

ALINA MOLISAK

*Żydowska Warszawa – żydowski Berlin w pierwszej połowie  
XX wieku. Różne wersje religijności*

«pl.it / rassegna italiana di argomenti polacchi», (VI) 6, 2015, pp. 125-139

**ABSTRACT** ≈ In my article I compare two versions of Jewish religiosity. The literary works, which feature believers of Judaism from Eastern Europe and Haskala supporters were written in Polish (Melcer), Yiddish (Schneersohn) and German (Döblin).

**KEYWORDS** ≈ Jewish religiosity, Eastern Europe, Haskala

**W**ażnym elementem kształtowania miejskich przestrzeni jest obecność świątyń i innych obszarów związanych ze sferą *sacrum*. Miasta – zawsze niemal – odgrywały rolę nie tylko miejsc, gdzie lokowała się władza świecka. Były również istotnymi centrami religijnymi. Przyglądając się wybranym tekstom, powstałym w pierwszej połowie XX wieku, chciałabym zwrócić uwagę na to, jak różnie przedstawione zostały odmiany żydowskiej religijności.

W wielu zapisach literackich odnaleźć można interesujące narracje dotyczące obecności religii w przestrzeni miast. Obie stolice – Warszawa i Berlin – były dla żydowskich środowisk ważnymi ośrodkami związanymi z dość odmiennie kształtowanym judaizmem. Dominująca w Warszawie ortodoksja znacznie różniła się od wywiedzionej z Haskali niemieckiej wersji judaizmu reformowanego. Oczywiście istniały także w Warszawie synagogi reformowane – pierwsza z nich powstała już w 1802 roku<sup>1</sup>, nie były one jednak aż tak rozpowszechnione jak w Berlinie. W niemieckiej stolicy było podobnie – funkcjonowały synagogi ortodoksyjne, najczęściej jednak były one zlokalizowane w dzielnicy najliczniej

---

<sup>1</sup> Jak pisze Michał Galas, była to synagoga „niemiecka”. Galas wyjaśnia, iż określenie „synagoga postępową” na ziemiach polskich odpowiada synagodze reformowanej lub liberalnej w Niemczech. Powołuje się przy tym na MICHAELA A. MEYERA i jego tekst zamieszczony w *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, <[www.yivoinstitutue.org/pdf/reform.pdf](http://www.yivoinstitutue.org/pdf/reform.pdf)>, ss. 2-3. Patrz: MICHAŁ GALAS, *Rabin Markus Jastrow i jego wizja reformy judaizmu. Studium z dziejów judaizmu w XIX wieku*, Austeria, Kraków 2007, ss. 28-34.

zamieszkałej przez Żydów wschodnioeuropejskich, zaś najbardziej znaczące i najlepiej znane wyznawcom były synagogi reformowane.

O tym, jak różnie opisywane były te ważne dla geopoetyki obu miast obiekty kultu przekonujemy się również w narracjach literackich.

Osią konstrukcji fabularnej powieści Fiszla Schneersohna, zatytułowanej *Grenadierstrasse. Funam jidiszn lebn in dajczland* (opublikowanej w jidysz w roku 1935), jest spotkanie dwóch wersji judaizmu, które ukształtowały się w europejskiej diasporze. Berlin, gdzie dzieje się cała akcja, jest tu miejscem szczególnym – w pierwszej połowie XX wieku była to przestrzeń spotkania niemieckich Żydów, w znakomitej większości, jak wspominałam, zwolenników Haskali z przybywającymi tam (od drugiej połowy XIX wieku do lat 30-tych XX wieku) *Ostjuden*. Dla przybyszów ze wschodnioeuropejskiej diaspory niemieckie miasto bywało, jak wiadomo, często tylko etapem na drodze do dalszej emigracji. Wielu z nich jednak pozostawało w stolicy sąsiedniego państwa na dłużej. Wskazać można chyba trzy zasadnicze motywy wyboru takiego miejsca – było ona szansą ucieczki tak przed prześladowaniami i pogromami we wschodniej Europie jak i nadzieją na poprawę materialnej egzystencji. Trzecim motywem bywała fascynacja ideałami żydowskiego Oświecenia, możliwość kształcenia się w tym nurcie judaizmu. Bywały oczywiście także inne powody czasowego przebywania w Berlinie – od prowadzenia interesów, przez wizyty rodzinne po wybór miejsca studiów czy wreszcie zaangażowanie w świat przestępczy.

W powieści Schneersohna Berlin staje się przestrzenią, gdzie niemieccy Żydzi mają szanse zetknąć się z wschodnioeuropejskimi. Tytułowa Grenadierstrasse była wówczas (w początku wieku XX) symbolicznym miejscem, wyznaczającym osobną przestrzeń, odmienną dzielnicę, zamieszkałą przez przybyszów ze Wschodu. Autor nie poprzestaje jedynie na wskazaniu odmienności obu wersji żydowskiej tożsamości religijnej – liberalnej i ortodoksyjnej – przedstawia czytelnikowi również inne środowiska: socjalistów, prawicowych syjonistów, tak studiujących przybyszów ze Wschodu jak i syjonistów niemieckich, nacjonalistyczne stowarzyszenia studenckie czy kręgi chasydzkie. Można by upatrywać w tej powieści swoistego portretu wielokrotnego, zaprezentowania bardzo rozmaitych wersji nowoczesnej żydowskiej tożsamości. Tu jednak interesuje nas przede wszystkim sfera religijna. Objaśniając czytelnikowi charakterystyczną dla wielkomiejskich przestrzeni atmosferę takiego znaku nowoczesności, jakim był w

pierwszej połowie XX wieku dworzec kolejowy, autor wprowadza w ten obszar także te postaci, które wyróżniają się wśród innych mieszkańców czy przybyszów – są to *Ostjuden*:

Jak zawsze [na dworcu Alexanderplatz] czekali agenci hotelowi, tragarze, krewni i przyjaciele na pociąg, który przywoził szczególnych pasażerów z Europy wschodniej. Dziś czekała także duża grupa, więcej niż stu *mizrech-jidn*, brodaci, z pejsami i w większości w długich chałatach. Byli wśród nich starsi mężczyźni z siwymi brodami i kilku rabinów, którzy zgodnie z tradycją ubrani byli w jedwabne chałaty i tradycyjnie nosili polskie kapelusze. Wszyscy oni byli przybyłymi *mizrech-jidn*, przeważnie z Polski i Galicji, którzy osiedlali się od lat w Berlinie, w znanej południowej okolicy wokół Grenadierstraße. Przybysze byli przede wszystkim drobnymi kupcami, rzemieślnikami, sprzedawcami ulicznymi, zbieraczami szmat czy żebrakami. Niektórzy jednak byli solidnymi kupcami, ludźmi sukcesu<sup>2</sup>.

Od razu widać, iż przybyli ze Wschodu wyróżniają się wśród obecnych na dworcu – przede wszystkim tradycyjnymi brodami, pejsami czy charakterystycznym strojem wschodnioeuropejskich Żydów. Jedwabne chałaty czy – jak pisze Schneersohn – „polskie kapelusze”, sygnalizują przynależność do tradycji ortodoksyjnej, mają być znakami zewnętrznymi odmiennej niż niemiecka tożsamości *Ostjuden*. Berlińskie otoczenie jednak wywiera i na nich wpływ. Niektórzy zamiast tradycyjnych *hitlech* (nakryć głowy, kapeluszy) noszą modne kapelusze, zakładają koszule i marynarki, które „wyglądają jak obcięte chałaty”, niektórzy chowają pejsy za uszami<sup>3</sup>. Co ważne jednak ów sposób bycia w publicznej przestrzeni praktykują niemal wyłącznie poza obszarem własnego zamieszkania, w dzielnicy zamieszkałej w większości przez wiernych ortodoksji powracają niejako do tradycyjnej formuły wyglądu.

Ważnym zjawiskiem historycznym, które przyczyniło się do napływu *Ostjuden* do Berlina były lata pierwszej wojny światowej. Nie tylko działania militarne, ale również fala pogromów, zwłaszcza na terenie Galicji<sup>4</sup>, sprzyjały decy-

<sup>2</sup> FISCHL SCHNEERSOHN, *Grenadierstraße. Roman*, Wallstein, Berlin 2012, s. 19, tłum. A.M. Jeśli nie wskazuję nazwiska tłumacza, oznacza to, że tłumaczenia są zrobione przeze mnie.

<sup>3</sup> *Tamże*, s. 20.

<sup>4</sup> Patrz: SH. AN-SKY, *The Enemy and his Pleasure. A Journey Through the Jewish Pale of Settlement During World War I*, ed. and trans. by Joachim Neugroschel, Henry Holt and Company, New York 2002. Oryginał tekstu An-skiego został napisany w jidysz *Der jidysz burbn fun Pojlen, Galitsje un Bukovine. Fun tog-buch 1814–1918*, wydany w 1927; tłumaczenie hebrajskie – Samuel Leib Citron – opublikowano w Berlinie w 1929 roku i w 1936 w Tel-Awiiwie.

zjom o ucieczce czy emigracji. Wspomina o tym również Schneersohn: „W czasie wojny przybyło do Berlina wiele bogatych rodzin chasydzkich z Polski i Galicji”<sup>5</sup>. Ważne było także postrzeganie przybyszów – niezależnie od ich statusu majątkowego, w oczach mieszkańców niemieckiej stolicy, ale także wśród ówczesnego obywateli całego kraju, *Ostjuden* są wyjątkowo egzotycznymi postaciami: „Większość Niemców, przede wszystkim przejeżdżający przez stolicę, niemieszkający w Berlinie, niewiele wiedzą o takich Żydach, którzy [...] żyją na marginesie”<sup>6</sup>. Owo „życie na marginesie” było funkcjonowaniem właściwie na marginesie całego niemieckiego społeczeństwa. Chcący zachować własną religijność i odrębną tożsamość emigranci skupiali się w jednej właściwie dzielnicy Berlina, tj. w Scheunenviertel. Nawet ci, którzy mogli pozwolić sobie na mieszkanie w bardziej eleganckim otoczeniu często rezygnowali z tego, na rzecz bycia „wśród swoich”.

W powieści Schneersohna jako interesujące dla wszystkich podróżnych dziwowisko został opisany przyjazd do Berlina grupy polskich chasydów i ich mędrca. Dwójka głównych bohaterów z zainteresowaniem oglądała swoje widowisko rozgrywające się na dworcu:

128

Na chwilę, ta *procesja* wzbudziła zainteresowanie, zaciekawienie – skrywane zazwyczaj przez mieszkańców wielkich miast – czymś nadzwyczajnym i imponującym. Dodać trzeba, że wzmacniała tę ciekawość fascynacja wszystkim, co orientalne; Orient kusi Europejczyków w muzeach i sprzyja turystyce skierowanej w tamte, egzotyczne strony<sup>7</sup>.

W odmiennym wprawdzie kontekście, ale wartym tu przywołania, diagnozuje powstanie obrazów tego, co określane jest mianem Wschodu (tu: wschodnioeuropejskiej diaspory żydowskiej) Maria Todorova: „Wschód został stworzony na potrzeby Zachodu jako baśniowa, egzotyczna kraina, obfitująca w legendy i cuda. Utożsamiał tęsknotę i umożliwiał wybór czegoś innego niż prozaiczny i ziemski świat Zachodu”<sup>8</sup>. Z takim swoistym *uromantycznieniem* wschodnioeuropejskiego judaizmu mamy do czynienia w kilku znaczących tekstach literackich. Z narracji Schneersohna dowiadujemy się, że przyjazd rabina wzbudził nie tylko zainteresowanie przypadkowych obserwatorów, był dla społeczności

<sup>5</sup> FISCHL SCHNEERSOHN, *Grenadierstraße*, cyt., s. 20.

<sup>6</sup> *Tamże*, s. 21.

<sup>7</sup> *Tamże*, s. 24.

<sup>8</sup> MARIA TODOROVA, *Balkany wyobrażone*, tłum. Magdalena Budzińska, Jan Dzierzgowski i Piotr Szymor, Czarne, Wołowiec 2014, s. 40.

tak znaczącym – ale i egzotycznym, o czym już była mowa – wydarzeniem, że odnotowały je miejscowe gazety: „Następnego ranka w gazetach pod tytułem *Tajemniczy pojazd* wydrukowano obraz zachwyconych, idących w procesji setek dziwnych *Ostjuden*, którzy ochraniaли *tajemniczy pojazd* parasolami, aby ochronić swego *wunder-rabbi*”<sup>9</sup>.

Dwójka bohaterów, którymi są wykształceni niemieccy Żydzi, obserwujący całe wydarzenie, konstatuje, iż mimo, że podróżowali wiele, widzieli Chiny i Syberię, nie zdawali sobie sprawy, że tak egzotyczne zjawiska jak żydowscy migranci ze Wschodu współtworzą ich miasto, choć żydowska dzielnica w Berlinie jest światem samym dla siebie, oddzielonym i tajemniczym. Johann Ketner objaśnia wprawdzie żonie, że słyszał o istnieniu podobnych dzielnic w innych wielkich miastach, do których emigrowali biedni ze wschodnioeuropejskiej diaspory. Oboje kierowani ciekawością towarzyszą przejazdowi rabina. Rozpoznanie Inności, tego, że znaleźli się w obcej dla nich samej przestrzeni następuje bardzo szybko – wtedy gdy pojawiają się szyldy w jidysz, wyznaczając tym samym niejako granice zamieszkiwanej przez *Ostjuden* części miasta. Dla obojga bohaterów w taki sposób zostały wyznaczone granice odmiennej przestrzeni – wyróżnione napisami na budynkach, wyróżniającymi się nieznanym im alfabetem czy ulicznym gwarem, wprawdzie podobnym w jakiejś mierze do niemieckiego, ale jednak całkiem odmiennym językowo.

Powieść Schneersohna jest zapisem doświadczenia niemieckich Żydów stykających się ze wschodnioeuropejską odmianą judaizmu. Lata międzywojenne wśród niemieckich Żydów były również, o czym należy pamiętać, czasem zainteresowania chasydyzmem, nie tyle ze względu na egzotykę, co z powodu przekonań tak znaczących osobowości jak Martin Buber czy Gershom Scholem, którzy widzieli w ortodoksji czy ruchu chasydzkim szans na kulturowe odnowienie judaizmu. Zainteresowanie wschodnimi nurtami judaizmu było – choć nie bardzo powszechnym – jednym z elementów żydowskiego życia w przedwojennych Niemczech. Schneersohn podkreśla istnienie środowisk niemieckich intelektualistów, które rozczarowane rozprawiały o „zmięczeniu kultury Zachodu” upatrując w rozmaitych odmianach wschodnich nurtów duchowych szans na powrót do źródeł żydowskiej duchowości<sup>10</sup>. Zajmowano się jednak również studiowa-

<sup>9</sup> FISCHL SCHNEERSOHN, *Grenadierstraße*, cyt., s. 25.

<sup>10</sup> *Tamże*, ss. 28-30.

niem mistyki indyjskiej czy chińskiej. Niektóre kręgi Żydów niemieckich zwracały uwagę na dziedzictwo judaizmu związane z kabałą czy właśnie na – obecne wszak także tuż obok – nauki chasydzkie: „W wielu żydowskich domach, rodzin zasymilowanych od kilku generacji, młodzi czytali z wielkim podziwem rozpowszechniane tłumaczenia historii chasydzkich, pochodzących od Baal Szema i jego następców”<sup>11</sup>. Narrator relacjonujący przejawy zainteresowania wschodnioeuropejskim judaizmem, podkreśla także sprzyjające owym lekturom „romantyczne tęsknoty” młodzieży czy właśnie poszukiwanie odnowy kultury, jakiemu oddawali się intelektualiści studiujący przetłumaczone na niemiecki (m.in. przez Bubera) dzieła dotyczące chasydyzmu czy kabały.

Dosadniej określa falę fascynacji wschodnią odmianą judaizmu uważny reporter, krytycznie odnosząc się do zachowań młodych:

Z domów burżuazji żydowskiej w Niemczech ucieka młodzież. [...] Mistycyzm religijny opanowuje szeregi. W synagogach żydowskich coraz więcej modlących się i jęczących przy słowach modlitwy. Syjonizm i religia zdobyły ulicę żydowską w okresie reakcji [tak określa Singer lata 30-te] w Niemczech<sup>12</sup>.

130

Zaskoczona aż takim zainteresowaniem duchowością i rozmowami o religijności, rozumianej jako fundament tożsamości jednostek i grup, wydaje się być także jedna z bohaterek powieści Sammy Gronemanna (powieść nosi tytuł *Tobuwabobu*), która przybywszy do Berlina, aby studiować, po krótkim czasie ze zdumieniem oznajmia:

„Dziwne bardzo, na jakie zapatrywania natknąć się można wśród niemieckich Żydów!” – powiedziała Chane. „Te kilka dni, od kiedy jestem w Niemczech, słyszę więcej rozmów o religii i judaizmie niż w całym moim życiu. Chciałabym wiedzieć, czy nie-Żydz także od razu rozmawiają o własnym chrześcijaństwie czy swej niemieckości”<sup>13</sup>.

Kwestia religii powraca często w dyskusjach środowisk opisywanych w “powieści syjonistycznej” Gronemanna<sup>14</sup>. Jedni z bohaterów pochodzących ze

<sup>11</sup> *Tamże*, s. 29.

<sup>12</sup> BERNARD SINGER, *W krajach Hitlera i Stalina. Reportaże*, Biblioteka Midrasza, Warszawa 2007, s. 99.

<sup>13</sup> SAMMY GRONEMANN, *Tobuwabobu*, Reclam Verlag, Leipzig 2000, s. 229.

<sup>14</sup> Tego określenia dla fabuły *Tobuwabobu* używa (za Hannim Mittelmanem) autor posłowania do najnowszego wydania powieści – Joachim Schlör. Patrz: JOACHIM SCHLÖR, *Tobuwabobu. Einige Klärungen und viel mehr Fragen*, [w:] SAMMY GRONEMANN, dz. cyt., ss. 357-374.



wschodnioeuropejskiej diaspory, jak Wolf Klatzke, zdołali już na nowo skonstruować swą wielkomięską tożsamość, inni – nowoprzybyli jak Chane czy Jossel Schenker – najpierw dostrzegają odmienności i różnice w definiowaniu czy redefiniowaniu przez mieszkańców Berlina własnej żydowskości. Klatzke wskazuje głośno w czasie tych debat na to, jak bardzo fałszywym ideom ulegli niemieccy Żydzi, którzy skłonni są słuchać kazań swych rabinów: „To przecież jest po prostu wynalazek rabinów niemieckich, że judaizm jest jakąś religią tak jak chrześcijaństwo”<sup>15</sup>. W toku debat okazuje się, iż bycie Żydem dla niemieckich wyznawców judaizmu oznacza konkretne wyznanie, zaś dla emigrantów ze wschodu, zwłaszcza tych niedawno przybyłych do Berlina, jak Chane – żydowskości nie wyznacza tylko religia. Tożsamość żydowska w tej optyce zyskuje szersze, kulturowe znaczenie, jest raczej sposobem istnienia niż tylko związkiem z konkretną wersją judaizmu. Fabuła tej opowieści o spotkaniu wschodnioeuropejskich i berlińskich Żydów łączy się wyraźnie z diagnozami samego autora, który był przekonany, iż w zachodnioeuropejskiej diasporze tak Boga jak i judaizm „usiłowano zamknąć w synagogach”, podczas gdy dla wschodnich Żydów – judaizm pojmowany jako sposób życia obejmował całość egzystencji<sup>16</sup>.

W innym jeszcze tekście literackim Fischl Schneerson, w krótkim opowiadaniu *Zabłąkany Kozak* konfrontuje przybywającego z wołyńskiego *sztetla* chasyda z Berlinem, miastem, które początkowo jawi się oczom Awormele jako cudowna, nadzwyczajna kraina<sup>17</sup>. Podziwia wspaniałe, potężne domy, ogromne ulice, ludzi, samochody i tramwaje. Do zdumiewającej sceny dochodzi w trakcie wizyty w synagodze, dokąd udaje się niczego nie świadom, odświętnie ubrany bohater. Z podziwem przygląda się wielkiej, kamiennej budowli zwieńczonej złotą kopułą, która tak inna jest od znanych mu drewnianych synagog wołyńskich. Mimo, iż nie posiada karty wstępu zostaje wpuszczony do środka; kiedy jednak zaczyna modlić się śpiewając, tak, jak wydaje mu się najbardziej stosownie – okazuje się nieproszonym gościem, kimś obcym, kto nie zna reguł zachowania w odmiennej, jak się okazuje nie tylko pod względem architektury, synagodze.

Odmienne doświadczenie alienacji religijnego przybysza ze Wschodu znajdujemy również w opowiadaniu Dawida Bergelsona, w którym znajdujemy

<sup>15</sup> *Tamże*, ss. 229-230.

<sup>16</sup> Cyt. za: JOACHIM SCHLÖR, dz. cyt., s. 371.

<sup>17</sup> FISCHL SCHNEERSON, *Der verirrt Kosak*, [w:] *Unter Emigranten. Jüdische Dichtung und Prosa aus Berlin*, hrsg. Andrej Jendrusch, Edition Dodo, Berlin, 2003, ss. 33-36.

odmienną perspektywę zderzenia różnych światów. Odczuwanie szczególnej obcości przez *Ostjuden* w Berlinie eksponuje Bergelson w narracji *Dawne historie*, gdzie religijny, starszy już bohater, którego sprowadziły do siebie zakorzenione w nowym życiu dzieci porównuje miasto do biblijnej Niniwy<sup>18</sup>. W trakcie bezsennej nocy, Mojsche Grejwis uświadamia sobie, że to „wielkie, ale także bardzo grzeszne miasto, występne i bluźniercze wobec Boga. Podobne jest ono Niniwie, która za czasów proroka Jonasza wzbudziła boży gniew i którą Najwyższy chciał zniszczyć tak, jak uczynił to z Sodomą”<sup>19</sup>. Rozmyślenia prowadzą bohatera do analizowania własnej przeszłości. Gdy wstaje świt nadśłuchuje specyficznie wielkomiejskich odgłosów – tramwajowych dzwonków, ciężkich kroków coraz liczniejszych przechodniów, stukotu pociągów, długich, przypominających o pracy robotników dźwięków syren fabrycznych. Cały ten zgiełk pełen jest werwy, niemal „młodzieńczej ochoty”, dąży do zrzucenia z siebie lenistwa nocy. Łowiąc wszelkie sygnały miejskiej codzienności, bohater przypomina sobie, że właśnie w Niniwie nie było nikogo, kto chciałby odprawić pokutę.

Podobne doświadczenia – choć przedstawione w wersji raczej komicznej – są udziałem jednego z bohaterów wspomianej już powieści Sammy’ego Gronemanna, przybyłego do Berlina ze wschodnioeuropejskiego *sztetla*<sup>20</sup>. Z dużą dozą komizmu opisane zostało spotkanie Jacoba Kaisera i Jossla, który stojąc blisko synagogi na Oranienburgerstrasse z ciekawością i podziwem przyglądał się przybywającemu tam, bardzo eleganckiemu towarzystwu. Jossel wypytuje nowopoznanego studenta, kim są przybysze, ten zaś zaprasza go do wnętrza synagogi, gdzie następnie dochodzi do komedii omyłek. W przepięknych wnętrzach odbywa się ślub, słychać głośną muzykę organową. Jossel najpierw pyta swego towarzysza o to czy nie należy przypadkiem zdjąć nakrycia głowy, później zaś, gdy zdaje sobie sprawę, że prowadzący modlitwy przemawia po hebrajsku z niecierpliwością łapie za ramię Jacoba:

- Czy on nie powiedział czegoś po hebrajsku?
- Ależ oczywiście, wypowiedział formułę ślubowania!
- Po hebrajsku?
- A niby jak?

<sup>18</sup> DAWID BERGELSON, *Alte Geschichten*, [w:] *Unter Emigranten. Jüdische Dichtung und Prosa aus Berlin*, hrsg. Andrej Jendrusch, Edition Dodo, Berlin 2003, ss. 77-86.

<sup>19</sup> *Tamże*, s. 77.

<sup>20</sup> SAMMY GRONEMANN, dz. cyt., ss. 97-100.



- A skąd pop zna hebrajski?
- Pop, jaki pop?
- No, przecież tylko jeden tu jest, to w Berlinie w kościołach też używa się hebrajskiego?
- W jakim kościele? Cóż pan myśli, gdzie pan jest?
- A co? gdzie indziej niż w kościele? Jestem w kościele po raz pierwszy. U nas się tam nie chadza. To nawet dla mnie interesujące<sup>21</sup>.

Radykalna odmienność rytuału, wnętrza synagogi, wyglądu rabina – wyjątkowo zaskakuje młodego wyznawcę wschodnioeuropejskiego judaizmu. Podejrzewa nawet, iż jest to rodzaj żartu, bo wszak niemożliwe jest taka inność – różne ubrania, obecność muzyki czy słuchanie kazania zamiast ograniczenia się do czytania Tory są dlań zjawiskami zgoła zdumiewającymi. Poszukująca szans emancypacji w Berlinie Chana podobnie diagnozuje tę inność: „To dwa różne światy, które mało ze sobą mają do czynienia”<sup>22</sup>. Funkcjonowanie owych światów równoległych wzmocnione jest wyodrębnieniem terytorialnym w miejskiej przestrzeni tej dzielnicy, którą zamieszkują w większości przybysze ze wschodu. Egzotyzacja wydaje się w spotkaniu religijnych Żydów berlińskich i wschodnioeuropejskich zjawiskiem obustronnym. Wzajemne postrzeganie rodzi najczęściej zaskoczenie, zdziwienie, czasami tylko zainteresowanie aż tak inną wersją judaizmu.

Sam tytuł zbioru Wandy Melcer, polskiej autorki związanej ze środowiskiem «Wiadomości Literackich» – *Czarny ląd* – podkreśla dystans oraz radykalną inność żydowskiego społeczeństwa Warszawy. Mimo przestrzennej, terytorialnej bliskości – eksponowane bywa przez autorkę znaczące *oddalenie kulturowe* tak wyróżnionej grupy mieszkańców Warszawy. Rozróżnia ona trzy grupy wśród żydowskich obywateli międzywojennej Polski. Największą z nich tworzą rozmaite odłamy religijnych wyznawców judaizmu, które określa bardzo jednoznacznie – to „ciemna masa ortodoksów żydowskich [...] gdzie o lepsze walczy ciemnota, obłuda i wsteczność”<sup>23</sup>. Kilka zdań poświęca drugiej grupie, jaką są (wedle niej najmniej liczni) asymilatorzy, ci „Żydzi, którzy uważają się za Polaków i którzy starają się uzgodnić sprzeczne nieraz poglądy w duchu współpracy narodowej”<sup>24</sup>. Dostrzega też tych, „którzy z całą świadomością oderwali się od jakiegokolwiek pnia wyznaniowego czy narodowego i wypłynęli na szerokie wo-

<sup>21</sup> *Tamże*, s. 99.

<sup>22</sup> *Tamże*, s. 228.

<sup>23</sup> WANDA MELCER, *Czarny ląd*, Dom książki polskiej, Warszawa 1936, s. 24.

<sup>24</sup> *Tamże*.

dy internacjonalizmu”<sup>25</sup>. Wskazana w ten sposób ostatnia grupa łączy – w oczach autorki – tak wyznawców komunizmu jak i wielki biznes oraz międzynarodową finansjerę, co właściwie stanowi wyłącznie potwierdzenie schematycznego i stereotypowego postrzegania żydowskiej ludności Warszawy<sup>26</sup>. Cykl reportaży Melcer zakłada przybliżenie czytelnikowi polskiemu nie tyle całej, zróżnicowanej wewnętrznie społeczności żydowskiej, co raczej przedstawienie jednej z nich, tę gdzie najmocniej reprezentowana jest tradycja i obyczaje mieszkańców diaspory. Krytycznie odnosi się autorka do opisywanych przez siebie zjawisk, surowo ocenia żydowskie szkoły religijne, z uwagą przygląda się statusowi kobiety w społeczności religijnych Żydów, dostrzega problemy związane z funkcjonowaniem sądów rabinackich, z konsekwencjami wykluczenia ze wspólnoty. Starając się przybliżyć odbiorcy żydowskich mieszkańców Warszawy wylicza Melcer instytucje ułatwiające istnienie społeczności – szkoły, szpitale, kursy dla nauczycieli, relacjonuje tak działalność gminy jak i aktywność Chewra Kadisza (zajmującego się pogrzebami). Mimo, iż publikacja ma na celu objaśnienie żydowskiej odmienności zdarza się autorce w dość zdumiewający sposób oceniać zjawiska kulturowe związane ze wspólnotą judaizmu. O Talmudzie pisze, iż jest to „dzieło zadziwiające”, w którym mamy do czynienia ze specyficznym układem tekstu, co „przypomina raczej wiersze surrealistów niż tradycyjną księgę narodu”<sup>27</sup>. Niemal rasistowsko brzmi ocena, która miała być w intencji reporterki bodaj rodzajem pochwały dotyczącej stosunku społeczności żydowskiej do zjawisk nowoczesności. Melcer pisze o żydowskim „zamiłowaniu współczesności [...] zdolności jej absorbowania i rozwożenia”, które jest „właściwe tylko rasie semickiej” i stanowi „jedno z jej najcenniejszych dóbr”<sup>28</sup>. Koncentrując swą uwagę na relacjonowaniu tradycji i religijnego obyczaju, nie dostrzega autorka dość mocnej już wszak w latach trzydziestych propozycji żydowskiej tożsamości świeckiej. Wylicza co prawda takie zjawiska jak szkoły Tarbutu czy te związane z CI-

<sup>25</sup> *Tamże*.

<sup>26</sup> Bardzo krytyczne i ironiczne omówienie książki Melcer znajdujemy w piśmie «Oko w oko» z lipca 1936 roku. W obszernym tekście zatytułowanym *Podróż babci dookoła stołu* S.J. Imber wytyka Melcer nie tylko nieudolność w przedstawianiu żydowskiego świata Warszawy i całkowitą nieznamość kultury judaizmu, zarzuca jej także właśnie stereotypowe postrzeganie, schematyzm, brak refleksji i powtarzanie twierdzeń antysemitycznych (o skutkach obrzezania czy o sprawie uboju rytualnego). Patr.: S.J. IMBER, *Podróż babci dookoła stołu*, [w:] «Oko w oko», 1, 1936, ss. 4-12.

<sup>27</sup> *Tamże*, ss. 38-41.

<sup>28</sup> *Tamże*, s. 45.

SZO (z wykładowym jidysz)<sup>29</sup>, – ale nie łączy ich ze zróżnicowaniem i działalnością szerszych organizacji i nurtów społecznych. Umyka jej uwagi – zjawisko takie jak syjonizm, gdzie najmocniej eksponowano narodziny nowej żydowskiej wspólnoty narodowej. W rezultacie *Czarny ląd* okazuje się publikacją skoncentrowaną na jednej tylko wersji żydowskiej tożsamości społecznej, poznanym bardzo powierzchownie przez autorkę kręgu wyznawców ortodoksji. Melcer wprawdzie zaznacza w publikacji, że ma świadomość istnienia wewnętrznego zróżnicowania środowiska Żydów polskich, ale innym nurtom nie poświęca niemal wcale uwagi.

Bardziej precyzyjny jest w portretowaniu żydowskiej Warszawy Aleksander Döblin, który nie tylko potrafił zrelacjonować zróżnicowanie poglądów politycznych tego środowiska, ale dostrzegał również dwie wersje religijności – tę, związaną z ortodoksją i dominującą w żydowskiej dzielnicy, jaką były Nalewki i tę bardziej postępową, którą spotkał wizytując wielką synagogę na Tłomackiem. Döblin w *Podróży po Polsce* najpierw odwiedza stolicę, relacjonuje zmiany (zburzenie soboru na placu saskim, inne, już nie-rosyjskie nazwy ulic), opisuje układ architektoniczny miasta, dostrzega dużą liczbę kościołów, referuje czytelnikom swoistą syntezę polskich dziejów i odzyskania niepodległości, ówczesne życie polityczne i kulturalne. Osobna część jego relacji została zatytułowana *Dzielnica żydowska w Warszawie*, co stanowi nie tyle zabieg autora, ale oddaje oddzielenie żydowskiego życia w odrębnej dzielnicy od powszechnego funkcjonowania miasta. Przyglądając się mieszkańcom Nalewek Döblin w swej relacji zwraca uwagę nie tylko na odmienność strojów żydowskich, ale również na ich elementy ściśle związane z wyznawaną religią: „Od czasu do czasu nadlatuje podmuch wiatru; rozwiewają się wtedy ich długie czarne płaszcze, widać białe rytualne frędzle, cyces”<sup>30</sup>.

Wiele uwagi poświęca Döblin synagodze na Tłomackiem. Od razu dostrzega odmienność tych, którzy przychodzą tam na modlitwy: „tutaj nieliczni

<sup>29</sup> *Tarbut* – Żydowskie Stowarzyszenie Kulturalno-Oświatowe – było świeckim stowarzyszeniem, założonym w Polsce w 1922 roku (wcześniej w 1917 roku w Rosji, ale zostało zlikwidowane po przewrocie). Prowadziło sieć bibliotek oraz przedszkoli, szkół powszechnych i gimnazjów oraz seminariów nauczycielskich. Głównym celem Tarbutu było promowanie języka hebrajskiego oraz kultury i oświaty żydowskiej. CISZO (Centrale Jidysze Szulorganizacje) – świecki ruch propagujący język jidysz; powołany w 1908 (zjazd w Czerniowcach); organizacyjna forma powstała w 1920 roku. CISZO prowadziło żydowskie przedszkola, szkoły, gimnazja. Obie organizacje, choć ze sobą konkurowały, miały być alternatywą dla szkolnictwa religijnego.

<sup>30</sup> ALFRED DÖBLIN, *Podróż po Polsce*, tłum. A. Wołkowicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2000, s. 66. Po raz pierwszy zbiór *Reise in Polen* ukazał się w 1925 roku.

noszą chałat i jarmułkę, to synagoga stanu średniego, a zarazem tych oświeconych, emacypowanych, zasymilowanych”<sup>31</sup>, co nie przeszkadza wtrącić ironicznej uwagi ogólnej dotyczącej obecnych w synagodze: „W sumie towarzystwo niezbyt wytworne, w czasie rozmowy bez żadnego skrępowania dłubie palcem w nosie”<sup>32</sup>. Autor opisuje wygląd budowli, podkreśla jej klasycystyczne kształty, ale dostrzega też coś, dlań, zaskakującego: „I coś dziwnego: po obu stronach wejścia zbiorniki z kapiącą wodą: wchodzący zanurzają w niej palce: pozostałość rytualnej ablucji, a przy tym jakie to bliskie katolickiej kropielnicy”<sup>33</sup>. Dostrzec należy, iż przybyłemu z Berlina autorowi napotkana w Warszawie wersja reformowanego judaizmu mocno kojarzy się z religią katolicką. Opisując przebieg modlitw podkreśla wprawdzie oddzielenie kobiet na tzw. babińcu i fakt, iż jest ich „o wiele mniej niż w kościołach katolickich”, jednak relację o modłach rozpoczyna zdaniem: „Liturgię celebrują podobnie jak katolicy. To podobieństwo staje się zdumiewające, kiedy kapłan podnosi zasłonę, wyjmując srebrny przedmiot, który dzwoni i pobrzękuje, trzyma go w objęciach jak monstrancję”<sup>34</sup>. Sam Döblin używa również określenia *podest* zamiast *bima* oraz – jak widać – nie wie również, iż Torę ozdabiano tzw. koroną Tory, wykonaną najczęściej ze srebra.

136

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt tej wersji religijności, którą obserwował przybysz z Berlina. Dostrzega on nie tylko różne sposoby noszenia tałesu – „Niektórzy noszą je jak szal, inni – narzucone na ramiona i udrapowane”<sup>35</sup> – czy odmienne od znanych mu formy modlitwy: „Przede mną ktoś modli się bardzo głośno, kołysząc górna połową ciała, mężczyzna w kapeluszu”<sup>36</sup> – ale również inne aspekty wyrażania duchowości żydowskiej. Döblin opisując charakter modlitw podkreśla ich wspólnotowość: „Istnieje tu ścisły kontakt między duchownymi a gminą. Tamci czytają, a tłum i chór od czasu do czasu hałaśliwie wpadają im w słowo”<sup>37</sup>. Oczywiście nie jest to tyle „wpadanie w słowo”, co włączanie się do zbiorowej modlitwy. Wydaje się, iż ów aspekt również wyróżnia wschodnioeuropejski judaizm, nawet w jego reformowanej formule.

<sup>31</sup> *Tamże*, s. 68.

<sup>32</sup> *Tamże*, s. 69.

<sup>33</sup> *Tamże*, s. 68.

<sup>34</sup> *Tamże*, s. 69; Sam Döblin pochodził ze zasymilowanej rodziny żydowskiej, ale konwersji na katolicyzm dokonał w roku 1941.

<sup>35</sup> *Tamże*.

<sup>36</sup> *Tamże*.

<sup>37</sup> *Tamże*.

Skrupulatny autor relacjonuje także rozmowy z różnymi żydowskimi przywódcami czy działaczami politycznymi, których spotkał w Warszawie. Cytując jednego z syjonistów przytacza jego słowa o ówczesnej sekularyzacji życia żydowskiego: „Brak dziś wśród Żydów intensywnego życia religijno-duchowego, ruchu religijno-duchowego, jak w czasach rozwoju chasydyzmu”<sup>38</sup>. Zwraca to uwagę na coraz bardziej popularne kształtowanie żydowskiej tożsamości świeckiej w różnych jej odmianach: „Szabatu przestrzega się surowo tylko na żydowskich ulicach. Chałat i kapota o niczym jeszcze nie świadczą. Zdarzają się komuniści w chałatach”<sup>39</sup>. Ma zatem autor poznający polskich Żydów (jak i odbiorca tekstu) szansę, by uświadomić sobie duże zróżnicowanie wewnętrzne społeczności żydowskiej zamieszkującej Warszawę. Dowodami przeobrażenia mentalności są również szkoły, nowoczesne, świeckie, jak odwiedzana przez Döblina szkoła z wykładowym jidysz, w której dostrzega on dowód na „samodzielną emancypację mas robotniczych narodu żydowskiego”<sup>40</sup>.

Starając się przedstawić całe spektrum odmian żydowskiej religijności odwiedza autor także należący do gminy syjonistycznej *szul* oraz *szytł* chasydów<sup>41</sup>. W trakcie pobytu w szulu (gdzie też kobiety zostają oddzielone na osobnej galerii) dostrzega akcent polityczny w wystroju wnętrza; „Przy wejściu wiszą plakaty pewnego palestyńskiego rabina i jego portret”<sup>42</sup>, wysłuchuje śpiewu tradycyjnie ubranego kantora, o mocnym i potężnym głosie oraz tych, którzy, zarzuciwszy tałesy na głowę towarzyszą żarliwie modlitwom. Co wyróżnia tę społeczność, to niejako podwójna wspólnota – z jednej strony religijna, z drugiej zaś – polityczna: „kiedy już jest po wszystkim [po modłach] i ludzie się rozchodzą, ktoś intonuje pieśń. Podejmują ją starzy i młodzi, mężczyźni i kobiety: to dumna, pełna nadziei *Hatikwa*, syjonistyczny hymn”<sup>43</sup>. Odwiedziny w szytlu u zwolenników wielkiego chasyda z Góry Kalwarii, którzy „modlą się całą noc”, przyno-

<sup>38</sup> *Tamże*, s. 72.

<sup>39</sup> *Tamże*, s. 73.

<sup>40</sup> *Tamże*, s. 74.

<sup>41</sup> *Szul* (jid.) – określenie tradycyjnie oznaczające dom modlitwy, bóżnicę, synagogę. *Szytł* (sztybl) – określenie, które używane było na oznaczenie chasydzkich synagog czy domów modlitwy.

<sup>42</sup> ALFRED DÖBLIN, dz. cyt., s. 82.

<sup>43</sup> *Tamże*, s. 83. Autorem słów jest pochodzący z Galicji Naftali H. Imber, tekst został opublikowany w roku 1886. Później stał się hymnem ruchu syjonistycznego, zaś w 1897 w Bazylei na I Kongresie Syjonistycznym przyjęto *Hatikwę* za hymn światowej Organizacji Syjonistycznej. *Hatikwa* jest hymnem państwowym Izraela.

szą całkiem jeszcze inne wrażenia. Autor relacji najpierw słyszy „przeraźliwe śpiewy-nie-śpiewy”, później zaś uderza go „chaos krzyków”, hałas, szum. Sam czuje się dość niezręcznie w swoim „zachodnim” ubraniu, gdyż wszyscy obecni „noszą jarmułki i chałaty”<sup>44</sup>. Co uderza wizytujących to bardzo wielka powaga i jednocześnie podniecenie, współobecność „surowych starców” i małych chłopców, wszystkich bardzo skoncentrowanych na czytaniu świętych tekstów: „Mężczyźni czytają ten sam fragment, ale każdy robi to dla siebie, każdy jest dla siebie kapłanem”<sup>45</sup>. Bardzo odmienne wydaje się Döblinowi ich zachowanie: „Tutejsi wierni osobiście ostro i wytrwale się kołyszają”, czemu towarzyszy „ekstatyczny rozgardiasz”<sup>46</sup>. Autor wysłuchuje także innego niż wcześniejsze – wyróżniającego się chasydzkiego śpiewu, radosnego, żywego, wyjątkowego.

Warto pamiętać, iż spojrzenie na żydowską Warszawę tak w przypadku Melcer jak i Döblina – to spojrzenie z zewnątrz: oboje są wszak tymi, którzy patrzą na żydowską społeczność z pozycji przybysza.

W przypadku Döblina ta pozycja zewnętrznego obserwatora to jednak status faktyczny, przyjechał wszak odbyć podróż po Polsce, w przypadku Melcer, mieszkającej na stałe w polskiej stolicy, – perspektywa *przybysza* tym bardziej uświadamia nam jak bardzo nieznani polskiej społeczności byli żydowscy mieszkańcy stołecznego miasta. W przeciwieństwie do nie odróżniającej odmian żydowskiej religijności autorki reportażu z *Czarnego lądu*, mimo, iż podobnie jak ona jest wśród warszawskich Żydów przybyszem z zewnątrz, potrafi Döblin pokazać wewnętrzne zróżnicowanie religijności, jego rozmaite oblicza obecne w miejskich przestrzeniach Warszawy.

Co chyba bardzo też interesujące – właśnie niemiecki twórca zwraca uwagę nie tylko na swoistość czy egzotyczność wschodnioeuropejskiego judaizmu, ale również na jego siłę duchową. Sam przed sobą przyznaje, że gdy odwiedza żydowską dzielnicę w dniu Święta Szałasów, wśród tych, którzy „Tkwia od rana do wieczora w todze metafizyki, związani z ponadświatowym Bogiem” dostrzega wyjątkową moc spajającą naród żydowski<sup>47</sup>. Pełen „respektu” i „zduumienia” dostrzega, iż Żydzi stanowią nie tylko wspólnotę kulturową, ale –

<sup>44</sup> ALFRED DÖBLIN, dz. cyt., ss. 83-84.

<sup>45</sup> *Tamże*, s. 85.

<sup>46</sup> *Tamże*.

<sup>47</sup> *Tamże*, s. 87.



zwłaszcza w wersjach judaizmu, jakie zobaczył w trakcie pobytu w Warszawie – ci, którzy są wyjątkowo skoncentrowani na życiu duchowym ciągle pozostają wierni swej, tak ściśle z religią związanej, tożsamości, niezmiennej od wieków, mimo rozproszenia i doznawanych prześladowań.