat. Przy tej okazji sporządzono wykaz płatników składki bóżnicznej. 253 „płatników składki” podzielono na 5 klas, w zależności od stopnia zamożności. W grupie pierwszej, najbogatszej, były 34 osoby, w drugiej — 46, w trzeciej — 53, w czwartej — 67, w piątej, najbiedniejszej, nic niepłacącej — 49. Przy założeniu, że mieszkało tu wówczas około 3300 Żydów, daje to średnią 13 osób na jedną rodzinę, co wydaje się niezbyt prawdopodobne. Można więc przypuszczać, że była też jakaś część społeczności nieujęta w tym zestawieniu. Do najbogatszych spośród pierwszej grupy płatników (płacili od 5 do 4 rb) należeli Herszko Lajfman, Wulf Grin, Szmul Wajzman, Herszko Harman, Kalman Szajnfeld [Szenwald], Szmul Szarfman, Moszko Wajzman, Herszko Erbesfel, Dawid Wajzman, Abram Bergerfrajd, Josef Hochman, Michel Tajer, Wolf Tajer i Josef Bromberg. Wspomniany wykaz podpisał rabin, członkowie Dozoru — Szmul Wajzman i Josef Sztrom oraz 21 przedstawicieli społeczności żydowskiej; 8 z nich podpisało się po hebrajsku, 11 po polsku, 3 po rosyjsku⁹⁶.

W lipcu 1872 r. miały miejsce kolejne wybory Dozoru Bóżnicznego na okres od końca tego roku do końca 1875. Głosowało 218 Żydów, płatników składki. Wybrano dziewięciu kandydatów. Spośród nich najwięcej głosów dostali: Szmul Szwerdszarf (179), Szmul Wajzman (134), Herszko Harman (125) i Nusyn Sztrum. (90). Naczelnik powiatu biłgorajskiego w raporcie z lipca 1873 r. zawiadamiał Rząd Gubernialny Lubelski, że Szwerdszarf i Wajzman są ze sobą w konflikcie i nie chcą współpracować. Ponadto policja w Janowie poinformowała w opinii o kandydatach, że Szwerdszarf był oskarżony o obelgi i jakieś sprawy akcyzowe, Wajzmana oskarżono o oszustwo, opór władzy, kontrabandę i samowolny zabór mienia, ale został uwolniony od kary, Nusyna Sztruma zaś posądzano o defraudację. Tylko Herszek Harman i Josef Lejba Hofman nie byli notowani w policyjnych kartotekach. W konsekwencji zasugerowano, aby na miejsce Wajzmana do Dozoru włączyć Sztruma⁹⁷.

Szerszy wzrost popularności chasydyzmu na terenach dzisiejszej Lubelszczyzny miał miejsce na początku XIX w. Popularność ta spowodowała wiele konflik-

⁹⁶ APL, RGL, sygn. A IV 1872:186.

⁹⁷ APL, RGL, sygn. A IV 1873:58.

towych sytuacji wewnątrz społeczności żydowskiej, której tradycyjne środowiska interweniowały u ówczesnych władz z prośbą o zakazanie modlenia się w odrębnych pomieszczeniach zamiast w synagodze⁹⁸. Niestety jak wówczas wyglądała sytuacja pod tym względem w Biłgoraju nie wiadomo.

Najwcześniejsza odnaleziona informacja dotycząca obecności chasydów w mieście pochodzi z 1846 r. W latach 1822–1869 na terenie Królestwa Polskiego prowadzili misje nawracania Żydów na chrześcijaństwo misjonarze angielscy. Wiadomo, że 24 sierpnia 1846 r. przybyli do Biłgoraja „panowie Lange i Cukertort”. W sprawozdaniu zanotowali: „mieliśmy sposobność z wieloma żydami rozmawiać. Zachowywali się grzecznie i chętnie wdawali się w rozmowy nad różnymi punktami religijnymi” (w porównaniu z chasydami, którzy na ogół nie byli specjalnie uprzejmi wobec misjonarzy). 25 sierpnia, w sobotę, misjonarze zaprosili do siebie na kwaterę Żydów na dyskusję. Oprócz zaproszonych „Okolo wieczora zebrała się mała liczba Chasydów przed naszą stacją”, którzy postanowili przeszkodzić w dyskusjach, gdyż jak zauważają misjonarze, „Chasydzi [...] na to patrzeć nie mogli, że z innymi rozmawiamy”⁹⁹.

Niestety nie wiadomo, wpływy jakich ośrodków chasydzkich oddziaływały wówczas na Żydów biłgorajskich. Informację taką mamy dopiero z 1875 r. Na początku tego roku przybył do Biłgoraja ze Szczepieszyna Szoel Gebet, należący do izbickiej, a następnie radzyńskiej „sekty śpiewających chasydów” (Leinerów). Gebet przedstawił się biłgorajskim chasydom jako rzezak bydła i drobiu. Jak doniósł do Rządu Gubernialnego Lubelskiego Szmul Nusymowicz Wajsmann, bez zgody rabina i Dozoru zaczął on zajmować się rzezią, a poza tym miał zły wpływ na ludzi, bo głosił „Prawo Boże”. Badający sprawę naczelnik powiatu poinformował władze, że Gebet nie robi nic złego, ale stronnictwo Szwerdszarfa i Wajsmanna (w tej sprawie pogodzonych), stara się go usunąć z Biłgoraja do tego stopnia, że Gebet został pobity publicznie na ulicy, tymczasem z jego usług korzysta połowa gminy, bo obniżył wysokość pobieranych opłat za ubój. W kolejnym piśmie Szmul Wajsmann powtórzył poprzednie zarzuty dodając, że Gebet chce przeciągnąć do sekty chasydzkiej wszystkich tutejszych Żydów, a przecież ich obrzędy to demonstracje. Wpływy stronnictwa Szwerdszarfa i Wajsmanna (ortodoksi?) musiały być na tyle silne w mieście, że burmistrz miasta — Łucak odebrał Gebetowi narzędzia do wykonywania uboju. Wywołało to protest części miejscowych Żydów (124 podpisanych), którzy zwrócili się z pismem do naczelnika powiatu o zezwolenie Gebetowi na wykonywanie

⁹⁸ M. Wodziński, *Oświecenie żydowskie w Królestwie Polskim wobec chasydyzmu. Dzieje pewnej idei*, Warszawa 2003, s. 91–103.

⁹⁹ AGAD, CWW, sygn. 1457, Akta KRSWiD Dotyczące się Misjonarzy Angielskich przybyłych do Polski dla nawracania Żydów (1844–1848), s. 521. Dziękuję Marcinowi Wodzińskiemu za wskazanie tego materiału.

uboju¹⁰⁰. Nie wiadomo, jak skończyła się ta sprawa, ale chyba niekorzystnie dla Gebeta, gdyż w przyszłości brak wzmianek o związkach Żydów biłgorajskich z dworem Leinerów.

O kontaktach z innymi ośrodkami chasydyzmu w XIX w. brak informacji. Niewątpliwie interesujące byłoby ustalenie oddziaływania na Żydów biłgorajskich — położonego co prawda już w Galicji — niedalekiego, silnego ośrodka chasydzkiego w Leżajsku. W archiwaliach nie udało się do tej pory nic na ten temat odnaleźć, choć wśród mieszkańców Biłgoraja i okolic urodzonych przed II wojną światową żywa jest pamięć o przechodzących przez miasto „pielgrzymkach” Żydów do grobu Elimelecha¹⁰¹.

Przedstawione wyniki badań nad dziejami Żydów biłgorajskich w XIX w. uzupełniają wiedzę o społeczności, która w tamtym czasie istotnie współtworzyła krajobraz kulturowy miasta. Jest to oczywiście tylko przyczynek do obrazu społeczności żydowskiej w tym okresie. Niewątpliwie dalsze kwerendy źródeł, głównie pośrednich, pozwolą w przyszłości ten obraz wzbogacić.

¹⁰⁰ APL, RGL, sygn. A IV 1875:60.

¹⁰¹ Informacja od pana Henryka Wujca.

Adam Kopciowski

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
Lublin

Żydzi w Biłgoraju na przełomie XIX i XX wieku

Połowa lat sześćdziesiątych XIX w. to dla Biłgoraja, podobnie jak dla wielu innych miast i miasteczek Królestwa Polskiego, okres zasadniczych i wszechstronnych zmian. Miasto, będące od chwili założenia własnością prywatną, zostało w 1864 r. nabyte przez rząd i upaństwowione. Dwa lata później, na mocy ukazu o zniesieniu stosunków dominialnych w miastach, Biłgoraj stał się w pełni samostanny, zostając jednocześnie stolicą nowo powstałego powiatu¹. Zapoczątkowana w ten sposób nowa epoka w dziejach miasta zaowocowała wieloma większymi i mniejszymi transformacjami w jego rozwoju i strukturze wewnętrznej. Najbardziej widocznym efektem zachodzących zmian był dość szybki wzrost liczby mieszkańców miasta — z prawie 5,5 tys. w 1859 r. do około 11,2 tys. w roku 1913.

Ludność żydowska Biłgoraja na równi z innymi mieszkańcami miasta współtworzyła i wyznaczała nowe kierunki jego rozwoju. W latach 1859–1913 nastąpił ponad 170% wzrost liczebności tej grupy narodowościowej, a odsetek Żydów wśród mieszczan biłgorajskich podniósł się z 38 do 50%. Przyrost ludności żydowskiej był tym samym znacznie wyższy, aniżeli całej społeczności miasta, która w tym samym czasie „zaledwie” podwoiła swój stan liczbowy.

W 1897 r. pod względem liczebności żydowska ludność Biłgoraja zajmowała 15 miejsce wśród wszystkich miast i miasteczek guberni. Więcej Żydów niż w Biłgoraju mieszkało w tym czasie w dużych miastach regionu: Lublinie (23,5 tys.), Siedlcach (10,1 tys.), Międzyrzeczu (9 tys.), Chełmie (7,2 tys.), Zamościu (7 tys.), Białej Podlaskiej (6,3 tys.) i Hrubieszowie (5,3 tys.). Biłgoraj wyprzedzały pod tym względem także: Węgrów (5,1 tys.), Żelechów (4,9 tys.), Łuków (4,8 tys.) i Sokołów (4,2 tys.), a populacje żydowskie Tomaszowa, Puław i Włodawy były jedynie nieznacznie liczniejsze od społeczności biłgorajskiej².

¹ J. Górak, *Miasta i miasteczka Zamojszczyzny*, Zamość 1990, s. 27; *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 1, Warszawa 1880, s. 227.

² B. Wasiutyński, *Ludność żydowska w Polsce w wiekach XIX i XX. Studium statystyczne*, Warszawa 1930, s. 33–35.

Tab. 1. Rozwój demograficzny ludności Biłgoraja w latach 1859–1913

Rok	Liczba ludności ogółem	Liczba Żydów	Procent Żydów
1859 1865	6005	2295	38,2
1870	około 6000	około 2400	około 40
1890	8185	3430	41,9
1897	8740	3588	41,1 ³
1899	8953	3810	42,6
1904	9602	4043	42,1
1913	11 173	5595	50,1

Źródła: W. Śladkowski, *W latach zaborów (1795–1918)*, [w:] J. Markiewicz, R. Szczygieł, W. Śladkowski, *Dzieje Biłgoraja*, Lublin 1985, s. 105, 107–108; O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 16, *Wojwództwo lubelskie*, cz. 1, s. 91; K. Zieliński, *Żydzi Lubelszczyzny 1914–1918*, Lublin 1999, s. 15; R. Kołodziejczyk, *Miasta i mieszczaństwo w Polsce w świetle statystyki*, [w:] *Dzieje burżuazji w Polsce*, t. 2, Wrocław 1980, tabele; *Sprawoznajna Kniżka Lublińskiej Guberni*, Lublin 1905, s. 7; *Kratkoje istoriko-statisticzeskoje opisanie gorodow lublińskiej guberni*, Lublin 1897, s. 22; *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. I, Warszawa 1880, s. 227.

Stosunkowo niski procent ludności żydowskiej, wynoszący w 1897 r. jedynie 41%, wyróżniał Biłgoraj na tle innych miast guberni, a spośród większych miast tego regionu tylko Krasnystaw posiadał niższy (24,4%) odsetek Żydów. W pozostałych miejscowościach regionu procent ludności żydowskiej zwykle dość znacznie przekraczał poziom 50%. Jedynie Janów, Kraśnik, Szczebrzeszyn, Siedlce i Garwolin posiadały mniej aniżeli połowę mieszkańców — wyznawców religii mojżeszowej⁴.

Kolejnym wyznacznikiem demograficznym, wyróżniającym Biłgoraj na tle innych miast guberni, był dość duży odsetek mieszkańców zapisanych w księgach ludności stałej, jednak nieobecnych przez dłuższy okres w mieście. W 1890 r. aż 13,2% mieszkańców Biłgoraja przebywało poza nim. Jedynym miastem, w którym w tym okresie odnotowano większą, bo ponad 20%, absencję stałych mieszkańców, był Międzyrzec⁵. Duża migracja mieszkańców tych dwóch miast miała prawdopodobnie związek z ich profilem ekonomiczno-zawodowym. Zarówno

³ Według danych przedstawionych przez B. Wasiutyńskiego (*op. cit.*, s. 33) w roku 1897 w Biłgoraju mieszkało 3486 Żydów, stanowiących 65,6% wszystkich mieszkańców miasta. Dane te, zaczerpnięte prawdopodobnie z wyników spisu powszechnego ludności Imperium Rosyjskiego (por.: *Pierwaja Wsieobszczaja Perepis Nassilenja Rossijskoj Imperii, Lublińska Gubernia*, St. Petersburg 1904, tabele), a powtórzone m.in. przez autorów *Encyclopaedia Judaica* (t. 4, Jerusalem 1972, s. 995), zdecydowanie zaniżają ogólną liczbę mieszkańców Biłgoraja (z 8740 do 5844 osób), czego wynikiem jest znaczne zawyżenie odsetka Żydów wśród biłgorajskich mieszczan. Wytlumaczeniem tych rozbieżności może być różnica pomiędzy liczbą osób zapisanych do ksiąg ludności stałej a odnotowanym w spisie powszechnym, rzeczywistym stanem ilościowym ludności miasta.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, s. 63.

Biłgoraj, jak i Międzyrzec charakteryzowały się w tej dziedzinie dość daleko posuniętą specyfikacją. W pierwszym z nich głównym zajęciem ludności było sitarstwo, w drugim — szcotołkarstwo; dwa rzemiosła, których wykonawcy należeli do wyjątkowo mobilnych grup zawodowych.

Żydowska populacja Biłgoraja charakteryzowała się znaczną przewagą liczebną kobiet nad mężczyznami. Według danych z roku 1897 na 100 zamieszkałych w mieście żydowskich mężczyzn przypadało aż 112 kobiet (odpowiednio 1692 i 1896 osób). Co ciekawe, wśród pozostałych biłgorajskich grup wyznaniowych dominowali mężczyźni. Na 100 mężczyzn wyznania rzymskokatolickiego przypadały 92 kobiety (2290 i 2105 osób), na 100 zaś prawosławnych zaledwie 80 kobiet tego wyznania (420 i 337 osób)⁶.

Podobnie jak w wielu innych miastach i miasteczkach guberni aktywność biłgorajskich Żydów uwidaczniała się przede wszystkim w dziedzinie życia gospodarczego. Niemal cały handel Biłgoraja (z którego w 1864 r. żyło 10,5% wszystkich czynnych zawodowo mieszkańców miasta) znajdował się w ich rękach. Zdecydowana większość sklepów i punktów handlowych, koncentrujących się głównie w centrum miasta (rynek, ulica Tarnogrodzka i uliczki do nich przyległe), była własnością żydowską. Domeną Żydów były również operacje finansowe oraz dzierżawa dochodów i instytucji, które w połączeniu z zakrojoną na dużą skalę działalnością kupiecką, przynosiły bardziej operatywnym jednostkom dość spore jak na skalę lokalną zyski. Wśród żydowskich potentatów finansowych Biłgoraja drugiej połowy XIX w. znajdowali się m.in.: Szmul Ela Szwerdszarf — kupiec drzewny (drogą wodną Tanew–San–Wisła spławiał drewno aż do Gdańska), dzierżawca lasów ordynackich oraz właściciel dużego, piętrowego domu w samym centrum rynku, którego część od połowy wieku wynajmował od Szwerdszarfa na swoją siedzibę biłgorajski magistrat⁷; Dawid Lubliner — przedsiębiorca budowlany (m.in. w latach osiemdziesiątych i w 1900 r. wykonawca robót związanych z założeniem oświetlenia w mieście), właściciel największej biłgorajskiej murywanej kamienicy, którą z dużym zyskiem (1250 rb rocznie) dzierżawił na lazaret

⁶ *Kratkoje istoriko-statisticzeskoje opisanie gorodow lublinskoj guberni*, Lublin 1897, s. 22.

⁷ Z wnukiem Szmula Eli Szwerdszarfa, Nutą Szwerdszarfem, przyjaźnił się podczas pobytu w Biłgoraju w okresie I wojny światowej Icchok Baszewis Singer. Noblista kilkakrotnie w swoich opowiadaniach wspominał zarówno postać dziadka, jak i wnuka. W jednym z nich pisał: „Notte pochodził z wybitnej rodziny. Jeden dziadek, reb Samuel Eli, był bogatym uczonym i wielkim filantropem; ciotka Nottego, Genendefe, pisała w języku hebrajskim i była moją daleką krewną. Z czasem jednak rodzina trochę zubożała, ale stawała się coraz bardziej oświecona” (zob. opowiadanie: *Nowi przyjaciele*, [w:] I. B. Singer, *Urząd mojego ojca*, przeł. I. Wyrzykowska, Warszawa 1995, s. 273–274). O Szmulu Elim Szwerdszarfie patrz także dalej w części dotyczącej dozoru bóżniczego, natomiast postać Nuty Szwerdszarfa scharakteryzowano przy okazji omawiania ruchu syjonistycznego. Krótki życiorys Szwerdszarfa opublikowano w biłgorajskiej księdze pamięci: Sz. Honigbojm, *Reb Szmuel Elijahu Szwerdszarf*, [w:] *Churbn Biłgoraj*, red. A. Kronenberg, Tel Awiw 1956, s. 181–183.

dla stacjonującego w mieście 13 pułku kozaków dońskich; Josef Goldman — pochodzący z Tarnobrodu kupiec i finansista, w okresie przejściowym pomiędzy odkupieniem Biłgoraja z rąk prywatnych a jego usamoistnieniem (lata 1864–1866), z nadania Skarbu Państwa dzierżawca dóbr biłgorajskich oraz miejskiego prawa propinacji, później dzierżawca majątku Rożnówka⁸; Abuś Pelc — kupiec i wieloletni dzierżawca dochodów żydowskiej gminy wyznaniowej; Herszel Szajnwald — najbogatszy spośród dość licznych żydowskich handlarzy zbożem, później właściciel młyna w Rożnówce⁹.

Jak wynika ze sporządzanych przez biłgorajski dozór bóżniczy zestawień płatników składki gminnej (ułożonych według zamożności osób pociągniętych do świadczeń na rzecz gminy), wśród najbogatszych żydowskich mieszkańców miasta znajdowali się głównie finansiści, kupcy, hurtownicy oraz dzierżawcy i właściciele dóbr i instytucji. Według danych z roku 1904 trzema najzamożniejszymi Żydami zamieszkującymi w obrębie biłgorajskiego dozoru bóżniczego byli: właściciel młyna i handlarz zbożem Lejba Wurman, dzierżawca majątku Rożnówka Fałek (Feliks) Fabrykant oraz Rubin Kuligowski. Wszyscy trzej zapłacili najwyższą składkę gminną w wysokości 10 rb. Składkę powyżej 5 rb zmuszeni byli zapłacić: Lejzor Garman, Mordko Wolf Kuligowski, Szymon Jojna Fogel, Sana Szer, Abram Edelsztajn, Nusym Wajzman, Aron Grosman, Maria Lubliner (wdowa po Dawidzie), Sana Rozenbaum i Kielman Szajnwald¹⁰.

Tuż przed I wojną światową w Biłgoraju funkcjonowało kilka dużych sklepów i hurtowni należących do miejscowych Żydów. Największe i najbardziej znane z nich prowadzili m.in.: Szmul Lajchert (towary kolonialne), Lipa Wakszul (sklep i hurtownia spożywczo-kolonialna), Chaskiel Kandel, Szloma Sztul, Berek Klajnminc i Szlafrok (sklepy spożywcze), R. Majman (sklep bławatny), Eljasz Enstein (skład apteczny)¹¹. W rękach żydowskich znajdowała się również

⁸ Goldman oraz Szwerdszarf już w latach czterdziestych XIX w. prowadzili na szeroką skalę operacje finansowe i kredytowe. W okresie tym jednym z największych dłużników obu finansistów był syn właściciela miasta (nota bene wywodzący się z rodziny neofickiej) Edward Maksymilian Nowakowski. W latach późniejszych między Goldmanem i Szwerdszarfem doszło do ostrego zatargu na tle dzierżawy przez tego pierwszego miejskiego prawa propinacji, któremu sprzeciwiali się mieszczaństwo biłgorajscy na czele z ich plenipotentem Szwerdszarfem (por.: W. Śładkowski, *op. cit.*, s. 90).

⁹ A. Kronenberg, *A mark tag, [w:] Churbn Bilgoraj...*, s. 50–53; W. Śładkowski, *op. cit.*, s. 86–87, 90–94; J. Markiewicz, *Dzieje najnowsze i współczesne (1918–1978), [w:] Dzieje Biłgoraja...*, s. 169; J. Janicka, *Spoleczność żydowska w obrębie dóbr ordynacji zamojskiej w latach 1864–1915*, Lublin 2002, s. 221 (praca doktorska przechowywana w Bibliotece Głównej UMCS); APL, RGL 1864–1915, wydz. IV adm., sygn. 1905/111, k. 84.

¹⁰ APL, RGL 1864–1915, wydz. VI adm., sygn. 1904/159, k. 15–16.

¹¹ A. Kronenberg, *op. cit.*, s. 49–53; J. Markiewicz, *op. cit.*, s. 164; W. Śładkowski, *op. cit.*, s. 128; *Księga adresowa Rzeczypospolitej Polskiej z Wolnym Miastem Gdańskiem*, Warszawa 1929, s. 500.

większość z działających w Biłgoraju szynków, piwiarni i różnego rodzaju jadłodajni. Ich właścicielami byli m.in.: Gerszon i Fiszel Kielmanowiczowie, Jankiel Senders oraz J. Szarfman¹².

Do okresu powstania styczniowego Biłgoraj stanowił jeden z prężniejszych ośrodków handlowych położonych na południu guberni lubelskiej. Epoka powstaniowa przyniosła miastu dość wyraźne zachwianie tej pozycji, do czego przyczyniło się przede wszystkim niekorzystne usytuowanie Biłgoraja pod względem komunikacyjnym. Wyrazem upadku biłgorajskiego handlu było ograniczenie liczby corocznych jarmarków w mieście z 11 do 6. Oprócz jarmarków, dwa razy w tygodniu, we wtorki i piątki, w mieście odbywały się targi. W odróżnieniu jednak od tych pierwszych, miały one jedynie charakter lokalny. Ich wadą było także to, iż w te same dni podobne targi miały miejsce w okolicznych miejscowościach. Niedogodności biłgorajskiego handlu uderzały głównie w Żydów, stanowiących gros handlujących. W 1881 r. z inicjatywy żydowskich środowisk kupieckich dwaj miejscowi handlowcy: członek dozoru bóżniczego Szloma Zypman oraz Szmul Szmire, poparci przez chrześcijańskich ławników miejskich, wystosowali suplikę do gubernatora lubelskiego, prosząc o zwiększenie liczby jarmarków z 6 do 24 (we wtorki, dwa razy w każdym miesiącu). Dziesięć lat później kilkunastu kupców żydowskich, na czele z Berkiem Klajnmincem i Boruchem Ackermanem, wystosowało podobną prośbę, dotyczącą ustanowienia dnia targowego w Biłgoraju w czwartek, uzasadniając to tym, iż w tym dniu nie odbywają się targi w okolicznych miejscowościach. Z obu tych próśb, jedynie druga doczekała się realizacji. Od 1894 r. do końca I wojny światowej dniem targowym w Biłgoraju był czwartek¹³.

W drugiej połowie XIX w. Żydzi biłgorajscy zdominowali również miejscowe rzemiosło, które według danych z 1864 r. było zajęciem dającym utrzymanie aż 66% ludności miejskiej czynnej zawodowo. Obok wykonywanych tradycyjnie zawodów rzemieślniczych, takich jak krawiectwo czy szewstwo, domeną tej grupy narodowościowej powoli stawała się także główna biłgorajska profesja rzemieślnicza, czyli sitarstwo.

W odróżnieniu od sitarstwa chrześcijańskiego, które opierało się głównie na wytwórczości ręcznej (na tzw. krojściach), sitarstwo żydowskie bardzo szybko i dość powszechnie przyjęło formę produkcji warsztatowej. O skali tego zjawiska świadczy fakt, iż o ile w 1881 r. spośród działających w mieście 10 warsztatów sitarskich żaden nie był własnością żydowską, to w 1901 r. obok zaledwie jednego warsztatu chrześcijańskiego funkcjonowało aż 376 warsztatów należących do Żydów. Największe z nich były własnością Urysza Zylberberga, Mojżesza Waj-

¹² A. Kronenberg, *op. cit.*, s. 49–50; *Księga adresowa Rzeczypospolitej Polskiej...*, s. 500.

¹³ W. Śladkowski, *op. cit.*, s. 121–122; APL, RGL, wyd. IV adm., sygn. 1881/59, k. 1.

smana, Icka Majera Warszawiaka, M. Bergera, J. Korensztajna, L. i W. Sznicerów oraz Tuchamana. W warsztatach żydowskich wyrabiano tzw. sita niemieckie, które były większe, lepsze i droższe aniżeli produkowane w sposób rękodzielniczy. Spośród sit „niemieckich”, sita podwójne były droższe i kosztowały w latach siedemdziesiątych XIX w. około 25 kop. za sztukę. Za tańsze sita potrójne płacono ponad trzy razy mniej¹⁴.

Na początku XX w. skala produkcji sit w Biłgoraju była ogromna. Według danych z 1901 r. rocznie produkowano ich w mieście ponad 2 600 000 sztuk. Chociaż zdecydowaną większość sit wytwarzali chrześcijanie (prawie 2 miliony sztuk, przy ponad 3 tys. osób je produkujących), to jednak produkcja warsztatów żydowskich (około 600 tys. sztuk) była zdecydowanie bardziej dochodowa. W roku 1901 Żydzi wytwarzali zaledwie 23,3% całej produkcji sit, ale wartość wytworzonego przez nich towaru wynosiła 40,3%, a uzyskany zarobek stanowił 38,3% całości¹⁵.

Rosnąca siła biłgorajskiego sitarstwa przyciągała do tego rzemiosła również żydowskich kupców, którzy niemal całkowicie skupili w swoich rękach handel sitami. Żydzi skupujący sita i eksportujący je w najodleglejsze zakątki Imperium stanowili elitę miejscowej „finansjery”, dorabiając się często fortun, szacowanych nawet na kilkaset tysięcy rubli. Potentatem w tego typu operacjach był Kielman Szajnwald, który obracał rocznie kapitałem w wysokości 40 tys. rb¹⁶.

W porównaniu z sitarstwem, pozostałe zawody rzemieślnicze wykonywane były przez dość ograniczoną liczbę ludności. Według stanu z 1864 r. sitarstwem parowało się aż 81,7% spośród wszystkich rzemieślników. Tkacze — drelicharze stanowili 3,4%, szewcy 2,3%, krawcy zaś 2,9%. Pozostałe rodzaje wytwórczości wykonywało 9,7% rzemieślników¹⁷.

Tradycyjnie zdominowane przez Żydów zawody krawca i szewca były w Biłgoraju często specjalnością całych rodzin, a zawód niejednokrotnie przechodził z ojca na syna. Znane z krawiectwa były tu rodziny Binów, Fuksmanów, Kłoców, Tajtelbaumów i Tajterów, szewstwem zaś zajmowali się m.in. Renerowie¹⁸. Stosunkowo dużo Żydów wykonywało także zawody fryzjera, piekarza, rzeźnika czy stolarza.

¹⁴ O. Kolberg, *Dziela wszystkie. Województwo lubelskie*, t. 16, cz. 1, s. 91–93; J. Brandt, *Przemysł drobny w powiecie biłgorajskim*, [w:] *Księga pamiątkowa Wystaw Lubelskich*, Warszawa 1902, s. 46–47; J. Janicka, *op. cit.*, s. 283; *Księga adresowa Rzeczypospolitej Polskiej...*, s. 500.

¹⁵ J. Brandt, *op. cit.*, s. 47. Wartość produkcji sit wytworzonych przez chrześcijan wynosiła 179 550 rb, przez Żydów 121 450 rb. Zarobek wynosił odpowiednio: 97 7550 i 60 725 rb.

¹⁶ O. Kolberg, *op. cit.*, s. 93.

¹⁷ W. Śladkowski, *op. cit.*, s. 110.

¹⁸ *Księga adresowa Rzeczypospolitej Polskiej...*, s. 500.

Jednym z ciekawszych i bardziej znanych biłgorajskich rzemieślników był zegarmistrz Todros Lang. O postaci tej wspomina kilkakrotnie Icchok Baszewis Singer i to zarówno w utworach literackich, jak i w opublikowanym w biłgorajskiej księdze pamięci artykule o charakterze wspomnieniowym, opisującym zapamiętane przez pisarza miejscowe osobistości¹⁹. Nazywany przez Baszewisa „filarem oświecenia w mieście”, zegarmistrz był niegdyś jednym z bardziej utalentowanych uczniów rabina Zylbermana. Nagle jednak przerwał naukę, rozwiódł się ze swoją pobożną żoną i poślubił nowoczesną, nienoszącą peruki kobietę. W szabat pełnił funkcję lektora w domu modlitwy dla krawców, przyjaźnił się z muzykantami weselnymi, sam również grał na skrzypcach. „Widziałem go na ulicy” — wspomina Baszewis — „niski, z garbem na plecach, miał krótką, czarną brodę i duże, inteligentne, czarne oczy, przypominające oczy Mendelssohna i Spinozy (choćż żaden z nich nie był podobny do drugiego). Istnieje pewien typ żydowskiej twarzy, którą spotkać można we wszystkich częściach świata. Jest to twarz Spinozy, Mendelssohna, Einsteina, Herzla i Todrosa — zegarmistrza”²⁰.

Lang był tą osobą, która jako pierwsza toczyła z młodym pisarzem filozoficzne dysputy o naturze Boga i świata. Z jego rąk Baszewis otrzymał jedną z pierwszych świeckich książek — stary, niemiecki podręcznik do fizyki²¹.

Kupcy i bogaci rzemieślnicy stanowili najzamożniejszą warstwę społeczności biłgorajskich Żydów. Z tej grupy wywodziła się również większość żydowskich właścicieli nieruchomości w mieście. Według stanu z 1910 r. własnością żydowską były 404 (66,4%) spośród 608 biłgorajskich domów²².

Uboższa część biłgorajskiej społeczności żydowskiej znajdowała zatrudnienie głównie jako siła najemna w warsztatach rzemieślniczych (w 1864 r. wyrobnicy stanowili ponad 16% ludności miejskiej czynnej zawodowo). Znikoma liczba Żydów zajmowała się pracą na roli, żaden zaś nie pracował w przemyśle, jako że aż do okresu I wojny światowej nie powstał w Biłgoraju żaden większy zakład przemysłowy.

Ludność żydowska, dominująca w życiu gospodarczym miasta, była jednak upośledzona pod względem reprezentacji w miejskich instytucjach samorządowych i społecznych. Pomimo licznych protestów żydowskich (np. w 1911 r. Żydzi domagali się powierzenia im połowy miejsc miejskich ławników), aż do okresu I wojny światowej w biłgorajskim magistracie nie zasiadał żaden niechrześci-

¹⁹ I. Baszewis, *Figurn*, [w:] *Churbn Biłgoraj...*, s. 193.

²⁰ I. B. Singer, *Stary judaizm*, [w:] *Urząd mojego ojca...*, s. 264–265.

²¹ I. Baszewis, *op. cit.*, s. 193–194. Warto wspomnieć, że Todros Lang prowadził swój zakład jeszcze długo po zakończeniu I wojny światowej. Por.: *Księga adresowa Rzeczypospolitej Polskiej...*, s. 500.

²² K. Zieliński, *Żydzi Lubelszczyzny 1914–1918*, Lublin 1999, s. 63.

janin²³. Niewielki był udział Żydów również w innych instytucjach miejskich, z wyjątkiem organizacji o charakterze gospodarczym (w biłgorajskim Towarzystwie Oszczędnościowo-Pożyczkowym poza prezesem cały skład zarządu składał się z Żydów)²⁴. Sytuacja taka sprawiała, że Żydzi biłgorajscy rozwijali własne, autonomiczne i niezależne formy aktywności społecznej oraz politycznej.

Tradycyjnie centralną instytucją życia żydowskiego była gmina wyznaniowa (zwana wówczas oficjalnie okręgiem bóżniczym), która pełniła funkcje swego rodzaju samorządu wyznaniowego. W jej gestii znajdowało się zaspokajanie duchowych potrzeb swoich członków, działalność dobroczynna oraz administrowanie majątkiem służącym tym celom²⁵. W drugiej połowie XIX w. własnością gminy biłgorajskiej były: wybudowana w 1875 r. kosztem 8,5 tys. rb, murowana synagoga, mogąca pomieścić około 250 ludzi²⁶, dwa domy nauki, mykwa, dwa cmentarze — stary (z XVIII w.) i nowy (z pierwszej połowy XIX w., położony na południe od miasta, na tzw. Piaskach), cztery domy modlitwy (w tym dla krawców oraz w domu Szmula Hochmana przy Rynku pod numerem 32), w których mieściło się 300 ludzi²⁷, szkoła Talmud Tora oraz przytułek dla ubogich i kalekich Żydów na 10 miejsc²⁸.

Władzę w okręgu bóżniczym sprawował główny rabin gminy oraz trzech obieralnych członków dozoru bóżniczego. Jak wynika ze źródeł archiwalnych, zarówno w Biłgoraju, jak i w wielu innych okręgach bóżniczych guberni dość często w omawianym okresie dochodziło do spektakularnych konfliktów pomiędzy miejscową społecznością żydowską a władzami gminy. Konflikty te, mające głównie charakter oskarżeń o nadużycia finansowe, niejednokrotnie paraliżowały działalność gminy, a w sporadycznych przypadkach kończyły się odwołaniem jej władz w trybie przymusu administracyjnego. W wielu wypadkach rzeczywistym podłożem tych sporów były kwestie natury ideologicznej, ścieranie się różnych miejscowych środowisk, walki frakcji chasydzkich czy też konflikty chasydów z ich zaciekłymi wrogami — misnagdami²⁹.

²³ W. Śladkowski, *op. cit.*, s. 96.

²⁴ K. Zieliński, N. Zielińska, *Organizacje gospodarcze, instytucje kredytowe i stowarzyszenia branżowe ludności żydowskiej na Lubelszczyźnie w latach 1900–1918*, „Almanach Historyczny” t. 1, 1999, s. 155.

²⁵ J. Kirsztot, *Prawa Żydów w Królestwie Polskim. Zarys historyczny*, Warszawa 1917, s. 43–48.

²⁶ Stara, drewniana synagoga spłonęła w 1867 r. Była ona największą synagogą Zamojszczyzny, o powierzchni prawie 3 tys. stóp kwadratowych, mogła pomieścić około 400 osób.

²⁷ Dwa najstarsze domy modlitwy założone zostały w 1860 r., pozostałe w latach 1870. i 1880.

²⁸ APL, RGL 1864–1915, wyd. IV adm., sygn. 1893, k. 7, 9; *ibid.*, sygn. 1888/61, k. 3; *ibid.*, sygn. 1870/97; J. Janicka, *op. cit.*, s. 387.

²⁹ Konflikty pomiędzy opanowanymi przez misnagdów władzami gminy a chasydami miały miejsce w tym okresie m.in. w Tyszowcach (spór pomiędzy rabinem Moszkiem Ickiem Wielwele-

Sytuacja tego typu miała m.in. miejsce w Biłgoraju. W 1887 r., pochodzący ze Lwowa, ówczesny rabin miasta, 70-letni Nuchim Lejbowicz Palast wraz z trzema członkami dozoru bóźniczego: 63-letnim, urodzonym w Lublinie Szmulem Elą Szwerdszarfem, 45-letnim Nisonem Szturmem i 60-letnim Herszkiem Garmanem, został oskarżony przez miejscową społeczność żydowską o notoryczne przywłaszczanie podatku od uboju i sprzedaży mięsa koszernego oraz o nieprawidłowości przy oddawaniu warendę dochodów gminy, które według oskarżycieli trafiały jedynie do osób zaufanych. Sprawa ta szybko stała się obiektem zainteresowania prokuratora okręgowego i jeszcze w tym samym roku rabin Palast oraz trzej członkowie dozoru (w tym zasiadający we władzach gminy od 30 lat Szmul Ela Szwerdszarf) zostali pozbawieni sprawowanych funkcji³⁰.

Następcą Palasta na stanowisku naczelnego rabina miasta został Szmul Engel z Galicji, który wobec problemów z uzyskaniem obywatelstwa w 1884 r. został deportowany do znajdującego się w granicach Austro-Węgier Radomyśla. Wakujący urząd objął w tym samym roku dziadek braci Singerów Jankiel Mordko Zylberman, uprzedni rabin Porycka i Maciejowa na Wołyniu³¹.

Urodzony w Międzyrzeczu w 1845 r., rabin Zylberman kierował gminą przez 29 lat — od 1884 do 1913 r. W opinii współczesnych uchodził za silnego i charyzmatycznego człowieka, który powierzoną mu gminą kierował twardą ręką. Jak pisał o dziadku Baszewis: „Był to rabin żyjący przeszłością. Pewnego razu, kiedy w Biłgoraju zjawiła się trupa aktorów, nałożył okrycie, poszedł do stodoły, gdzie odbywało się przedstawienie i wypędził zarówno aktorów, jak i publiczność. [...] W opinii garstki inteligencji biłgorajskiej, dziadek był fanatykiem, rzecznikiem ciemnoty, lecz mimo to szanowano go i liczone się z nim”³².

Być może właśnie dzięki twardym rządom Zylbermana lata jego urzędowania w Biłgoraju upływały dość spokojnie. W aktach administracji rosyjskiej tego okresu prawie w ogóle nie odnotowywano bardziej spektakularnych wydarzeń dotyczących społeczności żydowskiej. Bardzo rzadko również władze powiatowe czy też gubernialne wspominały w oficjalnych dokumentach o osobie rabina.

wiczem a chasydzką większością miasteczka zakończył się w 1889 r. ucieczką rabina), Grabowcu (w 1883 r. chasydzi podpalili tam dom rabina-misnagda) oraz w Kraśniku (z powodu wyboru na stanowisko naczelnego rabina przeciwnika chasydów, ci ostatni spowodowali pożar, który strawił część miasta). Por.: R. Kuwałek, *Demon niezgody w Tyszowcach...*, „Zamojski Kwartalnik Kulturalny” 2003, nr 1–2, s. 71–73.

³⁰ APL, RGL 1864–1915, wyd. IV adm., sygn. 1877/87, k. 2–5, 9–21; *ibid.*, sygn. 1877/75; *ibid.*, sygn. 1878/16, k. 16; *ibid.*, sygn. 1881/47. Szwerdszarf oraz Szturm zostali zdjęci ze stanowisk w sierpniu 1877 r. Garman zaś zmarł w marcu tego roku, nie będąc formalnie zwolnionym z funkcji członka dozoru.

³¹ I. Ch. Kronenberg, *Rabim in Bilgoraj*, [w:] *Churbn Bilgoraj...*, s. 6–7.

³² I. B. Singer, *Genealogia rodziny*, [w:] *Urząd mojego ojca...*, s. 45.

Po raz pierwszy rabin Zylberman stał się obiektem zainteresowania władz rosyjskich w 1906 r. Przedstawiony w tym roku do zatwierdzenia władzom, budżet gminy biłgorajskiej po stronie wydatków zawierał dodatkową, nieprzewidzianą wcześniej, sumę 100 rb. Po przeprowadzonym przez władze dochodzeniu, okazało się, że biłgorajski rabin przeszedł niedawno zawał serca, zaś sumę 100 rubli przyznał mu dozór bóżniczy, z przeznaczeniem na kurację. Jak napisano w raporcie, kwota owa pochodziła z „ostatków sum bóżniczych” i stanowiła równowartość aż połowy rocznego wynagrodzenia Zylbermana. Po przedstawieniu odpowiednich dokumentów oraz rozlicznych tłumaczeniach członków dozoru, sprawie tej nie nadano dalszego biegu³³.

Rabin Jankiel Mordko Zylberman ustąpił z zajmowanego stanowiska w 1913 r., powierzając urząd miejskiego rabina swojemu synowi Ickowi Zylbermanowi, sam zachowując dla siebie stanowisko podrabina przy żydowskich domach modlitwy. W jakiś czas po tym wydarzeniu, jeszcze w 1913 r., stary rabin po raz drugi stał się obiektem dochodzenia władz rosyjskich. Wraz ze swoim synem, świeżo wybranym rabinem miejskim, został oskarżony przez bogatego kupca i właściciela drukarni Icka Kaminera o defraudację pieniędzy należących do miejscowego dozoru bóżniczego. Rozpoczęte przez naczelnika powiatu biłgorajskiego śledztwo nic nie wykazało, ponieważ biłgorajscy Żydzi nie chcieli zeznawać przeciwko swoim rabinom. Sytuacja taka nie należała do rzadkości w prowincjonalnych miasteczkach — Żydzi mogli kłócić się ze sobą, mogło dochodzić pomiędzy nimi nawet do zamieszek, ale każdorazowa ingerencja władz rosyjskich w żydowskie konflikty powodowała, że ludność żydowska solidarnie, bez względu na podziały, odmawiała z nimi współpracy. Odmowa zeznań miejscowych Żydów świadczyła również o wciąż dużych wpływach, jakimi cieszył się wśród nich Jankiel Mordko Zylberman³⁴.

W odróżnieniu od swojego ojca, Icek Zylberman nie był człowiekiem charzmatycznym i nie cieszył się specjalnym szacunkiem miejscowej społeczności. Po odejściu starego rabina stosunki w mieście uległy pewnej liberalizacji. Pojawiło się nowe: żydowskie gazety, przepędzane niegdyś trupy teatralne, a nawet — rzecz nie do pomyślenia za rządów starego Zylbermana — położony obok cmentarza na Piaskach dom publiczny, prowadzony przez dwie siostry, pochodzące z porządnej biłgorajskiej rodziny żydowskiej³⁵.

³³ APL, RGL 1864–1915, wyd. IV adm., sygn. 1906/38, k. 69–73.

³⁴ R. Kuwałek, *Dziadek Isaaca Bashevisa Singera — rabin w Biłgoraju*, „Na przykład. Kultura i ekologia — miesięcznik” 1995, nr 22, s. 16. Postawa biłgorajskich Żydów mogła mieć jeszcze inną przyczynę. Jak wynika z oświadczeń samych oskarżonych, głównym powodem złożenia na nich skargi przez Kaminera był fakt, iż jego syn Maks Kaminer bezskutecznie konkurował z młodym Zylbermanem o urząd głównego rabina. Mogło to rodzić przypuszczenia, iż u źródeł całej sprawy leżała zwyczajna zawiść, nie zaś rzeczywiste nadużycia.

³⁵ Por.: I. B. Singer, *Stary judaizm*, [w:] *Urząd mojego ojca...*, s. 264.

Nic zatem dziwnego, że już w rok po objęciu urzędu przez młodego Zylbermana wystąpiła przeciwko niemu grupa miejscowych Żydów pod przewodnictwem Hersza Frampolera, oskarżając go przed władzami rosyjskimi o ściąganie nieprawnych i nadmiernych opłat za wpisy do ksiąg metrykalnych i sporządzanie ich odpisów. Autorzy skargi donosili, iż wykorzystując nieznamość przepisów i praw młody rabin uderza przede wszystkim w warstwę najuboższe. Dochodzenie w tej sprawie przerwał wybuch wojny światowej.

Obok rabina władzę w gminie sprawowali trzej obieralni członkowie dozoru bóżniczego, wybierani na kadencję trwającą dwa lata. Ponieważ za stanowisko członka dozoru nie wypłacano żadnej pensji, urząd ten był najczęściej piastowany przez najbogatszych członków gminy. Do głównych obowiązków dozoru należała gospodarka gminnymi funduszami oraz sporządzanie budżetu.

W wielu miejscowościach praktykowano wybieranie na stanowisko członka dozoru tych samych kandydatów przez kolejne lata. Sytuacja taka była również typowa dla Biłgoraja.

Tab. 2. Członkowie biłgorajskiego dozoru bóżniczego w latach 1877–1908

Rok	Członkowie dozoru bóżniczego
Do 1877	Szmul Lejzorowicz Szwerdszarf, Nusim Josifowicz Szturm, Herszek Mordkowicz Garman
1878–1897	Dawid Lubliner, Szloma Zypman, Froim Sztenberg
1897–1901	Froim Sztenberg, Szloma Zypman, Fiszel Szwerdszarf
1901–1906	Szyja Majman, Noech Fiszelowicz Lichtensztajn, Nusym Ickowicz Wajzman
1906–1908	Nusym Ickowicz Wajzman, Noech Fiszelowicz Lichtensztajn, Aron Szlomowicz Grosman (w 1906 zastąpił go Herszko Edelsztajn)

Źródła: APL, RGL 1864–1915, wyd. IV adm., sygn. 1877/87, k. 2–5; *ibid.*, sygn. 1878/16, k. 16; *ibid.*, sygn. 1883/74, k. 5; *ibid.*, sygn. 1888/61, k. 9; *ibid.*, sygn. 1890/77, k. 1–2; *ibid.*, sygn. 1897/98, k. 1–2; *ibid.*, sygn. 1901/44, k. 1, 8; *ibid.*, sygn. 1904/159, k. 3; *ibid.*, sygn. 1906/38, k. 1–2.

Gospodarka finansowa gminy żydowskiej w Biłgoraju jest jednym z najlepiej udokumentowanych źródłowo aspektów dziejów Żydów w tym mieście. Jak wynika z analizy sporządzanych co dwa lata gminnych budżetów, podstawą finansów gminy były wpływy z dzierżawy dochodów płynących z instytucji gminnych oraz coroczna składka uiszczana przez mieszkańców w obrębie gminy Żydów. W skład oddawanych warendę gminnych dochodów wchodziły m.in. wpływy: z łaźni (w 1902 r. opłaty za kąpiel wahały się w zależności od zamożności od 3 do 10 kopiejek), z modlitwy w bóżnicach i domach modlitwy, z czytania ksiązek w Sądny Dzień, z czytania rodałów, z uboju koszernego itp.³⁶

³⁶ APL, RGL 1864–1915, wyd. IV adm., sygn. 1902/90, k. 73.

Arendarze gminnych dochodów rekrutowali się przede wszystkim spośród zamożnych kupców i finansistów, jako że przed objęciem dzierżawy należało na poczet przyszłych zysków wpłacić od nich dość wysoki procent do gminnej kasy. W latach osiemdziesiątych XIX w. funkcję dzierżawcy gminnych dochodów pełnił Szymon Tauber, w latach 1894–1897 Froim Robinzon, w latach 1900–1903 i 1906–1908 Abuś Pelc³⁷.

Bardzo często przy oddawaniu dochodów gminy warendę dochodziło do nieprawidłowości i nadużyć. Tuż przed wybuchem wojny światowej dwaj członkowie dozoru, Jakow Zylberzweig i Szulim Rofer, w zamian za korzyści materialne oddali za mocno zaniżoną cenę dzierżawę zysków z uboju drobiu³⁸.

O ile zyski z dzierżawy dochodów gminnych wpływały raczej dość regularnie i w sumie wcześniej preliminowanej, o tyle zyski pochodzące ze składki gminnej były najmniej pewną pozycją we wszystkich sporządzanych przez biłgorajski dozór bóżniczy budżetach. Nie mając innego wyboru, władze biłgorajskiej gminy, chcąc zrealizować ustalony wcześniej budżet, egzekwowały zaległe podatki z pomocą odpowiednich czynników rosyjskiej administracji, którym przekazywały listy dłużników. Zdecydowana większość spośród nich z powodu ubóstwa nie była w stanie uiścić swoich zobowiązań wobec gminy. Zdarzali się jednak i tacy, którzy choć nieźle sytuowani majątkowo w celu uniknięcia zapłaty gminnej składki uciekali z Biłgoraja do innych miast guberni lub Imperium³⁹.

Tab. 3. Przychody gminy żydowskiej w Biłgoraju w wybranych latach końca XIX i początku XX w. (w rb)

Źródło przychodu	Lata							
	1888–1890		1897–1899		1900–1902		1906–1908	
Z arendy dochodów bóżniczych i różnych obrzędów religijnych	450	50,6%	520	51,4%	810,10	70,9%	842,75	69,5%
Ze składki gminnej	439,94	49,4%	491,99	48,6%	333,09	29,1%	370,25	30,5%
Razem	889,94	100%	1011,99	100%	1143,19	100%	1213	100%

Źródła: APL, RGL 1864–1915, wyd. IV adm., sygn. 1889/130, k. 14; *ibid.*, sygn. 1897/98, k. 3; *ibid.*, sygn. 1900/66, k. 5; *ibid.*, sygn. 1906/38, k. 79.

³⁷ *Ibid.*, sygn. 1888/61, k. 9; *ibid.*, sygn. 1893/86, k. 10; *ibid.*, sygn. 1903/21, k. 2; *ibid.*, sygn. 1905/111, k. 84.

³⁸ K. Zieliński, *op. cit.*, s. 164.

³⁹ APL, RGL 1864–1915, wyd. IV adm., sygn. 1902/90, k. 3; *ibid.*, sygn. 1906/38, k. 43.

W ciągu badanego okresu dochody gminy biłgorajskiej stale wzrastały. Jednocześnie w ciągu dwudziestu lat (1888–1908) wyraźnie przesunęły się proporcje pomiędzy udziałem w budżetach wpływów z arendy dochodów oraz ze składki. O ile w 1888 r. dochody z arendy stanowiły zaledwie około 50% całości, to w 1908 r. ich udział w ogólnych dochodach wzrósł do prawie 70%. Przyczyną tego zjawiska były stałe trudności w ściąganiu podatku oraz do pewnego stopnia pauperyzacja części płatników.

Wpływy budżetowe przeznaczane były na kilka podstawowych celów, do których należały: pensje dla urzędników gminy, opłaty na utrzymanie i prowadzenie instytucji gminnych, ofiary na organizacje miejskie, wydatki na pomoc biednym oraz podatki. Główną pozycję wśród wydatków osobowych zajmowała pensja rabina, która w 1900 r. wynosiła 200 rb. Obok niego pensje z gminy pobierali: kantor (50 rb), dwaj szkolnicy (po 30 rb każdy) oraz kasjer za prowadzenie administracji (ponad 50 rb i pewien procent od całości wydatków). Wśród wydatków administracyjnych znajdowały się opłaty za: zakup materiałów biurowych, pocztę, światło i opał dla synagogi, domów modlitwy oraz domu rabina, zakup „rajskich jabłek”, prenumeratę prasy urzędowej („Wiadomości Gubernialnych”) oraz naukę języka rosyjskiego w chederach. Pomiedzy wydatkami na dobroczynność przeważały opłaty za leczenie biednych w różnego rodzaju szpitalach. Na bezpośrednią pomoc biednym przeznaczano kwoty o wiele mniejsze (w 1900 r. 10 rb wobec 200 na opiekę szpitalną). Jediną instytucją chrześcijańską, subsydiowaną z funduszy gminnych, była organizacja pod nazwą „Kosa i sierp”, której działalność miała związek z wnoszeniem przez biłgorajskich mieszczan pewnych opłat administracyjnych, wynikających z ich zbiorowych zobowiązań jeszcze sprzed 1864 r.⁴⁰

Tab. 4. Rozchody gminy żydowskiej w Biłgoraju w wybranych latach końca XIX i początku XX w. (w rb)

Kategorie rozchodów	Lata			
	1888–1890		1900–1902	
Pensje dla urzędników gminy	314,50	35,3%	391,39	34,2%
Opłaty na utrzymanie i prowadzenie instytucji gminnych	427,01	48%	431,4	37,7%
Ofiary na organizacje miejskie	10,20	1,1%	10,20	0,9%
Na pomoc biednym	55,23	6,2%	210	18,4%
Podatki od nieruchomości	83	9,3%	95,25	8,3%
Różne	—	—	4,95	0,5%
Razem	889,94	100%	1143,19	100%

Źródła: APL, RGL 1864–1915, wyd. IV adm., sygn. 1889/130, k. 14; *ibid.*, sygn. 1900/66, k. 5–7.

⁴⁰ *Ibid.*, sygn. 1900/66, k. 5–7.

W ciągu ostatniej dekady XIX w. w wydatkach gminnych nastąpiły wyraźne przesunięcia. O ile wydatki na pensje dla urzędników pozostały na mniej więcej takim samym poziomie procentowym, o tyle znacznemu zmniejszeniu uległy wydatki administracyjne (z 48 do niespełna 38% całości). Wygospodarowane w ten sposób pieniądze przeznaczono w dużej mierze na wydatki związane z filantropią (ich odsetek wzrósł z 6,2 do 18,4%).

Jak wynika z przekazów źródłowych, dość duża część żydowskiej ludności Biłgoraja ulegała chasydyzmowi. Największymi wpływami w mieście cieszyły się odłamy ruchu chasydzkiego wywodzące się od cadyków z Turzyska (Trisk), Bełza, Gorlic i Rudnika. Triskier Chasidim posiadali duży dom modlitwy, który „stał odosobniony na wzgórzu” (w czasie swojego pobytu w Biłgoraju chodził do niego również młody Baszewis). Dom modlitwy posiadali też gorliczanie.

Pierwsze formy nowoczesnej działalności politycznej pojawiły się wśród Żydów biłgorajskich w czasie rewolucji lat 1905–1907. W okresie tym zawiązały się w mieście pierwsze struktury Bundu, a Komitet Robotniczy, kierowany przez 20-letniego Szymona Goldmana, 15-letniego Chaima Hochmana i 16-letniego Jakuba Bekelmana, podjął ożywioną agitację wśród miejscowych uczniów i terminatorów sitarskich. Grupki złożone z młodych terminatorów obchodziły warsztaty sitarskie, namawiając do strajku oraz domagając się od innych sitarzy pieniędzy na działalność organizacyjną. W niedługim czasie Komitet został rozbity przez liczne aresztowania, niewielka zaś część jego działaczy uciekła w obawie przed carskimi represjami bądź do Austro-Węgier, bądź do Ameryki⁴¹. Efektem pobudzenia politycznego biłgorajskich Żydów był wynik wyborów do I Dumy Państwowej w 1906 r. W Biłgoraju wybory do kurii wyborców miejskich wygrał dzierżawca majątku Rożnówka Feliks-Fatek Fabrykant, zdecydowanie dystansując kandydata narodowej demokracji, miejscowego dziekana ks. Koziółkiewicza⁴².

Ruch syjonistyczny narodził się w Biłgoraju dopiero w czasie I wojny światowej, gdy miasto znalazło się pod okupacją austro-węgierską. Pierwszymi, którzy zaszczerpili w Biłgoraju idee syjonistyczne, byli młodzi żydowscy oficerowie armii austro-węgierskiej, stacjonujący w Biłgoraju. Z ich inicjatywy doszło w roku 1916 do zawiązania w mieście pierwszej organizacji syjonistycznej, na czele której stanęli: oficer armii CK Ozerkes Gesztanen, Aron Berman, Sz. I. Szper, Honigbojm, Lajb Bromberg, Brafman i Eli Grojsman⁴³.

⁴¹ W. Ślaskowski, *op. cit.*, s. 147; A. Griner, B. Ajchenblat, *Di arbeter bawegung in Bilgoraj*, [w:] *Churbn Bilgoraj...*, s. 101.

⁴² A. Kopruckowniak, *Spoleczeństwo Lubelszczyzny wobec wyborów do II Dumy Państwowej*, „Rocznik Lubelski” t. X, 1966, s. 313.

⁴³ M. Oberhant, M. Grojsman, A. Kronenberg, *Di cjonistisz bawegung in Bilgoraj*, [w:] *Churbn Bilgoraj...*, s. 84.

Pod patronatem organizacji urządzono w Biłgoraju w 1917 r. pierwszą masową demonstrację syjonistyczną. Okazją do niej było ogłoszenie przez ministra spraw zagranicznych Imperium Brytyjskiego tzw. Deklaracji Balfoura, w której po raz pierwszy brytyjskie czynniki rządowe wyraziły poparcie dla koncepcji budowy w Palestynie „żydowskiej siedziby narodowej”. Na wieść o tym wydarzeniu zwolennicy syjonizmu w Biłgoraju przystroili swoje domy biało-niebieskimi flagami narodowymi oraz portretami dr. Herzla, a także zorganizowali pochód spod miejskiej synagogi aż do granic miasta⁴⁴.

Wpływowi ideologii syjonistycznej ulegali przede wszystkim ludzie młodzi, nieliczni jeszcze w Biłgoraju uczniowie gimnazjów z Zamościa i Lublina oraz idealisci, pozostający pod urokiem dawnych „Chibbatim Cijonim” (Miłośników Syjonu). Kadry lokalnego środowiska syjonistycznego zasilali także biłgorajscy Żydzi, którzy opuścili miasto w 1915 r. wraz z wycofującymi się Rosjanami, a po obaleniu caratu wracali w rodzinne strony. Jak wspominał Baszewis Singer: „W Biłgoraju, który mój dziadek przez tak długie lata skutecznie chronił przed światem, dokonywał się przewrót. Zdawało się, że życie w tym mieście nie ulegnie nigdy żadnym zmianom, a jednak zmiany zaczęły przenikać, i to z wielu źródeł. Młodzież miasteczka założyła Stowarzyszenie Syjonistów. Członkowie Bundu wznowili swoją działalność. Niektórzy młodzi ludzie wykazywali sympatie probolszewickie. Młodociani wierni z domów modlitwy podzielili się na dwie frakcje: mizrachistów i tradycjonalistów. Notte Szwerdszarf utworzył oddział pionierów Hachalutz albo Haszomer. Ciągnęły za nim hordy dzieciaków jako za przywódcą grupy i nazywali siebie »Zewim« — wilki. [...] Na ulicach mijający się chłopcy prostowali się i trzaskając obcasami na austriacką modłę wołali: »Chazak! Bądź silny!«”⁴⁵.

Według wspomnień Singera niekwestionowanymi liderami syjonistycznej młodzieży w Biłgoraju byli: Motel Szur, Meir Hazaz oraz, nade wszystko, wspomniany już kilkakrotnie uczeń gimnazjum Nute Szwerdszarf. Baszewis, charakteryzując jego postać, pisał: „Nute Szwerdszarf cały wysiłek koncentrował wyłącznie na samodzielnym studiowaniu i pracy nad swoją hebrajszczyzną. Postanowił, że nie zostanie w diasporze, tylko wyjedzie do Erec Izrael, i dlatego zaczął uczyć się hebrajskiego [...] Zawsze chodził w biało-niebieskim kapeluszu, a na rękawie nosił opaskę z gwiazdą Dawida (prawdopodobnie taką samą jak później w utworzonym przez nazistów getcie) i wypowiadał hebrajskie słowa, łamiąc sobie język. Nute miał piękny głos i dużo śpiewał, znał wszystkie syjonistyczne pieśni [...]. W Biłgoraju pełnił funkcję przewodniczącego młodzieży syjonistycznej. Wielu zakochanym w nim dziewczynom złamał serce, wszystkie bowiem miały świado-

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ I. B. Singer, *Nowy powiew*, [w:] *Urząd mojego ojca...*, s. 275.

mość, że Nute nie jest dobrym kandydatem na męża. Ten chłopak żył wyłącznie dla idei”⁴⁶.

Życie umysłowe i kulturalne biłgorajskich Żydów nie odbiegało zbyt daleko od wzorców obserwowanych w innych tej wielkości miastach guberni. Istniejące w Biłgoraju od lat 1870. dwie szkoły elementarne nie cieszyły się wśród ludności żydowskiej zbyt dużą popularnością. Szkolnictwo żydowskie tradycyjnie oparte było na sieci chederów, kształcących wyłącznie małych chłopców w dziedzinie nauk judaistycznych. W 1871 r. w Biłgoraju funkcjonowało 8, a w 1905 już 16 tego typu placówek, stanowiących zwykle własność jednego człowieka, sprawującego jednocześnie funkcję mełameda (nauczyciela)⁴⁷.

Stosunkowo nieliczna żydowska inteligencja rekrutowała się w tym okresie głównie spośród przedstawicieli zawodów religijnych oraz medycznych. Lekarzami w mieście byli m.in.: Dawid Bieleński, Gerszon Nowak, felczerami zaś: E. Winawer, F. Stuzer, S. Stuzer, P. Tajersztajn oraz M. Gauz⁴⁸.

Jedynymi żydowskimi instytucjami kulturalnymi funkcjonującymi na początku XX w. w Biłgoraju były drukarnie. Najwcześniej, bo w 1881 r., powstała drukarnia stanowiąca własność Mordko Wenera, która jednak zaprzestała swojej działalności w latach I wojny światowej. W roku 1906 założony został najśłyniejszy i największy biłgorajski zakład poligraficzny — drukarnia pochodzącego z Piotrkowa Natana Kronenberga. Drukowano w niej przede wszystkim literaturę religijną, komentarze rabiniczne oraz popularne modlitewniki (sidur i machzor). Klientami zakładu byli słynni rabini z Polski, Europy i Ameryki, którzy drukowali tu swoje dzieła, m.in.: rabin Babad z Tarnopola, rabin Perlow z Bolechowa, rabin Hurwic ze Stanisławowa, rabin Michelzon z Warszawy, rabin Lewin z Rzeszowa, rabin Ejges z Wilna, rabin Gutman z Rumunii, rabin Met z Londynu, rabin Emiel z Antwerpii, rabin Kalenberg z Metz, rabin Reznik z Nowego Jorku oraz rabin dr Klajn z Norymbergi. Zakład Kronenberga zatrudniał około 20 pracowników⁴⁹. Przed 1914 r. powstała w Biłgoraju jeszcze jedna drukarnia, stanowiąca własność rodziny Kaminerów. Według akt policyjnych, w zakładzie tym w latach 1905–1906 drukowano odezwy antypaństwowe oraz ulotki Bundu⁵⁰.

⁴⁶ I. Baszewis, *Uczę się polskiego* (fragment), przeł. M. Lubyk, „Wiadomości Uniwersyteckie [UMCS]” 2003 (22–25 V), s. 27. Co ciekawe, jak wskazują dokumenty archiwalne oraz wspomnienia świadków, w latach dwudziestych Nuta Szwerdszarf był jednym z liderów miejscowego środowiska... komunistycznego. W okresie tym był on członkiem Komitetów Miejskiego i Dzielnicowego KPP. W latach 1927 i 1932 pod zarzutem działalności komunistycznej został nawet aresztowany i osadzony w więzieniu. Por.: J. Markiewicz, *op. cit.*, s. 196–197.

⁴⁷ J. Janicka, *op. cit.*, s. 330; *Sprawocznaja Kniżka Lublinskoj Guberni*, Lublin 1905, s. 7.

⁴⁸ K. Zieliński, *op. cit.*, s. 48; J. Janicka, *op. cit.*, s. 391.

⁴⁹ A. Kronenberg, *Di jidisze drukeraj*, [w:] *Churbn Bilgoraj...*, s. 39–41.

⁵⁰ K. Zieliński, *op. cit.*, s. 261, 264.

Bardziej aktywna działalność kulturalna Żydów biłgorajskich rozpoczęła się dopiero w okresie I wojny światowej, wraz z rozkwitem życia społeczno-politycznego w mieście. Do Biłgoraja zaczęły w tym czasie docierać z Warszawy żydowskie gazety w językach jidysz i hebrajskim, a także przybywać pierwsze grupy teatralne. Na rynku zorganizowano miejski teatr, Austriacy otworzyli nową szkołę, a miejscowy prawnik-samouk Jona Ackerman utworzył u siebie w domu bibliotekę książek w języku jidysz⁵¹.

Do największych przedsięwzięć kulturalnych tego okresu należało założenie w mieście amatorskiego koła teatralnego, w którego prace angażowała się przede wszystkim młodzież o poglądach zbliżonych do syjonizmu. Wśród inicjatorów przedsięwzięcia znaleźli się m.in.: Jakub i Estera Brofman, Perla i Golda Honigbojm, Rojza Szwerdszarf, Brucha i Chana Grosman, Jakow Mermelsztajn, Szrence Szpiro, Herszke Goldbrener oraz niejaki „Moniek”. Spektakle teatru reżyserował pochodzący z Zamościa Maczek, a dochód z nich przeznaczano na ochronkę dla dzieci oraz tanią kuchnię dla ubogich Żydów. Pierwszą sztuką wystawioną przez koło był przełożony na jidysz szekspirowski *Król Lear*. Biłgorajskie koło teatralne istniało do końca I wojny, po czym zawiesiło działalność. Następny amatorski zespół teatralny powstał w mieście dopiero w 1922 r.⁵²

⁵¹ Por. I. B. Singer, *Nowy powiew...*, s. 275.

⁵² Sz. Ecmon, *Dramatisze krajzn in Bilgoraj*, [w:] *Churbn Bilgoraj...*, s. 111.

Dorota Skakuj

Muzeum Ziemi Biłgorajskiej
Biłgoraj

Żydzi w powiecie biłgorajskim w okresie międzywojennym w świetle zachowanych dokumentów i wspomnień

Dzieje Żydów w Biłgoraju i powiecie biłgorajskim są mało znane ze względu na niewielką ilość zachowanych źródeł, a co za tym idzie także opracowań do tego zagadnienia. Skądinąd, dzieje Żydów na Lubelszczyźnie też zaczęto opracowywać w szerszym stopniu dopiero w ostatnich dziesięcioleciach. W przypadku powiatu biłgorajskiego najwięcej o Żydach mieszkających na tym terenie pisał Isaac Bashevis Singer, który tu właśnie umiejscowił akcję kilku swoich powieści i opowiadań¹. Brakuje jednak opracowań merytorycznych.

W powiecie biłgorajskim Żydzi stanowili około 10% mieszkańców, w miasteczkach nierzadko ponad 50%. Niewiele zachowało się śladów ich obecności na tym terenie, czego przyczyną była w głównej mierze II wojna światowa.

Biłgoraj, tak jak i inne miejscowości w powiecie — Józefów, Krzeszów, Tarnogród, Frampol czy Goraj — to typowe prowincjonalne miasteczko, w dużej części zamieszkałe kiedyś przez ludność wyznania mojżeszowego. Dla Polaków — lokalny, powiatowy ośrodek administracyjny i gospodarczy, dla Żydów — shtetl, kultywujące różnorodne, archaiczne (nawet dla Żydów z dużych miast) zwyczaje, gdzie czas się jakby zatrzymał. Shtetl to małe miasto, „modus vivendi” dla Żydów w Polsce, symbol tradycyjnego żydowskiego świata, którego już nie ma. Sama nazwa oznacza bowiem nie tyle przestrzeń fizyczną co kulturową². Shtetle to także wszystkie pozostałe miasteczka, chociaż w omawianym okresie żadne z nich nie miało prawa miejskiego, ponieważ zostały go pozbawione w la-

¹ Por. M. Adamczyk-Garbowska, *Polska Isaaca Bashevisa Singera — rozstanie i powrót*, Lublin 1994; cad., *Ziemia Święta w Biłgoraju. O polskich aspektach twórczości Isaaca B. Singera*, „Więź” 1991, nr 1, s. 95–107; D. Skakuj, *Ziemia biłgorajska w twórczości Isaaca B. Singera*, „Zamojski Kwartalnik Kulturalny” 2000, nr 3–4, s. 133–138.

² Por. E. Prokop-Janiec, *Obraz shtetl w polskiej literaturze*, [w:] *Kultura Żydów polskich XIX–XX wieku*, red. M. Meducka, R. Renz, Kielce 1992, s. 117.

tach 1869–1870. Mieszkańcy wyznania mojżeszowego stanowili w nich około 50–80%. Wymienione tu miasteczka były siedzibami żydowskich gmin wyznaczonych.

Cały powiat był zróżnicowany narodowościowo. Oprócz mniejszości żydowskiej zamieszkiwali go także Ukraińcy, ale te trzy narodowości żyły stosunkowo zgodnie i bez większych zadrażeń. Żydzi wyróżniali się strojem, religią, mową i obyczajami, stanowiąc najbardziej widoczną mniejszość narodową.

Żydzi i Polacy, mieszkając obok siebie, żyli w odrębnych światach — niekiedy nie mogąc nawet porozumieć się ze sobą. Brak wspólnego języka, obok różnicy religii, w znaczący sposób musiał wpływać na współżycie obu nacji. Bardzo niewielu Polaków znało jidysz, za to żydowscy mężczyźni w większości mówili po polsku (zwłaszcza, jeśli prowadzili działalność gospodarczą); w mniejszym stopniu dotyczyło to kobiet i dzieci.

W latach zaborów ludność wyznania mojżeszowego stanowiła blisko 10% mieszkańców powiatu. W 1868 r. na 73 640 mieszkańców powiatu Żydzi liczyli 6229 osób (8,5%). Już jednak w 1899 r. na 109 272 mieszkańców stanowili 10%, czyli 10 887 osób³.

W latach I wojny liczba bezwzględna ludności żydowskiej znacznie się zmniejszyła. Według stanu na dzień 15 października 1916 r. liczba Żydów w powiecie wynosiła zaledwie 8694 (12,1% ludności powiatu liczącego wówczas 71 761 osób), podczas gdy w 1913 r. na 125 544 mieszkańców było ich 13 289, czyli 10,6%. W sumie więc ubyło w tym czasie 4595 osób, tj. 34,6% ludności wyznania mojżeszowego⁴.

W okresie międzywojennym Żydzi stanowili w powiecie nadal około 10% ludności. Zgodnie ze spisem powszechnym z 1921 r. mieszkańcy wyznania mojżeszowego to 9,9% ludności (9056 osób). W tym czasie powiat liczył 91 016 mieszkańców. Narodowość żydowską podało 8%. Tak więc zaledwie 1/5 uważała się za Polaków wyznania mojżeszowego⁵. Według spisu z 1931 r. liczba ludności w powiecie wynosiła 116 951 osób, w tym 12 938 Żydów, tj. 11,1%⁶.

Początkowo Żydzi mieli tu 4 gminy wyznaniowe: w Biłgoraju, Krzeszowie, Tarnogrodzie i Józefowie, później, po przyłączeniu Goraja i Frampola — 6. W okresie międzywojennym gminy żydowskie były już tylko instytucjami samorządu religijnego i związanych z tym działań (np. utrzymanie obiektów religijnych — synagoga, cmentarz itp.). Prowadziły także działalność charytatywną. Były to jednak wciąż podstawowe organizacje wewnętrzne ludności żydowskiej,

³ H. Wiercieński, *Opis statystyczny guberni lubelskiej*, Warszawa 1901, s. 148–149.

⁴ J. Lewandowski, *Zmiany w strukturze narodowościowej i wyznaniowej ludności Zamojszczyzny w czasie I wojny światowej*, „Rocznik Zamojski” t. 3, 1992, s. 95, 101, 105

⁵ Statystyka Polski, ser. A, t. 18, 1927, s. 3.

⁶ Statystyka Polski, ser. C, z. 85, 1938, s. 30.

a przez to najbardziej wpływowe. Na czele gminy stała Rada Wyznaniowa, składająca się z 15 członków i 6 zastępców wybieranych na 6 lat. W wyborach do rady mogli brać udział wszyscy mieszkańcy gminy pod warunkiem, że płacili podatek na cele wyznaniowe i ukończyli 24 lata⁷.

Rada uchwałała zarządzenia, realizowane przez tzw. przełożęństwo (zwane też zarządem), organ wykonawczy, który stanowiło z reguły 5 osób wybranych ze składu rady (np. w gminie tarnogrodzkiej w zarządzie było 8 osób). Rada Gminy (tzw. Rada Pełnomocników) zatwierdzała m.in. budżet uchwalony przez zarząd i zmiany cen uboju rytualnego. W Tarnogrodzie liczyła 12 osób. Do funkcjonariuszy gminnych zaliczano rabinów i podrabinów, kantorów, nauczycieli religii, woźnych w bóżnicach i rzeźników (rzeźnicy rytualni). W miarę możliwości w gminie zatrudniano jeszcze innych pracowników etatowych, np. sekretarza. Wszyscy musieli wypełniać funkcje religijne i rytualne nałożone im przez gminę.

Gminy były kontrolowane przez władze państwowe. Prawo nadzoru miało w tym przypadku Starostwo Powiatowe w Biłgoraju, które zatwierdzało np. statut gminy, mogło też unieważnić wybory do rady czy rozwiązać przedstawicielstwo gminy. Starostwo sprawowało także nadzór nad rachunkowością gminy, a przede wszystkim każdorazowo zatwierdzało budżet⁸. Informacje o budżecie podawano do wiadomości w synagodze i w kancelarii gminnej. Rada Wyznaniowa w ramach swojej kancelarii musiała dokumentować działalność gminy, m.in. poprzez księgi protokołów zebrań zarządu gminy.

Rabini w powiecie biłgorajskim z reguły byli darzeni szacunkiem przez współwyznawców. Starosta pisał: „Rabin i podrabin powiatu biłgorajskiego są talmudystami starego wzoru. Rabini wśród większości społeczeństwa żydowskiego cieszą się miernym, najważniejsze sprawy a nawet i spory oni rozstrzygają”⁹.

Na dochody gmin żydowskich składały się opłaty za ubój rytualny, „z pierwszeństwa w bóżnicy”, z wydzielania miejsc na cmentarzu, z dzierżawy łaźni, z wypieku macy oraz oczywiście przymusowej składki. Gminy borykały się z niestannymi kłopotami finansowymi, co powodowało nie tylko niemożność ustale-

⁷ Szerzej: D. Lewandowska, *Gminy wyznania mojżeszowego w Małopolsce Wschodniej 1839–1942*, [w:] *Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie. Przewodnik po zasobie*, t. 2, *Epoka porozbiorowa*, red. F. Ramotowska, Warszawa 1998, s. 604; *Żydzi w Lublinie. Materiały do dziejów społeczności żydowskiej Lublina*, red. T. Radzik, Lublin 1995; K. Zieliński, *Funkcjonowanie żydowskich gmin wyznaniowych na Lubelszczyźnie w latach 1900–1918*, „Przegląd Historyczny” t. 91, 2000, z. 3, s. 381–403; *Żydowskie gminy wyznaniowe. Studia z dziejów kultury żydowskiej w Polsce*, t. 1, red. J. Woronczak, Wrocław 1995; A. Żbikowski, *Gmina wyznaniowa*, [w:] *Żydzi w Polsce. Dzieje i kultura. Leksykon*, red. J. Tomaszewski, A. Żbikowski, Warszawa 2001, s. 108–115.

⁸ D. Lewandowska, *op. cit.*, s. 605.

⁹ Archiwum Państwowe w Lublinie (dalej: APL), Urząd Wojewódzki Lubelski (dalej: UWL), Wydział Społeczno-Polityczny (dalej: WSP), sygn. 711, s. 28.

nia budżetu, ale też brak pieniędzy na podstawowe potrzeby, chociażby na pensje dla nauczycieli szkółek religijnych w Biłgoraju, którzy musieli posuwać się aż do strajków, żeby uzyskać zaległe wynagrodzenie¹⁰. Starosta określał funkcjonowanie gminy żydowskiej w Biłgoraju jako „niżej wszelkiej krytyki”, uzasadniając to faktem, iż Żydzi przedstawili mu budżet do zatwierdzenia na rok 1929 dopiero 30 listopada 1929 r., a i to po ukaraniu wszystkich członków zarządu grzywną w wysokości 50 zł. Sugerował też, że Żydzi chcą w ten sposób wyłamać się spod nadzoru urzędowego¹¹.

W Tarnogrodzie zachowała się księga protokołów posiedzeń zarządu tamtejszej Żydowskiej Gminy Wyznaniowej z lat 1925–1933, niestety niekompletna¹². Protokoły były pisane w języku polskim. Zawierają wiele niezmiernie interesujących informacji o działalności zarządu gminy w Tarnogrodzie, pokazują wewnętrzne spory, konflikty oraz to, co przewija się właściwie przez wszystkie zachowane dokumenty: że gmina przez cały ten czas zmagiała się z kłopotami finansowymi. Pieniądzy brakowało praktycznie na wszystko: na pensje dla rabina i rzezaków, na remont łaźni, synagogi czy przytułku. Obowiązkowa składka była jednym z głównych, a przy tym niewystarczającym źródłem dochodów dla gminy; w dodatku istniały olbrzymie problemy z jej ściąganiem. Wysokość składek była zróżnicowana w zależności od zamożności mieszkańców. Mimo to zdarzało się umarzanie zaległych składek bóżniczych ze względu na pauperyzację ludności. Kryzys gospodarczy potęgował jeszcze kłopoty finansowe mieszkańców.

Żydowska Gmina Wyznaniowa w Tarnogrodzie była u progu odzyskania niepodległości najliczniejszą w powiecie biłgorajskim, liczyła bowiem wówczas 4925 członków, podczas gdy w tym samym czasie w gminie biłgorajskiej było ich 4835, a np. w józefowskiej zaledwie 1350. Z tej liczby Żydów z gminy tarnogrodzkiej prawo wyborcze miało 500, składki płaciło 400¹³.

Gminy czerpały dochody z różnych źródeł, w omawianym okresie jednak z reguły niewystarczające. W przypadku gminy tarnogrodzkiej źródła dochodu w 1921 r. stanowiły przymusowe składki oraz opłaty uzyskane z tytułu rzezi rytualnej, różnych obrzędów i posług religijnych, pierwszeństwa przy odprawianiu modlitwy i z cmentarza¹⁴. Dużo większe były jednak wydatki — te najwyższe i do tego stałe to m.in.: pensje rabina, dwóch rzezaków, koszty leczenia biednych Żydów, utrzymanie przytułku, prenumerata czasopism i wynajem lokalu na

¹⁰ APL, UWL, WSP, sygn. 1689, s. 114.

¹¹ APL, Starostwo Powiatowe Biłgorajskie (dalej: SPB), sygn. 3, s. 303.

¹² Oryginał znajduje się w prywatnych rękach rodziny. Kserokopia dostępna jest w Urzędzie Miasta i Gminy Tarnogród (dalej: Prot.).

¹³ APL, UWL, WSP, sygn. 711, s. 10–11.

¹⁴ APL, UWL, WSP, sygn. 711.

kancelarię¹⁵. Ponieważ jednak dochody i wydatki musiały się bilansować, bardzo często zdarzały się opóźnienia w wypłacaniu pensji. Zmniejszano też inne wydatki.

Warto przypomnieć, co w omawianym okresie stanowiło majątek gminy, będący pod opieką zarządu gminnego. Zachował się bowiem protokół zdawczo-odbiorczy z 1928 r. z przekazania kancelarii w Tarnogrodzie. Według protokołu zarząd posiadał w tym czasie księgę przychodów i rozchodów, księgę pomocniczą przychodów, kwitariusze przychodów i rozchodów za lata 1919–1928 oraz akta dotyczące różnej korespondencji. Jako inwentarz ruchomy wymieniono: 1 szafę, 1 stół, 6 krzesel, 1 lampę wiszącą z kloszem bez szkła, 1 lampę stołową z kloszem, mydlarnię (mydelniczkę), popielniczkę, umywalkę, dzwonek stołowy, 5 pieczęci, linijkę, książkę kontrolną i 1 rozbitą spluwaczkę. Jako nieruchomości wymieniono synagogę, bóżnicę, dom chasydzki, cmentarz, łaźnię, dom rabina, plac niezabudowany, 2 rodąły, kandelabr, zasłonę obrzędową od ołtarza, lichtarz oraz Biblię, Talmud, dzieła religijne i filozoficzne¹⁶. Jak widać, było tego niewiele.

Podstawą utrzymania gminy powinna była być składka bóżnicza. Jednakże zarząd gminy nie miał praktycznie żadnych możliwości jej ściągnięcia. W małych gminach, o ludności ubogiej, składki też były niskie, mogły więc stanowić jedynie uzupełnienie budżetu. Dlatego dochody czerpano przede wszystkim z uboju rytualnego. W ten właśnie sposób rozwiązywano sprawę budżetu także w innych miejscowościach, np. w pobliskim Józefowie czy też w Chełmie, gdzie również za podstawę budżetu przyjęto zamiast składki dochód z uboju rytualnego¹⁷.

Mimo niewysokich raczej kwot pojawiały się corocznie problemy ze ściąganiem składki. Liczba osób mających ją płacić była różna — przykładowo w Tarnogrodzie w 1929 r. miało zapłacić składkę 421 osób na ogólną sumę 1778 zł, natomiast w 1930 r. aż 536 na ogólną sumę 2306 zł¹⁸. Dla porównania w Gminie Wyznaniowej w Biłgoraju w 1927 r. składki płaciło 418 Żydów na sumę 3871 zł, w 1928 r. — 372 na sumę 4213 zł, a w 1930 r. — 511 osób na sumę 5700 zł¹⁹. Dla odmiany w gminie w Goraju składki w 1927 r. płaciło 112 osób na sumę 1651 zł²⁰. Niższa niż w Tarnogrodzie w powiecie biłgorajskim, w tym samym roku, składka bóżnicza obowiązywała w Józefowie, gdzie było opodatkowanych tylko 92 Żydów na sumę 882 zł. Tam jednak ogólna liczba

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Prot. nr 106 z 1.11.1928, k. 81–82.

¹⁷ R. Kuwałek, *Żydowskie Gminy Wyznaniowe w powiecie chełmskim w latach 1918–1939*, „Rocznik Chełmski” t. 1, 1995, s. 223; W. Ćwik, *Dzieje Józefowa*, Rzeszów 1992, s. 131.

¹⁸ APL, UWL, WSP, sygn. 765, s. 28, 63.

¹⁹ APL, UWL, WSP, sygn. 760, s. 14, 32, 49, 55, 90, 106.

²⁰ APL, UWL, WSP, sygn. 762, s. 17.

Żydów wynosiła w tym czasie 1775 osób²¹. Wysokość składki była uznaniowa i zależała od kondycji finansowej gminy i jej dochodów oraz oczywiście od stanu zamożności poszczególnych członków.

W powiecie biłgorajskim dla ludności wyznania mojżeszowego najbardziej typowym źródłem utrzymania był handel oraz różnorodne rzemiosła. W Biłgoraju Polacy, ale też i liczna grupa Żydów, zajmowali się sitarstwem, czyli wyrobem siatek z końskiego włosia, z których wykonywano następnie sita do przesiewania mąki. Sita robiono także z drutu oraz z łyka drewnianego (np. do przesiewania grochu, kaszy czy plew). W okresie międzywojennym Żydzi przejęli w przeważającym stopniu handel sitami. Proporcje w porównaniu z wiekiem XIX uległy odwróceniu: polscy sitarze, którzy w połowie XIX w. skupiali w swoich rękach praktycznie cały handel, po I wojnie światowej bardzo zubożeli. Dla przykładu, w 1926 r. obrót handlowy sitarzy Polaków wynosił 30 tys. zł, natomiast sitarzy Żydów około 300 tys. zł²². W okresie międzywojennym w Biłgoraju i okolicy zarówno Polacy, jak i Żydzi zajmowali się też wyrabianiem tzw. włosianki — sztywnika używanego w krawiectwie, wykonywanego również z końskiego włosia i bawełnianej nitki.

W latach 1918–1939 prawo miejskie nadal miał w powiecie tylko Biłgoraj. Żydzi brali więc tutaj udział w wyborach do Rady Miejskiej. Wśród warunków, które należało spełnić, aby móc kandydować do rady, istniał wymóg władania językiem polskim w mowie i w piśmie. W przypadku Biłgoraja doprowadziło to w roku 1924 do wybrania Rady Miejskiej złożonej z samych Polaków, gdyż żydowskim kandydatom na radnych zarzucono niewystarczającą znajomość języka polskiego. Żydzi to oprotestowali i doprowadzili do unieważnienia wyborów i przeprowadzenia nowych, poprzedzonych szeroką kampanią. Doszło do nich jednak dopiero w 1927 r. Te wybory dały już inny, typowy raczej dla Biłgoraja, skład rady: 15 Polaków i 14 Żydów²³. W kolejnych wyborach proporcje były podobne.

W pozostałych gminach powiatu Żydzi stanowili bardzo niewielki procent radnych, co jednak wiązało się z faktem, że były to gminy wiejskie, obejmujące obok osady miejskiej — pomijając Tarnogród — także liczne wsie (lub same wsie), w których mieszkała głównie ludność wyznania rzymskokatolickiego i prawosławnego. Tak samo było w przypadku radnych Sejmiku Biłgorajskiego. Jeśli już zasiadali w nim radni wyznania mojżeszowego, byli to co najwyżej pojedynczy reprezentanci miasta Biłgoraja.

²¹ APL, UWŁ, WSP, sygn. 763, s. 79; por. też sygn. 761, s. 18, sygn. 764, s. 50.

²² „Dziennik Urzędowy Województwa Lubelskiego” 1927, nr 22, poz. 241.

²³ APL, UWŁ, WSP, sygn. 1698, s. 93; J. Markiewicz, *Dzieje najnowsze i współczesne (1918–1978)*, [w:] J. Markiewicz, R. Szczygieł, J. Śładkowski, *Dzieje Biłgoraja*, Lublin 1985, s. 208.

Według opinii starosty z 1920 r.:

Żydzi w miastach liczebnie i finansowo przedstawiają dość znaczną siłę. Część z nich to ortodoksi, w ostatnich jednak czasach daje się wśród ogółu Żydów zauważyć dążenia separatystyczne. Poczyna się wśród nich pewna działalność konspiracyjna w duchu bundowców, syjonistów i innych grup jeszcze niedostatecznie skrytalizowanych, hołdujących idei nacjonalnego wyodrębnienia Żydów. [...] Cała ludność żydowska bez wyjątku pielęgnuje ideały odrębności nacjonalnej i w stosunku do Państwa przedstawia żywioł nielojalny, chociaż politycznie niezorganizowany²⁴.

Nasilenie działań skierowanych przeciwko Żydom to lata trzydzieste, wcześniej ich prawie nie ma. W poczynaniach wymierzonych w ludność żydowską według raportów starosty biłgorajskiego celowali członkowie Stronnictwa Narodowego, głównie zresztą poprzez ulotki czy pikiety urządzone przed żydowskimi sklepami. Nie miały one jednak ani większego poparcia, ani zasięgu, na przykład w czasie bojkotów sklepów w Józefowie kupujący nie zwracali nawet specjalnej uwagi na pikietujących²⁵. Ludzie po prostu woleli robić zakupy w żydowskich sklepikach, gdyż panowało powszechne przekonanie, że tam można kupić taniej. W mniejszych miejscowościach istniały zresztą prawie same żydowskie sklepiki, polskich było dużo mniej²⁶. Ekscesy antyżydowskie to najczęściej wybite szyby, popchnięcie kogoś czy zdjęcie szyldów ze sklepów żydowskich (w Goraju)²⁷. Szczególnie dużo sytuacji zaogniających stosunki polsko-żydowskie zaistniało w 1936 r., chociaż niektóre z nich miały charakter zatargów niekoniecznie na tle narodowościowym: bójka w Józefowie, bojkotowanie przez kupców żydowskich polskiej spółki samochodowej w Biłgoraju, zajścia w Goraju na tle wielkanocnego śmigusu (wepchnięcie Żyda do rzeki). Były jednak i takie o charakterze wyraźnie antyżydowskim: dokuczanie straganiarzom żydowskim na odpustach, np. w Majdanie Książpolskim, Górecku Kościelnym, Puszczy Solskiej i Biszczy, częste rozlepianie ulotek i plakatów, np. o treści: „Precz z Żydami”, „Polaku nie kupuj u Żyda”, „Precz Żydzi do Palestyny”, oraz kolportaż broszur antysemitycznych czy wybicie szyb w Goraju²⁸.

Trzeba podkreślić, że chociaż Żydzi potępiali skierowane przeciwko nim akcje, to z reguły nic nie robili, aby im przeciwdziałać. Zapewne wiązało się to z faktem, że według starosty biłgorajskiego większość kół SN w powiecie była nieaktywna, organizacja miała niewielkie wpływy wśród ludności, a nawet hasła antyżydowskie, będące wcześniej atrakcją, szybko stały się, zgodnie z raportem starosty, „oklepanymi frazesami”²⁹. W tym czasie jedyną właściwie formą

²⁴ APL, SPB, sygn. 1, s. 5–6.

²⁵ APL, UWL, WSP, sygn. 1694, s. 60, 87.

²⁶ J. Tomaszewski, *Zarys dziejów Żydów w Polsce w latach 1918–1939*, Warszawa 1990, s. 60.

²⁷ APL, UWL, WSP, sygn. 1697, s. 61.

²⁸ APL, UWL, WSP, sygn. 1693, s. 5, 34, 38, 40, 46, 50, 62.

²⁹ *Ibid.*, s. 76.

protestu, z jaką wystąpili Żydzi, była inicjatywa zorganizowania biblioteki i czytelnicy żydowskiej (chcieli w ten sposób zbojkotować bibliotekę Polskiej Macierzy Szkolnej, z której wielu korzystało)³⁰. W latach następnych wyglądało to podobnie. Żydzi, jeśli już stosowali jakąś formę walki z antysemityzmem, to był to np. bojkot kina poprzez zupełne nieuczęszczanie na seanse (tu powodem było rzekome sprzedawanie cukierków owiniętych w ulotki antyżydowskie). Przynosiło to dotkliwe straty finansowe kinu biłgorajskiemu, gdyż przede wszystkim Żydzi stanowili jego publiczność³¹.

Żydzi i Polacy potrafili się jednak porozumieć, niekiedy tworzyli nawet wspólne listy kompromisowe polsko-żydowskie w wyborach samorządowych do Rady Miejskiej w Biłgoraju³². Innym przykładem wspólnego działania było współfinansowanie budowy Ośrodka Zdrowia w Biłgoraju, powstającego w 1929 r. pod patronatem i z inicjatywy biłgorajskiego oddziału Polskiego Czerwonego Krzyża³³.

Sytuacja ekonomiczna Żydów znacznie pogorszyła się w latach kryzysu gospodarczego. W 1932 r. starosta pisał:

Podczas gdy na wsi nikt nie głoduje, uboższe sfery rzemieślnicze i drobnego kupiectwa żydowskiego w mieście powiatowym w pierwszym rzędzie, a w mniejszym stopniu w osadach, istotnie, na szczęście jeszcze w nielicznych przypadkach, zaczynają odczuwać głód. Objaw ten jest istotnie bardzo niebezpiecznym, zwłaszcza jeśli się weźmie pod uwagę, że na razie nie ma widoków do złagodzenia kryzysu gospodarczego.

W dalszej części raportu starosta z obawą wysnuwał wniosek, że najuboższa część ludności żydowskiej łatwo może ulegać agitacji wywrotowej³⁴. Pomimo trudnej sytuacji ludność żydowska nie zawsze wykorzystywała jednak wszelkie możliwości znalezienia pracy. W tym samym roku bowiem delegacja rzemieślników żydowskich była u starosty w sprawie bezrobocia, twierdząc, że około 70 szewców i 20 krawców żyje w nędzy i w związku z tym chcieliby otrzymać nie zapomogę, ale pracę, np. dla wojska. Starosta uprzedzając, że mają niewielkie szanse na uzyskanie zamówienia rządowego dla wojska, poprosił o napisanie podania, ale w końcu nie wpłynęło ono do starostwa³⁵.

W latach kryzysu, pomimo zmniejszenia obrotów, wzrastała liczba drobnych żydowskich sklepików i warsztatów rzemieślniczych, gdyż uważano, że tylko samodzielna działalność gospodarcza może stanowić pewne źródło egzystencji. Zakłady te wegetowały na granicy opłacalności. Do tego należy dodać, że Ży-

³⁰ *Ibid.*, s. 20, 65, 76.

³¹ *Ibid.*, s. 65.

³² APL, UWL, WSP, sygn. 1691, s. 70.

³³ APL, SPB, sygn. 3, s. 187.

³⁴ APL, UWL, WSP, sygn. 1689, s. 18.

³⁵ APL, UWL, WSP, sygn. 1695, s. 14.

dzi znajdowali się w niekorzystnym położeniu także dlatego, że świętowali dwa dni w tygodniu: sobotę ze względu na swoją religię i — ustawowo — chrześcijańską niedzielę, co z pewnością utrudniało im znalezienie pracy w zakładzie nieżydowskim, zwłaszcza gdy tylu Polaków pozostawało bez pracy³⁶.

Większość Żydów w powiecie była biedna. Oto jak Stefania Kwiecińska wspominała biłgorajskie rodziny żydowskie:

Żydzi biłgorajscy byli: przemysłowcami, handlowcami i rzemieślnikami. Byli milionerami i nędzarcami. Do rodzin milionerskich zaliczali się: Erbersfeldowie, Tajerowie, Kandlowie, Wakszulowie, Hermanowie, Szarfowie, Grynplowie i Szajnwaldowie. Wielu z nich miało konta w bankach szwajcarskich i austriackich. [...] Ale ogół żydowski to była biedota. Rzemieślnicy szklący okna, powroźnicy wyrabiający sznury, tragarze, nosiwody, szewcy, krawcy oraz drobni sklepikarze, których wartość towaru w sklepie nie przekraczała 100–150 zł³⁷.

Skądinąd, cały powiat był najstłabiej rozwinięty gospodarczo i najbiedniejszy na Lubelszczyźnie.

Trudna sytuacja gospodarcza, a co za tym idzie bieda i brak pracy, powodowały, że część Żydów pragnęła wyjechać z Polski, przede wszystkim do Palestyny, lub zwracała się w stronę organizacji komunistycznych. Część, zwłaszcza tych lepiej wykształconych, ulegała asymilacji. W niewielkich miejscowościach, takich jak Biłgoraj, zdecydowana większość Żydów w tym czasie to ortodoksi, dopiero w latach międzywojennych część młodych odeszła od religii, bądź zwracając się ku komunizmowi, bądź się asymilując. Według wspomnień przedwojennego żydowskiego mieszkańca Biłgoraja, Mariana Adlera, w miasteczku „każdy był religijny. Jeden więcej, drugi mniej, lecz tradycji przestrzegali wszyscy”³⁸.

W okresie międzywojennym Żydzi tak jak Polacy byli członkami wielu różnych partii politycznych i związków zawodowych. Bardzo niewiele było jednak tych wspólnych. A nawet jeśli istniały, to z reguły miały swoje osobne oddziały, jak chociażby Polski Czerwony Krzyż. Najlepszym jednak przykładem jest tutaj Komunistyczna Partia Polski, która w Biłgoraju skupiała swoich członków w dwu oddzielnych komórkach — jednej dla Polaków i Ukraińców, drugiej — dla Żydów. Komórki te nosiły nawet dla odróżnienia odpowiednie nazwy: „ulica polska” i „ulica żydowska”. Wspólną partią o charakterze lewicowym była natomiast PPS-Lewica, w której nie zachodził już podział na odrębne komórki organizacyjne,

³⁶ Por.: J. Tomaszewski, *op. cit.*, s. 53–55; T. Radzik, *Spółeczność żydowska na Lubelszczyźnie w dwudziestolecu międzywojennym. Obraz statystyczny*, [w:] *Z dziejów społeczności żydowskiej na Lubelszczyźnie w latach 1918–1939*, red. J. Doroszewski, T. Radzik, Lublin 1992, s. 47.

³⁷ S. Kwiecińska, *Szabasowe opowieści*, „Tanew” 1994, nr 5, s. 14.

³⁸ M. Niezabitowska, T. Tomaszewski, *Ostatni współcześni Żydzi polscy*, Warszawa 1993, s. 22.

być może dlatego, że Polaków było tu zdecydowanie mniej niż Żydów³⁹. Żydzi skupiali się także w bardzo licznych i różnorodnych związkach zawodowych.

Dużą rolę odgrywała w tych latach zwłaszcza Ogóln żydowska Partia Pracy powstała w 1931 r. Działała tu także partia prawicowa, o charakterze ortodoksyjnym (konserwatywno-klerykalna) — Aguda, walcząca o zachowanie religii i tradycji, która przyjęła w 1918 r. nazwę Pokój Wiernym Izraelitom, a rok później zmieniła nazwę na Agudas Jisroel — i inne, jak Centrum Duchowe (Mizrachi). Te organizacje także miały swoje oddziały we wszystkich miasteczkach w powiecie⁴⁰. W Biłgoraju działał również Związek Syjonistów-Rewizjonistów (później Nowa Organizacja Syjonistyczna), którego celem było założenie w Palestynie państwa żydowskiego⁴¹.

Dla Żydów bardzo istotną kwestię stanowiło wykształcenie. Umiejętność czytania i pisania oraz podstawowych działań matematycznych w najbardziej typowych dla ludności żydowskiej zajęciach, jak handel i rzemiosło, była konieczna. Stąd działało tu wiele żydowskich organizacji o charakterze kulturalno-oświatowym. Dzieci uczono bądź w szkołach powszechnych, gdyż były bezpłatne, bądź w szkołach żydowskich o charakterze religijnym — chederach, w których zajmowano się przede wszystkim nauką czytania i pisania po hebrajsku oraz poznawaniem Tory, Gemary i Talmudu. Chedery istniały w każdej gminie wyznaniowej żydowskiej i były przez nią utrzymywane, chociaż trudno ustalić ich liczbę. Nie wszystkie były bowiem rejestrowane, jako że wiele z nich funkcjonowało nielegalnie⁴². Uczniowie żydowscy stanowili też z reguły duży procent uczniów poszczególnych szkół, do których uczęszczała także młodzież polska. Szczególnie widoczne jest to w przypadku szkół o charakterze zawodowym i do kształcącym, w których młodzież żydowska stanowiła większość. W trzyletniej Zawodowej Szkole Do kształcającej w Biłgoraju na 127 terminatorów zapisanych jesienią 1930 r., 104 było wyznania mojżeszowego, a pozostałe 23 osoby to katolicy⁴³.

Żydzi mieli swoje biblioteki, np. przy Stowarzyszeniu „Tarbut” w Biłgoraju (od 1924 r.) i Frampolu (od 1925 r.), w Tarnogrodzie — im. I. Pereca (od 1927 r.), przy organizacji syjonistycznej w Krzeszowie (1929 r.) oraz powstała w 1936 r. żydowską miejską bibliotekę ludową w Biłgoraju. Nie zawsze jednak mogli je

³⁹ APL, UWL, WSP, sygn. 1696, s. 69; J. Markiewicz, *op. cit.*, s. 195–197.

⁴⁰ J. Markiewicz, *op. cit.*, s. 203.

⁴¹ *Ibid.*, s. 204.

⁴² Szerzej: J. Doroszewski, *Oświata pozaszkolna wśród ludności żydowskiej na Lubelszczyźnie w latach 1918–1939*, [w:] *Z dziejów społeczności żydowskiej na Lubelszczyźnie...*, s. 77–85; id., *Życie oświatowe wśród mniejszości narodowych na Lubelszczyźnie w latach 1918–1939*, „Rocznik Lubelski” t. 31–32, 1989–1990, s. 185.

⁴³ APL, UWL, Wydział Przemysłowy, sygn. 782, s. 60.

założyć, w momencie bowiem kiedy chcieli w 1929 r. utworzyć bibliotekę im. I. Pereca we Frampolu, starostwo nie wyraziło zgody, gdyż uznano, że założyciele są podejrzani o sympatie komunistyczne⁴⁴.

Żydzi mieli też dobrze rozwiniętą działalność kredytową. W 1925 r. założyli w Biłgoraju Bank Spółdzielczy, a w 1928 r. Bank Udziałowy — oba do września 1939 r. prowadziły działalność opartą na kapitałach własnych kupców żydowskich z regionu biłgorajskiego. Kolejny żydowski bank powstał w 1929 r. jako Bank Kupiecki, nie cieszył się jednak zaufaniem miejscowej ludności i po trzech latach upadł⁴⁵.

Żydzi i Polacy żyli obok siebie, ale nie razem. Wynikało to w znacznym stopniu z uwarunkowań religijnych. Dowodem na to jest znikoma liczba małżeństw mieszanych polsko-żydowskich. Wydaje się, że w społeczeństwie polskim zawarciu związku małżeńskiego z osobą wyznania mojżeszowego zazwyczaj nie powodowało odsunięcia się znajomych i rodziny, wyalienowania, inaczej było u Żydów — w analogicznym przypadku Żyd najczęściej podlegał ekskomunice klanowej i religijnej⁴⁶. Skądinąd w okresie międzywojennym głośne były w powiecie tylko dwa takie przypadki: mechanika z Biłgoraja, który ożenił się z Żydówką, a ta zgodziła się przejść dla niego na katolicyzm, oraz Żyda z Sokołówki (wsi pod Frampolem), który ożenił się z chrześcijanką i dla niej zmienił wiarę⁴⁷.

W całym omawianym tu okresie stosunki polsko-żydowskie w powiecie biłgorajskim należy uznać za poprawne. Można mówić o różnego rodzaju zatargach i incydentach, ale nie o wrogości. Najczęściej współżycie z Polakami układało się zgodnie. Z reguły walka z Żydami to walka z konkurencją w handlu i rzemiośle lub też wybryki mające za podłoże zwykłe chuligaństwo. Nie zmienia to jednak faktu, że zdarzały się przypadki świadczące o nietolerancji: ściąganie szyldów ze sklepów żydowskich, próby bojkotu tychże czy inne, równie przykre incydenty, jak np. wrzucanie wron przez okna do biłgorajskiej synagogi czy gaszenie w dzień żydowskiego nowego roku, Rosz Haszana, Żydom świec, które ci chcieli zanieść zapalone z synagogi do domu⁴⁸.

Incydenty antyżydowskie mogły mieć miejsce także dlatego, że w tym czasie w województwie lubelskim lansowano wobec mniejszości żydowskiej politykę stagnacji oraz łagodzenia konfliktów i zadrażnień, starając się nie dopuścić do

⁴⁴ APL. UWL, WSP, sygn. 1067, k. 1; sygn. 1684, s. 23.

⁴⁵ J. Markiewicz, *op. cit.*, s. 169–170.

⁴⁶ Z. Zieliński, *Żydzi w społeczeństwie Polski międzywojennej*, „Dzieje Najnowsze” 1995, nr 4, s. 55

⁴⁷ S. Kwiecińska, *Szabasowe opowieści*, „Tanew” 1994, nr 7–8, s. 5; informacja ustna uzyskana od pani S. Kwiecińskiej.

⁴⁸ W. Klechowa, *Biłgoraj w moich wspomnieniach*, „Tanew” 2000, nr 7, s. 14.

wystąpień antysemitycznych, ale nie zastanawiano się nad sposobami likwidowania antagonizmów⁴⁹. Inna rzecz, że na terenach wymieszanych narodowościowo, we wschodniej i południowo-wschodniej części kraju, gdzie, tak jak w powiecie biłgorajskim, obok siebie mieszkali Polacy, Ukraińcy i Żydzi, współżycie pomiędzy Polakami i Żydami układało się lepiej niż w innych częściach Polski. Mniej było tu wszelkiego rodzaju ekscesów antyżydowskich⁵⁰.

⁴⁹ W. Kozyra, *Urząd Wojewódzki w Lublinie w latach 1919–1939*, Lublin 1999, s. 193.

⁵⁰ J. Żyndul, *Zajścia antyżydowskie w Polsce w latach 1935–1937*, Warszawa 1994, s. 52; Sz. Bronsztejn, *Ludność żydowska w Polsce w okresie międzywojennym*, Wrocław 1963, s. 115.

Zuzanna Brzozowska

Biłgoraj

Andrzej Trzeciński

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

Lublin

Cmentarze żydowskie w Biłgoraju

Wstęp

W Biłgoraju istniały trzy cmentarze żydowskie. Do czasów obecnych przetrwały jedynie resztki ostatniego kirkutu. Niniejszy tekst zawiera syntetyczne informacje (głównie historyczne) o tychże obiektach, którym dotychczas poświęcono mało uwagi¹.

Cmentarz to jeden z elementów funkcjonowania samodzielnej gminy żydowskiej. Uchwycenie momentu zawiązania się gminy w danym ośrodku miejskim oraz założenia cmentarza zwykle sprawia trudności i pozostaje na etapie hipotez. Tak jest też w przypadku Biłgoraja.

Biłgoraj założony został na nowym korzeniu przez Adama Gorajskiego, jako prywatne miasto dziedziczne. Właściciel uzyskał od króla przywilej lokacyjny, na prawie magdeburskim, wydany w 1578 r.² W zakładanych w tym czasie miastach szlacheckich nierzadką była praktyka wyznaczania — już przy rozmierzaniu miasta — osobnych obszarów zasiedlenia dla poszczególnych grup narodowościowo-wyznaniowych. Najbardziej czytelnym akcentem takiej praktyki jest rozmieszczenie budowli sakralnych — widoczne także na obszarze miasta lokacyjnego w Biłgoraju³. Synagoga, a właściwie cały zespół synagogałny umiejscowiony został w zachodniej części miasta, tuż za południowo-zachodnim narożem rynku, u wylotu ówczesnego traktu do Krzeszowa (późniejsza ulica Nadstawna), i pozostawał tam niezmiennie aż do okresu Holokaustu. Dokładny czas powstania najstarszych obiektów tego zespołu nie jest znany. Żydzi zamieszkiwali w Biłgoraju jeszcze za życia założyciela miasta — Adama Gorajskiego, lecz pierwsza

¹ Pełniejsze opracowanie tej tematyki ukończone zostało w październiku 2003 r.: Z. Brzozowska, *Cmentarze żydowskie w Biłgoraju*. Lublin 2003 (mps, praca magisterska pod kier. dr. A. Trzecińskiego, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Wydział Artystyczny).

² Najpełniejsze dotychczas opracowanie o początkach i najwcześniejszym okresie funkcjonowania miasta to artykuł R. Szczygła, *W dawnej Rzeczypospolitej (1578–1795)*, [w:] J. Markiewicz, R. Szczygieł, W. Ślaskowski, *Dzieje Biłgoraja*, Lublin 1985, s. 9–72.

³ Zob. R. Szczygieł, *op. cit.*, s. 19 (hipotetyczny plan Biłgoraja w XVII w.).

znana wzmianka o nich dotyczy dopiero 1597 r.⁴ Istotne informacje przekazuje tekst przywileju Zbigniewa Gorajskiego, wydanego 20 września 1616 r. dla Żydów biłgorajskich, którzy „albo teraz już do tego czasu tam mieszkają, albo na potym mieszkać będą”⁵. Właściciel zapewnia im swobodne nabywanie i sprzedaż placów, ról, ogrodów, budowanie w rynku i w ulicach. Na ich prośbę zezwala na zbudowanie bóżnicy, „domu dla doktora” [rabina], kantora, szkolnika oraz szpitala. Obiekty te miały zająć (lub już zajmowały) powierzchnię dwu placów przy ulicy Krzeszowskiej, „nad stawem”.⁶ W przywileju ponadto mowa jest o założeniu cmentarza za miastem⁷. Bardzo prawdopodobne, że już od czasu lokacji funkcjonował na zachodnim skraju miasta jakiś dom modlitwy i cmentarz⁸.

⁴ H. Gmiterek, „*Poddani moi Żydzi z miasta Biłgoraja...*”, „Akcent. Literatura i Sztuka” 2003, nr 3 (93), s. 36 n.; id., *Żydzi biłgorajscy w okresie przedrozbiorowym* (artykuł w niniejszym tomie). We wcześniejszych opracowaniach istnieją wzmianki, że Żydzi zamieszkiwali w Biłgoraju od XVI w., zob. *Pinkas hakehillot. Encyclopaedia of Jewish Communities. Poland*, t. 7, *Districts Lublin, Kielce*, red. A. Wein, Jerusalem 1999, hasło *Biłgoraj*, oprac. S. Levin, D. Blatman, s. 94.

⁵ Informacje z tego przywileju podajemy za: H. Gmiterek, *Poddani...*, s. 37.

⁶ Synagoga wzmiankowana jest w źródłach pisanych z lat czterdziestych i pięćdziesiątych XVII w. — zob. J. Kubiak: *Biłgoraj, województwo lubelskie. Studium historyczno-urbanistyczne do planu zagospodarowania przestrzennego miasta*, Warszawa 1965 (mps w archiwum ODZ Warszawa), s. 14; R. Szczygieł, *op. cit.*, s. 19 i 64. Lokalizację obiektów zespołu synagogałnego w tej części miasta potwierdzają źródła kartograficzne: Mapa dóbr dziedzicznych Biłgoraja w powiecie zamojskiem w guberni lubelskiej położonych 1849 roku wykopiowana z pierworysów szczegółowych Jeometry Przysięgłego Dąbrowskiego (APL, Plany różnych urzędów, sygn. 73); Plan suščestvujuščago raspołożenija ujezdnoago goroda Biłgoraja Ljublinskoj guberni. Kopija s kopii. Sostavil [...] 1902 goda [...] M. Bunievič (APL, Plany różnych urzędów, sygn. 74); Plan sytuacyjny placu i budynków należących do Gminy wyznaniowej żydowskiej w m. Biłgoraju, Sikorski, 1928 oraz opis z 1932 r. (Sąd Rejonowy w Biłgoraju, Wydział Książ Wieczystych), wg tego opisu cały zespół synagogałny nadal zajmuje „dwa przyległe place” o pow. 5879 m².

⁷ Z dużym prawdopodobieństwem (na podstawie analogii z innych miast) można przypuszczać, że o wydanie takiego przywileju zabiegali Żydzi biłgorajscy, aby mieć prawne potwierdzenie faktycznie istniejącej już sytuacji. Być może poprzedni dokument uległ zniszczeniu lub Adam Gorajski nie zdążył formalnie uregulować kwestii gminy żydowskiej, a pozostali mieszkańcy miasta mieli obiekty co do podstaw prawnych ekonomicznej ekspansji ludności żydowskiej. Istniejących w przywileju sformułowań „zezwoił na” nie należy traktować dosłownie, bowiem z innych przykładów wiadomo, że stosowano je w dokumentach będących odnowieniem lub potwierdzeniem przywileju.

⁸ Do schyłku XVII w. gmina żydowska w Biłgoraju była — w żydowskiej organizacji kahalnej Rzeczypospolitej — przykahalkiem Szczebreszyna. Gmina filialna, oprócz zwierzchnictwa sądowego, powinna m.in. korzystać z cmentarza gminy zwierzchniej (która miała z tego wpływy finansowe). W praktyce jednak, zwłaszcza w miastach szlacheckich, założenie własnego cmentarza przez przykahalek pragnący większej autonomii zależało od właściciela miasta. Tak było i w Biłgoraju, zapewne jeszcze przed 1616 r. Co więcej — z rozporządzenia dziedzica Biłgoraja zniesione zostało (przywilejem Stanisława Antoniego Szczuki w 1694 r.) zwierzchnictwo kahału szczebreszkiego i gmina biłgorajska uzyskała całkowitą niezależność; tekst tego przywileju opublikował H. Gmiterek, *Przywilej dla Żydów biłgorajskich z 1694 roku*, „Wiadomości Uniwersyteckie [UMCS]” 2003 (23–25 V), s. 4–5.

Cmentarz I

Według rzeczzonego przywileju z 1616 r. — Zbigniew Gorajski zezwolił na założenie cmentarza „za miastem, na miejscu upatrzonym”. Jeśli cmentarz istotnie znajdował się „za miastem”, to określenie to oddaje sytuację z początku XVII w., gdy niewielki obszar miasta lokacyjnego otoczony był parkanami, basztami i bramami⁹. Po zniesieniu parkanów i otwarciu się zespołu synagogałnego w kierunku zachodnim — ku rzece Ładzie, cmentarz znalazł się w jego obrębie. Tak też postrzegał go Icchok Baszewis Singer po przybyciu do Biłgoraja w 1917 r.: „Dom dziadka stał niedaleko od bóżnicy, domu nauki, mykwy i cmentarza”¹⁰. Podobnie postrzegali go inni. Na podstawie relacji wspomnieniowych (dotyczących XX w.) wiadomo, że cmentarz przetrwał do okresu Holokaustu. We wspomnieniach Abrahama Kronenberga czytamy: „Tuż przy murze synagogi znajdował się pierwszy biłgorajski cmentarz, zrozumiałe, że w przeszłości był poza miastem. Były na nim jeszcze dwie macewy, ale zupełnie nieczytelne. Cmentarz porośnięty był trawą, na której pały się kozy. Z boku rosło drzewo — dogodny punkt gdzie mógł usiąść ich stróż. Opiekun dzieci opowiadał, że gdy kiedyś ułamano z niego gałąź — dał się słyszeć głos: »Nie ruszaj mojej brody!« Był to znak, że pochowano tam niegdyś wielkiego cadyka”¹¹. Owe dwie macewy, „na których dat nie można już było odczytać”, wspomina też J. Ch. Kronenberg¹², natomiast Mosze Tajtlbojm zapamiętał „macewy, na których były daty z XVI w.”¹³ Istnienie starego cmentarza do okresu Holokaustu potwierdza też Witold Dembowski¹⁴. Przytoczone wyżej sformułowanie Abrahama Kronenberga, że kirkut znajdował się „tuż przy murze synagogi”, nie jest przesadą. Według przekazów źródłowych „Stary cmentarz” stykał się od zachodu z synagogą; miał kształt prostokąta, wydłużonego na osi wschód-zachód, o bokach około 36 x 54 m (pow. ok. 1944 m²).¹⁵

⁹ O umocnieniach Biłgoraja zob. R. Szczygieł, *op. cit.*, s. 39.

¹⁰ I. B. Singer, *Biłgoraj*, przeł. z jidysz M. Adamczyk-Garbowska (ze zbioru *Majn tatns bes-din szlub*), „Wiadomości Uniwersyteckie” 2003 (23–25 V), s. 25 oraz „Akcent. Literatura i Sztuka” 2003, nr 3, s. 17.

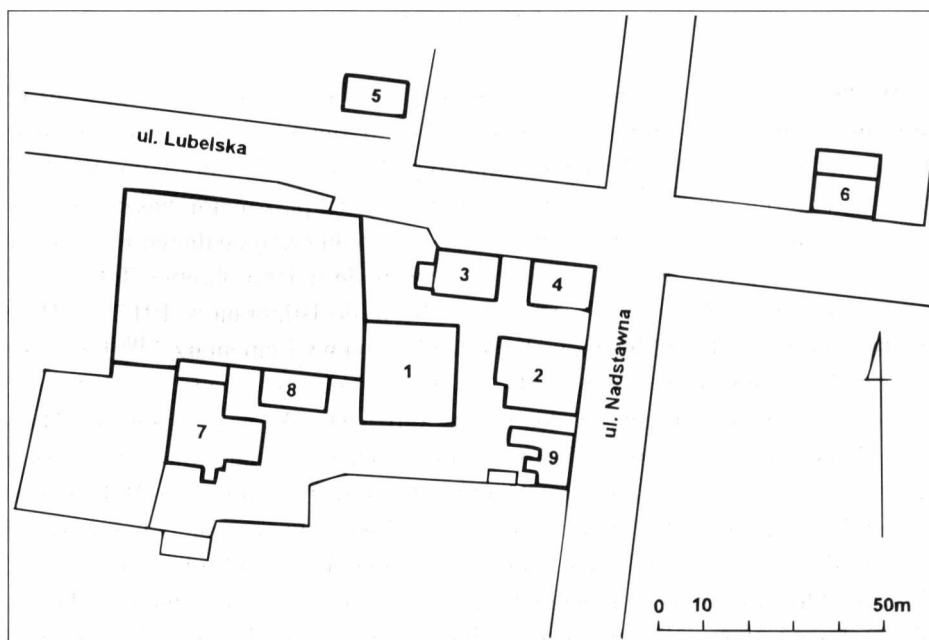
¹¹ A. Kronenberg, *Plac synagogałny* [w jęz. jidysz], [w:] *Churbn Biłgoraj*, red. A. Kronenberg, Tel Awiw 1956, s. 23 (w tej książce pomyłona jest numeracja stron, podajemy numerację uporządkowaną i poprawioną).

¹² J. Ch. Kronenberg, *Rabini w Biłgoraju* [w jęz. jidysz], [w:] *Churbn Biłgoraj*, s. 4.

¹³ M. Tajtlbojm, *Biłgoraj ickor-buch*, Jeruzalajim 1955, s. 15. Takiej informacji, nie wspartej odpisem inskrypcji, nie możemy jednak traktować jako wiarygodnej.

¹⁴ Relacja ustna Witolda Dembowskiego (ur. 1929), mieszkańca Biłgoraja (spisała Z. Brzozowska, czerwiec 2003).

¹⁵ Plan sytuacyjny... (1928 r.), opis w Księdze wieczystej (1932 r.). W tym kontekście określenie „za miastem” — użyte w przywileju z 1616 r. — rzuca nieco światła na przebieg zachodniej granicy miasta w jego wczesnym okresie.



Ryc. 1. Cmentarz pierwszy w kontekście gminnych obiektów zespołu synagogałnego, stan z 1932 r. 1 — synagoga (murowana), 2 — bet ha-midrasz wielki (murowany, parterowy), 3 — bet ha-midrasz mały (murowany, parterowy), 4 — cheder „Zikaron Jaakow” (murowany, piętrowy), 5 i 6 — domy modlitwy (drewniane, być może sztable — turzyski i rudnicki), 7 — łaźnia z mykwą (murowana, parterowa), 8 — przytułek dla starców i kalek (drewniany, parterowy), 9 — dom kahalny (stary dom rabina). Po 1932 r. zespół obiektów powiększył się o rzeźnię drobiu.

Rysunki i fotografie — A. Trzcinski

M. Rapaport, który jesienią 1944 r. przybył do Lublina z polskim wojskiem, ruszył pieszo do Biłgoraja, by odwiedzić rodzinne miasto. Zobaczył, że „ulica Lubelska, wielki plac, gdzie była synagoga, wielki bet ha-midrasz, mały bet ha-midrasz, łaźnia, rzeźnia, cheder „Zikaron Jaakow”, stary cmentarz, stary dom rabina, nowy dom rabina bełzkiego — syna rabiego Mordechaja, pamięć sprawiedliwego błogosławiona, sztabl turzyski, sztabl rudnicki — wszystko wokół jest spustoszone placem i w samo południe nie było żywej duszy. Ulice miasta wybrukowano macewami z żydowskimi [sic!] napisami”¹⁶.

Obecnie na miejscu całego zespołu synagogałnego jest nowy układ ulic i nowe budynki.

¹⁶ M. Rapaport, *Wizyta w moim miasteczku Biłgoraju* [w jęz. jidysz], [w:] *Churban Biłgoraj*, s. 131–132.

Cmentarz II

Najstarsza znana nam informacja źródłowa o drugim cmentarzu to dokument z 16 listopada 1728 r., w którym kahalni biłgorajscy zobowiązują się wypłacać miejscowemu proboszczowi 30 zł rocznie za zgodę na otwarcie szkoły żydowskiej (być może chodzi o któryś bet ha-midrasz) oraz założenie „okopiska blisko miasta”¹⁷. Wydaje się, że jest to udokumentowanie transakcji bieżącej lub nieco wcześniejszej¹⁸. Według relacji biłgorajskich Żydów — na cmentarzu tym były nagrobki „sprzed ponad dwustu lat” (tj. co najmniej z lat trzydziestych lub pięćdziesiątych XVIII w.)¹⁹.

W lustracji Biłgoraja w 1760 r. wykazany został kirkut przy ulicy Morowej.²⁰ Bliższe informacje o jego lokalizacji i kształcie przekazują źródła kartograficzne z czasów, gdy był on już zamknięty dla celów grzebalnych²¹. Kirkut znajdował się w odległości ok. 500 m na południe od rynku, u zbiegu dwu ulic: Morowej (po jej wschodniej stronie) i Polnej (po jej północnej stronie)²². Miał kształt zbliżony do kwadratu (ok. 58 x 69 m) o powierzchni 4115 m². Bliższe informacje — dotyczące jego dziejów i wyglądu — znane są dopiero z XX w., z relacji świadków. Ze wspomnień Abrahama Kronenberga dowiadujemy się, że teren cmentarza ogrodzony był na początku XX w. zmurszałym już, rozpadającym się płotem z desek. Przy regulacji ulicy magistrat zajął kawałek gruntu cmentarnego. Żydzi przestali wówczas chodzić tą ulicą. Gdy interwencje w magistracie o zwrot gruntu nie odniosły skutku, Żydzi podczas jednej nocy postawili mur ceglany na dawnej granicy cmentarza²³. Otaczający kirkut mur ceglany — jako gruby, wysoki, ze szparami — zapamiętała Wiktoria Klechowa²⁴. Witold Dembowski

¹⁷ Podajemy za R. Szczygieł, *op. cit.*, s. 67.

¹⁸ Danuta Kawałko (*Cmentarze województwa zamojskiego*, Zamość 1994, s. 25) wymienia rok 1725 jako datę założenia tego cmentarza — bez podania źródła.

¹⁹ J. Ch. Kronenberg, *op. cit.*, s. 4. Nagrobki „starsze niż 200 lat” wzmiankuje też A. Kronenberg, *op. cit.*, s. 24.

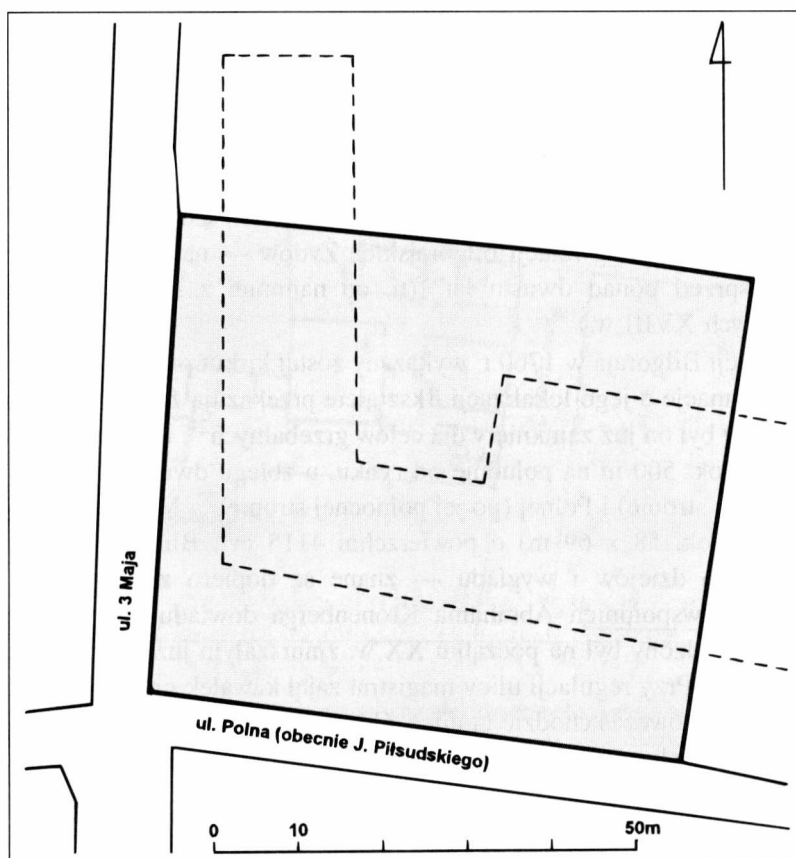
²⁰ H. Gmiterek, *Poddani...*, s. 38.

²¹ Mapa dóbr... (1849 r.); Plan sułceństwowy... (1902 r.); opis w Księdze wieczystej (1932 r.); Biłgoraj, mapa zasadnicza ewidencji gruntów, 1942–1943 (w Starostwie Powiatowym w Biłgoraju). J. Kubiak (*op. cit.*, s. 15) podaje, na podstawie przekazów źródłowych, że cmentarz ten na początku XIX w. był już nieużywany.

²² Kolejne nazwy ulicy Morowej to: 3 Maja (w okresie 1918–1940 i po 1944), Kościelna (w latach 1940–1944), uliczka boczna nosiła nazwę Polna, następnie Przechodnia, po 1944 F. Zubrzyckiego, obecnie J. Piłsudskiego.

²³ A. Kronenberg, *op. cit.*, s. 26. Autor nie określa dokładnej daty tych zdarzeń ani nazwy ulicy. Zapewne chodziło o ulicę Morową.

²⁴ W. Klechowa, *Śladami dawnego Biłgoraja*, „Tanew” 1995, nr 10, s. 15. Mur występuje również we wspomnieniach innych osób: J. Szarf, B.-C. Rozenbojm, J. Langburd, Ch. Sztern, *Ekshumacja*, [w:] *Churbn Biłgoraj*, s. 315; S. Kwiecińska, *Szabasowe opowieści*, „Tygodnik Zamojski” 1987, nr 1, s. 9.



Ryc. 2. Cmentarz drugi, stan z 1939 r. Linia przerywaną zaznaczono obecne budynki liceum ogólnokształcącego

pamięta ceglany mur wzdłuż boków północnego i zachodniego, natomiast od wschodu i południa – płot z grubych desek. Brama cmentarza znajdowała się od ulicy Polnej²⁵. Na cmentarzu stały wiekowe, drewniane i kamienne macewy, różnej wielkości i kształtów, porośnięte mchem, wystające znad krzewów i zielska²⁶. Mieszkańcom Biłgoraja najbardziej utkwiły w pamięci porastające kirkut potężne dęby²⁷.

Wiosną 1941 r. niemieckie oddziały organizacji Todta, przy pomocy polskich

²⁵ Relacja ustna W. Dembowskiego.

²⁶ J. Ch. Kronenberg, *op. cit.*, s. 4; A. Kronenberg, *op. cit.*, s. 24; W. Klechowa, *op. cit.*, s. 15; ead., *Biłgoraj w moich wspomnieniach*, „Tanew” 2000, nr 5, s. 13; W. Dembowski, relacja ustna.

²⁷ Według relacji W. Dembowskiego było ich ponad 80. Dęby wspominają też m.in. W. Klechowa, *Śladami...*, s. 15; ead., *Biłgoraj...*, s. 13; R. Złamański, *Koniec getta*, „Tanew” 1998, nr 2, s. 17; S. Kwiecińska, *Szabasowe...*, s. 9.

robotników, przystąpiły do likwidacji cmentarza. Rozebrano mur ogrodzeniowy, wycięto wszystkie dęby (i wywieziono je na stację kolejową w Zwierzyńcu, a następnie do Rzeszy), wyciągnięto z ziemi macewy, które posłużyły do celów budowlanych, zwłaszcza do utwardzania dróg, ciągów pieszych i placów. Na wyrównanym miejscu po cmentarzu wybudowano baraki-magazyny (z podłogami wyłożonymi macewami)²⁸. W barakach tych Niemcy gromadzili i przetrzymywali Żydów przed transportami deportacyjnymi do obozów zagłady, zwłaszcza przed likwidacją getta (2–3 listopada 1942 r.)²⁹.

Kirkut, w pełnych granicach, uwzględniony został jeszcze w pomiarach ewidencji gruntów w 1942–1943 r. (jako działka nr 316). Na jego terenie zaznaczone są trzy duże baraki (w dokonanych po wojnie korektach skreślono napis „Stary cmentarz żydowski” i wpisano: „Mienie opuszczone”; skreślono też dwa z trzech baraków — czyli zostały rozebrane)³⁰. M. Rapaport, po wizycie w Biłgoraju w 1944 r., zapisał: „Cmentarza [...] nie można w ogóle rozpoznać — wybudowano tam baraki i wybrukowaną ulicę”³¹.

Dalsze losy terenu pocmentarnego rejestrują kolejne mapy ewidencji gruntów³². Na tym terenie, wraz z przyległościami, wyznaczono nową, obszerną działkę. Obok pozostawionego baraku dobudowano nowe obiekty, prawdopodobnie jako zaplecze dla budowy szkoły. Na terenie pocmentarnym wznoszono sukcesywnie kolejne budynki szkolne³³. Od początku lat osiemdziesiątych kompleks budynków i boiska Liceum Ogólnokształcącego im. ONZ zajmują już cały dawny teren cmentarza.

Cmentarz III

Dokładna data założenia kolejnego kirkutu nie jest nam znana. Szacunkowo można ją określić na schyłek XVIII lub początek XIX w.³⁴ Cmentarz ten, zgodnie

²⁸ Jak wyżej, ponadto: M. Tajtlbojm, *op. cit.*, s. 15; M. Rapaport, *Odwiedziny...*, s. 132; J. Szarf, B.-C. Rozenbojm, J. Langburd, Ch. Sztern, *op. cit.*, s. 315; J. Markiewicz, *Dzieje najnowsze i współczesne (1918–1978)*, [w:] J. Markiewicz, R. Szczygieł, W. Śładkowski, *op. cit.*, s. 231; D. Kawałko, *op. cit.*, s. 25.

²⁹ J. Gajst, *Żydzi biłgorajscy pod władzą okupacyjną* [w jęz. jidysz], [w:] *Churbn Biłgoraj*, s. 258.

³⁰ Biłgoraj, mapa zasadnicza... 1942–1943.

³¹ M. Rapaport, *Odwiedziny...*, s. 132.

³² Biłgoraj, mapa zasadnicza... 1964–1968, 1972–1973, 1979–1982.

³³ Podczas budowy „Szczątki kamieni i kości ludzkie wybierano z należyтым pietyzmem”, jak przekazuje relację świadka dziennikarz — Z. Lentowicz, *Okruchy atlantydy*, „Rzeczpospolita” 1996, nr 171, s. 3.

³⁴ Zob. przyp. 21. Być może zamknięcie poprzedniego kirkutu, będącego w obrębie miasta, wyegzekwowali Austriacy po 1795 r., po utworzeniu swojej administracji w Galicji Zachodniej. Tomasz Brytan określa powstanie tego cmentarza na około 1786 r. — T. Brytan, *O starym*

z ówczesnymi przepisami sanitarnymi, ulokowano daleko za miastem — ponad 1,5 km na południe od rynku, na przedmieściu zwanym Piaski. Potwierdzony jest na mapie z 1849 r., z opisem: kirkut³⁵. Na podstawie tej mapy (zapewne niezbyt dokładnej) miał wówczas kształt prostokąta (ok. 50 x 80 m) o powierzchni około 0,4 ha. Z czasem teren cmentarza był powiększany, nie mamy jednak bliższych danych o etapach jego rozwoju³⁶.

Na przełomie lipca i sierpnia 1915 r. trwała epidemia cholery, zbierająca obfite śmiertelne żniwo. Członkowie Chewra Kadisza nie mogli nadążyć z grzebaniem zwłok. Żydzi biłgorajscy stosowali różne tradycyjne, ludowe sposoby „zamawiania” zarazy. Jednym z nich było urządzenie ślubu na cmentarzu. Do ceremonii tej wybrano biedną staruszkę i starca z przytułku. W asyście milczącego tłumu Żydów rabin udzielił im ślubu w tym niezwyklej miejscu³⁷.

Dokładny plan kirkutu na Piaskach znamy z ewidencji gruntów z lat 1942–1943³⁸. Można sądzić, że przedstawiono tu jego obszar sprzed wojny. Opisany jest jako „Cmentarz żydowski” — działka nr 164. Ma kształt nieregularnego sześcioboku wklęsłego o powierzchni około 2,44 ha. Otoczony jest działkami prywatnymi i miejskimi. Jego najdłuższy, zachodni bok biegnie równoległe do drogi (obecnie ulica Marii Konopnickiej), od której prowadzi wjazd do bramy cmentarnej. Na trzech odcinkach obwodu (zachodnim, północnym i części wschodniego) zaznaczony jest mur, którego nie ma na granicach trapezowatej części wschodniej, co wskazuje, że zakupiona została najpóźniej. Za murem od strony północnej przylegał do kirkutu mały cmentarzyk, opisany jako „Cmentarz wojskowy. Parafia Rzym.-kat. Biłgoraj”.

Wygląd cmentarza w okresie międzywojennym przybliżają ponadto relacje mieszkańców Biłgoraja. We wspomnieniach Abrahama Kronenberga czytamy: „Ostatni cmentarz znajdował się na Piaskach, daleko za miastem, otoczony kamiennym murem, cały zarośnięty wysokimi drzewami z gniazdami czarnych wron. [...] Cmentarz odwiedzali często ludzie — w rocznicę śmierci bliskich lub by pomodlić się w intencji chorych. Chenkele zaprowadzał Żydów do grobów

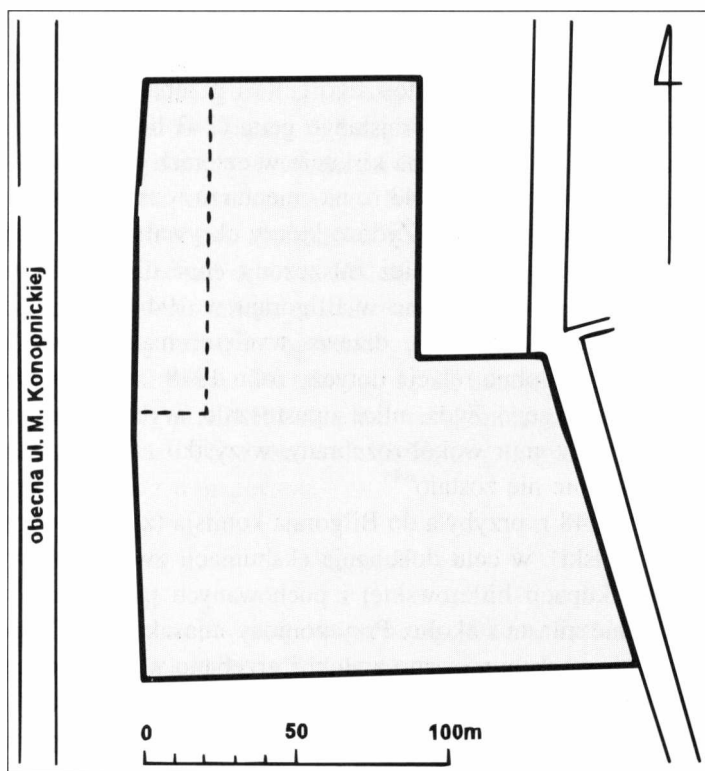
cmentarzu i ..., „Tanew” 2000, nr 2, s. 23.

³⁵ Mapa dóbr... 1849. Nie obejmuje tego cmentarza plan Biłgoraja z 1902 r., gdyż pozostawał on jeszcze poza zasięgiem zabudowy zwartej.

³⁶ Opis granic w Księdze wieczystej (1932 r.) wydaje się być powtórzeniem wcześniejszego zapisu, bowiem mowa tam o pastwisku otaczającym cmentarz od północy, zachodu i wschodu. Wzmiankowano też dokupione działki od strony wschodniej i południowej. Cały obszar obejmował 7437 m² (0,74 ha).

³⁷ Szerzej opisuje to A. Keteri, *Ślub na biłgorajskim cmentarzu* [w jęz. jidysz], [w:] *Churbn Bilgoraj*, s. 125–126, ponadto M. Tajtlbojm, *op. cit.*, s. 80; J. Ch. Kronenberg, *Biłgoraj podczas I wojny światowej* [w jęz. jidysz], [w:] *Churbn Bilgoraj*, s. 70–73. Taki obrzęd wielokrotnie rejestrowali etnografowie w różnych miastach.

³⁸ Biłgoraj, mapa zasadnicza... 1942–1943.



Ryc. 3. Cmentarz trzeci, stan z 1939 r. Liniją przerywaną zaznaczono obecnie zachowany i ogrodzony fragment

rodziny. Na koniec prowadził Żydów do ohelu, w którym było pełno kwitlech, zapalał światło. [...] Dozorcą cmentarza był chrześcijanin, który mieszkał przy wejściu³⁹. Z tej relacji wynika, że na cmentarzu był ohel z wyraźnymi dowodami kultu — zapewne któregoś rabina biłgorajskiego.

Witold Dembowski precyzuje, że mur był z kamienia wapiennego, a pozostałe odcinki obwodu (południowy i część wschodniego) wyznaczał płot z żerdzi i drewnianych sztachet. Na cmentarzu było około tysiąca stel o stosunkowo jednorodnych kształtach. Cmentarz znajdował się na lotnych piaskach nieporośniętych trawą, ale z akacjami i małymi sosnami⁴⁰.

Podczas całej okupacji hitlerowskiej kirkut na Piaskach był miejscem egzeku-

³⁹ A. Kronenberg, *op. cit.*, s. 24 n. Fotografia Chenkele na cmentarzu opublikowana jest w *Churban Biłgoraj*, s. 201.

⁴⁰ Relacja ustna W. Dembowskiego; według tego informatora na cmentarzu nie było żadnych budynków. Zapamiętana przez W. Dembowskiego liczba stel jest zbyt zaniziona. W tradycyjnym układzie pochówków jeden grób zajmował powierzchnię ok. 2 m².

cji⁴¹. W okresie getta — przewodniczący Chewra Kadisza, za zezwoleniem władz, zbierał zwłoki z ulic i grzebał na cmentarzu⁴². Przed deportacją Żydów z Tarnobrodu przywożono zwłoki z tamtejszego getta i grzebano na kirkucie w Biłgoraju⁴³. W czasie likwidacji biłgorajskiego getta (2–3 listopada 1942) zginęło około 400 osób, które pochowano na kirkucie w czterech zbiorowych mogiłach. Później, co najmniej do stycznia 1943 r., na cmentarzu rozstrzeliwano i grzebano w zbiorowych mogiłach złapanych Żydów, którzy ukrywali się w okolicy⁴⁴.

Kirkut na Piaskach został również zniszczony, choć nie tak doszczętnie jak poprzedni. M. Rapaport, po wizycie w Biłgoraju w 1944 r., zapisał: „Ostatni cmentarz wygląda jak pusty plac, drzewa wycięte, macewy wyrwane, mur wokół rozebrany”⁴⁵. Podobna relacja dotyczy roku 1948: „Miasto było zupełnie spalone, nie widać żadnego Żyda, ulice opustoszałe, wybrukowane macewami [...] cmentarz zaorany, mur wokół rozebrany, wszystko zatarte, synagoga i bet midrasze rozebrane, nic nie zostało”⁴⁶.

W listopadzie 1948 r. przybyła do Biłgoraja komisja (złożona z kilku Żydów z różnych miast Polski), w celu dokonania ekshumacji zwłok Żydów zamordowanych podczas okupacji hitlerowskiej i pochowanych pośpiesznie w różnych miejscach na terenie miasta i okolic. Przy pomocy mieszkańców Biłgoraja identyfikowano te miejsca, ekshumowano zwłoki i grzebano w zbiorowych mogiłach na kirkucie na Piaskach⁴⁷. Na fotografiach dokumentujących tę akcję widać jednocześnie ówczesny stan kirkutu⁴⁸. Na spustoszonej terenie, ciągnącym się aż po horyzont (co wyraźnie uświadamia nam wielkość tego cmentarza), z tysięcy nagrobków pozostało kilkaset stel, stojących jeszcze lub powalonych, oraz liczne betonowe obudowy mogił.

W późniejszym okresie teren cmentarza, jako tzw. mienie opuszczone, podzielono na kilka nowych parcel i zagospodarowano⁴⁹. Na jednej z nich (na południowo-wschodniej części kirkutu) powstał zakład produkcji prefabrykatów

⁴¹ S. Kwiecińska, *Szabasowe...*, s. 9; W. Klechowa, *Biłgoraj...*, s. 13.

⁴² M. Tajtłbojm, *op. cit.*, s. 200.

⁴³ M. Rapaport, *Wizyta...*, s. 131; N. Krumerkop, *Wkroczenie niemieckich hord* [w jęz. jidysz], [w:] *Sefer Tarnograd, le-zikaron ha-kehila ha-jehudit še-nechreva*, red. Sz. Kanc, Tel Awiw 1966, s. 319.

⁴⁴ M. Tajtłbojm, *op. cit.*, s. 189, 194; W. Klechowa, *Biłgoraj...*, s. 13; W. Dembowski, relacja ustna.

⁴⁵ M. Rapaport, *Wizyta...*, s. 132.

⁴⁶ J. Szarf, B.-C. Rozenbojm, J. Langburd, Ch. Sztern, *op. cit.*, s. 315.

⁴⁷ *Ibid.*, s. 315–318.

⁴⁸ Opublikowane w M. Tajtłbojm, *op. cit.*, s. 161; *Churbn Biłgoraj*, s. 316 i 317.

⁴⁹ Zmiany terytorialne dokumentują kolejne ewidencje gruntów (Biłgoraj, mapa zasadnicza... 1942–1943, 1964–1968, 1972–1973, 1979–1982). Zob. też B. Fus, *Biłgoraj, cmentarz żydowski. Karta cmentarza* (tzw. karta biała). Zamość 1984, aktualizacja 1986 (mps w SOZ w Zamościu). Stan cmentarza od początku lat osiemdziesiątych XX w. znam z autopsji (A. T.).

betonowych. Setki ocalałych nagrobków zniknęły. Z dawnego obszaru pozostawiono północno-zachodnią część, w kształcie litery L, o powierzchni 0,7 ha, z kilkunastoma macewami. Teren ten wkrótce zarósł samosiejkami i zniknął ze świadomości mieszkańców miasta. W latach 1985–1986 — z inicjatywy Żydów z zagranicy i przy współpracy z władzami Biłgoraja — doprowadzono do uporządkowania tego terenu, choć nie całego, bowiem wykrojono i ogrodzono tylko wąski prostokąt (w północno-zachodnim rogu) o powierzchni 0,26 ha⁵⁰. Stał tam pomnik poświęcony ofiarom Holokaustu oraz mur-lapidarium, w który wmontowano kilkadziesiąt macew odnalezionych na terenie miasta. Całe macewy rozstawione zostały luźno na ogrodzonym terenie⁵¹. W 1990 roku cmentarz wpisano do rejestru zabytków. Od tamtego czasu odnajdywane na terenie miasta macewy przewożone są na kirkut i składane na ziemi. Pozostało ich jeszcze wiele w różnych miejscach i choć jest wola ludzi, aby je zwrócić, to zwykle czyn udaremniają trudności z transportem.

Nagrobki

Poświęćmy jeszcze nieco uwagi samym nagrobkom. Tych około 300 macew (przeważnie fragmentów), które są w cmentarnym lapidarium, wraz z nagrobkami znanymi tylko z przekazów, to bardzo skromny i mało reprezentatywny zbiór dla całości obiektów z trzech biłgorajskich cmentarzy.

Z różnych rodzajów nagrobków zachowały się w zasadzie tylko stele. Ponadto przetrwał jeden wydłużony blok kamienny, jaki umieszczano na osi grobu w zespole ze stelą⁵². Wiemy też, że na kirkucie na Piaskach był oheł.⁵³

Daty pochówków na zachowanych macewach obejmują okres od 1826 do 1938 r., zatem nagrobki te pochodzą wyłącznie z trzeciego cmentarza (na Piaskach)⁵⁴. Ich cechy formalno-warsztatowe i materiał wskazują na pochodzenie

⁵⁰ Cała pierwotna północna granica cmentarza jest nadal czytelna, gdyż (na zewnątrz obecnego ogrodzenia) pozostał fundament dawnego muru z kamienia wapiennego.

⁵¹ W tej nowej aranżacji prawidłowo nawiązano do pierwotnych cech cmentarza — furka znajduje się w miejscu dawnej bramy, a stele skierowane są licami na południe (taką oryginalną orientację macew potwierdzają przyziemia stel zachowane zapewne w miejscach pierwotnych). O renowacji cmentarza relacjonowano w publikacjach, m.in. J. Jagielski, „*Kości suche... Oto ja wprowadzę w was ducha, a ożyjecie*”, „Kalendarz Żydowski 1987–1988”, [Warszawa] 1987, s. 165 nn.; Z. Lentowicz, *op. cit.*, s. 3.

⁵² Według W. Dembowskiego (relacja ustna) co najmniej kilkanaście takich nagrobków znajdowało się na kirkucie drugim. Liczne przykłady różnych form tego rodzaju nagrobków, a także rozmaite betonowe obudowy mogił, widoczne są na wspomnianych fotografiach z 1948 r. na kirkucie trzecim (zob. przyp. 48).

⁵³ A. Kronenberg, *op. cit.*, s. 25.

⁵⁴ Autorzy dotychczasowych opracowań o charakterze naukowym, dotyczących kirkutu na Piaskach (B. Fus, *op. cit.*; D. Kawałko, *op. cit.*, s. 25), podają, że spośród zachowanych nagrobków są

z dwu źródeł. Stele z roztoczańskiego wapienia organodetrytycznego pochodzą z warsztatów kamieniarskich lokalnych i regionu⁵⁵. Ich cechy są wspólne z równoczesnymi nagrobkami z innych kirkutów Lubelszczyzny i wschodnich obszarów Rostocza⁵⁶. Takie stele wytwarzano na tym obszarze aż do okresu Holokaustu, a do lat osiemdziesiątych XIX w. mamy w Biłgoraju wyłącznie takie. Od tego okresu występują — równoległe z poprzednimi — stele z białego piaskowca, o odmiennych cechach formalnych i bardzo precyzyjnym opracowaniu warsztatowym metodami przemysłowymi. Są to zapewne importy z regionu świętokrzyskiego, co najmniej w postaci półfabrykatów⁵⁷.

Zachowany zbiór epitafiów jest zbyt skromny, by szerzej analizować je od strony struktury i poetyki tekstu. Dość stwierdzić, że nie wykraczają one poza standard typowego dla tego okresu schematu. Warto jednak odnotować, że pod względem budowy formularza epitafijnego wyróżniają się dwa typy: jeden wyłącznie na stelach wapiennych (i sporadycznie na piaskowcowych), drugi na piaskowcowych. W epitafiach z okresu od lat czterdziestych XIX w. do początku XX w. występują partie tekstu wierszowane (wyłącznie rymy tyradowe) lub z akrostychem (w akrostychu imię zmarłego), a niekiedy zawierające obydwie te formy.

W tak skromnym zbiorze epitafiów nie można też spodziewać się większej ilości informacji dotyczących dziejów gminy, struktury społecznej czy obyczajów. Przeważnie informacje i laudacje nie wykraczają poza minimum i schemat. Zwrócimy więc uwagę tylko na znaczące przykłady.

W kilku przypadkach epitafia informują o kierunkach migracji, głównie z pobliskich miejscowości (z Lublina, Zamościa, Szczebrzeszyna, Frampola, Tarnobrodu i kilkakrotnie z Krzeszowa).

Za godny uwiecznienia w epitafium uznano fakt ofiarowania do synagogi zwojów Tory. Takie informacje notujemy w dwu epitafiach: „z naszymi synami sporządził i przepisał dwie księgi Tory” (Awraham syn Eliezera ha-kohen, zm. 1893), „dwie księgi Tory przepisała i dla synagogi je podarowała na wieczną pamiątkę” (Krajndel, córka Natanela, zm. ok. 1897)⁵⁸.

macewy z XVII i XVIII w., pochodzące ze starszego cmentarza. Te błędne informacje powtarzano później w opracowaniach popularnych.

⁵⁵ Według W. Dembowskiego (relacja ustna) wiele nagrobków przywożono z Józefowa Biłgorajskiego.

⁵⁶ Szerzej na ten temat zob. P. Sygowski, A. Trzcinski, *Żydzi lubaczowscy i ich cmentarz*, „Rocznik Lubaczowski” t. 8, 1998, s. 117–123.

⁵⁷ Według W. Dembowskiego (relacja ustna) przywożono koleją z Pińczowa, opakowane deskami, gotowe nagrobki z piaskowca.

⁵⁸ Sformułowań tych nie należy traktować dosłownie, lecz jako figury językowe, tzn., że zwoje Tory ufundowane zostały przez tychże zmarłych, a kopiowaniem zajmował się uprawniony do tego sofer. Donacje te możemy wiązać z wyposażaniem nowej synagogi, ukończonej ok.

W społeczności żydowskiej cenione jest pochodzenie od sławnych osobistości, toteż w epitafiach wymieniano zwykle sławnych przodków. Kilka takich przykładów odnajdujemy w zachowanym materiale tekstowym: „Złata Krejsa Zoberman córka pobożnego, znakomitego w Prawie i bojącego się niebios pana Jony Chajima, błogosławionej pamięci, Kronenberga, i potomkini Chachama Cwi, błogosławionej pamięci, i mistrza wielkiego, pana Jehoszui, oby żył długo i szczęśliwie, amen” (zm. 1936–1937)⁵⁹. „Taba Malka córka uczonego, naszego nauczyciela i mistrza Josefa Barucha Rapoporta, błogosławionej pamięci, z rodu SZaCHa, oraz autora *Pnej Jehoszua*, pamięć sprawiedliwego błogosławiona, a żona pana Awrahama Jaakowa Szwerdszarfa, jego światło niech świeci, stąd” (zm. w latach dwudziestych lub trzydziestych XX w.)⁶⁰. „Ester Mechla córka pana, mędrca i prawego pośród ludzi, pana Awrahama z Tarnogrodu, z rodziny pana świętego z Sącza, pamięć sprawiedliwego i świętego na życie w świecie przyszłym” (zm. w latach trzydziestych XX w.)⁶¹.

O tradycyjnym charakterze Żydów biłgorajskich świadczy fakt późnego wprowadzenia nazwisk do epitafium (jako elementu świeckiego i obcego)⁶². W zachowanym materiale tekstowym odnotowaliśmy takie sporadyczne przykłady dopiero od lat dwudziestych XX w., a już częstsze w latach trzydziestych⁶³.

Szczęśliwym trafem, a może dzięki usilnym staraniom Żydów podczas niszczenia cmentarza, przetrwały trzy nagrobki biłgorajskich rabinów, którzy tu znaleźli swój ostatni spoczynek. Nagrobki te, jako istotne źródła historyczne, z pewnością godne są pełnej prezentacji, co niniejszym czynimy.

1880 r. W obydwu przypadkach w zwieńczeniu stel przedstawione są dwa zwoje Tory. Są to stele z importowanego piaskowca, zatem na gotowym półfabrykacie inskrypcje i przedstawienia wykonał prawdopodobnie kamieniarz lokalny.

⁵⁹ Chacham Cwi — zob. niżej uwagę do epitafium Jicchaka Natana Note, wers 9. Jehoszua — niezidentyfikowana osobistość, wówczas jeszcze żyjąca, zapewne powszechnie znana, gdyż nie podano w epitafium bliższych danych.

⁶⁰ SZaCH (ש"ח) — Szabtaj ben Meir ha-kohen (1621–1662), rabin w gminach w Polsce i na Morawach. Akronim SZaCH urobiony od tytułu jego głównego dzieła *Sziftej ha-kohen. Pnej Jehoszua* — dzieło Jaakowa Jehoszui Falka ben Cwi Hirsza (1680–1756), rabina w gminach w Polsce i w Niemczech.

⁶¹ Święty z Sącza — Chajim ben Arje Lejb Halbersztam (1793 Tarnogród — 1876), cadyk rezydujący w Nowym Sączu, założyciel rozległej dynastii.

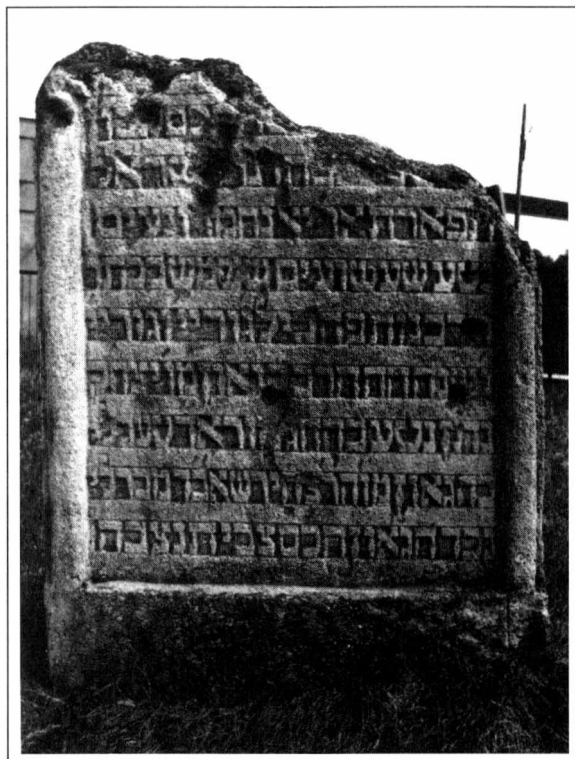
⁶² Rządowe rozporządzenie o przyjęciu i używaniu nazwisk przez Żydów w Królestwie Polskim wprowadzono w 1819 i 1821 r.

⁶³ Na zachowanych nagrobkach odczytaliśmy następujące nazwiska: Akerman, Bendle..., Biderman, Ejlbojm, Fiszczelzon, Frost (Prost), Gerstenman, Ginapel, Gljanc, Herenfelf, Kaliksztajn, Kronenberg, Magram, Pejech, Plumenbojm, Porcelan, Pres..., Rapoport, Sobelman, Sznajpech, Sztender, Sztokman, Szwerdszarf, Tajer, Tarem, Unger, Wajntraub, Wajser, Wajzman, Waksbojm, Zalcman, Zilberberg, Zilberlicht, Zoberman.

Jicchak Natan Note ben Tewle ben Cwi-Hirsz z Berlina

[data śmierci niezachowana]

Wapień organodetrytyczny; 105 x 74,5 x 22 cm.



Ryc. 4. Nagrobek Jicchaka Natana Note, syna Tewle, wnuka Cwi-Hirsza z Berlina

... חכם תבון ...	1 ... mędrzec, rozsądny
... [נר] ישראל ...	2 ... światło Izraela
תפארת אריאל נחמד ונעים	3 chluba Arjela, miły i przyjemny,
נטע שעשועים שמש בכתר	4 sad rozkoszny, który służył w koronie
הרבנות פה בילגורי וגורי	5 rabinackiej tu <w> Bilgoraju i Goraju
נ שנה זה הרב הגאון מר יצחק	6 50 lat. Oto ten, mistrz, gaon, nasz nauczyciel Jicchak
נתן נטע בה הג מורא ד טעבלי	7 Natan Note syn światła wielkiego, bogobojnego Tewle,
בהגאון מרהר צ הירש אב"ד מברלי	8 syna gaona, naszego nauczyciela, pana, mistrza Cwi-Hirsza, przewodniczącego sądu <rabinackiego> z Berlina,
נכד הגאון חכם צבי תנצבה	9 potomek gaona Chachama Cwi. Niech będzie dusza jego zawiązana w woreczku żywych.

Uwagi:

Numeracja przyjęta dla zachowanej liczby wersów. Data śmierci znajdowała się na zniszczonym zwieńczeniu steli. Według M. Tajtlbojma (*op. cit.*, s. 33), Jicchak Natan Note zmarł 14 ijar 624 r. (tj. 20 maja 1864).

WERSY 1–4: Ta część epitafium to blok laudacyjny, z nagromadzeniem epitetów pochwalnych charakterystycznych dla autorytetów religijnych, i zawierający prawdopodobnie akrostych: **יצחק נתן נטע** (Jicchak Natan Note), w którym wykorzystano homogram (wyraz **נטע** — 'sad, sadzonka' i imię zmarłego).

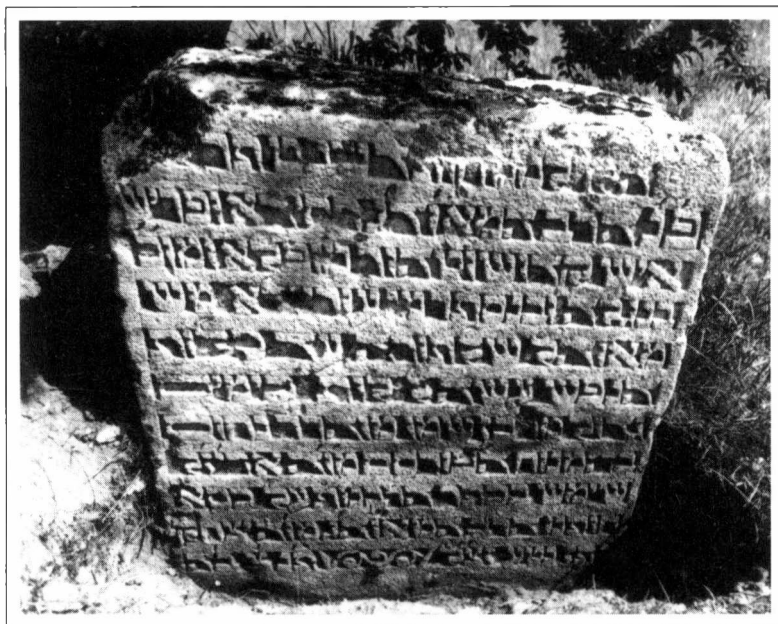
WERSY 6–9: Mamy tu przynależne rabinom typowe tytuły: *gaon* oraz *raw* (w pełnym zapisie, co można tłumaczyć jako 'rabin') i epitet 'światło wielkie'.

WERS 7: M. Tajtlbojm (*op. cit.*, s. 33) oraz J. Ch. Kronenberg (*Rabini...*, s. 5) podają, że Jicchak Natan Note był synem Cwi-Hirsza Berlinera.

WERS 8: Być może chodzi o Cwi-Hirsza ben Arje-Lejb (1721–1800), pochodzącego z Rzeszowa, pełniącego funkcję rabina w miastach niemieckich, od 1773 r. w Berlinie, zob. *Encyclopaedia Judaica*. Ed. C. Roth i in. Jerusalem 1972, hasło *Levin, Zevi Hirsch ben Aryeh Loeb*.

WERS 9: Gaon Chacham Cwi — zapewne Cwi-Hirsz ben Jaakow Aszkenazy (1660–1718), słynny talmudysta, pełnił funkcję rabina m.in. w Altonie, Amsterdamie, Opatowie i Lwowie, zwany był Chacham Cwi, i pod takim tytułem opublikował swoje responsy (Amsterdam 1712), zob. *Encyclopaedia Judaica...*, hasło *Ashkenazi, Zevi Hirsch ben Jacob*.

Nachum ben Arje zięć Jicchaka Natana Note,
zm. 4 szwat 6... [data roczna częściowo zniszczona]
Wapień organodetrytyczny; 85 x 71 x 19 cm.



Ryc. 5. Nagrobek Nachuma Palasta, syna Arje Jehudy-Lejba, zięcia Jicchaka Natana Note

- | | | |
|----------------------------|----|--|
| הלך למנוחות ד שבט תר... | 1 | Odszedł na spoczynek 4 szwat 6... |
| פנ הרב המאר הג חסידא ופריש | 2 | Tu spoczywa mistrz, światło wielkie, pobożny i cudowny, |
| איש קדוש וטהור מופלא ומופ' | 3 | mąż święty i czysty, cudowny i znakomity |
| בנגלה ובנסתר מנעוריו לא מש | 4 | w jawnym jak i tajnym. Od swej młodości nie oddał się |
| מאוהל של תורה עד כלות | 5 | z namiotu Prawa, aż do utraty |
| הנפש עשה לילות כימים | 6 | tchu pracował nocami i dniami. |
| גדול מרבן שמו מוהרר נחום | 7 | Wielkie pośród nauczycieli imię jego – nasz nauczyciel i mistrz, pan Nachum |
| בהמנוח הפורסם מוה ארי זל | 8 | syn spoczywającego, słynnego naszego nauczyciela i pana Arje, błogosławionej pamięci. |
| שימש בכתר הרבנות על כסא | 9 | Służył w koronie rabinackiej, na tronie |
| חותנו הרב המאר הג מוה יצחק | 10 | swego teścia, mistrza, światła wielkiego, naszego nauczyciela, pana Jicchaka |
| נתן נטע זצ"ל : תנצבה | 11 | Natana Note, pamięć sprawiedliwego błogosławiona. Niech będzie dusza jego zawiązana w woreczku żywych. |

Uwagi:

Pełne personalia zmarłego to Nachum ben Arje Jehuda Lejb Palast.

WERS 1: Z daty rocznej pozostały tylko dwa pierwsze znaki. Według M. Tajtlbojma (*op. cit.*, s. 33), Nachum Palast był krótko rabinem w Biłgoraju i zmarł w 1884 r. Nuchim Lejbowicz Palast — jako rabin biłgorajski — poświadczony jest w źródłach od 1860 r., w 1877 r. został zdymisjonowany z funkcji rabina urzędowego — P. Sygowski, *Gmina żydowska w Biłgoraju w XIX wieku* (artykuł w niniejszym tomie); A. Kopciowski, *Burzliwe lata. Żydzi biłgorajscy na przełomie XIX i XX w.*, „Akcent. Literatura i Sztuka” 2003, nr 3, s. 47; id., *Żydzi biłgorajscy na przełomie XIX i XX wieku* (artykuł w niniejszym tomie).

WERSY 2–4 i 10: W stosunku do obydwu rabinów zastosowano tu również pełny zapis tytułu *raw* oraz epitety przynależne przywódcom duchowym.

WERSY 9–10: 'na tronie swego teścia' — tzn., że objął funkcję rabina po swym teściu.

Josef ben Jaakow Mordechaj

zm. 19 adar 5686 r., tj. 5 marca 1926.

Wapień organodetrytyczny; 119 x 75 x 24 cm.



Ryc. 6. Nagrobek Josefa, syna Jaakowa Mordechaja Zilbermana

נפ יט אדר תרפ"ו	1	Odszedł 19 adar 686.
פ [נ]	2	Tu [spoczywa]
הרב המאור [הגדול] זקן	3	mistrz, światło [wielkie], starzec,
זה שקנה חכמה וירא ה	4	ten, który posiadał mądrość i bogobojność,
עסק בתורה [וב] מעש"ט	5	trudził się dla Tory i dobrych uczynków,
חסיד וענו מורינו הרב	6	pobożny i skromny, nasz nauczyciel, mistrz,
ר יוסף בהגאון החסיד	7	pan Josef syn gaona, pobożnego,
המפורסים כקשת מורינו	8	szeroko znanego jak tęcza, naszego nauczyciela
ורבינו הרב רבי יעקב	9	i naszego mistrza, pana, mistrza Jaakowa
מרדכי זצללה	10	Mordechaja, pamięć sprawiedliwego błogosławiona
אבד ורמ פה קהלתינו	11	na życie w świecie przyszłym,
תנצ"ב	12	przewodniczącego sądu <rabinackiego> i przełożonego tutejszej jesziwy gminy naszej. Niech będzie dusza jego związana w woreczku żywych.

Uwagi:

Josef był najstarszym synem słynnego biłgorajskiego rabina Jaakowa Mordechaja Zilbermana (zm. 1915), zob. I. B. Singer, *Biłgoraj...*, s. 17; id., *Dziadek*, przeł. z jidysz M. Sitarz, „Akcent. Literatura i Sztuka”: 2003, nr 3, s. 21; I. J. Singer, *O świecie, którego już nie ma*, przeł. z jidysz M. Adamczyk-Garbowska, „Akcent. Literatura i Sztuka” 2003, nr 3, s. 31; R. Kuwałek, *Dziadek Isaaca Bashevisa Singera — Jakub Mordechaj Zylberman, rabin w Biłgoraju* (artykuł w niniejszym tomie).

WERS 1: J. Ch. Kronenberg (*Rabini...*, s. 7) podaje, że Josef zmarł „w noc piątkową 13 adar 1926” (tj. sobota, 27 lutego 1926).

WERSY 3 i 6: W stosunku do Josefa zastosowano w epitafium dwukrotnie i w pełnym zapisie tytuł *raw* oraz epitet 'światło wielkie', z czego można sądzić, że piastował funkcję co najmniej rabina pomocniczego. I. J. Singer (*op. cit.*, s. 31) podaje, że Josef „pełnił w miasteczku funkcję dajana, pomocniczego rabina”. W literaturze mamy informacje, że był dajanem, a po śmierci ojca został rabinem (M. Tajtlbojm, *op. cit.*, s. 37; J. Ch. Kronenberg, *Rabini...*, s. 7; *Pinkas...*, s. 94).

WERS 11: Istnienie w tym okresie jesziwy w Biłgoraju wzmiankuje A. Kronenberg, *Moje miasteczko* [w jęz. jidysz], [w:] *Churbn...*, s. 2.



Ryc. 7. Nagrobek Mosze Cwi, syna Szmucla Elijahu, zm. ok. 1890–1900

Robert Kuwatek

Państwowe Muzeum na Majdanku
Lublin

Rabin Jakub Mordechaj Zylberman — *dziadek rodzeństwa Singerów*

Nazywano go „Geniuszem z Maciejowa” i „Dyktatorem z Biłgoraja”. Pisało o nim rodzeństwo Singerów¹, ale wydaje się, że w lokalnej historii na Lubelszczyźnie pamięć o nim niemal nie istnieje. Niniejszy tekst jest próbą odtworzenia biografii tej nietuzinkowej postaci, która na blisko 30 lat odcisnęła bardzo mocne piętno w dziejach gminy żydowskiej w Biłgoraju.

Dokładna kwerenda archiwalna, dokonywana przez kilka lat, przyniosła sporo efektów, jeżeli chodzi o postać Jakuba vel Jankiel Mordechaja Zylbermana. W zachowanych dokumentach z przełomu XIX i XX w. znajdują się dwie wersje tego samego imienia — Jakub i Jankiel. Zapis ten wynikał z braku konsekwencji urzędnika rosyjskiego w biurze Naczelnika Powiatu Biłgorajskiego lub na szczelnie Kancelarii Gubernatora Chełmskiego, któremu podlegał powiat biłgorajski w latach 1912–1914. Przed I wojną światową, gdy większość poddanych carskich nie posiadała osobistych dokumentów, zapisy w dokumentach urzędowych opierały się jedynie na informacjach, które podawali ustnie petenci. Dotyczy to szczególnie dokumentów metrykalnych. Co ciekawe, w różnych dokumentach oficjalnych figuruje on również raz jako Jakub, innym razem jako Jankiel.

W XIX w. metryki urodzenia lub ślubu traktowane były jako oficjalne dokumenty tożsamości i według nich wystawiano inne papiery osobiste, jak na przykład paszporty czy książeczki wojskowe. W Archiwum Państwowym w Zamościu można znaleźć trzy metryki ślubu, na których figuruje imię (imiona) biłgorajskiego rabina. Rabin Zylberman w latach 1885–1889 wyprawiał wesela dla trojga swoich dzieci — dwóch córek i jednego syna.

¹ Zob. np. teksty w singerowsko-biłgorajskim numerze „Akcentu” (2003, nr 3): I. B. Singer, *Dziadek*, przeł. M. Sitarz, s. 20–23, I. J. Singer, *O świecie, którego już nie ma* (fragment pt. *Mój dziadek despota i zbuntowana babka*), przeł. M. Adamczyk-Garbowska, s. 29–35, H. E. Kreitman, *Taniec demonów* (fragment pt. *U dziadka w Biłgoraju*), s. 88–89.

Pierwsza z tych uroczystości odbyła się 1 sierpnia 1885 r., kiedy to jego syn, Josef Zylberman, żenił się z Surą Czyrą z Waksbaumów, pochodzącą z Biłgoraja, córką właściciela domów w tym mieście. Ślubu udzielał im ojciec pana młodego, który już w tym czasie był oficjalnym rabinem Biłgoraja. W metryce ślubu figuruje on pod imionami Jankiel Mordka (Jankiel Mordechaj)². W dokumencie znajduje się jeszcze jedna bardzo ważna informacja dotycząca rodziny Zylbermanów, która niezbędna będzie w dalszych wyjaśnieniach na temat szczegółów życia dziadka rodzeństwa Singerów. Syn rabina biłgorajskiego, Josef, który wówczas brał ślub, miał 22 lata i w dokumencie znajduje się informacja, że urodził się w Międzyrzecu³. Byłaby to wskazówka, że cała rodzina, a więc i biłgorajski rabin mógł pochodzić z Międzyrzeca Podlaskiego.

Rok później, 27 marca 1886 r., rabin Zylberman wydał za mąż swoją córkę Taubę, starszą siostrę matki Singerów. Również w tym dokumencie ojciec panny młodej figuruje pod imionami Jankiel Mordka⁴. Mężem Tauby był Mendel Herszson, kupiec lat 19, zamieszkały w Gorzkowie, w powiecie krasnostawskim. Jest to więc potwierdzenie informacji, którą podał Isaac Bashevis Singer w swojej książce *Urząd mojego ojca*, że jedna z jego ciotek mieszkała w Gorzkowie⁵.

Imię Jakub Mordko, w przypadku rabina z Biłgoraja pojawia się dopiero w 1889 r., i w ten sposób zapisane jest w akcie ślubu matki Singerów, Szewy (Batszewy) Zilberman z ich ojcem Mendlem Pinkasem Zingierem (taka forma zapisu figuruje w rosyjskim dokumencie)⁶.

Według oficjalnych dokumentów rosyjskich Jakub Mordechaj Zylberman urodził się 21 maja 1845 r. W dokumencie tym nie ma jednak informacji, gdzie fakt ten miał miejsce⁷. Agata Tuszyńska podaje, że reb Jakub Mordechaj pochodził z Wołynia, ale w wieku 10 lat miał wygłosić płomienne kazanie w synagodze

² Archiwum Państwowe w Zamościu (dalej: APZ), Urząd Stanu Cywilnego w Biłgoraju, wyznanie mojżeszowe (dalej: USC Biłgoraj, mojż.), sygn. 10, Księga urodzeń, małżeństw i zgonów za rok 1885, Akt ślubu nr 19.

³ *Ibid.*

⁴ APZ, USC Biłgoraj, mojż., sygn. 11, Księga urodzeń, małżeństw i zgonów za rok 1886, Akt nr 11.

⁵ I. B. Singer, *Urząd mojego ojca*, przeł. I. Wyrzykowska, Bis, Warszawa 1992, s. 193, 195. Singer pisał, że w czasie, gdy odwiedzał swoją ciotkę w Gorzkowie, obydwoje Herszsonowie byli ubogą rodziną, chociaż jej mąż pochodził z zamożnej rodziny. Być może tak było, gdy jego ciotka wychodziła za mąż. Rabin z Biłgoraja nie wydałby swojej starszej córki za byle kupczyka. Mendel i Tauba mieli dwoje dzieci — syna Notte, który zmarł w Gorzkowie, i córkę, która jeszcze przed wojną wyemigrowała do USA. Istnieje więc prawdopodobieństwo, że ktoś z potomków tej rodziny mieszka w Ameryce do dzisiaj.

⁶ APZ, USC Biłgoraj, mojż., sygn. 14, Księga urodzeń, małżeństw i zgonów za rok 1889, Akt nr 14.

⁷ Archiwum Państwowe w Lublinie (dalej: APL), Rząd Gubernialny Chełmski (dalej: RGCh), sygn. 570, O rabinach okręgów bóżniczych w guberni chełmskiej, 1914.

w Lublinie, co mogłoby wskazywać na to, że pobierał nauki u któregoś z rabinów lubelskich⁸. Jego wystąpienie w synagodze lubelskiej mogłoby również świadczyć o tym, że pochodził z Lublina. Niestety, kwerenda w księgach metrykalnych wyznania mojżeszowego dla Lublina z lat 1843–1847 nie dała pozytywnego wyniku. Nie wydaje się również prawdopodobne, by pochodził z Wołynia i stamtąd przybył do Lublina. Natomiast powyżej wspominałem już o pewnej wskazówce, która mogłaby naprowadzić na ślad miejsca pochodzenia Jakuba Mordechaja Zylbermana. Jego najstarszy syn, Josef, urodził się około 1863 r. w Międzyrzecu. Taka informacja znajduje się w jego akcie ślubu, o czym była już mowa. Na podstawie materiałów innych niż księgi metrykalne można z powodzeniem stwierdzić, że rzeczywiście rabin Zylberman pochodził z Międzyrzecza Podlaskiego. Informuje o tym chociażby artykuł poświęcony rabinom biłgorajskim, zamieszczony w księdze pamięci Biłgoraja⁹. Aktu urodzenia rabina biłgorajskiego należałoby więc szukać w dokumentach metrykalnych gminy żydowskiej w Międzyrzecu Podlaskim¹⁰.

Równie dobrze mogła pochodzić z Międzyrzecza jego żona, a babka Singerów, Chana z Dancygierów. Zgodnie ze zwyczajem żydowskim (który był również obyczajem chrześcijańskim), małżeństwa zawierano w miejscowości, z której pochodziła panna młoda. Należałoby więc przeprowadzić kwerendę archiwalną ksiąg metrykalnych dla wyznania mojżeszowego w Międzyrzecu, by znaleźć więcej informacji na ten temat.

Wiedząc, że rabin Zylberman pochodził z Międzyrzecza Podlaskiego, można przyjąć również, że uczył się u rabina w tamtejszym mieście. Rabini międzyrzeczcy mieli bowiem prawo do nauczania dwóch kandydatów „wiadomości praktycznych” z zakresu wiedzy rabinackiej¹¹. Niestety, nie zachowały się materiały archiwalne mówiące o uczniach poszczególnych rabinów. Nie znajdziemy nawet dokumentów świadczących o egzaminach zdawanych w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XIX w. przez kandydatów na rabinów. W bardzo niewielkim

⁸ A. Tuszyńska, *Singer. Pejzaże pamięci*, Gdańsk 1994, s. 23. Sam Baszewis Singer wspominał, że wydarzenie to miało miejsce w Międzyrzecu Podlaskim.

⁹ I. Ch. Kronenberg, *Rabanim in Biłgoraj*, [w:] *Churbn Biłgoraj*, red. A. Kronenberg, Tel Awiw 1956, s. 7.

¹⁰ W artykule tym świadomie zrezygnowano z przeprowadzania dalszej kwerendy genealogicznej, opartej o akta metrykalne z Międzyrzecza Podlaskiego, bowiem autor koncentruje się przede wszystkim na biłgorajskim okresie w historii rodziny Zylbermanów i Singerów. Tym niemniej warto byłoby przeprowadzić bardziej dokładną kwerendę akt USC wyznania mojżeszowego z Międzyrzecza Podlaskiego. Dokumenty te, przechowywane w Archiwum Państwowym w Lublinie, zachowały się w bardzo dobrym stanie.

¹¹ R. Kuwałek, *Urzędowi rabini lubelskiego Okręgu Bożnicznego 1821–1939. (Przyczynek do dziejów Gminy Żydowskiej w Lublinie)*, [w:] *Żydzi w Lublinie. Materiały do dziejów społeczności żydowskiej Lublina*, t. 1, red. T. Radzik, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1995, s. 40.

stopniu zachowały się jedynie informacje o nazwiskach uczniów rabina lubelskiego Joszuy Heszela Aszkenazego z 1865 r. Zylbermana wśród nich nie ma¹². Należy więc uwierzyć wspomnieniom noblisty o kazaniu, które rabin Zylberman wygłosił jeszcze jako chłopiec w synagodze międzyrzeckiej. Kazanie to, zgodnie z tradycją rodzinną Zylbermanów i Singerów miało świadczyć o nieprzeciętnym intelekcie przyszłego rabina z Biłgoraja.

Pewne kwestie związane z młodością Jakuba Mordechaja Zylbermana można byłoby wyjaśnić, przeprowadzając żmudną i dokładną kwerendę, nie tylko w zasobach Archiwum Państwowego w Lublinie, ale w większej mierze w materiałach, przechowywanych w Archiwum Głównym Akt Dawnych, gdzie znajdują się źródła na temat poszczególnych gmin żydowskich z terenu guberni lubelskiej z pierwszej połowy XIX w. Artykuł ten jednak nie wyczerpuje całości tematu pochodzenia rodziny Zylbermanów i Singerów, koncentrując się na dziejach tych rodów już w okresie, gdy Zylbermanowie zamieszkali w Biłgoraju.

Na podstawie aktu ślubu córki Zylbermana, Tauby, wiadomo, że rodzina już w 1868 r. przebywała w Maciejowie koło Kowla na Wołyniu¹³. Tam bowiem urodziła się Tauba i wiadomo jest, że w tym miasteczku Jakub Mordechaj Zylberman sprawował urząd rabina. Prawdopodobnie była to jego pierwsza posada po zdaniu egzaminów rabinackich¹⁴. Niewiele wiadomo o tym, w jaki sposób tę funkcję wypełniał. Więcej informacji na ten temat można byłoby zapewne znaleźć w zasobach archiwów na Ukrainie. Matka rodzeństwa Singerów, Batszewa, nie urodziła się jednak w Maciejowie. W jej akcie ślubu figuruje Poryck, pobliskie

¹² *Ibid.* oraz APL, Akta miasta Lublina 1809–1874 (dalej: AmL 1809–1874), sygn. 2032, s. 35–36. W zachowanych materiałach archiwalnych, przechowywanych w Archiwum Głównym Akt Dawnych w Warszawie, niestety nie ma również informacji o uczniach poszczególnych rabinów w guberni lubelskiej. Jedyna lista kandydatów na rabinów, pobierających nauki u innego rabina, pochodzi z Lublina i przechowywana jest w Archiwum Państwowym w Lublinie. Jest to lista uczniów Heszela Joszuy Aszkenazego, nadrabina lubelskiego i nazwisko przyszłego rabina Zylbermana na niej nie figuruje. APL, AmL 1809–1874, sygn. 2415, Szkoły Rabinów i rabinów przepisy, 1824–1866 (dokument niepaginowany).

¹³ Dzisiaj miejscowość ta nazywa się Łuków (Lukiv). Niestety, pomimo długich poszukiwań, nie udało mi się ustalić prawie nic na temat historii Maciejowa — Łukowa (w języku jidysz nazwa tego miasteczka brzmi Macew), w każdym razie nic na temat tamtejszej społeczności żydowskiej. Wiadomo, że jeszcze przed wybuchem II wojny światowej w Maciejowie znajdowała się zabytkowa synagoga z renesansowym wnętrzem i barokowym Aron ha-Kodesz (Arka Przymierza). W tej synagodze z pewnością nauczał dziadek Singera. Maciejów jest położony niedaleko od Turzyska, siedziby słynnej dynastii cadyków. Z pewnością ich wpływ był widoczny w tym wołyńskim sztetl. W okresie międzywojennym miała tu funkcjonować również jakaś lokalna jesziwa. Nieco więcej na temat Maciejowa patrz: E. Winnicka, *Na jeden dzień do Macew*, „Polityka” 1998, nr 43.

¹⁴ APZ, USC Biłgoraj moż., sygn. 11, Księga urodzeń, małżeństw i zgonów za 1886 r. Tauba Zylberman w momencie swojego ślubu miała, według tego dokumentu, 18 lat.

miasteczko. Być może przez pewien czas cała rodzina mieszkała właśnie tam i w Porycku Jakub Mordechaj Zylberman pełnił funkcję rabina.

Zylbermanowie przenieśli się do Biłgoraja już prawdopodobnie w 1883 r. Na początku następnego roku, 12 stycznia 1884, Jakub Mordechaj Zylberman otrzymał oficjalną nominację urzędową na stanowisko podrabina w biłgorajskiej Żydowskiej Gminie Wyznaniowej. Wybory na to stanowisko musiały odbyć się dużo wcześniej, ponieważ nominacja jest tylko potwierdzeniem faktu, że władze carskie zaakceptowały go na tym stanowisku¹⁵. Nie bardzo wiadomo też, dlaczego zdecydowali się na przenosiny. Można jedynie spekulować, że Zylberman mógł być już wtedy znanym rabinem i jego sława dotarła do Żydów biłgorajskich, którzy zaferowali mu posadę rabina duchownego, czyli podrabina we własnej gminie. Gdy Zylbermanowie przeprowadzili się z Wołynia do Biłgoraja, funkcję urzędowego rabina w mieście sprawował Szmuel Engel¹⁶. W zasadzie Engel nie zdążył nawet objąć swojego stanowiska, ponieważ jego wyborowi sprzeciwiły się władze rosyjskie. Wykorzystały one jeden powód, by uniemożliwić Engelowi objęcie funkcji rabina biłgorajskiego. Pomimo że jego rodzina pochodziła z Biłgoraja, sam Szmuel Engel urodził się w Galicji, a więc był poddanym austro-węgierskim. Nie zatwierdzając go na stanowisku rabina w Biłgoraju, rosyjski naczelnik powiatu nakazał mu opuszczenie nie tylko miasta, ale w ogóle terytorium rosyjskiego¹⁷. W ten sposób, znany już wcześniej Żydom biłgorajskim rabin Zylberman mógł zostać wybrany na stanowisko urzędowego rabina w tej gminie.

Mógł być jeszcze inny powód zaproszenia Zylbermanów do Biłgoraja i o tym więcej mówi tradycja rodzinna, przekazana przez Isaaca Bashevisa Singera.

Otóż Zylbermanowie pojawili się w Biłgoraju, ponieważ zaprosili ich chasydzi, zwolennicy cadyka z Turzyska. W tym czasie w mieście istniały dwie grupy chasydzkie: turyjska (turzyska) i Sandzer Chassidim (prawdopodobnie chodzi tutaj raczej o dynastię z Sadogóry na Bukowinie niż z Nowego Sącza, która swoich zwolenników miała przeważnie w Galicji Zachodniej)¹⁸. Jakub Mordechaj Zyl-

¹⁵ APL, RGCh, sygn. 570, O rabinach okręgów bóżniczych w guberni chełmskiej, 1914.

¹⁶ I. Ch. Kronenberg, *op. cit.*, s. 7.

¹⁷ *Ibid.* W późniejszym okresie Szmuel Engel objął stanowisko rabina w Radomyślu, w Galicji, gdzie stał się jednym ze słynniejszych przywódców duchowych.

¹⁸ Biłgoraj leżał na pograniczu Kongresówki i Galicji Zachodniej, ale także niezbyt daleko od Galicji Wschodniej. W XIX w., jeżeli chodzi o kwestie wpływów poszczególnych dynastii chasydzkich, mogli tu docierać zarówno zwolennicy dynastii, które dominowały w zachodniej części Małopolski, np. dynastia bobowska, a której częścią byli chasydzi z Nowego Sącza (Sandzer Chassidim), jak również chasydzi sadogórcy lub któraś ich boczna linia. Jak pokazuje jednak praktyka z okresu międzywojennego i pewne informacje na ten temat znajdujące się w przekazach źródłowych, we wschodniej i południowo-wschodniej Lubelszczyźnie największymi wpływami, jeżeli chodzi o dynastie galicyjskie, cieszyły się te, które pochodziły ze wschodniej części tego regionu. Na terenie Lubelszczyzny, pod koniec XIX w., a zwłaszcza już w okresie

berman w świetle tradycji rodzinnej był właśnie zwolennikiem cadyka z Turzyska na Wołyniu, okolic, w których sam mieszkał przez około 20 lat¹⁹. Gdy przybył do Biłgoraja i zaczął pełnić tutaj funkcję rabina, prawdopodobnie musiał przewodzić lokalnej grupie chasydów turzyskich. Tu odwiedzali go synowie turzyskiego rebe, z którymi toczył spory talmudyczne²⁰.

Gdy w 1887 r. objął stanowisko rabina urzędowego w biłgorajskiej gminie żydowskiej, nie poprzedziły tego faktu żadne oficjalne wybory. Prawdopodobnie nie odbyły się one w ogóle, a reb Jakub Mordechaj został po prostu nominowany na ten urząd przez naczelnika powiatu biłgorajskiego i gubernatora lubelskiego, gdy rabin Szmuel Engel został przez te władze zdjęty ze stanowiska. Natomiast Zylberman gwarantował swoją postawą, że nie będzie się dopuszczać nadużyć administrując gminą. Zresztą samo administrowanie raczej go nie interesowało. Był przede wszystkim przywódcą duchowym. Uwagę koncentrował bardziej na religijnej i moralnej stronie życia Żydów biłgorajskich niż na sporach o zyski z podatków. W ten sposób charakteryzował go również własny wnuk:

Nie zajmowały go małomiasteczkowe plotki i waśnie, chociaż zawsze istniały zwalczające się strony, które usiłowały pognać się nawzajem w takich sprawach, jak ubój rytualny, członkostwo w starszyźnie, mąka na mace, prace w gminie żydowskiej.²¹

W sprawach religijnych był zasadniczy. Odrzucał wszelkie nowinki kulturowe i sprzeciwiał się jakimkolwiek wpływom świeckich prądów ideowych wśród Żydów. W Biłgoraju nie było w tym czasie mowy o asymilacji, Haskali i tym podobnych zjawiskach. Raz, że mentalność tutejszych Żydów nie dopuszczała ich do miasta — w końcu Biłgoraj, chociaż był znaczną gminą żydowską i siedzibą władz powiatowych, to jednak stanowił część tradycyjnej prowincji lubelskiej. Do tego należy dorzucić także wpływ chasydyzmu na życie żydowskich mieszkańców miasta. Swoją władzę religijną w mieście rabin Zylberman opierał również na pomocy chasydów turzyskich, o czym także wspominał Baszewis Singer. Oni dbali o to, by gmina była dobrze zarządzana, a także prawdopodobnie pilnowali porządku moralnego wśród tutejszych Żydów²². Jedyna rzecz, która może budzić

międzywojennym, obok dynastii lokalnych lub pochodzących z centralnej Polski, największe wpływy miały właśnie dynastie wschodniogalicyskie. Z Biłgoraja, Tomaszowa Lubelskiego czy Zamościa bliżej było do Lwowa czy Czortkowa, niż do Krakowa. Nieco więcej na temat poszczególnych grup chasydzkich w Lublinie i na Lubelszczyźnie, zob. R. Kuwałek, *Chasydzkie domy modlitwy w Lublinie*, [w:] *Ortodoksja. Emancypacja. Asymilacja. Studia z dziejów ludności żydowskiej na ziemiach polskich w okresie rozbiorów*, red. K. Zieliński, M. Adamczyk-Garbowska, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2003, s. 49–78.

¹⁹ I. B. Singer, *op. cit.*, s. 49.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

niejakie zdziwienie, to fakt, że władze carskie, zasadniczo wrogie chasydom, zgodziły się na nominację chasydzkiego rabina w powiatowym Biłgoraju. Można mniemać jedynie, że chasydyzm Zylbermana nie był aż tak ostentacyjny. Może fakt jego wielkiego autorytetu wśród miejscowych Żydów gwarantował, że w mieście będzie panował spokój? Niestety, nie jesteśmy obecnie w stanie wyjaśnić tego problemu. Wiadomo jedynie, że Zylberman był przeciwnikiem chasydyzmu mistycznego. Nie był typem chasydzkiego „rebe, który czyni cuda”, do którego ściągają tłumy zwolenników i to właśnie mogło spowodować, że władze rosyjskie powierzyły mu urząd oficjalnego rabina²³. Innym prozaicznym powodem mógł być brak w Biłgoraju innego, odpowiedniego kandydata na rabina.

Zylbermanowie byli więc rodziną chasydzką, bardzo tradycyjną, której ton narzucał ojciec. On też decydował o małżeństwach swoich dzieci. Nic więc dziwnego, że zgodził się na to, by mężem jego młodszej córki Batszewy został chasyd z Tomaszowa Lubelskiego, Pinkas Zingier, który pochodził z rodziny gwarantującej, że córka nadal pozostanie tradycyjną Żydówką. Pinkas Zingier, jego rodzice i dziadkowie byli zwolennikami cadyków z Bełża²⁴. W przypadku tej koneksji liczyło się także rabinackie pochodzenie Zingierów, w których genealogii nie brakowało rabinów, a jeden z najznamienitszych przodków był uczniem samego Bal-Szem-Towa, założyciela chasydyzmu²⁵. Był to więc mariaż dwóch rodzin chasydzkich, tradycyjny i gwarantujący zachowanie tradycji.

Z pewnością, gdyby Jakub Mordechaj Zylberman był tylko wybitnym talmudystą, a przy tym litwakiem, nigdy nie zgodziłby się na wydanie córki za skrajnie pobożnego chasyda, jakim był Pinkas Zingier z Tomaszowa Lubelskiego. Litwacy byli całkowicie antychasydzcy i odżegnywali się od jakichkolwiek kontaktów z przedstawicielami tego odłamu judaizmu. Rabin biłgorajski nie był przedstawicielem mitnagdim, wśród których litwacy stanowili dużą grupę. Nawet z racji swojego pochodzenia nie mógł być zaliczony do litwaków, ponieważ prawdopodobnie pochodził z Kongresówki. Wołyń, gdzie przebywał przez dłuższy czas, też nie był postrzegany przez Żydów na Lubelszczyźnie jako region, z które-

²³ W tym czasie chasydzi w prowincjonalnych miasteczkach Lubelszczyzny nie byli praktycznie dopuszczani do urzędów w dozorach bóżniczych. Władze im nie ufały i oskarżały o nielojalność. Głównym powodem takiej postawy był fakt, że poszczególne grupy chasydzkie wymykały się spod kontroli władz carskich. Sami chasydzi byli przeciwni jakimkolwiek próbom narzucania im odgórnych reform, zmierzających chociażby do zmian ubioru czy kwestii wprowadzenia języka państwowego do chederów. Więcej na ten temat zob.: R. Kuwałek, *Pomiędzy tradycją a asymilacją. Walka o wpływy i władzę w lubelskiej gminie żydowskiej między ortodoksami a asymilatorami w latach 1862–1915*, [w:] *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich. Materiały z konferencji*. Kraków 21–23 XI 1995, red. K. Pilarczyk, Kraków 1997, s. 227–248.

²⁴ I. B. Singer, *op. cit.*, s. 46.

²⁵ *Ibid.*

go pochodzili litwacy²⁶. Owszem, osoba zięcia mogła budzić pewne wątpliwości u biłgorajskiego rabina — mógł się obawiać, że właśnie Pinkas Zingier może ulegać mistycyzmowi, ale chasydyzm Zingierów był raczej czynnikiem pozytywnym w skojarzeniu tego małżeństwa.

O tym, że rabin Zylberman był całkowicie związany ze środowiskiem chasydzkim, świadczy chociażby fakt, że swoją władzę i wpływy w Biłgoraju opierał właśnie na lokalnych chasydach, którzy dbali o to, by nie pojawiła się tu jakaś herezja²⁷. Co prawda obydwaj bracia Singerowie wspominali dziadka jako hołdującego zwyczajom mitnagdim, ale być może wynikało to z jego twardego charakteru. Jednakże już jego sposób modlitwy przypominał wrażliwość chasydzką²⁸. Być może właśnie dlatego, że łączył w sobie cechy chasyda i tradycyjnego talmudysty i oficjalnie kojarzony był jako ten ostatni, dostał nominację na oficjalnego rabina Biłgoraja. Faktem jest, że aż do jego ustąpienia ze stanowiska wśród biłgorajskich Żydów nie spotykało się ludzi jawnie hołdujących ideom asymilacji czy jakichkolwiek świeckich nowinek. Nawet szkolnictwo żydowskie, prowadzone przez Żydowską Gminę Wyznaniową, opierało się na tradycyjnych chederach, w których — co do tego nie ma wątpliwości — z pewnością nie nauczano przedmiotów świeckich, mimo że taki był wymóg rosyjskich władz oświatowych. W 1903 r. działało ich 16 — tyle przynajmniej udało się ustalić władzom carskim²⁹. Nie istniały tu żadne świeckie organizacje żydowskie i prawdopodobnie nie powstały one aż do czasów I wojny światowej. Żydowscy współwyznawcy rabina Zylbermana, licząc się z jego opinią, ale także z wpływami chasydzkimi, nawet jeżeli myśleli o nowinkach, to z pewnością nie ujawniali tego publicznie. W tym czasie, w małych miasteczkach, bardziej liczyła się obawa przed cheremem — klątwą rabinacką niż karą państwową. Cherem oficjalnie

²⁶ Jest to dogodny moment, żeby zwrócić uwagę na fakt, że biografka I. B. Singera, Agata Tuszyńska, nieco myliła się pisząc, że dziadek Singera był litwakiem. Nie bardzo chce się wierzyć, żeby zwolennik cadyka z Turzyska nagle stał się misnagdem. Z pewnością też, sam będąc bardzo tradycyjnym Żydem, nie dopuściłby do kompromitacji córki czy w ogóle rodziny. Zawarcie małżeństwa zazwyczaj poprzedzał dość długi i dokładny wywiad na temat rodziny pana młodego. W tym przypadku nie było rzeczy przypadkowych oraz nie mogło dojść do pomyłki. Jakub Mordechaj Zylberman miał już na tyle silną pozycję w Biłgoraju, że mógł sobie pozwolić na odpowiedni wybór kandydata na męża dla Batszewy. Z pewnością nie wybrałby Pinkasa Zingiera, staromodnego chasyda, gdyby jego samego nie łączyły związki z chasydyzmem. Poza tym, gdyby był litwakiem, znałby pewnie doskonale język rosyjski, a tak nie było. Będzie jeszcze o tym mowa. Zob. A. Tuszyńska, *op. cit.*, s. 21–22, 26–27; R. Kuwałek, *Dziadek Isaaca Bashevisa Singera — rabin w Biłgoraju*. „Na przykład” 1995, nr 22, s. 17. O różnicach kulturowych pomiędzy chasydami a litwakami bardzo wiele pisał sam Singer w swoich opowiadaniach i powieściach.

²⁷ I. B. Singer, *op. cit.*, s. 45.

²⁸ I. J. Singer, *Mój dziadek — władca i moja babcia — buntownik*, przeł. N. Krynicka, „Midrasz” 1998, nr 12, s. 6–9.

²⁹ R. Kuwałek: *Dziadek Isaaca...*, s. 16.

był zakazany przez władze, jednak rabini prowincjonalni posługiwali się nim, by trzymać w posłuszeństwie podległe im społeczności. Wiele informacji na ten temat można znaleźć w dobrze zachowanych materiałach archiwalnych z XIX w., przechowywanych w lubelskim Archiwum Państwowym.

Biłgoraj nie był jednak odizolowanym miejscem na Lubelszczyźnie i z pewnością docierała tutaj prasa oraz wiadomości o wydarzeniach światowych. Rabin Zylberman, nawet gdyby chciał, nie mógł zahamować przepływu informacji. Mógł nie dopuścić do występów świeckiego teatru w biłgorajskiej stodole, ale z pewnością nie był w stanie zahamować biegu czasu.³⁰ Z pewnością Żydzi w Biłgoraju w okresie sprawowania urzędu rabinackiego przez dziadka Singerów byli bardziej tradycyjni i pobożni niż w czasie I wojny światowej i w latach międzywojennych. Jednakże należy stwierdzić, że do czasu wielkiej wojny większość miast na Lubelszczyźnie przypominała bardziej pod względem mentalnym sztetł niż społeczności ulegające szybkim przeobrażeniom kulturowym. Nawet w gubernialnym Lublinie, czy w powiatowym Zamościu, który znany był jako prężny ośrodek Haskali — żydowskiego Oświecenia, ton społeczności żydowskiej nadawali Żydzi tradycyjni, a nie asymilujący się, chociaż ci ostatni, ze względu na swoją aktywność byli bardziej widoczni dla władz. Przeciętny Żyd w miastach i miasteczkach Lubelszczyzny, był to Żyd tradycyjny, w wielu przypadkach członek chasydzkiej grupy.

Warto przytoczyć fragment artykułu z „Kuriera”, dziennika ukazującego się w Lublinie przed I wojną światową, na temat społeczności żydowskiej w Zamościu w 1909 r.:

O Żydach, którzy w mieście stanowią co najmniej 70% ogółu, trudno cośkolwiek stanowczego powiedzieć. Chasydzi, jak wszędzie, tak i tutaj, pod wpływem fanatycznych rabinów i niektórych żargonowych piśmideł, nie są życzliwie usposobieni w ogóle do wszystkiego, co nie jest żydowskie. Inteligencja zaś — jak mówią po rosyjsku — „dierżit nas po wietru”, trzyma się na uboczu i o tyle tylko zdradza chęci asymilatorskie, o ile to zmierza do wywalczenia sobie dominującego stanowiska, w gruncie rzeczy zaś, również jak i chasydzi, nie jest sentymentalnie usposobiona dla polskości w ogóle, a dla języka polskiego w szczególności³¹.

Dodać należy, że „Kurier” uchodził za czasopismo, które w porównaniu z innymi, traktowało ludność żydowską jako część składową całości społeczeństwa i nakłaniało do zachowania poprawnych stosunków z Żydami. Niestety, nie dysponujemy podobnymi opisami Biłgoraja w tym okresie.

O tym, że do miasteczka mimo wszystko docierały nowinki z wielkiego świata, może świadczyć fakt, że na fali rewolucji 1905 r. również Żydzi biłgorajscy zainteresowali się polityką. Być może w jakiś sposób zaangażował się w nią rabin Zylberman. Z pewnością w jego domu dyskutowano na temat sytuacji w kraju,

³⁰ I. B. Singer, *Urząd...*, s. 45.

³¹ Engross, *Echa zamojskie*, „Kurier” 1909, nr 220, s. 1.

a członkowie rodziny musieli mieć też jakieś przekonania polityczne lub przynajmniej o polityce dyskutować.

W 1907 r. odbywały się wybory do Dumy — parlamentu rosyjskiego, wprowadzonego przez cara Mikołaja II pod wpływem wydarzeń rewolucyjnych. Skomplikowany system wyborczy, opierający się na cenzusie majątkowym, miał doprowadzić dopiero do wyłonienia osób wybierających posłów do Dumy. W czasie tych wyborów w Biłgoraju doszło do zwycięstwa kandydata żydowskiego, Feliksa-Fałka Fabrykanta, dzierżawcy majątku Różnówka, nad kandydatem polskim, popieranym przez zwolenników aktywnej już endecji, miejscowym księdzem dziekanem³². Pozostanie jedynie hipotezą, czy w zwycięstwie kandydata żydowskiego miał jakiś udział rabin Zylberman. Pierwsze imię Fabrykanta brzmi chrześcijańsko, co świadczyłoby o tym, że była to osoba zasymilowana lub asymilująca się. Z drugiej strony był to Żyd i kandydat żydowski, więc rabin Zylberman mógł zachęcać swoich wiernych do oddania na niego głosów, mimo że różnili się pod względem kulturowym. Nigdy zapewne nie dowiemy się, czy Jakub Mordechaj Zylberman wsparł swoim autorytetem wybór Fabrykanta. Z pewnością jednak nie zachęcał Żydów biłgorajskich do głosowania na księdza rzymskokatolickiego. Dyskusje i decyzje na tematy polityczne odbywały się najprawdopodobniej w zaciszu domu rabina lub domów modlitwy w Biłgoraju i zazwyczaj nie pozostał po nich ślad pisemny.

Jeżeli Jakub Mordechaj Zylberman zaangażował się wtedy w działania polityczne, nawet nieoficjalne, można postawić kolejną hipotezę. Mianowicie rabin biłgorajski mógł reprezentować sobą typ tradycyjnego sztaclana — rabina, przywódcy duchowego, ale i politycznego zarazem. Ten typ przywódców żydowskich był znany na terenie Imperium Rosyjskiego w XIX w. Posiadając tak wielki autorytet wśród miejscowej społeczności, mógł też być doradcą i przywódcą politycznym Żydów w Biłgoraju.³³

W zasadzie nie wiadomo, jaki był stosunek władzy państwowej do rabina biłgorajskiego. Można jedynie przypuszczać, że on sam starał się jawnie nie mieszać do spraw politycznych i w zasadzie nie miał chyba specjalnych kontaktów z władzami, zwłaszcza że prawdopodobnie trudno byłoby mu się z nimi dogadać w obowiązującym języku państwowym, czyli rosyjskim. Jak wynika z zachowanych dokumentów, „po rosyjsku pisał i czytał mało gramotnie”, co świadczyło o tym, że praktycznie nie znał tego języka, chociaż taki był formalny wymóg, stawiany kandydatom na rabinów — byli przecież urzędnikami i reprezentowali

³² Z. Piasecki, *Kronika lubelska*, „Kalendarz Lubelski” 1907, s. 4–7.

³³ Więcej na temat specyfiki działalności sztaclanów w połowie XIX w. patrz E. Lederhendler, *The Road to Modern Jewish Politics. Political Tradition and Political Reconstruction in the Jewish Community of Tsarist Russia*, New York–Oxford 1989; R. Kuwałek, *Urzędowi rabini lubelskiego Okręgu...*, s. 38.

gminy żydowskie przed władzami³⁴. Jest to jeszcze jeden dowód na to, że rabin Zylberman nie mógł być litwakiem, bowiem ci zazwyczaj mówili świetnie po rosyjsku i byli przez Polaków i samych Żydów z Królestwa oskarżani o pogłębianie rusyfikacji kraju.

Czy znał wobec tego język polski? Tego się pewnie nigdy nie dowiemy, ponieważ władze rosyjskie, po powstaniu styczniowym, nie interesowały się kwestią znajomości języka polskiego wśród poddanych. Oficjalnym językiem był rosyjski i takim mieli się posługiwać mieszkańcy Imperium w kontaktach oficjalnych.

Dziadek rodzeństwa Singerów sprawował swoją funkcję w Biłgoraju do 1913 r., a następnie podał się do dymisji, motywując ten fakt przemęczeniem i złym stanem zdrowia. Funkcję urzędowego rabina biłgorajskiego przejął po nim jego młodszy syn, Icek, przygotowywany przez ojca do zawodu rabina. Stary rabin Zylberman zachował dla siebie funkcję podrabina, opiekującego się trzema biłgorajskimi domami modlitwy³⁵.

Przekazanie funkcji rabinackiej synowi mogło też świadczyć o powiązaniach Zylbermanów z tradycją chasydzką, zgodnie z którą władza rebege przechodziła z ojca na syna, ale przy akceptacji wiernych. Normalnie, zgodnie z prawem obowiązującym na terenie Rosji carskiej, powinny się odbyć formalne wybory na stanowisko rabina w gminie wyznaniowej. Niestety, nie zachowały się żadne dokumenty świadczące o takiej procedurze w Biłgoraju. Być może o wyborze Icka Zylbermana zdecydowali właśnie wierni, kierując się faktem, że skoro ojciec sprawdził się na swoim stanowisku, to tak samo będzie z synem, który przecież był uczniem ojca — *semichę* rabinacką posiadał już od 1906 r., ponieważ od tego czasu pełnił funkcję podrabina w Biłgoraju³⁶. Miejscowi Żydzi już go znali i być może doceniali fakt odpowiedniego wykształcenia i przygotowania do zasiadania na stanowisku urzędowego rabina.

Jak zauważył Baszewis Singer, jego wuj nie spełnił pokładanych w nim nadziei i nie stał się przywódcą duchowym na miarę ojca. Bardzo szybko wdał się w konflikt nie tylko z gminą biłgorajską, ale nawet z własnym starszym bratem Josefem, który też pełnił funkcję podrabina i z racji starszeństwa liczył na urząd rabinacki³⁷. Zachowały się materiały archiwalne, które mówią o tej sprawie, ale nie ma w nich wzmianki, że poszło o spory rodzinne.

W 1913 r. mieszkaniec Biłgoraja Icek Kaminer, właściciel drukarni w tym mieście, człowiek wykształcony, należący do zeświecczonej nowoczesnej inteligencji, wystąpił do władz rosyjskich z oskarżeniem przeciwko obydwu rabinom

³⁴ APL, RGCh, sygn. 570, O rabinach okręgów bóżniczych w guberni chełmskiej, 1914.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ I. B. Singer, *Urząd...*, s. 195.

Zylbermanom — ojcu i jego synowi, Ickowi. Zarzucał im nieprawidłowe gospodarowanie funduszami gminnymi, czyli po prostu defraudację i malwersacje finansowe³⁸. Był to najprostszy sposób, by zachęcić władze carskie do rozstrzygnięcia sporu pomiędzy Żydami. Oczywiście, kwestie ambicjonalne w rodzinie rabinackiej Rosjan nie interesowały, natomiast prawidłowe funkcjonowanie gminy — owszem. Śledztwo, które prowadziły władze w tej sprawie, trwało rok i niczego nie wykazało. Żydzi biłgorajscy nie chcieli zeznawać przeciwko swoim rabinom, co też może świadczyć o wielkim autorytecie rodziny Zylbermanów. Oskarżenia i donosy przeciwko własnemu rabinowi z pewnością traktowane były jak herezja. Mało tego, żydowscy mieszkańcy Biłgoraja wystąpili przeciwko rodzinie Kaminerów, stwierdzając, że chodziło tu o urażoną ambicję Icka Kamintera, który na stanowisku urzędowego rabina widział własnego syna, Maksa. Należy tu dodać, że zgodnie z tym, co podał Baszewis Singer, rodzina Kaminerów, przynajmniej starsze pokolenie, związana była z chasydami gorlickimi — mogła to być więc rywalizacja pomiędzy dwiema zwaśnionymi grupami zwolenników różnych cadyków³⁹.

Wzajemne oskarżenia Żydów biłgorajskich i brak postępów w rzeczywistym śledztwie całkowicie zniechęciły naczelnika powiatu biłgorajskiego do kontynuacji sprawy. W swoim końcowym raporcie, wysłanym do gubernatora chełmskiego, tak scharakteryzował stosunki panujące pomiędzy Żydami w mieście:

Nie należy oczekiwać na masowe wystąpienie Żydów przeciwko kręgowi innych Żydów, noszącego nazwę prawie świętych. Śledztwa też nie można przeprowadzić ze względu na żydowską solidarność⁴⁰.

Nie było to tylko osobliwością Biłgoraja i nie chodziło tu też o jakąś mityczną solidarność żydowską. Żydzi byli społeczeństwem bardziej rozbitym niż Polacy, o czym świadczy chociażby mnogość żydowskich partii politycznych i prądów ideologicznych w okresie międzywojennym czy też rozłam na poszczególne grupy chasydzkie w okresie wcześniejszym. Wychodzili jednak z założenia, że władza państwowa nie ma prawa mieszać się w ich spory. Poza tym nigdy nie doświadczyli opieki ze strony władz carskich i nie mieli powodów, by ufać Rosjanom oraz wierzyć im, że będą bezstronni w różnych sporach. Co więcej, w tym przypadku sprawa dotyczyła również starego rabina Zylbermana, który cieszył się ogromnym autorytetem. Miał rację naczelnik powiatu, gdy określił go mianem osoby „prawie świętej”.

³⁸ APL, RGCh, sygn. 562, Zylberman Icko, rabin biłgorajskiego Okręgu Bóżnicznego. O jego bezprawnej działalności w czasie pełnienia służby.

³⁹ *Ibid.* oraz I. B. Singer, *Urząd...*, s. 195.

⁴⁰ APL, RGCh, sygn. 562, Zylberman Icko, rabin biłgorajskiego Okręgu Bóżnicznego. O jego bezprawnej działalności w czasie pełnienia służby.

Sprawa ta jednak nadwerżyła pozycję Icka Zylbermana. Już w rok później, w 1914, władze carskie rozpoczęły przeciwko niemu kolejne śledztwo. Tym razem poszło również o pieniądze, ale oskarżenie wypłynęło ze strony uboższych mieszkańców Biłgoraja i dotyczyło tylko rabina. Grupa Żydów biłgorajskich, na czele z niejakim Herszem Frampolem, zarzuciła mu, że dopuścił się zdzierstwa w opłatach metrykalnych, podnosząc samowolnie ceny wystawiania metryk — Icek Zylberman prowadził księgi metrykalne osobiście i w przeciwieństwie do ojca wykazywał się dobrą znajomością języka rosyjskiego. Śledztwo wykazało również nieprawidłowości w zarządzaniu całą gminą. Okazało się, że członkowie Zarządu Gminy, Jakub Zylbercwajg i Szulim Rofer, przyjmowali łapówki od rzeźników żydowskich i zezwolili im na oficjalny ubój rytualny drobiu po zaniżonych cenach, a tym samym uszczuplili dochody gminy⁴¹. Sprawa była dość typowa. W tym czasie na Lubelszczyźnie toczyło się kilka śledztw o malwersacje, których dopuszczali się członkowie zarządów żydowskich gmin wyznaniowych⁴².

Śledztwo to nie miało końca. W 1914 r. wybuchła I wojna światowa i władze rosyjskie, zwłaszcza w przygranicznym Biłgoraju, miały zdecydowanie większe problemy niż spory pomiędzy Żydami o różnicę 2 rb w opłacie za ogłoszenie zaręczyn córki lub syna. Wiadomo jedynie z tonu dokumentów i raportów, wysyłanych przez naczelnika powiatu biłgorajskiego, że ten nie darzył zbytnią sympatią rodziny Zylbermanów, chociaż bezstronnie przyznawał, że rabin Icek Zylberman dotychczas nie dał władzom powodów do niepokoju i uchodził za lojalnego poddanego i dobrego urzędnika⁴³.

Nie wiemy, jak zakończyły się spory pomiędzy Żydami biłgorajskimi. Sam noblista wspominał jedynie, że rabinem w Biłgoraju, w czasie I wojny światowej był również jego drugi wuj, najstarszy syn Jakuba Mordechaja Zylbermana, Josef. Było to już w tym czasie (1917–1918), gdy Baszewis Singer przebywał w rodzinnym mieście matki. Josef Zylberman jako rabin biłgorajski też nie cieszył się tak wielkim autorytetem, jak jego ojciec⁴⁴. Gdy Singer przebywał w Biłgoraju w czasie I wojny światowej, miasto zaczęło zmieniać swoje oblicze. Przede wszystkim wśród żywych nie było już dziadka.

Na początku okupacji austro-węgierskiej, w 1915 r., na Lubelszczyźnie wybuchła epidemia cholery. Szczególnie tragiczny wymiar miała ona na prowincji, gdzie brakowało odpowiedniego personelu medycznego i szpitali. W samym Biłgoraju cholera pochłonęła blisko 2000 ofiar, przede wszystkim wśród ludności

⁴¹ APL, RGCh, sygn. 456, Sprawa nieprawidłowej działalności członków Dozoru Bóźniczego w Biłgoraju, Szulima Rofera i Jakuba Zylbercwajga, 1912–1914.

⁴² K. Zieliński, *Żydzi Lubelszczyzny 1914–1918*, LTN, Lublin 1999, s. 163–164.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ I. B. Singer, *Urząd...*, s. 195.

żydowskiej, która żyła w dzielnicy bardzo mocno zagęszczonej⁴⁵. Na cholere zachorował również Jakub Mordechaj Zylberman. Jak podaje Baszewis Singer, prawdopodobnie został on przewieziony do Lublina, w którym funkcjonował wtedy szpital żydowski o najwyższym poziomie leczenia na terenie guberni. Jako tradycyjny Żyd, rabin Zylberman mógł tam być otoczony opieką przez lekarzy żydowskich, jakich w tym czasie w Biłgoraju nie było. Niestety, również w Lublinie nawet najwybitniejsi medycy byli bezradni wobec postępów epidemii⁴⁶. Księga pamięci Biłgoraja dość niejasno opisuje fakt wyjazdu dziadka Singera do Lublina. Na podstawie tekstu I. Ch. Kronenberga można się jedynie domyślać, że nie tylko epidemia cholery mogła być przyczyną wyjazdu Jakuba Mordechaja Zylbermana z Biłgoraja do Lublina. Mógł to być równie dobrze rosyjski nakaz ewakuacji lub obawa starego rabina przed skutkami działań wojennych, których doświadczył pobliski Krzeszów, skąd setki Żydów uciekły właśnie do Biłgoraja. W każdym razie Lublin był ostatnim etapem w życiu starego rabina biłgorajskiego⁴⁷. Dziadek Singera zmarł w Lublinie w 1916 r.⁴⁸ Zgodnie z tradycją żydowską powinien być pochowany również w Lublinie, co nawet można sprawdzić. W zasobie Archiwum Państwowego w Lublinie znajduje się księga cmentarna prowadzona w latach 1909–1941 przez lubelską Żydowską Gminę Wyznaniową. Ktoś ze znajomością języka hebrajskiego (w tym bowiem języku zapisywano informacje o zmarłych) mógłby się pokusić o wyszukanie informacji o lokalizacji grobu dziadka noblisty. Problem w tym, że grobu tego dzisiaj już nie znajdziemy. Pod koniec 1942 r. nowy cmentarz żydowski w Lublinie został całkowicie zniszczony przez nazistów, a nagrobki, po ich rozkruszeniu, wykorzystane do brukowania obozu koncentracyjnego na Majdanku.

Na cholere zmarła także babka Singerów oraz ich ciotka Sara, druga żona wuja Josefa. Zresztą rabin Josef Zylberman też nie uchronił się przed epidemią. W czasie gdy chorował na cholere, funkcję rabina w Biłgoraju pełnił Chaim Hochman, rabin z Krzeszowa, który w Biłgoraju znalazł się wraz z wieloma Żydami krzeszowskimi, uciekinierami z rodzinnej miejscowości, zniszczonej w wyniku działań wojennych⁴⁹.

Josef Zylberman wyszedł szczęśliwie z choroby i wkrótce ożenił się po raz trzeci. Dość aktywnie udzielał się w życiu społecznym Biłgoraja — wraz z żoną prowadzili kuchnię ludową dla ubogiej ludności miasta. Wspomagała ich w tym żona jednego z austro-węgierskich oficerów, zasymilowana Żydów-

⁴⁵ K. Zieliński, *op. cit.*, s. 67.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ I. Ch. Kronenberg, *op. cit.*, s. 7.

⁴⁸ I. B. Singer, *Urząd...*, s. 252.

⁴⁹ I. Ch. Kronenberg, *op. cit.*, s. 8.

ka⁵⁰. Dla owych żydowskich oficerów i ich rodzin, które przebywały wówczas na prowincji lubelskiej, miasteczka takie jak Biłgoraj, Tarnogród, Krzeszów czy Goraj, z ich tradycyjnymi społecznościami żydowskimi, wielkim autorytetem rabinów i cadyków, stanowiły inny świat — świat ich własnych dziadów, który teraz odkrywali na nowo. Dla wielu z nich było to jednak potwierdzenie stereotypu o tzw. Ostjuden — zacofanych Żydach ze wschodu, żyjących jeszczeomalże w średniowieczu. Jednocześnie obecność tzw. nowoczesnych Żydów austriackich i niemieckich na Lubelszczyźnie, czy w ogóle w Królestwie Polskim, w czasie I wojny światowej przyspieszyła procesy modernizacyjne wśród tutejszych żydowskich mieszkańców. Liberalizm rządów austro-węgierskich, pojawienie się nowych prądów ideologiczno-kulturowych spowodowały w małych miasteczkach erupcję żydowskiego życia społeczno-politycznego, prawie nieistniejącego przed wojną⁵¹. Dotyczyło to również Biłgoraja.

Gdy Isaac Bashevis Singer przybył tu w 1917 r., zauważył jeszcze dawne miasto, w którym Żydzi modlili się żarliwie trzy razy dziennie, a mężatki nosiły szejtlech — peruki na wygolonych głowach. Było tu kilku tzw. oświeconych Żydów:

[...] ale w Biłgoraju tych kilku „oświeconych” chodziło w długich chałatach i nigdy nie opuszczało modlitwy. Rzadko widywano gazety w języku żydowskim, a chociaż Perec pochodził z tych okolic, nikt o nim nie słyszał. Mój dziadek chronił Biłgoraj od złych pokus, czemu sprzyjała duża odległość miasteczka od kolei. Przed nadejściem Austriaków niektórzy mieszkańcy nigdy nie widzieli pociągu. Jidysz jaki tam usłyszałem, jak również obyczaje, jakich byłem świadkiem, zachowały się ze znacznie wcześniejszych czasów⁵².

Jednakże już wtedy istniały rysy na tym obrazie. Dwie kobiety żydowskie założyły dom publiczny dla żołnierzy austro-węgierskich. W 1918 r. w mieście zaczęły pojawiać się żydowskie trupy teatralne, aż wreszcie największe „nieszczęścia”, jakie mogły spaść na bogobojną dotychczas żydowską społeczność w Biłgoraju — komunizm i syjonizm. Dla starszego pokolenia Żydów biłgorajskich była to rewolucja, która mogła się wydarzyć tylko dlatego, że zabrakło starego rabina.

Chasydzi mieli za złe wujom, że nie sprzeciwiali się temu i nie przepędzali heretyków, jak zrobiliby ich ojciec. Jego synom brakowało jednak siły i osobowości⁵³.

⁵⁰ I. B. Singer, *Urząd...*, s. 252, 267.

⁵¹ Więcej na ten temat zob. K. Zieliński, N. Zielińska, *Jeszywas Chachmej Lublin. Uczelnia Mędrców Lublina*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2003, s. 59–60 oraz K. Zieliński, *op. cit.*, s. 87, 112–113, 209–210.

⁵² I. B. Singer, *Urząd...*, s. 263–264.

⁵³ *Ibid.*, s. 275.

Pomimo tego faktu, rabin Josef Zylberman piastował swoje stanowisko jeszcze dość długo po I wojnie światowej. Zmarł w Biłgoraju w 1926 r. i tu został pochowany⁵⁴. Biłgorajskie cmentarze żydowskie zostały zniszczone w czasie okupacji nazistowskiej. Dopiero w latach 90. udało się znaleźć na terenie miasta niektóre macewy lub ich części i umieszczono je na zachowanym fragmencie kirkutu. Pośród ocalałych nagrobków zidentyfikowana została macewa Josefa Zylbermana⁵⁵. Tak więc po wieloletniej obecności rodziny Zylbermanów w Biłgoraju pozostał tylko ten jeden ślad. Być może dzięki lokalnej inicjatywie, przynajmniej na zachowanym fragmencie miejscowego cmentarza żydowskiego można będzie umieścić symboliczną tablicę pamiątkową, która zaświadczyłaby o życiu tego znanego rodu w Biłgoraju.

⁵⁴ I. Ch. Kronenberg, *op. cit.*, s. 8. Rabin Josef Zylberman był przedostatnim urzędowym rabinem w Biłgoraju przed wybuchem II wojny światowej. Po jego śmierci funkcję tę przejął brat cadyka z Bełza, Szmuel Rokeach. Fakt obecności rabina z tej znanej chasydzkiej dynastii w Biłgoraju wymaga także dodatkowych badań. Nie wiadomo, kiedy bełzcy chasydzi pojawili się w Biłgoraju, chociaż posiadali oni wpływy w wielu ośrodkach żydowskich na Lubelszczyźnie. Pod koniec XIX w. najsilniejsze wpływy w Biłgoraju mieli chasydzi turzyscy i prawdopodobnie sadogórcy. W momencie wybuchu wojny ostatni rabin biłgorajski i zarazem cadyk bełzki przeniósł się do Bochni, skąd szczęśliwie udało mu się przedostać na Węgry, gdzie przetrwał okupację. O jego ocaleniu do dzisiaj chasydzi opowiadają sobie legendy. W sprawie wpływów chasydzkich w Biłgoraju i na Lubelszczyźnie zob. także przypis 17.

⁵⁵ Zob. Z. Brzozowska, A. Trzcíński, *Cmentarze żydowskie w Biłgoraju* w tym tomie.

Monika Adamczyk-Garbowska

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
Lublin

Biłgoraj, czyli raj...

Autobiograficzna twórczość rodzeństwa Singerów

Biłgoraj pojawia się w twórczości wszystkich trojga piszących rodzeństwa Singerów, czyli Hinde Ester Kreitman (1891–1954), Israela Jehoszui (1893–1944) i Icchoka Baszewisa (1904–1991) — jedynie najmłodszy Mosze (1906–?) poszedł w ślady ojca i dziadka pozostając prawowiernym chasydem i nie ulegając sekularyzacji. Oczywiście zbieżność skojarzenia Biłgoraj — raj istnieje tylko w języku polskim, nie w języku żydowskim, w jakim powstawały te utwory, niemniej jednak wyrażenie *gan ejdn*, czyli ‘raj, ogród rajski, ogród Edenu’, pojawia się wielokrotnie, zwłaszcza u Baszewisa. Najwyraźniej widać to w opowiadaniu *Biłgoraj*, które ukazuje samo miasto i okolice z punktu widzenia małego chłopca po raz pierwszy stykającego się z tym regionem. Zetknięcie z Biłgorajem poprzedza długa podróż, w czasie której okazuje się, że jest to miejsce szczególne nie tylko ze względu na walory wizualne, wszechogarniający spokój, obfitość pożywienia (wszystko to w zestawieniu z głodującą i szarą, zatłoczoną dzielnicą żydowską Warszawy roku 1917), ale także miejsce, gdzie młody narrator przestaje się czuć obco. W Warszawie wszystkim się wyróżniał — jego ojciec był rabinem, podczas gdy ojcowie kolegów mieli bardziej konkretne zawody. Wstydził się imienia matki, dość rzadkiego, nasuwającego biblijne skojarzenia z historią o królu Dawidzie. Odróżniał się także wyglądem zewnętrznym, ognisto rudym kolorem włosów i pejsów. Tymczasem w miarę zbliżania się do miasta dziadka przekonuje się, że imię matki jest tu wszystkim dobrze znane, w dodatku w oswojonej, pieśczołliwej formie:

Wiedziałem, że moja matka nazywa się Baszewe, ale nigdy nie słyszałem, żeby zwracano się do niej po imieniu. Mój ojciec zwykle nie zwracał się do niej w ten sposób, tylko mówił: „Słuchaj no”. Zwracanie się do kobiety po imieniu uważane było u chasydów za frywolność. Zresztą kto by w Warszawie mówił do mojej matki po imieniu? Ja sam dorastałem w przekonaniu, że Baszewe jest imieniem z Pisma, z Ksiąg Proroków, imieniem, którego nikt nie używa. W chederze chłopcy często rozmawiali o swoich matkach i wymieniali ich imiona, ale ja się jakoś wstydziłem imienia

matki, które brzmiało jak ze świętej księgi — pachniało Torą i grzechem króla Dawida¹. Ale tu ze wszystkich stron wołano do matki po imieniu i wszyscy mówili jej na ty. Kobiety oblegały ją i obcałowowały².

Rudy kolor włosów też nie stanowi sensacji, bowiem otacza go chmara kuzynów o podobnej fizjonomii. Nic zatem dziwnego, że gdy w końcu ma okazję skosztować podpłomyka, który wydaje mu się najlepszy na świecie (dosł. w jidysz: *hot gehat in majn mojł tojznt tem* — „miał w moich ustach tysiąc smaków”) i spocząć na posłaniu ustawionym na dworze, jedynym jego pragnieniem jest, aby nigdy go stąd nie wygnano. Tak, właśnie, zwróćmy uwagę na różnicę między ostatnim zdaniem wersji w jidysz i wersji angielskiej — wersja w jidysz mówi: *Ich bin gewen in gan ejdn un gehat blojz ejn bager: az kejner zol mich derfun niszt arojstrejbn*³ („Byłem w raju i miałem tylko jedno pragnienie, żeby nikt mnie stąd nie wygnał”), natomiast angielska: *I wished I could stay there forever* („Marzyłem, aby tu zostać na zawsze”)⁴. Ta ostatnia jest na pewno bardziej poetycka, ale mamy do czynienia z istotną różnicą semantyczną. W wersji w jidysz narrator jest przede wszystkim nastoletnim chłopcem, który nie decyduje o własnym losie. Przybycie do Biłgoraja nie było spowodowane jego życzeniem, lecz decyzją matki. Tak jak go tam zabrano, tak też niewykluczone, że ktoś go może stamtąd wygnać. Natomiast na poziomie metaforycznym jawi się niczym Adam w raju, aluzja jest aż nadto czytelna.

Różnica ta staje się istotna, kiedy przyjrzymy się bliżej innym autobiograficznym opowiadaniom z tego okresu. Niektóre z nich zawarte zostały w zbiorze *Majn tatns bes-din sztab* i wersji angielskiej *In My Father's Court* (polskie wydanie *Urząd mojego ojca*). Dopiero jednak w zbiorze wydanym po śmierci Baszewisa w jidysz w 1996 r. w Jerozolimie, *Majn tatns bes-din-sztub — hemszejchim zamlung*⁵, poznajemy więcej szczegółów dotyczących jego okresu biłgorajskiego. Zbiór jest zresztą skonstruowany na zasadzie zestawienia Warszawy z Biłgorajem i podzielony na trzy części: „Warszawa”, „Biłgoraj” i „Powrót do Warszawy”.

Wspomnienia zawarte w tym zbiorze, tak jak i inne opowiadania, czy ich fragmenty pozwalają na nakreślenie pełniejszego obrazu tego okresu. Wiele fragmentów potwierdza sielankowe postrzeżenie Biłgoraja, np. opisy przyrody,

¹ Biblijna Baszewa to żona Uriasza Chetyty, którą król Dawid skłonił do grzechu, w czasie gdy jej mąż przeżywał na wojnie.

² I. Baszewis-Zinger, *Biłgoraj*, [w:] *Majn tans bes-din sztab*, Farlag I. L. Perec, Tel Awiw 1979, s. 321. Polski przekład zob. *Biłgoraj*, przeł. M. Adamczyk-Garbowska, „Akcent” 2003, nr 3, s. 15–16.

³ *Ibid.*, s. 324.

⁴ I. B. Singer, *In my Father's Court*, Farrar, Straus and Giroux, New York 1962, s. 259.

⁵ Zob. I. Baszewis-Zinger, *Majn tatns bes-din-sztub — hemszejchim zamlung*, red. Ch. Shmeruk, The Magnes Press, Jerusalem 1996.

nawiązania do czasu spędzanego na lekturach pod drzewem — niczym drzewo wiadomości, czyli także element raju — czy w krzakach malin. Na przykład w epizodzie zatytułowanym *W martwym punkcie* narrator stwierdza:

Widziałem już piękne zachody słońca, ale takiego zachodu słońca jak owego Purimu nie widziałem nigdy w moim życiu ani wcześniej, ani później. Na niebie rozgrywał się ognisty dramat. Nie wiedziałem, że chmury mogą mieć tyle różnych barw, tyle odcieni, takie niezwykle kształty. W dodatku wszystko było nie statyczne, lecz dynamiczne. [...] Mógłbym przysiąc, że w niebie także odbywa się Purim⁶.

Z drugiej jednak strony jest to okres pełen niepokoju. Jedni krytykują go za nietradycyjne zachowanie, inni wróżą karierę pisarza lub filozofa. Jak stwierdza o sobie samym: „Byłem jednocześnie wszystkim: wyznawcą Spinozy, kabalistą, heretykiem, religijnym, zatopionym w piękne i złe myśli”⁷. Poza tym tak naprawdę życie w Biłgoraju nie jest rajem. Mieszkają w jednej izbie, co zwłaszcza dla matki, dumnej córki dawnego powszechnie czczonego biłgorajskiego rabina, jest bardzo trudne do zniesienia, w biedzie i ciasnocie. Nic dziwnego więc, że epizody, z których zaczerpnięte zostały obydwie cytaty, noszą tak pesymistyczne tytuły: *W martwym punkcie* i *W potrzasku*.

Tak jak wcześniej pragnieniem było pozostanie w sielankowym Biłgoraju na zawsze, tak teraz narrator dochodzi do wniosku, że jedynym ratunkiem jest wyjazd do Warszawy, stwierdza wręcz, że gotów jest tam iść na piechotę:

Wydawało mi się, że lepiej głodować w Warszawie niż jeść w Biłgoraju. Byłem Don Kichotem [...] od lektur przeróżnych pisarzy i uczonych powstał w mojej głowie romantyczny miszmasz⁸.

Podróż z Biłgoraja do Warszawy jest dokładną odwrotnością podróży odbytej z Warszawy do Biłgoraja cztery lata wcześniej. Odbywa ją samotnie, właściwie nosi ona znamiona ucieczki. Znakiem tej pierwszej wyprawy było wydobywanie się z izolacji, tutaj narrator pogrąża się na nowo w skrajnym odosobnieniu; tak jak poprzednio znaczyła ją obfitość pożywienia, teraz znaczy ją głód. Wcześniejsza podróż odbywa się w dzień, w pełnym słońcu, ta — nocą. Tam przyjazny maszynista służy niemal jak szabesgoj miejscowym Żydom, tu otacza go złowrogi tłum niechętnych Żydom podróżnych. Tam przybyciu na miejsce towarzyszyły wonie pól, kminku i świeżo zaczynionego ciasta, tu odór wódki, węgla i wieprzowiny. Pierwsza podróż kończy się wspomnianą wyżej deklaracją chęci wiecznego pozostania w miejscu, które jest rajem, ta druga desperacką chęcią odebrania sobie życia:

⁶ *In a tempn winkl (W martwym punkcie)*, [w:] *ibid.*, s. 210.

⁷ *In a klem (W potrzasku)*, [w:] *ibid.*, s. 152.

⁸ *Ojsterlisze teg (Nadzwyczajne dni)*, [w:] *ibid.*, s. 226.

Nie wiedziałem, dokąd iść, ani nawet nie miałem siły iść. Byłem głodny, niewyspany, słaby. Przejechał obok mnie tramwaj i pomyślałem sobie: Może rzucić się pod koła? To trwa tylko jedną minutę⁹.

A zatem ambiwalencja i skrajność, tak charakterystyczna dla całej twórczości Baszewisa, uwidacznia się wyraźnie w opowiadaniach autobiograficznych rejestrujących okres biłgorajski. Właściwie znajdujemy tu niemal wszystkie wątki, które będą się później pojawiać w kreacji bohatera singerowskiego, co raz jeszcze potwierdza silny autobiografizm jego twórczości.

Bardziej stonowany, z jednej strony sielankowy, a miejscami naturalistyczno-satyryczny obraz życia w Biłgoraju spotykamy we wcześniejszych znacznie od relacji Baszewisa wspomnieniach Israela Jehoszui Singera ze zbioru *O świecie, którego już nie ma* (*Fun a welt vos iz nishto mer*). Jego relacja stanowi syntetyczny obraz, na który złożyło się wiele pobytów w Biłgoraju, bowiem na początku dwudziestego wieku często spędzał tam wakacje. Icchoka nie było wtedy jeszcze na świecie, nie mówiąc o najmłodszym Mosze. Israel Jehoszua podróżował w towarzystwie matki i starszej o dwa lata siostry Hinde Ester. Według jego relacji wyjazdy te były zarówno dla niego, jak i Hinde Ester ogromną atrakcją.

W odróżnieniu od Baszewisa, który zestawia Biłgoraj z Warszawą i w zależności od wspomnianego okresu porównanie to nabiera różnych wymiarów, od zachwytu po zupełne zniechęcenie, Israel Jehoszua porównuje rodzinne miasto matki z Leoncinem, gdzie w tym okresie mieszkali na stałe ze względu na funkcję rabina pełnioną tam przez ojca, Pinchasa Mendla Zyngera, podkreślając, że letnie podróże oznaczały ucieczkę od ponurej atmosfery położonego na północ od Warszawy miasteczka. Podróż do Biłgoraja kojarzyła się starszemu z braci z namiastką wolności. Miał instynktowne zamięłowanie do rzeczy, których według tradycji nie wypadało robić synowi rabina, np. uwielbiał konie:

Największą przyjemność sprawiało mi głaskanie delikatnych, drgających nozdry konia i przeczesywanie palcami jego grzywy [...] Zapach siana, które wyścielało siedzenia na wozie miał posmak rajy [tu też pojawia się słowo *gan ejdn* — przyp. aut.]. Matka rugała mnie za takie zamięłowania. „Wstyd — mówiła — chłopiec, który studiuje Gemarę”.

On zaś komentuje to zuchwałym stwierdzeniem: „Oddałbym wszystkie Gemary na świecie za jedno rzenie konia”¹⁰. Mimo różnego rodzaju wcześniejszych ostrzeżeń i obaw, tereny, przez które jadą, są przyjazne — mijając chłopów pracujących na roli wymieniają często po polsku pozdrowienia „Szczęść Boże” i „Bóg zapłać”¹¹. Rajski krajobraz mijany w czasie podróży jest w oczach chłopca rajem przede wszystkim żydowskim — jedynym dysonansem są przydrożne

⁹ *Ich kum on kejn Warsze (Przyjeżdżam do Warszawy)*, [w:] *ibid.*, s. 236.

¹⁰ I. J. Zinger, *Fun a welt vos iz nishto mer*, Farlag Matones, New York 1946, s. 75–76.

¹¹ *Ibid.*

kapliczki, które wydają się ze względu na bałwochwalczy — z punktu widzenia judaizmu — charakter nie pasować do pięknego Bożego świata.

Podróż z Rejowca do Biłgoraja jest męcząca i trwa prawie całą noc i dzień, ale kiedy tam w końcu docierają, napotykać wyjątkowo serdeczne powitanie. Radosne „Szabele” skierowane do matki rozlega się z wielu stron. Mnóstwo ludzi wybiega im na spotkanie.

Żyją jeszcze wtedy dziadkowie (Pod tym względem relacja dwóch braci różni się zasadniczo, jako że elementem powitania w 1917 r. są złe wieści o śmierci dziadków i innych członków rodziny: „Te ponure wieści dziwnie nie pasowały do słonecznego dnia, błękitnego nieba i sosnowych lasów, które wyrastały ze wszystkich stron, gdzie tylko zwrócić oczy. Cała okolica była jednym wielkim ogrodem, zielonym rajem. Matka zaczęła płakać” — pisze Baszewis¹²). W relacji Izraela Jehoszui dziadek i babka wciąż zajmują centralną pozycję, a w ich tle mnóstwo wujów i ciotek, a także inni mieszkańcy Biłgoraja, bowiem przed pierwszym szabasem po ich przybyciu pół miasteczka zaczyna znosić smakołyki na powitanie. Dziadek rabin cieszy się wielkim poważaniem, choć jak się okazuje, ma też swoje słabości. Na przykład powierza wnukowi od czasu do czasu w tajemnicy przed babką zakup butelki wódki, bo lubi sobie wypić kieliszczyk po śniadaniu...¹³

W tym raju toczy się codzienne życie, obfitujące również w konflikty — rozwody i inne sprawy rozstrzygane w izbie rabinackiej — oraz opowieści słuchane w obszernej kuchni babki. Kuchnia ta jest niejako rajem dla żebraków:

Biłgoraj cieszył się wielkim powodzeniem wśród żebraków, którzy ściągali tutaj z każdego zakątka Polski. Zawsze można ich było spotkać w kuchni babki — zziębnięci, obdarcy, garnęli się do stołu i pochłaniali całymi miskami krupnik i barszcz z ziemniakami¹⁴.

Szczególnie interesujące są opisy szabasu, bowiem rzucają światło na wcześniejszą o kilka lat relację Hindy Ester. Przygotowania zaczynają się już w czwartek. W piątek wieczorem wszystko dopięte jest na ostatni guzik. Babka nakłada świąteczną suknię mieniającą się wszystkimi barwami tęczy, czepiec ozdobiony sztucznymi owocami i długie brylantowe kolczyki. Stara synagoga, pełna ludzi, jaśnieje światłem świec. Rozcwierkane ptaki fruują przez otwarte okna umieszczone wysoko pod sufitem. Spośród wszystkich głosów wybija się wyraźnie donośny głos dziadka. Po modlitwie i błogosławieństwie nad winem szames Szmul

¹² I. Baszewis-Zinger, *Biłgoraj*, s. 322.

¹³ Tu relacja Baszewisa różni się od wspomnień jego starszego brata, bowiem stwierdza, że dziadek nie krył się specjalnie z tą słabością. Zob. *Der zejde*, [w:] *Majn tatns bes-din-sztub — hemszejchim zamlung*, s. 129. Polski przekład tego opowiadania zob. *Dziadek*, przeł. M. Sitarz, „Akcent” 2003, nr 3, s. 20–23.

¹⁴ I. I. Zinger, *Fun a welt vos iz niszt mer*, s. 106.

pozwała chłopcom wypić łyk wina z wielkiego pucharu. Jako wnuk rabina, Israel Jehoszua pierwszy dostępuje tego zaszczytu. Jest to zatem punkt widzenia dorosłego narratora rejestrującego zwyczaje i obrzędy, a także chłopca, który jako mężczyzna zasiada bez przeszkód przy gotowym już szabasowym stole. Inaczej wygląda to z punktu widzenia kobiet, na których spoczywa cały ciężar przygotowań, a które później czasami nie mogą nawet sięść razem z mężczyznami, tylko muszą jeść w kuchni. Dziadek, jak nakazuje zwyczaj czynienia dobrych uczynków, mycwoł, sprowadza pod swój dach żebraków, a ponieważ nie wypada kobietom siedzieć przy jednym stole z obcym mężczyzną, są rugowane do kuchni, podczas gdy przybysze zajmują miejsca uprzywilejowane. Często mają oni wygląd odrażający, ale przynoszą fascynujące opowieści. Israel Jehoszua rejestruje te wszystkie kontrasty, a także poświęca sporo miejsca różnym słabościom członków rodziny, co jednak nie wpływa specjalnie na jego ogólną percepcję opisywanego świata.

W zestawieniu z jego relacją, wspomnienia Hindy Ester, ukazane w mniej bezpośredni sposób, bo pod postacią bohaterki Dwojry, alter ego autorki, noszą dużo mocniejszy ładunek emocjonalny. Podobne szabasowe okazje, jak również codzienne życie w domu dziadków, widziane jest przez nią w sposób dużo bardziej dwuznaczny. Domostwo kojarzy się z obfitością jedzenia — ciast, soków, konfitur — ale jednocześnie wszystko jest obwarowane zakazami:

Wszystko trzymane było na zimę: czereśnie, agrest, maliny, jagody. Również śliwek i borówek nie można było jeść latem. Jakby każdy owoc rósł na cześć zimy, a ludzie nie mieli prawa łasować¹⁵.

W dodatku kiedy nadchodzi czwartek, dyscyplina staje się jeszcze surowsza, bowiem dom zmienia się w istne więzienie; jako dziewczyna z dobrego domu w ramach przeznaczonych jej obowiązków musi roznosić jedzenie dla biednych. Także kuzyni, którzy bratu kojarzą się z zabawą, oznaczają przykrości i konflikty oraz potęgują w niej poczucie obcości:

Gdy ktoś jeszcze powie, że babcia kazała uszyć dla ciebie nową sukienkę lub płaszczyk, bo jesteś gościem — to już naprawdę przepadłaś. Zaczyna się zazdrość i nienawiść [...] A jeśli do tego dziadkowie wyślą mamę do wód, aby odrobinę przyszła do siebie, zaczyna się robić wesoło. Możesz już naprawdę pożegnać się z życiem...¹⁶

U Israela Jehoszui nie może być mowy o ucieczce z rajy, gdyż z założenia pobyt w Biłgoraju jest czymś przejściowym. Kiedy kończy się lato, pora wracać do domu do Leoncina, który nigdy nie wydaje się tak szary i przygnębiający jak po wizycie w Biłgoraju. W jego wspomnieniach Biłgoraj i otaczające go sztetle potraktowane są w sposób zbiorowy, są to:

¹⁵ E. Kreitman, *Taniec demonów* (fragmenty), przeł. M. Ruta, „Akcent” 2003, nr 3, s. 97.

¹⁶ *Ibid.*, s. 98.

[...] żydowskie miasteczka przywołujące na pamięć czasy straszego Bohdana Chmielnickiego; miasteczka o nazwach takich jak Zamość, Szczepreszyn, Goraj i Józefów, miasteczka o starych bóżnicach i cmentarzach, kościołach, wieżach i obszerne okragłych rynkach otoczonych drewnianymi straganami, przy których siedzieli kramarze i przekupki; miasteczka, w których szamesi wciąż wzywali Żydów na modlitwę przed świtem, gdzie pomocnicy meamedów odprowadzali dzieci do chederu ze śpiewem na ustach, gdzie dobosze bębniłi na rynku w bębny obwieszczając najnowsze zarządzenia i przynosząc nieco wieści ze świata, gdzie chłopcy i dziewczęta ozdabiali żydowskie domy na święta lwami i jeleniami wyciętymi z papieru, miasteczka, gdzie Żydzi byli bardziej Żydami, a goje bardziej gojami niż gdziekolwiek indziej w Polsce [...] Zarówno Żydzi, jak i goje we „włościach ubogiego króla”, lubelskiej guberni, byli bogobojnym, barwnym i staroświeckim ludem. Daleko od linii kolejowej i wszelkiej cywilizacji, tereny te wydawały się nietknięte przez czas, oddzielone gęstymi lasami od zewnętrznego świata¹⁷.

A zatem jest to w dużej mierze opis etnograficzny, a jednocześnie świadoma idealizacja (do czego w pewnym stopniu przyczynił się fakt, że wspomnienia te pisał w czasie II wojny światowej). Jest to teren znajdujący się niejako poza historią, miejsce, gdzie czas się zatrzymał, a o jego upływie zawiadamia dopiero dźwięk szofaru na Jom Kipur. Israel Jehoszua cały czas stoi niejako poza swoim opisem, podczas gdy Baszewis nawet wybierając pozornie bardzo podobną formę kreuje skrajnie zindywidualizowaną rzeczywistość przyjmującą przeróżne kształty w zależności od własnych stanów emocjonalnych. Z kolei dla Ester Kreitman nawiązanie do lat dzieciństwa i wczesnej młodości stanowi okazję do wyrażenia buntu młodej kobiety dorastającej w ortodoksyjnym otoczeniu, które nie pozwala na jakikolwiek rozwój intelektualny i w każdej sytuacji podkreśla jej podrzędną i służebną rolę.

Eva Hoffman zaczyna wspomnienia ze swojego raju, Krakowa lat pięćdziesiątych, stwierdzeniem:

[...] na pewnym snobistycznym przyjęciu w Nowym Jorku spotkałam kobietę, która powiedziała mi, że przeżyła zaczarowane dzieciństwo. Jej ojciec był wysoko postawionym dyplomata w pewnym azjatyckim kraju, więc dorastała w atmosferze wystawnej elegancji, otoczona uprzejmą służbą [...] Nic dziwnego — mówiła — że kiedy ten etap jej życia dobiegł końca, miała, w wieku trzynastu lat, uczucie, że wygnano ją z raju, którego odtąd stale poszukiwała.

Nic dziwnego. Ale dziwne jest, z czego można zbudować sobie raj. Powiedziałam jej, że spędziłam dzieciństwo w nędznym krakowskim mieszkanku [...] upłynęło ono w atmosferze kłótni, ponurych rozważań politycznych, wspomnień o wojennych cierpieniach i codziennej walki o byt. A jednak, kiedy nadeszła pora wyjazdu, ja również czułam, że wyrzucano mnie ze szczęśliwego i bezpiecznego Raju¹⁸.

Obserwacja właściwie niespecjalnie zaskakująca — kraj lat dzieciennych często jawi się jako raj. I tak jak to z rajem bywa — trzeba go kiedyś opuścić. W przypadku rodzeństwa Singerów Biłgoraj zawierał w sobie zarówno elementy „zacza-

¹⁷ I. I. Zinger, *op. cit.*, s. 141–142; polski przekład, *O świecie, którego już nie ma*, przeł. M. Adamczyk-Garbowska, „Akcent” 2003, nr 3, s. 35.

¹⁸ E. Hoffman, *Zagubione w przekładzie*, przeł. M. Ronikier, „Aneks”, Londyn 1995, s. 8–9.

rowanego”, jak i naznaczonego konfliktami i szarością dzieciństwa. W przeciwieństwie do Ewy Hoffman nie zostali siłą zmuszeni do opuszczenia własnego raju, lecz zostawili go w mniej lub bardziej nagły sposób, między innymi po to, aby móc potem do niego wracać siłą wyobraźni. Obydwaj bracia, a zwłaszcza Baszewis, będą ten raj stale przywoływać w swoich późniejszych utworach, tak w kreacji poszczególnych postaci, jak i topografii innych miasteczek. Nic dziwnego więc, że w ich wspomnieniach z okresu biłgorajskiego znajdujemy klucze, które lepiej pozwalają nam poznać ich twórczość.

Magdalena Ruta

Uniwersytet Jagielloński

Kraków

„Taniec demonów”, czyli wizja świata w literackiej biografii Hinde Ester Kreitman

Hinde Ester Singer urodziła się w 1891 r. w Biłgoraju jako pierwsze dziecko Batszeby i Pinchasa Mendla Singerów (Zingerów). W wieku 20 lat wyszła za mąż za osiadłego w Antwerpii szlifierza diamentów Abrahama Kreitmana, tam też narodził się ich syn Maurice. Po wybuchu I wojny rodzina osiedliła się w Londynie. Ponieważ małżeństwo nie było udane, Hinde Ester przyjechała w 1926 r. do Otwocka, licząc, że uda się jej zostać w Polsce na stałe. Chłodno powitana przez rodzinę, wróciła po trzech miesiącach do Londynu. Jest autorką zbeletryzowanej autobiografii *Der szejdim-tanc*¹ (*Taniec demonów*, Warszawa 1936), a także powieści *Briliantn (Brylanty)*, Londyn 1944) oraz zbioru opowiadań *Jiches (Rodowód)*, Londyn 1949). Pisarka, cierpiąca od dzieciństwa na dolegliwości fizyczne i psychiczne, zmarła w Anglii w 1954 r.

¹ Skrócona wersja tego artykułu ukazała się pod tym samym tytułem w „Akcencie” 2003, nr 3, s. 88–96. Zarówno sama postać Hinde Ester Singer, jak i jej twórczość literacka jest mało znana w Polsce i na świecie. Na angielski została przełożona przez syna pisarki powieść autobiograficzna, którą opublikowano w 1946 r. w Anglii pod zmienionym tytułem *Debora*, a wznowiono dopiero w 1983 r. w USA. Ponadto w 2004 r. w Londynie nakładem wydawnictwa David Paul ukazał się wybór opowiadań pt. *Blitz and Other Stories* w przekładzie Dafny Clifford i Dorothee van Tendeloo (jest to przekład zbioru, wydanego w jidysz pt. *Jiches — Rodowód*). Przekładów na język polski brak. Wprawdzie jedno z wydawnictw krakowskich planowało wydanie *Debory*, jednak, mimo zaawansowania prac, zrezygnowano z realizacji tego pomysłu. Sporządzony wówczas przekład powstał na podstawie tłumaczenia angielskiego. Ciekawą rzeczą byłoby porównanie oryginału z wersją angielską, bowiem już przy bardzo pobieżnej lekturze można zauważyć, że oryginał i przekład to dwie różne książki. Wersja angielska jest pełna inwersji, skrótów, niemal cała warstwa realiów kulturowych została „opowiedziana” — tzn. wytłumaczona w sposób opisowy i upraszczający. Tym samym wiele szczegółów obyczajowych przepadło, natomiast wzmocnieniu uległa ekspresja emocjonalna powieści. Jidyszowe słowniki biograficzne podają niezwykle skąpe wiadomości na temat pisarki, zatem podstawowe informacje zaczerpnęłam z notki biograficznej umieszczonej w następującym wydaniu: E. Kreitman, *Deborah*, przeł. M. Carr, wstęp C. Sinclair, St. Martin’s Press, New York 1983.

Jej ojciec Pinchas Menachem, chasyd i potomek rodziny chasydzkiej, był wnukiem niezwyklej kobiety, która podobno nosiła cyces jak mężczyźni i cieszyła się szacunkiem rabinów. Jak zauważyła Janet Hadda: „Pinchas Menachem wywodził się z rodziny, gdzie granice płci były nieco zatarte, i sam wzenił się w podobne środowisko”². We wspomnieniach dzieci ojciec przedstawiany jest jako człowiek ciepły, otwarty, pogodny, a przy tym niezaradny i naiwny. Jego żona, Batszeba, była córką wybitnego rabina z Biłgoraja — Jakuba Mordechaja Zilbermana, który wywodził się z domu o skrajnie odmiennych tradycjach. Jako mitnaged był przeciwnikiem chasydyzmu, a jego światopogląd w pewnym sensie uzewnętrzniał się w cechach charakteru — był człowiekiem uczonym, a przy tym zamkniętym w sobie i skłonny do izolacji³. Cechy te odziedziczyła Batszeba, która we wspomnieniach swoich dzieci ukazana została jako osoba inteligentna i racjonalnie myśląca, ale przy tym szorstka i surowa. Batszeba była jedyną osobą w rodzinie, którą ojciec wyróżniał, doceniając jej walory intelektualne. Jednak biłgorajski rabin nie do końca akceptował córkę, ubolewając, że nie jest chłopcem. W efekcie Batszeba sama nie akceptowała siebie jako kobiety. Małżeństwo Singerów pełne było konfliktów, powstających na skutek ścierania się racji rozumu i namiętności — jak zwięźle ujęła to Anita Norich⁴. Zauważa ona, że relacje rodzeństwa na ten temat są zbieżne⁵. „Byliby dobrze dobraną parą, gdyby ona była mężem, a on żoną. Nawet pod względem wyglądu zewnętrznego jedno wydawało się pasować bardziej do roli drugiego” — pisze syn Israel Jehoszua Singer⁶. Batszeba, rozgoryczona własną płcią, oczekiwała syna. Gdy okazało się, że pierwszym dzieckiem jest dziewczynka, odrzuciła je⁷. Zaraz po urodzeniu oddała córkę do mamki, gdzie przez trzy lata Hinde Ester wychowywała się w bardzo ciężkich warunkach⁸. Efektem odrzucenia przez matkę oraz warunków, w jakich żyła we wczesnym dzieciństwie, był nie tylko uszczerbek na zdrowiu, ale także rana w psychice, która dawała o sobie znać przez całe

² J. Hadda, *Isaac Bashevis Singer: historia życia*, przeł. M. Adamczyk-Garbowska, Warszawa 2001, s. 28.

³ *Ibid.*, s. 29.

⁴ A. Norich, *The Family Singer and the Autobiographical Imagination*, „Prooftexts” t. 10, 1990, nr 1, s. 101.

⁵ *Ibid.*, s. 100.

⁶ I. J. Singer, *Of a World That Is No More*, Vanguard Press, New York 1970, s. 29–30. Cyt. za J. Hadda, *op. cit.*, s. 26.

⁷ M. Carr w artykule wspomnieniowym *My Uncle Yitzhak: A Memoir of I. B. Singer*, („Commentary” 1992, nr 12, s. 26) pisze: „w stanie błogosławionym oczekuje syna — który jej się należy jako rekompensata za jej własną przyznaną przez pomyłkę płć — ale Wszechmocny postanawia przekląć ją córką, której ona nie chce karmić piersią”.

⁸ *Ibid.*, s. 26.

życie. O konflikcie pomiędzy matką a córką wspomina Icchok Baszewis⁹. Z jego relacji wynika, że Hinde Ester uchodziła w rodzinie za dziecko trudne — ekscentryczne i histeryczne. Jedno jest pewne — dziewczynka wzrastała w domu pozbawionym ciepła, nie mając oparcia we własnej matce.

Hinde Ester jako pierwsza w rodzinie objawiła talent literacki — wspomina Icchok Baszewis¹⁰. Również jej syn, Maurice Carr, potwierdza, że tkwiła w niej silna potrzeba ekspresji poprzez narrację. Opowiadała mu bardzo dużo o świecie dzieciństwa i młodości. Ów świat jawił się w tych opowieściach jako prawdziwy, pozostający w opozycji do tego, w którym potem przyszło jej żyć¹¹. Powieść autobiograficzna *Der szejdim tanc* jest kontynuacją tej narracji o „starym kraju”, a jednocześnie powrotem do aktywności pisarskiej. O ile przed wizytą w Polsce w roku 1926 „di alte hejm” (dosł. „stary dom”) był synonimem utraconego raj, o tyle po tej wizycie Hinde Ester zapewne pozbyła się złudzeń, a wyrazem tego jest — być może — ta rozrachunkowa powieść autobiograficzna.

Powieść jest ciekawym dokumentem literackim, zawiera wiele fragmentów zdradzających dar obserwacji i poczucie humoru autorki, nie wytrzymuje jednak krytyki jako przedsięwzięcie artystyczne. Nuży natrętnie powracającymi analizami stanu psychicznego bohaterki, jej egzaltacją, niezdecydowaniem i niepokojem. W warstwie fabularnej przedstawia kilka lat z życia pozornie tradycyjnej rodziny żydowskiej. Ojciec rodziny, reb Abraham Ber, początkowo pełni funkcję rabi- na w małej miejscowości Żelechice, potem przez jakiś czas w miejscowości R., gdzie naucza w tamtejszej jesziwie. Jest to człowiek ciepły, aczkolwiek niezad- radny. Z kolei jego żona, Rejzele, to kobieta, która mimo choroby mocno stoi na ziemi. Narastająca bieda zmusza rodzinę do przeprowadzki do Warszawy, gdzie ojciec obejmuje funkcję rabi- na na ulicy Krochmalnej. Syn Michl — student je- szivy — nie bardzo przykłada się do nauki, oddając się pasji rysowania. Córka Dwojrele uchodzi w rodzinie za osobę niezbyt rozgarniętą, a z powodu choro- by matki na jej barkach spoczywa ciężar prowadzenia domu. Po przybyciu do Warszawy dorastająca Dwojra próbuje się usamodzielnić: chodzi na wieczorowe kursy samokształceniowe, wiąże się na krótki czas z grupą socjalistów, próbuje uczyć się zawodu, przeżywa niespełnioną miłość. W końcu, zniechęcona nie- udanymi próbami ułożenia sobie prywatnego życia, zgadza się na zaaranżowane przez rodziców małżeństwo, dostrzegając w nim możliwość ucieczki od świata, który ją rani. Niestety, okazuje się, że małżeństwo z obcym jej mężczyzną to na-

⁹ I. B. Singer, *Urząd mojego ojca*, przeł. I. Wyrzykowska, Warszawa 1992, s. 135–139.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ M. Carr we wspomnieniu *My Uncle Yitzhak: A Memoir of I. B. Singer* (s. 25–26) pisze: „od kiedy sięgam pamięcią, dzień w dzień, rok po roku, matka moja zasypywała mnie nostalgicznymi opowieściami, pełnymi drobiazgowych i żywych wspomnień o jej narodzie w starym kraju — »die alte heim«”.

stępna pułapka — związek nie daje satysfakcji, a gdy mąż okazuje się niezdolny do zapewnienia rodzinie środków na utrzymanie, zaczyna się okres przymierania głodem. Dwojra ze skrajną biernością przyjmuje wszystko, co przynosi życie, wycofuje się z wszelkiej aktywności życiowej, odsuwa się od ludzi. Powieść kończy się maligną głodową bohaterki, która marzy o powrocie do Warszawy i pojednaniu z rodziną. Zakończenie nie jest jednoznaczne — bierne poddanie się Dwojry biegowi wypadków można interpretować jako sygnał rozpoczynającego się obłędu.

Już w pierwszym rozdziale pojawia się katalog niemal wszystkich problemów, wszystkich demonów — by użyć tytułowej metafory — z jakimi Dwojra boryka się na kartach całej książki. Pierwsze zdanie to pochwała brata: „Michl rośnie na uczonego” (s. 3)¹². W kontekście całej powieści taki początek jest symptomatyczny. Brat — przedstawiciel płci męskiej, postrzegany jest przez bohaterkę jako ucieleśnienie tego wszystkiego, czego ona nigdy nie osiągnie jako kobieta: córka, żona, matka, gospodyni domowa. O związanej z tym frustracji Dwojra poinformuje czytelnika już na stronie siódmej, mówiąc o swojej zazdrości. Kilka stron dalej (s. 10) narrator uzupełnia obraz relacji siostra–brat o informację, że Michl jest złośliwy i wyśmiewa się z niej. A zatem pierwszym demonem, który z woli autorki został wywołany na samym wstępie tej historii, jest demon poczucia niższości wobec brata, czy może raczej demon porażki kobiety w rywalizacji płci.

Na tej samej pierwszej stronie zostaje także określone miejsce, jakie w rodzinie zajmują matka i ojciec oraz relacje, które ich łączą. Matka pojawia się jako osoba chora, spoczywająca cały czas na kanapie, a jednocześnie jej niemoc i bierność życiowa nie są tożsame ze słabością umysłu. Wręcz przeciwnie — mąż szuka rady u trzeźwo myślącej żony, która na dodatek niezłe orientuje się w świętych pismach. Tak więc to mężczyzna, który powinien być silniejszy i mądrzejszy, okazuje się słabszy, mniej pewny siebie. Jednocześnie nie akceptuje tego odwróconego porządku — już na 5 stronie wypowiada krytyczne zdanie na temat edukowania dziewczynek. I mimo iż ceni rozum i wiedzę żony, nie omieszcza wypomnieć jej czasami, iż teść popełnił błąd, dając jej wykształcenie.

To zaburzenie stereotypowego podziału ról w rodzinie jest kolejnym demonem, który wprowadza zamieszanie w życie Dwojry. Efektem owego odstępstwa od tradycji są niepokoje i spięcia między rodzicami. Surowa ocena atmosfery domowej pojawia się już na s. 8: „W domu było wszystko na świecie, poza odrobiną czegoś, co pachniałoby domowym ciepłem. Nie było tam owej cieplej, matczy-

¹² „Michl wakst a talmid-chochem”. Wszystkie cytaty pochodzą z wydania E. Kreitman, *Der szejdim-tanc*, Warszawa 1936. W nawiasach okrągłych, umieszczonych przy cytacie lub odwołaniu do książki, podaję numery stron. Przekłady z jidysz mojego autorstwa. Fragmenty powieści w moim tłumaczeniu ukazały się jako *Taniec demonów — U dziadka w Biłgoraju*, „Akcent” 2003, nr 3, s. 197–101.

no-domowej atmosfery, która przygarnia dzieci do siebie”¹³. Kilka linijek dalej narrator stwierdza, że rodzice nie interesują się tym, co robią ich dzieci, ponieważ są zbyt zajęci własnymi sprawami (s. 8).

Ojciec próbuje ratować nadwątlony autorytet męski, lekceważąc córkę. Judaizm przypisuje kobiecie ściśle określone zadania, związane z pracą na rzecz domu i rodziny. Aktywność zewnętrzna, w tym prawo do nauki, jest zarezerwowana dla mężczyzn. Ojciec stoi więc na straży tradycji, gdy na pytanie Dwojry: „A na co ja wyrosnę, tatusiu?”¹⁴ (s. 3), nie odpowiada w ogóle lub udziela lakonicznej odpowiedzi, iż dziewczynki nie muszą na nic wyrastać (s. 3). Oczywiście rani tym córkę, która „nigdy nie słyszała, aby ktoś ją pochwalił”¹⁵ (s. 3).

Demon niedoceny przez ojca nie był chyba jednak tak straszny, jak demon odrzucenia przez matkę. W powieści — podobnie jak w rzeczywistości — brak pozytywnej relacji pomiędzy matką i córką poważnie upośledza psychikę dorastającej dziewczyny, uniemożliwiając akceptację siebie, a nawet pozytywną identyfikację z własną płcią. Ambiwalencja Dwojry wobec samej siebie i jej wielka zależność od wyobrażenia na temat tego, co myśli o niej matka, ujawniają się w opisie jej wizyty u sąsiada krawca, którego żona krząta się po kuchni. Zapach smażonej cebuli kojarzy się dziewczynie z ciepłem domowego ogniska, w jej głowie rodzi się myśl, iż dobrze byłoby mieć matkę taką, jak żona krawca. Natychmiast jednak strofuje się za takie myśli i próbuje przekonać sama siebie, że „Matka imponowała jej. Czuła do niej wielki szacunek i kochała ją”¹⁶ (s. 10). I zaraz potem przychodzi jej do głowy, że sama wyrośnie na taką kobietę jak żona sąsiada — będzie dobrze gotować i nic więcej. Pragnienie bycia kimś takim jak matka prowadzi ją do następującej konkluzji: „Już nawet zaczęła myśleć, że jest w niej jakieś podobieństwo do tej kobiety przy kuchni, i z tego powodu zaczęła nienawidzić siebie samą. — Ona taka?”¹⁷ (s. 10).

Konflikt z matką wyraża się i w sądach wyrażonych *explicite* (np. s. 68) i w informacjach niestematyzowanych, wynikających np. z tonu narracji czy sposobu konstrukcji postaci rodziców — matka ukazana jest jako osoba oschła, bierna, niebudząca sympatii, natomiast o ojcu narrator często mówi przychylnie. Wyrażnie próbuje usprawiedliwić negatywne cechy Abrama Bera, podkreślając zarazem gesty czułości wobec głównej bohaterki. Nawet jego żona zastanawia się, czy w konflikcie postaw życiowych racja nie jest przypadkiem po stronie męża, któ-

¹³ „In sztab iz gewen alc in der welt, achuc abisl azojns, vos zol szmekn mit hejm. Es iz niszt gewen dort jene wareme, mamesz — hejmisze atmosfer, vos tuliet kinder cu zich”.

¹⁴ „Un vos wakst ich ojf, tateszi?”

¹⁵ „hot noch kejnml niszt gehert, az emecer zol zi oplojbn”.

¹⁶ „Ir mame hot ir imponirt. Zi hot far ir [der mame] sztalk derech-erec gehat un zi lib gehat”.

¹⁷ „Es hot zich szojn afilu genumen dachten, az zi hot epes an enlechkejt cu der Jidene baj der kich un zi hot zich culib dem alejn fajnt gehat. — Zi aza?”

rego prostoduszność może być więcej warta niż jej sceptycyzm i rozpamiętywanie wszystkiego (s. 113).

Zbuntowana przeciw degradacji do roli pomocy domowej Dwojra szuka sposobności, by się uczyć, zdobywać wiedzę jak matka, brat i ojciec. Jest o tym mowa w pierwszym rozdziale — czytelnik dowiaduje się, że dziewczyna w tajemnicy przed ojcem uczy się gramatyki języka rosyjskiego, a także wymienia jego książki na romanse u przyjezdnego handlarza (s. 11).

Brak akceptacji przez rodzinę, poczucie niedowartościowania i brak pewności siebie budzą kolejnego demona, który zatruwa duszę dziewczyny. Jest nim demon nienasyceńca, nieokreślonej tęsknoty, niesprecyzowanego BRAKU, który towarzyszy jej do samego końca powieści (s. 12, a zwłaszcza s. 161–162, gdzie sama stwierdza, iż nic nie daje jej satysfakcji). O tym wszystkim dowiadujemy się już na początku pierwszego rozdziału. W kolejnych częściach pojawiają się inne demony, a wśród nich demon niespełnionej miłości, niechcianego związku małżeńskiego, nieuporządkowanych relacji seksualnych z mężczyznami czy wreszcie demon choroby umysłowej.

Autobiografia jako powieść z narratorem w trzeciej osobie pozwala autorce na większą swobodę, taka forma to — jak zauważa Anita Norich — symbol pragnienia wolności¹⁸. Kreitman nie zakłada referencyjności wypowiedzi, a stworzony przez nią świat fikcji rządzi się swoimi prawami. W zbeletryzowanej autobiografii ważniejsza jest konstrukcja postaci kobiecej i analiza jej przeżyć, wyznaczanych przez relacje, w jakie wchodzi ze światem, niż dokumentowanie przemian zachodzących w życiu pewnej grupy społecznej, co było m.in. celem braci, których pamiętniki wyraźnie zmierzają do utrwalenia obrazu odchodzącego świata. Poza tym, inaczej niż bracia, we wspomnieniach których pojawia się narrator pierwszoosobowy, Hinde Ester nie czuje się zakorzeniona w świecie, o którym pisze¹⁹. Jest zbyt zraniona, by z pełnym zaangażowaniem opowiadać o przeszłości. Narrator w 3 osobie pozwolił jej skryć się za opowiadany światem, zobjektywizować traumatyczne przeżycia. Opowieść o kimś obcym dawała poczucie bezpieczeństwa. Taki też zapewne był terapeutyczny cel pisania²⁰ — uwolnić się spod władzy raniących wspomnień, oswoić je poprzez ujawnienie, nazwanie, zobjektywizowanie.

Autobiografia jako powieść z narracją w trzeciej osobie jest wygodna także z punktu widzenia komunikacji z odbiorcą — umożliwia sterowanie nim, ponie-

¹⁸ A. Norich, *op. cit.*, s. 102.

¹⁹ *Ibid.*, s. 98.

²⁰ Na temat terapeutycznego wymiaru aktu pisania autobiografii — rekonstrukcji i ponownego doświadczania własnego życia poprzez powracanie pamięcią do jego rozmaitych etapów por. interesującą pracę D. Demetrio, *Autobiografia — terapeutyczny wymiar pisania o sobie*, przeł. A. Skolimowska, wstęp O. Czerniawska, Kraków 2000.

waż wszechwiedzący trzecioosobowy narrator wydaje się czytelnikowi obiektywny i wiarygodny. Również poglądy czy idee ważne dla autora, wyrażone głosami wielu postaci, o ile zostały potwierdzone autorytetem takiego narratora, nabierają pozorów obiektywnych, oczywistych dla każdego prawd. I tak odczucia Dwojry, że jest nadmiernie wykorzystywana przez matkę do prac domowych, potwierdzone zostają: po pierwsze — spostrzeżeniami Motla (53–54), po drugie — również uwagami narratora (który stwierdza, że Dwojra jak zwykle pracuje najwięcej i najciężej w rodzinie, s. 114). Dzięki temu stwierdzenie: „Jestem wykorzystywana”, przesuwają się ze sfery odczuć w sferę faktów: „Dwojra jest wykorzystywana”. Często zdarza się, że narrator usprawiedliwia dziwne zachowanie bohaterki, podając jego racjonalne przyczyny — tak jest np. w czasie wizyty matki narzeczonego Dwojry, która przychodzi ją obejrzyć w towarzystwie dwóch krewnych. Prezentując trzy kobiety, narrator opisuje wiele komicznych szczegółów w ich wyglądzie. Dostrzega je również Dwojra i tak ją to rozbawia, że wybucha gwałtownym, niekontrolowanym śmiechem. Podobnie przytaczane przez narratora opinie innych postaci o bohaterce dostarczają czytelnikowi informacji, że dziewczyna, pomimo kompleksów i krytyki, jakiej nie szczędzono jej w domu, nie jest ani głupia, ani fajtłapowata²¹. Narrator trzecioosobowy, nietożsamy z bohaterką, pozornie nie jest zainteresowany przekazywaniem tendencyjnych informacji, a zatem jego autorytet może być większy, niż miałyby to miejsce w narracji pierwszoosobowej.

Narrator relacjonuje myśli wszystkich ważniejszych postaci, często jest tam, gdzie nie ma Dwojry, ale zazwyczaj prezentuje właśnie jej myśli, a rzeczywistość powieściowa nierzadko jest tak przedstawiana, jakby nadawca utworu, a wraz z nim narrator, postrzegał ją oczyma bohaterki. I tak postaci, których Dwojra nie lubi, są ukazane humorystycznie, a nawet złośliwie (np. cadyk), lub zostały tak skonstruowane, by czytelnik nie darzył ich sympatią. Tak jest w przypadku matki, która irytuje swoją biernością, zamknięciem w sobie, chłodem. Próba sterowania odbiorcą ma miejsce również w przypadku ojca, który mógłby zasłużyć na antypatię czytelnika, i on bowiem nie jest szczególnie wrażliwy na krzywdę córki. Tym razem nadawca podejmuje próbę usprawiedliwienia jego postawy, niwelując niekorzystne wrażenia.

Anita Norich²² i Clive Sinclair²³ zauważyli, że wielki wpływ na ukształtowanie świadomości bohaterki ma świat zewnętrzny. Świadczy o tym nieustanna

²¹ Bardzo dobrą opinię o Dwojrze ma np. Szymon, który jest postacią darzoną szacunkiem tak w gronie socjalistów, jak i przez jej ojca (s. 179). Wartość tej opinii jest wysoka właśnie dlatego, że wypowiada ją osoba wiarygodna dla różnych środowisk zaprezentowanych w powieści. „Skoro tak mówi Szymon, to coś w tym musi być...” — pomyśli zapewne niejeden czytelnik.

²² A. Norich, *op. cit.*, s. 96, 102 n.

²³ C. Sinclair, *Wstęp*, [w:] E. Kreitman, *Deborah*, przeł. M. Carr, St. Martin's Press, New York 1983, s. XI.

koncentracja Dwojry na analizie swoich zachowań, krytyczna ocena tego, co robi, podejrzenia, że jej reakcje odbiegają od normy. Jest to sprzężenie zwrotne — emocje kształtowane przez świat zewnętrzny wpływają na to, w jaki sposób Dwojra postrzega świat. Przeżywaniu pozytywnych uczuć towarzyszą idylliczne opisy przyrody (s. 41–42), czasami narrator wprost mówi o tym, że pozytywne bodźce wpływają na nastawienie Dwojry do świata. Dla przykładu: zaangażowanie w pracę koła socjalistów daje bohaterce nową motywację do pracy w domu — dziewczyna jest dumna, że pomaga c z ł o w i e k o w i (tj. chorej matce — s. 168). Gdy z kolei przeżywa jakieś niepowodzenie, świat wokół niej ciemnieje. Łatwo wtedy o generalizację, np. niechęć do Szymona, który nie odwzajemnia jej uczucia, przenosi się na cały ruch socjalistyczny (s. 108). W stanie załamania nerwowego Dwojra odczuwa przejawy świata w wyostroszony, nader zmysłowy sposób²⁴.

Mniej więcej do połowy powieści świat przedstawiony obejmuje zarówno szeroką przestrzeń, jak i stosunkowo bogaty krąg postaci²⁵. W drugiej części, gdy Dwojra wchodzi w relacje z mężczyznami, taka konstrukcja świata przedstawionego załamuje się²⁶. Kurczy się przestrzeń, krąg postaci maleje, narracja koncentruje się w dużej mierze na negatywnych przeżyciach Dwojry i podejmowanych przez nią próbach ucieczki od dotychczasowego życia (kółko samokształceniowe, grupa socjalistów, poszukiwanie pracy). Gdy w centrum jej myśli pojawia się rozczarowanie niespełnionym uczuciem do Szymona, ucieczka ta przybiera formę irracjonalnego buntu, który prowadzi do samozniszczenia. Odrzucona — jak się jej wydaje — przeżywa załamanie nerwowe. Coraz częściej dręczą ją wątpliwości, czy nie jest szalona. Zranienie, jakim jest niespełniona miłość, ostatecznie ją osłabia, odbiera jej resztki pewności siebie. Dwojra sądzi, że teraz już wszyscy dostrzegają jej bezwartościowość. Już wcześniej postrzegała swój los jako podobny do losu prostych Żydów, którzy wprawdzie nieczęsto odwiedzają cadyka, ale

²⁴ Tak jest np., gdy Dwojra, przyjmując gratulacje z okazji zaręczyn, z obrzydzeniem dostrzega ogromną ilość brodawek na twarzy całującej ją kobiety (s. 218), gdy po ślubie i przeprowadzce do Holandii z przesadnym wyczuleniem reaguje na nienaturalną, niemal sterylną czystość ulic Amsterdamu (s. 261) lub — dla kontrastu — gdy razi ją niezwykley brud w domu szwagra (s. 251).

²⁵ W powieści pojawiają się opisy odbywającego się w sztetł jarmarku, spotkań ojca z rozmaitymi ludźmi, wizyty chasydów u cadyka w czasie świąt, scena pożaru jesziwy, obrazki z warszawskich ulic, a także reminiscencje z ruchliwej i głośnej dzielnicy żydowskiej itp.

²⁶ Również C. Sinclair (*op. cit.*, s. XI) zauważył to rozłamanie powieści na dwie części (punktem zwrotnym jest dla niego przeprowadzka z R. do Warszawy): „Nie mniej niż jej bracia, Hinde Ester pragnęła poznać miłość i literaturę — obie rzeczy jako sposób ucieczki i samorealizacji. [...] Dwojra odkrywa, że książki »wynoszą ją poza nią samą«, przenosząc do »nowego, duchowego świata«. [...] Niestety, właśnie wtedy, gdy Hinde Ester próbuje dosłownie »wyjąć Dwojrę z niej samej«, powieść traci swoją oryginalność. Gdy zainteresowanie narratora przesuwają się z autobiograficznego opisu dojrzewania ku opisowi »nowego, duchowego świata«, Hinde Ester staje się zbyt zależna od wyobrażeń innych”.

czynią to ze szczerego serca, z nadzieją, że będzie się za nich modlił. Nie widzą przy tym, że cadyk to oszust i człowiek nieuczciwy. Według Dwojry ci prości ludzie są wykorzystywani, a przy tym lekceważeni przez wszystkich i nikt nie chce ich oświecić. Rani ją powszechne przekonanie, że z prostych ludzi można się śmiać. W tym ich los jest podobny do jej losu — i z niej się śmieją, i ona jest wykorzystywana, a gdy próbuje się uwolnić od odpowiedzialności za dom, rodzina szyderczo pyta, co chciałaby innego robić — może studiować Talmud? Czuje się wyśmiana i niepouczona o tym, jakie popełnia błędy (s. 85–86). Samotna wśród ludzi, bez wsparcia przyjaciół, Dwojra uciekała do tej pory w świat ksiązek (s. 88–89), a każde niepowodzenie potęgowało neurotyczne przekonanie, że wszyscy ją lekceważą (117).

Analizując relacje Dwojry z postaciami pojawiającymi się w powieści, można dostrzec pewną, lekko zarysowaną, prawidłowość. Wprawdzie nie ma tutaj ostrego podziału na negatywne postaci kobiece i pozytywne postaci męskie, nie można zdecydowanie stwierdzić, że nadawca utworu nie lubi kobiet, a faworyzuje mężczyzn, jednak wśród ważniejszych postaci kobiecych nie ma chyba żadnej, którą Dwojra darzyłaby bezwarunkową sympatią. Matka jest przedmiotem uczuć ambiwalentnych, koleżanki Ruszka i Bajłka bywają zazdrosne, a czasami złośliwe, co trochę zraża bohaterkę. Gorzej jest ze starszymi kobietami: te są już tylko złośliwe i krytyczne, nie okazują bohaterce cienia sympatii. Natomiast mężczyźni myślą o niej wyłącznie pozytywnie, doceniając jej urodę, zalety charakteru, inteligencję. Ponadto w ich ustach pojawia się ocena zgodna z tym, co bohaterka myśli o sobie sama: Szymon stwierdza, że jest ona osobą słabą psychicznie, która potrzebuje wsparcia (s. 182), mąż Berysz dostrzega jej zamknięcie w sobie, niepewność, smutek, a Motl obiektywizuje jej poczucie krzywdy. Z drugiej strony symptomatyczny jest fakt, że Dwojra czuje strach przed bliskimi relacjami z mężczyzną. Jest w niej potrzeba kontaktów seksualnych, co uświadamia sobie już na początku powieści — początkowo dzięki obecności Motla (s. 36–37 oraz 43–44), a potem dzięki Szymonowi (s. 174) — jednak ucieka przed intymną bliskością z mężem. Ciekawe, że w zakończeniu powieści dwukrotnie pojawiają się wzmianki, które w niedwuznaczny sposób sugerują, iż dziewczyna była molestowana. Raz jest to reminiscencja z dzieciństwa, kiedy to brat dziedzica, zwany „Niepchajsię”, próbował zwabić dziewczynkę w ustronne miejsce:

Pamięta, jakby to było teraz. Jak „Niepchajsię” chciał ją wziąć do budki i pokazać jej, co jest tam w środku. Ona nie chciała iść. Bała się. Zaczął do niej mówić po niemiecku. [...] — Proszę się nie bać, Kędzierzawa Główko. Nie zrobisz panience nic złego²⁷ (s. 284).

²⁷ „Zi gedenkt, wi s'wolt ot ict gewen. Wi „Niepchajszem” hot zi gewolt arajnnemen in a bejdl un ir wäjzn, wos iz dortn alc do inewejnik. Zi hot niszt gewolt gejn. Zi hot mojre gehat. Hot er ongehobn redn cu ir af dajcz. [...] — „Haben zi nur kejn angst, krauz-kepchen. Ich werde inen kejn bejz nicht tun.”

Drugi raz jest to scena rozgrywająca się w czasie wyimaginowanej podróży powrotnej do domu — tym razem osobą napastującą jest kolejarz:

Blisko obok niej kręci się wysoki Niemiec o sinoczerwonej, nalanej twarzy [...] — Pani przecież marznie, proszę wejść do środka! — pokazuje jej mały domek na końcu peronu. — Proszę się nie bać, Kędzierzawa Główko, z pewnością nie zrobię Pani nic złego, nie jestem ludozercą²⁸ (290–291).

Zastanawia także fakt, że obaj zwracają się do dziewczyny po niemiecku — o pierwszym wiadomo, że studiował w Niemczech, o drugim narrator mówi wprost, że był Niemcem. Gdyby powiązać te dwie sceny z poglądami Dwojry na temat Niemiec początku lat trzydziestych, które zaprezentowała w pociągu do Berlina, otwarłaby się przed nami kolejna perspektywa interpretacyjna. Wątek ten czeka na swoje rozwinięcie.

Tymczasem powróćmy do roli mężczyzn w życiu Dwojry. Stosunek narratora do jej męża jest niejednoznaczny. Z jednej strony został przedstawiony jako leń i nierób, to przez niego żona żyje w ubóstwie. Jednocześnie autorka wyposażyla go w szereg cech dodatnich: interesuje się żoną, chce jej pomóc, kocha ją itp. Tym bardziej więc dziwny wydaje się wstręt, jakim napawa bohaterkę każdy kontakt fizyczny z nim (a narrator sugeruje, że ten nienaturalny w małżeństwie stan trwa nieustannie).

Anita Norich zauważa, że powieść ma kilka kontekstów, między innymi „kobięcy”, a także religijny²⁹. Jest oskarżeniem rodziny, zwłaszcza matki, a także oskarżeniem kultury patriarchalnej, która wyznaczała ramy kobiecej egzystencji³⁰. To ostatnie oskarżenie nie zostało sformułowane wprost. Ani Dwojra, ani narrator nie kwestionują w otwarty sposób zasad, które są fundamentem kultury żydowskiej. Krytyka wyłania się raczej z rozrzuconych uwag i komentarzy. Tego, że umotywowany religijnie podział aktywności na męskie i kobiece postrzegany jest jako niesprawiedliwy, czytelnik domyśli się na podstawie ironicznych komentarzy na temat pobożnych młodzieńców, którzy, zamiast szukać pracy po kilku latach pozostawiania na utrzymaniu teścia, zażywają wyczasów w jesziwie. Krytycznie ukazani są także leniwi, niekwapiący się do pracy mężowie, którzy spychają ciężar utrzymania domu na barki swoich żon. Kreitman nie mówi wprost o ubezwłasnowolnieniu kobiet, ukazuje je raczej na przykładach: dążenie kobiety do usamodzielnienia przynosi zazwyczaj zerwanie z rodziną, która nie potrafi zaakceptować takiego wyboru (tak dzieje się w przypadku Bajłki). Ponadto kobieta nie ma prawa do nauki, jest w y d a w a n a za mąż za kandydata wybranego przez

²⁸ „Hart nebn ir drejt zich arum a hojcher Dajcz mit bloj-rojt, ongeblozn ponem [...]. — Zi frirn doch, komen zi amol arajn! — er wajzt ir on ojf a klejn sztibeke in ek platfome. — Haben zi nor kejn angst, krauz-kepchen, ich werde inen gewis kejn bejz nit ton, ich bin kejn menczn-freser.”

²⁹ A. Norich, *op. cit.*, s. 104.

³⁰ *Ibid.*, s. 94.

rodzinę. Zaczyna coś znaczyć dopiero, gdy zwiąże się z mężczyzną w sposób akceptowany przez kulturę (Dwojrę zaczęto traktować w domu poważnie dopiero wtedy, gdy się zaręczyła).

Niezwykle dramatyczne jest zestawienie uczynione przez nadawcę utworu w opisie wesela. Dwojra, opowiadając córce hotelarza o tańcu weselnym, „tańcu rytualnym”, jak go później określi, nazwie go najpierw „tańcem demonów”. Taniec rytualny to taniec demonów — takie porównanie niesie w sobie silny ładunek emocjonalny. Cała ta scena wyraźnie nawiązuje do *Dybuka* An-skiego (zwłaszcza w ujęciu filmowym w reż. Michała Waszyńskiego): Dwojra — podobnie jak Lea — tańcząc z obcymi sobie ludźmi, przekazywana jest z rąk do rąk jak bezwolna, bezsilna, niemal gwałcona kukła:

Jedzą, piją, podrygują biodrami, śpiewają, idą w tany, weselą się.

Naręczona waży chyba tysiąc pudów. Jest jej ciężko, jest jej ciasno — jest jej straszliwie ciasno. Nie może znaleźć sobie miejsca, nie może dać sobie rady. A jeszcze na dokładkę proszą ją do tańca mycwy. Chce coś powiedzieć i nie mówi. Nie chce tańczyć, a tańczy. Kręci się z tłumem obcych ludzi, trzyma brzeg czerwonej chusteczki i tańczy. Kręci jej się w głowie, Szymon tańczy w środku koła i śmieje się, szydzi:

— Mazl-tow, Dwojrele, wszystkiego dobrego! Dobrze robisz!

[Dwojra] źle się czuje. Wie, że się przewróci, jeżeli jej zaraz nie puszcza³¹ (s. 242).

To metaforyczne przedstawienie ubezwłasnowolnienia mogłoby sugerować, że najcięższe oskarżenia padają pod adresem porządku społecznego, w którym Dwojrze przyszło żyć. Trudno jednak powiedzieć, na ile krytyka patriarchalnego modelu żydowskiego społeczeństwa jest krytyką przeprowadzoną przez rozbudzony intelekt kobiecy, który na drodze swojego rozwoju natrafiał na liczne przeszkody natury obyczajowej. A może to bunt przeciw porządkowi społecznemu, narzuconemu przez religię, był konsekwencją dezintegracji osobowości, która sprawiła, że Dwojra nie potrafiła zaakceptować zastanego status quo, w tym własnej pozycji jako kobiety na tle uprzywilejowanej — w jej mniemaniu — pozycji mężczyzn? Moim zdaniem, ta proza opowiada przede wszystkim o dezintegracji psychicznej odrzuconego dziecka. Powieść jest niedoprowadzonym do końca oskarżeniem matki i rodziny. Warto zauważyć, że Kreitman nie odważyła się przywołać drastycznych faktów z własnego dzieciństwa. Jedyne lekarz wyprawdzający bohaterkę powieści z załamania nerwowego wspomina o traumatycznych doświadczeniach, które przyczyniły się do jej choroby. Czytelnik niezający

³¹ „M'est, m'trinkt, men wigt zich ojf lendn, m'zingt, men gejt a tencl, m'iz zich mesameach. Di kale wegt efszer tojznt pud. S'iz ir szwer, s'iz ir eng — s'iz ir szreklech eng. Zi kon zich kejn ort niszt gefinen, kejn ejce niszt gebn. Farbet men zi noch far a culog ojf a micwe-tencl. Zi wil epes zogn un zogt niszt. Zi wil niszt tancn un tanct. Drejt zich mit a chewre fremde Jidn, halt a breg fun a rojter keszene-faczejle un tanct. In kop szwindlt. Szimen tanct arum inmitn rod un lacht, macht lecones: — Mazl-tow ajch, Dwojrele! Ir tut ganc glajch! Zi filt zich schlech. Zi filt, az objd di Jidn weln ir niszt glajch oplozn, wet zi awekfaln”.

życiorysu Ester Kreitman, nie znajdzie w historii życia jej bohaterki niczego, co mogłoby być przyczyną tak głębokiego zranienia. Podejmując próbę rozrachunku z własną przeszłością pisarka zatrzymała się w pół kroku — opisała skutki, nie mówiąc nic o przyczynach. Dla uważnego czytelnika jest to znacząca informacja.

Ostatecznie Dwojra bierze na siebie odpowiedzialność za nieudane małżeństwo, próbując tym samym zdjąć tę odpowiedzialność z rodziców. Zaczyna idealizować świat, od którego uciekła, marzy o powrocie do domu. Wybór zakończenia powieści, jakiego dokonał nadawca utworu, przynosi czytelnikowi informację o tym, jaką wiedzę dysponował, kiedy go podejmował. Dodajmy, że wiedza ta przekracza horyzont wiedzy narratora i bohaterów. Wyprawa Dwojry do domu okazuje się snem, głodową maligną, czyli kolejną „bierną” formą działania, która nie wykracza poza sferę planowania i życzeń. Wymarzone spotkanie z rodziną nie następuje, historia nie kończy się happy endem, ponieważ, jak się okazuje, rodzice wyprowadzili się bez uprzedzenia. Tym aktem jeszcze raz potwierdzili, że Dwojra nie jest dla nich ważna. Jeżeli w tym miejscu pojawia się próba sformułowania jakiegoś ostatecznego oskarżenia pod ich adresem, to jest ono wyrażone w sposób symboliczny — „zdrada” rodziny, która przekreśla możliwość powrotu córki do domu, popełniona zostaje we śnie, a więc poza sferą określonej i jednoznacznej rzeczywistości. Hinde Ester Kreitman już wie, że prawdziwy powrót nie jest możliwy³². Sen jest więc symbolicznym rozstaniem ze złudzeniami. Autorka dojrzała do rozrachunku, czego wyrazem jest akt twórczy i powieść jako jego efekt. Natomiast jej bohaterka nie zdobywa tej wiedzy, a ponieważ rozwiązanie zgodne z jej pragnieniem nie jest możliwe, Dwojra musi skończyć jako szalona. Doświadczenia życiowe osłabiają jej psychikę, walka z natłokiem obsesyjnych myśli przychodzi coraz trudniej. Symboliczny tytuł nabiera w zakończeniu powieści niemal dosłownego znaczenia. Wydaje się, że demony pokonują dziewczynę.

³² Przypomnijmy, że Hinde Ester Kreitman napisała powieść w kilka lat po swoim kilkumiesięcznym pobycie w Polsce, w czasie którego ponownie doświadczyła oschłości ze strony rodziny.

Ellen Kellman

Brandeis University
Waltham, Massachusetts

Israel Jehoszua Singer w nowojorskim „Forwerts” Początki kariery pisarskiej w Ameryce

Choć Israel Jehoszua Singer urodził się w Polsce i tutaj powstała większość jego najważniejszych utworów, losy jego pisarskiej kariery związane są ściśle z wydawanym w Ameryce żydowskim dziennikiem „Forwerts”. Bardziej wnikliwa ocena współpracy Singera z „Forwerts” nie jest jednak możliwa bez znajomości historii tego dziennika oraz roli, jaką odegrał w niej bardzo wpływowy redaktor naczelny, Abraham Cahan, który w znacznej mierze przyczynił się do ukształtowania gustu literackiego zamieszkałych w Ameryce czytelników posługujących się językiem jidysz.

Proza w „Forwerts”

Gazety wychodzące w jidysz publikowały bardzo wiele powieści w odcinkach. Większość tego rodzaju utworów należała do literatury ściśle rozrywkowej, nie najwyższych lotów, lecz niektóre dzienniki sięgały także po powieści poważniejsze, bardziej wartościowe — należał do nich właśnie „Forwerts”. Założony w 1897 r. przez żydowskich socjalistów, szybko stał się główną siłą rodzącego się amerykańsko-żydowskiego ruchu robotniczego¹.

¹ Wiele informacji na temat Abrahama Cahana, dziennika „Forwerts” oraz amerykańskiej prasy w jidysz można znaleźć w następujących pozycjach: B. Białostocki, *Abraham Cahan un zajndor*, [w:] *Cholem in wor*, New York 1956; A. Cahan, *Bleter fun majn leben*, t. I–V, „Forwerts”, New York 1928; S. Cassidy, *To the Other Shore: The Russian Jewish Intellectuals Who Came to America*, Princeton University Press, Princeton 1997; id., *Building the Future: Jewish Immigrant Intellectuals and the Making of Tsukunft*, Holmes and Meier, New York–London 1999; A. Glanc-Lejeles, *Di jidisze literatur un di jidisze prese*, [w:] *75 jor jidisze prese in Amerike (1870–1945)*, I. L. Percz szrajber farejn, New York 1945; A. Goren, *The Jewish Press in the United States*, „Qesher” 1989, s. 4e–22e; I. Howe, *World of Our Fathers*, Simon and Schuster, New York 1976; I. Howe, K. Libo, *How We Lived: A Documentary History of Immigrant Jews in America, 1880–1930*, Richard Marek Publishers, New York 1979; E. Kellman, *The Newspaper Novel in the Jewish Daily Forward (1900–1940): Fiction as Entertainment and Serious Literature*,

Abraham Cahan (1860–1951) został redaktorem naczelnym „Forverts” w 1903 r. Wcześniej pracował jako anglojęzyczny dziennikarz i doświadczenie to pomogło mu w sprecyzowaniu swych planów stworzenia z „Forverts” gazety przynoszącej znaczne dochody. Za czasów Cahana publikowano w niej mnóstwo nie najlepszych pod względem artystycznym romansów o życiu emigrantów żydowskich w Ameryce. Zgodnie z polityką kulturalną dziennika miały one szerzyć ideę akulturacji. Cieszące się ogromną popularnością wśród czytelników znacznie przyczyniły się do wysokich nakładów gazety.

Cahan interesował się szczególnie poważną literaturą piękną. Napisał kilka powieści w jidysz i po angielsku, często też publikował w „Forverts” artykuły krytyczne. Uwielbiał powieści realistyczne, zwłaszcza utwory dziewiętnastowiecznych realistów rosyjskich.

Podczas pierwszej dekady pracy Cahana jako redaktora naczelnego „Forverts” nie opublikowano tam w całości żadnej z poważnych powieści napisanych w oryginale w jidysz. Cahan, który z pewnością jidyszystą nie był, ze sceptycyzmem odnosił się do wartości współczesnej literatury jidysz i nie przykładał specjalnej wagi do promowania dobrych pisarzy tworzących w tym języku. Po 1910 r. zdał sobie jednak sprawę z tego, iż Szolem Asz, Dawid Bergelson, Josef Opatoszu i inni zapoczątkowali już rozwój współczesnej powieści żydowskiej. Stwierdziwszy, że poważna powieść o życiu Żydów mogłaby wzbudzić zainteresowanie czytelników, Cahan zaczął zastanawiać się nad możliwością publikowania tej nowej prozy żydowskiej w „Forverts”.

Jesienią 1914 r. Cahan zlecił Aszowi pisanie powieści, które miałyby ukazywać się w odcinkach w „Forverts”. Prozę Asza publikowano raz w tygodniu w specjalnym nowym cyklu, podczas gdy popularne powiastki o życiu imigrantów żydowskich w Ameryce wciąż ukazywały się codziennie. Tak więc zasadnicza część prozy pojawiającej się w „Forverts” nadal należała do literatury popularnej.

niepublikowana rozprawa doktorska, Columbia University, New York 2000; J. Chajkin, *Jidisze bleter in Amerike*, Farlag Szklarski, New York 1946; Ch. A. Madison, *Jewish Publishing in America*, Sanhedrin Press, New York 1976; N. Majzl, *Undzer cajtungs-roman*, „Literarisze bleter” 1932, nr 38, s. 599–601; M. Rischin, *Abraham Cahan and the Forward*, „Qesher” 1989, nr 6, s. 23e–27e; M. Rischin, *Abraham Cahan and the New York Commercial Advertiser: A Study in Acculturation*, „Journal of the American Jewish Historical Society” r. XLIII, 1953, s. 10–36; M. Rischin, *Abraham Cahan: Guide Across the American Chasm*, [w:] *The Legacy of Jewish Migration*, Social Science Monographs, Brooklyn College Press, New York 1983; *Grandma Never Lived in America: The New Journalism of Abraham Cahan*, red. M. Rischin, The University of Indiana Press, Bloomington 1985; M. Rischin, *The Promised City: New York's Jews 1870–1914*, Harvard University Press, Cambridge 1962; H. Rogof, *Der gajst fun Forverts*, Jewish Daily Forward, New York 1954; R. Sanders, *The Downtown Jews: Portraits of an Immigrant Generation*, Harper and Row, New York 1969; J. Szacki, *Geszichte fun der jidiszer prese*, [w:] *Algemejne encyklopedje: jidn giml*, New York 1942; Ch. Shmeruk, *Letoldot sifrut ha-szund b'jidisz*, „Tarbiz” 1983, nr 2, s. 325–354.

W początkach lat dwudziestych Cahan zmienił zasadniczo swoje nastawienie wobec literatury jidysz. Rozpoczął poszukiwania utalentowanych pisarzy, których utwory nadawałyby się do publikacji w „Forverts”. W ten właśnie sposób dotarł do twórczości młodego Israela Jehoszuy Singera².

Cahan wybierając nowych pisarzy do swej gazety, w znacznej mierze kierował się upodobaniem do prozy realistycznej. Preferował twórców o konserwatywnym podejściu do literatury, których powieści miały jasną strukturę, wartką fabułę, bez obszernych, obfitujących w szczegóły partii opisowych. Nie był zwolennikiem powieści historycznych, twierdząc, iż pisarz nie może stworzyć naprawdę autentycznego dokumentu minionej epoki, jako że nie zna jej realiów z własnego doświadczenia. Nie popierał też używania zbyt wymyślnego, trudnego słownictwa — jego zdaniem język gazety powinien być zrozumiały dla niewykształconych czytelników. Pisarzy, którzy nie potrafili zachować powyższych wytycznych, nie zapraszano do współpracy z „Forverts”.

I. J. Singer został współpracownikiem gazety w styczniu 1923 r., gdy Abraham Cahan przedrukował jego opowiadanie *Perty* (*Perl*) z wydawanego w Warszawie żydowskiego magazynu literackiego „Ringen” i oficjalnie poprosił pisarza o zajęcie w jego gazecie stanowiska korespondenta. Od tamtej pory Singer publikował swe utwory w „Forverts” aż do śmierci w 1944 r.³ To właśnie tam zamieszczono wszystkie powieści Singera, mnóstwo jego opowiadań, setki reportaży i szkiców.

Singer był pisarzem niemal nieznanym, gdy jesienią 1922 r. Cahan przeczytał *Perty*. Podekscytowany „odkryciem” nowego utalentowanego autora napisał pochlebłą recenzję opowiadania oraz wysłał 29-letniemu wówczas Singerowi spore honorarium w wysokości stu dolarów, by zachęcić go do pracy dla gazety. Chociaż stosunki Singera z Cahanem były dość skomplikowane, a czasem nawet napięte, jego współpraca z „Forverts” trwała 21 lat.

Cahan jako literacki mentor Singera

Perty zostały napisane w Kijowie w 1919 r., a następnie włączone do pierwszego zbioru opowiadań Singera pod takim samym tytułem, wydanego w 1922 r. w Warszawie. Jest to opowieść o chorym na gruźlicę jubilerze, pochłoniętym ucieczką przed nieuchronną śmiercią. We wspomnianej wyżej recenzji Cahan stwierdził, iż „ta nowelka ma wiele cech świadczących o niezwyklej potędze wy-

² Najpełniejszym opracowaniem życia i twórczości pisarza jest książka Anity Norich, *The Homeless Imagination in the Fiction of Israel Joshua Singer*, Indiana University Press, Bloomington 1991.

³ Rozdziały z niedokończonych wspomnień Singera zostały opublikowane w „Forverts” już po śmierci pisarza pod tytułem *Emese pasirungen* (*Historie prawdziwe*), „Forverts” 1944 (15IV–7X).

obraźni autora. Spośród wszystkich pisarzy, którzy ostatnio pojawili się w Europie Wschodniej, Singer stanowi największe odkrycie”⁴.

W styczniu 1923 r. Cahan zamieścił *Perły* w odcinkach⁵. Wraz z pierwszym z nich opublikował także dłuższą recenzję dziesięciu innych opowiadań ze zbioru, w której głębiej zanalizował zalety i wady twórczości Singera. Recenzja ta utrzymana była w zaskakująco pozytywnym tonie. Cahan pisze tu już niczym przyszły mentor literacki Singera, chwalać talent młodego pisarza oraz sugerując kroki, jakie mógłby on podjąć w celu rozwinięcia swych pisarskich umiejętności:

Partie opisowe w utworach Singera wyszły spod ręki artysty, ma on do tego wrodzony talent, dar, niemożliwy do wyuczenia. [...] Wiele z nich jest tak bogatych pod względem treści, posiada tak wielką literacką potęgę, iż zmuszony byłem powracać do nich wielokrotnie⁶.

Cahan szczególnie wysoko ocenia wnikliwość i realizm, z jakimi Singer przedstawia każde ze środowisk, w których rozgrywa się akcja jego opowiadań:

Pisząc o *Pertach* wspominałem o tym, że Singer doskonale zna realia życia, które stanowią tło tego opowiadania. Zadałem sobie wówczas pytanie, czy byłby on w stanie z równą przenikliwością podjąć inne motywy. [...] Po przeczytaniu zaś tej książki przekonałem się, że bez względu na tematykę, w każdym opowiadaniu mamy do czynienia z tą samą dogłębną znajomością realiów świata przedstawionego, z tą samą dokładnością i wnikliwością⁷.

Stwierdzając, iż nie ma wątpliwości co do tego, iż Singer jest „najwybitniejszym młodym talentem literatury jidysz na przestrzeni ostatnich 10 lat”, Cahan przewiduje, że „o ile rozwój jego umiejętności literackich będzie postępował bez zakłóceń, zajmie on w świecie artystycznym bardzo znaczącą pozycję”⁸.

Przepowiedziawszy znaczny sukces Singera, Cahan wciągnął go w sferę swoich wpływów. W pamiętniku literackim *A brif fun Amerike (List z Ameryki)* z 1942 r. Singer wspomina wdzięczność, jaką odczuwał, gdy jako młody i zabiegający dopiero o uznanie pisarz, w 1923 r. otrzymał czek za przedruk opowiadania *Perły*, recenzję Cahana oraz zaproszenie do współpracy z „Forwerts”⁹. Według Singera, entuzjastyczna recenzja Cahana miała dla niego tym większe znaczenie, że po raz pierwszy jego twórczość spotkała się z prawdziwym uznaniem. Opowiadanie to powstało w Kijowie w bogatym w wydarzenia roku 1919 — Singer z goryczą opisał chłodne przyjęcie utworu przez pisarzy żydowskich skupionych w tak zwanej Kijewer Grupe (Grupie Kijowskiej), którzy wydawali wpływowy

⁴ A. Cahan, *A najer jidischer talant in Pojln [Nowy talent literatury jidysz w Polsce]*, „Forwerts” 1922 (10 XII), s. 3.

⁵ I. J. Singer, *Perl [Perły]*, „Forwerts” 1923 (7–161).

⁶ A. Kahan, *A buch fun ercejlungen fun I. J. Zinger [Opowiadania I. J. Singera]*, „Forwerts” 1923 (71), s. 7.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ I. J. Singer, *A brif fun Amerike [List z Ameryki]*, „Forwerts” 1942 (7 VI), s. 17.

magazyn literacki „Ejgns”. Jeszcze bardziej krytycznie ocenili go pisarze żydowsy z Moskwy w roku następnym¹⁰.

Singer powrócił do Warszawy w 1921 r., rozczarowany brakiem zainteresowania dla swej twórczości. W relacji z tego okresu w *A brif fun Amerike* pisarz zaznacza, iż nie udało mu się sprzedać swych utworów również żadnej gazecie w Polsce. Pragnąc za wszelką cenę wydawać swą twórczość, Singer zgodził się, by „Ringen” opublikowało *Perły* za darmo. Paradoksalnie, to właśnie w „Ringen” Cahan „odkrył” opowiadanie Singera¹¹. Wielkie nadzieje, jakie zadeklarował w stosunku do autora, sprawiły, iż wpływowość osobistości z kręgu literatury jidysz zwróciły na niego uwagę: zaraz po ukazaniu się *Perel* w „Forverts” otrzymał on propozycje współpracy od dwóch innych gazet.

Podjęta przez Cahana próba wypromowania twórczości Singera przyniosła też oddźwięk negatywny. W 1923 Szmul Niger opublikował krytyczną recenzję *Perel* w warszawskim magazynie literackim „Bicher-welt”. Choć nie wspomniał bezpośrednio o Cahanie, zaznaczył, że utwór Singera nie zasługuje na aż tak wielki aplauz¹².

Bez względu na to, co o Singerze sądzili krytycy, jego pozycja jako stałego współpracownika „Forverts”, otrzymującego regularną pensję i mającego poparcie Cahana, była zabezpieczona. Od 1923 r. miał on w „Forverts” stały etat dziennikarski, specjalizował się zaś w pikantnych opowieściach o życiu Żydów w Polsce — podpisywał je pseudonimem G. Kuper. Pisywał także poważniejsze reportaże, już pod własnym nazwiskiem¹³.

Wydaje się, że Cahan zdecydował się poprzeć rozwój Singera jako pisarza na kilka sposobów. Przede wszystkim zadbał o to, by mógł on utrzymać swą młodą rodzinę, po drugie zaś by zdobywał doświadczenie jako powieściopisarz pracując dla „Forverts”. Metoda Cahana przyniosła dobre rezultaty — część utworów, które Singer opublikował pod pseudonimem G. Kuper była tak wciągająca jak popularna literatura rozrywkowa zamieszczana w tej gazecie, Cahan zaś był bardzo zadowolony z takiego obrotu sprawy¹⁴.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ We wspomnieniach Singer nie pisze nic o wydaniu zbioru opowiadań *Perl* w Warszawie w 1922 r.

¹² Niger przez krótki okres zaraz po swym przybyciu do Nowego Jorku w 1919 r. pracował dla „Forverts”, jednak po nieporozumieniu z Cahanem rozstał się z tą gazetą. Jego szybka negatywna reakcja na pochwały Cahana nie może więc być zaskoczeniem.

¹³ W liście do Josefa Opatoszu ze stycznia 1927 r. Singer pisał, że zarabia 50 dolarów tygodniowo, co w polskich realiach tamtych czasów uznawano za bardzo dużą sumę.

¹⁴ Zob. np. sygnowane tym pseudonimem: *Di barimte Krochmalna gas in Warsze, wu es wojnen di „heldn” fun der unterwelt* [Słynna ulica Krochmalna w Warszawie, gdzie mieszkają „bohaterowie” półświatka], „Forverts” 1924 (8 III), s. 3; *A szoderliche familjen-drame in a jidische familje fun Warsze un Amerike* [Przerazający dramat rodzinny w rodzinie żydowskiej w Warszawie

Rola Singera w warszawskim kręgu literatury jidysz

W późniejszych latach Cahan zaczął przypisywać sobie zasługę nie tylko „odkrycia” Singera, lecz także zapoczątkowania i pokierowania jego karierą pisarską. Dlatego też bardzo istotne jest porównanie wersji Cahana z kilkoma faktami z biografii Singera.

Od momentu powrotu do Warszawy w 1921 r., Singer aktywnie przewodził tutejszym najważniejszym magazynom literackim, wydawnictwom i organizacjom kulturalnym. Był jednym z założycieli magazynów „Ringem” (1921), „Chaliastre” (1922) i „Literarisze bleter” (1924), w dwóch ostatnich pracował jako współredaktor. Blisko współpracował z prestiżowymi wydawnictwami Farlag Kultur-lige i Kleckin Farlag, tam też wydawał swoje utwory w formie książkowej. Bez wątpienia więc pozycja, jaką zdobył, wynikała zarówno z jego zaangażowania w środowisku literatów, jak też ze współpracy z „Forwerts”.

Początkowy okres współpracy Singera z „Forwerts”

W styczniowej recenzji *Peret* z 1923 r. Cahan w świetlanych barwach przedstawił prognozy kariery pisarskiej Singera. Jednak tylko 11 z 22 opowiadań, które Singer opublikował w formie książkowej w latach 1922–1925, ukazało się także w „Forwerts” — nie wszystkie jego utwory spotkały się więc z uznaniem Cahana. W tym czasie pisał on również wiele reportaży i szkiców ukazujących się co tydzień. W połowie lat dwudziestych Singer rozpoczął pracę nad swą pierwszą powieścią *Sztol un ajzn* (*Żelazo i stal*). Cahan zapoznał się z tym projektem w zimie 1926 r. i obiecał wydrukowanie całego utworu lub jego fragmentów w odcinkach. Nie był jednak zachwycony ukończoną powieścią i początkowo wahał się nawet, czy publikować jej fragmenty¹⁵.

Po wielu negocjacjach cała powieść została zamieszczona w odcinkach w „Forwerts”. Pojawiała się w niedzielnych wydaniach gazety w 21 częściach (od 13 marca do 1 sierpnia 1927 r.), w tymże samym roku wydano ją w formie książkowej. Temat *Sztol un ajzn*, czyli losy młodego galicyjskiego Żyda podczas I wojny, powinien być przemówić do Cahana. Akcja powieści rozpoczyna się w Warszawie w 1915 r., gdy główny bohater, Benjamin Lerner, żołnierz w armii rosyjskiej, dezerteruje, by uniknąć powrotu na linię frontu. Następnie czytelnik

i Ameryce], „Forwerts” 1927 (3 VI), s. 4; *Barimter jidiszer aktor gefunen a dershstiktn; gasn-froj arestirt* [Słynny żydowski aktor uduszony; aresztowany przechodzień], „Forwerts” 1932 (21 V), s. 4. Cahan z uznaniem wypowiedział się o dziennikarskiej pracy Singera w „Forwerts” w artykule *A najer glencender roman fun I. J. Zinger* [Nowa wspaniała powieść I. J. Singera] „Forwerts” 1932 (21 V), s. 4.

¹⁵ List, datowany 14 września 1926 r., należy do zbioru pism A. Cahana i znajduje się w zbiorach archiwalnych YIVO Institute, Record Group 1139, Part 1, Box 3, Folder 78. Singer odnotowuje w nim obietnicę Cahana opublikowania powieści.

śledzi rozmaite doświadczenia wojenne Lenera, któremu udaje się ostatecznie dotrzeć na czas do Sankt Petersburga, by wziąć udział w ataku na Pałac Zimowy podczas rewolucji październikowej w 1917 r. Cahan, zasadniczo nieufny wobec powieści historycznych ze względu na ich tendencję do fabularyzowania lub wypaczania faktów, co uważał za niedopuszczalne, nie miał takich zastrzeżeń w stosunku do utworów nawiązujących do wydarzeń współczesnych. Jego zdaniem, fakt, iż Singer sam przeżył I wojnę w Polsce oraz spędził kilka lat w nowo stworzonym Związku Sowieckim, predestynował go do napisania realistycznej powieści o tym okresie¹⁶.

Najprawdopodobniej także gatunek, w jakim utrzymana była powieść, podobał się Cahanowi. Przede wszystkim była to powieść wojenna, gatunek, który cieszył się wówczas wielką popularnością w wielu krajach, przekazywała doświadczenia wojenne w prostej, wyrazistej formie, bez długich partii opisowych. Powstanie takiej powieści świadczyło o tym, że literatura jidysz podążała z duchem czasu. Co więcej, podobnie jak *Di gas (Ulica)* Izraela Rabona oraz inne europejskie powieści powstające po I wojnie, *Sztol un ajzn* zawiera cechy typowo dwudziestowiecznego gatunku skupiającego się na doświadczeniach jednostki odciętej od społeczeństwa. Nowatorstwo tego gatunku w prozie jidysz z pewnością przekonało Cahana do ogłoszenia *Sztol un ajzn* na łamach „Forwerts”.

Tymczasem publikacja powieści przeszła w „Forwerts” niemal bez echa. Ów brak rozgłosu wokół niej świadczył o tym, że opinia Cahana o tym utworze nie była szczególnie pochlebna.

Krytycy wobec „Sztol un ajzn”

Kilku wpływowych krytyków literatury jidysz wypowiedziało się o *Sztol un ajzn* dość niepochlebnie. Szmul Niger w „Bicher-welt” w recenzji ogłoszonej po pojawieniu się książki określił powieść Singera jako „lekką jak piórko, choć grubą książkę”. Stwierdził też, że pisarz „poświęcił głębię utworu na rzecz jego długości”, wskutek czego „miejscami jest on tak płytki, jakby napisał ją dziennikarz I. J. Singer, nie zaś artysta I. J. Singer”¹⁷. Recenzję podsumował sugestią, iż *Sztol un ajzn* „byłaby ciekawsza jako pamiętnik z czasów wojny, wzbogacony jedynie elementami beletrystycznymi”, natomiast sam Singer „poszedł za głosem propagandowych okrzyków: *Epoke*, rozbrzmiewających na naszej literackiej uliczce”, gdy tymczasem „wszystko wskazuje na to, że Singer w większym stopniu potrafi

¹⁶ Niektóre wątki *Sztol un ajzn* miały podłoże autobiograficzne. Singer ukrywał się w pracowni rzeźbiarskiej w Warszawie, by uniknąć powołania do wojska w czasie wojny, za okupacji niemieckiej pracował przez pewien okres przy rekonstrukcji mostu, w 1918 r. przeniósł się do Kijowa.

¹⁷ Sz. Niger, *I. J. Zinger — Sztol un ajzn, roman*, „Bicher-welt” 1928, nr 2, s. 43.

wejrzeć w duszę jednostki niż całej epoki i z tego właśnie powodu jego powieści wojennej brak oryginalności, właściwej jego lepszym opowiadaniem”¹⁸.

Stanowisko Cahana wobec ataków na Singera

Wraz z krytycznym przyjęciem swej pierwszej powieści, Singer stał się celem politycznych i personalnych ataków ze strony komunistycznej i socjalistycznej prasy żydowskiej, zarówno w Warszawie, jak i w Nowym Jorku. Oskarżano go o hipokryzję — pisanie sensacyjnych reportaży dla „Forverts” pod pseudonimem, pod własnym zaś nazwiskiem odgrywanie roli ważnego powieściopisarza, przywódcy życia kulturalnego w Polsce¹⁹. Socjalistycznych i komunistycznych krytyków oburzała również odmowa Singera udzielenia artystycznego wsparcia jakimkolwiek ruchowi społecznemu. W artykule zamieszczonym w warszawskim „Bicher-welt”, Chaim-Szlojme Kazdan, bundysta, wezwał Singera do ujawnienia swych poglądów politycznych, twierdząc, iż „należącego do klasy robotniczej czytelnika bardzo ta kwestia interesuje. Marzy on o tym, by literaturę jidysz tworzyli pisarze o przekonaniach socjalistycznych, proletariackich”²⁰.

Pośród tej fali ataków, wiosną 1928 r. Singer nagle ogłosił, że zamierza całkowicie porzucić twórczość literacką. Zwrócił się wyłącznie ku pracy dziennikarskiej dla „Forverts”, stwierdzając, iż „na żydowskiej ulicy nie ma miejsca dla pisarza tworzącego w jidysz, więc pisanie w tym języku jest obecnie niemożliwe”²¹.

Cahan świętuje powrót Singera do literatury pięknej

Po czteroletniej przerwie Singer ukończył nową powieść zatytułowaną *Josie Kałb* i przedstawił ją Cahanowi do publikacji. Cahan był zachwycony powieścią i na stronie redakcyjnej zamieścił artykuł, w którym wziął pełną odpowiedzialność za postawienie Singera w szeregu najlepszych pisarzy jidysz oraz gorąco zachęcił go do powrotu do tworzenia po tak długiej ciszy. Z charakterystyczną tendencją do podkreślania swojej własnej roli pisał:

¹⁸ *Ibid.*, s. 48.

¹⁹ W książce *The Homeless Imagination in the Fiction of Israel Joshua Singer* [Bezdomna wyobraźnia w prozie Izraela Jehoszuy Singera] Anita Norich szczegółowo omawia ową zmwowę niechęci, która otaczała wówczas Singera. Zobacz rozdział drugi zatytułowany *The Wandering Jew* [Żyd tułacz] i przypisy. W artykule zatytułowanym *An erklerung vos derklert gornit* [Wyjaśnienie, które niczego nie wyjaśnia], „Frajhajt” 1928 (28 III), s. 5, Melech Epsztejn napisał: „Nie pozwolimy Kuperowi na luksus zatruwania smaku literackiego czytelników żydowskich wszelką zgnilizną (szund i szmuc), podżegania najniższych ludzkich instynktów za pomocą jednego pióra, zaś za pomocą drugiego nawoływania do ogólnoświatowego kongresu pisarzy jidysz”.

²⁰ Ch.-Sz. Klazdan, *Der kinstler in gejeg noch frajhajt* [Artysta w dążeniu do wolności], „Bicher-welt” 1928, nr 3, s. 4, 6.

²¹ I. J. Singer, *A derklerung fun szriftszetler I. J. Zinger* [Deklaracja pisarza I. J. Singera], „Naje folkscajtung” 1928 (20 IV), s. 4.

Najwięksi powieściopisarze jidysz związani są z „Forverts”. Dzięki „Forverts” stali się znani w środowisku żydowskim w Ameryce, a niekiedy także i w starym kraju²².

Co do pracy dziennikarskiej Singera dla „Forverts”, która spotkała się z licznymi atakami, Cahan bronił pisarza:

Przecież nie zaprosiliśmy I. J. Singera do współpracy wyłącznie jako powieściopisarza. Miał on dla nas przygotowywać także korespondencję z Polski. [...] Jego listy do „Forverts” nie miały charakteru ściśle reportażowego. Często zawierały one także opisy noszące już znak kunsztu artystycznego pisarza²³.

Cahan przypisał winę za czteroletnią nieobecność Singera w świecie literatury pięknej wydawanemu w Warszawie tygodnikowi żydowskiemu, który atakował go w „skandaliczny, obłudny sposób”. Podkreślił też, że to właśnie on przekonał „przewrażliwionego Singera”, by powrócił do pisania:

Kilkakrotnie spotkałem się z Singerem w Europie i za każdym razem starałem się go przekonać, że ucieczka od literatury po tym, co się stało, jest rozwiązaniem naiwnym. Ale nic nie wskórałem. [...] Minęły lata i jego podejście do tej sprawy w końcu się zmieniło. Ubiegłego lata widziałem się z nim w Berlinie i przedstawiłem mój stary argument — to niedorzeczne, by literatura jidysz straciła taki talent z tak błahej przyczyny. I tym razem moje słowa przyniosły pożądany skutek. Singer obiecał mi, że powróci do pisania²⁴.

Hilel Rogof, następca Cahana na stanowisku redaktora naczelnego „Forverts”, w następujący sposób ujął ów mit o wpływie Cahana na twórczość Singera: „Gdyby nie Ab. Cahan i »Forverts« Singer jako artysta byłby skończony już u początków swojej kariery. Singera ocalił cud, a cudem tym był Ab. Cahan”²⁵.

Cahan pod wrażeniem „Josie Kalb”

W przeciwieństwie do milczenia po wydaniu *Sztol un ajzn*, Cahan entuzjastycznie przyjął drugą powieść Singera. Osadzona w środowisku galicyjskich chasydów w późnych latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XIX w., powieść *Josie Kalb* portretuje cadyków-cudotwórców i powstające wokół nich grupy wyznawców wraz ze wszystkimi wadami tych ugrupowań. W artykule, stanowiącym formę pośrednią pomiędzy recenzją a reklamą powieści, Cahan pisze:

Talent, z jakim napisany został *Josie Kalb*, przewyższa już *Perty*. Singer dokonał od tamtego czasu wielkiego postępu. To powieść wysokiej klasy, jedna z najdoskonalszych w dziejach literatury jidysz. Przez te trzy czy cztery lata milczenia talent Singera dojrzał²⁶.

²² Ab. Cahan, *op. cit.*

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ H. Rogof, *Der gajst fun „Forverts”* [*Duch „Forverts”*], „Forverts”, New York 1954, s. 183.

²⁶ Ab. Cahan, *op. cit.*

Cahan podkreśla przede wszystkim dwie najważniejsze cechy powieści: po pierwsze jej akcja utrzymuje czytelnika w napięciu, po drugie zaś powieść ta zachowuje konwencję realistyczną:

Cały ten świat Singera jest niezmiernie rzeczywisty, urzekający owym specyficznym urokiem właściwym wyłącznie prawdziwej sztuce. Czytelnik dostaje się całkowicie pod jej magiczną władzę. [...] Lekturze tej powieści towarzyszy dreszcz emocji wynikający z jednej strony z obcowania ze sztuką (kunst-tajneg), z drugiej zaś ze śledzenia pełnej napięcia akcji²⁷.

Okazując entuzjazm wobec nowej powieści Singera, Cahan zrezygnował ze swych zastrzeżeń co do powieści historycznych. Na przykład, w artykule z 1924 r. zatytułowanym *Ken a historiszer roman hobn an emesn literariszn wert? (Czy powieść historyczna może mieć prawdziwą wartość literacką?)*, Cahan skrytykował powieści historyczne Henryka Sienkiewicza *Quo vadis?* i *Ogniem i mieczem* jako sztuczne i sensacyjne, podsumowując swe rozważania kategorycznym stwierdzeniem, iż „artyzm prozy tkwi w realistycznych szczegółach, znanych autorowi z doświadczenia”²⁸.

Pomimo tego rodzaju poglądów Cahan uznał nową powieść historyczną Singera za wybitny przykład literackiego realizmu:

Powieść oblituje w opisy rozmaitych typów postaci ukazanych z tak dużą dozą realizmu, że sprawiają wrażenie prawdziwych osób. Znaleźć tu można niezwykle bogate i wymowne obrazy, portrety bohaterów i sceny, które bez wątpienia należą do najwybitniejszych w literaturze jidysz. [...] *Josie Kalb* ma niezwykle bogatą treść, jest to zarówno powieść w potocznym rozumieniu tego słowa, jak też utwór o wysokiej wartości literackiej²⁹.

Bez wątpienia już podczas pierwszego czytania rękopisu Cahan zauważył, że Singer napisał powieść, która zdobędzie wielką popularność. Terminem *szpanender roman* określa się zwykle powieść rozrywkową, nie zaś poważne dzieło literatury pięknej. Tak więc określając *Josie Kalb* jako *zeltn szpanend* (niezwykle ekscytującą), Cahan zasugerował, iż czytelnicy mogą oczekiwać po niej pewnej dozy rozrywki. Jemu samemu zaś szczególnie podobał się panteon barwnych postaci oraz dramat postawionego przed sądem rabinackim Josiego. Cahan zdaje sobie sprawę, że powieść ma pewne cechy nierealistyczne, jednak nie przywiązuje do tego większej wagi:

Jest to przede wszystkim utwór realistyczny, choć nie w pełni. Można tu znaleźć rozdziały o charakterze romantycznym, mistycznym, poetyckim, tajemniczym, co w niczym nie umniejsza realizmu świata przedstawionego³⁰.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Ab. Cahan, *Ken a historiszer roman hobn an emesn literariszn wert?*, „Forverts” 1924 (8 VI), sekcja 2, s. 14.

²⁹ Ab. Cahan, *A najer glencender roman fun I. J. Zinger*.

³⁰ *Ibid.*

W swoim artykule Cahan ignoruje gotycki charakter powieści Singera, pomija też liczne postawione tu pytania filozoficzne o naturę ludzkiej tożsamości. Można przypuszczać, iż nie jest to przypadek — Cahan zdecydował się podkreślić te cechy powieści, które mogły jej zapewnić jak największą publiczność.

Sceny erotyczne w *Josie Kałb* są znacznie śmielsze niż w którejkolwiek z zamieszczanych w „Forwerts” powieści popularnych³¹. Cahan wspominał w swym artykule o scenach miłosnych wiedząc, iż wzmianka ta także może przyciągnąć uwagę czytelników:

Znaleźć tu można opisy intryg, aranżowanych małżeństw, romantyczne rozterki, seksualne namiętności, miłość i pożądanie w poetycko-mistycznym kontekście kabaty, zwykłej żądz lub połączenia obydwu³².

Sposób, w jaki *Josie Kałb* był publikowany, również wskazywał na to, że Cahan pragnął zdobyć dla tej powieści jak najszersze grono czytelników. Zamiast w odcinkach cotygodniowych (jak w przypadku wszystkich drukowanych w „Forwerts” poważnych utworów) *Josie Kałb* ukazywał się codziennie, jak powieści popularne. Metoda ta musiała zresztą przynieść sukces komercyjny, gdyż Cahan opublikował trzy kolejne powieści Singera: *Di brider Aszkenazi* (*Bracia Aszkenazy*), *Chawer Nachman* (*Towarzysz Nachman*) i *Di miszpoche Karnowski* (*Rodzina Karnowskich*), także w odcinkach codziennych.

Podsumowanie

Wraz z publikacją *Josie Kałb* zaangażowanie Cahana w karierę pisarską Singera przyniosło wreszcie owoce, w dziesięć lat po nawiązaniu przez pisarza współpracy z „Forwerts”. Spośród kilku ważniejszych prozaików związanych z dziennikiem, Cahan najprawdopodobniej najwyżej cenił właśnie Singera, którego twórczość w największym stopniu utrzymana była w duchu tradycyjnego realizmu. Co więcej Cahan zobaczył w *Josie Kałb* dzieło łączące w sobie elementy prozy wysokiego lotu i pikantnej opowieści mogącej przyczynić się do lepszej sprzedaży gazety. W tym sensie *Josie Kałb* stanowił spełnienie największych nadziei redaktora na żydowską powieść w odcinkach. Zatrudniając Singera i upowszechniając na łamach gazety jego utwory, Cahan znacząco wpłynął na kształtowanie się gustu literackiego żydowskich czytelników zarówno w Ameryce Północnej, jak i w Europie Wschodniej.

Przełożyła z angielskiego *Katarzyna Więctawska*

³¹ Farwajlung romanen zazwyczaj wspominały jedynie o scenach miłosnych, bez wdawania się w szczegółowe ich opisy.

³² Ab. Cahan, *A najer glencender roman fun I. J. Zinger*.

Magdalena Sitarz

Uniwersytet Jagielloński
Kraków

Postacie Żydów w opowiadaniach Izraela Jehoszui Singera

Twórczość literacka Izraela Jehoszui Singera (1893–1944) pozostaje w cieniu osiągnięć jego młodszego brata, laureata literackiej Nagrody Nobla w roku 1978, Isaaca Bashevisa Singera (1904–1991). Tymczasem wysoki kunszt literacki starszego Singera pozwala postawić jego utwory wśród czołowych dzieł literatury jidysz, które zasługują na analizę krytycznoliteracką oraz przybliżenie ich treści i problematyki polskiemu czytelnikowi.

Izrael Jehoszua Singer urodził się w Biłgoraju, był synem i wnukiem rabi-
na¹. Wychowany tradycyjnie, zaczął stosunkowo wcześniej czytać także książki
świeckie, początkowo po hebrajsku i w jidysz. W wieku lat osiemnastu opuścił
rodzinny dom i podejmował w Warszawie różnorodne zawody — między inny-
mi urzędnika, robotnika, a także retuszera u znanego pisarza jidysz i fotografa
Altera Kacyzne. Wtedy też nauczył się języka polskiego, rosyjskiego, niemiec-
kiego oraz uzupełnił swoje wykształcenie ogólne. Ukrywając się przed poborem
do wojska trafił w roku 1914 do atelier sławnego potem rzeźbiarza Abrahama
Ostrzegi. Z tego też czasu pochodzą jego próby malarskie oraz pierwsze utwory
literackie. W roku 1918 wyjechał do Kijowa, potem do Moskwy; do Warszawy
wrócił pod koniec roku 1921.

W latach 1922–1928 był bardzo aktywny w żydowskim życiu kulturalnym
i literackim w Polsce. Współredagował wiele znanych czasopism literackich, zaj-
mował się nie tylko twórczością literacką, ale także publicystyką. W roku 1922

¹ Podstawowe dane dotyczące życia i twórczości starszego Singera można znaleźć m.in. w:
Ch. A. Madison, *Yiddish Literature. Its Scope and Major Writers*, Schocken Books, New York
1968; E. Prokop-Janiec, *Rodzina Karnowskich — żydowska saga rodzinna*, [w:] I. J. Singer,
Rodzina Karnowskich, przeł. M. Krych, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1992, s. 7–19; *Israel
Jehoszua Zinger*, [w:] *Leksikon fun der najer jidiszer literatur. Driter band h-ch*, red. E. Ojebach,
Alwellecher jidiszer kulturkongres, Nju-Jork 1960, szp. 640–646. Jediną monografią autora jest
książka Anity Norich *The Homeless Imagination in the Fiction of Israel Joshua Singer*, Indiana
University Press, Bloomington–Indianapolis 1991.

ukazał się jego dramat *Erd-wej*² (*Ból ziemi*) o wojnie, rewolucji i pogromach na Ukrainie. W tym samym roku został wydany zbiór napisanych za granicą opowiadań *Perl un andere dercejlungen* (*Perty i inne opowiadania*), który od razu zwrócił na siebie uwagę krytyków. Przebywający wtedy w Europie amerykański pisarz, wydawca i działacz społeczny Abraham Cahan był pod takim wrażeniem tej książki, że nie tylko doprowadził do jej reprintsu w wydawanym przez siebie „Forverts”, lecz także zatrudnił autora jako stałego korespondenta i współpracownika gazety³. Kolejnym zbiorem wczesnych opowiadań pisarza był wydany w roku 1925 *Af fremder erd* (*Na obcej ziemi*). Pierwszą powieścią Singera była *Szol un ajzn* (*Stal i żelazo*, 1927) poświęcona znów wojnie, rewolucji i wojnie domowej. W latach 1926–1927 odbył podróż do Związku Sowieckiego. Wrażenia zebrał w tomiku *Naj-Rusland* (*Nowa Rosja*, 1928). Przeżywając w roku 1928 kryzys spowodowany między innymi krytyką jego twórczości ogłosił, że przestaje pisać. Spotkanie z Cahanem w Berlinie w roku 1931 spowodowało zmianę tej decyzji i w roku 1932 w nowojorskim „Forverts” zaczęła się ukazywać powieść *Josze Kalb* (dosł. *Josie cielak*, wyd. pol. w przekładzie Edwarda Mezrychera — *Josie Kalb*, 1934⁴), która miała mu przynieść sławę w Ameryce i pośrednio umożliwić późniejszą emigrację. Rozczarowany panującym w Polsce klimatem kulturalnym i literackim, nieprzekonany też do drugiego europejskiego centrum literatury jidysz w Związku Sowieckim, dodatkowo przybity chorobą i śmiercią starszego syna, Singer przeniósł się w roku 1933 do Nowego Jorku.

Pobyt w Ameryce to czas szeroko zakrojonych dzieł epickich: w roku 1936 ukazują się *Di brider Aszkenazi* (*Bracia Aszkenazy*, wyd. pol. w przekładzie przedwojennym Stefan Pomera, drukowanym pierwotnie na łamach „Naszego Przeglądu” w 1935 r. — 1992; nowy przekład Marii Krych — 1998) — trzynomowa powieść o rodzinie żydowskich fabrykantów w Łodzi, w roku 1938 *Chawer Nachman* (*Towarzysz Nachman*) — tendencyjne dzieło w trzech tomach rozwiewające wszelkie złudzenia dotyczące komunizmu, a w roku 1943 *Di miszpoche Karnowski* (*Rodzina Karnowskich*, wyd. pol. 1992, przekład Maria Krych) — przedstawiająca losy żydowskiej rodziny w hitlerowskich Niemczech. Z czasów amerykańskich pochodzi także zbiór opowiadań *Friling un andere dercejlungen* (*Wiosna i inne opowiadania*, 1937).

Singer zmarł na zawał serca w Nowym Jorku 10 lutego 1944 r. w wieku pięćdziesięciu lat. Już po jego śmierci ukazały się w roku 1946 niedokończone, drukowane wcześniej w odcinkach w „Forverts” wspomnienia z lat dziecińczych *Fun a welt vos iz niszt mer* (*O świecie, którego już nie ma*). Dzieło to w pewnym

² W artykule tym stosowana jest uproszczona transkrypcja języka jidysz.

³ Por. Ch. A. Madison, *op. cit.*, s. 453.

⁴ Redakcyjnego opracowania dokonał Kazimierz Błęszyński; w 1960 r. ukazała się ponownie zredagowana na nowo przez Salomona Dykmana.

sensie uzupełnia podobne utwory rodzeństwa pisarza — wydaną w roku 1936 pod tytułem *Der szejdim-tanc* (*Taniec demonów*) autobiograficzną powieść jego starszej siostry Ester Kreitman oraz drukowane w odcinkach w „Forverts” w roku 1955 *Majn tatns bes-din-sztub* (po polsku wydane pod tytułem *Urząd mojego ojca*) młodszego brata, Baszewisa Singera⁵.

Wiele utworów Singera było oprócz wydania książkowego drukowanych w czasopiśmie, adaptowanych na scenę, tłumaczonych na inne języki. Ze względu na charakterystyczny styl narracji oraz wysoki kunszt budowania akcji uważany jest przez krytyków za klasyka literatury jidysz.

Szukając w utworach Singera śladów świata, który przeminął, chciałabym skoncentrować się na jego wczesnych opowiadaniach oraz wydanym pośmiertnie zbiorze autobiograficznym, ponieważ pomimo odległego od siebie czasu powstania zajmują się one podobną problematyką — światem wschodnioeuropejskich Żydów końca XIX i początku XX w.

Jak wygląda świat przedstawiany przez Singera? Jest to dosłownie świat, który przeminął, bowiem trudno się w omawianych utworach doszukać jakiegokolwiek obrazu, który moglibyśmy i dziś napotkać. W opowiadaniach pisarza brak opisów przyrody, wyglądu domów, miasteczek i miast zamieszkiwanych przez jego bohaterów. Tę jednostronność rysunku można prawdopodobnie wytłumaczyć tym, że już od najmłodszych lat tkwiła w Singerze — jak sam przyznaje — przeogromna ciekawość ludzi, szczególnie tych prostych, żyjących pełnią życia. Pisarz uważał, że tego, co można zobaczyć w jednej tylko istocie ludzkiej, nie da się znaleźć nawet w tysiącu ksiąg⁶.

Przy takim nastawieniu Singera do opisywanych Żydów trudno sobie czasem wytłumaczyć ogromny obiektywizm, brak zaangażowania emocjonalnego, jak gdyby chłód w stosunku do przedstawianych jednostek⁷. Niektórzy krytycy widzą w tym wpływ wielkich realistów⁸, inni określają styl Singera jako antyromantyzm⁹ lub znajdują z jednej strony podobieństwa do naturalistycznych utworów Weissenberga czy też Warszawskiego, a z drugiej widzą w sposobie szkicowania postaci zbliżenie do impresjonizmu¹⁰. Niewątpliwie jednak narracja Singera jest nowatorska w literaturze jidysz¹¹.

⁵ Por. A. Norich, *op. cit.*, s. 87–96.

⁶ Por. Ch. A. Madison, *op. cit.*, s. 475.

⁷ Por. Sz. Bikl, *Szrajber fun majn dor*, Farlag Matones, Nju-Jork 1958, s. 317; E. Prokop-Janiec, *op. cit.*, s. 13.

⁸ Por. *ibid.*; S. Liptzin, *A History of Yiddish Literature*, Jonathan David Publishers, Middle Village 1985, s. 267.

⁹ Por. Sz. Bikl, *op. cit.*, s. 317.

¹⁰ Por. Ch. A. Madison, *op. cit.*, s. 449–452.

¹¹ Por. Sz. Bikl, *op. cit.*, s. 321; E. Prokop-Janiec, *op. cit.*, s. 13.

Ten przejąskrawiony obiektywizm zanika częściowo w zbiorze autobiograficznym, pisanym w pierwszej osobie, a poświęconym przede wszystkim ojcu pisarza¹², choć nie brak w nim i innych postaci żydowskiego świata, szczególnie związanych z dziadkiem Singera, biłgorajskim rabinem. Jednak także i tutaj, mimo że widać więcej ciepła, a czasem nawet humoru, pisarz nie waha się ostro krytykować wszelkich przejawów niesprawiedliwości, choćby musiał równocześnie ukazywać ze złej strony najbliższe sobie osoby.

Na ogół postacie Żydów szkicowane są jakby pobieżnie¹³, często nie można sobie wyobrazić jak naprawdę wyglądali, jak byli ubrani, jakiego koloru mieli włosy, oczy. Czasem, jak w opowiadaniu *In wald (W lesie)*, mamy do czynienia z bohaterem zbiorowym, bezimiennymi drwalami; jedyną postacią nazwaną z imienia jest stary Macias, ale to on właśnie ginie w pożarze tartaku.

Efektom takiego sposobu narracji jest obraz jak gdyby czarno-biały, bez kolorów. Za pewien symbol tego czarno-białego rysunku możemy uznać czarne ramki nekrologów, które z zamiłowaniem czytuje główny bohater opowiadania *Perl (Perły)*. Nekrologi dają symboliczny wymiar opowiadaniom Singera nie tylko ze względu na koloryt, ale też na wyjątkowo pesymistyczny wydźwięk większości z nich. Podobnie symboliczne dla całości opowiadań są odcienie koloru szarego na zdjęciach w laboratorium fotograficznym w *In der fincter (W ciemności)*, gdzie zamiast radosnych nowożeńców z kolorowymi kwiatami ukazują się nam siwi ludzie trzymający czarne bukiety: „Far zajne ojgn cijen durch chosn-kales mit groje hor un szwarce bukett”¹⁴. Za kolejny symbol można też uznać opowiadanie *Gelejmt (Sparaliżowana)*, w którym sparaliżowana i chora jest nie tylko stara kobieta, lecz cały zimny, okrutny świat.

Singer koncentruje się w swoich opisach nie tyle na ludziach, co na ich wnętrzach, myślach, problemach. Przedstawione postacie żyją w świecie, którego właściwie nie rozumieją i nie potrafią zmienić¹⁵. Ten determinizm ukazwany jest na różne sposoby, na przykład w opisie drogi do Biłgoraja matka wciąż napomina Izraela Jehoszuę i jego siostrę, żeby uważali i się nie zgubili. Nie gubią się wprawdzie na dworcu w Warszawie, ale dochodzi do tego później, w pociągu, a opisujący to pisarz stwierdza, jak gdyby z wyraźną satysfakcją, że i tak przeznaczone było im się zgubić, więc się zgubili. Bohaterowie opowiadań są poza tym zwykle samotni i niezrozumiani przez otoczenie, często źli i skazani na zagładę¹⁶.

¹² Por. Sz. Bikl, *op. cit.*, s. 321–327.

¹³ Por. A. Norich, *op. cit.*, s. 70–71; Sz. Bikl, *op. cit.*, s. 321.

¹⁴ „Przed jego oczyma przeciągają narzeczeni z siwymi włosami i czarnymi bukietami” (wszystkie tłumaczenia z jidysz na polski są mojego autorstwa — M. S.), I. J. Zinger, *Perl un andere dercejlungen*, B. Kleckin, Wilno 1929, s. 77.

¹⁵ Por. A. Norich, *op. cit.*, s. 37.

¹⁶ Por. S. Liptzin, *op. cit.*, s. 256; Sz. Bikl, *op. cit.*, s. 321; A. Norich, *op. cit.*, s. 39, 57;

Czasem drugoplanowymi postaciami są także zwierzęta czy też maszyny. Wszystko inne to tylko rozmyte tło, niekiedy wyostrezone, ale tylko w tym celu, żeby lepiej oddać status społeczny, nastrój czy przeżycia bohatera.

O wyglądzie domu dziadka w Biłgoraju dowiadujemy się na przykład przede wszystkim tego, że kuchnia, w której rządziła babcia, oddzielona była od pokoju urzędowego dziadka wąskim korytarzem, w którym stała beczka z wodą. Lecz ta beczka z wodą to było więcej niż całe morze, które oddzielało dziadka od babci, z którą wielki rabin właściwie nigdy nie rozmawiał. Zaś w kącie w kuchni przy piecu stała miotła, będąca przyczyną ciągłych kłótni babci z jej synową, ponieważ żadna z nich nie chciała przy piecu zajmować gorszego miejsca obok tejże miotły.

Z podobnym wybiórczym przedstawianiem rzeczywistości oraz spojrzeniem jakby przez lupę mamy też do czynienia w opowiadaniu *Gelejmt*, w którym na chorą kalekę spada co pewien czas z dziurawego dachu kropla brudnej wody, lub w *Dawenen (Modlitwa)*, gdy na pogrzebie matki główny bohater widzi przede wszystkim chodzącego po świeżym piasku czarnego żuka: „wi in friszn zamd grobt zich a żuk ojs un szoklt zich op etleche mol fun zamd”¹⁷. Wręcz turpistyczną scenę napotykamy w opisie chederu w opowiadaniu *In cheder (W chederze)*, gdzie znudzeni monotonną nauką chłopcy szukają sobie innych zajęć i zajmują się wrywaniem muchom skrzydeł:

Ersztns chapt men flign. M'rejst zej op di fliglech un m'kukt mit grojs cufridnkejt, wi di gelbe flig, vos iz nor vos gewen aza berjete un gerzumet mit di fliglech, gejt zi zich ict a nakete iber chumesz, un ejlt zich, glejch Got wejst, vos zi hot azojns opcuton¹⁸.

Podobnie jak nie dowiadujemy się wiele o wyglądzie ludzi ani ich domów, tak często nawet nie wiadomo, w jakim mieście lub miasteczku rozgrywa się akcja. Czasem są podawane nazwy — na przykład miasteczek, przez które przejeżdża Singer w drodze do dziadka w Biłgoraju. Ale poza nazwą niczego więcej się nie dowiadujemy. Także z opisów członków rodziny wiadomo, że konkretna ciotka pochodziła z określonego miasteczka. Nazwy te jednak traktowane są raczej jako zamiennik nazwiska, a nie informacja kulturowo-geograficzna. Są konieczne do ustalenia tożsamości osoby. Na przykład wiadomo, że pierwsza żona wujka Josefa pochodziła z Nowogrodu Wołyńskiego, zwanego też Zwiachel, ale

E. Prokop-Janiec, *Wstęp*, [w:] I. J. Singer, *Bracia Aszkenazy*, przeł. M. Krych, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1998, s. 13.

¹⁷ „[...] jak ze świeżego piasku wygrzebuje się żuk i otrzepuje się kilkakrotnie”. I. J. Zinger, *Perl...*, s. 197.

¹⁸ „Najpierw łapie się muchy. Wrywa się im skrzydła i przypatruje z wielkim zadowoleniem, jak żółta mucha, która jeszcze przed chwilą była taka doskonała i bzyczała skrzydełkami, teraz idzie goła po Biblii i spieszy się, Bóg wie, co ona takiego ma do załatwienia”. I. J. Zinger, *Af fremder erd. Ercejlungen*, B. Kleckin, Wilne 1925, s. 139.

o samej miejscowości nie dowiadujemy się nic. Trochę przypomina to powody, dla których tylu Żydów przyjeżdżało do Biłgoraja, aby uzyskać rozwód — po prostu w liście rozwodowym (jak to tłumaczy pisarz) konieczne jest wymienienie nazwy rzeki, nad którą leży dana miejscowość. Biłgoraj leży nad rzeką, wobec tego przyjeżdżały tu pary ze wszystkich miasteczek, które nad wodą nie były położone. W ten sposób nazwa staje się jak gdyby pustym terminem, koniecznym z powodów urzędowych, niekryjącym nic więcej za sobą.

Trochę lepiej traktuje Singer miejscowości mijane w drodze powrotnej — dowiadujemy się, że przejeżdża przez Zamość, Szczebrzeszyn, Goraj, Józefów (choć patrząc na mapę wydaje się to mało możliwe) i wszystkie im podobne — „un alerlej andere”¹⁹, jak pisze autor. Zbiorczo traktuje je nie tylko w tym zwrocie, lecz także w skąpym opisie, z którego wynika, że są to wszystko stare miasta żydowskie, z synagogami i cmentarzami, z rynkami i drewnianymi halami targowymi, kościołami i przedwiecznymi murami, starymi żydowskimi tradycjami, szamesami, którzy o świcie budzą na modlitwę, z bahelframi²⁰ prowadzącymi chłopców do chederu. Singer pisze też w tym miejscu, że Żydzi guberni lubelskiej byli bardziej żydowscy niż gdzie indziej, a goje bardziej „gojscy” niż w całej pozostałej Polsce. Lecz te wszystkie informacje traktowane są, jak już wspomniałam, zbiorczo i zajmują w tekście niecałą stronę.

W opowiadaniach Singera nie znajdujemy prawie opisów przyrody. Gdy ta występuje, traktowana jest zwykle jako obca, groźna siła podkreślająca tylko tragiczne położenie bohatera. Taka jest między innymi Wisła w opowiadaniu *Altszot* (*Stare miasto*), po tym jak kot wydrapuje oko Fabianowi. Słońce natomiast zwykle nie jest ciepłe i jasne, lecz krwawe, tak jak w *In wald* po opisie wciągnięcia przez maszynę i pocięcia na kawałki drwa: „A fargejendike zun hot ire blut-roj-te sztroln durch di sosne-kep durchgesztochn”²¹. Krwawy jest też księżyc w tym samym opowiadaniu, podobnie podkreślając tragiczne dla bohaterów wydarzenia. Przyjazna przyroda występuje bodajże tylko w opowiadaniu *Zamd* (*Piasek*) w opisie drogi Żydów z Podgórnego do synagogi w sąsiednim miasteczku. To jak gdyby miniaturka, w której bohaterowie radośnie przeskakują przez kałuże, łąki są wilgotne, świetliste, porośnięte żółtymi kwiatuškami. Lecz ten pogodny opis służy tylko do uwydatnienia kontrastu z następującymi potem smutnymi wydarzeniami, kiedy to ci sami Żydzi są wyśmiewani przez swoich współwyznawców z miasteczka. Tytułowy piasek stanowi zresztą w tym opowiadaniu groźną siłę,

¹⁹ „i wszelkiego rodzaju inne”. I. J. Zinger, *Fun a welt vos iz niszt mer*, Matones, Nju-Jork 1946, s. 141.

²⁰ Od słowa jidysz *bahelfer* (= pomocnik) pochodzi polski wyraz *belfer*.

²¹ „Zachodzące słońce przebiło swoje krwisto-czerwone promienie przez szczyty sosen”. I. J. Zinger, *Perl...*, s. 56.

jest biały, leży wszędzie, słońce świeci i wypala wszystko, każdemu doskwiera pragnienie.

Interesujący jest także sposób obrazowania kontaktów z chrześcijanami — na ogół postrzegani są oni i przedstawiani pozytywnie. W drodze do Biłgoraja chłopiec obawia się wprawdzie żandarma, którym straszono go od dziecka i który ponoć obcina chłopcom żydowskim pejsy razem ze skórą, ale gdy gubią się razem z siostrą, to właśnie żandarm bierze ich za ręce i pomaga odnaleźć pociąg, w którym znajduje się ich matka. Pejsy oczywiście zostają nienaruszone. Jadąc zaś wozem mijają z matką pracujących na polach chłopów i pozdrawiają ich: „Szczęść Boże!”, na co chłopci odpowiadają: „Bóg zapłać!” Z podobnym szacunkiem przedstawiani są w opowiadaniu *In wald* prości drwale, którzy jedzą chleb z nabożeństwem, „jak świętą hostię”.

Frapująca jest przyjaźń Fabiana z *Altsztot* z katolickim księdzem, któremu pozwala okradać swój sklep ze starociami. Fabian Rejces cieszy się z wyrzutów sumienia księdza i tego, że tamten po kradzieży długo wyciera ręce w sutannę, jak gdyby chciał zetrzeć z nich popełniony grzech — obraz znany nam skądinąd z literatury. Antykwariusz przyjaźni się też z malarzem — gojem, którego zmusza do pomocy w fałszowaniu obrazów. Ksiądz wie, że jego przyjaciel obdarzony jest wielką fantazją, ale nie zdaje sobie sprawy z tego, że tamten sprzedał drogo podróbkę pewnemu sobie klientowi, a prawdziwe dzieło sztuki ofiarował właśnie jemu, tłumacząc, że jest to tylko kopia. W sumie nie dowiadujemy się, czy Fabian pozostał Żydem, czy się przechrzczył, na zmierzające do rozwikłania tej zagadki pytania księdza antykwariusz odpowiada pokazując mu nieprzyzwoite (ale zabytkowe) obrazki.

Problem przechrzczenia się — zabicia swojej duszy — powraca także gdzie indziej i zwykle winnymi tej sytuacji są sami Żydzi, a nie chrześcijanie — jak na przykład w napisanym w pierwszej osobie opowiadaniu *Jidn (Żydzi)*, znakomitej satyrze na próby namówienia Żydów do przyjęcia anglikanizmu, gdzie misjonarze sami są przechrztami i noszą takie nazwiska, jak Fiszlzon czy Klepfisz, a Żydzi przychodzą nie z przekonania, ale by się najeść, w przyszłości zaś wyjechać może do Anglii. Na wszystko to patrzy smutny Jezus, który wygląda trochę jak sędzia z małego miasteczka.

Przechrztą jest też Symcha-Stach z opowiadania *Blut (Krew)*, prawdopodobnie nieślubny syn córki żydowskiego szynkarza i goja Stefana, miejscowego rzeźnika. Symcha podejmuje tę decyzję, ponieważ pcha go w ręce chrześcijan zarówno mąż matki, nie zdający sobie sprawy, że nie jest jego synem, ale nienawidzący chłopca z powodu odmiennego charakteru, wyglądu i niechęci do nauki, a także wyśmiewający go i znęcający się nad nim koledzy z chederu. Tu zresztą też wiadać działanie prawa krwi — Symcha-Stach zostaje nie tylko chrześcijaninem, ale i rzeźnikiem jak jego prawdziwy ojciec.

Wszystkie przedstawiane postacie opisane są bardzo ciekawym, zabarwionym polszczyzną językiem jidysz i to wbrew temu, co głosił Singer, który występował zawsze przeciwko regionalizmowi w literaturze. Oprócz dialogów przytaczanych czasem całkowicie po polsku, typu „Szanowanie, panie Szpilrajn”²² w *Perl*, czy gier słów Fabiana z *Altsztot*, który drażni swojego przyjaciela malarza wierszykami typu „Panie Leonardo, miękko czy twardo?”²³, jest też wiele, bardziej już w jidysz zdomowionych polonizmów, w samym tekście narracji, jak na przykład stojące dęba konie w *In wald*: „Di derszrokene bechejmes hobn zich dibom gesztelt”²⁴.

Singer prawie nie wspomina w swoich opowiadaniach gojów, natomiast gama postaci żydowskich jest bardzo szeroka. Napotykamy uczonego, sprawiedliwego rabina biłgorajskiego — dziadka autora. Scena, w której staje w obronie robotników żydowskich wzywających przed sąd rabinacki wyzyskującego ich pracodawcę reb Joszue, a także opis jego stosunku do wszystkich wyzyskiwanych i biednych aż prosi się o porównanie z naturalistycznym dramatem Gerharta Hauptmanna *Tkacze*. W utworze Hauptmanna ksiądz nie tylko pomaga bogatemu fabrykantowi utrzymać panujący status quo, ale też stara się sam wzbogacić, wykorzystując ogromną liczbę pogrzbów umierających z głodu robotników i ich dzieci.

Dziadek Singera był powszechnie szanowany, w mieście liczonego się z jego zdaniem, był uczony i pobożny, sądy wydawał mądrze i uczciwie. Przy tym wszystkim dowiadujemy się jednak, jak bardzo ranił własną żonę, którą ignorował, podobnie jak inne kobiety. Miała w jego pokoju i przy jego stole mniejsze prawa od ulubionego kota czy też przyprowadzanych do domu na szabas najgorszych żebraków.

W Biłgoraju pojawiają się też inni przywódcy żydowskich wspólnot — ojciec żony wuja pisarza reb Rachewer, uczony rabin z Wysokiego. Był on bardzo pobożny, przy tym napisał wiele ksiąg, głównie zajmujących się tym, czego Żydom robić lub jeść i pić nie wolno. Dziadek Singera, nie mogąc już go więcej słuchać, zaproponował mu napisanie księgi o tym, co wolno spożywać — biedni ludzie przecież jeść muszą. Opisując tę postać autor dodaje, że rozumie, dlaczego jego wuj wkrótce po ślubie uciekł z rodziną z domu teścia do swojego rodzinnego domu w Biłgoraju. Innym gościem dziadka był chasydzki rebe, który jednak okazał się nieukiem sprzedającym drogo swoje błogosławieństwa, a nawet prawo do podpierania go w drodze. Wydaje się, że te postacie mogą być pierwowzorami dwóch bohaterów opowiadania *Tszuwe (Pokuta)* — cadyka Jechezkiela oraz cadyka Naf-talego. Ten pierwszy wciąż świętował, lubił dobrze zjeść, ten drugi umartwiał się,

²² *Ibid.*, s. 31.

²³ I. J. Zinger, *Af fremder erd*, s. 19.

²⁴ „Wystraszone zwierzęta stanęły dęba”. I. J. Zinger, *Perl...*, s. 70.

ale pomimo to wciąż nachodziły go fantazje seksualne. W końcu przybył do swego największego wroga po radę. Cadyk Jechezkiel postanowił nauczyć go jeść i odpoczywać. Kuracja kończy się śmiercią cadyka Naftalego; cadyk Jechezkiel przechodzi nad tym do porządku dziennego i nakazuje dalej ucztować.

W różnych opowiadaniach przewijają się też postacie żydowskich nauczycieli — mefamedów. Dwóch z nich opisuje Singer z własnego doświadczenia. Reb Meir trzyma uczniów całymi dniami w dusznej izbie nie pozwalając otworzyć okna. Na szczęście jest trochę nieruchawy, więc można bezkarnie wrywać muchom skrzydła lub nabijać je parami na słomki. Żona nauczyciela sprzedaje chłopcom lemoniadę ze zgniłej cytryny, zabraniając kupować u konkurencji, której wyroby są, jej zdaniem, niekoszerne. Gdy chłopcy już mają nadzieję na koniec nauki i wymknięcie się do pobliskiego lasu, okazuje się, że do przeczytania jest jeszcze napisany drobnym drukiem komentarz. Komentatora nienawidzą więc jeszcze bardziej niż mefameda, wyobrażają sobie, że chwytają go za brodę i mu ją wrywają.

O wiele sympatyczniejszy jest nauczyciel w Biłgoraju, reb Jehoszua, także dlatego, że nie ma siły uczyć chłopców przez cały dzień, mają więc wcześniej wolne. Poza tym jest cichy i spokojny, nigdy nikogo nie bije i potrafi samą tylko dobrocią zmusić wszystkich do nauki. Po południu uczniowie mogą więc wybiegać na pola, na Piaski, gdzie ćwiczył pułk kozaków. To z kolei znajduje odbicie w innym nauczycielu, reb Janim z opowiadania *Zamd*. Reb Jani jest byłym kantonistą, w wojsku wiele wycierpiał, wspomina jednak z nostalgią czasy służby. Swoim uczniom opowiada więc historie z żołnierskiego życia, stara się ich także nauczyć musztry, zamiast z karabinami ćwiczą z kijami, słuchając rosyjskich komend reb Janiego.

Reb Jani zajmuje się w ten sposób dziećmi z całego przysiółka. Mogą uchodzić za szczęśliwe, bowiem w opowiadaniach Singera nie brak i innych dzieci, takich, które całymi dniami zamykane są same w domach i czekają z nosami przyklejonymi do szyby, aż wrócą rodzice. Okrutni bywają nie tylko nauczyciele, jeszcze gorsze mogą być same dzieci — jak to ma miejsce we wspomnianym wyżej opowiadaniu *Blut*, w którym koledzy z chederu znęcają się nad przyglupim Simchą, próbując nawet go podkuć wbijając gwoździe w bosą stopę.

Obrazy brzydkie, wzbudzające odrazę można zobaczyć także w Biłgoraju. Było tam dwóch rzezaków — reb Lipe i reb Abraham. Zwykle sprawdzali ostrze swojego noża na paznokciu, a kapota Abrahama była tak nasiąknięta krwią, że objiała się o jego nogi jak blacha. Postacie te można odnaleźć pod różnymi imionami w innych opowiadaniach pisarza — są przedstawione równie odrażająco. I tak w opowiadaniu *Zamd* napotykamy makabryczny wręcz opis zarzynanych krów i rzezaka Arona, który lubi szybko przeciągnąć ostrym nożem po gardle zwierzęcia i patrzeć w jego oczy, gdy wypływa z niego krew i życie.

Do tej samej rzeźni przychodzą też sziksy łapać krew, zanim spłynie w dół do rzeki i odpłynie Wisłą.

Wymienione postacie to tylko część całej plejady bohaterów Singera, wśród których są też samotne dziewczęta, czekające całymi dniami na spełnienie ich marzeń (czasem kończy się to jak w *Zamd* — nieślubnym dzieckiem), osoby chore, czekające na śmierć, prostytutki, sieroty zaniedbywane przez rodzinę czy niedoszli artyści jak Julek w *Lejmgrubn (Glinianki)*, który z gliny lepi zwierzęta i podziwia pracę swojego ojca, wymieniającego u chłopów figurki własnego wyrobu na szmaty zawożone potem do fabryki. O zostaniu sławnym artystą marzył też kiedyś Fabian z *Altsztot*, ale skończyło się na podrabianiu dzieł sztuki. Nieszczęśliwą, aczkolwiek odrażającą osobą jest Moric Szpilrajn z *Perl*, bogaty kamienicznik i kolekcjoner biżuterii, który nie jest w stanie okazać zrozumienia biednym lokatorom; nie zamierza pomóc nawet rodzonej siostrze, lecz na aukcji kupuje drogocenny sznur pereł i już za życia wystawia dla siebie nagrobek. Nie potrafi jednak cieszyć się swoim bogactwem, uważa, że nie ma płuc i tylko stara się przetrwać kolejną zimę, co chwilę odkaszlując i plując do specjalnej butelki, którą zawsze nosi ze sobą.

Podsumowując należy stwierdzić, że opowiadania Singera, zarówno te wcześnie, jak napisane pod koniec życia, przedstawiają świat, a właściwie jego część — zamieszkujących go Żydów — w sposób bardzo pesymistyczny i deterministyczny. Tę beznadziejność istnienia podkreśla dodatkowo jeszcze szczególnie sposób narracji autora — często nie da się umiejscowić opisywanych wydarzeń ani w czasie, ani w przestrzeni, bohaterowie są jedynie szkicowani, czasem nawet beziemienni. Uwydatnia to jeszcze widoczny w opowiadaniach determinizm — skoro i tak niczego nie da się zmienić, a wszystko zmierza ku zagładzie, to wszystko jedno, gdzie i kiedy w diasporze dzieje się akcja danego utworu. Szukając natomiast wpływów i źródeł literackich autora można jego opowiadania z pewnością zaliczyć do utworów realistycznych, widać w nich jednak także pewne cechy naturalizmu. Realizm napotykaemy między innymi w obiektywizmie obserwacji i ukazania świata, a także w rezygnacji z przedstawiania uczuć i poglądów pisarza, jak również powstrzymaniu się od jakiegokolwiek oceny tego, co złe i dobre, piękne i brzydkie. Wpływy naturalistyczne to przede wszystkim wspomniany wyżej determinizm, określanie charakteru i postępowania bohaterów przez takie czynniki, jak pochodzenie i wychowanie, a także wyraźne zaangażowanie autora po stronie słabych i wyzyskiwanych.

Z całą pewnością nie można opowiadań Singera zaliczyć do nostalgicznych wspomnień ukazujących świat wschodnioeuropejskich Żydów. Jest to raczej wyraźna krytyka starego świata, bezlitośnie obnażająca jego najgorsze strony.

Barbara Baj

Uniwersytet Wrocławski

*Zagubiony w przeszłości,
zagubiony w teraźniejszości*

Czas i rzeczywistość w twórczości Isaaca Bashevisa Singera

Jerzy Andrzejewski powiedział kiedyś w rozmowie z Jackiem Trznadlem:

Zna pan tę legendę [...] przekazywaną z pokolenia na pokolenie, że dzieło pisarza przechodzi przez czyściec i dopiero potem będzie zdecydowane, czy pójdzie do piekła czy do nieba. Oczywiście większość idzie do piekła. Piekłem w tej dziedzinie jest zapomnienie. Tylko wybrani dostaną się do nieba pamięci¹.

Twórczość Baszewisa Singera przetrwała próbę pamięci i jest stale odczytywana na nowo i na nowo przeżywana. O jego dziele wielokrotnie mówiono, że wymyka się jednoznacznej interpretacji — i nie chodzi tu tylko o zagmatwane wątki autobiograficzne. Mimo niewątpliwych trudności interpretacyjnych, możemy znaleźć w jego utworach wspólne płaszczyzny przekazu, a co za tym idzie, odbioru. Istotną kwestią jest także odczytanie tej twórczości, które pozwoli zrozumieć stale przewijające się w niej motywy zagubienia, wykorzenia, obcości wobec świata i wobec Boga. Wydaje się, że konieczne jest w tym kontekście badanie funkcji czasu (relacji przeszłość — teraźniejszość) i pamięci oraz związanej z nimi filozofii istnienia człowieka i trwania rzeczywistości.

Czas zastany — czas stworzony

Ciekawa jest relacja przeszłości i teraźniejszości w utworach Singera. Wyraźnie widać w nich dychotomię między rzeczywistością zastaną a światem przedstawionym. Wyobcowanie i zagubienie, które tak często podkreślał, powodowało, że chciał tę rzeczywistość oswoić, czerpał z niej więc selektywnie różne elementy. Potwierdza to Israel Zamir w swoich wspomnieniach o ojcu². Trudno ocenić

¹ Cyt. za: J. Trznadel, *Czerwony system pogardy. Rozmowa z Jerzym Andrzejewskim*, [w:] id., *Hańba domowa. Rozmowy z pisarzami*, Paryż 1986, s. 85.

² I. Zamir, *Mój ojciec Bashevis Singer*, przeł. A. Klugman, Warszawa 1995, s. 109.

jednoznacznie twórczość Baszewisa, ponieważ łączył rzeczywistość z fikcją, nie tylko w literaturze, ale też w życiu. Według Zamira miał powiedzieć:

Oni [krytycy] lepiej ode mnie wiedzą, co miałem na myśli pisząc, co napisałem, i dlaczego coś mi nie wyszło w pisaniu [...] Ich zdaniem, wypaczam obraz żydowskiego miasteczka, jakby oni lepiej niż ja znali ten obraz³.

Z Baszewisowego trwania w rzeczywistości zastanej przedostają się do jego mitycznej krainy znaczące elementy (liczne tego przykłady podaje jego syn — na podstawie opowiadania pewnej kobiety o kluczu powstają opowiadania *Klucz* i *Przyjaciel Kafki*)⁴. Podobne światy tworzyli Schulz i Kafka, ale w twórczości Baszewisa tych elementów jest bardzo wiele, w zasadzie tworzą szkielet, a nie ornamentykę jego utworów. Nie są one czystym opisywaniem świata, lecz powrotami do krainy szczęśliwości, ucieczką w zakątki bezpieczeństwa z jednoczesnym zastosowaniem filtru mitologizacji. Baszewis stosuje w swoich utworach czas cykliczny, oparty na rytmie żydowskich świąt i rytuałów. W przeciwieństwie do Schulza nie kreuje on nowej rzeczywistości całkowicie przesiąkniętej mitologią, która byłaby rzeczywistością uniwersalną — jego rzeczywistość jest na wskroś żydowska⁵. Rzeczywistość zastana zdaje się przytłaczać, przerażać, pisarz ucieka więc od niej w świat stworzony z okruczeństwa przeszłości i teraźniejszości.

Elżbieta Wolicka proponuje traktować czas w utworach Singera jako rodzaj misterium. Zagubienie w przeszłości przypomina doznanie religijne, oglądanie czegoś, co zostało już utrwalone w wieczności:

Zarówno czas historycznej współczesności, który dla autora stanowi osnowę wielu utworów (zwłaszcza opowiadań), jak i czas miniony stanowiący kanwę jego utworów epickich, to zawsze czas niepokoju, dramatycznych napięć i konfliktów, często naznaczony widzeniem apokaliptycznym⁶.

Wydaje się, że czas został poddany sakralizacji i należy odczytywać go nie tylko w kontekście tradycji biblijnej, ale także kabalistycznej (jako przykład może posłużyć *Sztukmistrz z Lublina*, utwór zawierający chyba najwięcej elementów kabalistycznych). Utwory Singera „dzieją się” na różnych płaszczyznach rzeczywistości.

Baszewis „zagubił się” w świecie, którego już nie ma, i postanowił opisać to, co widzi:

Właściwie miejsce mojego zamieszkania nie ma żadnego znaczenia. Ja nigdy nie opuściłem Polski. Jeszcze przechadzam się ulicami Warszawy — Leszmem, Marszałkowską, Krochmalną. [...]

³ *Ibid.*, s. 110.

⁴ *Ibid.*, s. 109.

⁵ Por. R. Kaśków, *Wielki teatr Paschy. O akcentach żydowskich w twórczości Brunona Schulza*, „NaGłos” 1992, nr 7, s. 34–47.

⁶ E. Wolicka, *Wśród swoich obcy. Problem stosunków żydowsko-polskich w utworach Izaaka Baszewisa Singera*, „Krytyka” 1993, nr 40, s. 221.

Ja jestem z Polski, jeszcze z poprzedniego mojego wcielenia, z okresu pogromów i prześladowań w czasie Chmielnickiego, gdy panowała tam mieszanina chrześcijaństwa i pogaństwa. Gdy pisałem *Niewolnika* znajdowałem się duchowo w zapadłej „polskiej wiosce, w chłopskiej chałupie Jana Bzika”⁷.

Relacja przeszłość — teraźniejszość zyskuje inną perspektywę po Holokauście. Singer powiedział w jednym z wywiadów:

Pisząc *Rodzinę Muszkatów* powiedziałem sobie: „Oto Warszawa została zniszczona. Nikt już nie zobaczy takiej Warszawy, jaką ja znałem. Napiszę o niej. Niechaj tamta Warszawa nie zniknie na zawsze”⁸.

Świat, jaki znajdujemy w utworach, które powstały po Holokauście, jawi się nam jako „zagubiony paradygmat” — to świat zagubiony w czasie, niemożliwy do odtworzenia w konkretnych miejscach, ponieważ zabrakło (w przeszłości) owego „innego spojrzenia”, które mogłoby ten świat ocalić. Ten świat jawi się nam, polskim czytelnikom, jako obcy (żydowski, egzotyczny, niedoświadczony) i swojski (znany chociażby z krajobrazów).

Szosza to powieść napisana po tragedii II wojny światowej, padają więc w niej ważne pytania o los żydowski, los jednostki i zbiorowości, roli przypadku, przeznaczenia, błędu⁹. Powieść odczytana przez pryzmat Holokaustu ma symboliczną i profetyczną wymowę. Widzimy bardzo wyraźny determinizm w pojmowaniu relacji przeszłość — teraźniejszość, historia — człowiek, zbiorowość — jednostka. Czas, w jaki uwikłani są bohaterowie, jest zdeterminowany wydarzeniami, które nieuchronnie prowadzą do nieszczęśliwego końca. Wiąże się z tym motyw odejścia i powrotu do korzeni, wolnego wyboru, wielorakiej możliwości losów. Czas jednakże jest czymś nieuchwytnym, związanym z wiecznością.

Takie rozumienie czasu prowadzi do sakralizacji pamięci i pozwala na wielopłaszczyznowe, niejednoznaczne przedstawienie problemu prawdy i Boga. Niemal w każdym utworze Baszewisa Singera pojawia się motyw kryzysu wartości, pytanie o istnienie Boga i determinizm losu ludzkiego.

Pamięć i jej rola w procesie tworzenia

Twórczość Singera można odczytać jako zapis doświadczenia, losów żydowskich. Wiąże się to z pojęciem życia, śmierci, ojczyzny, tożsamości, rodziny, wraz ze wszystkimi implikacjami. Pamięć jest tym, co ocali doświadczenie chwili od zapomnienia. Baszewis Singer twierdził, że nie tylko on, ale także wszyscy inni

⁷ I. Zamir, *op. cit.*, s. 102.

⁸ „Kaźde życie jest dziwne”. *Rozmowy z Izaakiem B. Singerem*, „Odra” 1986, nr 6, s. 74.

⁹ Por. Ch. Shmeruk, *Stosunki polsko-żydowskie w powieściach historycznych*, przeł. M. Wójcik, [w:] id., *Świat utracony. O twórczości Isaaca Baszewisa Singera*, red. M. Adamczyk-Garbowska, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2003, s. 131–146.

pisarze nie wymyślają fabuły, jedynie na swój sposób odczytują świat, „odczytują ludzkie charaktery”¹⁰. W ten sposób napotkani ludzie i przeżyte chwile nie są skazane na łaskę pamięci, ale zyskują nieśmiertelność. „Gdy piszę, posługuję się postaciami żyjącymi [...], więc zamiast je wymyślać, kontempluję napotkanych w życiu ludzi, którzy mogliby pasować do [...] opowiadania. Niekiedy łączę dwa charaktery i robię z nich jeden”¹¹. Nie ma potrzeby wymyślania nowej rzeczywistości, tworzenia światów całkowicie fikcyjnych, bo „w rzeczywistości wszystkie teorie i koncepcje zawsze się kończą, podczas gdy to, czego dostarcza nam Natura, nigdy nie traci świeżości. To, co stworzyła Natura, zawiera w sobie element wieczności”¹². Ponieważ te światy naprawdę istniały, zostały już zapisane w wieczności, więc nigdy nie giną. Literatura musi być osadzona w jakiejś rzeczywistości, w związku z tym często opiera się na pamięci:

Literatura nie wzbogaca się poprzez człowieka wpatrującego się cały czas w swoje wnętrze, ale dzięki pisarzowi patrzącemu na innych ludzi [...], ludzki ocean, w którym krążą miliony opowieści i nowinek. To tam mają miejsce moje eksperymenty, w laboratorium ludzkości, nie na kartce papieru. [...] literatura jest powiązana z pamięcią¹³.

Twórczość Singera to kronika świata, którego już nie ma. Jej autor żył bardziej pamięcią niż rzeczywistością, dlatego pamięć stanowi sacrum, a proces tworzenia rodzaj misterium religijnego. Myślę, że nie jest bezpodstawne odczytywanie prozy Singera jako religijnej wędrówki, pielgrzymki do świata, którego nie ma, bo sam Baszewis tak wspominał utracony świat w Polsce:

[...] dla mnie Polska, znaczna część Polski, to jest cmentarz żydowskiego narodu. Pojechać do Polski oznaczałoby podróż w dolinę ludzkiej tragedii. Po prostu nie mam siły, by stanąć wobec tego wszystkiego. Może jestem tchórzem, ale nie mógłbym znieść tego, by patrzeć, że to wszystko o czym piszę, co było moim życiem, jest dziś martwe i pogrzebane. Kiedy piszę dziś, piszę o tym, co było, i wiem, gdzie jestem¹⁴.

Nowa rzeczywistość — zastana, nie jest światem, w którym pisarz chciałby żyć. Trudno oprzeć się analogii tego wyobcowania do zagubienia, jakiego doświadczyli Czesław Miłosz czy Gustaw Herling-Grudziński. Miłosz pisał:

Tak, trudno uwierzyć, że następujące cytaty z powieści *Szosza* Singera nie są mego pióra, że pisaliśmy o tym samym równocześnie, nie umawiając się przecież: „wynałazłem dla *Szoszy* teorię, że historia świata jest księgą, którą człowiek może czytać tylko w przód. Nigdy nie może przewracać stronic tej książki świata w odwrotnym kierunku. Ale wszystko co kiedykolwiek było, nadal jest. Yippe gdzieś tam żyje. Kury, gęsi i kaczki, które w Zaułku Jonasza co dzień mordują rzeźnicy, dalej żyją. Gdadczą, kwaczą i pieją na innych stronicach książki świata — tych z prawej

¹⁰ „*Każde życie jest dziwne*”..., s. 75.

¹¹ *Ibid.*, s. 74.

¹² *Ibid.*, s. 76.

¹³ *Ibid.*, s. 80.

¹⁴ *Wywiad z Izaakiem Bashevisem Singerem*, „Tygodnik Powszechny” 1997, nr 3, s. 3.

strony. Bo księga świata jest napisana w jidysz, czyta się więc ją z prawa na lewo". Gdzie podziały się te wszystkie lata? Kto je przypomni, kiedy nas nie będzie? Literaci będą pisać, ale przewrócą wszystko do góry nogami. Musi być jakieś miejsce, gdzie wszystko jest zachowane, zapisane aż do najdrobniejszego szczegółu¹⁵.

Miłosz porównuje swoje wyobcowanie emigracyjne z wyobcowaniem Singera, stwierdzając jednocześnie, że zagubienie tego ostatniego „okazało się jednak opatrnościowe, bo szukając gruntu pod nogami, odnalazł tradycyjny świat swego dzieciństwa. [...] Podobnie ja, w moim emigracyjnym kryzysie, szukałem na zawsze minionego kraju mego dzieciństwa”¹⁶.

Natomiast Baszewis Singer pisał:

W tym świecie starego znalazłem skarbiec duchowy. Miałem okazję zobaczyć naszą przeszłość, taką, jaką naprawdę ongiś była. Czas zdawał się cofać. Przeżywałem historię judaizmu¹⁷.

Wizja rzeczywistości

Z utworów Singera wyłania się wiele pytań dotyczących człowieka i jego natury, świata (dychotomia swojskości i obcości) i Boga. O idei Boga ukrytego — religii protestu — w prozie Baszewisa Singera pisała Adrianna Szymańska¹⁸. Znajdujemy tam motyw Boga milczącego, dalekiego, a jednak żydowskiego, więc bliskiego. W *Miłości i wygnaniu* czytamy: „Zawsze wierzyłem w Boga, lecz wystarczająco znałem historię żydowską, by powątpiewać w Jego cuda”¹⁹. Jego obojętność opisywał w *Szatanie w Goraju, Niewolniku, Szoszy*. Według Elżbiety Wolickiej Baszewis prowadził „bitwę z Wszechmogącym”²⁰. Bez wątplenia uwikłany był w dualizm: Bóg i diabeł, świętość i grzech, wolność wyboru i ślepy los. Częsty motyw w tej twórczości to zdrada, przypadek, pomyłka. Motyw permanentnej zdrady przewija się niemal przez wszystkie utwory Singera, czy to będzie zdrada własnych korzeni, wartości, wiary, czy drugiego człowieka. W pewien sposób odczytuje się ten motyw również jako motyw człowieka zdradzonego przez Boga. W tym kontekście dialektyka swojskości i obcości nie odnosi się jedynie do relacji żydowsko-polskich, ale — w wymiarze uniwersalnym — do relacji człowieka z Bogiem. Baszewis pisze:

¹⁵ Cz. Miłosz, *Rok Myśliwego*, Kraków 1991, s. 13–14.

¹⁶ *Ibid.*, s. 13.

¹⁷ I. B. Singer, *Urząd mojego ojca*, przeł. I. Wyrzykowska, Bis, Warszawa 1999, s. 266.

¹⁸ A. Szymańska, *W laboratorium ludzkości*, „Przegląd Powszechny” 1992, nr 7–8, s. 130–135.

¹⁹ I. B. Singer, *Miłość i wygnanie*, przeł. L. Czyżewski, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1991, s. 226.

²⁰ E. Wolicka, *op. cit.*, s. 222. Por. I. B. Singer, *Miłość i wygnanie*; I. B. Singer, *Hemafrodyta*, przeł. M. Friedman, „Literatura na Świecie” 1984, nr 12, s. 280–299.

Nie ma czegoś takiego jak błędy. Jak mogą istnieć błędy, skoro wszystko pochodzi od Boga? Istnieją sfery, gdzie wszystkie błędy zamieniają się w prawdę²¹.

W innym miejscu czytamy:

Światem nadprzyrodzonym byłem zainteresowany całe życie. Nawet jako dziecko wiedziałem, że ten świat, który oglądamy, nie stanowi wszystkiego, czy nazwie się to demonami, aniołami, czy jeszcze inaczej. I wówczas, i dziś wiem, że są byty, o których nie mamy pojęcia, a one istnieją. Można je nazwać duchami, upiorami czy skrzatami. Oczywiście wprowadzam je jako symbole do mojego pisarstwa.

Nie jest to jedynie zabieg literacki, bo łączy się on z głębokim przekonaniem, że skoro istnieje Bóg, to „ten świat jest pełen sił, których nie znamy”²². Dalej dodaje, że „Bóg jest niesprawiedliwy wobec życia”. Ale jednak każdy jest „częstką wieczności”, więc nikt nie jest stracony na zawsze, każdy ma własne miejsce spokoju, miejsce oczyszczenia, do którego zmierza (*Spuścizna i Sztukmistrz z Lublina*)²³.

Rozdwojenie między religią a laicyzmem, tradycją a współczesną kulturą, odnajdujemy w takich utworach, jak *Mitość i wygnanie*, *Urząd mojego ojca*, *Niewolnik*, *Szosza* i innych. Baszewis posuwa się do stwierdzenia, że „bycie sobą” to jedyne prawdziwe doświadczenie religijne, którym w dodatku najpełniej można się podzielić z innymi za pośrednictwem literatury i sztuki²⁴. Literatura i sztuka to jedyna prawdziwa rzeczywistość.

„To niegodziwcy tworzą historię”, bo natura ludzka ulega często złemu, zostaje wypaczona, ale bieg historii nie może się tylko tym tłumaczyć, „jednak to nie może być takie proste”²⁵. To już nie jest dualizm świata, raczej wielokrotna złożoność. Trudno jest dociec prawdy, „jeżeli bowiem istnieje coś takiego jak prawda, jest ona tak zawiła i tajemnicza jak korona z piór”²⁶.

Równie ważny jest motyw wolnego-niewolnego wyboru. W *Sztukmistrzu z Lublina* Baszewis stworzył postać Żyda kształtującego swoje życie, bezkompromisowego, który jednakże za wolność wyboru musi zapłacić cenę. Jego wolność czasami graniczy z bluźnierstwem, dlatego na koniec musi szukać azylu przed światem, zamknąć się w „swoim małym więzieniu”, „buduje sobie coś w rodzaju karceru, aby się tam nawrócić”, jedyną rzeczywistość, w której może żyć. Elżbieta Wolicka stawia ciekawą tezę, że Jasza Mazur „to przede wszystkim typ

²¹ I. B. Singer, *Błędy*, przeł. E. Petrajtis-O'Neill, [w:] *Grosiki na raj i inne opowiadania*, Muza, Warszawa 2001, s. 162.

²² „Światem nadprzyrodzonym byłem zainteresowany całe życie”, „Odra” 1986, nr 9, s. 28.

²³ *Ibid.*, s. 30.

²⁴ Philip Roth i Isaac Bashevis Singer o Brunonie Schulzu, „NaGłos” 1992, nr 7, s. 56.

²⁵ I. B. Singer, *Gołębie*, przeł. P. Śpiewak, [w:] *Magiczna moc. Opowiadania wybrane*, Czytelnik, Warszawa 1983.

²⁶ I. B. Singer, *Korona z piór*, przeł. P. Śpiewak, [w:] *Grosiki na raj...*, s. 104.

człowieka uniwersalnego, postawionego wobec niepewności i chaosu życia”. Los człowieka to los „przede wszystkim mu zadany, domaga się współtworzenia”²⁷. Izrael Zamir pisze, że ojciec miał mu powiedzieć: „Herman z książki *Wrogowie. Opowieści o miłości* reprezentuje w pewnym sensie mój prawdziwy charakter, a Jasza Mazur jest taki, jakim chciałbym być”²⁸.

W utworach Baszewisa odnajdujemy ślady filozofii Spinozy, jego wykładnię świata, dziejów i istnienia człowieka. Sam przyznaje się do tych wpływów:

Jego koncepcja, że Bóg jest istotą o nieskończonej ilości, że i boskość musi rządzić się swymi prawami, że nie ma wolnej woli, nie ma absolutnej moralności i celowości — fascynowała mnie i oszałamiała. Czytając tę książkę czułem się odurzony i pobudzony jak nigdy dotąd, wydawało mi się, że nareszcie odnalazłem te prawdy, których od dziecka szukałem. Wszystko było Bogiem — Warszawa, Biłgoraj, pajak na strychu, woda w studni, chmury na niebie i książka na moich kolanach. [...] Bóg jest wieczny, ponadczasowy. Czas, czyli trwanie, określa tylko zewnętrzne sposoby zachowania, bąbelki występujące na powierzchni w boskim kotle, które tworzą się nicustannie i rozpryskują. Ja też jestem takim bąbelkiem i to wyjaśnia mój brak zdecydowania, niepokój, moją żarliwą naturę, zwątpienia i obawy. Ale i te sposoby zachowania mają swe źródło w Bożym cielem, Bożej myśli i tylko On może je wyjaśnić. [...] Najbardziej nierozsądny pomysł, jaki się wyłagł w mojej głowie, został zaplanowany dla mnie przez Boga... Niebo i ziemia stały się tym samym²⁹.

To w pewnym sensie tłumaczy, dlaczego bohaterowie utworów Baszewisa niebezpiecznie balansują na granicy dobra i zła, a ich rzeczywistość znajduje się gdzieś na granicy jawy i snu.

Świat zamieszkały przez demony i upiory, które nawiedzają człowieka, to dla Baszewisa sposób przedstawienia determinacji losu ludzkiego, nieuchronności wydarzeń, sensu istnienia. Utwory powstałe po Holokauście to swoisty obrazunek ze światem, gorzki wyrzut wobec Boga, który milczał, a miał prowadzić, pomóc dokonywać wyborów. Nie sposób nie zauważyć filozoficznego sensu tych powieści. Zawarty w nich kod symboli nasuwa jednoznaczne skojarzenia z Biblią. Singer proponuje nam własną filozofię dziejów — historia jest kształtowana przez przypadek, a człowiek jest wobec niej bezsilny, osamotniony w walce i wiecznym poszukiwaniu wewnętrznego spokoju, bez wpływu na otaczającą rzeczywistość uwikłany w samotność i odrzucenie. Pytania o wartość własnej tożsamości, wartość i sposób bycia Żydem, los żydowski w obcym, innym świecie prowadzi Singera do konstatacji wartości korzeni. Gdy Baszewis bada ludzkie namiętności w mikrokosmosie codziennego życia, nie zajmuje się człowiekiem w społecznym i historycznym makrokosmosie. Eugenia Prokop-Janiec pisze w odniesieniu do prozy jego starszego brata: „Nie ma ucieczki ani ratunku przed złem historii,

²⁷ E. Wolicka, *op. cit.*, s. 222.

²⁸ I. Zamir, *op. cit.*, s. 86.

²⁹ I. B. Singer, *Urząd mojego ojca*, s. 278.

jawiącej się bohaterom jako »nieodparta konieczność«, przed którą należy się fatalistycznie ukorzyć»³⁰.

U Baszewisa doświadczenie rzeczywistości zastanej jest projektowane na tworzoną rzeczywistość literacką, sam tak to tłumaczy:

Technologiczny postęp nie jest w stanie zrekompensować rozczarowań współczesnego człowieka, jego samotności, jego poczucia niższości, jego strachu przed wojną, rewolucją czy terrorem. Pokolenie nasze straciło wiarę nie tylko w Opatrzność, ale także w samego człowieka, nieraz nawet w ludzi najbliższych.

Baszewis tworzy więc koncepcję poety i pisarza — zbawiciela:

Przyjaciele [...] nazywają mnie „pesymistą” i „dekadentem”, ale także w pesymizmie tkwi isierka nadziei [...] Pesymizm nie rodzi dekadencji, ale wielkie pragnienie zbawienia człowieka. [...] gdy już legną w gruzach wszystkie teorie społeczne, a rewolucje i wojny pogrążą świat w otchłani rezygnacji, właśnie wtedy pojawi się ów poeta, którego Platon wypędził ze swej republiki i wyzwoli nas wszystkich.

Wolny wybór, natchnienie i Opatrzność są nieodłącznymi elementami procesu tworzenia:

Wychowałem się na wierze w wolny wybór, mimo że nie dają mi spokoju wątpliwości co do objawienia boskiego. [...] Wciąż jeszcze wierzę w prawdy, które pewnego dnia uzna i przyjmie cała ludzkość [...] Nie wstydzę się przyznać, że należę do ludzi marzących o literaturze zdolnej odkryć rodzajowi ludzkiemu nowe widnokreśli, nowe perspektywy, nowe drogi dla filozofii, religii, estetyki. W historii literatury żydowskiej nigdy nie było podziału między poetą a prorokiem. Nasza odwieczna poezja nieraz stała się prawem i obyczajem³¹.

Na koniec kilka pytań i refleksji. Czy rzeczywistość kreowaną przez Singera należałoby rozpatrywać z punktu widzenia filozofii dialogu rozumianej jako relacja Bóg — człowiek? Czy jest to filozofia dialogu w kontekście dialektyki swój — obcy, przeszłość — terażniejszość? Martin Buber stwierdził, że „spotkanie z Bogiem przydarza się człowiekowi nie po to, by zajmował się Bogiem, lecz by okazał w świecie sens”, bo świat jest w pewien sposób „zadany” człowiekowi do kształtowania i stanowi rodzaj boskiego zapytania³².

Eugenia Prokop-Janiec zauważa, że „w losach [Israela Jehoszuy] Singera — a ja zaryzykowałabym stwierdzenie, że i Baszewisa — odczytywać można nie tylko drogi dwudziestowiecznej świeckiej kultury żydowskiej, ale i drogi wschodnioeuropejskiego żydostwa, inicjującego amerykańską erę w dziejach tego narodu”³³.

³⁰ E. Prokop-Janiec, *Wstęp*, [w:] *Bracia Aszkenazy*, przeł. M. Krych, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1998, s. 13–14.

³¹ I. Zamir, *op. cit.*, s. 155.

³² Por. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1992.

³³ E. Prokop-Janiec, *Wstęp*, [w:] *Rodzina Karnowskich*, przeł. M. Krych, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1992, s. 8.

Zastanawiające też jest, jaki wpływ miało doświadczenie emigracyjne na twórczość Baszewisa Singera. Doświadczenie obcości (przestrzeni, środowiska) może być destrukcyjne lub pobudzające intelektualnie. Może prowadzić do kreowania własnej rzeczywistości jako jedynej możliwej bądź niszczenia jej, ponieważ istnieją jeszcze inne możliwe rzeczywistości. Takie czytanie literatury przez pryzmat obcości i swojskości proponuje Janusz Maciejewski³⁴. Nie ulega wątpliwości, że Baszewisowi permanentnie towarzyszyło poczucie wyobcowania i osamotnienia, pogłębione w pierwszych latach emigracyjnych, a potem w latach po Zagładzie, która dotknęła go w sposób bardzo osobisty przez śmierć matki i brata. Motyw ten stale występuje w jego twórczości, wywiadach, rozmowach, nie należy go więc traktować zbyt jednostronnie, jako formy autokreacji pisarskiej. Z podobnymi problemami zmagало się po wojnie wielu pisarzy emigracyjnych. Proza Singera jest z pewnością swoistym zapisem doświadczenia żydowskiego, żydowskiego losu. Tworzenie rzeczywistości literackiej z elementów świata, który już nie istnieje, i obecnego, zastanego, to nie tylko próba utrwalenia, zatrzymania w czasie wydarzeń i osób, ale także stworzenia rzeczywistości jedynej możliwej dla pisarza. Literatura jako zapis doświadczenia nie może być traktowana dosłownie jako źródło historyczne, niemniej jednak stanowi inspirację i wskazówkę do wnikliwszego studium nad kulturą i historią.

³⁴ J. Maciejewski, *Obcość jako szansa. Kilka refleksji o jednym z przypadków kondycji emigranta*, „Przegląd Powszechny” 1992, nr 1, s. 34–50.

Magdalena Ruta

Uniwersytet Jagielloński
Kraków

*„Mogę zaprzeczać istnieniu Boga,
ale nie mogę przestać być Żydem...”*

Problem tożsamości w powieściach „Dwór” i „Spuścizna”

Isaaca Bashevisa Singera

Dzieje rodziny Kalmana Jakobiego to w wielkim skrócie ukazany fragment historii narodu żydowskiego, rozgrywającej się w drugiej połowie XIX w. Na okres ten przypada popularność idei asymilacji Żydów, rozwój ruchu socjalistycznego, w który angażuje się żydowska młodzież, i wreszcie początki emancypacji narodowej oraz narodziny syjonizmu. Pękają spoiwa wiążące wspólnotę żydowską, do wnętrza chasydzkich gmin przenikają idee laickie, prowadzące czasami do asymilacji — losy dzieci i wnuków Jakobiego toczą się już poza granicami tradycyjnego getta. Bohaterowie Singera pokonują tę samą drogę, którą przemierzała porzucająca sztetł żydowska inteligencja, uwiedziona urokiem dominującej kultury, magią nauki i postępu. Najważniejszą kwestią, na którą Singer poszukuje w obu powieściach odpowiedzi, jest pytanie o to, czy można porzucić tradycje własnego narodu, czy można bezkarnie odciąć się od własnych korzeni, nie narażając się jednocześnie na utratę własnej tożsamości. Aby na nie odpowiedzieć, przyjrzyjmy się losom tych, którzy odważyli się przekroczyć granice sztetł.

O tym, że pokusa kroczy podstępny drogami, wiedział ojciec Azriela Babada, reb Menachem-Mendl: „Człowiek zaczyna od pytań, potem przyjmuje nowoczesny sposób ubierania się, za tym idzie utrata wiary, a nawet odszczepieństwo”¹. Już wkrótce Azriel przekona się o tym sam, gdy, poszukując odpowiedzi na pytania o naturę świata, wyjedzie do Warszawy na studia. Negacja i odrzucenie są prostą konsekwencją zwątpienia, które rodzi się z refleksji nad tym, co powszechnie uznane za obowiązujące, jedynie słuszne. Zarówno Azriel, jak

¹ I. B. Singer, *Dwór*, przeł. I. Wyrzykowska, Warszawa 1982, s. 24.

i Miriam-Liba — dzieci pobożnych Żydów — przekroczyli obowiązujące ramy myślenia. Oboje mieli odwagę sprzeciwić się temu, co od wieków regulowało życie społeczności żydowskiej — tradycji. Bunt Miriam-Liby to bunt przeciw zastanym obyczajom, przeciw roli, jaką żydowskiej kobiecie — żonie i matce — wyznaczyła religia. Konflikt Azriela z dziedzictwem kulturalnym przodków ma swój początek w zakwestionowaniu naukowej wartości informacji, jakie o świecie przynosi *Pismo Święte*. Symbolem wyłamania się z dotychczasowych schematów myślenia staje się w obu tych przypadkach polska książka — pierwszy sygnał istnienia innego świata, klucz otwierający drogę wyobraźni i rozumowi do przewartościowania dotychczasowych poglądów. Polskie romanse kształtują marzenia młodej, żydowskiej dziewczyny; te, zdawałoby się, niewinne lektury okazują się jednak silną trucizną, której skutków działania nie przewidywała sama Miriam-Liba. Wiedza wyniesiona z książek naukowych doprowadza Azriela do stwierdzenia, że autor Pięcioksięgu „nie miał najmniejszego pojęcia o naukach przyrodniczych” (*Dwór*, 25), a jeśli tak, to „po co studiować księgi *Pisma Świętego*?” (tamże, 25). Świat bohaterów polskich powieści to dla Miriam-Liby środowisko, w jakim chciałaby się znaleźć, ich styl życia pragnęłaby uznać za swój. W jej wypadku polska książka sygnalizuje tęsknotę za atrakcyjniejszą kulturą — w ówczesnych realiach była to kultura polska, chrześcijańska. Dla Azriela polska książka stanowi możliwość zgłębiania tajemnic świata, jest znakiem odrzucenia prawd Pisma na rzecz prawd głoszonych przez naukę.

W obu wypadkach niepokoje i poszukiwania bohaterów znajdują punkt oparcia w świecie zewnętrznym. Ucieleśnieniem marzeń Miriam-Liby staje się hrabia Lucjan Jampolski. Azriel spotyka na swojej drodze bogatego, oświeconego Żyda — Wallenberga, który zachęca go do pogłębiania wiedzy świeckiej. Spotkanie z tymi ludźmi — postaciami przybywającymi spoza sztetł — daje początek zmianom w życiu bohaterów. Miriam decyduje się porzucić dom rodzinny i całą społeczność żydowską dla człowieka, którego kocha — decyzja tym dramatyczniejsza, że nie jest przemyślanym wyborem światopoglądowym, lecz działaniem pod wpływem emocji, tak jednak radykalnym w skutkach, że odcina jej możliwość powrotu. Tę, która przyjęła chrześcijaństwo, rodzina uznaje za zmarłą. Natomiast rozmowa Azriela z Wallenbergiem w Warszawie to jakby symboliczna inicjacja bohatera, wejście w świat zasymilowanych Żydów. Od tej chwili zaczyna się jego przyspieszona edukacja, wkrótce wyjedzie do Warszawy na studia, porzucając sztetł, oddalając się coraz bardziej od wiary ojców.

Socjologowie definiują asymilację — najogólniej mówiąc — jako utożsamienie się jednostki z wartościami kultury panującej, które prowadzi do odejścia od tradycyjnych norm i wzorców życia społecznego danej grupy, w tym przypadku

Żydów². Zdaniem Josepha Lichtena, asymilacja nie oznacza wyłącznie formalnego podporządkowania się innej kulturze:

Elementem o decydującym znaczeniu jest w tym procesie nastawienie, oparte również na silnych komponentach emocjonalno-wolicyjnych, które wyrażają dążenie do utożsamienia się nie tylko z podstawowymi elementami innej kultury, lecz także z celami, planami, a nawet marzeniami innej grupy czy innego narodu³.

O ile ów czynnik wolicyjny żywy jest w kręgach asymilatorów, o tyle brakuje go w kręgach socjalistów czy syjonistów. Przedstawiciele obu ostatnich grup ulegali w pewnym stopniu wpływom asymilacji, jednak brakowało im tego pozytywnego nastawienia psychicznego, które pozwala uznać obcą kulturę za własną. Również w grupie Żydów, którzy akceptują ideę asymilacji, „intensywność” czynnika wolicyjnego jest nierównomierna. Granica przebiega pomiędzy grupą asymilatorów umiarkowanych, którzy uważali, że asymilacja jako warunek awansu społecznego tak jednostki, jak i narodów, nie jest równoznaczna z odrzuceniem judaizmu, a grupą asymilatorów radykalnych, dla których wola dopasowania się pod każdym względem — często również religijnym — do nowego społeczeństwa była jednoznaczna. Portretując warszawskie środowisko zasymilowanych Żydów Singer przedstawia postaci reprezentujące te wszystkie nurty.

Przedstawicielem asymilacji umiarkowanej, której granice wyznaczały „aktywność społeczna w stosunku do współwyznawców, język hebrajski, judaizm i miłość rodzinna”⁴ — czyli zachowanie więzi grupowej z Żydami — jest Jakub Dancynger, czytelnik „Hacfiry”, miłośnik Słonimskiego i Sterna. Jest on zwolennikiem żydowskiego Oświecenia — Haskali, czyli akulturacji językowej i obyczajowej, obrony praw do własnej, choć zreinterpretowanej religii. Dancynger sprawnie posługuje się językiem polskim, czytuje — poza „Hacfirą” — także polską prasę i modli się w zreformowanej, niemieckiej synagodze.

Typem zasymilowanego Żyda, stojącego na skrajnie przeciwnym stanowisku, jest Wallenberg. Ten bogaty człowiek zerwał wszystkie więzi łączące go ze wspólnotą żydowską, przyjął chrzest, posługiwał się na co dzień tylko językiem polskim, utrzymywał ożywione kontakty z elitą polskiego społeczeństwa. Córki jego były wychowane w nowej wierze, ich losy są już nierozzerwalnie związane z domami chrześcijan — wśród Polaków mają przyjaciół, polscy mężowie dają im swoje nazwiska. Jakkolwiek Singer nie do końca odkrywa motywację wyboru Wallenberga, zdaje się, że był on podyktowany względami światopoglądowymi,

² Zob. J. Lichten J., *Uwagi o asymilacji i akulturacji Żydów w Polsce w latach 1863–1943*, tłum. A. Szostkiewicz, „Znak” 1988, nr 396–397, s. 47–76.

³ *Ibid.*, s. 50.

⁴ A. Cała, *Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim (1864–1897). Postawy, konflikty, stereotypy*, Warszawa 1989, s. 44.

wynikał raczej z kryzysu wiary, krytyki tradycyjnego sposobu życia i roli Żydów w społeczeństwie polskim, niż ze względów prestiżowych. Świadczyć o tym może żywe zainteresowanie Wallenberga problemami społeczności żydowskiej, pomoc w organizowaniu szkół czy szpitali, wreszcie jawne przyznawanie się do swojego pochodzenia.

Inną postawę prezentuje Olga Bielikowa — Żydówka, która również porzuciła wiarę swoich ojców. Jej sytuacja jest w pewnym sensie podobna do sytuacji Miriam-Liby — odeszła od żydowskości, kierując się miłością do mężczyzny innego wyznania. Dla niej wybór ten nie był jednak tak trudny i dramatyczny, jak dla Miriam-Liby. Jeszcze przed przyjęciem prawosławia była osobą mało pobożną, a zmiana wyznania równała się w jej przypadku awansowi społecznemu. Inny jest również stosunek obu bohaterek do odrzuconego dziedzictwa. Dla Miriam-Liby judaizm to utracony raj, wspomnienie dzieciństwa, synonim bezpieczeństwa i ładu. Dla Olgi żydowskość to wstydlive piętno, przykre wspomnienie, które stara się wymazać z pamięci.

Trzecia grupa asymilujących się Żydów — Polaków wyznania mojżeszowego, skupiona była wokół polskojęzycznego czasopisma „Izraelita”. Postulowali oni popularyzację oświaty jako jedyne go środka rozwiązania tzw. kwestii żydowskiej, prowadzącego wprost do polonizacji, identyfikacji narodowej. Polskość kojarzyła się z wykształceniem, wyższą kulturą, lepszymi obyczajami, stąd szczególnie interesujący dla tej grupy był model polskiego inteligenta. Charakterystyczna dla tego środowiska była wiara w duchową ewolucję cywilizacji. Jednocześnie podkreślało ono potrzebę pozostania przy wierze żydowskiej, religię traktując jako ostoję moralności⁵. Do tej grupy zaliczyć można Azriela Babada, choć ewolucja jego poglądów zbliża go w znacznej mierze do skrzydła asymilatorów radykalnych. Jego postawa nosi jednak w znacznej mierze znamiona programu głoszonego przez „Izraelitę”. Ożeniony z Żydówką, formalnie wyznający judaizm i kultywujący tradycje świąt religijnych, zrzuca jednak żydowski chałat, obcina pejsy i stara się zbliżyć do środowiska polskiej inteligencji.

Podział zasymilowanych grup żydowskich można poprowadzić jeszcze inaczej — nie według klucza programowego, lecz obserwując skutki psychologiczne dokonanego wyboru. Klasyfikację taką zaproponował Isaiah Berlin. Oto jak charakteryzuje poszczególne grupy:

Żydzi z tych kręgów zachowywali się jak grupa ludzi ułomnych, dajmy na to garbatych. Można było wyróżnić wśród nich trzy typy, w zależności od tego, jak podchodzili do swego garbu. Pierwszą kategorię stanowili ci, którzy utrzymywali, że nie mają garbu. [...] Druga postawa była zaprzeczeniem pierwszej. Garbaty nie ukrywał bynajmniej swego garbu. Oświadczał głośno, że jest z tego powodu bardzo zadowolony, a nawet dumny [...]. Trzecią grupę stanowiły szacowne i bojaźliwe osoby, które dochodziły do wniosku, że jeśli nigdy nie będą czynić najłżejszych aluzji

⁵ Zob. *ibid.*, s. 49–86.

w sprawie garbu i jeśli wyrobią u rozmówców przekonanie, że samo używanie tego słowa stanowi dowód ohydnej dyskryminacji czy też raczej dowód złego smaku, to będą w stanie zamknąć wszelką dyskusję na ten temat w rozsądnych i coraz bardziej zacieśnianych granicach, a także będą utrzymywać stosunki z ludźmi o plecach prostych jak ściana bez żadnego lub prawie żadnego zakłopotania, przynajmniej jeśli chodzi o nich samych⁶.

Singer podaje zbyt mało przesłanek, pozwalających zaliczyć któregokolwiek z bohaterów do grupy pierwszej. Reprezentantem drugiej jest Wallenberg — wspominałam już o jego żywym zainteresowaniu położeniem materialnym i sytuacją oświatową społeczności żydowskiej. Mimo odejścia od wiary przodków nie wyrzeka się związków z narodem, z którego pochodzi. Jest zwolennikiem asymilacji mas żydowskich, podejmuje próbę walki z antysemityzmem i propagowania idei polonizacji na łamach wydawanego przez siebie pisma. W spisanych w schyłku życia pamiętnikach jasno podkreśla swoje żydowskie korzenie.

Za przedstawicielkę grupy trzeciej można uznać Olę Bielikową, a także Azriela w pewnym okresie jego życia. Olga, traktując asymilację jako sprawę prywatną i wstydlivą, zaczyna — co ciekawe — odnosić się z ogromną niechęcią do wszystkiego, co łączy ją z przeszłością. Obserwując żydowską dzielnicę i cmentarz w Zakroczymiu, koncentruje się tylko na zewnętrznej warstwie oglądanej rzeczywistości. Dla niej judaizm to brud i nędza, nie zaś ukryte skarby wiary i miłości:

W drodze powrotnej przejeżdżała obok kirkutu; już zdążyła zapomnieć obyczaje żydowskie. Zawodzące kobiety leżały wyciągnięte na grobach. Kazała furmanowi zatrzymać się na chwilę. Widocznie odbywał się pogrzeb. Gromada Żydów z pochylonymi głowami stała wokół grobu. Ktoś odmawiał kadisz. Dała znak furmanowi, aby ruszał. Na cmentarzach chrześcijańskich kwiaty przystrajały groby, tutaj zaś wszystko było nagie, po azjatacku opustoszałe. „Nienawidzę tego, nienawidzę jak śmierci — wyszeptęła. — Wolałabym umrzeć, niż wrócić do tego nędznego żywota!”⁷

Fragment ten dowodzi, jak silnie tkwi w niej kompleks obcego, gorszego. Bronią przeciw silnemu poczuciu odmienności jest w jej wypadku zepchnięcie wszystkich obaw i wątpliwości w głęboką podświadomość oraz ujawniająca się w kontakcie z żydowskością nienawiść. To, co jest powodem niepokoju Olgi, co ukryte w głębinach jej duszy, zostaje przywołane do świadomości w chwilach erotycznego zbliżenia, stając się elementem gry, tworząc atmosferę szaleństwa, w której miesza się wszystko: „życie i śmierć, Lublin i Wilno, żydowskość i odszczepieństwo, czystość i rozwiązłość, czułość i złośliwość” (*Spuścizna*, 206).

Również losy Azriela to historia zmagania się z dziedzictwem przodków, historia ucieczek i powrotów. Pokonując drogę z żydowskiego sztetl do warszaw-

⁶ I. Berlin, *Żydzi — od zniewolenia do emancypacji*, tłum. J. Brzozowski, „Znak” 1983, nr 339–340, s. 481–500.

⁷ I. B. Singer, *Spuścizna*, tłum. I. Wyrzykowska, Warszawa 1983, s. 252–253.

skich salonów ulega tym samym pokusom, które czyhały na każdego asymilującego się Żyda. Świat, do którego próbuje wejść Azriel, jest światem obcym, a jednocześnie znacznie bardziej atrakcyjnym niż ten, w którym wyrósł.

Cudzoziemcom, którym ten sposób życia — pisze o asymilatorach Isaiah Berlin — jest całkowicie obcy

[...] mało co wydaje się oczywiste; przeciwnie, uważają za konieczne i niezbędne dowiedzenie się, jak członkowie plebisy „funkcjonują”. [...] Sprawą o podstawowym znaczeniu jest więc dla nich obserwacja i dokładne zrozumienie zachowań i sposobu myślenia swoich gospodarzy, a następnie, o ile to możliwe, zaadaptowanie się do ich sposobu życia⁸.

Obserwując Azriela uczestniczącego w przyjęciach organizowanych przez Wallenberga, czytelnik przekona się, jak ważne, a jednocześnie trudne jest dla asymilującego się Żyda zdobycie ogłady towarzyskiej, poznanie powszechnych zwyczajów. Im silniejsza świadomość własnej odrębności, tym silniejsza chęć, by te różnice zatrzeć. Pragnienie, by maksymalnie upodobnić się do innych, rodzi napięcie wewnętrzne, wyostrza zmysł samoobserwacji. W salonach Wallenberga „wszystko odbywało się z etykietą, każdy gest był przemyślany. Azriel, zawstydzony brakiem obycia towarzyskiego, postanowił wszystko zapamiętać” (*Dwór*, 161). Wciąż jednak czuje się w tym świecie obcy, zwyczaje innych nie są jego zwyczajami. „Cheder i Talmud odsunęły go od eleganckiego świata” (tamże, 310) — oto wniosek, jaki nasuwa się Azrielowi po jednym z przyjęć. W tym okresie życia jest blisko totalnej negacji całego dziedzictwa przodków, krok dzieli go od przyjęcia postawy reprezentowanej przez Olgę. Jest taka chwila w jego życiu, kiedy pokusa, by ukryć swoje pochodzenie, jest bardzo silna. Przedstawiając się w większym gronie Polaków podaje tylko nazwisko, szybko jednak orientuje się, że takie zachowanie nie jest przyjęte:

[...] jednak nie mógł w tym towarzystwie wymówić imienia o tak żydowskim brzmieniu jak Azriel. Niejednokrotnie zapowiadał półżartem, że nada swemu imieniu bardziej polskie brzmienie, lecz „Azriel” nie dawało się spolszczyć. Było to imię uparte, broniące się przed zasymilowaniem. (tamże, 314)

Pierwsze lata życia Azriela w Warszawie to czas ewolucji psychicznej, która prowadzi od zakwestionowania religijnych treści judaizmu, poprzez próbę wtopienia się w świat kultury polskiej, aż do rozważania możliwości porzucenia wiary i wszelkich formalnych związków z własną społecznością. Ewolucja ta zachodzi stopniowo i obejmuje zarówno zmianę sposobu ubierania się, jak i niechęć do pokazywania się z żoną — tradycyjną Żydówką — w towarzystwie Polaków, zarówno nadrabianie zaległości w edukacji umysłowej i obyczajowej, jak i sankcjonujący odejście od tradycji związek z przechrztą. Moment nawiązania

⁸ I. Berlin, *op. cit.*, s. 485.

romansu z Olgą jest zresztą punktem kulminacyjnym w życiu Azriela. Na ten czas przypadają myśli, by porzucić wiarę, z którą faktycznie nic go nie wiąże, by wyjechać uwalniając się jednocześnie od dziedzictwa przodków. W tym czasie również uświadamia sobie, że nie jest na tyle silny, by wybrać coś, czego do końca nie akceptuje. Rozdarcie Azriela pomiędzy dwiema kobietami jest w pewnej mierze symbolem rozdarcia pomiędzy moralnym nakazem wierności narodowi i pragnieniem utożsamienia się ze światem świeckim, nowoczesnym, eleganckim.

Wróćmy do metafory, którą posłużył się Isaiah Berlin, określając stosunek asymilujących się Żydów do żydowskości. Przypomnijmy — pisze on, że ludzie ci zachowywali się jak osoby ułomne, starając się bądź to przemilczeć własne kalectwo, bądź je eksponować. Istniały jednak jeszcze inne możliwości zachowania. Można było na przykład — przechodząc ponad podziałami na „chorych i zdrowych”, Żydów i nie-Żydów — zaangażować się w działalność kółek socjalistycznych, czyli wybrać walkę o świat, w którym dotychczasowe podziały przestałyby obowiązywać.

Wszyscy bohaterowie Singera, którzy angażują się w działalność rewolucyjną, to Żydzi, którzy przeszli pewien etap asymilacji. Porzucili sztetł, wiarę w objawionego Boga, tradycyjny sposób życia i myślenia. Emancypujące się kobiety, mężczyźni zgłębiający świecką wiedzę na uniwersytetach i w kółkach samokształceniowych — opuścili jedną społeczność, by wejść do drugiej. Artur Sandauer tak pisze o Żydach angażujących się w ruchy rewolucyjne:

Oderwana od tradycji rodzinnej, nie bardzo zaś wrośnięta w nową, jednostka taka jest nastawiona antyzachowawczo, sprzyja przewrotom: wszelki ruch rewolucyjny gwarantuje jej mianowicie równouprawnienie w nowym społeczeństwie⁹

Jan Błoński podobnie interpretuje zainteresowanie inteligencji żydowskiej ruchami rewolucyjnymi, tak pisząc o sytuacji intelektualisty żydowskiego:

Czuje się wyobcowany w społeczności, w której wyrósł. Odrzucony przez społeczność, do której chciał się dostać. Rozczarowany — ba! przerażony — porażką oświeconych ideałów, które obiecywały mu wspólną europejską ojczyznę... Do wypróbowania pozostały mu tylko ideały skrajne, radykalne. Albo porzucić świat dla żydostwa, zeświecczając zarazem tysiącletnie tradycje religijne. Albo też całkowicie zlekceważyć własne pochodzenie narodowe, utożsamiając się z triumfalnym pochodem światowego proletariatu... Dla zagrożonych antysemityzmem intelektualistów syjonizm i komunizm są różnymi odpowiedziami na identyczne wyzwanie¹⁰

Żydowi ugodzonemu poczuciem obcości, różnicy, obserwującemu klęskę idei asymilacji i narastanie fali antysemityzmu, socjalizm daje szansę włączenia się we

⁹ A. Sandauer, *O sytuacji pisarza polskiego pochodzenia żydowskiego w XX wieku. (Rzecz, którą nie ja powinienem był napisać...)*. Warszawa 1982, s. 26.

¹⁰ J. Błoński, *Autoportret żydowski, czyli o żydowskiej szkole w literaturze polskiej*, [w:] id., *Biedni Polacy patrzą na getto*, Kraków 1994, s. 86.

wspólnotę ludzi, których działanie ożywia nadzieja na radykalną zmianę układów społecznych. Drogę taką wybiera siostra Azriela — Mirele, Aleksander Cypkin, Sonia Cypkin, Aron Lipman, Sonia Rabinowicz, Estera Eajzner, Wiera Czartap, wreszcie Cyna — córka Azriela. Ludzie ci spotykają się na zajęciach kółka samokształceniowego, studiują ekonomię, socjologię, pisma rewolucjonistów. Dyskutuują nad kwestią emancypacji kobiet, działalnością „narodników” i europejskich socjalistów. Rozważają sposób rozwiązania kwestii żydowskiej i drogę do osiągnięcia celów ruchu socjalistycznego. Ich poglądy dotyczące przyszłości narodu żydowskiego są pod pewnymi względami zgodne z poglądami głoszonymi przez innych zasymilowanych Żydów. Zarówno Wallenberg, jak i Azriel w okresie młodzieńczego buntu, czy Cadok, tak i oni krytykują fanatyzm religijny i izolację Żydów. Analizując nieprzychylny stosunek Polaków do Żydów, Wallenberg wypowie kwestię, z którą zgodzić mogliby się wszyscy asymilujący się bohaterowie powieści Singera:

Jak można się wprowadzić do cudzego domu, żyć w nim w całkowitym odosobnieniu i oczekiwać, że się na tym nie ucierpi? Jeśli człowiek gardzi bogiem swego gospodarza, biorąc go za wizerunek z blachy, stroni od jego wina jako zakazanego, uznaje jego córkę za osobę nieczystą, czyż tym wszystkim nie ściąga na siebie traktowania należnego osobie niepożądaney i obcej? (*Dwór*, 34)

Status quo Żydów może zmienić jedynie edukacja i asymilacja. W słuszność tego rozwiązania wierzą i działacze kółek socjalistycznych, i Azriel. Dopiero z czasem pojawi się inna możliwość, a będzie nią dążenie do emancypacji narodowej.

Tymczasem jednak młodzi rewolucjoniści prowadzą burzliwe dyskusje nad sposobem urzeczywistnienia idei sprawiedliwości społecznej. Ich poglądy cechuje skrajny radykalizm — aby osiągnąć zamierzony cel, można posłużyć się każdym środkiem, nawet siłą. Przeciw takim teoriom protestuje Azriel, niechętny przelewowi krwi. W jego słowach pobrzmiwa echo poglądów samego Singera, który w wywiadach wielokrotnie wypowiadał się przeciw stosowaniu przemocy w imię najszlachetniejszych nawet celów. Mirele i jej towarzysze uznają jednak istnienie determinizmu historycznego, konieczność przemian, które pociągając za sobą ofiary, doprowadzą do powstania szczęśliwej ludzkości.

Rozszerzająca się fala pogromów napawa wielu z nich strachem przed łatwo udzielającym się nacjonalizmem. Niektórzy z nich porzucają więc ideały rewolucji, by emigrować do Palestyny. „Jak Żydzi mogą się wiązać z organizacją, która wznieciła pogromy w imię sprawiedliwości społecznej?” (tamże, 307) — pyta przyjaciel Mirele, Aron Lipman. Tych wszystkich, którzy odeszli, fanatycy sprawy rewolucyjnej oceniają zapewne tak, jak Mirele:

Czy myślą, że można robić rewolucję w jedwabnych rękawiczkach? Czy wyobrażają sobie, że w walce z wyzyskiem oszczędzi się żydowskich kupców? Czy nie rozumieją ci tchórze, że pogromy żydowskie to wstęp do ogólnego buntu obejmującego chłopów i klasę robotniczą? (tamże, 307).

Lata osiemdziesiąte XIX w. to okres przełomu dla tych, którzy próbowali udowodnić, że żydowska asymilacja w Polsce ma szansę powodzenia. Szalejący antysemityzm, aresztowania działaczy rewolucyjnych kierują zainteresowania Żydów zmierzających do określenia tożsamości własnej i własnego narodu w inną stronę. Skoro nie można było już przemilczeć swojej ułomności i bezskuteczne — przynajmniej na razie — okazały się działania zmierzające do zbudowania społeczności, w której podziały na zdrowych i chorych byłyby anachronizmem, powstała nowa koncepcja poprawienia anormalnego stanu rzeczy. Isaiah Berlin pisze:

[...] znaleźli się i tacy, którzy zaczęli głosić tezy następujące: garb jest garbem, niepożądanym dodatkiem, którego nie da się zatuszować przez stosowanie łagodnych paliatywów. A na razie jest powodem mnóstwa przykrości dla tych, którzy są nim dotknięci. Ludzie ci zalecali — widziano w tym zuchwałstwo zbliżone do umysłowej dewiacji — by pozbyć się garbu drogą zabiegu chirurgicznego¹¹.

Zabieg taki proponowały koncepcje syjonistyczne.

Szeregi syjonistów zasilają w powieściach Singera inteligenci rozczarowani klęską asymilacji, socjaliści przerażeni narastającym nacjonalizmem. Do ich grona przyłącza się również młodzież wychowana w zasymilowanych rodzinach. Bezpośrednią przyczyną decyzji Józka Babada o wyjeździe do Palestyny staje się incydent antysemicki, który zranił jego męską godność. Jego poglądy są egzemplifikacją przemiany, jaka dokonała się w poglądach zasymilowanej inteligencji żydowskiej na własne miejsce w świecie. Żydzi asymilujący się w pierwszym pokoleniu pokonywali szereg trudności na drodze do osiągnięcia statusu członków społeczności polskiej. Upokorzenia znosili w milczeniu, wierząc że postęp i ewolucja duchowa świata rozwiążą problem antysemityzmu. Naznaczeni piętnem gorszego, wychodźcy z kasty, przyjęcie przez społeczność chrześcijańską uznawali za wyróżnienie. Młode pokolenie inaczej ocenia własną kondycję społeczną. Dla dzieci żydowskich asymilatorów istotną sprawą staje się uszanowanie godności, której nie są przecież pozbawieni jako ludzie. Zmienia się także ich spojrzenie na naród — celem, jaki stawiają przed Żydami w diasporze, nie jest asymilacja, lecz budowa własnego państwa, w którym mogliby normalnie funkcjonować jak inne narody. Józiek oraz jego rówieśnicy potrafią zdobyć się na śmiałość porównywania własnej kondycji społecznej z kondycją innych, zajmujących wyższe miejsce w hierarchii. Aleksander Herz stwierdza, że:

¹¹ I. Berlin, *op. cit.*, s. 495–496.

Gdy taka śmiałość powstaje, zaczyna się mieć ku końcowi uznawanie własnej niższości jako czegoś naturalnego i nie mogącego ulec zmianie. Śmiałość taka prowadzi do oceniania własnej pozycji w porównaniu z pozycjami innych. Stąd dalszy krok — a nie jest to krok mały — do powstania wiary w moje prawo do wyższej pozycji i przeświadczenia, że taką pozycję potrafię zająć. Oto — w postaci najbardziej uproszczonej — mechanizm psychologiczny procesu, który w przypadkach indywidualnych prowadzi do osobistego awansu, w przypadkach masowych — do emancypacji¹².

Azriel, przedstawiciel starszego pokolenia, uznaje początkowo pomysł syna za szaleństwo. Nie można, jego zdaniem, zmieniać mapy świata, odwracać biegu historii. Sam jednak nie widzi możliwości rozwiązania coraz bardziej nabrzmiewających konfliktów, tak społecznych, jak i osobistych. Jego zasada, by „przynajmniej nie pogarszać istniejącego stanu rzeczy” (*Spuścizna*, 68), by starać się jakoś żyć w tym szalonym świecie, staje się jednak i dla niego samego zbyt trudna do zrealizowania. Zmęczony bezsilnością, rozczarowany ideałami kultury i postępu, które okazały się pustymi frazesami, postanawia pójść tą samą drogą, którą wybrał syn.

Najważniejszym problemem, przed którym stoją bohaterowie powieści Singera, próbujący określić swoją tożsamość, jest ich stosunek do wiary przekazanej przez ojców. Każda z postaci, która zdecydowała się porzucić tradycyjny sposób życia, musi jasno określić się wobec tego dziedzictwa. Jednym przychodzi to bez trudu — ułatwieniem jest wychowanie z dala od religii. Tak jest w przypadku dzieci Azriela — Józka i Cyny. Klara Kaminer również kontynuuje w pewnym sensie kierunek, który wskazał jej ojciec — maskil ostentacyjnie lekceważący obowiązki religijne. Konsekwentnie drogą tą pójdzie jej syn Sasza, dla którego nawet miłość nie stanowi już żadnej wartości. Inni bohaterowie, odrzucając wiarę, odnajdują drogę, która w pełni angażuje ich umysły i siły — dla Soni, Mirele czy Cypkina ważne jest uczestnictwo w ruchu socjalistycznym, walka o zniesienie niesprawiedliwych podziałów społecznych. Najpełniej Singer przedstawił duchowe zmagania Azriela oraz jego bratanka — Cadoka. Losy ich układają się w pewnym sensie analogicznie. Obaj pochodzą z bardzo pobożnych rodzin. Obaj zwątpili w objawienie. Obaj poszukiwali odpowiedzi na odwieczne pytania studiując nauki przyrodnicze i filozofię. Obaj przeżyli wreszcie rozczarowanie nauką, która nie była w stanie uciszyć ich niepokojów intelektualnych i moralnych. Prawdopodobnie obaj zakończą swą duchową wędrówkę jakimś powrotem do korzeni.

Jednak uwaga Singera koncentruje się przede wszystkim na duchowym dojrzeniu Azriela Babada. Cadok powtarza jego drogę i prawdopodobnie dojdzie kiedyś do podobnych wniosków, jakie ze swego życia wyciągnął jego wuj. Poszukiwania Azriela zaczynają się jeszcze w młodości, kiedy jako uczeń jesziwy

¹² A. Hertz, *Żydzi w kulturze polskiej*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2003, s. 199.

zadaje ojcu „pytania trącające herezją” i tropi niekonsekwencje w Biblii. Prędko określa swoje stanowisko wobec judaizmu — nie wierzy w prawdę objawioną. W jego słowach pobrzmiwia echo poglądów samego autora. Poszukując w naukach empirycznych prawdy o świecie szybko przekonuje się, że wiedza nie daje pełnej odpowiedzi na stawiane pytania. Do podobnych konkluzji dojdzie w jakiś czas później Cadok. Rozczarowany do nauki Azriel dostrzega, że teorie materialistyczne popularyzowane przez uczonych zagrażają wartościom etycznym. Przestaje wierzyć w duchową ewolucję świata, która powinna towarzyszyć postępowi nauk. Rozstawszy się z ideałami młodości zaczyna poszukiwać absolutnej etyki, według której można by oceniać postępowanie człowieka. Świadek rozprzężenia moralnego społeczności chrześcijańskiej, rozwoju teorii rewolucyjnych, które pochwalają siłę jako środek wiodący do celu, spostrzega Boga z innej perspektywy — jako ostateczną instancję dobra i zła, jako siłę porządkującą świat i nadającą mu wartość. Wyczuwa, że istnienia absolutnej etyki udowodnić nie można, każdy musi Boga odkryć sam. Istnienie transcendencji jest jednak dla niego czymś oczywistym. Ów niepoznany Bóg jest według Azriela gwarantem równowagi dobra i zła w świecie, natomiast każde odejście od niego prowadzi do grzechu i nienawiści. Jego rozważaniom zdaje się sprzyjać sam pisarz, kształtując losy bohaterów w sposób ilustrujący tę tezę. Człowiek coraz bardziej oddalający się od Boga jest w stanie popełniać coraz większe zło.

W kontekście takich rozważań Azriel odkrywa piękno treści religii własnych przodków — religii głoszącej pokój i miłość. Zaczyna także doceniać siłę tradycji, która przez wiele tysięcy lat spajała naród, pozwoliła mu przetrwać. Stanowisko swoje próbuje określić w gorących dyskusjach z Cadokiem. Bratanek jego reprezentuje w czasie tych rozmów pozycję skrajnie przeciwną. Odrzuca religię jako hamulec postępu (w krytyce fanatyzmu religijnego i zacofania Żydów obaj zresztą zgadzają się ze sobą), lansuje nihilistyczną tezę, według której prawem jest siła. Zasady moralne są według niego wynikiem umowy społecznej. W istocie obowiązuje tylko biologiczne prawo walki o byt. Zgodnie z tym założeniem wojny są koniecznością, a życie ludzkie nie jest dla natury cenniejsze niż życie kury, cielaka czy byka. Przerażony tym nihilizmem Azriel zarzuca Cadokowi, że jego rozumowanie może prowadzić do akceptacji zorganizowanych form ludobójstwa. W innym miejscu powieści narrator daje jednak wskazówkę, która pozwala czytelnikowi traktować te wypowiedzi jako pewną prowokację, pozwalającą Azrielowi sformułować poglądy, kto wie, czy nie podobne w gruncie rzeczy do niewyrażonych myśli Cadoka.

Azriel, obserwując klęskę programu asymilacji, niepowodzenia socjalistów, nasilający się od początku lat osiemdziesiątych XIX w. antysemityzm, wypowiada w rozmowie z Cadokiem znamienne zdanie:

— Jeśli nawet wszystkie religie są fałszywe, to po co odrzucać własną, by przyjąć obcą? Czy po prostu dlatego, że Iwan jest silny, a my słabi?

— Świat należy do silnych.

— Nie mogę żyć w takim świecie. Nie potrafię całować ręki, która mi wymierza ciosy. (*Spuścizna*, 360)

Wypowiedź ta to sygnał ewolucji duchowej Azriela Babada. Wierność tradycji jest warunkiem zachowania własnej tożsamości. Jednocześnie, aby naród mógł rozwijać własną kulturę i język, musi mieć swoje państwo. Azriel — przeciwny wcześniej emigracji Józka do Palestyny — sam podejmuje decyzję o wyjeździe, traktując to jako nakaz moralny.

Tymczasem jednak niepowodzenia życiowe i poszukiwanie owego nieznanego Boga skłaniają go do powrotu do świata dzieciństwa i młodości, z którego dobrowolnie przed laty odszedł. Jego przyjazd do Marszynowa — krainy rozmodlonych chasydów — to początek duchowego odrodzenia. Odnajduje tu nie tylko poczucie wspólnoty z ludźmi, ale przede wszystkim radość i pokój wewnętrzny, którego brakowało w otaczającym go dekadentycznym świecie. Pobyt na dworze cadyka Jochanana jest dla niego ważnym doświadczeniem duchowym, znajduje tu potwierdzenie dla swoich rozważań, że wartość życia nadaje jedynie oparcie się o siłę przekraczającą ludzkie ograniczenia.

To nie uprzywilejowana klasa, to zbiorowisko biedaków gorzej sytuowanych niż chłopcy i proletariaty robotniczy. Wypędzeni z Rosji, ofiary pogromów, szkalowani przez pisarzy jako pasożyty, zwalczani przez antysemitów, którzy wysuwali przeciwko nim fałszywe oskarżenia. A jednak, zamiast zdegenerowania i pogrążenia w melancholii, pijaństwie i rozpuszczeniu, oni świętują, recytują psalmy, cieszą się pełnią radości, której źródłem jest dusza. Nikt z zebranych nie rozpacza z racji pogromów, jak robi to cała żydowska inteligencja wzdłuż i wszerz Rosji. Złożyli swą ufność w Bogu, nie w człowieku, nie w ewolucji czy rewolucji. (tamże, 366)

Wielką goryczą zaprawione są rozważania Azriela o narodzie żydowskim, narodzie skazanym przez każdą epokę i każde pokolenie na zagładę:

Czyż to nie oni ukrzyżowali Jezusa, dodawali krew chrześcijańską przy wyrobieniu macy, zanieczyszczali święconą wodę i profanowali hostię? Ci Żydzi zebrani w domu modlitwy zasługują na unicestwienie za różne występki, a w szczególności za to, że są kapitalistami (czyż nie brzmi to jak żart?) i obcymi przybyszami (bo zaledwie osiemset lat przebywają w Polsce). Zarzucano im nadto, że są szowinistami, reakcjonistami, mieszcuchami, fanatykami i barbarzyńcami posługującymi się szwargotem. Każdy wyraz kończący się na „izm” kwalifikował ich na zagładę. A przecież ich zbrodnią było jedynie pragnienie uduchowionego życia, bez wojen, cudzołóstwa, bez drwin i rebelii. (tamże, 369)

Ten fragment powieści to oskarżenie rzucone światu, który nie potrafił i nie chciał skorzystać z bogactw duchowych ówczesnego judaizmu. Światu, który dostrzegał w Żydach jedynie to, co zewnętrzne, pozbawione prawdziwego znaczenia. Hałaśliwi, rozradowani chasydzi, powracający z dworu cadyka, gdzie

spędzali święta, to dla obserwujących ich Polaków dziki motłoch. Azriel stwierdza z ironią, że:

Tak, tutaj stanowili motłoch, lecz zaledwie przed godziną byli kapłanami w świątyni. Czy świat to kiedykolwiek zrozumie? [...] Wszystko, co w nich chwalebne, znajduje się w ukryciu. (tamże, 377)

Azriel zauważa z żalem, że kultura, do której tak mocno się rozczarował, wywarła silne piętno na jego duszy. Mimo iż zna i docenia duchowe bogactwo chasydów, robi mu się wstyd, gdy podchodzą do niego i zaczynają z nim rozmowę w pociągu. Z zażenowaniem uświadamia sobie, że „Wstydział się Żydów! Oto, do czego doprowadziło oświecenie!” (tamże, 377). Umieściwszy najmłodszego syna w domu rabina Jochanana, podejmuje jeszcze jedną próbę odbudowania swojej wiary w wartości kultury — wyrusza w podróż po Europie. Doświadczenia zdobyte w czasie tej wędrówki pozwalają mu podjąć ostateczną decyzję. Przekreśla w sposób zdecydowany ideały, w które wierzył w młodości, surowo oceniając zdobycze europejskiej cywilizacji:

Przysłuchując się wykładom słynnego Wundta, zdałem sobie sprawę, że intelektualiści będą nadal tworzyć interpretacje filozoficzne, socjologiczne i psychologiczne, nawet jeśli cały świat miałby się upodobnić do Sodomy. A czy jesteśmy dalecy od takiego stanu rzeczy? Cała kultura szeptą odczucia moralne i niszczy wiarę w siły boskie. (tamże, 385)

Odrzuciwszy kulturę europejską, wątpiący w prawdy objawione przez Boga, pozostaje jednak wierny swojemu narodowi. Wyjazd do Palestyny jest jedynym sposobem, by uniknąć wyobcowania i rozdarcia wewnętrznego, które były skutkiem odcięcia się od korzeni. W ostatnich słowach listu skierowanego do Cadoka pisze:

[...] nie żywię złudzeń, że można wymazać historię naszej rasy. Ta moc — bez względu na źródło — która nas zachowała przy życiu w ciągu czterech tysięcy lat, wciąż w nas istnieje. Mogę zaprzeczać istnieniu Boga, lecz nie mogę przestać być Żydem, chociaż te słowa mogą brzmieć sprzecznie i dziwnie. (tamże, 386)

Nie wszyscy bohaterowie *Dworu* i *Spuścizny* powracają skruszeni na próg rodzinnego domu. Nie wszyscy odkrywają na nowo bogactwo wiary i tradycji, którą pogardzili. Nie wiadomo, jak potoczą się ich losy, jakich rozczarowań doznają w dalszym życiu. Singer zdaje się jednak sugerować, że największą szansę odbudowania własnej tożsamości mają ci, którzy nie zamknęli sobie drogi powrotnej do wartości od wieków kształtujących duchowe oblicze Narodu Księgi.

Paweł Śpiewak

Uniwersytet Warszawski

Kilka uwag o tradycji mistycznej w pisarstwie Isaaca Bashevisa Singera

Isaac Bashevis Singer, zwany też niekiedy sztukmistrzem z 86 ulicy¹, żyje na przecięciu czasu. Lokuje się między światem religijnym, odziedziczonym po niezliczonych pokoleniach strudzonych, zabieganych, ale zawsze bogobojnych Żydów, a czasem, który usiłuje być nowy, swobodnie otwarty na przyszłość. Niektórzy mówią w tym kontekście o końcu epoki Toro-kracji i narodzinach ładu zsekularyzowanego. Świat zsekularyzowany jest w miarę uporządkowany, racjonalny, przedstawia się jako przewidywalny. Być może jest dzięki temu zrozumiały czy wręcz prosty i daje co najmniej złudzenie, że różne wydarzenia, los ludzki, można kontrolować, a w każdym razie nimi sterować. Singer powiada, że ten nowy odczarowany porządek nie pozostawia wiele miejsca na dawne rytuały, prawa. Nie trzeba już przed zjedzeniem kromki chleba pobłogosławić Stwórcy. Na pytanie o narodziny i stawanie świata odpowiedzi szuka się już nie w Torze i w kabale, ale w teoriach Darwina i ewolucjonizmie Spencera. Kobiety, jeśli tylko im przyjdzie na to ochota, mogą wystraszonemu studentowi jesziwy wsadzić do ucha język i bezczelnie kokietować go swoją cielesnością. Nie wolno nam wręcz wierzyć w demony i duchy. Nazywane są zjawiskami paranormalnymi i nauka oraz uznane autorytety obchodzą je szerokim łukiem.

Ale nawet jeśli teraz Żydzi mają swoje okręty, samoloty, noszą jarmułki podobne raczej do plastra przyklepionego do czubka głowy, a kobiety zamężne nie chcą nosić peruk, to i tak zerwanie ciągłości czasu, o którym tak chętnie i licznie wypowiadają się filozofowie, w istocie rzeczy nie nastąpiło. Bo jeśli porzuciliśmy wiarę w złego kobiecego ducha zwanego Lilit, jeśli dybuki mamy za czyste przesady i nie tylko ich nie widzimy, ale i w nie nie wierzymy, to i tak one nie

¹ Zob. np. tytuł pierwszej biografii pisarza: P. Kresh, *Isaac Bashevis Singer, the Magician of West 86th Street: A Biography*, Dial Press, New York 1979. Obecnie odcinek 86 ulicy, przy której pisarz mieszkał przez wiele lat, na Manhattanie między Broadwayem a Amsterdam Avenue, nosi miano bulwaru I. B. Singera.

przestaną nas nawiedzać. Gdyby ludzie wiedzieli, ile diabłów i chochlików krąży wokół nich, z pewnością umarliby ze strachu, zapewniała Singera stara ciotka Jentl. My już wierzymy w materię, czarne dziury, ale duchy i tak w nas wierzą i nie mają zamiaru nas opuścić. Może zmieniają swoje kształty, zapewne zawędrowały w nowe strony świata — wszak nigdy wcześniej nie było ich w Argentynie czy na pustyni stanu Nevada — ale są i uparcie o dusze żydowskie się upominają. Choćby dlatego asymilacja nie jest możliwa. Żaden z bohaterów czy bohaterek Singera mimo chrztu nie traci swej żydowskiej duszy. To, co dawniej nazywano chochlikami, gnomami, nazywa się teraz naukowo „nerwami”, a te, jak stwierdza bohater *Certyfikatu*, „nie były po prostu nitkami tkanki rozchodzącymi się z mózgu do kręgosłupa — były to nadludzkie siły mające dziwne właściwości”². Czasem na miejsce duchów wprowadza się pojęcia namiętności i emocji. Siłę oddziaływania ukrytych mocy potwierdza historia. Bo jakże wyjaśnić i opisać historię wojny i Zagłady, nie biorąc pod uwagę całej tej irracjonalnej, ciemnej, niewyjaśnionej strony zarówno ludzkiej psychiki, jak i samej rzeczywistości świata. Wtedy to rozszalały się siły ciemności, których nie sposób wyjaśnić wyłącznie za pomocą kategorii naukowych czy psychoanalitycznych. Duchy nawiedzają nawet tych zasymilowanych i zamożnych Żydów, którzy zapomnieli o jesziwie czy chederze. Nasza rzeczywistość, ta zmysłowa, intelektualnie rozumiała, wszak jest tylko fragmentem rzeczywistości nie tyle innej, ile nieco ukrytej, zaskakującej, a na pewno szerszej. Nie sposób uciec przed siłami potężniejszymi niż my sami, niż wszystko, co nas bezpośrednio otacza.

Wszelka naukowa psychologia nie daje nam wglądu w naturę człowieka. Singer niejedną raz wyrażał swój sprzeciw wobec ludzi sądzących, że na drodze logiki odkryją tajemnicę Stworzenia. Powiadał:

Nie wiemy w gruncie rzeczy, czym jest światło ani czym jest życie. Mówimy o elektronach, dowiedzieliśmy się mniej więcej, jak działają, ale nie wiemy, czym są i jak powstały. Nasza wiedza jest małą wyspą na nieskończonym oceanie niewiedzy. A nawet mała wyspa jest zagadką³.

Bywamy obdarzeni dziwnymi mocami (ileż miejsca poświęcił Singer hipnozie, seansom spirytystycznym, sztuce czytania umysłów, okultyzmowi) i musimy nauczyć się z nimi żyć. Widzimy te obszary chaosu w snach i halucynacjach (pisał o nich we wspomnieniach i w wielu opowiadaniach). Ten inny, tajemniczy świat jest połączony z naszym zmysłowym i racjonalnie uporządkowanym światem, wręcz z nim nierozdzielny. Wystarczy nadstawić ucha i posłuchać ludzkich

² I. B. Singer, *Certyfikat*, przeł. E. Petrajtis-O'Neill, Wydawnictwo Marabut, Gdańsk 1993, s. 13.

³ R. Burgin, *Rozmowy z Isaakiem Bashevisem Singerem*, przeł. E. Petrajtis-O'Neill, Atekt, Gdańsk 1992, s. 88.

opowieści. Singer je zbierał. Potrafił słuchać. Każdy ma w sobie taką opowieść. Czasem tylko boi się o niej wspominać.

Czy owe potężne siły rządzą nami? Czy od ich niekiedy kapryśnych wyroków zależy to, jak żyjemy, z kim żyjemy i czy w ogóle istniejemy? Wszystkimi opowiadaniem pisarz zaprzecza ważnej prawdzie intelektualnego judaizmu, twierdząc, że wolna wola jest być może iluzją, albo dokładniej, wolność jest być może pięknym, acz nigdy nieziszczonym pragnieniem. W nią należy wierzyć, ale nie sposób jej istnienia dostrzec. Bo jakże wyjaśnić fakt, że ktoś przekonany o tym, iż nie zniósłby zdrady, zabiłby swoją żonę za spojrzenie na innego mężczyźnię, żyje z nią, choć ta ma stałego kochanka? Nam się wydaje, że wybieramy, że wiemy, co chcemy uczynić, że rozumiemy siebie, ale w istocie wybiera za nas los, przeznaczenie, jakieś ukryte przed nami motywy. Jak powiada bohater opowiadania *Przyjaciel Kafki*, pan Bóg stale gra z nami w szachy. Bawi się nami i prowadzi kędy chce. A my jesteśmy tylko marionetkami w jego teatrze. Tak jak marionetką w Jego grze bywał Jakub i syn zrodzony z Racheli — Józef. Opowiadanie kończy się zniemiennymi słowami: „Jeśli istnieje Bóg, wynagrodzi to panu, a jeśli Go nie ma, to kto prowadzi te wszystkie gierki z Jacquesem Koh-nem?”⁴. Każdy kto weźmie do ręki jakikolwiek tom opowiadań Singera, wie, że pisarza przenika wiara w coś, co z braku lepszych pojęć nazywamy losem, przeznaczeniem, siłami wyższymi. Żyjemy nieporządnie, grzeszymy, zdradzamy, oddajemy się namiętnościom, seksowi (ta namiętność jest okazją do szczególnie wielu figlów dziwnych stworów), pozwalamy sobie na kochanki i swoim żonom na kochanków, ale tak być musi. W otoczeniu jego bohaterów nic nie może być uładzone, nic nie może pozostawać na miejscu. Niepokój przenika jego pisarstwo, jakby w ten sposób wypełniał definiowaną przez siebie misję żydostwa. W *Rodzinie Muszkatów* stwierdził, że Żydzi są ludem, który sam nie potrafi spać i innym również spać nie pozwala.

Pisarz nie tylko kwestionuje wiarę w wolną wolę, ale pozostaje wierny agadzie opowiadającej o dwóch literach jud w słowie *wajecer* z Księgi Rodzaju (2,7). Jedno jud wskazuje na dobre, drugie na złe skłonności obecne w ludzkiej naturze. Często owe lantuchy, dybuki, bywają siłami ciemności. Mogą uchodzić za „lewe” anioły. Mistycy żydowscy wierzą, że każdemu z nas towarzyszą zawsze dwa anioły, anioł lewy i prawy, anioł pokus, śmierci i zniszczenia i anioł dobry, opiekuńczy. Oba toczą o nas walkę, nieskończony spór, rozgrywający się w naszych duszach, ciałach, który trwać będzie póty, póki istnieć będzie człowiek. Jeśli tak jest, jeśli zło stale współżyje i współzawodniczy z dobrem, skoro my bywamy wybierani i popychani, skoro nie jesteśmy w stanie pojąć i opisać

⁴ I. B. Singer, *Przyjaciel Kafki*, [w:] id., *Przyjaciel Kafki*, przeł. E. Petrajtis O'Neill, bis, Warszawa 1994, s. 19.

rzeczywistości duchowej, to wynika z tego, że moralizowanie jest zajęciem co najmniej wątpliwym. Singer nie wchodzi na bimę, by pouczać, nawracać. Jest świadkiem, a nie oskarżycielem, pozostaje wierny roli pisarza wprawnego w opisywaniu historii, a nie kaznodziei. W jednym z wywiadów powiedział:

Pisarz nie jest bogiem. Jest kimś kto umie opowiedzieć zabawną historię nie po to, by wyjaśnić życie. Literatura może bawić i poruszać umysły, ale życiem nie pokieruje. Literatura nie pomoże ludziom⁵.

Singer z pewnością przekonuje nas, że między światem tu i teraz istnieje nierozzerwalny, choć niewidoczny związek ze światami wyższymi. Jeden wpływa na drugi. Możemy stworzyć kobietę demona, która może z kolei zniszczyć swego twórcę, jak to ma miejsce w jednym z opowiadań z tomu *Namiętności*. Światy te przenikają się, jak przenika promień słońca nawet przez szczelnie zasłonięte story. I nie sposób rozstrzygnąć, co jest bardziej realne, co jest, jeżeli tak można powiedzieć, prawdziwsze: duchy, czy ci żywi nawiedzani przez zaświatowe moce. Nie wykluczam, że właśnie duchy, bo są nieśmiertelne, bo przez swoją niesamowitość odczuwa się je intensywniej i mocniej. To one zostawiają trwałe ślady na nas, na naszych biografiach, czynią spustoszenie w ciele i duszy i dopiero wtedy mogą się wynieść. Przyjmując założenie, że owe duszki są bardziej realne, świat dostępny zmysłowo, fizycznie, ulega stałemu, acz nieuchronnemu odrealnieniu. I są tak samo prawdziwe jak jego bohaterowie. W każdym razie o tym zapewniał nas Singer twierdząc przy różnych okazjach, że unika pisania o rzeczach, których nie zna. W opowiadaniu *Taniec* syn i matka bezszelestnie tańczą całe noce bez muzyki. Są pogrążeni w wirowaniu, jakby już nie istniał świat, pory dnia, roku. Tańcząc wykraczają poza realność własnego życia i unoszą się jak duchy, jakby wzbijali się w powietrze razem z krematoryjnym dymem.

Te dybuki, lantuchy, zły duch Ketuma pojawiający się po przebudzeniu, straszna Lilit, z którą miał jeszcze współżyć praojciec Adam, Asmodeusz i Szatan, władcy ciemności, Bilar, wszyscy oni wyrastają z prastarej tradycji, albo dokładniej, dawniej odkryto ich imiona i ich powołanie. One to zamieszkiwały sztetle i wsie Lubelszczyzny, Wołynia, Litwy, Białorusi. Pełno ich było wokół Biłgoraja, Izbicy, Goraja. Potem siły te wędrowały śladem emigrantów. Przyływały statkami do Nowego Jorku i do Tel Awiwu. Rozbiegały się po obu Amerykach i po całym współczesnym Izraelu. Singer wierzy nie tylko w duchy, ale i w to, że zostaliśmy obdarzeni zarówno psychiką, jak i duszą. W opowiadaniu *Nauczyciel* dawna uczennica narratora, już dojrzała lekarka, matka trudnej, zbuntowanej córki, powiada: „Natura nie zna litości. [...] wiara w miłosiernego Boga to najgorsza zdrada wobec ofiar [...] Jeżeli w naturze istnieje jakakolwiek sprawiedliwość, to jest nią zanik duszy w chwili rozkładu ciała”. Na co pada słaby, bo negatywny

⁵ P. Kresh, *op. cit.*, s. 347.

tylko argument, ale jednak argument: „Jeżeli ma się takie poglądy, to nie ma powodu, aby człowiek nie mógł być nazistą”⁶. Śmierć nie jest końcem człowieka. Prowadzi go, być może, do powtórnych narodzin.

Między duszą człowieka, a duchami, które go nawiedzają, zdaje się istnieć silne pokrewieństwo. Wedle szeroko przyjętych zasad kabały luriańskiej dusze nie umierają, ale transmigrują. Przenoszą się z ciała do ciała, choć niektóre nie znajdują swojego wcielenia. Być może to one zamieniają się w dybuki czy gnomy. Współczesny nam rabin Adinai Steinzalt, kodyfikator Talmudu, w swojej mistycznej księdze *Trzyście płatków róży* powiada, że tyle jest dusz żydowskich, ile liter w Torze-Pięcioksięgu⁷. I że to właśnie wszystkie żydowskie dusze stały przed górą Horeb w chwili Objawienia. Wszystkie, czyli te aktualne i te jeszcze nieucieleśnione. Zapewne taka nauka była, jeśli ją znał, Singerowi bliska, przeto wierzył i przyjmował wynikające z niej wnioski. Po pierwsze, że można mówić o duchowej jedności wszystkich Żydów. Pochodzą z tego samego pnia, powracają do nich stare dusze z nagromadzonym już doświadczeniem, przed-wiedzą, od których, póki naród trwa, uciec nie sposób. Lantuchy, czyli dusze, które nie umarły, dusze grzeszne, które nie mogą się pozbyć siebie i wcielają w ludzkie ciała, trwać będą i żyć, póki istnieją Żydzi. Są częścią ich historii i przeznaczenia. Można rzec, towarzyszą im, doganiają nawet wtedy, gdy poszczególne osoby chcą uciec od swych korzeni. One — te duchy — są niemal świadectwem ciągłości żydostwa. Niezwykłe opowiadanie *Szabas w Portugalii* kończy się dziwną wymianą zdań. Dziwną, bo zadaje je gospodyni domu, która niespodziewanie mówi niemal w nieznanym sobie jidysz i upodabnia się do zmarłej już dawno kochanki bohatera: „— Czy wierzy pan w zmartwychwstanie zmarłych? Usłyszałem swoją odpowiedź: — Oni nigdy nie umarli”⁸. Po drugie, teoria Lurii potwierdza w nowy sposób wybranie i wyjątkowość narodu, bo dusze te pochodzą wprost od Boga, były wykute przez Stwórcę jako hebrajskie litery w Torze.

Zasadniczy nurt kabały, który znajduje swoje spełnienie między innymi w rozważaniach Abulafii, w księdze *Zohar*, w dziełach mistyków z miasta Safed, przypowieściach, legendach, a przede wszystkim żywotach chasydzkich mistrzów, obraca się głównie wokół pytania o stworzenie świata i człowieka. Kabalistyka wytworzyła bardzo złożony system symboli, z których zapewne najważniejszymi są idee cimcum i sefirot. Cimcum to zasada kosmicznego cofania się Boga tak, by opustoszałą przestrzeń pozostawić wolnemu działaniu człowieka. Sefiroty, a jest ich dziesięć, jak dziesięć przykazań i dziesięć plag, jakie spadły na Egipt, to jakby światła, które rozświetlają i powołują kolejne warstwy istnienia (Singer

⁶ I. B. Singer, *Nauczyciel*, [w:] *Przyjaciel Kafki*, s. 117–118.

⁷ Zob. *The Thirteen Petalled Rose*, przeł. z hebr. Y. Hanegbi, Basic Books, New York 1980.

⁸ I. B. Singer, *Szabas w Portugalii*, [w:] id., *Namiętności*, przeł. E. Petrajtis-O’Neill, Atext, Gdańsk 1992, s. 97.

wykorzystuje te motywy np. w swojej pierwszej powieści, *Szatanie w Goraju*, czy w opowiadaniu *Upadek Krzeszowa*). Istotne miejsce w żydowskiej mistyce zajmuje też gematria, kombinacje liczbowe liter hebrajskiego alfabetu. Niektórzy bohaterowie Singera doznają olśnienia pojmując, że wszystko zostało już zawarte w Księdze Rodzaju.

W literaturze przedmiotu mowa jest o dwóch tradycjach mistycznych. Pierwsza, zwana ekstatyczną, wiąże się z doświadczaniem paranormalnych zjawisk, jakimi są objawienia, prorocтва. Chodzi o osiągnięcie takiego stanu ducha, by dotrzeć do sfery świętości. Do tego potrzebne są szczególne techniki. Między nimi modlitwa, czynności rytualne, post, sztuka koncentracji, przede wszystkim na tym, co piękne, oraz permutacja liter Świętego Imienia. Obecna jest w tekstach Beszta, czyli Pana Dobrego Imienia, Baal Szem Towa. Kontynuuje ją między innymi Widzący z Lublina, a w prozie Singera Jasza Mazur z powieści *Sztukmistrz z Lublina*. Druga tradycja zwana jest w literaturze fachowej magiczno-talizmańską (dużo i nadzwyczaj ciekawie pisze o tym Mosze Idel⁹). Ten, kto osiąga wyjątkowe uniesienia mistyczne, potrafi siły wyższe sprowadzić w dół. Jak stwierdził jeden z głównych przedstawicieli tego nurtu, mających wpływ na chasydyzm, Abraham Azulai w *Hesed le Awraham*, kto przylgnie do wiekuistego światła, a „dusza przekracza ciało i [...] cały świat ma pod stopami, i jest wzniesiony ponad wszystko, i działa w tym świecie, jak chce, bo jest źródłem nadnaturalnego przyływu [sił], które za jego sprawą wpływają na świat [...] i wszystko poddane jest jego woli [...] i jest to możliwa do przyjęcia rzecz i słuszne wyjaśnienie cudów”¹⁰. I tak na przykład za pomocą kombinacji liter boskiego imienia oraz wyjątkowej koncentracji umysłu człowiek sprawiedliwy będzie miał udział w boskim głosie. Pomocne w dziele łączenia światów są amulety. Czerwone odpowiadają surowej zasadzie sprawiedliwości, białe łaskawości, a zielone łasce. I te oto amulety wpływają na los ludzi. Droga magiczna prowadzić może przez permutację boskich liter, a w szczególności liter stanowiących najświętsze imię Boga. Wiemy, że Beszt praktykował cudowne leczenie za pomocą boskich imion. Miał mieć dar jasnowidzenia oraz prorocтва. Widział rzeczy na odległość. Widzący z Lublina, rabi Jakow Izaak twierdził, że w samych literach tkwi już siła lecznicza, ponieważ cała Tora jest złożona z imion Boga. Imiona Boga, jak i litery Tory, sprowadzają w dół siły witalne, które są tym samym, co siły duchowe. Tak jak odpowiednie nadanie imienia lub zmiana tegoż może zmienić czyjś los i przeznaczenie. Najważniejsze w drodze mistycznej są oczywiście studia nad Torą, ponieważ, jak mawiał Meir Margoliot, jeden z chasydzkich mistrzów, „przylegając do świętych liter, można zrozumieć przyszłość z tych liter [...] ponieważ Tora oświeca oczy

⁹ Zob. np. jego książki *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*, State University of New York Press, Albany 1995 czy *Messianic Mystics*, Yale University Press, New Haven 1998.

¹⁰ M. Idel, *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*, s. 204.

tych, którzy przylegają do nich [...] dzieje się tak, ponieważ wszystkie litery naszej Tory są święte”¹¹.

Ale ten wielki dar wymaga odpowiedzialności, samokontroli i samowiedzy, i dany jest jedynie świątobliwym cadykom. Oni mogą oświecać i leczyć, przewidywać przyszłość i chronić przed demonicznymi siłami. Mogą, ponieważ, jak czytamy w mistycznych tekstach, są naczyniami czy też kanałami świętości. Obdarzeni są tajemną wiedzą, zwykle przekazywaną z ojca na syna. W tym też tkwi tajemnica dynastii chasydzkich.

Mistyka jest dla Widzącego z Lublina, sztukmistrza i samotnika z Lublina, cadyków z Lelowej, Izbiczy, rabinów z Wołożyna i Wilna. Ludziom prostym lub tym, którzy z ludu się wywodzą, dostępne są cudowne zdarzenia, dybuki, czasem odwiedzi ich jakiś lantuch, rzadko Lilit. W Zagładzie owi świątobliwi mężowie w większości zginęli, a ludzie, którzy przeżyli, nie chcą słuchać swoich rabinów. Jednak póki istnieli cadycy, póki cieszyli się zaufaniem, póki wypełniali swoją misję — zdaje się powiadać Singer — trzymali owe duchy w ryzach albo pomagali ludowi mierzyć się z nimi. Gdy znikli rabini albo gdy Żydzi od nich odeszli, szukając własnej drogi, owe nieczyste moce nabrały autonomii. Już nikt nie ma nad nimi władzy. Rozbiegły się po świecie, od Nowego Jorku po Brazylię i Argentynę, Izrael i są wszędzie tam, gdzie zamieszkali Żydzi. Gonią ich, gubią, oszukują, igrają z nimi. Rabini i głęboko wierzący Żydzi zapewne potrafią z nimi rozmawiać, mają nad nimi pewną władzę, jak ojciec głównego bohatera *Certyfikatu* czy stary Mordechaj Meir z opowiadania *Dziadek i wnuk*. Być może pewien ład we wszechświecie wprowadzają dobrzy ludzie, jak profesor historii z opowiadania *Gołębie* (jakże podobny do Szymona Aszkenazego). Są pełni pokory i miłosierdzia. Być może to oni zaliczani są do trzydziestu sześciu lamedowników, sprawiedliwych, na których opiera się świat. Mają w sobie pewność i zdecydowanie, których można im tylko zazdrościć.

Isaac Bashevis Singer, mimo że stał się świeckim Żydem, nie nosił już chasydzkiego kapelusza, obciął pejsy, trwał w podziwieniu dla świątobliwych mężów dbających o gołębie, cierpliwie modlących się co dzień. Do nich należał nowoczesny w sposobie życia Jasza, bohater jednego z najlepszych moim zdaniem utworów Singera, *Sztukmistrza z Lublina*, który na koniec powieści pragnie tylko pokutować za grzechy. Oni wbrew czasom łagodzą wieczne napięcie między wyższymi i niższymi światy, między lewym i prawym aniołem, między hebrajskimi literami nieopatrznie wymawianymi. Jeśli Bóg, jak twierdzi Singer, wyposażony jest w dwa podstawowe atrybuty, współczucie i piękno, to pisarz chce, by jego bohaterom, opatrzność okazała specjalne względy i żeby mogli choć raz w życiu zdobyć się właśnie na piękno i współczucie.

¹¹ *Ibid.*, s. 176.

Katarzyna Więctawska

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
Lublin

Elementy fantastyczne w obrazie sztetł w prozie Isaaca Bashevisa Singera

W eseju zatytułowanym *Czy dzieci są najlepszymi krytykami literackimi* Isaac Bashevis Singer konieczność osadzenia utworu literackiego w konkretnym folklorze, nadania mu ściśle określonego kolorytu etnicznego, uznaje za jeden z podstawowych warunków, by dana opowieść wzbudziła prawdziwe zainteresowanie czytelników, także dorosłych:

Tragedią współczesnej literatury jest to, że kompletnie oderwała się od folkloru. Wielu współczesnych pisarzy straciło swoje korzenie. Nie należą, bądź nie chcą należeć do żadnej grupy. Obawiają się, że zostaną posądzeni o klanowość, nacjonalizm, szowinizm. [...] Kiedy zacząłem pisać opowiadania do tomu „Koza Złate”, wiedziałem, że będą one czytane nie tylko przez dzieci żydowskie, lecz również przez chrześcijan. Opisywałem żydowskie dzieci, mędrców, głupców, żydowskich panów młodych i panny młode. Zdarzenia, które opisywałem, nie miały miejsca w jakiejś ziemi niczyjej, tylko w małych miasteczkach, wioskach, które dobrze znałem, bo tam się wychowałem. Moi święci to byli żydowscy święci, a demony były żydowskimi demonami¹.

Tego rodzaju kulturowy adres wielu opowiadań i niektórych powieści Singera to sztetle, małe wschodnioeuropejskie miasteczka zamieszkiwane w głównej mierze przez Żydów, których kres istnienia przyniosła II wojna. Zakorzenie tak wielu utworów Singera w obyczajowości sztetł nastąpiło bez wątpienia pod wpływem wspomnień pisarza z lat dzieciństwa i młodości, w tym okresie spędzonego w Radzyminie i Biłgoraju. Janet Hadda w biografii Singera pisze:

Geneza wszystkiego tkwi w ulicy Krochmalnej, w Radzyminie i Biłgoraju, we wszystkich miejscach, gdzie młody chłopak był świadkiem zderzenia między tradycją a nowoczesnością, męskością a żeńskością, depresją a entuzjazmem, rozsądkiem a uniesieniem².

¹ I. B. Singer, *Czy dzieci są najlepszymi krytykami literackimi*, przeł. E. Petrajtis O'Neill, [w:] *Opowiadania*, przeł. E. Petrajtis-O'Neill, D. Bogutyn, Bis, Warszawa 1993, s. 349.

² J. Hadda, *Isaac Bashevis Singer. Historia życia*, przeł. M. Adamczyk-Garbowska, Muza, Warszawa 2001, s. 49.

Ważną rolę, jaką czas ten odegrał dla jego późniejszej twórczości, Singer podkreśla także w rozmowie z Richardem Burginem:

Każda ze sztuk, a zwłaszcza literatura, związana jest z pamięcią. Wszyscy prawdziwi pisarze mają dobrą pamięć, pamiętają swoje dzieciństwo, podczas gdy wielu ludzi nie pamięta tego okresu. [...] Pamiętam sprawy, które wydarzyły się, gdy miałem trzy lata, a nawet mam dowody na to, że pamiętam to, co działo się, kiedy miałem dwa i pół roku, mieszkaliśmy wtedy w małej wiosce zwanej Leoncin i wyprowadziliśmy się, kiedy nie miałem jeszcze trzech lat. Rozmawiając kiedyś z matką, opisałem to miejsce i podałem nazwiska niektórych osób. Nie była w stanie uwierzyć. Nadal widzę to tak wyraźnie, jakby wydarzyło się wczoraj. Pamiętam nie tylko fakty, ale także obrazy, twarze i sposób, w jaki konkretne osoby mówią³.

Pomimo odwoływania się przez pisarza do własnej pamięci i doświadczeń miasteczko w jego prozie ulega znacznej mitologizacji, choć nie oznacza to idealizowania tego miejsca. Przeciwnie, sztetł Singera to przestrzeń, w której rozgrywają się dramaty ludzi uwikłanych we własne, często gwałtowne, złe, niszczące emocje, skrajne namiętności. Miasteczko staje się areną ścierania się dobra i zła, zaś żydowski folklor nadaje tym siłom namacalną postać, maskę świętobliwego proroka czy też szatana, dybuka, złośliwego diablika, walczących o duszę człowieka. Stworzony przez pisarza portret żydowskiej społeczności sztetł całkowicie wymyka się przedstawieniu realistycznemu, w centrum zainteresowania autora znajduje się bowiem konkretny człowiek oraz jego historia, nie zaś budowanie synkretycznego obrazu miasteczek i ich żydowskich mieszkańców. Sztetł pozostaje tłem wydarzeń, tłem niezwykłym, łączącym wierność szczegółom żydowskich obyczajów, tradycji, namacalność świata przedstawionego z towarzyszącą mu aurą tajemnicy, rzeczywistości nadprzyrodzonej, pozornie przynajmniej ingerującej w przebieg akcji. Dlatego też miasteczka Singera bardzo często postrzegane są nie tylko przez czytelników współczesnych, lecz także Żydów wywodzących się z przedwojennej Polski, jako miejsca tchnące egzotyką, zagadkowe, niemające wiele wspólnego z zapamiętanym przez nich światem. Z tych też względów Singer spotkał się z zarzutami wielu żydowskich krytyków, odbierających artystyczną przecież wizję miasteczka w sposób dosłowny i określających ją jako wypaczenie obrazu tego miejsca, swoistą literacką profanację. Sztetł w twórczości Singera jest przestrzenią nieprzeniknioną, nasyconą żydowską obyczajowością, legendami, folklorem, które służą jednak dokładniejszemu spenetrowaniu zakamarków duszy, myśli i podświadomości bohaterów. Miasteczko ulega potędze wyobraźni pisarza, ujmującego rzeczywiste, zapamiętane fakty z tamtejszego życia, ówczesną codzienność, zasłyszane w dzieciństwie anegdoty, opowieści tak, by wydobyć na jaw prawdę o bohaterach, sięgnąć do głębin ich psychiki. Jego sztetle oddają

³ R. Burgin, *Rozmowy z Isaakiem Bashevisem Singerem*, przeł. E. Petrajtis-O'Neill, Atext, Gdańsk 1992, s. 8–9.

prawdę nie tyle o rzeczywistej przedwojennej społeczności żydowskiej, co o człowieku w ogóle, namiętnościach, wyborach moralnych, ukrytych pragnieniach.

Fantazja, świat nadprzyrodzony, baśniowość, przenikają w prozie Singera wszelkie aspekty rzeczywistości sztettł, poczynawszy od jego wyglądu, obrazu i roli obecnej w jego granicach przyrody, aż po wizerunek tamtejszej społeczności. Przestrzeń miasteczka, pomimo wierności przedwojennym realiom, drobiazgowości w odmalowaniu szczegółów, ma charakter niestabilny, często ulega przeobrażeniom, swoistemu „odrealnieniu”. Miasteczka, w których rozgrywa się akcja opowiadań Singera, umiejscowione są przeważnie na terenach wchodzących przed I wojną światową w skład Królestwa Polskiego, w okolicach Lublina. Seth Wolitz i Joseph Sherman podkreślają jednak, iż region lubelski z opowiadań Singera sprawia wrażenie mniejszego, niż był w rzeczywistości w czasach zaborów i w okresie międzywojennym. Jego centrum nie stanowi Lublin, przedstawiany najczęściej jako odległa stolica regionu, lecz Biłgoraj. Ich położenie względem siebie i pobliskich większych miejscowości oraz cechy tamtejszego krajobrazu często odpowiadają rzeczywistości — Singer zazwyczaj wspomina o przepływającej przez dane miasteczko rzecze, otaczających je lasach, a nawet żyzności występującej w jego okolicach gleby⁴. Niekiedy dodaje pewne elementy nieprawdziwe, zakłócające ów realistyczny wizerunek, na przykład Goraj w powieści *Szatan w Goraju* opisany jest jako sztettł położony pomiędzy górami. Miasteczka noszą autentyczne nazwy widniejące na mapie dzisiejszej Polski, jak Krzeszów, Kraśnik, Chełm, Goraj, Frampol czy Piaski. Także przywoływane przez Singera konotacje nazw jego miasteczek brzmią egzotycznie dla współczesnego polskiego czytelnika — Piaski w jego powieściach to siedlisko złodziei, Chełm zamieszkuje społeczność głupców, Kock to miejsce niemal święte, cel żydowskich pielgrzymek, siedziba bogobojnych chasydów. Już na poziomie nazewnictwa sztettle zyskują więc legendarną aurę, której granicę stanowi II wojna światowa.

Topografia singerowskich miasteczek nosi wiele cech wspólnych — w niemal wszystkich opowiadaniach jest to przestrzeń prawie ściśle żydowska, narratorzy ograniczają opisy wyłącznie do żydowskich dzielnic, budynków, placów i wnętrz, brak tu znaczących wzmianek o istnieniu i wyglądzie dzielnic chrześcijańskich. W miasteczkach pojawiają się charakterystyczne punkty wpisujące je w sferę tradycji i religii żydowskiej, przede wszystkim więc synagoga, dom nauki, mykwa, cheder, cmentarz żydowski, przytułek, izba rabinacka. Obecność tychże budynków stanowi zewnętrzny wyraz przymierza pomiędzy Bogiem a społecznością sztettł, dzięki nim miasteczko staje się miejscem zetknięcia się Żydów ze Stwór-

⁴ S. L. Wolitz, J. Sherman, *Bashevis as a Regionalist of Lublin Province*, [w:] *The Hidden Isaac Bashevis Singer*, red. S. Wolitz, University of Texas Press, Austin 2001, s. 220–223; wersja w języku polskim: S. L. Wolitz, J. Sherman, *Isaac Bashevis Singer jako lubelski regionalista*, przeł. M. Adamczyk-Garbowska, „Akcent” 2003, nr 3, s. 24–27.

cą, zyskuje status *kehila kedosza*, świętej gminy. Owa sakralizacja miasteczka, o której wspominają David Roskies i Dan Miron⁵, charakterystyczna była już dla klasyków literatury jidysz — do pewnego stopnia Singer nawiązuje więc do tradycji mistrzów. O ile jednak literatura jidysz wieku dziewiętnastego oraz początków wieku dwudziestego miała na celu włączenie sztetł w nurt sięgającej czasów starożytnych historii żydowskiej, wskazania na potęgę przodków mieszkańców miasteczka, o tyle Singer zmierza raczej ku wykorzystaniu mocy, powagi i tajemniczości płynącej z ówczesnej religijności, a także nieobcego jej świata legendy. Dzięki temu zabiegowi przestrzeń miasteczka staje się naturalnym polem dla wprowadzenia postaci fantastycznych zaczerpniętych z folkloru żydowskiego — demonów, chochlików, diabłów, dybuków, złych duchów, także biblijnych proroków często pojawiających się w legendach, jak prorok Eliasz. Przede wszystkim zaś sprawia wrażenie miejsca szczególnego, niezwykłego, wyrwanego z otaczającej je rzeczywistości, dzięki czemu zyskuje znaczenie po części symboliczne — rozgrywające się tam dramaty ludzkie nabierają wymowy uniwersalnej. Przykładów transformacji fantastycznej przestrzeni miasteczka dostarcza cały szereg opowiadań, jak choćby *Upadek Krzeszowa*, *Opowieść o trzech życzeniach*, *Pan z Krakowa* czy powieść *Szatan w Goraju*.

W *Opowieści*. . . dzieci oczekujące na otwarcie się nieba w noc Hoszana Raba zaczynają postrzegać znajome im otoczenie, podwórko synagogi we Frampolu, jako miejsce zupełnie obce, nawet im wrogie — w chwilę później zaś pośród tej niecodziennej scenerii pojawia się tajemniczy Strażnik Nocy, wysłannik niebios, z wieścią dla nich:

Kiedy dzieci zdały sobie sprawę, jak głupio roztrwoniły swoje życzenia, zaczęły płakać. Noc stała się czarna jak smoła i nie mogły znaleźć drogi powrotnej do domu. Wydawało się, że zgubiły się w jakimś dziwnym miejscu. We Frampolu nie było gór, a jednak dzieci wspinały się pod górę. Usiłowały zejść na dół, ale stopy same niosły je w górę. Potem pojawił się starzec z białą brodą. W jednej ręce trzymał kij, a w drugiej latarenkę ze świeczką w środku. [...] Wiał silny wiatr, ale świeczka nie migotała⁶.

Miasteczko, jak dzieje się to w *Upadku Krzeszowa*, może też ponosić konsekwencje popełnionych w jego granicach występków. Krzeszów dostaje się pod panowanie *jejcer hore*, złego ducha, gdy tylko skuszona przez niego para małżeńska pogrąży się w grzechu:

⁵ D. Roskies, *The Shtetl in Jewish Collected Memory*, [w:] *The Jewish Search for a Usable Past*, Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis 1999, s. 42; D. Miron, *The Image of the Shtetl and Other Studies of Modern Jewish Literary Imagination*, Syracuse University Press, New York 2000, s. 33–35.

⁶ I. B. Singer, *Opowieść o trzech życzeniach*, przeł. E. Petrajtis-O'Neill, [w:] *Opowiadania*, s. 17.

— Gwałtu, Żydzi, Szatan tańczy w Krzeszowie! — jęknął czarnowłosy Żyd i chwycił się oburącz za głowę. — Szatan Niszczyciel!

Ten człowiek miał rację. Przez cały dzień i noc rządziłem w Krzeszowie. Tego dnia nikt nie modlił się ani nie studiował, nie dęto w szofar. Żaby na bagnach skrzeczały: — Nieczyste! Nieczyste! Wrony roznosiły złe wieści. Koziół kahalny wpadł w szał i napadł na kobietę wracającą z mykwy. W każdym kominie czyhał demon. Przez każdą niewiastę przemawiał zły duch⁷

Co więcej, miasteczko to, bezustannie nękanie po tym wydarzeniu pożarami i epidemiami, nigdy nie podnosi się z upadku, na zawsze pozostaje biedne i spustoszone. Podobny los spotyka w opowiadaniu *Pan z Krakowa* Singerowski Frampol, którego wszyscy mieszkańcy, z wyjątkiem świątobliwego rabina, ulegają szatanowi pod postacią przystojnego przybysza z Krakowa, kuszącego ich bogactwami. Gdy wychodzi na jaw prawdziwa tożsamość nieznajomego, miasteczko staje w ogniu niegasnącym nawet w ulewie, walą się domy, a ich ruiny i błądzący pośród nich przerażeni Żydzi wprost toną w błocie, w które zamieniły się wszystkie podarowane im przez Złego Ducha kosztowności, pieniądze i piękne stroje. Od tej pory miasteczko pozostaje siedliskiem ludzi ubogich, lecz wolnych od chciwości, obawiających się szkody, jaką mogłoby im przynieść pożądanie dóbr materialnych.

Pośród starych, podupadłych, skrajnie ubogich miasteczek z opowiadań Singera zdarzają się też czasem miejsca idylliczne, tchnące spokojem i dobrem. Pomimo biedy ich mieszkańcy postrzegają swój świat jako w pełni im wystarczający, gdyż jego istnienie konstituuje sam Stwórca. Z taką właśnie rzeczywistością zetknąć się można w opowiadaniu *Syn z Ameryki* — powracający po czterdziestu latach do rodzinnego miasteczka Żyd zastaje szteti zupełnie niezmienione, a swych rodziców równie ubogich jak dawniej, pomimo przesyłanych im przez niego pieniędzy. Zarówno oni, jak i całe miasteczko nie odczuwali po prostu potrzeby posiadania czy doświadczenia czegokolwiek więcej poza ich dotychczasową skromną, lecz zgodną z tradycją, egzystencją. Ich tok rozumowania i skrywające się za nim moralne wytyczne postępowania ilustruje rozmowa głównego bohatera z ojcem:

Berl wyjął słomę i syn zobaczył pełno złotych monet.

— Ojczy, to majątek! — krzyknął.

— Nu.

— Dlaczego ich nie wydaliście?

— Na co? Dzięki Bogu mamy wszystko.

— Dlaczego nie podróżowaliście?

— A dokąd? Tu jest nasz dom. [...]

— Może zbudujemy większą bóżnicę?

— Ta, którą mamy, jest wystarczająco duża.

⁷ I. B. Singer, *Upadek Krzeszowa*, [w:] *Spinoza z ulicy Rynkowej*, przeł. M. Adamczyk-Garbowska, Atext, Gdańsk 1995, s. 159.

— Może przytułek?

— Nikt tu nie śpi na ulicy.

W półmroku Samuel włożył rękę do kieszeni, dotknął paszportu, książeczki czekowej i akredytywy. Przybył tu z wielkimi planami. Walizki miał pełne prezentów dla rodziców. Chciał obdarować całe miasteczko. Przywiózł nie tylko swoje pieniądze, ale i fundusze Towarzystwa Leoncińskiego z Nowego Jorku, które zorganizowało bal na rzecz miasteczka. Ale miasteczko nie potrzebowało niczego. Z bóżnicy dochodziły chrapliwe śpiewy⁸.

Idealizacja sztetł w utworach Singera jest jednak dość rzadka i raczej pozorna — jego miasteczka, choć noszące w sobie pierwiastek świętości, zdają się jedynie z trudem wymykać otaczającemu je złu, są wobec niego bezbronne. Wniosek ten prowadzi ku kolejnemu istotnemu sposobowi przedstawiania sztetł przez klasyków literatury jidysz — wspomnianej już wizji miasteczka jako upadłej Jerozolimy. Singer nawiązuje do tego motywu m.in. w opowiadaniu *Pasje*. Jeden z bohaterów opowieści czuje się owładnięty pragnieniem odwiedzenia Świętego Miasta. W swym sztetł buduje nawet z zapalek dokładną makietę Świątyni Jerozolimskiej. Jednak jego pasja wzbudza zawiść mieszkańców Radoszyc i Świątynia zostaje zburzona. Wtedy to Reb Lejb Belkes wyrusza w podróż swego życia do ziemi Izraela. Wędrowka kończy się szczęśliwie, jeden zaś z przysłuchujących się całej historii bohaterów drugoplanowych komentuje to wydarzenie następująco: „Jest napisane, że Pan oszczędza prostaczków”⁹. Więż pomiędzy Jerozolimą wraz z wszelkimi kojarzonymi z nią wartościami a wschodnioeuropejskim sztetł istnieje już tylko w sercach ludzi prostych, choć głęboko wierzących. W samym sztetł, pośród ogółu jego społeczności, jest ona jednak tylko pozorna, jej nietrwałość symbolizuje zburzona świątynia z zapalek.

Przestrzeń sztetł w opowiadaniach Singera przenika przyroda, współtworząc tajemniczą atmosferę, otaczając je aurą niedostępności, właściwą rzeczywistości po części fantastycznej. W wielu opowiadaniach panuje bowiem sroga zima, odcinająca daną miejscowość od okolicy, nadająca temu miejscu charakter bajkowy. Świadczyć o tym mogą na przykład początkowe sceny opowiadania *Gasnące płomyki*:

W dzisiejszych czasach, ledwo spadnie śnieg i chwyci mróz, ludzic mówią, że przyszła zima. W porównaniu z zimami mojej młodości dzisiejsze zimy są niczym. Kiedyś bywało tak zimno, że mróz rozsadzał dęby w lasach. Śnieg sięgał dachów. Stada głodnych wilków nawiedzały miasteczko

⁸ I. B. Singer, *Syn z Ameryki*, przeł. P. Śpicwák, [w:] id., *Grosiki na raj i inne opowiadania*, przeł. M. Adamczyk-Garbowska i in., Muza, Warszawa 2001, s. 224–226. Podobne wyidealizowane ujęcie miasteczka jako miejsca strzegącego nakazów religijnych i tradycji odnaleźć można w kilku innych opowiadaniach, jak na przykład *Opowieść o trzech życzeniach*, *Gasnące płomyki*, *Taszlích*, [w:] I. B. Singer, *Opowiadania*, s. 15–19; 23–28; 337–343.

⁹ I. B. Singer, *Pasje*, przeł. E. Petrajtis-O’Neill [w:] id., *Grosiki na raj i inne opowiadania*, s. 126.

nocą, a ludzie trzęśli się w łózkach, słysząc ich wycie. Konie rżały w stajniach próbując wyważyć wrota z przerażenia. Psy szczekały jak opętane. Wtedy Biłgoraj był małą mieściną¹⁰.

Świat przyrody bierze też udział w wydarzeniach jako narzędzie w rękach postaci fantastycznych bądź też samoistnie wpływa na przebieg akcji. Często również przemiany w świecie przyrody zapowiadają pewne niezwykle wypadki, jak w cytowanym poniżej opowiadaniu:

Tamtego roku mężczyźni pobłogosławili świece chanukowe w pierwszy wieczór święta, tak jak robili to co roku, ale nagle — nie wiadomo skąd — nadciągnął wiatr i zgasił je wszystkie. Stało się to jednocześnie we wszystkich domach. Zapalono lampki po raz drugi, ale znowu pogasły. [...] Niewierzący twierdzili, że było to zjawisko naturalne. Ale większość ludzi była przekonana, że kryje się za tym jakaś tajemnicza moc¹¹.

Tymczasem, jak się okazuje później, dusza bohaterki opowiadania, zmarłej żydowskiej dziewczynki, prosiła społeczność Biłgoraja o zapalenie na jej grobie upragnionych za życia świec chanukowych. W momencie, gdy jej prośba zostaje spełniona, pogoda zmienia się, śnieżyca i wiatr ustają.

Zjawiska atmosferyczne, żywioły, przyczyniają się też do ukarania bohaterów lub całych społeczności szteti schodzących z drogi przestrzegania prawa. Tak właśnie dzieje się we wspomnianym wyżej opowiadaniu *Upadek Krzeszowa*, gdy pożar i epidemie pustoszą miasteczko z powodu popełnionego przez bohaterów grzechu, czy też w *Koronie z piór*, gdzie przyroda towarzyszy surowej pokucie odprawianej przez Akszę, ochrzczoną Żydówkę powracającą do swej pierwotnej wiary. Nienaturalne zjawiska w świecie przyrody towarzyszą też rozwojowi wydarzeń w *Szatanie w Goraju* — obrazy rzęsistych deszczów zalewających miasteczko, unoszących się nad okolicznym bagnem żółtawych oparów, nagłych piorunów, słupów ognia, niespodziewanych ciemności zapadających tu zniemacka w jasny dzień, potęgują jeszcze wrażenie opętania całej miasteczkowej społeczności przez siły zła. W niektórych opowiadaniach zaś same złe duchy posługują się siłami natury, by wyrzucić wpływ na ludzi, zrealizować swoje plany. To *jejcer hore* z *Upadku Krzeszowa* zmusza zwierzę, by zaatakowało jedną z postaci, co zapoczątkowuje ciąg wydarzeń prowadzących do jej zguby, zły duch zaś z *Pamiętnika nienarodzonego* steruje siłami przyrody tak, że znajdujący się pod jego wpływem bohater popada w skrajną nędzę. Natura w opowiadaniach Singera pozostaje więc nie tylko elementem tła, współtworzącym scenerię czy atmosferę wydarzeń, lecz zyskuje status aktywnego bohatera.

¹⁰ I. B. Singer, *Gasnące płomyki*, przeł. D. Bogutyn, [w:] *Opowiadania*, s. 24. Tego rodzaju opisy pojawiają się w bardzo wielu opowiadaniach Singera, na przykład *Koza Zlate*, *Herszele i Chanuka*, *Straszna karczmna*, *Chanuka w przytułku*, *Dziedzic*, *Lantuch* czy *Korona z piór*.

¹¹ *Ibid.*, s. 24.

Opisy przestrzeni miasteczka tworzą naturalne tło dla całego szeregu postaci fantastycznych, należących do świata nadprzyrodzonego, których wspólną cechą jest zakorzenienie w żydowskim folklorze — dybuków, rozmaitych demonów, diabłów, diabolic i złych duchów oraz innych, mniej lub bardziej złośliwych wobec człowieka pośledniejszych duszków, lantuchów i chochlików. Nieco rzadziej pośród miasteczkowych Żydów pojawiają się istoty dobre, jak: prorok Eliasz ratujący bohaterów z różnorodnych opresji, spełniający ich potrzeby i prośby, dusze zmarłych, przekazujące swym bliskim jakieś przesłanie lub ostrzeżenie, czy nawet złe z natury duszki, z sobie tylko wiadomych względów decydujące się pomagać danemu człowiekowi. Wszystkie te postacie przedstawiane są w sposób realistyczny, namacalny, na tej samej zasadzie co bohaterowie „prawdziwi”. Ich obecność w opowieści ma znaczenie symboliczne, za ich pomocą pisarz sięga do głębin duszy przedstawianych ludzi, sygnalizuje te myśli, pragnienia i namiętności, które nawet dla samych bohaterów pozostają tajemnicą, nie w pełni uświadomioną, choć bardzo mocno doświadczaną.

Jednym z najczęstszych sposobów powiązania postaci fantastycznych z realnymi jest motyw kuszenia lub opętania jednostek bądź całych społeczności miasteczek przez personifikowane siły zła. Wątek ów pojawia się w bardzo wielu opowiadaniach, jak na przykład *Korona z piór*, *Papież Zejdl*, *Niewidzialni*, czy w powieści *Szatan w Goraju*. We wszystkich tych historiach bohaterowie odrzucają obowiązujące w sztetl wartości moralne, jak bogobojność i posłuszeństwo prawu, uczciwość, miłość, wierność, szacunek dla drugiego człowieka, i podążają za głosem złych mocy obiecujących im osiągnięcie jeszcze większego szczęścia, zadowolenia, znaczenia wśród ludzi, bogactwa, a nawet przybliżenia dnia nadejścia Mesjasza. Bez względu na to, jak nieprawdopodobne wydaje się zrealizowanie tych obietnic, ludzie, urzeczeni wizją swych kusicieli, wypełniają ich polecenia i coraz bardziej pograżają się w grzechu, oddalając się od wyznawanych dotychczas wartości i działając w ten sposób na własną zgubę. Opowieść o kuszeniu czy opętaniu mieszkańców sztetl symbolizuje zatem ludzką skłonność do zła. Singer nie poprzestaje jednak na wskazaniu ułomności ludzkiej duszy, złożoności natury człowieka jako przyczyny tego rodzaju postępowania — by przedstawić tę właśnie prawdę o swych bohaterach wprowadza do treści opowiadań całą sferę fantastyczną. Czytelnik może wręcz odnieść wrażenie, iż to nie człowiek winny jest zła, które popełnia, gdyż jest on niemal bezwolnym narzędziem w rękach rządzących nim demonów. Jednym z wielu powodów, dla których pisarz decyduje się na takie rozwiązanie, może być próba podkreślenia faktu, iż ludzie często nie są świadomi skrytego w nich zła, nie traktują grzechu jako oczywistego wyniku ich skłonności i postępowania, lecz raczej jako drogę, którą musieli wybrać. Tak więc demony, chochliki i złe duchy z opowieści Singera ujawniają tendencję człowieka do odrzucania we własnej świadomości grzesznej strony swej duszy. Świat

nadprzyrodzony wkraczający w sferę postaci pojawiających się w danej opowieści tworzy niezwykłą ilustrację wewnętrznych zmagania bohaterów z pokusą, własną słabością i pragnieniami. Sam pisarz swój zwrot ku folklorowi żydowskiemu, jego legendom i występującym w nich postaciom fantastycznym wyjaśnia tym, iż pomagają mu one w uchwyceniu złożoności ludzkiej duszy. W jednym z wywiadów stwierdził:

Uwielbiam pisać o historykach. Uważam, że wszyscy moi bohaterowie są opętani — o władnięci manią, jakimś szaleńczym pomysłem, irracjonalnym lękiem czy namiętnością¹².

Tego typu bohaterowie, wyobcowani ze swego środowiska, choć żyjący w pozornie przecież sformalizowanym i uporządkowanym świecie sztetl, stwarzają możliwość spojrzenia jak gdyby z zewnątrz na ogół miasteczkowej ludności, dokonania oceny nie tylko jednostek na tle wyznawanych przez społeczność reguł, lecz także samej społeczności, jej wierności prawom religijnym i moralnym, podatności na zło. David Seed przywołuje interesującą opinię Singera na temat funkcji społeczności:

Spółeczność nie jest instytucją uznającą ludzkie namiętności. Przeciwnie, służy ich poskromieniu. Ludzie tworzą ją tylko dzięki temu, że tłamszą swe namiętności. Gdyby bowiem każdy należący do niej człowiek ulegał własnej obsesji, społeczność nie mogłaby zaistnieć¹³.

W większości swych utworów Singer porusza właśnie problem istnienia sił, pragnień, obsesji silniejszych od jakichkolwiek praw lub więzów narzuconych człowiekowi, bądź też dobrowolnie przez niego przyjętych. Miasteczko i jego żydowskie środowisko, choć zatopione w judaizmie, żydowskim folklorze, tradycjach, obyczajowości, służy przekazaniu spostrzeżeń pisarza dotyczących tajemnicy, jaką pozostaje każdy człowiek, zarówno dla siebie samego, jak i w relacjach z innymi. Karl Malkoff wysuwa hipotezę, iż Singer, tworząc postacie należące do świata sztetl, kierował się wiarą w istnienie przeciwstawnych sił, jak dobro i zło, uczucia i rozum, materia i duchowość, realizm i fantazja, pomiędzy którymi rozpięte jest ludzkie życie. W każdym z jego bohaterów, podobnie jak w całym wszechświecie, kryją się więc pierwiastki owych sił, a napięcie pomiędzy nimi stanowi przyczynę wszelkich rozterek i dramatycznych przemian w ludzkim postępowaniu¹⁴. Owe rządzące społecznością miasteczek i pozostające poza zasięgiem człowieka moce sprawiają, iż sztetl staje się światem jednocześnie rzeczywistym i odrealnionym, w którym stabilność, tradycja i wierność obczy-

¹² Cyt. za: M. Adamczyk-Garbowska, *Wstęp*, [w:] I. B. Singer, *Grosiki na raj i inne opowiadania*, s. 9.

¹³ Cyt. za: D. Seed, *The Community in I. B. Singer's Fiction*, „Yiddish” 1980, nr 2, s. 9.

¹⁴ K. Malkoff, *Demonology and Dualism: The Supernatural*, [w:] *Critical Views of I. B. Singer*, red. I. Malin, New York U. P., New York 1969, s. 153.

jom mogą okazać się jedynie pozorem skrywającym znacznie głębsze pokłady ludzkich namiętności.

Obraz społeczności sztetł w opowiadaniach i powieściach Singera skłania krytyków do wielu uwag i nierzadko wzbudza kontrowersje. Jak zauważył David Seed, stanowisko, iż sztetł Singera to wyłącznie nostalgiczna próba wskrzeszenia czasów, gdy we wschodnioeuropejskich miasteczkach kwitło życie i kultura żydowska, byłoby zbyt wielkim uproszczeniem¹⁵. Losy mieszkańców singerowskich miasteczek, choć do głębi przeniknięte folklorem, legendami, obyczajowością i religią żydowską, mają daleko bardziej uniwersalny charakter, możliwy do interpretowania w każdym kontekście kulturowym. Ukazują one, zdaniem Dana Mirona, głębokie przekonanie pisarza, iż jedyną słuszną postawą, jaką człowiek może w życiu przyjąć, jest bierność wobec nieodwracalnych wyroków przeznaczenia, poddanie się biegowi wydarzeń bez podejmowania jakichkolwiek prób zmiany czy też raczej rzekomego „ulepszenia” swojej własnej sytuacji lub spraw całej społeczności. Jakakolwiek interwencja w sferę zagadkowego, nierzadko absurdalnego losu przynosi jedynie pogłębienie cierpienia, a także zło, które dotknąć może innych¹⁶. Owo propagowanie przez Singera bierności postawiło twórczość pisarza w opozycji wobec współczesnej mu literatury jidysz — wołającej o przebudzenie narodu żydowskiego, czyny prowadzące do odzyskania należnej mu pozycji. Doprowadziło też do wykształcenia się pośród jego utworów bardzo specyficznego typu bohatera — osiągającego „świętość” poprzez pasywne podejście do rzeczywistości, pokorne godzenie się ze wszystkim, co przynosi los.

Najbardziej znanym i charakterystycznym tego rodzaju bohaterem pozostaje Gimpel Głupek, choć postaci takich pojawia się w twórczości Singera wiele¹⁷. Społeczność Frampola dostrzega w Gimplu jedynie jego wyjątkową łatwowierność i dobrą wolę, z powodu których staje się on celem niewybrednych żartów i kłamstw. Na tej wyłącznie podstawie zostaje uznany za głupca przez swych żydowskich sąsiadów, a nawet własną rodzinę — mieszkańcy sztetł zdają się zapominać o wyznawanych zasadach religijnych zakazujących im przecież oszu-

¹⁵ D. Seed, *op. cit.*, s. 5.

¹⁶ D. Miron, *op. cit.*, s. 337. Miron dowodzi także, iż Singer w podobny sposób podchodził do historii powszechnej XX wieku. Zdaniem pisarza, próby udoskonalenia człowieka, wyeliminowania wad wynikających z jego słabej natury poprzez narzucenie mu rozwiązań proponowanych przez jakąkolwiek ideologię, czy to totalitaryzm, czy komunizm, czy też syjonizm, doprowadziły do niespotykanych dotąd nadużyć moralnych wobec ludzkości oraz wzbudzenia w niej straszliwych instynktów, ich zaś ostatecznym rezultatem stał się Holocaust.

¹⁷ Wśród najciekawszych z nich wymienić można opowiadania *Łemł i Cype*, *O tym jak Szlemiel wybrał się do Warszawy*, *Dalfunka*, *czyli kraj, gdzie bogacze żyją wiecznie*, *Głupcy z Chelma* i *durny karp*. We wszystkich tych opowiadaniach pojawia się jakiś wariant postaci świętego czy też mądrego głupca, motywu archetypicznego zarówno w folklorze żydowskim, jak i chrześcijańskim.

stwa wobec bliźniego. Cała społeczność Frampola daje się ponieść instynktownej chęci wykorzystania i zniszczenia człowieka pozornie przynajmniej słabszego, wytknięcia jego śmieszności, uczynienia z niego ofiary. Nie zauważają natomiast celowości postawy Gimpla, faktu, iż on sam zdaje sobie sprawę z własnej sytuacji, wie, iż żona go zdradza, jej dzieci nie zostały poczęte przez niego, wszyscy zaś sąsiedzi bez skrupułów żerują na jego naiwności. Wiara w słowo drugiego człowieka oraz niechęć wobec podjęcia jakiegokolwiek odwetu na swoich prześladowcach, zgoda na swój los i bierność są jego świadomym wyborem:

Jednakże postanowiłem sobie, że będę zawsze wierzyć w to, co mi mówią. Cóż dobrego jest w tym, że nie wierzysz? Dzisiaj to tylko twoja żona, ale już jutro samemu Bogu zaczynasz niedowierzać?¹⁸

Jakiegokolwiek bowiem działanie zmierzające ku zemście, czy choćby tylko postawieniu na swoim, odegraniu się na nieprzyjaciolach, pogłębi jedynie ogrom zła na świecie, oddali człowieka od Stwórcy. Gimpel odkrywa, że tylko wiara i bezwarunkowe zaufanie innym, bez względu na ponoszone koszty takiej postawy, pozwalają zachować sumienie wolne od nienawiści, a uleganie własnej podejrzliwości i urazie otwiera jedynie drogę ku coraz głębszemu pograżaniu się w grzechu. Człowiek staje się wówczas w znacznie większej mierze ofiarą swych własnych złych instynktów niż ofiarą wrogów. Ten właśnie tok rozumowania Gimpla potwierdza ostatecznie rabin Frampola:

Napisane jest, że lepiej być głupcem do końca dni swoich, niż złoczyńcą choćby przez godzinę. Ty nie jesteś głupcem. To oni są głupcami. Ponieważ ten, co sprowadza na sąsiada niesławę, nie wejdzie do raju¹⁹.

Postacie rzekomych głupców, pojawiające się w licznych stylizowanych nie-raz na opowieści ludowe czy baśnie utworach, często o zabarwieniu komicznym, nadają złożony wymiar całościowemu obrazowi społeczności sztetl. Podkreślają ludzką niezdolność do dostrzeżenia prawdziwej mądrości, którą skrywa pozorna naiwność, łatwowierność i pasywność wobec doświadczanych niepowodzeń. Społeczność jako grupa nie umie więc wprowadzić w życie wartości uznawanych za najważniejsze, jak miłosierdzie i miłość bliźniego, to dopiero odrzucona i ośmieszona jednostka odnajduje prawdziwy sens tych pojęć. Podobne spostrzeżenia na temat obrazu ludności sztetl w prozie Singera czyni Joseph Sherman. Zwraca on uwagę na rozbieżność pomiędzy wizerunkiem miasteczka, jaki pisarz zarysował w swoim przemówieniu z okazji otrzymania Nagrody Nobla, określając je tam jako miejsce przepełnione pokojem, duchem zdyscyplinowania wewnętrznego człowieka, humanizmem, a portretem sztetl, jaki odmalowuje w swej twórczości,

¹⁸ I. B. Singer, *Gimpel Głupek*, przeł. A. Zasadziński, Bis, Warszawa 1994, s. 17.

¹⁹ *Ibid.*, s. 7.

gdzie ideały te są rzadko realizowane w praktyce. Jego zdaniem, Singer w swej prozie ustawicznie przeciwstawia ideał rzeczywistości, bada zdolność przetrwania doskonałych boskich nakazów wobec ułomnej natury człowieka.²⁰ Paul N. Siegel zestawia natomiast motyw głupca czy też nawet całych społeczności głupców pojawiających się w prozie Singera z kontekstem, w jakim występował on w historii literatury europejskiej:

Mikroskopijny świat, jakim pozostaje singerowskie miasteczko głupców, przypomina średnio-wieczną wizję ludzkości jako statku głupców wyprawionych w podróż zwaną życiem, bądź też renesansową koncepcję życia jako dramatu odgrywanego przez człowieka przed oczyma samego Boga, wobec którego mądrości ludzie na zawsze pozostaną głupcami²¹.

W sztetł Singera toczy się nieustanna walka o ludzką duszę pomiędzy siłami dobra i zła, w centrum zainteresowania pisarza staje sam człowiek lub społeczność i ich podatność na grzech, uleganie własnym żądzom i namiętnościom — a więc motyw pojawiający się niemal w każdej kulturze i w różnych epokach literackich. Żydowskość singerowskich miasteczek jest więc swego rodzaju maską konkretyzującą świat przedstawiony i bohaterów opowiadań, umieszczającą ich w nieistniejącym już świecie barwnej, bogatej kultury i obyczajowości.

²⁰ J. Sherman, *Scrutinising the Shtetl: I. B. Singer's „Tseytl un Rikl”*, „Prooftexts” 1995, nr 15, s. 129.

²¹ P. N. Siegel, *Gimpel and the Archetype of the Wise Fool*, [w:] *The Achievement of I. B. Singer*, red. M. Allentuck, Southern Illinois University Press, Carbondale 1969, s. 165.

Henryk Duda

Katolicki Uniwersytet Lubelski

*Nazwy własne w przekładzie literackim
na przykładzie tłumaczeń utworów
Isaaca Bashevisa Singera na język polski*

[...] Pan jest z Piasków?

— Nie, z Lublina.

Zewtel mówiła, że pochodzisz pan z Piasków.

— Sam pan jesteś złodziejem¹.

Przytoczony tu jako motto fragment dialogu Jaszy Mazura z Hermanem z powieści Isaaca Bashevisa Singera *Sztukmistrz z Lublina* stał się dla mnie pretekstem do zajęcia się nazwami własnymi w przekładach utworów tego pisarza. Jak zauważyła Monika Adamczyk-Garbowska, nazwy miejscowe sprawiają kłopoty wszystkim tłumaczom utworów Isaaca Bashevisa Singera. Część rozdziału „Powrót Baszewisa” w swojej książce *Polska Isaaca Bashevisa Singera* badaczka poświęciła tej właśnie kwestii². Tu m.in. czytelnik znajdzie mapę II Rzeczypospolitej z żydowskimi nazwami najważniejszych miejscowości, które występują na kartach powieści Singera³. Tu też bardzo krytycznie autorka wypowiada się o nazewnictwie w przekładach jego utworów. Przypomnijmy najważniejszy fragment jej wypowiedzi:

Żydzi ci [bohaterowie utworów Singera — H. D.], a także ich polscy sąsiedzi, mieszkają często w miejscach o egzotycznie brzmiących nazwach, których próżno szukać na mapie Polski, zarówno obecnej, jak i przed- czy porozbiorowej: Ger, Kuzmir, Gorszków, Sandzer, Secymin, Izbice, Włodowo, Turbin. Chodzą tam po różnych dziwnych ulicach, jak ulica Lewertowa czy Synagogi⁴.

¹ I. B. Singer, *Sztukmistrz z Lublina*, przeł. K. Szerer, Warszawa 1983, s. 97.

² M. Adamczyk-Garbowska, *Polska Isaaca Bashevisa Singera — rozstanie i powrót*, Lublin 1994, s. 155–168.

³ *Ibid.*, s. 167.

⁴ *Ibid.*, s. 159.

Monika Adamczyk-Garbowska nie jest jedynym badaczem, który domagał się większej staranności od tłumaczy i wydawców utworów Singera. Profesorowi Chone Shmerukowi, najlepszemu chyba znawcy twórczości tego pisarza, zarzucano

[...] pedanterię, twierdząc, że ważniejsze są artystyczne wartości utworu i że nic wielkiego się nie stanie, jeśli bohater będzie nazywał się Bendiger zamiast Bendiner, będzie mieszkał w Izevicach zamiast w Izbicy, a polscy oficerowie zamiast stukać obcasami, będą ciągle zapinać guziki. Przeciętny czytelnik, a zwłaszcza czytelnik anglojęzyczny i tak tego nie zauważy⁵.

Ze stanowiskiem, że tzw. wartości artystyczne są ważniejsze od tekstu utworu, trudno się zgodzić. Przecież, w myśl nie najnowszych już może ustaleń teoretyków literatury, w tekście artystycznym wszystko znaczy. Dobór elementów świata przedstawionego jest równie ważny jak inne elementy składowe utworu.

Podzielając stanowisko, że nie można dowolnie traktować realiów świata przedstawionego, badacze nie twierdzą bynajmniej, że tłumaczenie utworów Singera, także innych pisarzy żydowskich, na język polski jest rzeczą łatwą. Wprost przeciwnie, nawet tłumacz świadomy złożoności zagadnienia, programowo dbający o szczegół, nie zawsze ustrzeże się potknięć. Pokazałem to przed kilku laty, na przykładzie nazwy *Kocudza* w powieści Singera *Szatan w Goraju*. Znajomość topografii okolic Biłgoraja i Janowa Lubelskiego oraz lektura innych utworów Singera pozwoliła ustalić, że tam gdzie w przekładzie Jakuba Marzęckiego i Szymona Sala z 1992 r. jest *Kotlica*⁶, a w przekładzie Moniki Adamczyk-Garbowskiej i Chone Shmeruka z 1995 r. — *Kocica*⁷, powinno być *Kocudza*⁸. W kolejnym wydaniu *Szatana w Goraju* (1999) *Kocicę* ci ostatni tłumacze zmienili na *Kocudzę*⁹. Próba wyjaśnienia, czy powinna tu być *Kotlica*, *Kocica* czy wreszcie *Kocudza*, doprowadziła mnie do problematyki nazwy własnej w przekładzie literackim. Zanim przejdę do tych zagadnień, jeszcze jedna nazwa, która nie daje się łatwo zidentyfikować.

Akcja opowiadania pt. *Tajbele un Hurmiza*, rozgrywa się *in der sztot Lasznik* (אין דער שטאָט לאַשניק)¹⁰. Tekst opowiadania nie pozwala zorientować się, gdzie jest ten *Lasznik*. W przekładzie na język polski Monika Adamczyk-Garbowska

⁵ M. Adamczyk-Garbowska, *Chone Shmeruk jako badacz twórczości Isaaca Bashevisa Singera*, [w:] Ch. Shmeruk, *Świat utracony. O twórczości Isaaca Bashevisa Singera*, red. M. Adamczyk-Garbowska, Lublin 2003, s. 9. Jak widać, problem dotyczy nie tylko nazw własnych, ale również nazw tzw. realiów w ogólności.

⁶ I. B. Singer, *Szatan w Goraju*, przeł. J. Marzęcki, Sz. Sal, Warszawa 1992, s. 128.

⁷ Id., *Szatan w Goraju*, przeł. M. Adamczyk-Garbowska, Ch. Shmeruk, Wrocław 1995, s. 137.

⁸ H. Duda, *Kotlica, Kocica czy Kocudza? Przyczynek do badań polsko-żydowskich kontaktów językowych*, „*Studia Judaica*” II, 1999, nr 3, s. 81–86.

⁹ I. B. Singer, *Szatan w Goraju*, przeł. M. Adamczyk-Garbowska i Ch. Shmeruk, wyd. 2 popr., Wrocław 1999, s. 139.

¹⁰ I. B. Singer, *Tajbele un hurmiza*, „*Swiwe*” 1962, nr 5, s. 7.

odczytuje tę nazwę jako *Laśnik*: „W *Laśniku*, miasteczku położonym niedaleko od Lublina, żyli sobie...”¹¹ W samym opowiadaniu niewiele jest informacji o położeniu tej miejscowości. Informacja o rzece ([*Laśnik*] „Znajdował się już po drugiej stronie rzeki. Okazało się, że wynajął wóz, który miał go zawieźć do Lublina”¹²) niewiele daje, bo pisarz rzeki nie nazwał. Prawdopodobnie tę samą miejscowość wspomina Singer w opowiadaniu *Krótki piątek*, choć tłumaczka tego utworu na język polski używa formy *Łaśnik*: „W *Łaśniku*, niedaleko Lublina”. Agnieszce Sachajko, autorce pracy magisterskiej o nazwach własnych w przekładach Singera, nie udało się tej miejscowości zlokalizować¹³. Maria Karpluk, biorąc za punkt wyjścia angielski tekst tego opowiadania (*In the town of Lashnik not far from Lublin*), widzi w nim nazwę *Łasznik*, lecz również jej nie lokalizuje¹⁴.

Obstają przy tym, że mógłby to być Liśnik koło Gościeradowa. Etymolog wskaże w nazwie *Liśnik* sufiks *-nik* i temat *leszcz-*, taki sam jak w wyrazie *leszczyna* i *laska*. O takiej genezie nazwy pisze Czesław Kosyl¹⁵. W obu wyrazach jest ten sam rdzeń, co w wyrazie *las*. *Laska* ma się do *leszczyna* tak jak *brzoza* do *brzezina* (jedno drzewo: zbiór drzew, lasek). W słownikach etymologicznych (Brückner, Sławski, Bańkowski¹⁶) czytamy o obocznym występowaniu *a* zamiast *e* w tematach, gdzie z powodów fonetycznych powinno być *e*, np. *laszczka* zamiast *leszczka*, *laszczyna* zamiast *leszczyna*¹⁷. Nazwa *Lasznik* mogłaby w tej sytuacji być odpowiednikiem znanej z zapisów piętnastowiecznych nazwy: *Lescznik* (1408), *Lesczinki* (1409), *Lesznik* (1409) albo też — co wymaga sprawdzenia w terenie — gwarowej postaci nazwy. Pierwszy raz w dokumentach pojawia się postać *Lisnik* dopiero w drugiej połowie XVIII w.¹⁸ Polonista nie jest zdziwiony takim rozwojem formy tej nazwy. Trudno jednak nie zauważyć, że żydowska postać nazwy, znana mi jedynie z utworu Singera, prowokuje do postawienia kilku pytań: 1. Czy jest to postać toponimu utworzona przez Singera na podstawie

¹¹ Id., *Tajbete i jej demon*, „Literatura na Świecie” 1979, nr 4, s. 47.

¹² *Ibid.*, s. 47–48.

¹³ A. Sachajko, Nazwy własne w utworach Isaaca Bashevisa Singera dotyczących Polski. Praca magisterska napisana w Katedrze Języka Polskiego KUL pod kierunkiem prof. Władysława Makarskiego. Maszynopis. Archiwum KUL, s. 28.

¹⁴ M. Karpluk, *Polskie nomina loci w utworach I. B. Singera (na marginesie polsko-żydowskich kontaktów językowych)*, „Onomastica” XXVII, 1982, s. 116.

¹⁵ Cz. Kosyl, *Nazwy miejscowe dawnego województwa lubelskiego*, Lublin 1978, s. 66.

¹⁶ A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, wyd. 5, Warszawa 1989, s. 290–291 (m.in. s. v. *las*, *laska*); F. Sławski, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, t. 4, Kraków 1970–1974, s. 64–65 (s. v. *laszczka*); A. Bańkowski, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, t. II, Warszawa 2000, s. 6–7 (s. v. *laska*).

¹⁷ Zob. też W. Makarski, *Leśmian i Leszczyński — dwa bieguny antroponimicznej rodziny leśnej*, „Rocznik Humanistyczny TN KUL” XLIX/L, 2001/2002, z. 6, s. 261–277.

¹⁸ Cz. Kosyl, *op. cit.*

nazwy polskiej w trakcie pisania opowiadania, czy też nazwa *Lasznik* // *Łasznik* funkcjonowała wśród Żydów zamieszkujących okolice Kraśnika i Gościeradowa? 2. Jeśli nazwa była utrwalonym w środowisku żydowskim odpowiednikiem oficjalnej (polskiej) nazwy *Liśnik*, to kiedy powstała? Głoska *ś* w polszczyźnie Żydów mieszała się z *sz*, więc *Liśnik* w żydowskiej wersji mógłby brzmieć *Lisznik*¹⁹, nagłosowe *l* mogło zostać przejęte przez Żydów jako *ł*. Czy w tej sytuacji postać z *a* utrzymała się jeszcze wtedy, gdy nazwa ta miała w polskiej wersji postać *lesz(cz)nik*, a związek etymologiczny z *lasem*, *laską* i *laszczyną* // *leszczyną* był jeszcze czytelny? Jeśli przyjąć taki scenariusz, to trzeba by założyć, że Żydzi byli obecni w tej miejscowości już w wieku XVII. Sądzę, że żydowskie postaci nazw miejscowych pomogą rozwiązać niejedną kwestię z dziejów polsko-żydowskiego sąsiedztwa. Nazw, których lokalizacja nie jest łatwa, jest zresztą w utworach Singera znacznie więcej. Czasem kłopoty sprawiają nazwy pozornie najprostsze, np. *Piaski*. Współczesny czytelnik polski, w szczególności mieszkaniec Lubelszczyzny, gdy spotyka na kartach utworów Singera nazwę *Piaski*, w pierwszym odruchu skojarzy ją z miasteczkiem przy drodze Lublin — Chełm (ok. 25 km na południe od Lublina), zwanym dawniej Piaskami Luterskimi. Tak lokalizowałem tę miejscowość po pierwszej lekturze opowiadania Singera *Nie na szabas*: „Chyba wiecie, że niedaleko od Lublina znajduje się miasteczko Piaski. Za moich lubelskich czasów złodzieje stamtąd słynęli w całej Polsce”²⁰. Tak lokalizuje Piaski Agnieszka Sachajko²¹, tak Maria Karpluk²² na podstawie wersji angielskich tego i innych opowiadań. Zdaje się jednak, że przynajmniej w opowiadaniu *Nie na szabas* mowa jest o słynnej ze złodziejstwa dzielnicy Lublina. Wspomina ją Singer np. w powieści *Dwór* („Mógł na kilka dni zagłębić się w lekturze książek, ale nagle opanowywało go pragnienie wyrwania się na wolność, wędrowania po zajazdach i targach albo włóczenia się po Piaskach, złodziejskiej dzielnicy Lublina”²³). Wydaje się prawdopodobne, że to przez te Piaski, nie przez Piaski Luterskie Jasza, sztukmistrz z Lublina, jeździł do Warszawy, choć w tekście powieści nie znajdujemy zbyt dużo wiadomości o trasie jego podróży. Zwrócił na to uwagę m.in. Andrzej Molik w artykule *Gdzie jest ta Sierakowszczyzna?*²⁴. To by usprawiedliwiało stosowaną przez Krystynę Szerer, tłumaczkę powieści na język polski, formę dopełniacza *Piasków* (np. *Jechał do Piasków*, *ibid.*, s. 23, wyruszył *do Piasków*, s. 32, w szynkach *Piasków* i Lublina, s. 168), bo zgodnie z zale-

¹⁹ M. Brzezina, *Polszczyzna Żydów*, Warszawa 1986, s. 180–185.

²⁰ I. B. Singer, *Późna miłość*, Wrocław, przeł. M. Adamczyk-Garbowska, Wrocław 1993, s. 202.

²¹ A. Sachajko, *op. cit.*

²² M. Karpluk, *op. cit.*, s. 117.

²³ I. B. Singer, *Dwór*, przeł. I. Wyrzykowska, Warszawa 1989, s. 24.

²⁴ „Kurier Lubelski” 1988, nr 211 (28 X–1 XI), s. 3.

ceniami normatywnymi nazwa dawnych Piasków Luterskich ma w dopełniaczu postać *Piask*²⁵. Trudno mi jednak podejrzewać tłumaczkę o troskę o takie onomastyczne drobiazgi, skoro na stronie 66 czytamy, że pradziadek Jaszy „gonił kiedyś jakiegoś kupca aż do *Łęczna*”, zamiast *do Łęcznej*, a *Zaklików* stał się na stronie 177 *Zakietkowem*.

Tego typu problemy występują nie tylko w przekładzie literatury żydowskiej na język polski. Przekłady utworów pisarzy takich jak Singer, których twórczość, choć bezsprzecznie przynależy do literatury i kultury żydowskiej, ze względu na wspólną polsko-żydowską przeszłość jest mocno związana z polskimi realiami, wymagają szczególnej staranności. Podobnie jest z przekładami z literatury niemieckojęzycznej czy z literatur wschodniosłowiańskich²⁶.

W teorii nazw własnych nie od dziś dyskutuje się kwestię ich znaczenia. Jedną z propozycji rozwiązania problemu przedstawił przed laty Jerzy Kuryłowicz²⁷. Definiuje on znaczenie nazw własnych za pomocą pojęć: zakres (ekstensja) i treść. Nazwy własne mają zarówno zakres (*l'étendue*), jak i treść (*le contenu*). Zakres nazwy własnej jest ograniczony do jednego obiektu, treść jest nieograniczenie bogata²⁸.

Rozróżnienie zakresu i treści przyjęło się w semantyce, przynajmniej w Polsce. W największym skrócie można powiedzieć, że im nazwa ma większy zakres tym uboższą treść, stąd nazwy własne, które mają najwęższy zakres, mają treść najbogatszą. W esejach i felietonach Isaac Bashevis Singer nie raz dawał wyraz swojemu rozumieniu problemów językowych, np. w esejach *Problemy prozy jidysz w Ameryce* oraz *Czy istnieje miara dla literatury?* — oba teksty dostępne w przekładzie na język polski²⁹. W interesującej nas tu kwestii stosunku między treścią a zakresem wyrazu pisarz zajął stanowisko bardzo zbieżne z przytoczonym wyżej stanowiskiem Kuryłowicza. Przytoczmy obszerniejszy fragment artykułu Singera, abstrahując od kontekstu tej wypowiedzi:

²⁵ Zob. np. S. Warchoł, *Nazwy miast Lubelszczyzny*, Lublin 1964, s. 64.

²⁶ Kłopoty podobnego typu, co tłumacze Singera, ma np. Stefan H. Kaszyński, tłumacz opowiadań Josepha Rotha (*Popiersie cesarza. Tryptyk galicyjsko-austriacki*, Poznań 1996). Pojawiająca się w opowiadaniu *Naczelnik stacji Fallmerayer* nazwa *Szmerinka* (s. 98) to niemiecka postać ukraińskiej i polskiej nazwy *Zmerynka*. Tłumacz ograniczył się tu jedynie do zastąpienia niemieckiej ortografii (zapewne *Szmerinke*) polską. Dziwi to, bo tekst opowiadania pozwala na przybliżoną lokalizację nazwy, a miejscowość jest znana w świecie literackim jako miejsce urodzin Jana Brzechwy.

²⁷ J. Kuryłowicz, *La position linguistique du nom propre*, „Onomastica” XXV, 1956, s. 1–10.

²⁸ Z. Kaleta, *Teoria nazw własnych*, [w:] *Polskie nazwy własne. Encyklopedia*, red. E. Rzetelka-Feleszko, Kraków 1998, s. 21.

²⁹ I. B. Singer, *Felietony, eseje, wywiady*, przeł. z jidysz T. Kuberczyk, wstępem opatrzył Ch. Shmeruk, Warszawa 1993.

Kiedy mówimy „stoł”, mamy na myśli wszystkie stoły na świecie. Kiedy powiadamy „kobieta”, mamy na myśli wszystkie przedstawicielki płci pięknej. Każde słowo absorbuje niezliczone obiekty. Logik opisałby to zjawisko mówiąc, że im większy zakres słowa, tym mniejsza jego konkretność. Słowa „kosmos” czy „substancja” obejmują wszystko, wszystkie gwiazdy, planety, wszelkie myśli i czynności, ale właśnie dlatego, że zawierają tak wiele, wyrażają tak mało. Wyrażenie „Żyd z Tel-Awihu” ma o wiele węższy zakres. Wyklucza ono bowiem wszystkich innych ludzi oprócz Żydów zamieszkałych w Tel-Awivie. Zakres tego słowa jest jednak cały czas dość szeroki, a zatem jego konkretność ciągle niewielka³⁰.

Wydaje mi się, że na nazwy obce w przekładach utworów Bashevisa Singera należy spojrzeć w takiej właśnie perspektywie — trzeba pytać o ich tak właśnie pojmowaną treść.

Obecne w tekstach nazwy własne, jeśli pominąć ewidentne pomyłki tłumaczy bądź nazwy, których z różnych powodów nie można odnieść do obiektów w rzeczywistości, wskazują na te same osoby czy miejsca, co ich odpowiedniki w przekładzie. Ich treść jest jednak różna. Gdy Polak mówi *Paryż*, to choć wskaże na to samo miejsce na Ziemi co Francuz, ich skojarzenia i wyobrażenia będą zupełnie różne. Gdy więc Singer pisze o Biłgoraju, Izbicy, Wąwolnicy etc., nazwy te wywołują u niego i u czytelnika żydowskiego inne skojarzenia niż u Polaka. Jeśli dla przykładu przeciętny Lublinianin słyszy dziś nazwę Wąwolnica, to wie, że jest to wieś koło Lublina z sanktuarium Matki Boskiej Kębelskiej. Czy taką treść przypisywali tej nazwie lubelscy Żydzi w drugiej połowie XIX i na początkach XX w.? Oddajmy głos Singerowi:

A teraz słuchajcie. Niedaleko od Lublina leży miasteczko Wąwolnica. Słynie z tego, że obchodzą tam Purim przez dwa dni — czternastego i piętnastego dnia miesiąca Adar. Tamtejsi mieszkańcy odkryli resztki muru zbudowanego jakoby przed Mojżeszem. I ten właśnie mur uczynił owo miasteczko tak niezwykłym miejscem, że Purim stało się dla nich wielkim świętem i okazją do upijania się³¹.

To samo odnosi się do nazwy miasta, w którym odbyły się „Dni Isaaca Bashevisa Singera”. Nazwa *Biłgoraj* wywołuje dziś u Polaków odmienne skojarzenia niż u Żydów. Za Robertem Kuwałkiem mogę powiedzieć, że „tu już nie ma nic z Singera”³². Przytacza on wspomnienia jednego z żydowskich mieszkańców po powrocie do Biłgoraja w 1944 r.:

Wchodząc do miasta, wypełniony byłem rozpaczą. Urodziłem się w Biłgoraju i mieszkalem tu przed wojną, a teraz, krocząc w pełni dnia, ledwo poznałem to miasto: ulica Lubelska, gdzie znajdowała się synagoga, wielki dom nauki, mały dom nauki, łaźnia, rzeźnia, cheder Zichron Jankew, stary cmentarz, dom rabina, nowy dom rabina, nowy dom cadyka z Bełza, reb Mordke

³⁰ *Ibid.*, s. 152.

³¹ J. B. Singer, *Późna miłość*, s. 204.

³² R. Kuwałek, *Tam już nie ma nic z Singera... (W poszukiwaniu nieistniejącego Biłgoraja)*, „Wiadomości Uniwersyteckie” [UMCS] 2003 (23–25 V), s. 17–19.

Rokeacha błogosławionej pamięci, dom spotkań chasydów z Turzyska i Rudnika — wszystko było opuszczone i w południe nie było widać tam żywej duszy.

Zapytany w jednym z wywiadów, czy „chrześcijańska Warszawa była dla pana zupełnie innym, dziwnym i obcym miastem”, prof. Chone Shmeruk wyznał:

Tak, czymś w tym rodzaju. Okolice poza dzielnicą północną nazywano *jene gasn*, to znaczy „tamte ulice”, czyli nie te, przy których mieszkali Żydzi. Kiedy Żyd wybierał się poza obręb dzielnicy północnej, to tak jak gdyby wyjeżdżał — wprawdzie nie do innego miasta, ale dokądś w nieznane okolice, do których zazwyczaj się nie udawał³³.

Akcja wielu ważnych utworów Bashevisa Singera rozgrywa się na ulicy Krochmalnej w Warszawie. Czytelnik tych utworów musi zachować ostrożność, gdyż jak zauważył Shmeruk:

Ulica Krochmalna, jaką znał Singer, już nie istnieje. [...] Adresy pojawiające się w opowiadaniach Singera należą do ery sprzed potopu. Numery domów z kart jego książek nie mają najmniejszego związku z adresami budynków wybudowanych po wojnie na ruinach starej ulicy. Ta część ulicy Krochmalnej, którą utrwalił Singer, została zniszczona, w tym miejscu zaś zbudowano zupełnie nową ulicę³⁴.

Dodać do tego trzeba, że zmieniła się nie tylko zabudowa. Zmienili się także mieszkańcy ulicy Krochmalnej.

Ulubionym miastem w twórczości Isaaca Bashevisa Singera jest Chełm, żydowskie miasto głupców. Takie stereotypowe postrzeżenie mieszkańców tego miasta nie funkcjonuje w polskiej tradycji. Czytelnicy wyboru dowcipów żydowskich Horacego Safrina *Przy szabasowych świecach* mogli się z nim spotkać, ponieważ są tam wyodrębnione bloki dowcipów o głupcach z Chełma³⁵. Jeśli więc akcja jakiegось utworu Singera rozgrywa się w tym mieście, w przekładzie na polski nazwa Chełm spełni funkcję lokalizacyjną. Reszty czytelnik musi się domyśleć, dowiedzieć z przypisów czy przedmowy. W pewnej mierze polskim miasteczkiem głupców jest Wąchock. Podobieństwo jest jednak powierzchowne. Tradycja postrzegania żydowskich mieszkańców Chełma jako głupców jest bowiem bardzo stara, a najwcześniejsze drukowane dowcipy o tamtejszych głupcach pochodzą z drugiej połowy XIX w. Ważniejsze jest jednak, że „[w] myśl długotrwałej tradycji we współczesnej literaturze jidysz Singer traktuje Chełm jako uniwersalną

³³ Ch. Shmeruk, *Nie ma już mojej Warszawy... Z prof. Chone Shmerukiem rozmawia Monika Adamczyk-Garbowska*, „Więź” 1997, nr 12, s. 135.

³⁴ Ch. Shmeruk, *Świat utracony. O twórczości...*, s. 43.

³⁵ H. Safrin, *Przy szabasowych świecach. Humor żydowski*, wyd. 7, Warszawa 1989. W tej części zbioru blok dowcipów o głupcach z Chełma zatytułowano *Miasteczko głupich Żydów* (s. 107–124). Id., *Przy szabasowych świecach. Wieczór drugi*, wyd. 3, Warszawa 1990. Zob. s. 7–19 (*Chełmscy mądrule*).

metaforę. Cały świat jest zredukowany — lub wzniesiony — do poziomu Chełma³⁶. Tego już nazwa Chełm w polskim przekładzie w pełni nie przeniesie.

Jeśli wrócić do punktu wyjścia, nazwa własna ze swojej natury ma bardzo wąski zakres, a przez to niesłychanie bogatą treść. Jak napisał Hubert Górniewicz, jeden z nieżyjących już badaczy nazw własnych, nazwa własna jest jak herb³⁷. Dziś powiedzielibyśmy raczej marka, logo. Z tym znakiem, który jest semantycznie pusty, który nie posiada znaczenia leksykalnego, mówiący łączą bardzo konkretną i — na nieszczęście — bardzo różną treść. Swojsko brzmiąca nazwa własna w utworze literackim usypia czujność czytelnika. Doskonale natomiast rozumieją, czym jest treść nazwy, autorzy wspomnień. Dlatego w ich wypowiedziach, w tytułach pamiętników i dzienników tak często pojawia się zaimek *mój*: Chone Shmeruk deklaruje w wywiadzie „mojej Warszawy już nie ma”³⁸, Róża Fiszman-Sznajdman nadaje swoim wspomnieniom tytuł *Mój Lublin*³⁹, a Bernard Singer (Regnis) *Moje Nalewki*⁴⁰.

* * *

Nazwy postrzegamy jako ważne elementy dzieła literackiego, które identyfikują obiekty, a w przypadku nazw własnych pełnią funkcję lokalizacyjną. Treść tej samej nazwy może jednak być odmienna w różnych społecznościach językowych. Nazwa własna w tłumaczeniu musi więc nie tylko wskazywać właściwą miejscowość, ulicę czy osobę. Powinna mieć także te same co nazwa własna w oryginale konotacje kulturowe, musi ewokować te same wyobrażenia. Irytacji Jaszy w przytoczonym jako motto tego artykułu jego dialogu z Hermanem nie sposób zrozumieć, jeśli się nie wie, że Piaski (dawniej dzielnica Lublina) uchodziły za miasteczko złodziei. Dalej zresztą Herman wyjaśnia to wprost:

— Oho, cwaniak z pana. Nie każdy z Piasków jest złodziejem, jak nie każdy z Chełma głupcem. To tylko ploty.

O sile stereotypowego postrzegania Chełma jako miasta głupców przekonani byli, jak zauważył Robert A. Rothstein, PRL-owscy propagandiści, którzy „Manifest PKWN” konsekwentnie nazywali „Manifestem Lubelskim”, chociaż był ogłoszony w Chełmie...

³⁶ Ch. Shmeruk, *Świat utracony. O twórczości...*, s. 85.

³⁷ H. Górniewicz, *Wstęp do onomastyki*, Gdańsk 1988, s. 10.

³⁸ Ch. Shmeruk, *Nie ma już mojej Warszawy...*

³⁹ R. Fiszman-Sznajdman, *Mój Lublin*, Lublin 1989.

⁴⁰ B. Singer (Regnis), *Moje Nalewki*, Warszawa 1993.

Robert A. Rothstein

University of Massachusetts
Amherst

„A ty zaczął uczyć” — wymiana kulturalna w języku, muzyce i folklorze słownym¹

Wymiana kulturalna może przybierać różne formy. Pięć lat temu byliśmy z żoną w Krakowie na XII Międzynarodowym Kongresie Słowistów. W niedzielę, gdy nie było odczytów, zrobiliśmy razem z młodą japońską specjalistką od poezji Mickiewicza małą wycieczkę na Kazimierz, dawną żydowską dzielnicę. Tam nasza tokijska koleżanka spotkała swojego profesora, który siedział na werandzie hotelu „Esterka”. Dlaczego hotel nazywa się „Esterka” wiemy z legendy (i polskiej, i żydowskiej) o tym, jak król Kazimierz Wielki, który zaprosił Żydów do Polski, zakochał się w pięknej Żydówce Esterce². Legenda milczy jednak o tym, w jakim języku kochankowie się porozumiewali, czy Esterka śpiewała królowi żydowskie piosenki miłosne i czy nauczyła się przyrządzać dla niego polskie przysmaki. W każdym bądź razie pokolenia Polaków i Żydów, które zamieszkiwały wspólnie polskie ziemie po Kazimierzu i Esterce, miały okazję do poznawania kultury swoich współmieszkańców i do osvajania pewnych jej elementów. O tych wzajemnych wpływach, w dziedzinach języka, muzyki i folkloru słownego będzie mowa w niniejszej pracy. (Wśród przykładów będą również takie, które wskazują na kontakty żydowsko-ukraińskie czy żydowsko-rosyjskie.)

Chciałbym jednak zacząć od kilku słów na temat historii języka żydowskiego, czyli jidysz. Starsza polska nazwa, „język żydowski”, odpowiada dokładnie znaczeniu nazwy *jidysz*. Na przykład moja babcia, która pochodziła z miasteczka Głębokie (dziś Hłubokae na Białorusi), tłumaczyła zdanie *Ich red jidysz* na angielski jako *I speak Jewish* (dosłownie: „Mówię po żydowsku”)³.

¹ Za umożliwienie udziału w Dniach Isaaca Bashevisa Singera w Biłgoraju składam serdeczne podziękowania pani profesor Monice Adamczyk-Garbowskiej oraz wszystkim instytucjom patronującym festiwalowi singerowskiemu.

² Ch. Shmeruk, *Legenda o Esterce w literaturze jidysz i polskiej. Studium z dziedziny wzajemnych stosunków dwóch kultur i tradycji*, przeł. M. Adamczyk-Garbowska, Warszawa 2000.

³ Wyrazy w języku jidysz przytaczam tu w zgodzie z normami języka standardowego

Wśród teorii o pochodzeniu języka jidysz, ta najszerzej przyjęta głosi, że język ten zaczął się formować na terytoriach germańskich około roku tysięcznego⁴. Gdy Żydzi się tam pojawili, zaczęli posługiwać się miejscowymi narzeczami niemieckimi, ale przynieśli ze sobą znajomość języków hebrajskiego i aramejskiego (języków liturgii i ksiąg religijnych) oraz dialektów romańskich (starofrancuskiego, starowłoskiego) tych ziem, gdzie przedtem przebywali. Na przykład z rdzenia romańskiego, oznaczającego ciepło, pochodzi nazwa szabasowej potrawy *czolnt* (czulent), którą przygotowywano w piątek i utrzymywano w ciepłe do soboty, kiedy to nie wolno gotować (por. współczesny włoski przymiotnik *caldo* lub francuski *chaud*).

W odróżnieniu od ludności miejscowej, która wiodła osiadły tryb życia, żydowscy handlarze stykali się z różnymi narzeczami górnoniemieckimi. Stopniowo na podłożu tych narzeczy zaczyna się krystalizować coś, co można by nazwać „prajidysz”, który nie jest identyczny z żadnym z dialektów niemieckich. Odrębność języka żydowskiego od niemieckiego zwiększa się w miarę rozprzestrzeniania się Żydów na wschód — do Czech, do Polski, na Ukrainę, gdzie ich język podlega wpływom słowiańskim. Mówiąc o wpływach mam na myśli nie tylko zapożyczone wyrazy, ale zwłaszcza twórczą przeróbkę materiału słowiańskiego. Posłużę się trzema przykładami:

1. Nie każdy Ukrainiec pozna pod płaszczem wyrażenia *mit ale piczewkes* („ze wszystkimi szczegółami”) rodzimy wyraz *нидишувка* [„dratwa, którą się przyszywa podszewkę do buta”].

2. Ludowa polska nazwa biedronki, *boża krówka*, widocznie miała dla Żydów asocjacje chrześcijańskie (por. niemieckie *Marien-Käfer* albo angielskie *lady-bug* z mniej więcej jasnym odniesieniem do Marii Panny), wobec czego przemianowano ją na *mojsze-rabejnus kijele* („krówka naszego nauczyciela Mojżesza”).

3. Kwiatki, zwane po polsku bratkami, nazywają się po rosyjsku *анютины глазки* („oczki Hanki”, a po żydowsku *chaneles-ejgelech* od *Chanele*, formy zdrobniałej imienia *Chane*, tj. Anna).

W ogóle język jest wielkim lustrem, w którym odbijają się różne przejawy wymiany kulturalnej. To, że mówiący w jidysz chętnie korzystali z językowych zasobów sąsiednich Słowian (przede wszystkim Polaków, Ukraińców, Białorusinów, bo Żydzi mniej się stykali z Rosjanami), jest dobrze znane. Mniej uwagi zwracano na obecność jidyszyzmów w językach słowiańskich, ale o tym za chwilę. Wpływy słowiańskie najwyraźniej widać w słownictwie. Przytoczę jeden przykład „autobiograficzny”. W roku chyba 1963 siedziałem w kinie w Cambrid-

w formie graficznej opartej na pisowni polskiej. Chociaż stara tradycja kazała transliterować żydowską literę *lamed* przez *ł* (np. *sztetł*), wobec zaniku wymowy zębowej litery *ł* w języku polskim, zdecydowałem się na transliterację przez literę *l*.

⁴ M. Weinreich, *History of the Yiddish Language*, Chicago 1980.

ge, koło Bostonu, i oglądałem film Romana Polańskiego *Nóż w wodzie*, którego akcja rozgrywa się na pokładzie żaglówki. W pewnym momencie mąż chcąc — jeżeli dobrze pamiętam — wytrzeć ślady krwi na nożu, zwraca się do żony z prośbą: „Daj mi szmatę!” Tu i ówdzie w kinie słychać było chichoty — przypuszczam, że chichotali widzowie zdziwieni pojawieniem się w polskim filmie niby żydowskiego wyrazu *szmate*. (Z jidysz wyraz ten zawędrował do amerykańskiej angielszczyzny, gdzie przemysł ubraniowy nazywa się potocznie „the shmate business”).

Inny przykład z dziedziny folkloru świątecznego: placki ziemniaczane, tradycyjna potrawa na grudniowe święto Chanuka, nazywają się *latkes* od ukraińskiego słowa *оладка* albo białoruskiego *аладка*.

Słowiańskie wyrazy wywodzą się z kolei z greckiego rdzenia, oznaczającego oliwę. A oliwa, na której się smaży *latkes*, jest związana ze świętą oliwą z legendy o Machabeuszach, których zwycięstwo w czasach Drugiej Świątyni (II wiek p.n.e.) święto chanukowe upamiętnia. (Oliwa z małego naczynia, która powinna była starczyć tylko na jeden dzień, cudem paliła się przez osiem.)

Również związany z kulinariami (przynajmniej częściowo) jest przykład z litewskiego dialektu jidysz, gdzie obserwuje się zjawisko podobne do polskiego mazurzenia, czyli gdzie ludzie mówią *sabes* zamiast *szabes* albo *fis* zamiast *fisz* („ryba”). Ale *fis* jest także liczbą mnogą od wyrazu *fus* („noga”). Żeby nie było więc nieporozumień, tzw. litwacy mówią na rybę *fis-ribe*, a na nogi *fis-noge* (albo *fis-noje*). To ostatnie oznacza też galaretkę z nówek cielęcych.

Na poziomie frazeologii mamy ciekawy przykład eufemizmu zbudowanego z elementów germańskich i semickich, ale zrozumiałego tylko dzięki podtekstowi polskiemu: *arajnjaszwenen in chad-gadje*. Prefiks werbalny *arajn* (odpowiednik polskiego przedrostka *w-*), przyimek *in* (po polsku *do*) i sufiksy werbalne są pochodzenia germańskiego. Hebrajski rdzeń czasownikowy *jszw* oznacza „siedzieć” albo „sadzać”. Wreszcie *chad-gadje*, znane z piosenki śpiewanej na sederze, tj. kolacji pesachowej, oznacza po aramejsku „jedno kozłę”. Wszystko razem wzięte daje *wsadzić do kozy*, czyli *wsadzić do aresztu*.

Jidysz stosuje słowiańską cechę fonetyczną, palatalizację, czyli zmiękczenie spółgłosek, do celów stylistycznych. Na przykład: *knaker* znaczy „gruba ryba, szyszka”, a *kniaker* — „niekulturalna gruba ryba”; *lachn* znaczy „śmiać się”, *liachn* — „rechotać”.

Sprawa jidyszyzmów w polszczyźnie i innych językach słowiańskich rzadko tylko przyciągała uwagę badaczy. Istniejące studia zajmowały się przede wszystkim terminologią związaną z religią lub kulturą żydowską (*koszerny*, *pejsy*). Mamy co prawda przykłady „imperializmu etymologicznego”: urodzony w Królewcu sławista Erich Berneker wywodził polskie słowo *kietbasa* (rosyjskie *колбаса*,

itd.) od hebrajskiego *kol-bašar* („wszelakie mięso”)⁵; prawdopodobniejsze jest pochodzenie tureckie: por. *külbasty* („pieczeń z rusztu”)⁶.

W roku 1982 opublikowałem artykuł pt. „*Hucpa*” and the „*Klezmer*”, or *What Yiddish Gave to Polish* („*Hucpa*” i „*klezmer*”, albo co jidysz dał językowi polskiemu)⁷. Omawiałem tam wyrazy widniejące w tytule oraz takie jidyszyzmy, jak *mecyje*, *bachor*, *belfer* i *cymes*. Wszystkie te słowa można znaleźć w *Słowniku języka polskiego* pod redakcją W. Doroszewskiego⁸, ale tylko ostatnie trzy znajdują się w jednym z najnowszych polskich słowników: w *Innym słowniku języka polskiego* pod redakcją Mirosława Bańki⁹. Sądząc jednak z wyniku poszukiwań na polskich stronach internetowych, żaden z wymienionych wyrazów jeszcze nie wyszedł z użycia, chociaż słowo *mecyje* („coś nadzwyczajnego; okazja, kupno za cenę okazijną” lub też w wyrażeniu *wielkie mi mecyje* — „wielkie mi rzeczy”) znalazłem na zaledwie osiemnastu stronach.

Dla współczesnego użytkownika polszczyzny klezmer to członek zespołu grającego tradycyjną muzykę żydowską z Europy Wschodniej, np. na krakowskich festiwalach kultury żydowskiej. Wygląda na to, że w każdym użyciu internetowym — a jest ich 610 — chodzi właśnie o to znaczenie. Dla Doroszewskiego zaś to „muzyk grający w lokalach rozrywkowych, dla którego głównym celem jest zarobek, a nie twórczość artystyczna; muzyk, który potrafi grać wszystko, zależnie od okoliczności”. Na miejscu etymologii redaktorzy słownika postawili znak zapytania. W jidysz klezmerami nazywano tradycyjnych żydowskich muzykantów ludowych grających np. na weselach. Słowo wywodzi się ze zwrotu hebrajskiego *klej-zemer* („naczynia pieśni”). Polski wyraz pożyczono widocznie dwukrotnie: po raz pierwszy z jidysz, prawdopodobnie w XIX w., a po raz drugi z angielskiego pod koniec XX w., gdy zaczęły przyjeżdżać do Polski pierwsze amerykańskie „kapele” klezmerskie z tzw. klezmer revival („odrodzenia klezmerskiego”). Podobne zjawisko dwukrotnej pożyczki leksykalnej znamy w wypadku polskich wyrazów *barwa* i *farba*, pierwszy pożyczony z języka średnio-górnoniemieckiego, a drugi z nowożytnego niemieckiego.

Słowo *bachor*, oznaczające według Bańki „dziecko, do którego czujemy silną niechęć” (znalazłem na 260 stronach internetowych), wywodzi się z żydowskiego *bocher* („nieżonaty młody człowiek”). *Cymes* ma w słowniku Bańki dwa znaczenia: „coś bardzo dobrego, przyjemnego i jedyne w swoim rodzaju, zwłaszcza

⁵ E. Berneker, *Slawische Wortdeutungen*, [w:] *Zbornik u slavu Vatroslava Jagića*, Berlin 1908, s. 600–601.

⁶ F. Sławski, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, t. II, z. 2, Kraków 1961, s. v. *kielbasa*.

⁷ R. A. Rothstein, „*Hucpa*” and the „*Klezmer*”, or *What Yiddish Gave to Polish*, „*International Journal of Slavic Linguistics and Poetics*” 1982, t. 25–26, s. 405–412.

⁸ *Słownik języka polskiego*, pod red. Witolda Doroszewskiego, Warszawa 1958–1969.

⁹ *Inny słownik języka polskiego*, pod red. M. Bańki, Warszawa 2000.

o jakimś przysmaku” i „święteczna potrawa żydowska. . .”. Z 384 użyć internetowych najciekawsze jest moim zdaniem to, w którym *Cymes* występuje jako imię „uroczego czarnego kocurka bardzo łasego na jedzenie i na kontakt z człowiekiem”.

Najczęściej spotykany w internecie jest wyraz *belfer* (1093 razy), pogardliwa nazwa nauczyciela. Znajdujemy go np. w spisie sopockich hoteli jako nazwę Hotelu Domu Nauczyciela ZNP. Autoironia, widocznie. Słowo to mogłoby się wywodzić z niemieckiego *Behelfer* („pomocnik”), ale w jidysz słowo *bahelfer* dało już *belfer* w znaczeniu „pomocnika mefameda, czyli nauczyciela w chederze (tradycyjnej szkole żydowskiej)”. Ani mefamed, ani *belfer* nie mieli dobrej opinii, stąd prawdopodobnie negatywne znaczenie słowa w języku polskim. Wyraz *hucpa* („bezcelność, tupet”), znaleziony na polskich stronach internetowych 68 razy, jest chyba bardziej znany w USA niż w Polsce. Zazwyczaj objaśnia się go anegdotą o człowieku, oskarżonym o zabójstwo własnych rodziców, który zwrócił się do sędziego z prośbą o wyrozumiałość ze względu na to, że jest sierotą. Z wyrazem tym wiąże się piękna historia, której bohaterem jest polski ekonomista Ryszard Bugaj. W rozmowie z amerykańskim dziennikarzem Lawrence’em Weschlerem Bugaj skrytykował plan transformacji gospodarczej zalecony przez amerykańskiego doradcę Jeffreya Sachsa. „Mamy w polszczyźnie” — powiedział — „słowo, które dokładnie określa Sachsa. Pasuje ono do niego doskonale, ale obawiam się, że jest zupełnie nieprzetłumaczalne. Jakże do licha pan je przetłumaczy? Bo to kwintesencja Sachsa. To słowo — bardzo polskie — to, no, ja to przeliteruję: H-U-C-P-A. Wymawiamy »hucpa«”¹⁰.

Podobne jidyszyzmy można znaleźć we współczesnym języku rosyjskim, że wymienię tylko słowo *хохма* („dowcip albo dowcipne powiedzenie”) wraz z dezywotami *хохмач* („człowiek, który lubi opowiadać *chochmy*”), *хохмить* („opowiadać *chochmy*”). Specyficzny język Odessy słynie ze swoich jidyszyzmów: *Это не женщина, а цимес* („To nie kobieta, a *cymes*”); *Не дрейте мне коп* („Niech pan(i) nie zwraca mi głowy”); i żartobliwe stopniowanie przysłówków: *хорошо, лучше, лучшее, чтоб я так жил* („dobrze, lepiej, bardziej lepiej, żebym ja tak żył”) oraz *плохо, хуже, хуже, чтоб ты так жил* („źle, gorzej, bardziej gorzej, żebyś ty tak żył”¹¹ — por. w jidysz *zol ich azoj lebn, zolst azoj lebn*).

Zwracano często uwagę na obecność wyrazów pochodzenia żydowskiego w gwarze przestępców w wielu krajach europejskich, nie wyłączając Polski i Rosji. Dwaj wielcy językoznawcy-jidyszyści komentowali to zjawisko w różny

¹⁰ „The New Yorker” 1992 (11 V), s. 71.

¹¹ Por. R. A. Rothstein, *How It Was Sung in Odessa: At the Intersection of Russian and Yiddish Folk Culture*, „Slavic Review” t. 60, 2001, s. 781–801.

sposób. Najwybitniejszy historyk języka żydowskiego, Max Weinreich, tłumaczył to tym, że „tworząc swój tajemny język, złodzieje korzystają z elementów językowych nieznanymi większości ludzi”¹². Zaś Ber Borochow, jeden z twórców nowoczesnej filologii żydowskiej, napisał, że „Żydzi zawsze stanowili duży procent szajek złodziei i oszustów”¹³.

Przytoczę garstkę przykładów z polskiej gwary złodziejskiej. Słowo *ksywa*, oznaczające „list”, „dokument” albo „pseudonim” lub też samą „gwarę przestępczą”, wywodzi się z żydowskiego *ksuwe* (w polskim dialekcie jidysz *ksywe*) — „kontrakt małżeński” albo *ksywe* („pisanie”). *Dintojra* to „honorowy sąd złodziejski”, a w jidysz „sąd rabinacki”. Słowo *mikwa / mykwa* ma różne znaczenia, między innymi „zakład karny”, a po żydowsku oznacza „łaźnię rytualną”. No i wyraz *trefny*, który w języku ogólnopolskim odnosi się do człowieka niebudzącego zaufania, oznacza w gwarze przestępczej „nielegalny”, a w jidysz — „niekoszerny”.

Dotychczas mówiłem o sprawach językowych. Na granicy języka i folkloru mamy do czynienia z przysłowiami, które także dają świadectwo kontaktów polsko- czy ogólniej słowiańsko-żydowskich. W swoich przysłowiach Żydzi często bawili się językami. Bywa tak, że w przysłowiu wszystkie wyrazy oprócz jednego brzmią po polsku, np. credo człowieka, który nie dba o przypisy religijne, dotyczące niedozwolonego (niekoszernego) jedzenia: *Niech będzie chazer* (tj. schab, wieprzowina), *byle się człowiek nażer*. Zwracam uwagę, że do rymu użyto tu formy gwarowej, północnopolskiej *nażer się* zamiast literackiej *nażarł się*.

O niezbyt genialnym autorze można powiedzieć: *Co chochme* (tj. co mądrego), *to nie jego, a co jego, to nie chochme*. Podobno przysłowie to wywodzi się z gry słów, sformułowanej jako krytyka hebrajskiego traktatu pod tytułem *Jega wechochme* (*Trud i mądrość*).

Polski element językowy, oczywiście, nie zawsze dominuje. Dziewczyna może ostrzec chłopaka przysłowiem *A tap un a kusz* [dosł. „jedno dotknięcie i jeden pocałunek”], *a dale nie rusz*. Wychowując córkę, matka może jej poradzić: *Baj a kluger gospodini iz tomid ful in skrinje* („U mądrej gospodini zawsze pełno w skrzyni”).

Słowiański element językowy może też być np. ukraiński, jak w przysłowiu: *A jidisz lebn misztejns gezogt: czasom s kwasom, poroju s wodoju* („Żydowskie życie, niestety: czasem z kwasem [chodzi o napój], niekiedy z wodą”).

¹² M. Weinreich, *Jidisz, Algemejne jidische encyklopedje*, 2 wyd. dodatkowy tom *Jidn* 2, Nowy Jork 1940, s. 76–77.

¹³ B. Borochow, *Di bibliotek funem jidiszn filolog*, „Der pinkes” [Wilno], 1913, s. 65, przedruk w książce Bera Borochowa, *Szprach-forszung un literatur-geszichte*, red. N. Mayzel, Tel Awiw 1966, s. 122.

Materiał przysłowiowy daje nie tylko czysto językowe świadectwo o wymianie kulturalnej. W monografii sprzed trzech lat krakowska germanistka Magdalena Sitarz wylicza i komentuje dużą ilość paralelnych przysłów, które się znajdują w *Nowej księdze przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich* pod redakcją Juliana Krzyżanowskiego i w największym zbiorze przysłów żydowskich, *Jidisze szprichwerter un rednsartn* Ignacego Bernsztejna¹⁴. Autorka słusznie podkreśla trudność lub wręcz niemożliwość określenia, kto co u kogo pożytył, tym bardziej, że w wielu wypadkach chodzi raczej o wspólne dziedzictwo (np. z Biblii). Dla mnie najciekawsze przykłady paralelizmu to te, gdzie odpowiednie przysłowia różnią się między sobą. W Biblii hebrajskiej w Księdze Rodzaju Pan Bóg mówi: *Niedobrze być człowiekowi samemu*, a oparte na tym polskie przysłowie brzmi: *Źle człowiekowi być samemu*. Żydowska zaś wersja dodaje subtelny komentarz: *Alejn iz afile in gan ejden nit gut cu zajn* („Niedobrze być samemu nawet w raju”).

Przytoczę jeszcze trzy przykłady, nieomawiane przez Magdalenę Sitarz: polskiemu przysłowiu *Sprawa jak w Osieku: kowal zawinił, a ślusarza powiesili* odpowiada żydowskie wyrażenie przysłowiowe *Kulikower miszpet* („sąd w Kulikowie”), które stanowi aluzję do anegdoty o miasteczku z okolic Lwowa, gdzie szewc zawinił, a krawca powiesili, ponieważ w miasteczku było dwóch krawców, lecz tylko jeden szewc. Polskie wyrażenie przysłowiowe *Ni swat, ni brat* prawdopodobnie stało się podstawą do żydowskiego przysłowia kalendarzowego: *Szwat nie brat*. (Szwat to jeden z zimowych miesięcy kalendarza żydowskiego, odpowiada mniej więcej drugiej połowie stycznia i pierwszej połowie lutego.)

Wreszcie przykład związany z najnowszą historią USA. Amerykański prezydent Ronald Reagan tłumaczył swoją politykę wobec Związku Radzieckiego swoim ulubionym (a może jedynym znanym mu) rosyjskim przysłowiem: *Доверяй, но проверяй* („Ufaj, ale sprawdzaj”). Przysłowie to ma swoje odpowiedniki w językach jidysz i polskim, które są być może mniej „politycznie poprawne”, ale za to bardziej poetyckie. Polski wariant brzmi: *Kochajmy się jak bracia, a liczymy się jak Żydzi*, a w jidysz: *Halt mich far a malech un getroj mir wi a galech* („Uważaj mnie za anioła, a ufaj mi jak księdzu”).

Przechodząc z języka i folkloru słownego do muzyki, obserwujemy wymianę idącą w jedną i drugą stronę. Ogólnie rzecz biorąc, wpływy żydowskie na muzykę polską czy rosyjską zauważamy zwłaszcza w muzyce popularnej, wpływy słowiańskie zaś notujemy przede wszystkim w żydowskiej muzyce ludowej. Znana jest np. rola żydowskich kompozytorów w muzyce rozrywkowej dwudziestolecia

¹⁴ M. Sitarz, *Yiddish and Polish Proverbs: Contrastive Analysis against Cultural Background*, Kraków 2000; *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*, red. J. Krzyżanowski, t. 1–3, Warszawa 1969–1972; *Jidisze szprichwerter un rednsartn*, red. I. Bernsztejn (I. Bernstein), 2 wyd., Warszawa 1908 (przedruk pod red. H. P. Althausa, Hildesheim 1969).

międzywojennego, że wymienię takie nazwiska, jak Jerzy Petersburski, Zygmunt Białostocki czy Henryk i Artur Gold. Również w Związku Radzieckim autorami wielu przebojów byli Isaak Dunajewski, Matwey Blanter, bracia Pokrass i inni. Co prawda, nieczęsto można odszukać w ich utworach ślady pieśni czy innej muzyki żydowskiej. (W krytyce radzieckiej pisano czasem eufemistycznie o wprowadzeniu przez tych kompozytorów do piosenki rosyjskiej „intonacji ukraińskich”.) Ich melodie można porównać z twórczością amerykańskiego kompozytora piosenek popularnych, Irvinga Berlina, który będąc dzieckiem przyjechał do Ameryki z Rosji jako Jisroel Balin. Wśród najbardziej znanych i najczęściej nagrywanych jego piosenek (pisał także teksty) jedna poświęcona jest Bożemu Narodzeniu, druga — Wielkanocy. Nie są to oczywiście żadne kolędy, a raczej piosenki o nastroju świątecznym: *White Christmas* (*Białe Boże Narodzenie*), *Easter Parade* („Parada” wielkanocna, czyli spacer po Piątej Alei w Nowym Jorku w niedzielę wielkanocną, kiedy to kobiety tradycyjnie pokazywały swoje nowe ubiory wiosenne).

W jednym przynajmniej wypadku polski szlagier oparty był jednak na melodii żydowskiej: chodzi o bardzo popularne w latach trzydziestych tango *Rebeka* Zygmunta Białostockiego (z tekstem Andrzeja Własta), w nowszych czasach spopularyzowane przez Ewę Demarczyk, z refrenem śpiewanym na nutę chasydzką:

O, mój wymarzony,
O, mój wytęskniony,
nie wiesz o tym przecież ty,
że w małym miasteczku za tobą ktoś
wyplakał z oczu łzy...

Wśród radzieckich piosenek jest przynajmniej jedna, której kompozytor przywłaszczył sobie melodię żydowską, usłyszaną w Palestynie. Chodzi o piosenkę *Рыбацкая* z filmu z 1937 r. „Искатели счастья” („Poszukiwacze szczęścia”). Podobieństwo do piosenki tanecznej Szaloma Postolskiego (urodzonego à propos w Siedlcach) *Kuma echa* (*Wstańcie, bracia*) jest nieprzypadkowe.

W odwrotnym kierunku poszła melodia pieśni *То не тучи, грозовые облака*, napisanej w 1937 r. przez braci Pokrass dla filmu dokumentalnego „Сыны отечества”:

То не тучи, грозовые облака
По-над Терекон на кручах залегли:
Кличут трубы молодого казака,
Пыль седая встала облаком вдали...

To nie chmury burzowe
Rozległy się na urwiskach nad rzeką Terek:
Trąby wołają młodego kozaka,
Szary kurz stanął obłokiem w oddali...

Na melodię tę śpiewano później tekst Hirsza Glika, który stał się hymnem partyzantów żydowskich walczących w gettach i lasach:

Zog nit kejnmoł az du geist dem lectn weg, Nic mów nigdy, że idziesz ostatnią drogą,
Chocz himlen blajene farszteln bloje teg. Choć ołowiane niebiosa skrywają niebieskie dni.
S'wet noch kumen undzer ojsgebentke szo, Przyjdzie jeszcze nasza wytęskniona godzina,
S'wet a pojł tun undzer trot: mir zajnen do. I zadudni nasz krok: jesteśmy.

Napisałem wyżej, że wpływy żydowskie na muzykę polską czy rosyjską uważamy przede wszystkim w muzyce popularnej. Już Jan Stanisław Bystroń zwrócił uwagę na jeden wyjątek od tej prawidłowości „Spotykamy — napisał — w pieśniach naszych niewątpliwe zapożyczenia żydowskie, które jednak szły przypuszczalnie drogą książkową, przez pośrednictwo dawnych szkół, dla celów pedagogicznych przejmujących formy religijno-dydaktycznych pieśni żydowskich”¹⁵. Jednym źródłem była średniowieczna pieśń hebrajska *Echod mi jodea* (*Jeden — kto to wie*), którą śpiewano od przynajmniej XVI w. pod koniec *sederu* (wieczery na święto Pesach), chociaż tekst pieśni nie ma z tym świętem nic wspólnego. Jest to swego rodzaju katechizm o strukturze łańcuskowej, czyli składający się ze strof, które narastają kolejno począwszy od pierwszej:

Jeden — kto to wie? — Jeden, wiem. Jeden jest Bóg w niebie i na ziemi.

Dwa — kto to wie? — Dwa, wiem. Dwie są tablice mojżeszowe, jeden jest Bóg w niebie i na ziemi.

Trzy — kto to wie? — Trzy, wiem. Trzej są patriarchowie, dwie są tablice mojżeszowe, jeden jest Bóg w niebie i na ziemi.

Cztery — kto to wie? — Cztery, wiem. Cztery są matriarchy, trzej są patriarchowie, dwie są tablice mojżeszowe, jeden jest Bóg w niebie i na ziemi.

I tak dalej aż do trzynastu atrybutów bożych. Dlaczego się liczy tylko do trzynastu? Rabini objaśnili to za pomocą gematrii, nauki o interpretacji słów poprzez ich znaczenia arytmetyczne. Każda litera ma bowiem w alfabecie hebrajskim oprócz znaczenia fonetycznego również wartość numeryczną. Pierwsze słowo pieśni, *echod*, składa się z trzech liter: *alef*, która oznacza jeden, *ches*, czyli osiem, i *daled*, czyli cztery. Jeden plus osiem plus cztery to trzynastcie.

Hebrajską pieśń łańcuskową przełożono w seminariach chrześcijańskich na łacinę i przerobiono dla chrześcijańskich celów dydaktycznych. Istnieją też parodie łacińskie typu: *O lector lectorum, dic mihi quid est unus. Unus est oconomus, qui regnat super ancillas in culina nostra* („O lektor nad lektorami, powiedz mi, co to jest jeden. Jeden jest ekonom, który króluje nad dziewczynami, służącymi w naszej kuchni”). Wkrótce pojawiają się przekazy ludowe w różnych językach europejskich, w tym po polsku, np.:

A ty żaczku uczony,
Coś był w szkole ćwiczony,
Powiedz, co jest jeden?

¹⁵ J. S. Bystroń, *Pieśni ludu polskiego*, Kraków 1924, s. 141–142.

Jeden syn Maryi,
Co w niebie króluje,
A na ziemi panuje.

W roku 1899 Jan Świątek ogłosił w lwowskim czasopiśmie „Lud” ciekawą opowieść ludową, opartą na tzw. katechizmie żakowskim, która się zaczyna w taki sposób:

Ráz sed se zák, co tyła znacy, co študent, i zastąpił mu dróge satán i pedziál mu, ze jak mu tych zagádek nie zgadnie, co mu zádá, to mu głowe urwie. — „No, gádáj, mówi zák satanowi, jakie te są zágádki?” Tak satán gádá: — „Ty zácku ucony, w skołach wyćwicony, powiedz mi, co to jes jeden?”

Żak dobrze odpowiada na wszystkie zagadki od jednego do jedenastego. A potem:

Jesce sie go ráz spytál o dwunaste satán, ale kogut zapiál, a dyábol sie w smołe ozlál, a zácek posed do domu, bo jakby mu był nie odgadnuł, toby mu był łeb urwał¹⁶.

Związana z tą opowieścią jest obserwacja etnograficzna, przytoczona przez Seweryna Udzię w tym samym czasopiśmie „Lud”, że w Mogilanach pod Krakowem dzieci uczą się na pamięć katechizmu liczbowego i każdy mieszkaniec wsi powtarza go wieczorem po pacierzu, bo wierzono, że w nocy może przyjść po człowieka diabeł albo strzygoń i zadać mu pytania z tego katechizmu, a jeśli indagowany nie potrafi swobodnie odpowiedzieć na wszystkie pytania, przybysz urwie mu głowę¹⁷.

Bystron uważa, że także inne polskie piosenki łańcuszkowe wywodzą się ze wzorca żydowskiego, a mianowicie z drugiej pieśni Pesachowej, wspomnianej wcześniej *Chad-gadjo*, historii o koźłęciu, które kupił ojciec, a które zostało zjedzone przez kota. Kota zagryza pies, pies zostaje obity kijem, kij spala ogień, ogień gasi woda, wodę wypija byk, byka zarzyna rzezak, rzezaka zabija anioł śmierci i wreszcie anioła śmierci zabija Pan Bóg. Tekst aramejski pochodzi z XV w., ale istnieją warianty ludowe w jidysz oraz w języku polskim, czeskim, niemieckim itd.¹⁸ W większości tekstów opowiada się o gruszkach, które nie chcą spadać, wobec czego Pan Bóg stwarza albo zsyła kozę, żeby potrząsała gruszą. Kozą zaś nie chce gruszą trząść, więc Pan Bóg zsyła psa, żeby ugryzł kozę, itd.

Na podstawie takiego wzorca, według Bystronia, powstały nowsze piosenki ludowe typu *Służyłem u pana*, która zaczyna się słowami:

¹⁶ J. Świątek, *Przyczynek do „Hagady”*, „Lud” t. 5, 1899, s. 367–369. Cytuję za Č. Zibrtem, *Ohlas obřadních písní velikonočních v lidovém podání*, Praga 1928, s. 157–158.

¹⁷ S. Udzię, *Hagada*, „Lud” t. 4, 1898, s. 290–299.

¹⁸ Zob. Č. Zibr, *op. cit.*, s. 199–217, 275–341.

Służyłem u pana na pierwsze lato,
Wysłużyłem sobie kokoszę za to.
Moja kura,
Złotopióra
Po sadku chodziła,
Kurczęta wodziła.

a kończy:

Służyłem u pani ósme lato,
Wysłużyłem sobie żrebiątko za to.
Moje żrebie
Nózką grzebie,
Moje cielę
Nózką miele,
Mój baran,
Gruby taran,
Moja koza
Spadła z woza,
Mój słowiczek
Dziobic mak,
Moja kaczka
Mówi kwak,
Mój jendor
Surdu burdu,
Moja kura,
Złotopióra
Po sadku chodziła,
Kurczęta wodziła.

Takie przykłady wpływu pieśni żydowskiej na polską są jednak wyjątkiem. W dziedzinie muzyki ludowej (a częściowo także i skomponowanej) wpływy szły przeważnie w odwrotnym kierunku. Na przykład w 1944 r. Chaim Chefer napisał do melodii polskiej pieśni partyzanckiej *Rozszumiły się wierzby płaczące* hebrajski tekst o przemyceniu do Palestyny Żydów ocalałych z Zagłady:

Bejn gwulot bejn harim lelo-derech
Belejlot hasuচেj kochawim;
Szajarot szel ahim beli-heref
Lamoledet anu melawim.

Przez granice i góry bez dróg,
W ciemne noce bez gwiazd
Nieskończone konwoje naszych braci
Srowadzamy do ojczyzny.

Polska piosenka stała się popularna w 1943 r., kiedy anonimowy autor przerobił przedwojenny tekst Romana Ślęzaka. Ślęzak pożyczył dla swojej pieśni pierwszą część rosyjskiego marszu z 1912 r., *Прощание славянки* Wasyla Agapkina. Nie wiem, czy Chaim Chefer znał *Прощание славянки* czy *Rozszumiły się wierzby płaczące*, ale skłonny jestem wierzyć w polski rodowód jego pieśni, tym bardziej że sam Chefer pochodził z Polski, skąd wyjechał do Palestyny w 1936 r.

Do melodii innej polskiej pieśni, legionowej *Pierwszej Brygady*, Awrom Akselrod, więzień getta kowieńskiego, napisał tekst pt. *Jidisze brigades*. Ostatnia strofa i refren brzmią:

Mir weln noch derlebn, brider,
undzer friling, undzer zig
un ojsglajchn weln mir di glider,
un szafn undzer frajhajts-lid!
Jidisze brigades,
ojsgepuct in lates,
marszirt — s'iz noent di cajt!
Der friling kumt, er iz nit wajt!

Dożyjemy się jeszcze, bracia,
naszej wiosny, naszego zwycięstwa,
i wyprostujemy ręce, nogi
i stworzymy naszą pieśń wolności.
Żydowskie brygady,
wystrojone w łąty,
maszerujcie — bliski jest czas!
Wiosna idzie, jest niedaleko!¹⁹

W dwóch poprzednich przykładach chodziło o twórczość autorów, których możemy zidentyfikować. Również w wypadku piosenek ludowych o anonimowych autorach obserwujemy „wędrujące melodie”. Ciekawy przykład stanowi piosenka, związana ze świętem Purim obchodzonym na cześć biblijnej królowej Estery, która uratowała Żydów perskich przed morderczymi planami królewskiego ministra Hamana. Piosenka opiewa tradycyjne ciastka purimowe, *homentaszn* („Hamanowe kieszenie”):

Jachne-Dwosze fort in sztot,
zi halt zich in ejn pakn,
zi darf af purim kojfn mel
homentaszn bakn.
Hop, majne homentaszn,
hop, majne wajse,
hop, mit majne homentaszn
hot pasirt a majse.

Jachne-Dwosze jedzie do miasta,
cały czas pakuje swoje rzeczy,
musi na Purim kupić mąki,
żeby upiec homentaszn.
Hop, moje homentaszn,
hop, moje białe,
hop, z moimi homentaszn
zdarzyła się historia.

Melodia jest ukraińska, pochodzi z piosenki o tym, jak matka poszła na wieś, żeby dostać mąki gryczanej na *гречаники* (drożdżowe placuszki z mąki gryczanej):

Пошла мати на село,
грецької муки добувати,
гречаники учиняти,
своих деток годувати
Гоп, мои гречаники,
гоп, мои біли,
чогось мои гречаники
на скорині сіли!

Poszła matka do wsi,
aby dostać mąki gryczanej,
żeby robić hreczanyki,
by swoje dzieci karmić.
Hop, moje hreczanyki,
hop, moje białe,
coś moje hreczanyki
opadły.

¹⁹ Zob. *Hidden History: Songs of the Kovno Ghetto*, płyta kompaktowa wydana przez Muzeum Holokaustu w Waszyngtonie.

Гречаники tradycyjnie podawało się w ostatnim tygodniu przed wielkim postem, czyli mniej więcej w tym samym okresie, co Purim. Żydowska piosenka jest wobec tego nie tylko kontrafaktem piosenki ukraińskiej (zastąpienie oryginalnego tekstu nowym), ale adaptacją tekstu oryginalnego do realiów bytu żydowskiego.

Podobną adaptacją polskiej piosenki ludowej, ale bez zachowania melodii, jest piosenka żydowska *Her nor, du szejn mejdele* (*Słuchaj no, piękna dziewczyno*). Obie piosenki składają się z pytań zadawanych przez młodego człowieka, który wyjeżdża dziewczynie, a ta chce z nim pojechać, i z jej odpowiedzi. W polskim oryginale pierwsze pytanie zadaje jednak Kasia Jasiowi:

Gdzie to jedziesz, Jasiu? Na wojenkę, Kasiu,
Na wojenkę daleczką.
Weź mnie, Jasiu, z sobą, radam jechać z tobą,
Na wojenkę daleczką!

Cóż będziesz robiła, Kasiu moja miła,
Na wojence daleczkiej?
Będę chusty prała, złotem wyszywała,
Na wojence daleczkiej...

W wariacie żydowskim bohaterowie są bezimienni i nie wiemy, dokąd młodzienciek jedzie:

Her nor, du szejn mejdele,
Her nor, du fajn mejdele,
Wos westu ton in aza wajtn weg?
Wos westu ton in aza wajtn weg?
Ich wel gejn in ale gasn,
Ich wel szrajen wesz cu waszn,
Abi mit dir cuzamen zajn,
Abi mit dir cuzamen zajn...

Słuchaj no, piękna dziewczyno,
Słuchaj no, fajna dziewczyno,
Co będziesz robiła w tak dalekiej drodze?
Co będziesz robiła w tak dalekiej drodze?
Będę chodziła po wszystkich ulicach,
Będę wołała, że biorę rzeczy do prania,
Aby razem z tobą być,
Aby razem z tobą być...

Ciekawym zjawiskiem w folklorze żydowskim są tzw. *miszszprachike lider*, czyli pieśni z tekstem językowo mieszanym. Czasami mają one charakter czysto humorystyczny, np.:

Ах, мой милый Роза,
Wos sztejstu ba der tir?
Ах, позвольте, Хаим Лейб,
Пойдемте на шпадир.

Ach, mój miły Róza [sic!],
Dlaczego stoisz we drzwiach?
Ach, pozwoli pan, panie Chaim Lejb.
Żebyśmy poszli na spacer.

albo:

- Jaamoid reb Jehude. (Niech wstanie reb Jehude).²⁰
 — Ja nie pójdę
 — Dlaczego ty nie pójdziesz?
 — Bo ja nie umiem.
 — Dlaczego ty nie umiesz.
 — Bo ojciec mnie nie uczył.
 — Dlaczego cię nie uczył?
 — Bo sam krenk umiał! (Bo sam nic nie umiał!)

W zbiorze żydowskich piosenek ludowych wydanych w Warszawie w 1910 r. wybitny znawca folkloru żydowskiego, Nojeh Prilucki, przytoczył tekst satyryczny — dialog między chasydem a wiejskim Żydem — utrzymany prawie całkowicie w języku polskim. Cytuję go w formie, w jakiej Prilucki go podał do druku (bez znaków diakrytycznych):

Szedł balaban [wiejski Żyd] z boznicy,
 Spotkał go chusyd w ulicy:
 Miał sie chusyd rozspiewac,
 Balaban głupi — rozgniewac.

Hej, balabanie! na cez ty zyjesz?
 Rano wstajesz, krowe doisz,
 Kartofle skrobisz, snadanie gotujesz, —
 A Boga wcale sie nie boisz!
 Ale my, chusyty, inacej zyjemy:
 Boga chwalimy, całem sercem sluzymy!

Całem sercem — nie sluzysz, ale żyjesz:
 W karczmie wszastka wodka wypijesz, —
 A za to zona i dzieci
 Walesaja sie po swiecie.

Prawda, zyjemy, ale i Bogu sluzymy,
 Cadikow [przywódców duchownych] szanujemy, wiary sie uczymy;
 A ty — pamiętaj — potem... pozalujesz! —
 A jak nie wierzysz, to mie ... jesz.

(W przypisie Prilucki pisze: *Dos lecte wort farsztej ich niszt* „Ostatniego słowa nie rozumiem”).²¹

Ale większość ogłoszonych drukiem pieśni tego rodzaju (a jest ich przeszło sto) ma treść religijną albo narodową (np. mówiącą o powrocie do Ziemi Obiecanej). Jako przykład może służyć tekst ze zbioru Ginzburga i Mareka, wydanego w Petersburgu w 1901 r.:

²⁰ Chodzi o wezwanie do publicznego czytania Tory w synagodze albo do odmówienia błogosławieństwa przed czytaniem Tory.

²¹ N. Prilucki (Prylucky), *Jidisz folkslider*, Warszawa 1910, s. 97–98.

Ach Ti, Rebojne-szel-ojlem,	Ach Ty, Panie świata,
Zaczem Ti nie smotrisz,	Dlaczego nie patrzysz,
Zaczem Ti nie widisz	Dlaczego nie widzisz
Mar golesejnu, mar golesejnu!	Gorzkiego naszego wygnania, gorzkiego naszego wygnania!
— Mar golesejnu — perebudjem,	Gorzkie nasze wygnanie przeżyjemy,
Lcarcejnu fort pojdjom!	Do naszej ziemi niedługo pójdziemy!
Pojdjom l'arcejnu,	Pójdziemy do naszej ziemi,
Weszom najdjom Adojnejnu,	I tam znajdziemy naszego Pana,
Weszom najdjom Bojrejnu,	I tam znajdziemy naszego Stwórcę,
Weszom najdjom Gojalejnu!	I tam znajdziemy naszego Wybawcę
— Synku, synku, nie bieduj,	
Swoje serce nie zapsuj!	
Będzie matka wykupiana,	
Będzie chatka wybudowana,	
Bądź mądry, patrzaj konca!...	

Hebrajskie wyrazy *adonejnu*, *bojrenu*, *gojalejnu* (nasz Pan, nasz Stwórca, nasz Wybawca) zaczynają się kolejno od pierwszych trzech liter alfabetu hebrajskiego (alef, bejs, gimel) i ten akrostych alfabetyczny ciągnie się dalej przez całą pieśń (siedem strof)²².

Treść religijną podaje się czasem w nieco lżejszej formie, jak w pieśni *O waj bracie, co to jom ze znaczy?* Tekst, wydrukowany przez Menachema Kipnisa w Warszawie w 1925 r., objaśnia hebrajskie wyrazy, którymi się zaczynają trzy strofy pieśni sobotniej: *jom ze* — „dzień ten (uszanowany jest bardziej niż wszystkie dni)”, *szejszes* — „sześć (dni będziesz wykonywać tve zajęcia)” i *echol* — „spożywaj (potrawy świąteczne [dosł. „tłuste”] i pij napoje słodkie)”. Tekst Kipnisa, drukowany hebrajskimi literami, brzmi następująco:

O waj bracie,
Co to jom ze znaczy?
— Jom ze znaczy
Nie inaczej:
Ten dzień jest wyjęty,
Bo on jest bosko święty,
Bo to tak Pan Bóg chciał,
Żeby człowiek odpoczynek miał.

O waj bracie,
Co to szejszes znaczy?
— Szejszes znaczy
Nie inaczej:
Sześć dni na roboty,
Siódmy dzień święto suboty,

²² С. М. Гинзбург, П. С. Марек, *Еврейские народные песни в России*, Peterburg 1901, s. 17 (zob. też przedruk pod redakcją D. Noya, *Ramat Gan*, Izrael 1991).

Nie wolno robić żadnej roboty.
Bo to tak Pan Bóg chciał,
Żeby człowiek odpoczynek miał.

O waj bracie,
Co to echol znaczy?

— Echol znaczy

Nie inaczej:

Ryby sendaki, najlepsze smaki,
Dobre picie, dobre jedzenie,
Biała chusteczka w keszenie.
Bo to tak Pan Bóg chciał,
Żeby człowiek odpoczynek miał²³.

Pierwsi badacze pieśni językowo mieszanych przypuszczali, że są one produktem twórczości Żydów, mieszkających w izolacji od współwyznawców i częściej stykających się ze słowiańskimi sąsiadami niż z innymi Żydami. Ale później zwrócono uwagę na fakt, że w pieśniach tych żydowski materiał językowy jest zawsze poprawny, czego nie można powiedzieć o materiale słowiańskim. Współcześni folklorysty wiążą takie pieśni z ruchem chasydzkim, który powstał na Ukrainie w XVIII w. Przedstawiciele chasydyzmu mieli tendencję do mistycznej interpretacji elementów świata codziennego, w tym języka. Wszystko świadczy — uważano — o obecności Pana. Na przykład cadyk Isachar Ber z Radoszyc (1765–1843) tłumaczył zwyczaj maczania kawałków jabłka w miodzie na Rosz Haszana (żydowski Nowy Rok) tym, że hebrajski wyraz *dwasz* („miód”) składa się z trzech liter (*daled, bejs/wejs, szin*), które odpowiadają inicjałom polskiego wyrażenia „Daj Boże szczęście”²⁴.

Ten sam cadyk Isachar Ber zwykł śpiewać w jidysz i po polsku piosenkę, która stanowiła aluzję do wersetu z *Pieśni nad pieśniami*: „Do ogrodu orzechowego zstąpiłam, by napawać się świeżymi pędami doliny, aby zobaczyć, czy rozwinął się winograd, czy rozkwitły granaty”²⁵.

Di mame ot gehajsn
niselech fun bojrn oprajsn.
Cy hojkh zenen di bajmalech,
cy klajn zenen di jidalech,
zaj kenen niszt dergrajchn,
zaj kenen niszt dergrajchn.

Matka kazała
orzeszki z drzewa zerwać.
Drzewa są za wysokie,
— chłopcy są za niscy,
nie mogą się dostać,
nie mogą się dostać.

²³ M. Kipnis, *80 folks-lider*, Warszawa 1925, s. 143–144.

²⁴ R. Mahler, *Hasidism and the Jewish Enlightenment*, Philadelphia 1985, s. 384.

²⁵ N. Prilucki, *op. cit.*, s. 47. Autor, który tekst zapisał w Pułtusku, pisze o tej piosence, że chasydzi śpiewają ją przeważnie podczas Pesach. Drukowany przez Priluckiego tekst, który tu przytaczam, odzwierciedla fonetykę polskiego jidysz, a polski tekst pozbawiony jest znaków diakrytycznych.

Kasala mateczka

orzeszki rwac;
ale wysokie liscinki,
a za niskie chlopcinki, —
trudno sie dostac,
trudno sie dostac...

Opowiada się też o tym, jak cadyk Ber jechał pewnego razu furą, prowadzoną przez polskiego chłopca. Fura ugrzęzła w błocie, a furman zwrócił się do pasażera o pomoc. Na to cadyk odpowiedział: „Nie mogę”. „Możesz, ale nie chcesz”, skarcił go furman. Gdy cadyk wrócił do domu, opowiedział o tym, co mu się przydarzyło, stwierdzając: „Ch’hob hajnt gehert tojre fun a pojer” („Usłyszałem dziś prawdę od chłopca”). On wyjaśnił, co miał na myśli: „Możesz, ale nie chcesz — mir kenen dinen dem rebojne szel ojlem, nor mir wiln niszt” („możemy służyć Panu świata, ale nie chcemy”).

Podobne podejście do języka sąsiadów widzimy w piosenkach, w których zdanie wypowiedziane po polsku czy ukraińsku jest interpretowane w swoisty sposób. Na przykład ktoś puka do żydowskich drzwi i zadaje zagadkowe pytanie: „Czy tu krawiec mieszka?” Zapytany udaje się po tłumaczenie do rabina:

— Rebeniu!	— Rebe!
— Vos, majn kind?	— Co takiego, dziecko moje?
— Do iz gewen a szejgec.	— Tu był młody Polak.
— A szejgec? Vos hot der szejgec gezogt?	— Polak? Co Polak powiedział?
— Der szejgec hot gezogt: „cy”.	— Polak powiedział „cy”.
— „Cy”? Oj, „cy” iz a hejliger wort.	— „Cy”? Oj, „cy” to święte słowo.
„Cy” [cadek-jud-alef] iz begematrje kuf alef [101]	„Cy” w gematrii oznacza 101.
Men darf lernen di tojre kuf alef paamim,	Trzeba studiować Torę 101 razy,
Un dos iz gewen a malech.	I to był anioł.

Dalej rabin tłumaczy „tut” jako *tales un tflin* (szal i filakterie, przedmioty używane podczas modlitwy), „krawiec” jako skrót zdania *kojl rina w’iszua b’ohlej cadikim* („dźwięki śpiewu i wyzwolenia w namiotach cnotliwych”) i „mieszka” jako *maszke* (trunek alkoholowy)²⁶.

Bardzo rozwiniętym przykładem takiej egzegetyki jest parodystyczna interpretacja rosyjskiego wiersza Lermontowa *Borodino*²⁷, zaczynająca się od słów: „Lomir hajnt lernen a szejnem gedicht fun dem rusiszn poet Michail Lermontow” („Postudiujmy dziś piękny wiersz rosyjskiego poety Michaiła Lermontowa”):

²⁶ M. Kipnis, *op. cit.*, s. 152–153.

²⁷ J. Cohen-Zedek, *Zemer 'am mewudah bo nirmezet jeruszalaim (humorystyczna piosenka ludowa, w której robi się aluzję do Jerozolimy)*, „Jeda-’am” t. 14, 1969, nr 35–36, s. 58–60.

Skaži-ka dzjadzja [дядя] ved nie darom,
 Moskva spalonnaja požarom,
 Francuzu odana. . .

Powiedz no, wujku, przecież nie za darmo
 Moskwę, spaloną pożarem
 Francuzowi oddano.

Kto to za „dzjadzja”? Co to za „dzjadzja”? Kogo ma na myśli? Prawdopodobnie chodzi mu, rosyjskiemu poecie Lermontowowi, o Boga, niech Jego imię będzie błogosławione, Pana Wszechświata. [. . .]

A czy ktoś słyszał, żeby Moskwa się spaliła pożarem? Smorgonie się spaliły, Ejszyski się spaliły, Wasiliszek się spalił. Ale Moskwa? W wersecie chyba chodzi o święte miasto Jerozolimę, która się spaliła pożarem. A czy ktoś słyszał, żeby Moskwę zajęli Francuzi? Na pewno poeta ma na myśli Rzymian, niech imię ich będzie wymazane.

I pod koniec z Lermontowa, który na początku był po prostu rosyjskim poetą, robi się „wielki twórca poematów liturgicznych, Reb Michoel bereb Jehojrew [Михаил Юрьевич], niech pamięć o nim będzie dla nas błogosławieństwem, niech zasługi jego chronią nas od złego”.

Teksty, które tu rozważałem, świadczą o twórczych siłach ludu żydowskiego. Większość z nich powstała nie w środowisku zasymilowanym, lecz w środowisku świadomie religijnym. (Nawet parodia Lermontowa tylko wyolbrzymia praktyki środowiska religijnego.) Ale materiał ten świadczy również o tym, że członkowie tej społeczności nie żyli w izolacji od swoich nieżydowskich sąsiadów. Podobnie, jak pożyczali i przerabiali słowiańskie pierwiastki leksykalne i gramatyczne dla potrzeb własnego języka (jidysz), korzystali także w sposób twórczy ze słowiańskich melodii, wzorców folklorystycznych i elementów wysokiej kultury w procesie tworzenia własnego folkloru. Nawet elementy słowiańskiej kultury chrześcijańskiej adaptowano w żydowskiej twórczości ludowej. W pracy ogłoszonej kilka lat temu na łamach słowackiego czasopisma „Slovenský národopis” pokazałem, jak Żydzi słowaccy lub morawscy dostosowali słowiański gatunek pieśniowy o urodzeniu Jezusa i nadawaniu mu imienia (rodzaj kolędy) do stworzenia pieśni o urodzeniu proroka Samuela i nadawaniu mu imienia²⁸.

Wpływy w odwrotnym kierunku szły innymi drogami. Byli Polacy i Ukraińcy, którzy znali jidysz, ale mało kto interesował się specjalnie kulturą żydowską. Mimo to żydowskie elementy językowe i kulturowe przenikały do kultury panującej, widocznie dzięki tym Żydom, którzy byli na tyle zasymilowani, że mogli brać udział w kulturze większości. Rola „dyplomaty kulturalnego” nie zawsze była łatwa. Słowianie nie zawsze chętnie witali takich dyplomatów. Zaś asymilujący się Żydzi byli łatwym celem dla parodii ze strony mniej zasymilowanych braci. Piosenka napisana przez dziennikarza i folklorystę Wolfa Younina (*Požarne komande*) przedstawia rozmowę między młodym człowiekiem i jego dziewczyną, do której on zwrócił się o radę, czy ma wstąpić do strażaków.

²⁸ R. A. Rothstein, *Makarónske l'udové piesne: jidiš-slovenský príklad v slovanskom a jidiš kontexte*, „Slovenský národopis” t. 42, 1994, s. 296–303.

Ich rozmowa jest pełna rusycyzmów, np. ona wyobraża sobie spacer z nim, gdy on będzie już nosił mundur strażaka:

Mir weln guljajewen
mit a medlener pochodkele
un firn a nieźnem razgwor.

Będziemy spacerować
wolnym krokiem
i prowadzić czułą rozmowę²⁹.

Bardziej tradycyjni Żydzi mogli się wyrażać z wielkim sarkazmem o członkach społeczności, którzy szli zbyt daleko w naśladowaniu świata zewnętrznego. Do kogoś o skłonnościach asymilatorskich zwracano się słowami przysłowia żydowskiego:

Wos darfstu redn goisz, men zol zen, az du bist a jid?
(Po co ci mówić po gojsku [po polsku, po ukraińsku itd.]? Chcesz, żeby ludzie widzieli, że jesteś Żydem?)

Red beser jidisz, wet men zen, az du bist a goj.
(Mów lepiej po żydowsku, niech ludzie zobaczą, że jesteś gojem / nie-Żydem.)

A jednak, parafrazując Galileusza, ruch trwał, i ten ruch przez granicę polsko-żydowską (albo ogólniej słowiańsko-żydowską), obejmujący słowa, melodie i formuły folklorystyczne, wzbogacił języki i kultury po obu stronach granicy.

²⁹ E. G. Mlotek, *Mir trogn a gezang*, wyd. 2, Nowy Jork 1977, s. 118–119.

Halina Rothstein, Robert A. Rothstein

University of Massachusetts
Amherst

Jedzenie w kulturze ludowej Żydów i Słowian — spojrzenie komparatystyczno-kontrastywne

Żydzi wschodnioeuropejscy i ich słowiańscy sąsiedzi zamieszkiwali to samo terytorium i dzielili ze sobą wiele aspektów kultury materialnej i niematerialnej. Różne elementy tego „kulturowego kondominium” (termin ten pochodzi od polskiego socjologa Józefa Obrębskiego) znajdują odzwierciedlenie w żydowskich i słowiańskich przysłowiach¹. W tym artykule badamy odzwierciedlenie zwyczajów związanych z jedzeniem w żydowskich przysłowiach, zwracając szczególną uwagę na symboliczne wartości ukazane poprzez konkretne pokarmy i potrawy (jako sygnały geograficzne i socjoekonomiczne oraz metafory seksualne). Porównanie z polskimi, rosyjskimi i ukraińskimi przysłowiami ujawnia zarówno obszary zbieżne, jak i obszary znacznych różnic między kulturą jidysz a słowiańską. Inne gatunki kultury ludowej i popularnej dostarczają dodatkowego materiału dowodowego.

Trzeba zaznaczyć, że dla uproszczenia traktujemy Żydów i Słowian jak gdyby byli monolitycznymi, doskonale jednolitymi grupami i pomijamy znaczne różnice istniejące wśród Żydów z różnych regionów, a jeszcze bardziej wśród ich słowiańskich sąsiadów: Polaków, Ukraińców, Białorusinów, Rosjan. Nie zwracamy także uwagi na możliwe różnice chronologiczne, jako że nasze źródła rzadko albo i w ogóle nie wskazują, kiedy jakieś przysłowie powstało czy krążyło w obiegu.

Ogólnie rzecz biorąc istnieją dwie sfery, w obrębie których żydowskie i słowiańskie przysłowia odzwierciedlają zasadniczo różne zwyczaje i wartości. Jedna wynika z żydowskich przepisów czystości rytualnej (*kaszrut*), które zabraniają jedzenia wieprzowiny (i innych rytualnie nieczystych zwierząt: wiewiórek, zajęcy, itd.) — i to w obszarze geograficznym, gdzie preferowano wieprzowinę. Druga —

¹ Obrębski posłużył się tym terminem w nieopublikowanym tekście „Polesie archaiczne”, który stanowi część jego archiwum znajdującego się w W.E.B. Du Bois Library w University of Massachusetts w Amherst. Obrębskiego interesowały kwestie tożsamości narodowej wśród zróżnicowanej etnicznie ludności.

z faktu, że wartości reprezentowane w społeczeństwie żydowskim są nierolnicze, kupieckie, podczas gdy wartości słowiańskiego społeczeństwa pochodzą z kultury chłopskiej, która wiąże się ściśle z uprawą roli.

Wrócimy do tych zagadnień w dalszej części artykułu, ale najpierw zbadajmy obszary zahaczających o siebie i wspólnych wartości. Jest mało dowodów na to, aby Żydzi używali jedzenia i przypraw znacznie różnych od rodzimych, tradycyjnych podstawowych produktów. Rzecz jasna znajdujemy w świątecznej kuchni wschodnioeuropejskich Żydów pewne echa śródziemnomorskich smaków: cynamon, rodzyunki, migdały; potrawy, które łączą świeże lub suszone owoce i mięsa. Są także potrawy szczególnie związane z Żydami, takie jak czulent, cymes lub karp po żydowsku, istniejące obok rytualnych potraw czy tych związanych z konkretnymi świętami, np. maca czy *hamantaszn* („kieszenie” lub „uszy” Hamana — tradycyjne ciastka w formie trójkąta przygotowywane na święto Purim). W sumie jednak codzienna kuchnia żydowska pokazuje, że Żydzi osiadli na ziemiach słowiańskich przystosowali się do miejscowych warunków i używali tych samych podstawowych produktów, co ich sąsiedzi: ziemniaków, kaszy, zwłaszcza gryczanej, rzodkwi itd. Przygotowywali także podobne potrawy: barszcz, kaszę, naleśniki itp. Odniesienia do tych popularnych produktów i potraw przenikają zarówno przysłowia żydowskie, jak i słowiańskie². Co jeszcze bardziej znamienne, wśród słowiańskich przysłów nawiązujących do Żydów nie ma niemal żadnej wzmianki o specyficznym żydowskich produktach poza oczywistymi odniesieniami do wieprzowiny i potraw związanych z żydowską obrzędowością. Polskie przysłowie, które wymienia kugel jako ulubioną potrawę Żydów, jest rzadkością:

1) *Wtedy Żydek wyskakuje, kiedy kugel w piecu czuje*³.

Bardziej powszechne są przysłowia kojarzące Żydów z nadmiernym stosowaniem cebuli i czosnku:

2) *Śmierdzieć jak Żyd czosnkiem*⁴.

3) *Smaruj Żyda fiołkami, a jego i tak czuć będzie cebulą*⁵.

Żydowski zakaz spożywania wieprzowiny zostaje wykorzystany do wyśmiewania się lub drwienia z Żydów:

² To właśnie poleganie na miejscowych produktach wyróżnia tradycje aszkenazyjskie od sefardyjskich: w opartej w dużej mierze na ziemniakach kulturze wschodnioeuropejskiej ryż, groch i fasola są zabronione na Pesach, podczas gdy są dopuszczane do spożycia u Sefardyjczyków. Żydzi aszkenazyjscy, zamiast daktyli i wina, używają jabłek i miodu na charoses, pesachową potrawę symbolizującą zaprawę murarską używaną przez żydowskich niewolników w Egipcie. Na Chanukę przygotowuje się placki ziemniaczane, a nie smażone ciasto itd.

³ *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*, red. J. Krzyżanowski, PIW, t. 3, Warszawa 1972, s. 986.

⁴ *Ibid.*, s. 988.

⁵ *Ibid.*

4) *Żydzie, świnia za tobą idzie!*⁶

Słowiańskie przysłowia nie wiążą poszczególnych potraw z Żydami, jeśli przyjrzymy się żydowskim przysłowiom (tym niezwiązanym z obrządkiem religijnym), znajdziemy niewiele odniesień do produktów, potraw czy praktyk typowo żydowskich i nieznanych wśród słowiańskich sąsiadów. Zwykle produkty żywnościowe są oceniane zgodnie z podobną skalą. Zarówno dla Słowian, jak i dla Żydów mięso jest stawiane wyżej niż ryba czy potrawy niemięsne, dni, kiedy wolno jeść mięso, są bardziej pożądane od wielkiego postu czy innych postów, gęste zupy od chudej polewki. Szczególnie ceniono sobie tłuszcz i sól:

5) *S'iz on szmalc, on zalc*⁷. Bez tłuszczu, bez soli (czyli niesmaczne).

6) *Jak by ja buw carem, to sało b jiw, sało piw*⁸. Gdybym był carem, jadłbym i pił tłuszcz.

7) *Kaszu maśtom nie isportisz*⁹. Kaszy maśłem nie zepsujesz.

Na mniej pożądanym końcu skali zarówno w jidysz, jak i w językach słowiańskich znajdujemy te same potrawy związane z biedą, np. śledzia czy barszcz. Porównajmy:

8) *I na śledzia mu nie staje*¹⁰. Nie może sobie pozwolić nawet na śledzia (czyli jest bardzo biedny).

9) *Bilik wi borszt*¹¹. Tani jak barszcz¹².

Prowadzi to nas do metonimicznego użycia terminów dotyczących jedzenia, aby zaznaczyć status ekonomiczny czy to w odniesieniu do poszczególnych

⁶ *Nowa księga...*, t. 3, s. 990. Ta karykatura była mniej powszechna w Rosji, częściowo dlatego, że Żydzi zaczęli mieszkac tam na większą skalę poza dozwoloną strefą osiedlenia dopiero na początku XX w. Inną przyczyną mógł być fakt, że zakaz spożywania niektórych pokarmów i pojęcie czystego jedzenia nie było aż tak obce rosyjskim chłopom. Znaczna część społeczności chłopskiej znana jako starowiercy (*raskol'niki*) przestrzegała ścisłych zasad czystości, co można zauważyć w następujących przysłowiacz: 1) *Czto ślepym roditsa, to w śnied' nie goditsa*. (To co rodzi się ślepe, nie nadaje się do jedzenia.); 2) *Mandagorowy jabłoki greszno jest'*. (Grzech jeść mandragory [tzn. ziemniaki].), W. Dal, *Postłowicy russkogo naroda*, Chudożestwiennaja literatura, t. 2, Moskwa 1984 [1862], s. 262; 3) *Nie wsio w żiwot, czto żiwot*. (Nie wszystko co żyje, nadaje się dla żołądka.), W. Dal, *op. cit.*, t. 2, s. 260.

⁷ J. Elzet, *Jidisze majcholim*, Warszawa 1920, s. 100.

⁸ M. Nomys, *Ukrajins'ki prykazky, prysliw'ja i take jinsze*, Lybid', Kiev 1993 [1864], s. 542.

⁹ W. Dal, *op. cit.*, t. 2, s. 256.

¹⁰ *Nowa księga...*, t. 3, s. 430.

¹¹ N. Stutchkoff, *Der ojcer fun der jidischer szprach*, YIVO, New York 1950, s. 540.

¹² *Nowa księga...*, t. 3, s. 502. Ten ostatni przykład także ilustruje zjawisko żydowskich przysłów będących kalkami słowiańskich oryginałów. Czerpanie przez Słowian z żydowskich przysłów jest mniej bezpośrednie. Przykładem są częste cytaty z Biblii Hebrajskiej, które rozpowszechniły się poprzez źródła chrześcijańskie, np. *Rzuc chleb i sól poza siebie, a zawsze przed tobą będzie*. Brzmia w nim echa powiedzenia „rzuc swój chleb na wodę...” (Księga Koheleta 11,1), *Nowa księga przysłów i wyrażen przysłowiowych polskich*, red. J. Krzyżanowski, PIW, t. 1, Warszawa 1969, s. 257.

produktów związanych z obfitością lub nędzą, czy poprzez wyraźny kontrast. Ten ostatni ilustruje piosenka ludowa *Lomir ale zingen* (*Śpiewajmy wszyscy razem*), w której ojciec odpowiada na pytania dziecka dotyczące znaczenia hebrajskich słów oznaczających chleb, mięso, rybę i deser. Na przykład w trzeciej zwrotce czytamy:

10)

— Zog ze mir, tatenju, vos iz dogim?
— Baj di grojse negidim iz dogim a hechtele,
ober baj undz, kabconim, oj dalfonim,
iz dogim an ojsegewejkter hering, nebech¹³.

Powiedz mi, ojczy, co to jest ryba?
„Dla bogaczy ryba to pstrąg,
Ale dla nas biedaków, oj nędzarzy,
Ryba to wymoczony śledź, biedactwo”.

Moglibyśmy rozszerzyć tę listę o zupy. Tradycyjnie bogaci jedzą rosół (*jojch*), biedni zaś kleik (*krupnik* lub *kulisz*) albo zupę z jarzyn (*borszt*). Musimy tu wyjaśnić, że czysty barszcz z czerwonych buraków oznaczany w angielszczyźnie za pomocą terminu „borscht” to tylko jedna odmiana tego, co w jidysz nazywa się *borszt* (albo tego, co Rosjanie i Ukraińcy nazywają *borszcz*, a Polacy *barszcz*). Żydowski leksykon kulinarny zawiera *krojt-borszt* (z kapusty), *szczaw-borszt* (ze szczawiu), *knobl-borszt* (z czosnku), a nawet *klajen-borszt* (z otrębami jako zagęszczaczem). Sugerowano, że to ten ostatni właśnie kryje się za przysłowiowym porównaniem *bilik wi borszt* — „tani jak barszcz”¹⁴. To co przełożyliśmy jako „kleik” (*kulisz/krupnik*), to wodnista zupa zawierająca pęczak lub inne ziarno. Wyraźny kontrast między rosółem a innymi zupami pojawia się w przysłowiacz w sposób następujący:

11) *Dem oreman kost zajn kulisz tajerer, wi dem noged zajn jojch*¹⁵. Kleik kosztuje biedaka drożej niż bogacza rosół.

12) *Esn hinerjojch mit hilcerne lefl iz nit azcu szwer wi krupnik mit zilberne lefl*¹⁶. Nie jest tak trudno jeść rosół drewnianymi łyżkami jak jeść kleik srebrnymi.

Zauważmy również grę słów w odniesieniu do dwóch znaczeń słowa *perl*: „perła” (jako klejnot) i „kasza perłowa”:

¹³ E. G. Mlotek, *Mir trogn a gezang*, Workmen's Circle Education Department, New York 1977, s. 156.

¹⁴ W. Younin, *Szprachwinkl*, „Forverts” 1977 (16 V), s. 2–3.

¹⁵ I. Bernstein, *Jidische szprichwerter un rednsartn*, red. H. P. Althaus, G. Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1969 [1908], s. 23.

¹⁶ Sz.-Z. Bejlin, *Sprichwörter und Redensarten aus Russland*, „Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde” t. 4, 1899, s. 135.

13) *Di gance welt zorgt: di zorgt, vos di perl zenen ir cu sziter, un di andere zorgt, vos di perl-gric iz ir cu sziter*¹⁷. Cały świat się martwi: jedna kobieta martwi się, że ma zbyt mało pereł, a druga, że ma za mało kaszy perłowej w zupie.

Przymiotnik *sziter*, stosowany tutaj zarówno w odniesieniu do pereł, jak i kaszy perłowej, oznacza „cienki, rzadki” i jest często związany ze strawą biedaków. Tak więc coś bardzo rozwodnionego jest *sziter wi dem oremans jojch* („cienkie jak rosół biedaka”). Normalnie biedna rodzina nie może sobie pozwolić na kurę na zupę:

14) *Az an oreman est a hun, iz oder er krank, oder di hun*¹⁸. Kiedy biedak je kurę, albo on jest chory, albo kura.

Dla bogatego domu rosół, zwłaszcza tłusty (z okami tłuszczu pływającymi na powierzchni) symbolizuje dostatnie życie. Tłuste jedzenie z reguły postrzegane było pozytywnie. Kluski lub kuległ ociekające tłuszczem są źródłem radości:

15) *Der kugel wejnt — un mir kweln*¹⁹. Kuległ płacze (tłustymi łzami), a my promieniejemy.

Rzecz jasna biedni Żydzi nie mogli pozwolić sobie na mięso, dlatego istnieje związek między biedą a mlecznymi potrawami.

16) *Der milchiker tepl bajm oreman wert kejn mol nit flejszik*²⁰. Mleczny garnek u biedaka nigdy nie stanie się mięsny (tzn. nie ma problemu z przestrzeganiem żydowskich przepisów dietetycznych zabraniających mieszania mleka i mięsa).

Zauważmy sardoniczną uwagę dotyczącą jedzenia innych produktów niż mięso:

17) *Az me est kartoffl, wert men klug (un men farsztejt az flejsz iz beser)*²¹. Kiedy je się kartofle, staje się mądrym (i rozumie się, że mięso jest lepsze).

Polskie przysłowie zapisane jeszcze w 1675 r. ma podobną wymowę:

18) *Kaszka fraszka, jarzyna perzyna, chleb trawa, mięso potrawa*²².

W kulturze jidysz, podobnie jak w innych, jadło i czynność jedzenia ma także konotacje seksualne. Tak więc kobieciarza można określić mianem *hinerfreser*, dosł. „pożeracz kur”²³. Podobnie, „na poły emerytowana” rozwiązła kobieta jest opisana w przysłowiu jak następuje:

¹⁷ I. Bernstein, *op. cit.*, s. 96.

¹⁸ *Ibid.*, s. 22.

¹⁹ N. Stutchkoff, *op. cit.*, s. 229.

²⁰ Y. Mark, *Szprichwerter vos es iz kedaj zej cu nien*, „Jidisze szprach” t. 3, 1943, s. 91.

²¹ I. Cherniak, *Jidisze szprichwerter*, „Jidisze szprach” t. 23, 1963, s. 43.

²² *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*, PIW, t. 2, Warszawa 1970, s. 468.

²³ Słowo *hiner* („kurczęta, kury”) jest być może eufemizmem dla *hintn* („pośladki”). *Freser* („żarłok”) pochodzi od czasownika wyrażającego zwierzęcy sposób jedzenia: *fresn* („żreć”) w przeciwieństwie do normalnego *esn* („jeść”).

19) *In der jugnt a freserin, ofj der elter a naszerin*²⁴. W młodości pożerała, na starość pojada.

Dla osoby władającej jidysz seksualna symbolika jedzenia wiąże się szczególnie z opozycjami mięso kontra potrawy mleczne i koszerne kontra niekoszerne (trefne). Podczas gdy mięso — jak widzieliśmy — kojarzy się pozytywnie z obfitością i zamożnością, ma także aspekt nieczysty, jako że jego koszerne status częściej jest poddawany dyskusji. Kiedy ktoś wplącze się w jakiś brudny interes i nie potrafi się wyplątać, mówi się o nim, że

20) *Er hot zich szojn flejszik gemacht*²⁵. Zrobił się już „mięśny”.

To znaczy uplasował się w kategorii potrawy mięsnej, czyli „zanieczyścił się” mięsem. (Zgodnie z żydowskimi regułami dietetycznymi, po zjedzeniu mięsa nie można przez kilka godzin jeść żadnych produktów mlecznych.) Porównaj polski idiom *rzucić mięsem* w znaczeniu „używać wulgarnych słów”.

Zauważmy także nieco cyniczne przysłowie sugerujące zmysłowy charakter jedzenia zakazanego (oraz tłustego):

21) *Az men est chazer, zol er szojn rinen ibern mojl*²⁶. Kiedy ktoś je wieprzowinę, niech mu cieknie z ust.

Potrawy mleczne łączą się natomiast z czystością. Na przykład w popularnej piosence Adolfa Kinga, „Oj, iz dos a rebecin” („Oj, to ci dopiero żona rabina”), żona rabina porównywana jest do takich niemięsnych potraw jak purymowe ciasto, kugel i mleczny naleśnik (*a milchedike blincele*)²⁷. Ale w przysłowiu zamieszczonym w zbiorze Ignaza Bernsteina z 1908 r., zawierającym „wyuzdane i grubiańskie (*ojs gelasene un grobe*) przysłowia”, czytamy, że „pieróg z mięsem jest lepszy niż pierożek bez mięsa”:

22) *Beser a flejsziker pirez ejder a milchediker warenik*²⁸.

Komentarz wyjaśnia, że *pirez*, podobnie jak jego rosyjskie i polskie odpowiedniki *pirog* / *pieróg* (lub *pirożok* / *pierożek*), jest slangowym terminem na określanie żeńskich organów płciowych²⁹. A zatem:

²⁴ Sz. Ejnhorn, *Miszlej-am*, „Reszumot” 1947, nr 4, s. 185.

²⁵ J. Elzet, *op. cit.*, s. 83.

²⁶ I. Bernstein, *op. cit.*, s. 105. Inny wariant: *Az esn chazer, iz chocz fete*. (Jeśli jeść wieprzowinę, to przynajmniej tłustą.) Sz. Ejnhorn, *Miszlej-am*, „Reszumot” t. 5, 1927, s. 344.

²⁷ Piosenka, znana także jako „Sza, sza, der rebe gejt” („Cicho sza, rebe idzie”), została wydana w 1924 r. w Nowym Jorku w wersji z nutami przez Saula Schenkera.

²⁸ I. Bernstein, *op. cit.*, s. 338.

²⁹ D. A. Drummond, G. Perkins, *Dictionary of Russian Obscenities*, wyd. 3, Scythian Books, Oakland, CA 1987, s. 62; D. Baldajew i in., *Słownik' tiuremno-blatnogo żargona*, Kraja Moskwy, Moskwa 1992, s. 175; A. Dąbrowska, *Eufemizmy współczesnego języka polskiego*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1994, s. 209.

23) *A pirez iz nit kejn krepl — er wert kejn mol nit farmiest*³⁰. Pieróg z mięsem to nie pierożek; nigdy się nie przeje.

A więc seks jest lepszy nawet niż ulubione żydowskie jedzenie, *kreplech*, „pierogi” jako że

24) *Kreplech esn zich ojch cu*³¹. Pierogi też się przejadają.

Seksualne konotacje zestawienia mięsny/mleczny tłumaczą współczesny żydowski dowcip, w którym zadaje się pytanie, dlaczego dwuczęściowy kostium kąpielowy jest koszerny, a jednoczęściowy — nie: ten pierwszy (w przeciwieństwie do tego drugiego) oddziela *milchiks* („potrawy mleczne”) od *flejsziks* („potraw mięsnych”)³². Te same skojarzenia leżą u podstaw starszego przysłowia:

25) *Di beste flejsziks fun ale milchiks iz di goje vos melkt di behejme*³³. Najlepszą mięsną potrawą ze wszystkich potraw mlecznych jest gojka dojąca krowę.

Zauważmy staropolski eufemizm stosunku seksualnego: *zapaścić kota do mięsa*³⁴.

Zarówno język polski, jak i rosyjski używają metafor jedzeniowych dla męskich genitaliów: *kusok miasa* „kawałek mięsa”, *sieliiodoczka* „śledź”, *morkowka / marchewka, kotbasa / kielbasa* itd.³⁵ Nie znaleźliśmy niemal żadnych podobnych metafor w materiale w jidysz, chyba że wymienimy termin *ejer* („jaja”) w odniesieniu do jąder, które to użycie występuje w innych językach europejskich. Jedynym innym przykładem jest wariant cytowanego wyżej dowcipu o kostiumie kąpielowym, w którym *gartl*, pas noszony przez ortodoksyjnych Żydów podczas modlitwy, jest opisany jako „pas, który noszono wokół talii, aby oddzielić mleczne od mięsnego”³⁶. Seksualny podwójny standard uwidacznia się także w następującym przysłowiu:

26) *A mansperszojn iz wi a glos, a nekejwe wi a top*³⁷. Mężczyzna jest jak szklanka, kobieta — jak garnek.

Bernstein wyjaśnia, że mężczyzna, który popełnił cudzołóstwo, jest jak szkło, które można umyć do czysta, podczas gdy cudzołożnica jest jak garnek, który

³⁰ I. Bernstein, *op. cit.*, s. 337.

³¹ J. Elzet, *op. cit.*, s. 121. Por. wariant o tym samym znaczeniu: *Kreplech wern ojch nimes* (I. Bernstein, *op. cit.*, s. 249).

³² Niezjący już Jacob Parzen w rozmowie z Haliną Rothstein. Zob. również odniesienie niżej do podobnego żartu cytowanego przez Barbarę Kirshenblatt-Gimblett.

³³ Sz. Ejnhorn, *op. cit.*, 1927, s. 345.

³⁴ A. Dąbrowska, *op. cit.*, s. 249.

³⁵ A. Toporkow, *Russkij erotičeskij fol'klor*, Lodomir, Moskwa 1995, s. 639–640; A. Dąbrowska, *op. cit.*, s. 203–204.

³⁶ B. Kirshenblatt-Gimblett, *Culture Shock and Narrative Creativity*, [w:] *Folklore in the Modern World*, red. R. M. Dorson, Mouton, The Hague 1978, s. 119.

³⁷ I. Bernstein, *op. cit.*, s. 151.

stał się trefny i nie może stać się na nowo koszerny. Podobne spojrzenie na dziewictwo znajduje wyraz w przysłowiu:

27) *Iber an ongehobener chale iz nit gut kejn hamojci cu machn*³⁸. Niedobrze jest odmawiać błogosławieństwo nad rozpoczętą chałą³⁹.

Przejdźmy teraz do różnic występujących w żydowskich i słowiańskich przysłowiach dotyczących jedzenia. Materiał słowiański ujawnia ważną cechę słowiańskiej kultury chłopskiej: w tej kulturze jedzenie, zwłaszcza chleb, ma wartość moralną. Chleb jest ważnym ogniwem w zamkniętym kręgu: woli Bożej, ziemi, pracy, jednostki i społeczności. Bóg dostarcza człowiekowi środków utrzymania, dając mu ziemię. Człowiek musi pracować na roli, aby uzyskać chleb, owoc tej pracy. Uprawa roli to spełnianie woli Bożej. Człowiek ma obowiązek dzielenia się chlebem z innymi:

28) *Kto na chleb pracuje, ten Boga chwali*⁴⁰.

29) *Bóg bez pracy nic nie daje*⁴¹.

30) *Na wsiakuju duszu Bog zaroždajet*⁴². Bóg daje żniwa każdej duszy.

*Rodis' czełowiek i krajuszka chleba gotowa*⁴³. Rodzi się człowiek i kromka chleba jest już gotowa.

31) *Na raboczego dieto najdiotsa, na gołodnogo kus syszczetsa*⁴⁴. Znajdzie się praca dla robotnika i kąsek dla głodnego.

W społeczeństwie chłopskim dobro wspólne i jednostkowe zapewnia się nie przez gromadzenie pieniędzy, ale przez dostępność ziemi. Zapłata za pracę często odbywa się w naturze. W tej społeczności istnieje bezpośredni związek między wysiłkiem fizycznym na polach a strawą na stole, między jedzeniem a pracą. Chleb nie jest manną z nieba; trzeba na niego zapracować. Zgodnie z wolą Bożą człowiek przeżywa dzięki pracy i ten wysiłek z kolei daje mu moralne prawo do jedzenia. Myśl ta zawarta jest w słynnym przysłowiu:

32) *Kto nie robotajet, tot nie jest*⁴⁵. Kto nie pracuje ten nie je.

które stało się głośnym hasłem w czasie rewolucji październikowej⁴⁶.

Przeciwstawne przysłowie:

³⁸ *Ibid.*, s. 108.

³⁹ Por. bardziej ogólne ostrzeżenie przed seksem przedmażeńskim: *Men tor nit esn di chale far der hamojce*. (Nie wolno jeść chały przed błogosławieństwem.). I. Bernstein, *op. cit.*, s. 108.

⁴⁰ *Nowa księga...*, t. 1, s. 253.

⁴¹ *Ibid.*, t. 2, s. 1050.

⁴² W. Dal, *op. cit.*, t. 2, s. 249.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ A. Żigulew, *Russkije narodnyje postłowicy i pogoworki*, Moskowskij raboczij 1958, s. 182.

⁴⁶ To przysłowie datuje się co najmniej od 2 Listu do Tesaloniczan 3,10.

33) *Chto nie esc', toj i nie robic*⁴⁷. Ten kto nie je, nie pracuje.
było nie mniej ważne.

34) *Piznaty robotnyka po jidi*⁴⁸. Poznacie robotnika po jedzeniu.

35) *Czto ukusisz, to i potianesz*⁴⁹. Co zjesz, to zrobisz.

36) *Legko pojeť, legko i sdietał*⁵⁰. Lekko pojadł i lekko pracował.

37) *Chto mała esc', toj i kiepska robic*⁵¹. Kto mało je, ten kiepsko pracuje.

38) *Jaki do roboty, taki do miski*⁵².

W gospodarce, w której jedzenie jest stosowane jako zapłata za pracę, nie powinno nikogo dziwić, że to ono, a nie pieniądze służy jako zachęta do większego wysiłku:

39) *Kali na stale hus' i parasja — wot rabota charasza*⁵³. Kiedy na stole gęś i świnia, wtedy praca także dobra.

Jedzenie i zasobność osiągnięte dosłownie potem z własnej pracy smakuje szczególnie dobrze i szlachetnie:

40) *Po gotowej rabote wkusien obed*⁵⁴. Po skończonej pracy smakuje obiad.

41) *Rabota łuczszyj priwarok*⁵⁵. Praca jest najlepszą zakąską.

42) *Najlepiej smakuje, co się zapracuje*⁵⁶.

Z kolei przysłowia żydowskie ukazują słaby związek między jedzeniem a pracą na roli. Oczywiście istnieją biblijne odniesienia łączące pracę na polach z jedzeniem:

43) *Owejd admoso jisba-lochem* (Księga Przysłów 12,11). Kto uprawia swe pole, ma chleba do syta.

Istnieją również żydowskie przysłowia stanowiące kalki słowiańskich lub oparte na nich:

44) *Az du west nit horewen westu nit esn*⁵⁷. Jeśli nie będziesz harował, nie będziesz jadł.

⁴⁷ M. Hrynblat, *Prykazki i prymauki u dzwiuch knihach*, t. 1, Nawuka i technika, Mińsk 1976, s. 182.

⁴⁸ M. Pazjak, *Prysliv'ja ta prykazky: Pryroda. Hospodars'ka dijaj'nist' liudyny*, Naukowa dumka, Kiew 1989, s. 284.

⁴⁹ W. Dal, *op. cit.*, s. 249.

⁵⁰ *Ibid.*, s. 13.

⁵¹ M. Hrynblat, *op. cit.*, s. 181.

⁵² *Nowa księga...*, t. 3, s. 53.

⁵³ M. Hrynblat, *op. cit.*, s. 182.

⁵⁴ W. Dal, *op. cit.*, s. 17.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Nowa księga...*, t. 3, s. 258.

⁵⁷ N. Stuchkoff, *op. cit.*, s. 436.

45) *A balmeloche arbet farn esn, un est farn arber*⁵⁸. Rzemieślnik pracuje na jedzenie i je przed pracą.

46) *Der szuster bajm kapul, un der top iz ful*⁵⁹. Szewc u kopyta, a garnek — pelen.

Przysłowia żydowskie zwykle chwalą pracę wykwalifikowanego robotnika, nie rolnika i wyrażają związek między pracą a pieniędzmi:

47) *Wi di arbet azoj di lojn*⁶⁰. Jaka praca, taka płaca.

48) *Gebenczt iz der groszn vos er iz mit szwejs bagosn*⁶¹. Błogosławiony grosz obłany potem.

Ten ostatni przykład jest szczególnie wymowny, bowiem w słowiańskim kontekście nie do pomyślenia byłoby użycie słowa „błogosławiony” w odniesieniu do pieniędzy. Jest ono zarezerwowane dla chleba, który ma istotne znaczenie w kulturze słowiańskiej. Chleb w słowiańskich przysłowiach jest przedmiotem czci. Jako taki zajmuje szczególne miejsce, będąc pokarmem uświęconym przez Boga, stąd odniesienia typu „święty chleb” czy

49) *Chleb dar Bożyj, otiec, kormilec*⁶². Chleb dar Boży, ojciec, żywiciel.

50) *Chleb wsiemu gołowa*⁶³. Chleb głową wszystkiego.

W połączeniu z solą jest to pokarm darowany przez Boga, symbol gościnności i powodzenia. Kiedy do tych dwóch doda się wody, wynik może być inny. Podczas gdy chleb, sól i woda mogą oznaczać minimalne potrzeby lub dostatek, chleb i woda często symbolizują brak, niemal głodową dietę.

Inną różnicą w żydowskim i słowiańskim stosunku do chleba jest sposób, w jaki jedzenie służy jako sygnał wyróżniający poszczególne grupy. Potrawy żydowskie służą określeniu własnej tożsamości, czy to religijnej czy innej. Wynika to na przykład jasno z następującego przysłowia sugerującego, że jedyną istotną funkcją rabina jest odpowiadanie na pytania dotyczące praw dietetycznych — czy dana potrawa lub naczynie jest koszerne:

51) *Az men hot a hunt un a teper in sztot, darf men kejn row nit hobn*⁶⁴. Kiedy ma się w mieście psa i garncarza, nie potrzeba rabina.

Pies zje wszelką strawę, która okaże się trefna, zaś garncarz zrobi nowy garnek w miejsce trefnego, a zatem nie potrzeba rabina do udzielania odpowiedzi na pytania.

⁵⁸ I. Bernstein, *op. cit.*, s. 35.

⁵⁹ N. Stuchkoff, *op. cit.*, s. 436.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*

⁶² W. Dal, *op. cit.*, s. 255.

⁶³ *Ibid.*, s. 249.

⁶⁴ I. Bernstein, *op. cit.*, s. 252.

Inne przysłowiowe powiedzenie wykorzystuje ulubioną żydowską potrawę do opisanego kogoś o żydowskim wyglądzie:

52) *Der kugl ligt im ojfn ponim*⁶⁵. Kugel leży mu na twarzy.

(Porównajmy je z angielskim wyrażeniem „The map of Ireland is in his / her face” = Mapa Irlandii znajduje się na jego / jej twarzy”). Kugel łączy się także z głównym elementem żydowskiego kalendarza religijnego, szabasem:

53) *A szabes on kugl iz wi a fojgl on fligl*⁶⁶. Szabas bez kuglu jest jak ptak bez skrzydeł.

Żydzi zamieszkiwali obszerne terytorium Europy Wschodniej i podczas gdy niektóre żydowskie potrawy (takie jak kugel) były w mniejszym lub większym stopniu uniwersalne, inne miały bardziej lokalny charakter i w związku z tym mogły służyć jako wyznaczniki konkretnej tożsamości. Aaron Lebedeff, jedna z największych gwiazd teatru żydowskiego w Ameryce, posłużył się tym środkiem w jego parodii ludowej piosenki o kantorze, który przybywa, aby odprawić nabożeństwo szabasowe w małym miasteczku („A chazn ojf szabes”). W oryginalnej wersji trzech miejscowych obywateli (krawiec, kowal i woźnica) czynią uwagi na temat jego śpiewu; każdy używa porównań związanych z jego własną profesją. W parodii Lebedeffa („A chazndl in Amerike”) uwagi czynią trzej restauratorzy: litwak (Żyd z Litwy / Białorusi), *galicjaner* (z Galicji, tzn. południowo-wschodniej Polski lub południowo-zachodniej Ukrainy) i *amerikanerl* (czyli Żyd urodzony w Ameryce). Poza językowymi różnicami (np. *oj wej* u litwaka i *aj waj* u mieszkańca Galicji oraz „my God, gee whiz, holy Moses” u Amerykani-*na*), Lebedeff stosuje upodobania kulinarne, np. czarny chleb z rzodkiewką i śledź z kartoflami u litwaka, krupnik na kościach u mieszkańca Galicji, a u Amerykani-*nina* jajka na szynce, *chop suey* i *chow mein* (czyli potrawy z popularnej w USA chińskiej kuchni)⁶⁷.

W najbardziej znanej piosence Lebedeffa — która stanowi istotną część dzisiejszego „odrodzenia klezmerskiego” — reminiscencje z Rumunii są przedstawione niemal wyłącznie za pośrednictwem jedzenia (i wina): *a mameligele* (od rumuńskiego słowa *mămăligă*), *a pastramele* (od *pastramă* — solone i wędzone mięso), *a karnacele* (od *cirnaț* — kiełbasa), *kasztawal* (od *cașcaval* — wyciskany owczy ser), *brinze* (od *brinză* — ser) itp.⁶⁸

⁶⁵ I. Bernstein, *op. cit.*, s. 232.

⁶⁶ *Ibid.*, s. 263. W przysłowiu tym może kryć się pewna doza ironii, bowiem po zjedzeniu żydowskiego kuglu ledwo można się ruszać, nie mówiąc już o lataniu: *Az men est szabes kugl, iz men di gance woch zat.* (Po zjedzeniu kuglu jest się sytym przez cały tydzień).

⁶⁷ Piosenkę ludową można znaleźć w: E. G. Mlotek, *op. cit.*, s. 108. Parodia Lebedeffa została zamieszczona w jego nagranej kolekcji: *Aaron Lebedeff Sings Fifteen Favorites of the Yiddish Theatre*, The Greater Recording Company GRC 46, 1964.

⁶⁸ Sam Lebedeff nie pochodził z Rumunii. Jako litwak mógł nie znać przysłowia używanego przez Żydów z Besarabii do naśmiewania się z jego ziomków: *A litwak kojlet ojf szabes*

Pośród Słowian natomiast chleb, sól i woda w połączeniu z kilkoma innymi produktami (kasza, kapusta, czasami ziemniaki) są używane jako wyznaczniki elementów stanowiących część miejscowej chłopskiej kultury (*naszej*) i nie-chłopskiej (*nie naszej*), co nadaje się do jedzenia przez chłopów, a co jest tylko dla „tamtych”.

54) *Chleb da woda — krest'janskaja eda*⁶⁹. Chleb i woda to chłopskie jadło.

55) *Szci da kasza piszcz nasza*⁷⁰. Kapuśniak i kasza to nasze jedzenie.

56) *Greczniewaja kasza — matuszka nasza, a chlebiec rżanoj — otiec rodnoj*⁷¹. Kasza gryczana — nasza matka, a razowy chleb — nasz ojciec.

Chłopskie jadło jest proste i niewyszukane; wykwintne i egzotyczne jedzenie jest nie dla „nas”:

57) *Nie nasza jeda limony, jest' ich inomu*⁷². Cytryny nie są naszym jadem, niech je zjada kto inny.

Zwykły chleb łączy się z siłą, pełnym żołądkiem, czerstwą cerą; biały chleb z bladeścią, brakiem siły, słabymi muskułami:

58) *S kałacza lico bielejet, a s syty krasniejet*⁷³. Od białego chleba lico bieleje, a od ciemnego kraśnieje.

59) *S kałaczika licziko chot' drjabło da bieło, a so rżanuchi — słowno dublionoje*⁷⁴. Od białego chleba twarz jest zwiotczała i biała, a od razowego ogorzała.

Ogólnie pokarmy mało pożywne lub niskokaloryczne są postrzegane jako odpowiednie tylko dla niechłopów i traktowane z pewną dozą pogardy:

60) *Stadko wiszen'je, da barsko kuszan'je*⁷⁵. Wiśnia słodka, ale to pańskie jedzenie.

61) *Jagodu ne widat sorok dwa goda, a chot' by i wiek, tak nuždy net*⁷⁶. Nie widziałem jagód od czterdziestu dwóch lat, a nawet gdybym i cały wiek ich nie widział, to i tak bym ich nie potrzebował.

a hering. (Litwak zabija śledzia na szabas.). Sz. Ejnhorn, „Reshumat” t. 1, 1945, s. 206. Szimen Ejnhorn, który zapisał to przysłowie, wyjaśnia, że żarliki z Besarabii zwykli byli wyśmiewać się z wstrzemięźliwych (albo skąpych) litwaków, którzy zamiast kury podają na obiad śledzia.

⁶⁹ W. Dal, *op. cit.*, s. 255.

⁷⁰ W. Żukow, *Słownik russkich posłowic i pogoworok*, wyd. 4, Russkij jazyk, Moskwa 1991, s. 367.

⁷¹ W. Dal, *op. cit.*, s. 256.

⁷² *Ibid.*, s. 255.

⁷³ *Ibid.*, s. 256.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*, s. 258.

⁷⁶ *Ibid.*

62) *Dworjanskoe kuszan'je — dwa gribka na taretoczkie*⁷⁷. Szlacheckie jedzenie — dwa grzybki na talerzyku.

Dopóki jest chleb i kapusta lub kasza, nie można narzekać na głód:

63) *Chlib bat'ko, woda (kasza) maty ne dadut' zahybaty*⁷⁸. Chleb nasz ojciec i woda (kasza) nasza matka, nie dadzą nam zginąć.

To minimum stanowiło często także maksimum:

64) *Koł chlib na stoli, to stił — prestił, a koły chliba ni kusoczka, tody stił lisz hoła doszka*⁷⁹. Kiedy jest chleb na stole, to stół jest tronem, a kiedy chleba ani kęsa, to stół jest tylko nagą deską.

65) *De chlib i woda, tam nema hołoda*⁸⁰. Gdzie chleb i woda, nie ma głodu.

66) *Kwaśny barszcz i święta ziemia człowieka utrzyma*⁸¹.

Ale zagrożenie głodem było zawsze obecne i ta sytuacja znajduje wyraźne odbicie w słowiańskich przysłowiach, w których temat ten zajmuje czołowe miejsce. Głód, pusty żołądek jest okrutnym władcą, który pcha ludzi na złą drogę:

67) *Jak kto głodny, to i ojca ugryzie*⁸².

Temat głodu zajmuje mniej ważne miejsce w przysłowiach żydowskich, które mówią więcej o biedzie i niedostatku niż wprost o głodzie. Mimo to zarówno Żydzi, jak i Słowianie znali głód i mówili o nim w uderzająco podobny sposób:

68) *Az men darf brojt, farzect men di sliche*⁸³. Kiedy trzeba chleba, zastawiasz modlitewnik.

69) *Jak ne pid'jesy, to j swiatych prodasy*⁸⁴. Jak nie masz co jeść, to i świętych sprzedasz (święte obrazy).

Łaska boża i siła moralna jedzenia zostają uwidocznione w dzieleniu się stawą: pomaganiu potrzebującym, żebrakowi, sierocie, starcom i dzieleniu się z przyjaciółmi. Dobrze znana słowiańska gościnność znajduje odbicie w wielu powiedzeniach, pozytywnych i negatywnych:

70) *Gość w dom, Bóg w dom*⁸⁵.

Ale:

71) *Gość i ryba trzeciego dnia cuchną*⁸⁶.

Żydowskie przysłowia również wyrażają pozytywny i negatywny stosunek wobec gości. Zobaczmy na przykład:

⁷⁷ *Ibid.*, s. 258.

⁷⁸ M. Pazjak, *op. cit.*, s. 315.

⁷⁹ *Ibid.*, s. 311.

⁸⁰ *Ibid.*, s. 310.

⁸¹ *Nowa księga...*, t. 1, s. 63.

⁸² *Ibid.*, s. 634.

⁸³ N. Stuchkoff, *op. cit.*, s. 436.

⁸⁴ M. Nomys, *op. cit.*, s. 532.

⁸⁵ *Nowa księga...*, t. 1, s. 717.

⁸⁶ *Ibid.*, s. 715–716.

72) *Wu cwej esn fun ejn szisl ken zich der driter onesn a bisl*⁸⁷. Gdzie dwoje ludzi je z jednej miski, tam i trzeci może dostać jakiś kąsek.

73) *Az men frejt zich mit a guter weczere trogt der tajwl on a gast*⁸⁸. Kiedy człowiek cieszy się dobrą kolacją, diabeł przynosi gościa.

Zauważmy także ironiczną uwagę o gościnności żydowskiej gospodyni w przysłowiu:

74) *Zi wil mekajem zajn far ejn mol ale draj micwes: haschnoses orchim, bikur cholim un halwojes hamejs*⁸⁹. Chce spełnić trzy przykazania za jednym zamachem (podając zepsute jedzenie): gościnności, odwiedzania chorych i urządzenia pogrzebu umarłemu.

Podobna dwuznaczność istnieje wobec potrzebujących. Z jednej strony znajdujemy pozytywny stosunek w przysłowiaach takich jak:

75) *Co zjem, to wiem, a co ubogiemu dam, to przed Bogiem mam*⁹⁰.

76) *Kto ubogim daje, to Bogu pożycza*⁹¹.

77) *Gdzie jest sierota, tam chleba nie zabraknie*⁹².

78) *Ubogiemu kawał chleba, to most do nieba*⁹³.

79) *Za gołodnogo Bog zapłati*⁹⁴.

Jednocześnie z podobnymi uczuciami gościnności i miłosierdzia istnieją z drugiej strony liczne przykłady niechęci i nieskrywanej wrogości wobec potrzebujących:

80) *W drodze nie można jeść za dziadami, w domu za dziećmi* (czyli z powodu żebraków i dzieci)⁹⁵.

81) *Sierota — uwiązać ją u płota, a bić jak kota*⁹⁶.

82) *Ubohaha (starca) kij kormic*⁹⁷. Ubogiego (starca) kij karmi.

Strach przed głodem i odrzuceniem znajduje odbicie w takich przysłowiaach, jak:

83) *Hirkyj czużyj chlib*⁹⁸. Gorzki jest cudzy chleb.

⁸⁷ N. Stuchkoff, *op. cit.*, s. 629.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ Sz.-Z. Bejlin, *Jüdische Schwänke. Scherzfragen und Wortspiele aus Russland*, „Mitteilungen zur jüdischer Volkskunde” t. 36, 1910, s. 143.

⁹⁰ *Nowa księga...*, t. 1, s. 849.

⁹¹ *Ibid.*, t. 3, s. 559.

⁹² *Ibid.*, s. 189.

⁹³ *Ibid.*, t. 2, s. 589.

⁹⁴ W. Dal, *op. cit.*, s. 252.

⁹⁵ *Nowa księga...*, t. 1, s. 858.

⁹⁶ *Ibid.*, t. 3, s. 190.

⁹⁷ M. Hrynbat, *op. cit.*, s. 416.

⁹⁸ M. Pazjak, *op. cit.*, s. 310.

84) *Czużoj chleb rot dieriot*⁹⁹. Cudzy chleb rwie usta.

Porównajmy z powiedzeniem w jidysz:

85) *Fremds ligt szwer in mogn*¹⁰⁰. Cudze (jedzenie) leży ciężko na żołądku.

Przysłowia dotyczące jedzenia ukazują nie tylko stosunek do pokarmów. Weźmy pod uwagę jeden tylko taki obszar, ale taki, który odzwierciedla różnice między kulturą Żydów i Słowian. Zebrany materiał potwierdza to, co już wiemy z innych źródeł. Mianowicie, że pośród chłopów bicie żon było szeroko rozpowszechnionym zwyczajem:

86) *Bej żenu bol'nej, budut szczy wkusnej*¹⁰¹. Bij żonę mocniej, a kapuśniak będzie smaczniejszy.

87) *Bej żenu k obedu, a k użinu opiat', cztoż szczy byli gorjaczije, kasza maslianaja, samaż łaskowaja*¹⁰². Bij żonę przed obiadem i znowu przed kolacją, żeby kapuśniak był gorący, kasza maślana i żeby ona była łaskawa.

Z drugiej strony istniało szeroko rozpowszechnione przekonanie, że żydowskim kobietom powodzi się lepiej niż chłopkom. Tradycja żydowska nie toleruje przemocy fizycznej — kiedy ma ona miejsce, jest to ukrytym złem, powodem do wstydu; bicie żony, przepijanie ostatniego grosza, było postrzegane jako „nieżydowskie”, postępowanie tak jak „oni”. Przekonanie to podzielali chłopci, uważając bicie żony za cechę chłopskiego życia, wyróżniającą „nas” od „nich”:

88) *Ljach spiwaje, jak jisty chce, a muzyk żinku b'je, a żyd boruchy widmowljaje*¹⁰³. Polak śpiewa, kiedy chce jeść, ukraiński chłop bije żonę, a Żyd odmawia błogosławieństwa.

89) *Gdy Polak głodny, świszczę, a Rusin żonę bije*¹⁰⁴.

W przysłowiach żydowskich wrogość wobec kobiet znajduje wyraz w ironicznych i złośliwych żartach, jak np.:

90) *Ale wajber hohn jerusze fun zejer muter Chawe*¹⁰⁵. Wszystkie żony wywodzą się od matki Ewy (tj. wszystkie kobiety są ciekawe).

91) *Der ruech nemt ales cu, nor a szlecht wajb nemt er nit*¹⁰⁶. Diabeł zabiera wszystko z wyjątkiem złej żony.

Niemniej jednak odniesienia do bicia żony prawie nie istnieją; znaleźliśmy tylko dwa przysłowia na ten temat, jedno prawdopodobnie poważne, drugie chyba mniej:

⁹⁹ W. Dal, *op. cit.*, s. 103.

¹⁰⁰ I. Bernstein, *op. cit.*, s. 217.

¹⁰¹ I. I. Illiustrow, *Żizn' ruskogo naroda w jego posłowicach i pogoworkach*, wyd. 3, Moskwa 1915, s. 177.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ M. Nomys, *op. cit.*, s. 533.

¹⁰⁴ *Nowa księga...*, t. 2, s. 1006.

¹⁰⁵ I. Bernstein, *op. cit.*, s. 89.

¹⁰⁶ *Ibid.*, s. 255.

92) *A szemedik wajb iz gut cu szlogn*¹⁰⁷. Wstydliva żona jest dobra do bicia (bo nikomu o tym nie powie).

93) *Wen me szlogt est men kreplech: az men szlogt kapores, az men szlogt heszajnes un az men szlogt homenen. Un az der man szlogt di wajb, esn zej bejde kreplech*¹⁰⁸. Kiedy się bije, je się pierożki: przed Jom Kipur, na Sukes i na Purim. (Wszystkie te święta łączą się z obrzędami, w których występuje motyw „bicia”). Kiedy mąż bije żonę, wtedy oboje jedzą pierożki.

W słowiańskiej kulturze chłopskiej przysłowia stanowiły między innymi coś w rodzaju moralnego kodeksu, zespołu przykazań określających moralne życie. Obrazowanie kulinarne odgrywało dużą rolę wraz z jego głównym elementem, chlebem — jako owocem pracy, przeciwieństwem głodu, czymś, czym należy się dzielić z potrzebującymi. We wschodnioeuropejskiej kulturze żydowskiej, bardziej miejskiej, kupieckiej i piśmiennej, zasady moralne można było znaleźć w książkach: Biblii hebrajskiej, Talmudzie, komentarzach rabinicznych. Przysłowia żydowskie także zawierały nauki moralne, ale nie obawiano się parodii czy zabawy tradycyjnymi źródłami:

94) *Odem jesojdoy mejofor wesojfoj lejofor — bejne-lewejne iz gut a gebrotn gendzl (a fete awejre)*¹⁰⁹. Człowiek pochodzi z prochu i w proch się obróci, ale w międzyczasie pieczona gęś („tłusty” grzech) jest dobra.

Mieszanie sacrum i profanum widoczne w tym ostatnim przysłowiu jest typowe dla gatunków słownych występujących w jidysz, wykorzystujących dla zabawy aluzje i bezpośrednie odniesienia do elementów obrzędów religijnych i tradycyjnych tekstów, czy to z Biblii, Talmudu i komentarzy rabinicznych, religijnych legend czy liturgii. Na przykład jeden z ironicznych komentarzy dotyczący sederu pesachowego, w czasie którego przypomina się opowieść o wyjściu z Egiptu, mówi, że:

95) *Di beste fun di eser-makes zenen di knejdlech mit jojch*¹¹⁰. Najlepsze z dziesięciu plag są knedle (z macy) z rosółem.

Podobnie o kimś, kto zawsze ma praktyczny cel na uwadze, mówi się, że

96) *Men mejnt nit di hagode, nor di knejdlech*¹¹¹. Myśli nie o Hagadzie, tylko o knedlach.

Inne przysłowie, stosowane dla określenia kogoś, kogo mało obchodzi przyszły świat i jest bardziej zainteresowany doczesnymi przyjemnościami, wspomina

¹⁰⁷ *Ibid.*, s. 89.

¹⁰⁸ Sz. Eijnhorn, „Reszumot” t. 2, 1947, s. 203.

¹⁰⁹ Grojser werterbuch fun der jidiszer szprach, red. J. A. Joffe, Y. Mark, t. 1, Yiddish Dictionary Committee, New York 1961, s. 43.

¹¹⁰ I. Bernstein, *op. cit.*, s. 195.

¹¹¹ *Ibid.*, s. 74.

Lewiatana, legendarnego potwora morskiego, którego mięso będą spożywać sprawiedliwi po nadejściu Mesjasza:

97) *Wos darf ich dem lewjosn? Ich hob a bonde mit gezalcenem hering!*¹¹²
Po co mi Lewiatan? Mam beczkę solonych śledzi!

Lewiatan pojawia się również w wyrażeniu *hobn a tam wi lewjosn mit chrejn*¹¹³, „smakować jak Lewiatan z chrzanem”¹¹⁴.

Podczas gdy aluzja do Lewiatana powinna być jasna dla prawie wszystkich mówiących w jidysz, tekst religijny, do którego nawiązuje dane żydowskie przysłowie może wymagać głębszej znajomości źródeł. Przykładem jest hebrajskie wyrażenie *moco o moce*, którego mężczyzna mówiący w jidysz może użyć, aby zapytać innego, czy jest szczęśliwy ze swoją żoną. Słowo *o* oznacza „lub”; słowo *moco* nawiązuje do Księgi Przysłów 18,22 (*Moco iszo moco tow* — Kto znalazł żonę, spotkało go szczęście), podczas gdy *moce* nawiązuje do Księgi Koheleta 7,26 (*Moce ani mar mimowes es-hoiszo* — „Doszedłem przy tym do wniosku, że nieszczęściem większym od śmierci jest kobieta”). Wariant tego powiedzenia, oznaczającego „dobra żona lub zła żona”, dodaje trzecią, opartą na kalamburze odpowiedź:

98) — *Moco o moce?*

— *S'iz gor „mace”*: *ojsgedart, szwarc un gestuplt wi a mace*¹¹⁵.

„Czy jest dobrą żoną, czy złą żoną?” „Jest macą: cienka, ciemna i nakrapiana jak maca.”

Użycie takich przysłów przekręca nieco jedną z ogólnych funkcji przysłów: zbudowanie autorytetu mówcy poprzez cytowanie mądrości wieków. W przypadku jidysz autorytet pochodzi w mniejszym stopniu z wagi tekstu kanonicznego, a w większym z umiejętności znalezienia przez mówcę związku — często humorystycznego — między tekstem kanonicznym a daną sytuacją¹¹⁶.

Podczas gdy humor jest ważnym składnikiem słowiańskich przysłów, ów typ parodiowania tekstów kanonicznych, występujący w materiale w jidysz,

¹¹² Y. Mark, *Szprichwerter vos es iz kedaj zej cu nicn*, „Jidische szprach” t. 10, 1950, s. 60.

¹¹³ Y. Mark, *Szprichwerter vos es iz kedaj zej cu nicn*, „Jidische szprach” t. 5, 1945, s. 119.

¹¹⁴ Wolf Younin zamieścił to wyrażenie na liście idiomów służących do określania smacznego jedzenia (*Szprachwinkl*, „Forwerts” 1977 (31 I), s. 5), ale można je także rozumieć jako ironiczny komplement.

¹¹⁵ J. Elzet, *op. cit.*, s. 121.

¹¹⁶ Arewa i Dundes mówią o „bezosobowej sile przysłów”: „Już dziecko wie, że przysłowie użyte przez karcącego rodzica nie zostało przez niego stworzone. Jest to przysłowie z kulturowej przeszłości, której głos wyraża prawdę w tradycyjny sposób”. Dalej charakteryzują użycie przysłów w afrykańskich postępowaniach sądowych, w czasie których „strony kłócą się za pomocą przysłów mających służyć jako dawne precedensy dla obecnych działań... Sprawa zostaje zwykle wygrana nie przez tego, kto zna większość przysłów, lecz tego, który wie, jak zastosować znane mu przysłowia do konkretnego problemu”. E. Ojo Arewa, A. Dundes, *Proverbs and the Ethnography of Speaking Folklore*, „American Anthropology” t. 66, 1964, nr 6, cz. 2, s. 70.

nie wydaje się pojawiać w materiale słowiańskim. Słowiańskie przysłowia nie zwracają też wiele uwagi na poszczególne potrawy i przyjemności związane z ich jedzeniem, jak to ma miejsce w przysłowiach w jidysz. Zwróćmy uwagę na wiele cytowanych wyżej przykładów lub na następujące przysłowie:

99) *Cores mit jojch iz gringer cu fartrogn wi cores on jojch*¹¹⁷. Zmartwienia łatwiej znieść z rosółem niż bez.

Widzimy zatem, że przysłowia Słowian i wschodnioeuropejskich Żydów, narodów zamieszkujących to samo terytorium i spożywających podobne potrawy, często ujawniają zupełnie odmienny stosunek do tych samych produktów oraz elementów codziennego życia, które te ostatnie symbolizują.

Przełożyła z angielskiego *Monika Adamczyk-Garbowska*
(przekład autoryzowany)

Wcześniejsza wersja tego tekstu ukazała się pt. *Food in Yiddish and Slavic Folk Culture: A Comparative/Contrastive View*, [w:] *Yiddish Language & Culture Then & Now*, red. Leonard Jay Greenspoon, Creighton University Press, Omaha–Nebraska 1998, s. 305–328.

¹¹⁷ Stuchkoff, *op. cit.*, s. 532.

Andrzej Wąsek

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
Lublin

Wystąpienie w Liceum im. ONZ w Biłgoraju 23 maja 2003 roku

Zostałem już Państwu przedstawiony, ale nie powiedziano, dlaczego i w jakim charakterze się tutaj znalazłem. Otóż jestem absolwentem tego Liceum; ukończyłem je już dawno temu, w 1960 r., a więc przed ponad 40 laty. Staram się utrzymywać bliskie więzi z moją szkołą, gdyż bardzo wiele jej zawdzięczam. To, że po maturze dostałem się bez większych problemów na studia prawnicze w Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, które następnie kontynuowałem i ukończyłem w 1965 r. na Uniwersytecie Warszawskim; to, że przechodziłem dość szybko kolejne etapy drogi naukowej i zawodowej, zakończone tytułem profesora nauk prawnych, sędziego Sądu Apelacyjnego w Lublinie i przewodniczącego Prezydenckiej Komisji ds. Nowelizacji Kodeksów Karnych — z całą pewnością zawdzięczam mojej formacji intelektualnej w naszym liceum biłgorajskim, wzorcom osobowym moich profesorów, którym towarzyszy stale moja wdzięczna pamięć.

Staram się utrzymywać kontakty z naszym Liceum, mimo że już od dawna nie mieszkam w Biłgoraju; dlatego też chętnie przyjąłem zaproszenie Dyrekcji na dzisiejsze spotkanie z panem Israelem Zamirem, synem Isaaca Bashevisa Singera, biłgorajskiego laureata Nagrody Nobla w dziedzinie literatury. Myślę, że z pewną miłą przesadą tak by go można określić. Wszak syn noblisty powiedział w trakcie dzisiejszego spotkania, że okres pobytu w Biłgoraju był dla Jego Ojca swoistym uniwersytetem, tutaj kształtowała się Jego osobowość w kontakcie z żydowską i polską społecznością typowego sztetl, jakim był wtedy Biłgoraj; tutaj zetknął się z bogatym światem legend żydowskich (wiara w istnienie dybuków nigdy go już potem nie opuściła), tutaj wreszcie poznał język polski i znajomości tej już potem nie utracił.

Mam szczególny sentyment do świata kultury żydowskiej. Sądzę, że wzięł się on m.in. z tego, że od 1949 do 1960 r. zamieszkiwałem z rodzicami niedaleko stąd, bo na ulicy 3 Maja 55. Był to tzw. budynek żydowski. Pamiętam,

że gdy się do niego wprowadziliśmy, był opuszczony, w złym stanie. Jeszcze w dzieciństwie zaczęło mnie nurtować dziwne uczucie: Kim była rodzina, która tutaj przedtem mieszkała? Co się z nią stało? Czy może ktoś z niej przeżył akcję mordowania Żydów? Nie była to przyjemna świadomość, że mieszka się w domu należącym do wymordowanej rodziny żydowskiej. Takich domów w Biłgoraju na ulicy 3 Maja, na Bojarach, było więcej. Dziwiło mnie, że temat współżycia ze sobą społeczności polskiej i żydowskiej, temat zagłady Żydów, tak rzadko występował w rozmowach, wspomnieniach, relacjach z dawnej i bliższej przeszłości. To prawda, że po wojnie długo przytłoczeni byliśmy ogromem zbrodni hitlerowskich (Biłgorajszczyzna i Zamojszczyzna zostały szczególnie dotknięte represjami), ale nie można negować oczywistych faktów historycznych. Niemcy w całej Europie dopuścili się ludobójstwa wobec narodu żydowskiego, zagłada miała dotyczyć wszystkich Żydów w całym świecie. Polacy i inni Słowianie mieli na razie czekać w kolejce na wyniszczenie. Oplakiwaliśmy Polaków, którzy cierpieli i ginęli z rąk hitlerowców. Zabrakło nam tej wrażliwości w stosunku do Żydów, którzy z nami żyli na tej nieszczęsnej ziemi. Wiem, że mają oni do nas o to żal. Uzasadniony, jak sądzę.

Z oryginalnym, czarownym światem bogatej literatury i kultury żydowskiej zetknąłem się po raz pierwszy w Biłgoraju pod koniec lat pięćdziesiątych. Przeczytałem wówczas książkę Izraela Jozzuy Singera (starszego brata noblisty) *Josie Katb*. Rzecz prosta nawet nie przeczytałem, że kiedyś zafascynują mnie inne książki tego pisarza (np. *Rodzina Karnowskich*), a przede wszystkim bogata, różnobarwna twórczość (najbardziej podobają mi się opowiadania) Isaaca Bashevisa Singera. Cieszę się, że jest ona tak dobrze znana i popularna w Polsce, także wśród młodzieży.

Sądzę, że ci, którzy „odkryli” Singerów i zaczytują się nimi, wolni są od fobii antysemityzmu, w wydaniu mniej lub bardziej radykalnym. Widać wszakże, jak ci pisarze żydowscy rangi światowej postrzegają w swej twórczości sprawy polskie; spojrzenie to jest z zasady przyjazne, życzliwe, brak w nim jednostronności i przerysowania w kreśleniu narodowych cech Polaków.

Mamy niestety w świecie fatalną opinię narodu antysemitów. Choć znane są mi przypadki napawającego mnie wstrętem i oburzeniem antysemityzmu moich rodaków (są wśród nich także ludzie żyjący w moim środowisku), to jednak opinię taką uważam za niesprawiedliwą i krzywdzącą. Nie jest tak, że Polacy wysali antysemityzm z piersi matki. Ja tej trucizny nie wysałem, to samo dotyczy mojej żony, dzieci, wnuków i innych członków mojej rodziny. Dotyczy to też znakomitej większości moich przyjaciół i znajomych. Mówię o tym tutaj w obecności naszych żydowskich gości także dlatego, aby zwrócić się do Was z serdeczną prośbą i zachętą, aby przeciwstawiać się na każdym kroku przejawom antysemityzmu (wstrętne wypowiedzi, haniebne napisy lub rysunki na murach).

Antysemityzm, jak każda programowa niechęć i nienawiść do jakiegokolwiek narodu — także do narodu polskiego — niszczy moralnie człowieka, upadła go wewnątrz. Nie jest, rzecz prosta, do pogodzenia z podstawowymi wymogami religii chrześcijańskiej — Żydzi są wszakże naszymi starszymi braćmi.

Aby nie przedłużyć mego wystąpienia, jedna tylko uwaga na koniec. Z żalem i pokorą muszę przyznać, że moje pokolenie pozostawia Wam nasz kraj w nienajlepszym stanie. Zamiast postępu odnotowuje się regres w wielu dziedzinach życia społecznego. Są jednak zdarzenia, które radują, budzą uznanie i optymizm. Mam tu na myśli doskonale zaplanowane i perfekcyjnie przeprowadzone liczne imprezy w ramach „Dni Isaaca Bashevisa Singera w Biłgoraju”. *Spiritus movens* tego przedsięwzięcia jest Pani Profesor Monika Adamczyk-Garbowska, kierownik Zakładu Kultury i Historii Żydów UMCS. Jesteśmy Jej winni wielką wdzięczność. Chwała władzom mego Uniwersytetu i władzom mojego Biłgoraja za zorganizowanie Dni Singera!

Biłgoraj, or Paradise...
The Singer Family and the World that Is No More
Summary

If the name Biłgoraj is known at all outside of Poland, this is due almost exclusively to the work of Isaac Bashevis Singer (Yitskhok Bashevis) and his older brother Israel Joshua Singer. Both writers spent parts of their childhood and youth in the shtetl of Biłgoraj and that experience influenced their prose to a great degree. Reminiscences from those periods were included among others in the autobiographical volume *Of the World that Is No More* (*Fun di welt vos iz nishtomer*) by Israel Joshua and *In My Father's Court* (*Mayn tatns bes-din-shtub*) and its sequel *Mayn tatns bes-din-shtub — hemsheykhim-zamlung* by Isaac Bashevis. Other non-autobiographical works by both brothers, as well as by their sister Hinde Ester Kreitman, also directly or indirectly concern the Biłgoraj region. Biłgoraj is the center of their little homeland, as this was the shtetl in which their maternal grandfather was a rabbi, respected for his knowledge, influence and authority, and where their large family lived for many years. Drawing attention to these motifs and showing the ties of the Singer siblings with the Biłgoraj region and exploring the broader background, that is, the history and culture of Jews of that area, were the principle aims of the conference “The Singer Brothers and the World that Is No More”. The conference accompanied the Isaac Bashevis Singer Festival that took place in Biłgoraj and the nearby towns of Frampol, Goraj, Krzeszów, Tarnogród and Teresopol on 23–25 May 2003. It served not only scholarly, but also popular and educational purposes as its audience consisted largely of local educators and students, both at the college and high school level. The organizers believed presenting the life and work of Isaac Bashevis Singer and his brother and sister was a good occasion to remind the participants of the Jewish culture and other traditions once flourishing in the Biłgoraj region. The event, however, was not merely of regional significance. The papers presented at the conference go far beyond local import, much as does the work of the Nobel Prize laureate, which in spite of being deeply rooted in the shtetl transmits universal values.

Most of the articles included in this volume are extended versions of the papers presented at the conference. The one co-authored by Andrzej Trzciński

and Zuzanna Brzozowska and Magdalena Ruta's article on identity were written especially for this volume. The article by Robert and Halina Rothstein appeared earlier in English. They all serve multifold purposes: via Isaac Bashevis Singer we get to know fiction by Israel Joshua and Hinde Esther Kreiman that is almost forgotten, at least in Poland; the three siblings, in turn, serve as our guides to the history of multiethnic Biłgoraj and its former Jewish inhabitants. The volume has an interdisciplinary character as among its authors are literary scholars, linguists, historians, art historians, and a sociologist. Together they present a variety of perspectives that allow us to see various aspects of Jewish history and culture in their richness and, as a result, realize more fully the scope of their world's destruction. We also included three speeches delivered at the conference and the accompanying events.

The Singer Festival indirectly led to a very interesting discovery. Several months after the festival a couple of local inhabitants brought to the director of the local museum a few dozen pressboard sheets from a former Jewish printing house, probably the one owned by Nathan Kronenberg. Made out of old newspapers and other printed paper, they happened to include fragments of the *Salamandrye* (*Salamander*) periodical edited in 1923 by 19-year-old Isaac Singer and his friends. Various authors have mentioned that publication but as far as we know no copy has been preserved. From the fragments that it was possible to restore it seems that at least two texts were written by the future Nobel prize winner: "Dos dertseylt der mistiker fun Tarnomiasto" ("A Mystic from Tarnomiasto [Tarnogród] Narrates") and "Der banaler futurizm" ("This Banal Futurism"). This is also the only case, it seems, that the future writer signed a text with his actual name, albeit in diminutive form — Yitshe Zinger. In the official Warsaw debut of 1925 he signed his story with the initials "Tse," and his first review with the penname of Yitskhok Tsvi. Soon afterwards he assumed the penname of Bashevis in order not to be confused with his elder brother who by that time was already a well-known and respected writer. A critical edition of this 'unofficial' juvenile debut will be published in the yearbook of the National Library in Warsaw.

Israel Zamir, Isaac Bashevis Singer's only son, was the guest of honor at the festival. Very moved, he walked in the places that his father had written and told him about. Unfortunately almost nothing from the Biłgoraj of Bashevis's time has been preserved. This tragic fact makes the task of preserving memory even more important. It is an attempt to recall the people and events of the times when a variety of customs, languages, religions and traditions was the norm, and the beautiful landscape of the region could make 13-year-old Itshele Singer, who came here for the first time in summer 1917 with his mother Batsheva, and younger brother, Moyshela, think of the Garden of Eden. On the other hand, it must be recalled that although as late as in the mid-eighties the writer could still

describe the houses and streets of Biłgoraj, he could not and did not want to return to the shtetl without Jews. No one is able to bring that world back to life, but we can at least try to keep it in our living memories through such means as the research presented in this volume, which at the same time honors Isaac Bashevis Singer's centennial.

The editors wish to express their gratitude and that of the authors to the reviewer, Professor Marcin Wodziński from the University of Wrocław, whose critical comments contributed to the improvement of the volume before publication.

In the course of preparing this volume for publication two of its authors passed away: Professor Andrzej Wąsek and Dr. Katarzyna Więclawska. They were both involved in the organization of the Singer Festival in Biłgoraj. The volume is dedicated to their memory.

*Monika Adamczyk-Garbowska
Bogusław Wróblewski*

Autorzy

Monika Adamczyk-Garbowska, profesor literatury amerykańskiej i porównawczej, kierownik Zakładu Kultury i Historii Żydów w Instytucie Kulturoznawstwa UMCS; tłumaczka literatury angielskiej i jidysz. Członek redakcji rocznika „Polin: Studies in Polish Jewry” wydawanego w Brandeis University w USA. Opublikowała m.in. *Polska Isaaca Bashevisa Singera — rozstanie i powrót* (1994), wspólnie z Antonym Polonskim *Contemporary Jewish Writing in Poland: An Anthology* (University of Nebraska Press, 2001) oraz *Odcienie tożsamości. Literatura żydowska jako zjawisko wielojęzyczne* (2004).

Barbara Baj, doktorantka w Pracowni Kultury i Języków Żydowskich Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Wrocławskiego. Przygotowuje pracę doktorską pt. *Między religią a polityką. Biografia Ozjasza Thona*.

Zuzanna Brzozowska, absolwentka (2003) Wydziału Artystycznego UMCS, kierunek edukacja artystyczna (dyplom z malarstwa, praca magisterska pt. *Cmentarze żydowskie w Biłgoraju*). Mieszka w Biłgoraju.

Henryk Duda, językoznawca, adiunkt w Katedrze Języka Polskiego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, od 2004 r. Visiting Associate Professor w Tokijskim Uniwersytecie Języków Obcych (Tokyo Gaikokugo Daigaku). Autor książki „... każdą razą Biblię odmieniać”. *Modernizacja języka przedruków Nowego Testamentu ks. Jakuba Wujka w XVII i XVIII wieku* (1998). Problematyce żydowskiej poświęcił artykuły: *Kotlica, Kocica, Kocudza? Przyczynek do badań polsko-żydowskich kontaktów językowych*, „Studia Judaica” 1999, nr 1; *Slavic-Jewish Linguistic Contacts. The Polish of I. L. Peretz's Letters to His Fiancee*, „Slavic Almanach” [Johanesburg, RPA] 2002, nr 11 (polska wersja w: *Ortodoksja. Emancypacja. Asymilacja. Studia z dziejów ludności żydowskiej na ziemiach polskich w okresie rozbiorów*, red. K. Zieliński, M. Adamczyk-Garbowska (2003) oraz (wspólnie z Moniką Adamczyk-Garbowską) *Terminy holocaust, zagłada i szoa oraz ich konotacje leksykalno-kulturowe w polszczyźnie potocznej i dyskursie naukowym*, [w:] *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*, t. 3, red. K. Pilarczyk (2003).

Henryk Gmiterek, profesor zwyczajny, dyrektor Instytutu Historii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, kierownik Zakładu Historii XVI–XVIII wieku, badacz dziejów społecznych szlacheckiej Rzeczypospolitej oraz relacji kulturalnych polsko-czeskich w XVI–XVII w., autor ok. 160 prac, w tym 7 publikacji książkowych. W ostatnich latach we współpracy z Centralnym Archiwum Historycznym Narodu Żydowskiego w Jerozolimie opublikował 2 tomy materiałów do dziejów Żydów w księgach grodzkich lubelskich z czasów Michała Korybuta Wiśniowieckiego, Jana III Sobieskiego i Augusta II Sasa, w przygotowaniu są tomy kolejne.

Ellen Kellman, profesor języka i literatury jidysz w Department of Near Eastern and Judaic Studies w Brandeis University w Waltham, Massachusetts. Zajmuje się dwudziestowieczną literaturą jidysz. Jej praca doktorska, obroniona w 2000 r. w Columbia University w Nowym Jorku, dotyczyła powieści żydowskich drukowanych w odcinkach w żydowskim dzienniku „Forverts” wydawanym w Nowym Jorku: *The Newspaper Novel in the Jewish Daily Forward (1900–1940): Fiction as Entertainment and Serious Literature*. Inne publikacje to m.in. *Sholem Aleichem's Funeral (New York, 1916): The Making of a National Pageant*, „YIVO Annual of Jewish Social Science” t. 20, 1991 i *Dos yidishe bukh alarmirt! Towards the History of Yiddish Reading in Interwar Poland*, „Polin: Studies in the Polish Jewry” t. 16, 2003.

Adam Kopciowski, historyk, adiunkt w Zakładzie Kultury i Historii Żydów Instytutu Kulturoznawstwa UMCS. Prowadzi badania związane z historią Żydów na Lubelszczyźnie w XX w. W 2003 r. obronił pracę doktorską poświęconą historii Żydów w Zamościu w okresie międzywojennym i czasach Zagłady. Jego książka pt. *Zagłada Żydów w Zamościu* ukaze się w 2005 r. nakładem Wydawnictwa UMCS.

Marian Kurzyna, regionalista i krajoznawca, absolwent Wydziału Leśnego SGGW, dyrektor Szkoły Podstawowej nr 1 im. Sługi Bożego Księdza Prymasa Stefana Kardynała Wyszyńskiego w Biłgoraju, prezes Oddziału PTTK w Biłgoraju, członek Rady Programowej ds. Młodzieży ZG PTTK oraz Prezydium ZG PTSM. Autor *Przewodnika krajoznawczego po Biłgoraju z propozycjami ścieżek dydaktycznych* oraz albumu *Powiat biłgorajski — skarby przyrody i kultury*. Autor artykułów w czasopiśmie „Poznaj swój kraj” i gazecie samorządowej „Tanew”.

Robert Kuwałek, pracownik Państwowego Muzeum na Majdanku, kierownik Muzeum-Miejsca Pamięci w Betzcu. Zajmuje się historią Żydów na Lubelszczyźnie, ze szczególnym uwzględnieniem okresu okupacji nazistowskiej i Akcji „Reinhardt”. Najważniejsze publikacje: *Urzędowi rabini lubelskiego Okręgu Bożnicznego 1821–1939. Przyczynek do dziejów Gminy Żydowskiej w Lublinie*, [w:] *Żydzi w Lublinie. Materiały do dziejów społeczności żydowskiej Lublina*, red. T. Radzik (1995); *Obóz zagłady w Sobiborze w historiografii polskiej i obcej*, „Zeszyty Majdanka” t. 21, 2001; *Die letzte Station vor der Vernichtung. Das Durchgangghetto in Izbica*, [w:] A. Löw, K. Robusch, S. Walter, *Deutsche — Juden — Polen. Geschichte einer wechsolvollen Beziehung im 20. Jahrhundert* (2004).

Robert A. Rothstein, sekretarz Amerykańskiego Komitetu Sławistów, profesor slawistyki, judaistyki i literatury porównawczej w University of Massachusetts w Amherst, USA. Jest autorem rozdziału poświęconego polszczyźnie w podręczniku *The Slavonic Languages* (Londyn 1993) oraz wielu prac dotyczących m.in. składni polskiej i rosyjskiej, historii reformy ortografii w Polsce, rosyjskiej i żydowskiej piosenki ludowej i popularnej, słowiańskich piosenek o emigracji, żargonu klezmerów i przysłów żydowskich.

Halina Rothstein jest autorem prac z dziedziny folkloru, literatury dla dzieci oraz historii kulinariów. Mieszka w Amherst w USA.

Magdalena Ruta, adiunkt w Katedrze Judaistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz tłumaczka literatury jidysz. Uczy języka i wykłada literaturę jidysz. Jej zainteresowania

koncentrują się zwłaszcza na dziejach literatury jidysz w powojennej Polsce. Wydała m.in.: *Pomiędzy dwoma światami. O Kalmanie Segalu* (Kraków 2003); *Preliminary Remarks on Yiddish Culture in Poland 1945–1968*, „*Studia Judaica Cracoviensia*” t. 2, 2004; Josif Burg, *Okruchy*, wyb., przekł. z jidysz i przyg. do druku M. Ruta (Sejny 2001).

Magdalena Sitarz, adiunkt w Instytucie Filologii Germańskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego. Wykłada historię literatury jidysz oraz prowadzi zajęcia z historii literatury niemieckiej. Do jej najważniejszych publikacji w dziedzinie filologii jidysz należą: *Z dziejów jidysz — jednego z języków żydowskich. Wprowadzenie do nauki języka dla szkół wyższych* (1992), *Jidysz dla początkujących* (1995), *Yiddish and Polish Proverbs — Linguistic and Cultural Contacts* (2000).

Dorota Skakuj, adiunkt muzealny w Muzeum Ziemi Biłgorajskiej w Biłgoraju. Zajmuje się problematyką regionalną. W 2002 r. na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie obroniła rozprawę doktorską *Powiat biłgorajski w latach 1867–1939*.

Paweł Sygowski, absolwent historii sztuki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Wynikiem jego badań nad sztuką Kościoła Wschodniego oraz historią i kulturą Żydów jest kilkanaście opublikowanych na ten temat artykułów, m.in. o cerkwiach w Łęcznej, Bełczu, Żmudzi, Lubomlu, Busku, Wolicy Derewłańskiej, Bełzie i Gierszonach, o ikonach unickiej diecezji chełmskiej (kilka opracowań), o synagodze w Szczebrowszynie, cmentarzu żydowskim w Łęcznej i Lubaczowie, gminach żydowskich w Lubartowie i Janowcu.

Paweł Śpiewak, profesor Uniwersytetu Warszawskiego, kierownik Zakładu Historii Myśli Społecznej w Instytucie Socjologii, ostatnio opublikował: *Księga nad księgami. Midrasze* (2004) oraz *Obietnice demokracji* (2004). Publikuje stale w „Przeglądzie Politycznym”, „Res Publice”, „Życiu Warszawy”. Jako jeden z pierwszych tłumaczył prozę I. B. Singera na język polski. Członek zespołu redakcyjnego kwartalnika „Przegląd Polityczny”.

Andrzej Trzciniński, historyk sztuki, adiunkt w Zakładzie Kultury i Historii Żydów Instytutu Kulturoznawstwa UMCS. Prowadzi badania nad kulturą artystyczną Żydów w dawnej Rzeczypospolitej, zwłaszcza ikonografią oraz hebrajskim pismem epigraficznym. Opublikował m.in.: *Symbole i obrazy. Treści symboliczne na nagrobkach żydowskich w Polsce* (1997); *Cmentarz żydowski w Lesku, cz. I, Wiek XVI i XVII* (2002, współautor Marcin Wodziński) oraz kilkadziesiąt artykułów w czasopiśmie i pracach zbiorowych.

Andrzej Wąsek (1943–2003), profesor prawa, w latach 1995–2003 kierownik Zakładu Prawa Karnego Porównawczego UMCS, sędzia Sądu Apelacyjnego w Lublinie, w latach 1989–1997 wykładał również jako profesor postępowania karnego na KUL. W latach 1989–1996 członek Komisji ds. Reformy Prawa Karnego przy Ministrze Sprawiedliwości. W październiku 2001 r. powołany przez Prezydenta RP na przewodniczącego Prezydenckiej Komisji ds. Nowelizacji Kodyfikacji Karnych. Opublikował m.in. *Współsprawstwo w polskim prawie karnym* (1977), *Prawnokarna problematyka samobójstwa* (1982), *Wprowadzenie do belgijskiego prawa karnego* (1994), *Kodeks karny*, t. 1, *Komentarz do art. 1–31 k.k.* (Gdańsk 1999).

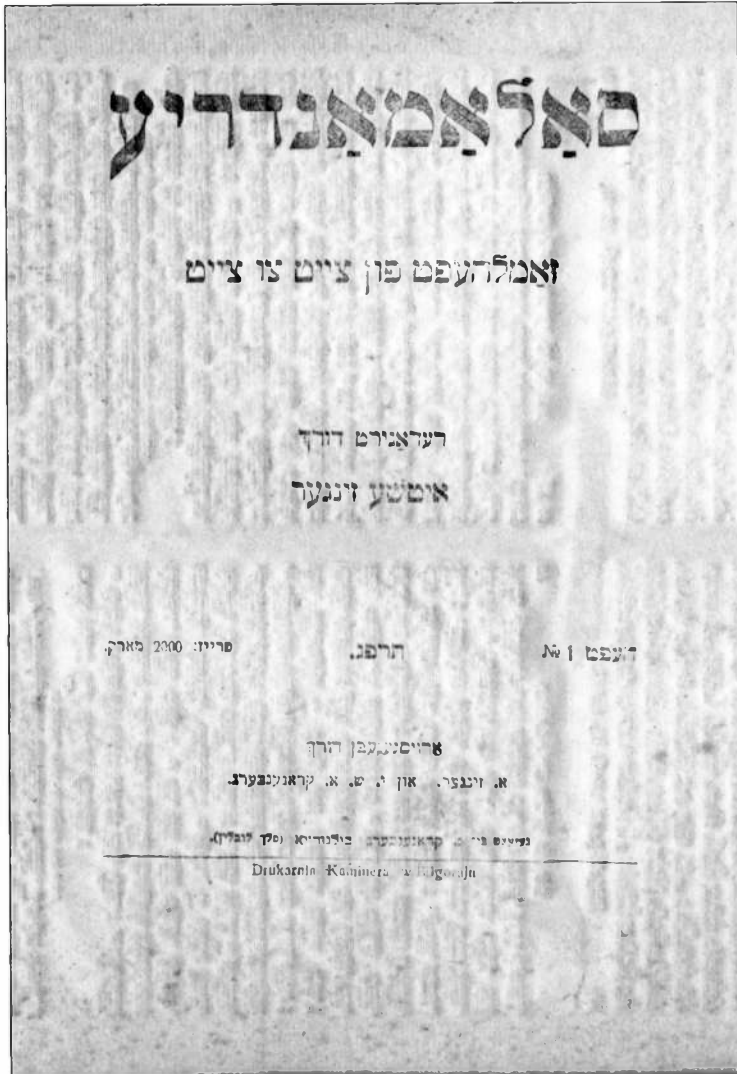
Katarzyna Więclawska (1975–2004), absolwentka Instytutu Anglistyki UMCS, w latach 2000–2004 asystentka w Zakładzie Kultury i Historii Żydów UMCS w Lublinie, w czerwcu 2004 obroniła pracę doktorską *Motyw sztetł w wybranych utworach współczesnej literatury polskiej, amerykańskiej i jidysz*; najważniejsze publikacje: *Bruno Schulz*, [w:] *Jewish Writers of the Twentieth Century*, red. S. Kerbel, F. Dearborn (2003); *Za bariery czasu — motyw sztetł we współczesnej prozie amerykańskiej i polskiej*, [w:] *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach*, t. 3, 2003; *Shtetl Codes: Fantastic Elements in the Fiction of Sholem Asch, Bruno Schulz and I. B. Singer*, „Polin: Studies in the Polish Jewry” t. 17, 2004. Zginęła śmiercią tragiczną 14 sierpnia 2004.

Bogusław Wróblewski, krytyk i historyk literatury. Adiunkt w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Twórca i redaktor naczelny kwartalnika literackiego „Akcent” (od 1980). Prezes Wschodniej Fundacji Kultury „Akcent”. Wiceprzewodniczący Rady Programowej Polskiego Radia S. A. w Warszawie. Autor i współautor kilku książek, m.in. tomu szkiców o literaturze *Wydzieziczenie i kompleksy*, i ponad 100 publikacji czasopiśmienniczych. Tłumacz piosenek Włodzimierza Wysockiego. Ostatnio opracowywał twórczość mniej znanych polskich pisarzy emigracyjnych, m.in. D. Mostwin, Z. Chałko, J. Kowalika.

Israel Zamir, urodzony w Warszawie w 1929 r., syn Isaaca Bashevisa Singera, autor kilku powieści oraz wspomnień pt. *Mój ojciec Bashevis Singer* (wersja polska ukazała się w przekładzie Aleksandra Klugmana w 1995 r.). Przełożył wiele utworów ojca na hebrajski. Przez wiele lat pracował jako dziennikarz, pełniąc m.in. funkcję zastępcy redaktora naczelnego w dzienniku „Al-Hamiszmar” i redaktora w dzienniku „Maariw”. Wykładał dziennikarstwo na Uniwersytecie w Tel Awiwie, mieszka w Izraelu w kibucu Beit-Alfa.

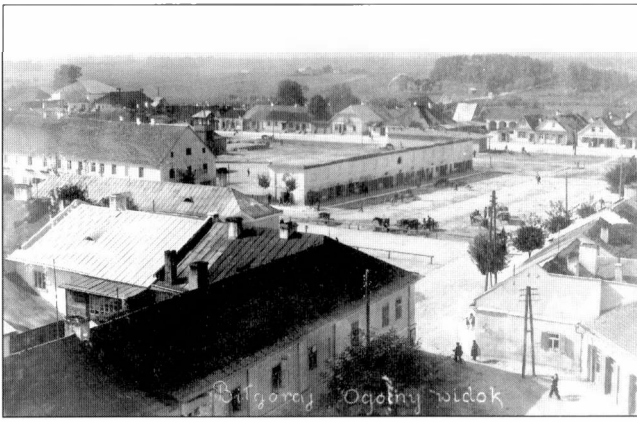
Biblioteka
UMCS
Lublin

Ilustracje

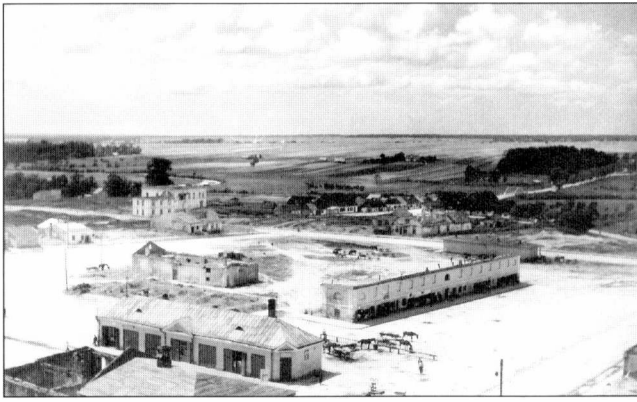


Fot. 1. Strona tytułowa pierwszego i jedyne numeru pisma „Salamandric”, wydane go przez dziewiętnastoletniego Icie Zingera (późniejszego Isaaca Bashevisa Singera) w Bilgoraju w 1923 r.

Plac synagoidalny (fragmenty)



Fot. 2. Biłgoraj, widok na rynek od północnego wschodu (z wieży kościoła p.w. Wniebowzięcia NMP). W lewym górnym rogu widoczne budynki zespołu synagoidalnego, przed 1939 (ze zbiorów Muzeum Ziemi Biłgorajskiej w Biłgoraju)



Fot. 3. Biłgoraj, widok na rynek od północnego wschodu (po zombardowaniu przez Niemców we wrześniu 1939). Za płd.-zach. rogiem rynku ruiny budynków zespołu synagoidalnego, po 1939 (ze zbiorów Muzeum Ziemi Biłgorajskiej w Biłgoraju)



Fot. 4. Ruiny budynków zespołu synagoidalnego, fragment fot. 3

Na początku ulicy Mostowej¹ znajdował się plac synagoidalny, będący duchowym centrum żydowskim. Po lewej stronie od wejścia² stał duży bet ha-midrász, miejsce najbardziej lubiane i najdroższe biłgorajskim Żydom. [...] W budynku tym, w przedsiönku, [...] mieściła się bóżniczka krawców. [...]

Po prawej stronie stał, niedawno wzniesiony, trzykondygnacyjny budynek miejskiego chederu, zwany „Zikaron Jakow we-bet Mosze” (na cześć przedostatniego biłgorajskiego rabina Jakowa Mordechaja, pamięć sprawiedliwego błogosławiona, oraz biłgorajskiego dobroczyńcy z Ameryki – Mosze Frosta, błogosławionej pamięci). Cheder ów słynął w całej okolicy. Tam, w pięknych i wygodnych izbach, uczyły się dzieci. Na górze, na ostatnim piętrze, mieściła się siedziba kahału, gdzie radni gminy odbywali posiedzenia i zajmowali się wszelkimi sprawami mieszkańców.

Nieco dalej, po tej samej stronie, stał mały bet ha-midrász, w którym znajdował się rzeźbiony aron hakodesz z aksamitnym parochetem, pośrodku bima, a wokół ławki. Był to dar wielkiego dobroczyńcy i bogacza z Biłgoraja – Szmuela Elijahu Szwerszcharfa, błogosławionej pamięci. [...]

Naprzeciwko małego bet ha-midrászu stał, na niewielkim wzniesieniu, piękny, czworoboczny, wysoki budynek miejskiej synagogi [...] wybudowanej w 1880 roku. [...] Wejście do synagogi prowadziło przez dwoje szerokich drzwi z kolorowymi szybami, z napisem złotymi literami: „Jakże piękne są twoje namioty Jakubie, twoje siedziby Izraelu”. Przy drzwiach umieszczono w ścianie „skarbonkę Rambana”, do której biłgorajscy Żydzi wrzucali zaoszczędzone grosze na Ziemię Izraela. Synagoga miała ze wszystkich stron duże, piękne, zaokrąglone okna z różnokolorowymi szybami, z motywem tarczy Dawida pośrodku. W ścianie wschodniej był, sięgający od podłogi do sklepienia, pięknie rzeźbiony aron ha-kodesz, zdobiony różnymi zwierzętami, napisami oraz lewiatanem zwiniętym w okrąg i trzymającym swój

ogon w paszczy. [...] U góry widniały rzeźbione tablice z dekalogiem, zwieńczone koroną Tory. Aron ha-kodesz zasłonięty był pięknym, pluszowym parochetem, podarowanym przez zamożnych obywateli miasta. Na ścianach namalowano sceny biblijne, przedstawiające dawne, historyczne czasy, a na wysokim sferycznym sklepieniu dwanaście znaków zodiaku. Pośrodku, z wejściem po schodkach, znajdowała się bima, z krzesłem proroka Eliasza, na którym dokonywano dawniej ceremonii obrzezania. Przy wejściu do sali modlitw wisiała wieczna lampa, wykonana z różnokolorowych szybek. Wzdłuż dwóch boków sali męskiej znajdowały się babińce. [...]

Przy placu synagogałnym był dom rabina [...].

Budowa synagogi kosztowała swego czasu bardzo dużo pieniędzy i dlatego była ona klejnotem miasta. Słynęła w całej okolicy.

Tuż przy [zachodniej] ścianie synagogi znajdował się pierwszy biłgorajski cmentarz żydowski. [...]

Nieco dalej przy placu synagogałnym stała łaźnia z mykwą. Była to jedyna łaźnia w mieście, a należała do gminy żydowskiej. [...]

Tuż przed ostatnią wojną światową wzniesiono przy placu synagogałnym budynek rzeźni dla uboju drobiu, tak więc całe centrum religijne skupiało się w jednym miejscu. [...]

przeł. z jidysz Andrzej Trzcziński i Monika Adamczyk-Garbowska

z: Awraham Kronenberg (red.), *Churban Bilgoraj*, Tel Awiw 1956, s. 21–28.



Fot. 5. Biłgoraj, widok na rynek od północnego wschodu. Za płd.-zach. rogiem rynku widoczne fundamenty zburzonego zespołu synagogałnego, przed 1944 (ze zbiorów Muzeum Ziemi Biłgorajskiej w Biłgoraju)



Fot. 6. Biłgoraj, zespół synagogałny, widok od południowego wschodu. Po lewej synagoga, po prawej bet ha-midrasz Wielki, za nim budynek chederu. Widoczny fragment ulicy Nadstawnej, po 1939 (ze zbiorów Muzeum Ziemi Biłgorajskiej w Biłgoraju)

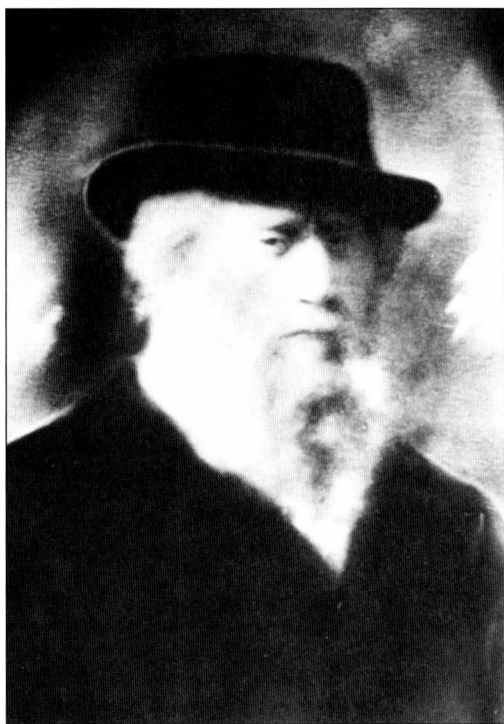


Fot. 7. Biłgoraj, zespół synagogałny, widok od ulicy Nadstawnej. Po lewej synagoga (elewacja wsch.), po prawej budynek chederu (elewacje płd. i wsch.), po 1939 (ze zbiorów Muzeum Ziemi Biłgorajskiej w Biłgoraju)

¹ Ulicą Mostową (Brik-gas) nazywali Żydzi ulicę Lubelską (przyp. tłum.).

² Autor wchodzi na plac od ulicy Nadstawnej (przyp. tłum.).

³ Początek modlitwy Ma tovu, odmawianej przy wejściu do bóżnicy (przyp. tłum.).



Fot. 8. Jakub Mordechaj Zylberman, biłgorajski rabin, dziadek rodzeństwa Singerów (reprod. z *Churbn Bilgoraj*)



Fot. 9. Hinde Ester Kreitman w 1935 r. (reprod. z *Isaac Bashevis Singer. An Album*, red. Ilan Stavans, The Library of America, New York 2004, s. 15)



Fot. 10. Israel Jehoszua Singer w 1917 r. (reprod. z *Fun a welt was iz niszto mer*)



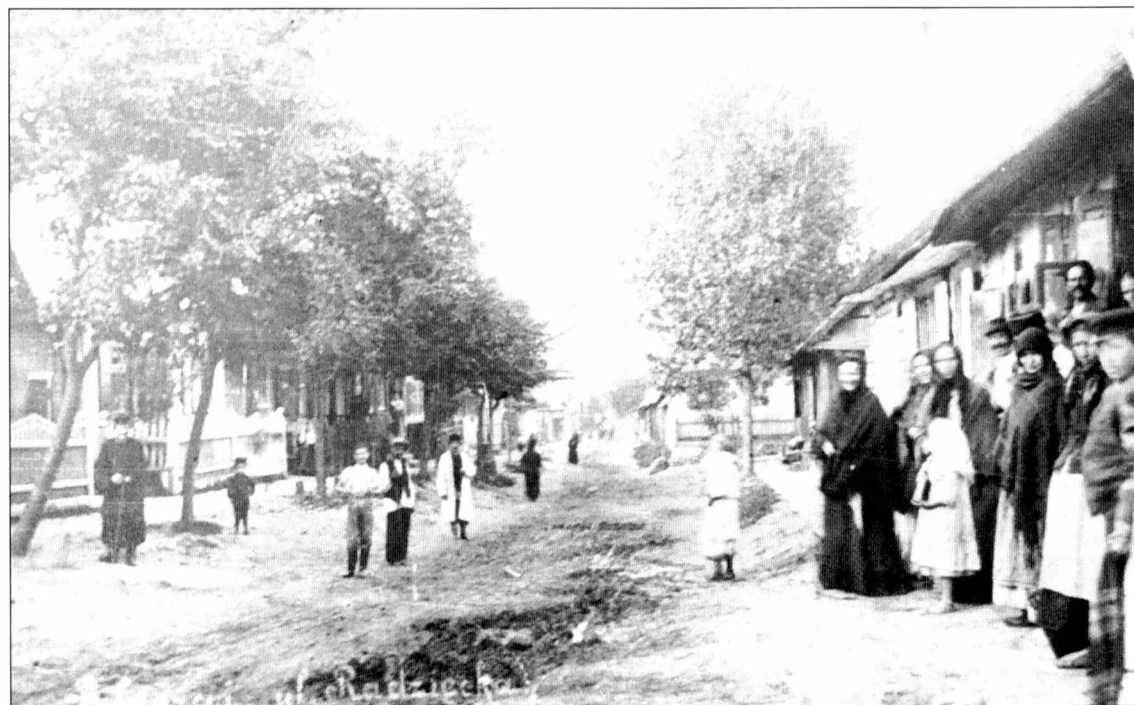
Fot. 11. Isaac Bashevis Singer w 1926 r. (reprod. z I. B. Singer, *A Day of Pleasure*, Farrar, Straus and Giroux, New York 1969, s. 219)



Fot. 12. Biłgorajski nosiwoda Chaskete Wioz (reprod. z *Churbn Biłgoraj*, s. 213)



Fot. 13. Biłgoraj, przewodnik po cmentarzu żydowskim, zwany Chenkełe. Fot. (reprod. z *Churbn Biłgoraj*, s. 201)



Fot. 14. Ulica Radzięcka w Biłgoraju w 1912 r. (ze zbiorów Muzeum Ziemi Biłgorajskiej w Biłgoraju)



Fot. 15. Dom typu tatarskiego przy ul. 3 Maja w Bilgoraju, przed 1939 (ze zbiorów Muzeum Ziemi Bilgorajskiej w Bilgoraju)



Fot. 16. Bilgorajski rynek około 1914 r. (ze zbiorów Muzeum Ziemi Bilgorajskiej w Bilgoraju)



Fot. 17. Wnętrze drukarni Natana Kronenberga w Biłgoraju (reprod. z *Churbn Bilgoraj*, s. 41)



Fot. 18. Członkowie młodzieżowej organizacji partii Agudas Isroel z Biłgoraja (reprod. z *Churbn Bilgoraj*, s. 98)



Fot. 19. Wnętrze zagrody sitarskiej w Biłgoraju (ze zbiorów Muzeum Ziemi Biłgorajskiej w Biłgoraju)



Fot. 20. Józefów, dawna synagoga z końca XVIII w., odbudowana i zaadaptowana na bibliotekę i hotel (elewacja zach. i pld.). Fot. Andrzej Trzciniński, 1992



Fot. 21. Krzeszów, cmentarz żydowski. Fot. Paweł Sygowski, 2003



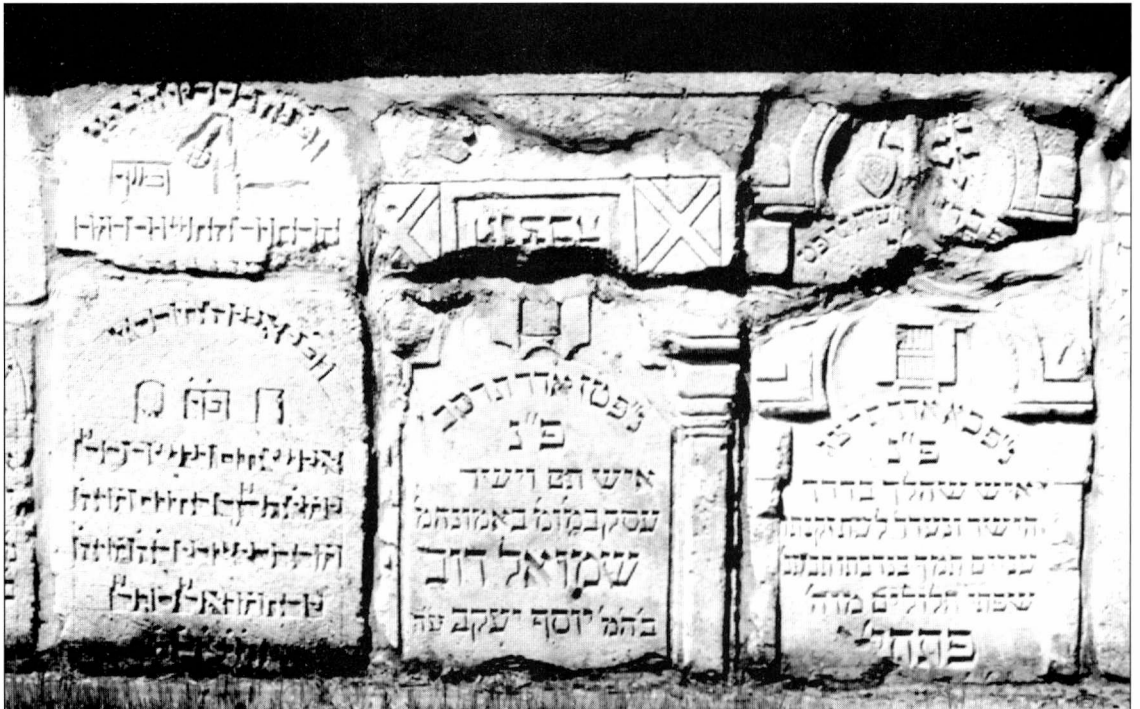
Fot. 22. Frampol, cmentarz żydowski. Fot. Andrzej Trzeciński, 1997



Fot. 23. Józefów, cmentarz żydowski, widok w kierunku miasta. Fot. Andrzej Trzeński, 2003



Fot. 24. Józefów, cmentarz żydowski. Nagrobek Jaakowa Arje ben Szlomo Efraim Segal Sztrozer z Bilgoraja – lekarza specjalisty, zm. 1935. Fot. Andrzej Trzeński, 2003



Fot. 25. Tarnogród, cmentarz żydowski, fragment lapidarium z odzyskanych nagrobków. Fot. Paweł Sygowski, 2003



Fot. 26. Otwarcie konferencji naukowej podczas Dni Isaaca Bashevisa Singera w Biłgoraju; od lewej: prof. Monika Adameczyk-Garbowska, Israel Zamir, prof. Jan Pomorski, bp Jan Śrutwa, burmistrz Biłgoraja Janusz Roslan (ze zbiorów Kolegium UMCS w Biłgoraju)



Fot. 27. Israel Zamir z żoną Avivna cmentarzu żydowskim w Biłgoraju (ze zbiorów Kolegium UMCS w Biłgoraju)



Fot. 28. Israel Zamir przy słupie z ogłoszeniami o programie Dni Singera w Bilgoraju (ze zbiorów Kolegium UMCS w Bilgoraju)

40,-

