



Mateusz Michalski*

Architektura judaizmu na przykładach XVII- i XVIII-wiecznych synagog na obszarze Polski

Architecture of Judaism on the examples of synagogues in the 17th- and the 18th-centuries in Poland

Wprowadzenie

Tożsamość w rozumieniu kulturowym możemy traktować jako zbiór elementów świadczących o niepowtarzalnym charakterze pewnego zjawiska osadzonego w kulturze. Oznacza to, że jakieś cechy obiektu budowlanego, stanowiącego materialną manifestację kultury danej społeczności, stają się elementami konstytuującymi sposób myślenia o systemie relacji. Odnosi się to zarówno do żyjącej w danej kulturze społeczności, która te cechy odbiera jako własne, jak i do innych systemów relacji, które potrafią wzajemnie identyfikować wytwory kultury materialnej na podstawie cech charakterystycznych.

Punktem wyjścia rozważań, w jaki sposób dom modlitwy może być elementem tożsamości religijnej i kulturowej, jest wyjaśnienie i wprowadzenie jednocześnie pojęcia „architektura judaizmu”. Pojęcie to jest bardzo trudne do zdefiniowania i w tej formie nie pojawia się w literaturze przedmiotu. Biorąc pod uwagę kontekst, w jakim powstają obiekty, oraz ich twórców, architektura ta stanowi pewnego rodzaju niewytłumaczalne zjawisko, podobnie jak „filozofia żydowska”, o czym piszą Heinrich i Marie Simonowie [1, s. 12]. Wydaje się jednak, że architekturę judaizmu należałoby zdefiniować jako obiekty i przestrzenie służące rytuałowi zarówno religijnemu, jak i społecznemu. Wśród obiektów „architektury judaizmu” należy wyróżnić łaźnie rytualne (mykwy), domy kahalne

Introduction

Identity within the meaning of culture can be perceived as a collection of elements that form a unique character of a certain phenomenon embedded in culture. This means that some features of a building, which create a material manifestation of the culture of a given community, become elements constituting the way of thinking about the relationship system. This applies both to the community living in a given culture which receives these qualities as their own and to other systems of relationships that can mutually identify material culture products on the basis of characteristic features.

The starting point for our discussion on how the house of prayer may be an element of cultural and religious identity is to clarify and at the same time to introduce the concept of “architecture of Judaism”. The concept is very difficult to define and in this form it does not appear in the literature of the subject. Taking into account the context in which buildings are constructed and referring to their authors, this architecture is a specific kind of an inexplicable phenomenon, similarly to “Jewish philosophy” as it was put by Heinrich and Marie Simon [1, p. 12]. However, it seems that architecture of Judaism should be defined as structures and spaces that serve religious as well as social ritual purposes. Among the objects representing “architecture of Judaism” we should mention ritual baths (mikveh), kahal houses (the head office of the municipality), ritual slaughterhouses and – perhaps above all – synagogues.

Bet ha-Kneset, namely, the houses of assembly, have been one of the most significant ritual public spaces for

* Wydział Architektury Politechniki Wrocławskiej/Faculty of Architecture, Wrocław University of Technology.

(siedziby zarządu gminy), rzeźnie rytualne, oraz – może przede wszystkim – synagogi.

Bet ha-Kneset, a więc domy zgromadzeń, były i są jedną z najważniejszych publicznych przestrzeni rytualnych dla każdej gminy. Fakt, że to synagoga jest obiektem, gdzie powstaje społeczność gminna łącząca się w czytaniu Tory oraz obrzędach, wskazuje na niezwykle pozycję synagogi spośród wszystkich wymienionych obiektów, dla których wartość użytkowa jest najważniejsza. Bożnica posiadała równie ważny aspekt estetyczny i symboliczny, który stanowi argument dla jej reprezentacyjnego charakteru. Bożnica to miejsce szczególne, gdzie za pomocą Tory, *HaShem* przemawia do swego ludu – Izraela. Jest to również miejsce, gdzie co tydzień lud Izraela, jak narzeczony, wyczekuje swojej oblubienicy – Szabatu [2, s. 15–17]. Rodzina i dom stanowią jedno ognisko judaizmu, wspólnota i synagoga – drugie. Różnica między domem i synagogą jest różnicą między sferą prywatną i sferą publiczną.

Stan badań

Rozważania dotyczące cech charakterystycznych dla sztuki żydowskiej rozpoczęły się jeszcze w okresie przedwojennym. Żaden z autorów nie użył jednak terminu „architektura judaizmu”. Pojawia się ono w nieco zmienionej formie u Adolfa Szyszko-Bohusza pod postacią „architektura żydowska”. Tym samym autor ten analizuje to zjawisko bardziej jako manifestację kultury społeczności semickiej zamieszkującej obszar Polski, zaznaczając jednocześnie, iż [...] *kultura ta nie była na tyle silna, by wytworzyć własną architekturę* [3, s. 1]. Patrząc z tej perspektywy rzeczywiście można odnieść wrażenie, iż sposób kształtowania form *Bet ha-Kneset* oraz detal stosowany w tych obiektach miał ścisły związek z architekturą rodzimą ziem polskich. Jedynym przejawem „architektury żydowskiej” według Szyszko-Bohusza są natomiast elementy ściśle powiązane z rytuałem i [...] *wschodnie zacięcie w traktowaniu ornamentacji* [3, s. 1].

Anna Kubiak pisała, że [...] *tylko układ, ale nie wykonanie wnętrza [...] był typowo żydowski zgodnie z wymogami rytuału i obyczaju* [4, s. 128]. Jest to zgodne z twierdzeniem zarówno Szyszko-Bohusza, jak i Zygmunta Glogera, który w swych rozważaniach stwierdził, że właściwie nie należy analizować budownictwa synagogałnego w oderwaniu od architektury polskiej, gdyż doprowadza to do rozumienia tej architektury jako obiektów zakorzenionych w sztuce żydowskiej, co oczywiście jest błędem [5, s. 39]. Gloger powoływał się w swojej teorii na Kazimierza Mokłowskiego. Autor ten negował wiązanie przez Mathiasa Bershona [6, s. 5] bożnic ze „sztuką żydowską”. Zarówno obiekty drewniane, których układ odpowiadał rodzimej architekturze dworu szlacheckiego z narożnymi alkierzami, jak i synagogi murowane [...] *odpowiadają doskonale stylom historycznym panującym w Polsce w czasie ich zakładania* [7, s. 437–438]. Autor ten stwierdził przy tym kategorycznie: *Niechże, choć na przyszości separatyzm żydowski przynajmniej na koszt bezstronnej nauki tryumfów nie święci* [7, s. 438].

Richard Krautheimer pisał w swojej książce, że [...] *formalny kształt budynku, ukształtowanie wnętrza oraz*

each municipality. The fact that the synagogue is a building where a municipal community is formed and joined in the reading of Torah and in ceremonies, points to an unusual position of the synagogue among all of the mentioned structures for which the utility value is the most important. The synagogue had an equally important aesthetic and symbolic aspect which constituted an argument for its representative character. The synagogue is a special place where by virtue of Torah *HaShem* speaks to his people – Israel. It is also a place where every week the people of Israel, like a fiancé, awaits his bride – Shabbat [2, pp. 15–17]. Family and home constitute one focus of Judaism, community and synagogue form the other. The difference between home and synagogue is the difference between the private sphere and the public one.

State of research

A discussion on the characteristic features of Jewish art began even before the war. None of the authors, however, used the term “architecture of Judaism”. It appears in a slightly altered form in Adolf Szyszko-Bohusz’s works under the name of “Jewish architecture”. Thereby, the author analyses this phenomenon more as a manifestation of the culture of the Semitic community living in the area of Poland, at the same time pointing out that [...] *this culture was not strong enough to create its own architecture* [3, p. 1]. From this perspective one can actually get the impression that the method of shaping forms of *Bet ha-Kneset* and the detail used in these structures had a strict connection with native architecture of the Polish lands. According to Szyszko-Bohusz, the only manifestation of “Jewish architecture” are, however, elements closely connected with the ritual and [...] *the eastern flair in the treatment of ornamentation* [3, p. 1].

Anna Kubiak wrote that [...] *only the arrangement, but not the interior execution [...] was typically Jewish in accordance with the requirements of the ritual and custom* [4, p. 128]. This is consistent with the claim by Szyszko-Bohusz as well as by Zygmunt Gloger who in his studies concluded that in fact by no means should synagogue construction be analyzed in isolation from Polish architecture because this leads to the understanding of this architecture as the objects rooted in Jewish art, which of course is a mistake [5, p. 39]. In his theory Gloger referred to Kazimierz Mokłowski. This author negated associating synagogues with “Jewish art” by Mathias Bershon [6, p. 5]. Wooden objects whose arrangement corresponded to native architecture of a manor house with corner alcoves as well as brick synagogues [...] *perfectly fit historical styles in Poland during their foundations* [7, pp. 437–438]. This author at the same time categorically stated: *Let, at least at the costs of impartial science, the Jewish separatism not triumph, even in reference to the future* [7, p. 438].

Richard Krautheimer wrote in his books [...] *the formal shape of a building, its interior arrangement and its components as well as decorative forms did not arise from Jewish culture but they depend on the spatial and temporary environment in which these structures are erected* [8, p. 11]. Maria and Kazimierz Piechotka when

jego elementy składowe, formy dekoracyjne nie narodziły się z kultury judaizmu, tylko zależą od przestrzennego i czasowego środowiska, w którym obiekty te powstają [8, s. 11]. Maria i Kazimierz Piechotkowie, tłumacząc ten cytat, zwrócili uwagę na to, iż ponownie pojawia się pojęcie „kultury żydowskiej” [9, s. 34], a nie „kultury judaizmu”. Nie jest to oczywiście błędem, wszak *Judentums* można tłumaczyć dwojako. Dochodzimy tutaj do problemu semantycznego, który w gruncie rzeczy zmienia nam punkt widzenia oraz sposób definiowania. Wszyscy ci autorzy zamiennie używają pojęcia kultury i religii, co wydaje się jednak mylące.

Izrael Abrahams wyraził bardziej radykalne stanowisko, pisząc, że w analizie architektury bożniczej żadna specjalna forma nie może być nazywana żydowską [10, s. 30].

Jak podaje Majer Bałaban, dwie przeszkody stały na drodze rozwojowi sztuki żydowskiej. Pierwszą z nich był nakaz zawarty w Torze: [...] *nie uczynisz sobie posągu, ani żadnego obrazu tego, co na niebie wysoko, i co na ziemi nisko, i co w wodzie poniżej ziemi* [11, Wj 20, 4]. Drugą miało być, ciągnące się od średniowiecza, wykluczenie Żydów z cechów rzemieślniczych [12, s. 6]. Jednak podejście tego autora jest zdecydowanie prostsze: [...] *wedle ogólnie przyjętej normy jest wytworem sztuki żydowskiej przedmiot przez Żyda stworzony, a mający w sobie cechy odrębności ducha żydowskiego* [12, s. 6]. Zalicza on do tej grupy, poza przedmiotami użytku synagogalnego, również same synagogi. Kluczowym z punktu widzenia architektury judaizmu jest drugi człon jego stwierdzenia, który określa sztukę żydowską w kontekście kultury zakorzenionej w religii.

Podobne stanowisko wyraża David Dawidowicz. Według niego domy modlitwy w Polsce mają szczególną wartość, która przejawia się w poszukiwaniu indywidualizmu oraz tożsamości religijnej i kulturowej. Artyści żydowscy, wzrastający w tradycji i religii, swoją twórczość opierali na ciągłym poszukiwaniu wartości żydowskich, z pomocą których mogliby wyrazić „duszę żydowską” [13, s. 12]. Wyrażenie „duszy żydowskiej” przyjmowało się w „zbarbaryzowanej” [14, s. 309] formie wytworów sztuki żydowskiej w diasporze. Nie można jednak wykluczyć, że posiada swe źródło w formach artystycznych i starożytnej architekturze, która wywiera wpływ na tradycje i obyczaje narodu [13, s. 11].

Encyclopedia judaica w następujący sposób definiuje pojęcie judaizmu: [...] *religia, filozofia i droga życia dla żydów* [15, s. 511]. Żyd natomiast to osoba, która wyznaje judaizm, a szerzej określana jest jako osoba z pokolenia Judy [15, s. 253]. Można zaryzykować stwierdzenie, iż kultura żydowska to kultura religijna. Wskazuje na to Krautheimer, pisząc „kultura judaizmu”. Przejawia się to szczególnie w komplementarności kultury i religii. Religia pełni funkcję kulturotwórczą, stanowiąc o tożsamości człowieka. Kultura natomiast pozwala przybliżyć do objawienia. Dlatego też, upraszczając, można powiedzieć, że architektura judaizmu jest pojęciem odnoszącym się do jednego z elementów kultury, jakim jest religia.

Pojęcie „architektura judaizmu” możemy rozpatrywać wielorako, należy jednak zastanowić się, przy jego defi-

translating and explaining this quotation drew attention to the fact that again the concept of “Jewish culture” appears [9, p. 34] and not “culture of Judaism”. Of course this is not a mistake, after all, *Judentums* can be explained in two ways. We are faced here with a semantic problem which as a matter of fact changes our point of view and the way of defining. All of these authors interchangeably use the term of culture and religion, which, however, seems to be confusing.

Israel Abrahams expressed a more radical attitude by writing that in the analysis of synagogue architecture no special form can be called Jewish [10, p. 30].

According to Majer Bałaban, there were two obstacles in the way of the development of Jewish art. The first of them was the commandment contained in Torah: [...] *you shall not make for yourself an image in the form of anything in heaven above or on the earth beneath or in the waters below* [11, Ex, 20, 4]. The other one, which existed since the Middle Ages, was supposed to be the exclusion of Jews from the guilds [12, p. 6]. However, this author’s approach is definitely simpler: [...] *according to the generally accepted standard, an object created by a Jew is a product of Jewish art and has the features of a distinct Jewish spirit* [12, p. 6]. He includes in this group, apart from the objects of the synagogue use, the synagogues themselves. The second part of his statement is of key importance from the point of view of architecture of Judaism, namely, it defines Jewish art in the context of culture rooted in religion.

A similar stance is expressed by David Dawidowicz. In his opinion, houses of prayer in Poland are of a particular value, which is manifested in the search for individualism as well as the cultural and religious identity. Jewish Artists who grew up in tradition and religion, based their creative activity on a constant search for Jewish values with the help of which they would be able to express the “Jewish soul” [13, p. 12]. The expression of the “Jewish soul” was being accepted in the “Barbarian” [14, p. 309] form of Jewish art products in diaspora. However, it cannot be ruled out that it has its source in artistic forms and ancient architecture, which exerts an influence on traditions and customs of the nation [13, p. 11].

Encyclopedia Judaica defines the concept of Judaism in the following way: [...] *religion, philosophy and the way of life for the Jews* [15, p. 511]. However, a Jew is a person who professes Judaism and is more broadly defined as a person of the tribe of Judah [15, p. 253]. We can venture to say that Jewish culture is a religious culture. It is indicated by Krautheimer who mentions “culture of Judaism”. It is particularly manifested in the complementarity of culture and religion. Religion performs a culture-creating function constituting the human identity, whereas culture can bring us closer to revelation. Therefore, simplifying, we can say that architecture of Judaism is a term referring to one of the components of culture, which is religion.

The term “architecture of Judaism” can be dealt with in many ways, however, some consideration should be given when defining it, namely, whether we approach it from the perspective of religion or culture which is a product of the Jewish community. On the one hand, we

niowaniu, czy patrzymy na nie z perspektywy religii, czy też kultury będącej wytworem społeczności żydowskiej. Z jednej strony możemy odnieść to pojęcie do dzieł autorów wyznania mojżeszowego, o czym pisze Bałaban, z drugiej mówić o obiektach pełniących funkcje publiczne oraz stanowiących przestrzenie wspólne dla społeczności żydowskiej i kahału. Wyjątkową rolę w powstawaniu tych obiektów Ignacy Schiper przypisuje żydowskim budowniczym [14, s. 308]. Wskazuje, jak się wydaje, mylnie, iż większość bożnic wzniesli budowniczowie wyznania mojżeszowego, a jedynie nieliczne synagogi chrześcijanie. Gdyby jednak założyć realny wpływ twórców żydowskich na wznoszenie synagog, to powstaje pewnego rodzaju luka związana z ignorowaniem obiektów, które odgrywają istotną rolę w religii i kulturze żydowskiej, a zostały zaprojektowane przez twórców niezwiązanych z gminą żydowską. Okazuje się zatem, że w kontekście definicji „architektury judaizmu” i „architektury żydowskiej” granica jest niezwykle cienka.

Jak podaje Krautheimer, należy zwrócić uwagę na drugi aspekt obiektów związanych z tą kulturą i religią. Nie tylko [...] *bezpośrednio na formalny charakter*, [gdyż] *jest to również miejsce dla niektórych działań, wyraz postawy właściciela do religijnych i społecznych problemów, które są związane bezpośrednio lub pośrednio z budynkiem* [8, s. 11]. Ważnym elementem jest skupienie się na teurgicznym wyrazie architektury, a więc związanym z praktykowaniem rytuału, oraz wyrazie liturgicznym, który z niego wynika. Przez rytuał należy rozumieć w tym przypadku zbiór zachowań oraz czynności, które jednoczą daną społeczność oraz stanowią o jej tożsamości. W gruncie rzeczy jednak [...] *odrębność religijna i rytualna i szczególna pozycja religii żydowskiej [...] były czynnikiem oddziałującym bardziej lub mniej wybitnie w zależności od epoki i kraju na bożnicę* [16, s. 186–187]. Rozumiejąc to stwierdzenie w szerszym kontekście, musielibyśmy odnieść się do Dawidowicza, który jednoznacznie stwierdził, że sztuka religijna Żydów polskich nie tylko jest ważnym ogniwem historii sztuki żydowskiej, ale również jednym z najciekawszych etapów starożytnej kultury materialnej [13, s. 11]. Oznacza to, że sztuka żydowska jest elementem wzbogacającym sztukę polską czy europejską, a nie jak by się wydawało, elementem z tej sztuki wypływającym. Najprawdopodobniej prawda leży pośrodku, gdyż sztuka żydowska przenikała sztukę europejską, tak samo jak sztuka europejska wywierała wpływ na sztukę żydowską.

Sztuka i architektura barokowa wpłynęły niezwykle na formę bożnicy. Największym tego przejawem był układ dziewięciopolowy. Nurt barokowy w przestrzennych rozwiązaniach synagog pojawił się znacznie wcześniej niż w architekturze kościołów [17, s. 287]. Badacze jednak podają różne ramy czasowe powstawania synagog dziewięciopolowych z bimą-podporą. Według Adama Miłobędzkiego plan dziewięciopolowy wykształcił się około 1620 r. Szymon Zajczyk podaje, iż synagogi na planie dziewięciopolowym wznoszono od końca XVI do połowy XIX w. [16, s. 190–191]. Piechotka wie przyjmuje za daty graniczne pierwszą połowę XVII w. i koniec wieku XVIII [9, s. 28].

can relate this notion to works created by authors who are of Mosaic faith, which Bałaban writes about, while on the other hand, we can talk about objects that perform public functions and constitute spaces which are common for the Jewish community and kahal. According to Ignatius Schiper, Jewish builders played a unique role in the construction of these structures [14, p. 308]. It seems that he somehow mistakenly points out that most synagogues were constructed by builders of Jewish faith and only a few synagogues were built by Christians. However, if we assume a real impact of the Jewish artists on the erection of synagogues, there appears some kind of a gap connected with ignoring structures which play an important role in religion and Jewish culture and were designed by the people of a non-Jewish community. It thus turns out that in the context of the definition of “architecture of Judaism” and “Jewish architecture” the border is extremely thin.

According to Krautheimer, attention should be paid to the second aspect of structures connected with this culture and religion. Not only [...] *directly to its formal character* [since] *it is also a place for certain actions, an expression of the owner's attitude towards religious and social issues which are directly or indirectly connected with the building* [8, p. 11]. It is crucial that we focus on a theurgical expression of architecture, i.e. the one connected with practicing the ritual as well as on the liturgical expression that follows from it. By the ritual in this case we should understand a set of behaviors and activities that unite a given community and constitute its identity. In fact, however, [...] *religious and ritual distinctiveness as well as a particular position of the Jewish religion [...] constituted a factor affecting a synagogue more or less remarkably depending on the epoch and country* [16, pp. 186–187]. Understanding this statement in a broader context, we would have to refer to Dawidowicz who clearly stated that religious art of the Polish Jews was not only an important link of Jewish art history but also one of the most interesting stages of the ancient material culture [13, p. 11]. This means that Jewish art is an element enriching Polish or European art and not, as it might seem, an element that results from it. Most likely, the truth lies in the middle because Jewish art permeated European art in the same way as European art had an influence on Jewish art.

Baroque art and architecture had an enormous impact on the form of the synagogue. Its biggest manifestation was a nine-bay arrangement. The spatial solutions of synagogues saw a baroque trend much earlier than it was in the case of church architecture [17, p. 287]. The researchers, however, give different timeframes as regards erecting nine-bay synagogues with bimah-support. According to Adam Miłobędzki, a nine-bay plan developed in circa 1620. Szymon Zajczyk maintains that synagogues on the nine-bay plan were erected from the end of the 16th century till the middle of the 19th century [16, pp. 190–191]. M. and K. Piechotka agree that the first half of the 17th century and the end of the 19th century were the boundary dates [9, p. 28].

Also, the manner and place of developing the solution of a nine-bay synagogue with the bimah-support arouse

Również sposób oraz miejsce wykształcenia się rozwiązania synagogi dziewięciopodłowej z bimą-podporą budzą mniejsze lub większe kontrowersje. Miłobędzki stwierdza, że plan ten wykształcił się na południowo-wschodnich rubieżach Rzeczypospolitej [17, s. 287]. Odpowiednikiem tego planu były świątynie chrześcijańskie, bardziej związane z architekturą cerkiewną niż późnogotycką halą [17, s. 69]. Carol Krinsky zwraca jednak uwagę, że poprzez skupienie czterech filarów w centrum synagogi nie są podobne do centralnych kościołów prawosławnych czy rzymskokatolickich i nie naśladują obiektów należących do żadnej innej religii [18, s. 51]. Polska była niejako prekursorem formy synagogi z bimą wspartą na czterech słupach, spełniającej wszelkie potrzeby religii, tradycji i kultury [13, s. 31].

Tożsamość a Bet ha-Kneset

Prawdopodobnie pierwsze domy zgromadzeń powstawały jeszcze w czasach niewoli babilońskiej, co miało zapewnić społeczności żydowskiej podtrzymanie odrębności religijnej. Z pewnością wiemy o istnieniu synagog w czasach drugiej Świątyni. Były to obiekty wielofunkcyjne, w których spotykano się na wspólnej modlitwie, studiowaniu pism oraz dyskusowaniu. O istnieniu w starożytności domów zgromadzeń mówią również słowa psalmisty¹. Wnoszenie bożnic było niezwykle istotne z punktu widzenia zachowania wiary w diasporze, gdyż w ówczesnych czasach do Świątyni pielgrzymowano jedynie w trakcie *shalosh regalim* – świąt pielgrzymkowych. Synagogi powstawały w tym czasie jednak nie tylko w diasporze, ale i w Palestynie, i w samej Jerozolimie [9, s. 21]. Właściwie do roku 70 n.e. synagoga ustępowała miejsca Świątyni, będąc jedynie jej uzupełnieniem. Sytuacja zmieniła się diametralnie po zburzeniu Świątyni Jerozolimskiej. Bożnice stały się wówczas kontynuacją myśli religijnej. Zanik kultu ofiarnego na rzecz modlitwy wymagał wprowadzenia nowych rozwiązań funkcjonalnych oraz doprowadził do zwrócenia się w kierunku synagogi. Spowodowało to traktowanie *Bet ha-Kneset* jak substytutu świętego miejsca, czemu najlepszy wyraz daje określanie synagogi jako „małej świątyni”. Pierwszą wzmiankę na ten temat odnajdujemy w Talmudzie [18, s. 106], który za słowami Księgi Ezechiela² interpretuje zagadnienie synagogi właśnie w ten sposób. Takie określenie synagogi jest widoczne w inskrypcji fundacyjnej synagogi w Kordobie [18, s. 7], ale również w traktacie rabina Judy Ben Elizera Minza z XV w. [18, s. 7]. Z pewnością w związku z tym faktem zaczęto doszukiwać się analogii pomiędzy tymi obiektami, dochodząc do wniosku, iż synagoga, zwykle, przedstawia trzyczęściowy wzór świątyni w Jerozolimie. Jedną z osób, które zwróciły uwagę na symbolikę poszczególnych elementów i przeszerzeni w domach zgromadzeń, był Kenneth Atkinson.

¹ [...] i palili wszystkie zbory Pańskie w kraju [patrz: *Psalmy*, Cyklow I. (tłum.), druk. A. Ginsa, Warszawa 1883, Ps 74,8].

² [...] wprowadziłem ich pomiędzy narody i rozproszyłem po krajach, jednak przez krótki czas będę dla nich świątynią w tych krajach, do których przybyli [patrz: 26, Ez 11:16].

smaller or greater controversies. Miłobędzki claims that this plan was developed in the south-eastern boundary areas of the Republic of Poland [17, p. 287]. An analogy for such a solution of the interior were Christian churches which were connected with Orthodox Church architecture rather than with the late-Gothic hall [17, p. 69]. Carol Krinsky points out, however, that by placing four pillars in the center of the synagogues they do not become similar to the central Orthodox and Roman Catholic churches and they do not imitate structures belonging to any other religion [18, p. 51]. Poland was somehow a precursor of the synagogue forms with a bimah supported by four pillars, which met all the requirements of religion, tradition and culture [13, p. 31].

Identity and Bet ha-Kneset

Probably the first houses of assembly were built as early as in the times of the Babylonian captivity, which was supposed to ensure keeping religious distinctiveness of the Jewish community. Certainly we know about the existence of synagogues in the times of the Second Temple. These were multifunctional buildings in which people met to pray together, to study the scriptures and to have discussions. Words of the Psalmist also tell us about the existence of houses of assembly in the ancient times¹. Erecting synagogues was very important from the point of view of keeping alive the faith in the Diaspora alive because at that time pilgrimages to the Temple took place only during *Shalosh regalim* – pilgrimage holidays. During that time synagogues were built not only in the Diaspora but also in Palestine and even in Jerusalem [9, p. 21]. Actually, until 70 AD the synagogue was of lesser importance to the Temple, being only its complementation. The situation changed drastically after the destruction of the Jerusalem Temple. Then synagogues became a continuation of the religious thought. The disappearance of sacrificial worship in favour of prayer required an introduction of new functional solutions and led to turning more attention to the synagogue. This resulted in treating *Bet ha-Kneset* as a substitute of the holy place, which is best expressed by defining the synagogue as a “small temple”. The first mention of this subject is found in the Talmud [18, p. 106], which by following the words of the Book of Ezekiel² interprets the issue of the synagogue right in this way. Such a definition of the synagogue can be seen in the foundation inscription of the synagogue in Cordoba [18, p. 7] and also in the Treaty of Rabbi Judah Ben Eliezer Minz from the 15th century [18, p. 7]. Certainly in connection with this fact there appeared an analogy between these structures which made it possible to arrive at the conclusion that the synagogue, as usual, presented

¹ [...] and they burned all the house of worship of the Lord in the country [see: *Psalms*, Cyklow I. (transl.), print. A. Ginsa, Warszawa 1883, Ps 74,8].

² [...] Although I have cast them far off among the heathen, and although I have scattered them among the countries, yet will I be to them as a little sanctuary in the countries where they shall come [see: 26, Ezekiel 11:16].

W myśl tych powiązań sala męska ma odpowiadać zewnętrznej świątyni. Bima reprezentuje starożytnie sanktuarium świątynne, gdzie miały miejsce rzeczywiste ceremonie kultu. *Aron ha-Kodesz*, w którym są przechowywane zwoje Tory, odpowiada *Kodesz ha-Kodasim*³ [19, s. 25]. Związki te zauważają również inni autorzy [20, s. 39], [21, s. 34], choć starają się szczególnie zaznaczyć różnice pojawiające się w strukturze obu obiektów oraz w sposobie ich traktowania. Należy podkreślić, że o ile świątynia służyła wszystkim Żydom, o tyle synagoga funkcjonuje w obrębie mniejszej grupy – gminy [20, s. 8]. *Bet ha-Kneset* charakteryzuje się jeszcze kilkoma cechami. Dopuszcza pewne nieakceptowane w świątyni zachowania oraz możliwość adaptacji obiektu i jego „sekularyzację” [20, s. 11–13]. Oczywiście można przyjmować symboliczne rozumienie i odniesienia do najświętszego miejsca judaizmu, jednak należy zaznaczyć, że oba te elementy nie są sobie w żaden sposób równe. A ta symbolika oznacza jedynie, iż synagoga jest miejscem, w którym Żydzi, również poprzez rozkład modlitw, zachowują pamięć o posłudze świątynnej [20, s. 8].

Analizując bożnice z punktu widzenia cech stanowiących o tożsamości, należy przede wszystkim zwrócić uwagę na aspekt kulturowy. Możemy traktować to pojęcie jako swego rodzaju zbiór elementów świadczących o niepowtarzalnym charakterze pewnego zjawiska osadzonego – używając słów Claude’a Lévi-Straussa – w systemie relacji [22, s. 131]. Oznacza to, że pewne cechy obiektu budowlanego, stanowiącego materialną manifestację kultury danej społeczności, stają się elementami konstytuującymi sposób myślenia o systemie relacji, zarówno w obrębie kultury, jak i poza nią, tym samym określają samoświadomość.

Nasuwa się pytanie, jak wygląda ten proces w obrębie kultury oraz poza nią. Kultura definiowana w ten sposób sprowadza się do relacji między ludźmi, które przyjmują postać materialną. Jest to swego rodzaju uniwersalny i zrozumiały dla danej społeczności, żyjącej w danym systemie relacji, kod⁴.

Należy zatem przyjąć, że Żydzi, którzy przybyli do Polski, mieli swoją odrębną kulturę ukształtowaną w ogromnej mierze przez religię. Polska natomiast – kraj katolicki, który walczył od połowy XVI w. z reformacją – stanowiła odmienny system relacji niż kultura członków gmin żydowskich. Efektem tej sytuacji było wytworzenie się pewnego rodzaju dualizmu tożsamościowego formy synagogi. To zjawisko przejawia się w opozycji wewnątrz-zewnątrz. Powstaje tutaj układ opozycji binarnej, podobny do opisanego przez Jacka Kotza [23]. W przypadku synagogi ma to głębsze znaczenie, gdyż układ ten wykształca się również w obrębie systemów relacji. Zjawisko to dotyczy nie tylko kultury żydowskiej, z której wyrasta synagoga, ale *Bet ha-Kneset* oddziałuje na inne systemy relacji, stanowiąc tym samym granicę.

a three-part model of the temple in Jerusalem. One of the people who drew attention to the symbolism of the particular elements and spaces in houses of assembly was Kenneth Atkinson. Taking into consideration all of these connections, a men’s hall is to correspond to the external court of the temple. *Bimah* represents an ancient temple sanctuary, where the actual ceremonies of the cult took place. *Aron ha-Kodesh*, where the Torah scrolls are stored, corresponds to *Kodesh ha-Kodashim*³ [19, p. 25]. These relationships are also noted by other authors [20, p. 39], [21, p. 34] although they particularly try to underline the differences occurring in the structure of both objects and in the way of treating them. It should be emphasized that while the temple served all Jews, the synagogue functions within a smaller group – a municipality [20, p. 8]. *Bet ha-Kneset* is characterised by several more features. It allows certain behaviors unacceptable in the temple and a possibility to adapt the object and its “secularization” [20, pp. 11–13]. Certainly, we can assume a symbolic understanding and references to the holiest place of Judaism, however, it should be noted that both of these elements are by no means equal. And this symbolism only means that the synagogue is a place where Jews, also through the distribution of prayers, keep the memory of the temple service [20, p. 8].

Analyzing synagogues in terms of characteristics which determine their identity, it is essential to pay attention to the cultural aspect. We can deal with this notion as a kind of collection of elements that form a unique character of a certain phenomenon embedded – using Claude Lévi-Strauss’ words – in the system of relationships [22, p. 131]. This means that certain features of a building, which constitute a material manifestation of the culture in a given community, become elements which form the way of thinking about the relationship system within the culture as well as beyond it, thus they determine self-awareness.

So, the question arises what this process looks like within the culture and beyond it. The culture which is defined in this way boils down to the relationships between people, which assume a material form. It is a sort of a code which is universal and understandable to the community living in a given system of relationships⁴.

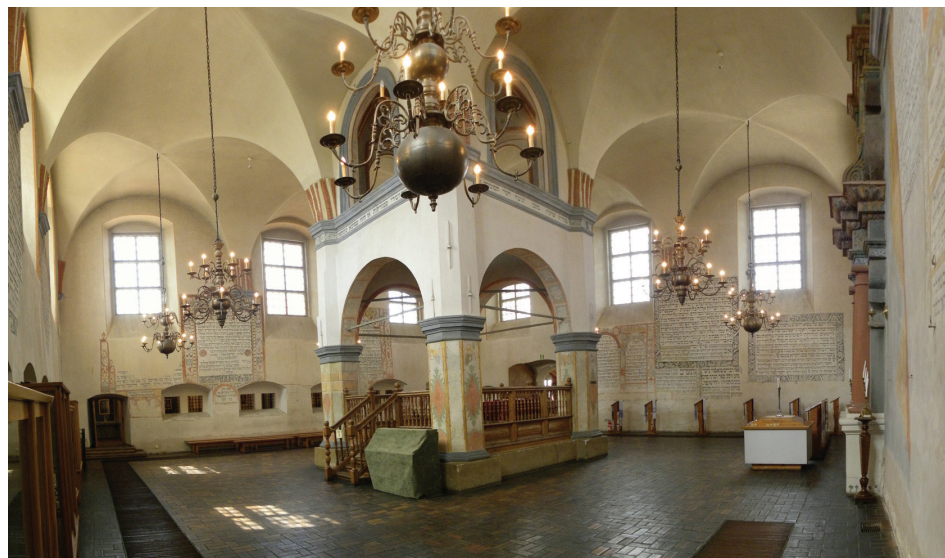
It must therefore be assumed that the Jews who came to Poland had their own distinct culture shaped by religion to a large extent. On the other hand, Poland – a Catholic country which fought since the mid-16th century against the Reformation – constituted a different system of relationships than the culture of Jewish community members. This situation resulted in the formation of a certain kind of identity duality of the synagogue form. This phenomenon is manifested in the opposition inside–outside. Here, a system of the binary opposition occurs which is similar to the one described by Jacek Kotz [23]. In the case of the synagogue this has a deeper meaning because this system is also developed within the systems

³ Najświętsze Świątych Świątyni – *Sanctus Sancti*.

⁴ Kod to metajęzyk, a więc pewien system „metaznaków” bądź symboli odnoszących się do pewnych wyrażań czy zespołów znaków.

³ The Holiest of the Holy of the Temple – *Sanctus Sancti*.

⁴ A code is a meta-language, thus a certain system of “meta-characters” or symbols referring to certain expressions or groups of characters.



Il. 1. Wnętrze sali męskiej synagogi w Tykocinie. Widok w kierunku północnym (fot. M. Michalski, 2012)

Fig. 1. The interior of the men's hall in the synagogue in Tykocin. The view to the north (photo by M. Michalski, 2012)

Zajmując się synagogą, należy zwrócić uwagę na to, że jest ona elementem wydzielającym przestrzeń i pozwalającym na stanowienie własnych „praw” w jej obszarze. Tym samym koncepcja opozycji binarnej odnosi się do sfery rytuału i przestrzeni poza synagogą. Opozycje binarne wprowadzają arbitralny podział w obszar ludzkiego doświadczenia, co przejawia się w fakcie nieistnienia innych elementów między nimi. Oczywiście chodzi tutaj o traktowanie elementu dzielącego te dwa zbiory – granicy – jako elementu liniowego, który zawieszony w przestrzeni jest bezpański. Koncepcja granicy, w odniesieniu do opozycji, stanowi element z jednej strony dzielący, z drugiej należący do obu tych grup. Trzeba tutaj zwrócić uwagę, iż mamy do czynienia z pewnym naruszeniem tej zasady w odniesieniu do zewnętrznej powłoki synagogi i przestrzeni sali męskiej. Przestrzeń sali modlitw stanowiąca, w świetle teorii przestrzeni symbolicznej, swego rodzaju *sacrum*, jest jednym z elementów opozycji binarnej. „Chrześcijański” świat poza synagogą to drugi z elementów opozycji. Zewnętrzna powłoka *Beth ha-Kneset* jest w gruncie rzeczy granicą, która należy do obu tych zbiorów⁵. Tym samym fasada synagogi spaja, a jednocześnie dzieli te dwie przestrzenie. W ten sposób pojawia się pewien dualizm formy synagogi, która z jednej strony funkcjonuje jako manifestacja pewnego systemu relacji wobec innego systemu, z drugiej strony – służy społeczności żydowskiej jako suwerenna przestrzeń.

Sposób kształtowania sali męskiej ma posługiwać się formami, z którymi społeczność będzie się w stanie utożsamiać. Formy wytwarzają nastrój, stanowiąc enklawę spokoju służącą kontemplacji, rozmowie z Bogiem, a w przypadku zgromadzenia również studiowaniu Tory. Jest to aspekt tożsamości w architekturze synagog. Widać to najlepiej na przykładzie synagogi w Tykocinie (il. 1), której ściany sali męskiej zostały pokryte licznymi

of relationships. This phenomenon applies not only to Jewish culture, from which the synagogue originates, but also *Beth ha-Kneset* affects other systems of relationships, thus providing a boundary.

When dealing with a synagogue, it should be noted that it constitutes an element which separates space and allows for establishing its own “laws” in its area. Thus, the concept of the binary opposition refers to the sphere of ritual and space outside the synagogue. Binary oppositions introduce an arbitrary division to the area of human experience, which is reflected in the fact of the non-existence of other elements between them. It is certainly the question of treating the element which separates these two sets – a boundary – as a linear element, which when suspended in space becomes ownerless. The concept of the boundary in relation to the opposition, on the one hand, constitutes a dividing element and on the other hand, it is the element that belongs to both of these groups. It should be noted that we are dealing with certain violation of this principle in relation to the external cover of the synagogue and the men's hall space. The prayer hall space, in the light of the theory of symbolic space, constitutes a kind of *sacrum* and is one of the elements of the binary opposition. The “Christian” world outside the synagogue is the other element of the opposition. The outer covering of *Beth ha-Kneset* is in fact a boundary, which belongs to both of these sets⁵. Thus, the facade of the synagogue unites and divides at the same time these two spaces. In this way, a certain dualism of the synagogue form appears, which on the one hand functions as a manifestation of a certain system of relations with another system and on the other hand – it serves as a sovereign space to the Jewish community.

A method of forming the men's hall is supposed to use forms which the community will be able to identify with. Forms create the atmosphere producing in this way

⁵ Opozycja przestrzeni rytualnej i zewnątrz synagogi musi zostać uzupełniona o trzeci element. Bez niego w gruncie rzeczy nie może, zgodnie z tą zasadą, istnieć. Dotyczy to elementu systemu relacji, w którym synagoga zostaje osadzona.

⁵ Opposition of the ritual space and the exterior of a synagogue must be completed by the third element. In fact, it cannot exist without it according to this principle. It refers to the system of relationships in which the synagogue is embedded.



Il. 2. Synagoga w Zamościu.
Widok od południowego zachodu
(fot. M. Michalski, 2012)

Fig. 2. The synagogue in Zamość.
View from the south-west
(photo by M. Michalski, 2012)

modlitwami w języku hebrajskim oprawionymi w ozdobne ramy, a bima ozdobiona motywami florystycznymi oraz napisami. *Aron ha-Kodesz* przybiera formy architektury barokowej i zostaje ozdobione motywami roślinnymi. Te symboliczne motywy zwierzęce i roślinne są najlepiej widoczne we wnętrzach synagogi w Łańcutcie.

Zewnątrz odnosi się zazwyczaj do form zachodnioeuropejskich, obowiązujących w systemie relacji, w którym Żydzi zostają „osadzeni”. Stanowi to dowód na świadomą lub nieświadomą asymilację narodu. Następuje zatem utożsamienie formy obiektu z grupą społeczną. Proces ten powstaje w obrębie systemu relacji, do którego synagoga należy, ale również stanowi manifest tego systemu wobec „obcych” kultur. Przejawia się to w sposób, w którym forma obiektu budowlanego zostaje przypisana do systemu relacji, a tym samym pojawia się niemal niezmieniona wszędzie tam, gdzie dany system dociera. Mówimy tutaj o pewnej formie architektonicznej, która wynika z przestrzeni rytualnej, a w drugiej kolejności z przyzwyczajzeń i czynników utylitarnych, np.: o wysokiej sali męskiej i babińcach od północy i południa lub w formie balkonów na zachodzie. Ta forma w różnych okresach przybierała wystrój odpowiadający estetyce danej epoki.

Wydaje się, że kwestia asymilacji jest raczej zależna od wykształcenia się pewnego kanonu synagogi jako obiektu nawiązującego w swojej formie bardziej do architektury użyteczności publicznej [9, s. 31] niż architektury sakralnej. Fasada synagogi stanowi efekt kompromisu międzykulturowego. Detal zdobiący fasadę związany z trendami w architekturze np.: początku XVII w., jak w przypadku Zamościa (il. 2), nawiązuje do form, które nie są utożsamiane z judaizmem, a wywodzą się z Rzymu, gdzie prym wiodła religia rzymskokatolicka. Forma oraz wielkość i wymiary fasady mają jednak większy związek z czymś na pierwszy rzut oka tajemniczym, co kryje się w środku obiektu, a więc z czynnikami utylitarnymi kształtującymi przestrzeń rytualną.

an enclave of peace which serves contemplation and conversation with God, and for the congregation it also serves as a place for studying the Torah. This is an aspect of identity in architecture of synagogues. This can be best seen on the example of the synagogue in Tykocin (Fig. 1), whose men’s hall walls were covered with numerous prayers in the Hebrew language and they had decorative frames, whereas the bimah was ornamented with floristic motifs and inscriptions. *Aron ha-Kodesh* takes the form of Baroque architecture and is decorated with floral motifs. These symbolic animal and floral motifs are best seen in the interiors of the synagogue in Łańcut.

The exterior usually refers to the West European forms, the relationships existing in the system in which Jews are “embedded”. This is a proof of the conscious or unconscious assimilation of the nation. Therefore the identification of the structure’s form with a social group takes place. This process is formed within the system of relationships to which the synagogue belongs, but it also constitutes a manifesto of this system with regard to “foreign” cultures. It is reflected in the way the form of the structure is attributed to the system of relationships and at the same time it appears almost unchanged wherever the system arrives. Here we talk about a certain form of architecture that results from the ritual space and secondly from the habits and utilitarian factors, e.g. about a men’s high hall and women’s rooms in the north and south or in the form of balconies in the west. In various periods of time this form assumed the decor corresponding to the aesthetics of a given epoch.

It seems that the issue of assimilation depends to a greater extent on the formation of a certain canon of the synagogue as an object referring in its form to public utility architecture [9, p. 31] rather than to sacral architecture. The facade of the synagogue is the result of a compromise between cultures. The ornamental detail of the facade, which is associated with trends in architecture, e.g. the

Najciekawsze przykłady architektury bożniczej pochodzą z XVI i XVII w. Jest to okres rozwoju folkloru o źródłach żydowskich [13, s. 20]. W tym czasie wykształcają się również żydowskie instytucje, m.in. Sejm Czterech Ziem (*Waad Arba Aracot*). Okres ten to koegzystencja Żydów aszkenazyjskich i sefardyjskich, przybyłych po wygnaniu w końcu XV w. z Hiszpanii, oraz chrześcijan. Należy zaznaczyć, że zarówno Żydzi aszkenazyjscy, jak i sefardyjscy kształtowali swoje domy zgromadzeń w odmienny sposób. Oczywiście ogólne i kanoniczne zasady zostały zachowane, jednak przestrzeń rytualna zmieniała swój wygląd.

Przemiany form synagog na przestrzeni wieków

Żydzi nie wykształcili jednego uniwersalnego planu synagogi, który powtarzano by przez następne wieki. Głównie wynikało to z faktu, że funkcję synagogi mogło pełnić niemalże każde pomieszczenie wyposażone w okno [10, s. 14]. Istotą bożnicy było wytworzenie sieci zależności występujących pomiędzy dwoma najistotniejszymi elementami – bimą i *Aron ha-Kodesz*. Ostatecznie doprowadziło to do wznoszenia bożnic zachowujących powiązania tych komponentów, przy wykorzystaniu cech architektury panującej w danym okresie i na danym obszarze.

Okres panowania Rzymian w Palestynie to czas, w którym wznoszono synagogi na planach prostokąta, z kolumnadami obiegającymi salę, najczęściej z trzech stron – synagogi w Irbid, Tell Hum. Całość planu uzupełniano amfiteatralnie usytuowanymi miejscami siedzącymi [9, s. 22]. Skrzynia na rodały była w tym okresie elementem ruchomym, który wnoszono do synagogi w trakcie liturgii [20, s. 14]. Tego typu działanie poza „uświęceniem” przestrzeni, w której się modlono, przywodzi na myśl odniesienie do Arki Przymierza, ukryte zresztą pod określeniem *Aron ha-Kodesz* [20, s. 15]. Nie mamy jednoznacznych informacji co do sposobu usytuowania bimy. Wykonana w tych obiektach w materiale nietrwałym nie pozostawiła po sobie do naszych czasów żadnych śladów.

Kiedy Palestyna weszła pod panowanie Bizancjum, zaczęto wznosić bożnice trójnawowe, rzadziej jednoprzestrzenne. W ścianach skierowanych w stronę Jerozolimy sytuowano absydy, które stanowiły miejsce dla *Aron ha-Kodesz*. Bimy znajdowały się w centrum planu [9, s. 24].

Średniowiecze przyniosło zupełnie nowe rozwiązania wewnątrz synagog. Bożnice, które powstawały na obszarach zamieszkiwanych przez społeczność aszkenazyjską, były jedno- i dwunawowe. Zdecydowanie większą grupę stanowiły obiekty dwunawowe, sześciopole – synagogi w Wormacji (1175), Altneu Schule w Pradze (XIII/XIV w.) czy synagoga Stara na krakowskim Kazimierzu (XV/XVI w.) [20, s. 44–56]. Plan sześciopolewy podkreślał centralność oraz znaczenie usytuowanej pomiędzy dwoma filarami bimy. Formę szaf na rodały przejęto jeszcze ze starożytności. Była to wnęka zamknięta dwuskrzydłowymi drzwiami i flankowana kolumnami.

Wiek XVI to architektura bożnicza, która ma jeszcze pewne cechy obronności przejawiające się w oskarpowaniu, zwartej bryle i masywnych murach – Szydłów (1534–1564), Pińczów (1594). Zmiana wyrazu

beginning of the 17th century as it is in the case of Zamość (Fig. 2) refers to the forms that are not identified with Judaism but they originate from Rome, where the Roman Catholic religion was dominant. The form and dimensions of the facade, however, have a stronger connection with something that at first glance seems mysterious, something which is hidden in the center of the structure, thus with utilitarian factors shaping the ritual space.

The most interesting examples of architecture of synagogues come from the 16th and the 17th centuries. It is a period of the development of folklore of the Jewish origins [13, p. 20]. At that time also Jewish institutions are developed, including the Council of Four Lands (*Waad Arba Aracot*). This is a period of the coexistence of Jews of Ashkenazi and Sephardi who came from Spain after the exile at the end of the 15th century as well as the Christians. It must be emphasized that both Ashkenazim and Sephardim Jews shaped their houses of assembly in a different way. Of course, general and canonical rules were preserved but the ritual space changed its appearance.

Transformations of synagogue forms over the centuries

The Jews did not develop a universal plan of the synagogue, which would be repeated during subsequent centuries. This was mainly due to the fact that the function of the synagogue could be performed by almost any room with a window [10, p. 14]. The essence of the synagogue was to create a network of relationships occurring between the two most important elements – the bimah and *Aron ha-Kodesh*. This finally led to the erection of synagogues keeping ties of these components with the use of the architectural features dominating in a given period and in a given area.

The period of the Roman reign in Palestine is the time when synagogues were erected on the rectangular plan with colonnades surrounding the hall, most often from three sides – synagogues in Irbid, Tell Hum. The entire plan was complemented by amphitheatrically arranged seats [9, p. 22]. The cabinet (or closet) for Torah scrolls was at that time a mobile element which was brought to the synagogue during liturgy [20, p. 14]. This type of operation apart from “sanctification” of space in which people prayed, brings to mind the reference to the Ark of the Covenant, anyway hidden under the term *Aron ha-Kodesh* [20, p. 15]. We have no clear information as to the method of locating the bimah. In these buildings it was made with the use of some unstable material and no traces of it survived till our times.

When Palestine came under the rule of Byzantium, three-nave synagogues were erected and rarely one-space ones. Apses, which formed the place for *Aron ha-Kodesh*, were situated in the walls directed towards Jerusalem. The Bimahs were in the centre of the plan [9, p. 24].

The Middle Ages saw completely new solutions of synagogue interiors. In the areas inhabited by the community of Ashkenazi, one- and two-nave synagogues were erected. Two-nave structures belonged to a definitely larger group as well as six-field synagogues in Worms

architektonicznego nastąpiła w początku XVII w. – Zamość (ok. 1618), Szczebrzeszyn (1. ćw. XVII w.), Chęciny (1638). Sposób lokowania szafy na rodąły i bimy pozostał bez zmian. Architektura renesansowych bożnic zrywa jednoznacznie z układami podłużnymi, sześciopoleowymi, wspartymi na dwóch słupach, na rzecz układów centralnych. Położenie kresu układom gotyckim wywodzącym się z Niemiec, nawiązującym w swoich formach do dormitoriów i refektarzy [20, s. XXVIII], dało początek poszukiwaniom nowych planów jeszcze lepiej wpisujących się w liturgię synagogałną. Przełom XVI i XVII w. przyniósł zmiany kultowe i religijne związane z nasileniem ruchów mistycznych [17, s. 68]. Teorie i prace mistyków, które powstawały w tamtym czasie, wywarły wpływ na formy domów modlitw [16, s. 191]. Spowodowało to odmienny sposób traktowania sali męskiej, która powoli przestawała pełnić funkcje sali kahalnej, *bet midraszu* itp. Pomieszczenie to planowano na kwadratach, a wnętrza przesklepiano. Stosowano również jednolity podział i kompozycję ścian, zwłaszcza w XVII w. Wówczas też zaczęto obudowywać synagogi dodatkowymi pomieszczeniami, mogącymi przejąć funkcje, o których mowa powyżej. Bryła natomiast była zwarta i poza salą męską składały się na nią przedsionek oraz empora dla kobiet⁶. Obiekty te wznoszono w ostatniej ćwierci XVI w. i w początku wieku XVII⁷ [16, s. 189]. Za pewien pierwowzór tego rozwiązania Schiper przyjmuje synagogę Nachmanowicza we Lwowie (1580–1582), która stanowi wzorzec dla synagog w Zamościu i Szczebrzeszynie [14, s. 314].

Ten typ jednoprzestrzennego obiektu był idealnym rozwiązaniem dla Żydów sefardyjskich, którzy po wygnaniu z Hiszpanii w 1492 r. i latach tułaczki ostatecznie dotarli przed 1598 r. do Zamościa. Forma ta była w pewnym sensie odpowiedzią na potrzeby tej grupy społecznej. Stanowiła rozwiązanie przestrzenne, z którym Sefardyzycy mogli się utożsamić⁸. Można dywagować, czy synagogi jednoprzestrzenne, jako zdecydowanie mniejsze od dziewięciopoleowych, rządziły się innymi prawami, a ich wielkość wynikała w gruncie rzeczy z liczebności gminy. Sposób kształtowania i wybór takiej, a nie innej formy nie daje jednak złudzeń, że stanowił świadome odniesienie do znanego wzorca. Oczywiście zmiana kontekstu kulturowego pociągnęła za sobą zastosowanie zupełnie innej ornamentyki. W przypadku np. synagogi w Zamościu pojawił się ornament typu lubelsko-kaliskiego, który można również zaobserwować m.in. w zamojskiej kolegiacie czy kazimierskiej farze. Zastosowanie tego zabiegu może wskazywać na próbę przy-

(1175), Altneu Schule in Prague (13th/14th century) or Old Synagogue in Cracow's Kazimierz (15th/16th century) [20, pp. 44–56]. A six-field plan emphasized the centrality and significance of the bimah which was situated between two pillars. The form of cabinets for the Torah scrolls was taken from the ancient times. It was a niche closed with a double door and flanked with columns.

The 16th century represents synagogue architecture which still has certain features of defence manifested in escarpment, a compact body and massive walls – Szydłów (1534–1564), Pińczów (1594). A change in the architectural expression took place at the beginning of the 17th century – Zamość (circa 1618), Szczebrzeszyn (the first quarter of the 17th century), Chęciny (1638). The method of locating cabinets for the Torah and the bimah remained unchanged. The Renaissance architecture of synagogues unambiguously departs from longitudinal, six-field systems supported by two pillars in favour of central systems. Putting an end to the Gothic systems which derived from Germany and referred in its forms to dormitories and refectories [20, p. XXVIII] gave rise to the search for new plans even better matching the liturgy of the synagogue. The turn of the 17th century brought cult and religious changes connected with an increase of mystic movements [17, p. 68]. Theories and works of mystics, which were written at that time, had an impact on the forms of houses of prayer [16, p. 191]. This resulted in a different approach to the men's hall, which slowly ceased to perform the functions of the kahal hall, *bet midrash*, etc. This room was planned on the squares and the interiors received vaults. Also a uniform division and composition of walls was used, especially in the 17th century. Then synagogues were enclosed with additional rooms which could take over the functions described above. The building's body was compact and apart from the men's hall it consisted of a vestibule and a matroneum for women⁶. These structures were erected in the last quarter of the 16th century and at the beginning of the 17th century⁷ [16, p. 189]. Schiper accepts Nachmanowicz's synagogue in Lviv (1580–1582) as a certain prototype of this solution, which constitutes a model for synagogues in Zamość and Szczebrzeszyn [14, p. 314].

This type of a one-space structure was an ideal solution for Sephardic Jews who after their expulsion from Spain in 1492 and years of exile finally came to Zamość before 1598. In a sense, this form was a response to the needs of this social group. It constituted a spatial solution that Sephardi Jews could identify themselves with⁸. We can

⁶ Przykładem jest synagoga w Pińczowie.

⁷ Miłobędzki podaje I. poł. XVII w. [patrz: 17, s. 68].

⁸ Dla porównania należy tutaj przywołać synagogę El Transito w Toledo z przełomu XIII i XIV w. Synagoga ta, w formie jednoprzestrzennego sali, odbiega w wystroju architektonicznym i detalu od architektury synagog z obszaru Polski. W kwestii formalnej oba typy mają cechy wspólne. Oczywiście wydaje się, że po wypędzeniu Żydów z Hiszpanii pewien ciąg ewolucyjny konstytuowania się idealnej formy synagogi wśród tej społeczności został przerwany. Trzeba jednak przyjąć, że w porównaniu z synagogą El Transito, nakrytą jedynie więźbą, koncepcja sklepienia sali męskiej jest elementem zaczerpniętym w owym czasie z terenu Polski.

⁶ An example is the synagogue in Pińczów.

⁷ Miłobędzki specifies the 1st half of the 17th century [see: 17, p. 68].

⁸ For comparison, we must mention here El Transito synagogue in Toledo from the turn of the 14th century. This synagogue, in the form of a single space hall, differs in its architectural design and detail from architecture of synagogues in the Polish territory. In terms of the formal issue both types have common features. It seems obvious that after the expulsion of Jews from Spain a certain evolutionary sequence of constituting an ideal form of a synagogue among this community was broken. However, it must be assumed that in comparison to El Transito synagogue which was covered only with a timber roof truss, the concept of men's hall vault at that time was an element that was derived from the territory of Poland.

swojenia pewnych wzorców. Podobnie sytuacja wyglądała w Szczepieszynie, gdzie bliźniaczo podobna forma przestrzeni rytualnej uzyskała niemalże identyczną oprawę. Zaznaczyć należy, że ornament został przetransponowany w celu przedstawienia pewnych symboli dobrze znanych i przyjętych w obrębie systemu relacji.

Wzorce, cechy i elementy przestrzeni sal męskich w XVII i XVIII w.

We wnętrzu synagogi muszą znajdować się dwa istotne elementy: *Aron ha-Kodesz* – szafa, skrzynia na rodąły, oraz bima – podest do odczytywania zwojów Tory.

W *Miszne Tora* Majmonides określił zasady, którymi należy się kierować przy lokalizacji i sposobie wykonania wyżej wymienionych elementów. Podaje on, że *Aron ha-Kodesz* powinno być skonstruowane jako element stały i umieszczone po stronie, w którą modlą się ludzie, a więc w kierunku Jeruzolimy [24, Hilchot tefilla 11:2]. Bima natomiast powinna znajdować się w centrum obiektu, tak aby wszyscy zgromadzeni mogli dobrze słyszeć słowa pisma odczytywane z podestu [24, Hilchot tefilla 11:3].

Józef Karo, jeden z największych kodyfikatorów *Halachy* w XVI w., również starał się podać receptę na umieszczenie bimy we wnętrzu domu zgromadzeń. Trzeba nadmienić, że Karo był Żydem sefardyjskim mieszkającym w Safed, a jego opinie nie były jednoznaczne. W swoim dziele *Szulchan Aruch* (Nakryty stół) zamieścił informację o lokowaniu bimy w centrum synagogi, tak by czytający Torę stojący na niej był słyszany przez wszystkich obecnych. W komentarzu do *Miszne Tora*, o tytule *Kesef Mishne*, twierdził, że bimę można postawić w dowolnym miejscu w synagodze, lecz tak, by była widziana przez każdego ze zgromadzonych. Na podstawie tego przepisu uтарыło się, w gminach sefardyjskich, umieszczać bimę na osi naprzeciwko *Aron ha-Kodesz*, po stronie zachodniej. Miało to znaczenie użytkowe, gdyż wtedy czytający zwrócony jest twarzą do osób stojących przed bimą.

W synagogach aszkenazyjskich w XVII i XVIII w. bima połączona została z konstrukcją budynku, stanowiąc dziewiąte, centralne pole. Nadawano jej niekiedy formę latarni stojącej w centrum, którą „mistyczne światło” dociera do wnętrza. W synagogach jednoprzestrzennych to niezależny obiekt, często odkuwany z metalu lub wykonywany z drewna. Ze znanych nam przykładów synagog z bimą-podporą w Łańcucie (il. 3), Tykocinie czy Wołpie wiadomo, że była tworzona jako element niezwykle dekoracyjny, pokrywany polichromiami o różnej tematyce.

W okresie baroku bima-podpora uzyskała niezwykle znaczenie symboliczne. Forma centralnego podestu flankowanego czterema filarami pełniła funkcję symboliczną podobnie jak iglica „kościółka gotyckiego” [13, s. 31].

W kształtowaniu „idealnych” wnętrza dziewięciopolewych, a więc zakładanych na kwadracie, horyzontalna przestrzeń audytorium (sali męskiej) przeciwstawiana została elementowi wertykalnemu w postaci bimy⁹, która

divagate whether one-space synagogues as definitely smaller than the nine-bay ones were governed by different rules, and in fact their size resulted from the number of the community members. The way of forming and the choice of this form, and not another one, did not give the illusion that it was a conscious reference to a known standard. Of course, a change in a cultural context resulted in the use of a completely different ornamentation. In the synagogue in Zamość, for example, a Lublin-Kalisz type of ornament appeared, which can also be observed, *inter alia*, in the Zamość collegiate or Kazimierz parish church. Such an application may indicate an attempt to assimilate certain patterns. A similar situation was in Szczepieszyn, where a twin-like form of the ritual space had an almost identical design. It should be noted that the ornament was transposed in order to present some of the symbols which were well-known and accepted within the system of relationships.

Patterns, features and elements of the men's hall spaces in the 17th and 18th centuries

Inside the synagogue there have to be two essential elements: *Aron ha-Kodesh* – a cabinet, a box for the Torah scrolls and the bimah – a platform for reading the Torah scrolls.

Maimonides in *Mishneh Torah* defined rules which should govern the location and performance of the aforementioned elements. He prescribes that *Aron ha-Kodesh* ought to be constructed as a permanent element and placed at the side where people pray, i.e. in the direction of Jerusalem [24, Hilchot tefilla 11:2]. The bimah, in turn, ought to be situated in the middle part so that all the participants could hear well the words read out loud from the platform [24, Hilchot tefilla 11:3].

Joseph Karo, one of the greatest codifiers of *Halakha* in the 16th century, also wanted to provide the method of placing the bimah inside the house of assembly. We must bear in mind that Karo was a Sephardic Jew living in Safed and his opinions were ambiguous. In his work entitled *Shulchan Aruch* (Laid table) he included the information about situating the bimah in the centre of the synagogue so that a person who stood on it and read the Torah could be heard by all the people present. In his commentary of *Mishneh Torah* entitled *Kesef Mishneh*, he claimed that the bimah can be placed anywhere in the synagogue but in the way that it could be seen by all the gathered people. On the basis of this rule, in Sephardic communities it was common to place the bimah on the axis opposite *Aron ha-Kodesh*, on the western side. It was to serve a usable purpose because then the reader faced the people who were standing in front of the bimah.

In the 17th and the 18th centuries in Ashkenazi synagogues the bimah was connected with the building structure constituting the ninth central field. Sometimes it was given the form of a lighthouse standing in the centre, through which the “mystic light” reached its interior. In one-space synagogues this is an independent structure, which is often forged of metal or made of wood. On the basis of the examples of synagogues with the bimah-support in Łańcut (Fig. 3), Tykocin or Wołpa, we know

⁹ Określenie stosowane przez Żydów aszkenazyjskich. Odpowiednikiem sefardyjskim była *tewa*.



Il. 3. Wnętrze sali męskiej synagogi w Łańcutcie. Widok w kierunku wschodnim (fot. M. Michalski, 2013)

Fig. 3. The interior of the men's hall in synagogue in Łańcut. The view to the east (photo by M. Michalski, 2013)

– jak pień – podtrzymywała w środku koronę sklepienia. Odniesienia symboliczne dla tego elementu najlepiej widać na przykładzie synagogi w Tykocinie. Mówią o tym rekonstruowane teksty modlitw umieszczone na bimie, które wyrażają nawiązania do wieży i baszty: *Jego król to wieża pomocy* [25, s. 105], *Imię Pana jest mocną wieżą* [26, Prz 18,10]. Mówią o tym również fragmenty *Pieśni nad Pieśniami* Salomona: *Szyja twoja jak wieża Dawida* [26, Pnp 4:4], czy *Murem jestem ja, a piersi me są basztami* [26, Pnp 8:10]. Na podobną symbolikę za Rachel Wischnitzer wskazują Piechotkowie [9, s. 76]. Słowa *Pieśni Salomona* utożsamiane zostają z *migdal etz* [20, s. 29], a więc podestem, z którego Ezdrasz odczytywał słowa Tory [26, Neh 8:2-4].

Bima jest niezwykle ważnym symbolem. Najważniejsze jest odniesienie do mistyki *Merkawy*, a więc Tronu Boga opisywanego w wizji Ezechiela [9, s. 76]. Jest to ciekawe porównanie mające swoje korzenie w wyobrażeniu nieba, składającego się z siedmiu pałaców niebiańskich. Ostatni z nich to pomieszczenie z Tronem, na którym siedzi Bóg. Symbolika ta jest jednak zrozumiała, gdy zwrócimy uwagę, czym jest Tron Boga i jakie niesie ze sobą przesłanie. Wgłębienie się w wizję Tronu Boga nie ma na celu poznania istoty Boga, ale raczej obserwowania Boga siedzącego na Tronie. *Świat Tronu [...] jest „pleromą” („pełnią”), świetlistym światem boskości ze wszystkimi jej potęgami, eonami i zwierzchnościami* [27, s. 57]. Wydaje się, że podobnie sytuacja ma się z bimą, stanowiącą kanał, przez który *Szechina* przenika do wnętrza. Podobną formę opisuje *Sefer ha-Zohar* (Księga Blasku). Pojawia się tam informacja o czterech filarach. Znajdowały się one w centrum i łączyły poszczególne pałace niebiańskie. Ta forma stanowiła kanał, którym modlitwy i duchy wędrowały do Boga [21, s. 149].

that it was created as a very decorative element covered with polychrome of various themes.

In the Baroque period the bima-support was given extraordinary symbolic significance. The form of the central platform flanked with four pillars performed a symbolic function, similarly to the needle of the “Gothic church” [13, p. 31].

In shaping “ideal” nine-field interiors, thus constructed on the square, the horizontal space of the auditorium (men’s hall) was contrasted against the vertical element in the form of the bimah⁹ which – like a trunk – supported the vault crown in the middle. Symbolic references to this element are best exemplified in the synagogue in Tykocin. It can be seen in the reconstructed texts of prayers placed on the bimah, which express references to towers, i.e. *Its king is the tower of help* [25, p. 105], *The name of the Lord is a strong tower* [26, Prov 18,10]. There are also mentions of this in the fragments from the Song of Songs, i.e. *Your neck is like the tower of David* [26, Song 4:4] or *I am a wall and my breasts are like towers* [26, Song 8:10]. Following Rachel Wischnitzer, Piechotkas indicate similar symbolism [9, p. 76]. The words from Song of Solomon are identified with *migdal-etz* (tower of wood) [20, p. 29], so with the platform from which Ezra read the words of the Torah [26, Neh 8: 2-4].

The bimah is a unique symbol. The most important is the reference to *Merkabah* mysticism, thus to the Throne of God described in Ezekiel’s vision [9, p. 76]. It is an interesting comparison which has its roots in the idea of heaven consisting of seven heavenly palaces. The last of them is the room with the Throne where God sits. The

⁹ The term is used by Ashkenazi Jews. A Sephardic equivalent was *tewa*.

Rozwijając dalej symbolikę związaną z Tronem Boga, należy zwrócić uwagę na *Sefer Jacira* (Księga Stworzenia) pełną równie tajemniczych opisów świata, jego stwarzania za pomocą *sefirot*¹⁰ i liter alfabetu hebrajskiego. Czytając ten tekst, skupiamy się na stworzeniach zamieszkujących świat *Merkawy*. Gershom Scholem przypuszcza, iż istnieje związek, narzucony przez autora księgi *Jacira*, pomiędzy opisanymi przez Ezechiela *chajot* (cztery istoty podtrzymujące *Merkawę*) a *sefirot* (żywymi bytami liczbowymi) [27, s. 91]. Zgodnie z takim punktem widzenia można by także odszyfrować liczbę czterech *chajot* w zestawieniu np.: z czterema porami roku, czterema okresami w życiu człowieka (dzieciństwo, młodość, dojrzałość, starość) itd. Czwórka może wyrażać fazowość, proces, następstwo, dzieli też przestrzeń na cztery strony świata, a ruch i materię na cztery żywioły. Nasuwa się więc skojarzenie czterech filarów bimy z czterema Istotami Żywymi Wozu Tronowego Wszegmogącego – *chajot* [21, s. 145].

Gdyby czerpać wiedzę na temat symbolu bimy jako elementu rytualnego, należałoby powrócić do *Sefer ha-Zohar*. Pojawia się tam motyw tronu, ale w zupełnie innej, stwórczej niemal roli [28, s. 19–20]. W opowieści o kamieniu węgielnym czytamy, jak to stwarzając świat, *Święty, oby był Błogosławiony* wyjął drogi kamień spod tronu i rzucił go w otchłań. Tym sposobem czubek kamienia stał się *axis mundi*, a świat trzyma się wokół niego. Oczywiście w kontekście tej opowieści centrum świata była góra Synaj, bo to ona okazuje się owym kamieniem węgielnym. Jednak gdyby chcieć wiązać bimę z symbolem Tronu Boga, wówczas należałoby powiedzieć, że po zburzeniu świątyni każda gmina posiada swoje małe *axis mundi* w postaci bimy stanowiącej centrum sali męskiej.

Konstrukcja planu i źródło

Ważnym elementem w przypadku konstruowania planów synagog w XVII i XVIII w. wydaje się, możliwa do dostrzeżenia, próba stosowania form centralnych w pierwszej fazie ich budowy¹¹. Ta forma, z którą borykali się architekci wczesnego renesansu w przypadku świątyń chrześcijańskich, była możliwa do zrealizowania w *Beth ha-Kneset* ze względu na strukturę rytuału, który nie stanowił bariery. Oczywiście trudno byłoby wywodzić formy bożnic z architektury obiektów centralnych w renesansie, czy nawet budowli wczesnochrześcijańskich, szczególnie pod względem skupienia filarów w kierunku centrum, gdyż rozwiązanie to nie naśladuje obiektów należących do żadnej innej religii [18, s. 51].

O ile budowie centralne dążyły do stworzenia i odwzorowania pewnego idealnego układu, o tyle w przypadku synagog zauważamy zbliżenie do pewnego ideału centralnego przestrzeni liturgicznej. Zasadą było skupienie się na scentralizowaniu sali męskiej, a więc wytworze-

symbolism, however, is understandable when we consider what the Throne of God is and what kind of message it conveys. The intention of becoming absorbed in the vision of the Throne of God is not to know the nature of God, but rather to observe God sitting on the Throne. *The World of the Throne* [...] is “pleroma” (“fullness”), a luminous world of divinity with all its forces, eons, and powers [27, p. 57]. It seems that the same situation refers to the bimah, which constitutes a channel through which *Shekinah* permeates into the interior. A similar form is described by *Sefer ha-Zohar* (Book of Splendor). Information about four pillars appears there. They were in the centre and they connected the particular heavenly palaces. This form constituted the channel through which the prayers and spirits made their way to God [21, p. 149].

Developing further the symbolism associated with the Throne of God, we should pay attention to *Sefer Jacira* (Book of Creation) full of mysterious descriptions of the world, its creation by means of *sephirot*¹⁰ and the Hebrew alphabet letters. Reading this text, we are focused on creatures dwelling in the Merkabah world. According to Gershom Scholem assumption, there is a connection, imposed by the author of the *Jacira* Book, between *chajot* (four creatures supporting *Merkabah*) and *sephirot* (living numerical beings) described by Ezekiel [27, p. 91]. According to this point of view, it could also be possible to decode the number four *chajot* in combination with, e.g. four seasons of the year, four periods in a human life (childhood, youth, maturity, old age) and so on. Four can express phases, a process, succession, it also divides the space into four parts of the world as well as movement and matter into four elements. Thus, there evokes an association of four pillars of the bimah with four Living Creatures of the Almighty Throne Cart – *chajot* [21, p. 145].

If we wanted to broaden the knowledge about the bimah symbol as a ritual element, we would have to come back to *Sefer ha-Zohar*. There appears a motif of the throne, however, in a completely different almost creative role [28, pp. 19–20]. In the story about the cornerstone we read that when creating the world, *the Holy, may He be Blessed* pulled out a precious stone from under the throne and threw it into the chasm. In this way a tip of the stone became the *axis mundi* and the world sticks around it. Of course, in the context of this story Mount Sinai was the centre of the world because it turned out to be this cornerstone. However, if we wanted to associate the bimah with the symbol of the Throne of God, then we would have to say that after the destruction of the Temple each community had its small *axis mundi* in the form of the bimah constituting the centre of the men’s hall.

The plan construction and the source

An important element in the case of making plans of synagogues in the 17th and the 18th centuries seems to be,

¹⁰ *Sefira* (lm. *sefirot*) – emanacje boskiego światła. Każda z dziesięciu *sefirot* zawiera jeden z aspektów mocy światła niezbędnej do powołania życia.

¹¹ Pierwsza faza, czyli zwykle okres, w którym powstawała jedynie sala męska bez aneksów.

¹⁰ *Sephira* (plural: *sephirot*) – emanations of divine light. Each of the ten *sephirot* contains one of the aspects of light power necessary to conceive a life.

niu symetrycznego rzutu. Podkreślenie tej formy zostaje zmaterializowane w postaci planu założonego na kwadracie. W przestrzeni tej zostaje podkreślona również oś wschód–zachód, na której umieszczone zostają dwa ważne elementy – *Aron ha-Kodesz* oraz bima.

Kwadrat już od starożytności był rozpowszechniany również ze względu na swoją symbolikę i związek z liczbą cztery, o którym wspomniano przy opisie czterech podpór bimy. W judaizmie jest to dość czytelny symbol wszechobecności Boga. Zestawiając plan obiektu założonego na kwadracie, a więc pewien horyzontalny układ z pionem wyznaczonym przez górę i dół, uzyskujemy sześć elementów, kreujących konstrukcję świata. Tym sposobem znajdujemy się w przestrzeni, symbolicznie stanowiącej obraz wszechświata, w którym bima wyznacza oś. Docieramy zatem do punktu, gdzie synagoga staje się abstraktem w postaci Drzewa Świata [23, s. 63]. W takim rozumieniu bima jest kanałem, przez który *Shekhina* przenika do wnętrza, ale również modlitwy docierają do Boga. Ma to dlatego duże znaczenie, że stanowi argument świadczący o pewnym uniwersalnym źródle, z którego czerpano przy wznoszeniu synagogi. Źródle znanym od czasów starożytnych, a utożsamianym z archetypem „Drzewa Życia”.

Podsumowanie

To potrzeba spowodowała powstanie manifestu kultury żydowskiej, jakim jest synagoga rozumiana jako obiekt architektoniczny przeznaczony na cele kahału. Społeczność, która ją tworzyła, decydowała o jej wyglądzie, uwzględniając jednocześnie, że zewnątrz miała stanowić manifest judaizmu wobec „obcych” kultur.

Forma obiektu budowlanego została przypisana do systemu relacji, a tym samym pojawiała się niemal niezmienną wszędzie tam, gdzie dany system docierał. Jednocześnie należy zwrócić uwagę na to, że fasada podlegała zachodnioeuropejskiemu porządkowi. Wnętrze natomiast stanowiło wyraz tożsamości gminy żydowskiej, odwzorowany w dekoracji oraz planie opartym na starożytnych prawzorach.

Nie można zatem kategorycznie stwierdzić, że społeczność żydowska nie wytworzyła żadnej architektury, gdyż forma oraz układ przestrzenny sali męskiej wynikały jednoznacznie z religii i kultury. Te dwa zjawiska ukształtowały przez wieki schematy, które poddane działaniu mistyki żydowskiej w XVII i XVIII w. doprowadziły do powstania niemalże idealnej formy domu zgromadzeń. Bardzo silnym symbolicznym elementem była w tym okresie bima, która wytworzyła realny łącznik między *olam ha-asija* (świat działania) a *olam ha-acilut* (świat emanacji)¹². Należy przyjąć zatem, że w strukturze bożnicy występuje pewna uniwersalna część i jako taka stanowi element konstytuujący architekturę judaizmu.

and we can notice that, an attempt at using central forms during the first phase of their construction¹¹. This form that the architects of the early Renaissance struggled with in the case of Christian churches was possible to be realised in *Bet ha-Kneset* due to the structure of the ritual, which did not constitute any barrier. Of course it would be difficult to derive synagogue forms from architecture of central buildings in the Renaissance or even early Christian buildings, particularly in terms of concentration of pillars towards the centre because this solution did not follow objects belonging to any other religion [18, p. 51].

On the one hand, central structures were built to create and imitate a certain perfect system, while on the other hand, in the case of synagogues we can notice rapprochement to some central ideal of the liturgical space. The principle was to focus on centralizing the men’s hall, thus making a symmetric projection. Emphasising this form becomes materialized in the form of a plan founded on the square. In this space the east-west axis on which two important elements are placed – the *Aron ha-Kodesh* and the bimah is also accentuated.

Since ancient times a square was propagated also due to its symbolism and connection with number four which was mentioned in the description of four pillars of the bimah. In Judaism, it is quite a clear symbol of omnipresence of God. Comparing the plan of the structure founded on the square, thus a certain horizontal layout with a vertical that is determined by the up and down, we get six elements that create the structure of the world. In this way, we are in the space which symbolically represents the image of the universe, where the bimah determines the axis. Thus we get to the point where the synagogue becomes an abstract in the form of the Tree of the World [23, p. 63]. In this sense the bimah is the channel through which the *Shekhina* permeates into the interior, but also prayers reach God through it. This is so important that it constitutes an argument testifying a certain universal source from which the builders drew while constructing the synagogue. The Source that has been known since ancient times and is identified with the archetype of the “Tree of Life”.

Summary

The synagogue as a manifesto of Jewish culture, which is understood as an architectural structure intended for the purposes of the Kahal, was created as a result of a need. The community that created it decided about its appearance, at the same time taking into account the fact that the exterior was supposed to be a manifesto of Judaism in relation to “foreign” cultures.

The form of the building was assigned to the system of relationships and thus it appeared almost unchanged wherever the system reached. At the same time we ought to bear in mind the fact that the facade was subject to the

¹² Jest to najwyższy stan ducha, w którym człowiek może wejść w kontakt z *Ejn Sof*.

¹¹ The first phase, i.e. usually a period in which only the men’s hall was built without annexes.

west European order. The interior, however, presented an expression of identity of the Jewish community, reflected in the decoration and plan based on ancient prototypes.

Hence it cannot be categorically stated that the Jewish community did not create any architecture, since the form and spatial arrangement of the men's hall resulted unambiguously from religion and culture. For centuries these two phenomena shaped the schemes, which when exposed to the Jewish mysticism in the 17th and the 18th centuries, resulted in the almost perfect form of the house of assembly. A very strong symbolic element in that period was the bimah which created a real connection between

olam ha-asija (the world of action) and *olam ha-acilut* (the world of emanation)¹². It must be assumed, therefore, that there is some universal particle in the structure of the synagogue and as such it forms a constitutive element of architecture of Judaism.

Translated by
Bogusław Setkiewicz

¹² This is the highest state of mind in which a person can come in contact with *Ejn Sof*.

Bibliografia/References

- [1] Simon H., Simon M., *Filozofia żydowska*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1990.
- [2] Pecaric S., *Modlitewnik żydowski, modlitwy na dni powszednie i na Szabat, z tłumaczeniem na język polski*, Pardes Lauder, Kraków 2005.
- [3] Szyszko-Bohusz A., *Materiały do architektury bożnic w Polsce*, Prace Komisji Historii Sztuki, t. 4, Wyd. Akademii Umiejętności, Warszawa–Wilno–Kraków 1930.
- [4] Kubiak A., *Zabytkowa architektura żydowska w Polsce*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1953, nr 2–3(6–7), 122–170.
- [5] Gloger Z., *Budownictwo drzewne i wyroby z drzewa w dawnej Polsce*, t. 1, druk W. Łazarski, Warszawa 1907.
- [6] Bershon M., *Kilka słów o dawniejszych bożnicach drewnianych w Polsce*, z. 2, druk CZASU, Kraków 1900.
- [7] Mokłowski K., *Sztuka ludowa w Polsce*, druk W.L. Anczyca i Spółki, Lwów 1903.
- [8] Krautheimer R., *Mittelalterliche Synagoge*, Frankfurter Verlags, Berlin 1927.
- [9] Piechotka K., Piechotka M., *Bramy Nieba, Bożnice murowane na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej*, Krupski i S-ka, Warszawa 1999.
- [10] Abrahams I., *Jewish Life in the Middle Ages*, London–New York 1896.
- [11] *Tora*, Cyklow I. (tłum.), Austeria, Kraków 2006.
- [12] Bałaban M., *Zabytki historyczne Żydów w Polsce*, Spółdruk, Warszawa 1929.
- [13] Dawidowicz D., *Synagogues in Poland and their Destruction*, Mosad Harav Kook & Yad Washem, Jerusalem 1960.
- [14] Schiper I., *Sztuka plastyczna u Żydów dawnej Rzeczypospolitej*, [w:] I. Schipfer, A. Tartakower, A. Haffka (red.), *Żydzi w Polsce odrodzonej: działalność społeczna, gospodarcza, oświatowa i kulturalna*, t. 1, Wyd. Żydzi w Polsce Odrodzonej, Warszawa 1932, 308–336.
- [15] *Encyklopedia Judaica*, F. Skolnik (red.), t. 11, Wyd. Encyclopaedia Judaica, New York–San Francisco–London 1971.
- [16] Zajczyk S., *Architektura barokowych bożnic murowanych w Polsce (zagadnienia i systematyka materiału zabytkowego)*, „Biuletyn Historji Sztuki i Kultury. Kwartalnik wydawany przez Zakład Architektury Polskiej i Historji Sztuki Politechniki Warszawskiej” 1932/1933, 1, 4, s. XXX–XXXII, 186–195.
- [17] Miłobędzki A., *Architektura polska XVII wieku*, PWN, Warszawa 1980.
- [18] Krinsky C.H., *Synagogues of Europe: Architecture, History, Meaning*, Architectural History Foundation, Cambridge 1985.
- [19] Atkinson K., *Judaism*, Chelsea House Publishers, Philadelphia 2004.
- [20] Wischnitzer R., *The Architecture of the European Synagogue*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1964.
- [21] Hubka T.C., *Resplendent Synagogue: Architecture and Worship in an Eighteenth-century Polish Community*, Brandeis, Hanover–London 2003.
- [22] Levi-Strauss C., *Antropologia strukturalna*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970.
- [23] Kotz J., *Wzorzec przestrzeni symbolicznej i jego manifestacje*, „Teki Komisji Architektury Urbanistyki Studia Krajobrazowe” 2007, t. 3, 57–70.
- [24] *Rambam: Mishneh Torah*, E. Touger (red.), Moznaim, New York 1997.
- [25] Pakentreger A., *Identyfikacja i rekonstrukcja inskrypcji starohebrajskich i aramejskich w synagodze Wielkiej w Tykocinie*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1982, nr 3–4, 99–108.
- [26] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych* [Biblia Tysiąclecia]. Wyd. 3 popr., Pallottinum, Poznań 1998.
- [27] Scholem G., *Mistyccyzm żydowski i jego główne kierunki*, Aletheia, Warszawa 2007.
- [28] Kania I., *Opowieści Zoharu. O kabale i Zoharze*, Homini, Tyniec – Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2012.

Streszczenie

Pojęcie „architektury judaizmu” jest bardzo trudne do zdefiniowania i w tej formie nie pojawia się w literaturze przedmiotu. Biorąc pod uwagę kontekst, w jakim obiekty powstają, oraz ich twórców, stanowi pewnego rodzaju niewytłumaczalne zjawisko. Badacze skłaniają się bardziej do stwierdzenia, że Żydzi w diasporze nie wykształcili żadnej szczególnej formy architektonicznej, czerpiąc raczej z istniejących wzorców. Jednocześnie autorzy ci stosują często zamiennie pojęcia kultury i religii, co tym bardziej utrudnia właściwe rozumienie zagadnienia.

Celem artykułu jest przybliżenie znaczenia pojęcia „architektura judaizmu” oraz – patrząc przez pryzmat kultury i religii, a także symboliki w nich zakorzenionych – wykazanie pewnych uniwersalnych wzorców, które stanowią element konstytuujący zjawisko architektury zakorzenionej w religii.

Słowa kluczowe: judaizm, architektura, synagoga, Polska

Abstract

The term “architecture of Judaism” is very difficult to define, and in this form does not appear in the literature. Analyzing the context in which objects are created, and their designers, makes a kind of inexplicable phenomenon. Researchers are more of the opinion that Jews in the Diaspora did not develop any particular architectural form, they derived rather from existing patterns. At the same time these authors often use interchangeably the concept of culture and religion, making it even more difficult to define the relevant terms.

The aim of this article is to understand better the meaning of “architecture of Judaism” and, looking through the prism of culture and religion and the symbolism ingrained in them, to demonstrate certain universal patterns that are part of the constitutive phenomenon of architecture rooted in religion.

Key words: Judaism, architecture, synagogue, Poland