

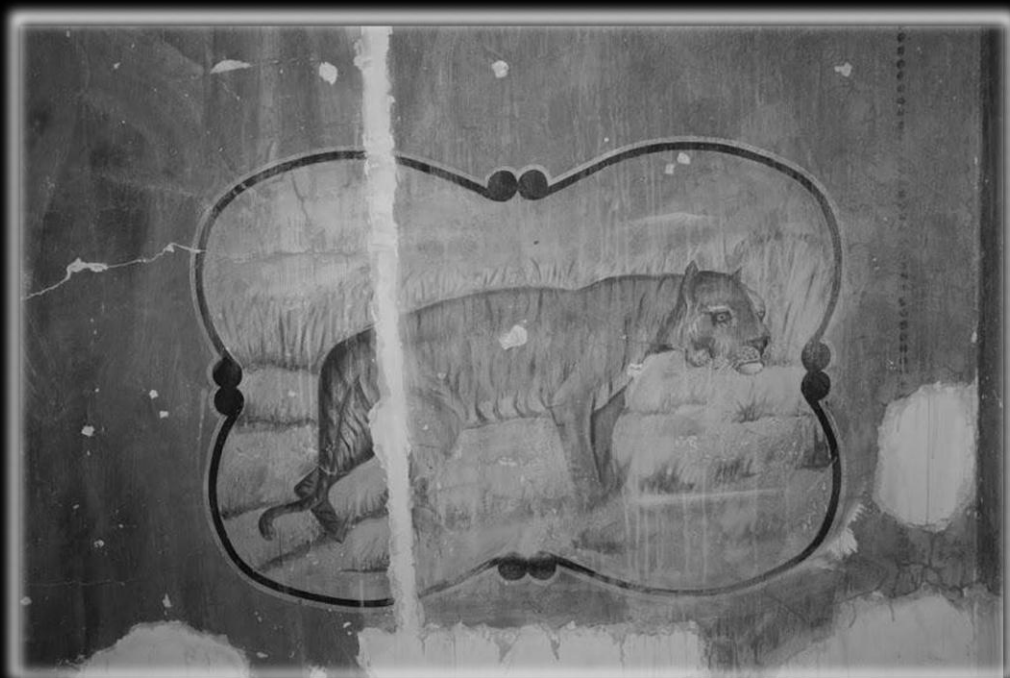


SŁOWIK

הזמיר

CZASOPISMO KOŁA NAUKOWEGO
STUDENTÓW INSTYTUTU JUDAISTYKI
UNIwersYTETU JAGIELLOŃSKIEGO

דער סאלאון



Polichromie synagogi Chewra Thilim w Krakowie, s.24

NR 22: 2013

„Słowik – HaZamir - Der Solowej”

Czasopismo Koła Naukowego Studentów Judaistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego

Publikujemy artykuły, eseje, źródła, tłumaczenia, komunikaty, recenzje, sprawozdania i inne materiały dotyczące szeroko pojętej tematyki żydowskiej, obejmującej historię, kulturę, język, religię i obyczajowość Żydów w Polsce i na świecie.

Informacje dla autorów:

1. Prac nie zamówionych nie zwracamy
2. Redakcja zastrzega sobie możliwość dokonywania skrótów i opracowania redakcyjnego nadsyłanych tekstów.
3. Przyjmowane są jedynie niepublikowane wcześniej prace (zapisane w programach word, open office, rich text format) w formie pliku komputerowego z dołączonym wydrukiem, napisane według ogólnie obowiązujących reguł (tj. czcionka 12, times new roman. 1800 znaków na stronie)
4. Przypisy sporządzone według zasad stosowanych w niniejszym numerze mają być umieszczone pod tekstem.



RADA KÓŁ NAUKOWYCH
UNIWERSYTETU
JAGIELLOŃSKIEGO

Wraz z rozpoczęciem nowego roku akademickiego oddajemy do rąk Czytelników kolejny, już dwudziesty drugi numer studenckiego kwartalnika judaistycznego – „Słowik – HaZamir – Der Solowej”. Swą treścią obejmuje on szerokie spektrum tematów, począwszy od zagadnień kulturowych, poprzez treści historyczne, na filozoficzno–religijnych kończąc. Stąd też tytuł wydania nie został jednoznacznie zdefiniowany.

Tematy podjęte przez autorów tego numeru odnoszą się do kultury materialnej narodu żydowskiego oraz jego martyrologii, jak artykuł Alicji Jarkowskiej-Natkaniec *13 i 14 marca 2013 r. 70 rocznica likwidacji getta w Krakowie*. Ponadto autorzy ci podejmują kwestie związane z sytuacją diaspory żydowskiej w znaczeniu społeczno-politycznym. Nie zabrakło także miejsca na treści dotyczące genezy kabały chrześcijańskiej. W niniejszym wydaniu czytelnicy znajdą również recenzję książki Sary Shilo *Krasnoludki nie przyjdą*, przedstawiającej trudne i skomplikowane życie mieszkańców pogranicza izraelsko-libańskiego.

Katarzyna Dziekan

Redakcja

Katarzyna Dziekan

Opieka naukowa

dr hab. Stefan Gąsiorowski, prof. PAN

Korekta

Agata Kurdybanowska

Projekt okładki

Beata Barszczewska-Wojda,
Radosław Kierepka, Agata Kurdybanowska

Adres redakcji

Instytut Judaistyki Uniwersytetu
Jagiellońskiego, Kraków 31-056, ul. Józefa 19

SPIS TREŚCI

[2] Paweł Chról *Kabała ujawniona – historia i znaczenie kabały chrześcijańskiej*.

[9] Katarzyna Dziekan *Afrera Dreyfusa – polityczno–społeczny wymiar francuskiego antysemityzmu*.

[14] Alicja Jarkowska-Natkaniec *13 i 14 marca 2013 r. - 70 rocznica likwidacji getta w Krakowie*.

[19] Sławomir Pastuszka *Polichromie synagogi Chewra Thilim w Krakowie*.

[25] Apolonia Kuc *Ostatni dom modlitwy w Kielcach - Próba ratowania zabytku. Kalendarium wydarzeń*.

[29] Kinga Migalska *Sara Shilo, Krasnoludki nie przyjdą*.

[32] Bartosz Pietrzak *Projekty KNSIJ UJ na rok 2013/2014*.

Publikacja finansowana ze środków Rady Kół Naukowych Uniwersytetu Jagiellońskiego



KOŁO NAUKOWE STUDENTÓW



INSTYTUTU JUDAISTYKI UJ

Paweł Chról

Kabała ujawniona

Historia i znaczenie kabały chrześcijańskiej

„Jak to często bywa, bardzo wiele można się nauczyć z błędów!”

Gershom Scholem

Rok po śmierci Sabataja Cwi (w 1677 r.) w Sulzbachu został wydany traktat *Kabala Denudata* (Kabała Ujawniona), urodzonego na Śląsku, Christiana Knorra von Rosenrotha (1636–1689). W niniejszym artykule przedstawiono charakterystykę tego traktatu i jego znaczenie w historii, sytuowanego przez uczonych w centrum kabały chrześcijańskiej. Analiza i historia tekstu *Kabala Denudata* są opisane w kontekście historycznym.

Dzielo Ch. Rosenrotha i F. M. Helmonta: wprowadzenie do kabały

Traktat „*Kabala Denudata*” autorstwa Ch. Rosenrotha był najważniejszym i najpopularniejszym dziełem kabały chrześcijańskiej. W tym obszernym dziele przedstawiono szerokie spektrum wątków kabalistycznych. Poza materiałem autorstwa Rosenrotha zawiera ono tłumaczenia traktatów kabały żydowskiej (*Szaar ha-Szamajim*, *Sefer Gilgulim*, fragmenty *Zoharu* oraz teksty Izaaka Lurii i Mojżesza Kordowero), słownik terminów kabalistycznych i *Adumbratio Kabbalae Christianae* (Zarys Kabały Chrześcijańskiej) Franciscusa Mercuriusa van Helmonta (1614-1698), traktat streszczający cały zamysł przedsięwzięcia. Dzieło opatrzone jest mottem: „*chwytam się Żydów: kto mógłby poprowadzić lepszą ścieżką; jeśli byłaby, ustępuję: zabiegamy o jedno zbawienie*”.¹

Traktat Helmonta ma formę dialogu prowadzonego między kabalistą żydowskim a filozofem chrześcijańskim. Autor zmierza do syntezy ich postaw, a więc ugruntowania kabały chrześcijańskiej. Zdaniem Helmonta dwie strony: filozof mówiący o powiązaniach przyczynowych i kabalista o strukturach mistycznych, odnoszą się do tej samej rzeczywistości². Dla Helmonta rzeczywistość, od kiedy nastąpiło stworzenie świata, miała charakter przede wszystkim dziejowy, a w efekcie jego zepsucia i „rozbicia naczyń” nastąpił upadek istot stworzonych. Proces odnowy ma prowadzić do mesjańskiej naprawy duszy i świata³. Bóg jest światłem nieskończonym, każdym gdzieś (*omne Ubi*), które wycofało się w głąb siebie, żeby dać miejsce stworzeniom⁴. Wizja Helmonta jest, rzecz jasna, rozwinięciem doktryny luriańskiej, a raczej jej

Fragmenty tego dzieła ukazały się w kwartalniku „Kronos. Metafizyka, kultura, religia”, 2013 nr 1.

² Tamże.

³ Tamże, I §7-15.

⁴ Tamże, II §2-10.

¹ F. M. van Helmont, *Zarys Kabały Chrześcijańskiej*, przeł. P. Chról, Warszawa, 2014 [w druku], I §4-5.

przeniesieniem na grunt chrześcijański, przy czym autor posługuje się również arystotelesowską terminologią filozoficzną. Główną innowacją, wprowadzoną przez Helmonta jest utożsamienie Adama Kadmona z Chrystusem⁵. Ta arystotelesowska terminologia filozoficzna sytuuje się w samym centrum myśli Helmonta. Chrystus został przedstawiony poprzez struktury sefirotyczne jako Logos, jak ten, który zapośredniczył stworzenie. Dzieło Helmonta, wraz ze stopniowym wprowadzaniem w Ciało Logosu, nabiera charakteru millenarystycznego. Helmont pisze o apokaliptycznym starciu Chrystusa z księciem Edomu, Adamem Belialem-demoniczną karykaturą człowieczeństwa⁶. Zatem traktat Helmonta miał stanowić jednocześnie zarys historii boskiej, streszczenie Rosenrotha, a także zarys kabały i jej dziejów. Poniżej zostanie przedstawiona geneza tekstu „Zarys Kabały Chrześcijańskiej”, w tym - dla nadania szerszego kontekstu - zarys genezy kabały chrześcijańskiej.

Adumbratio:

Zarys historii kabały chrześcijańskiej

Początki kabały chrześcijańskiej - to jest chrześcijańskiej interpretacji tez kabały - zwykle wywodzi się od Pico della Mirandoli⁷. W swoich *Conclusiones Cabalisticæ*, Pico - idąc za Abulafią - stwierdził, że (ówcześnie przyjęty) podział filozofii stosuje się również do kabały⁸, natomiast filozofa Majmonidesa uznawał za kabalistę⁹. Pico w swoim dziele odwoływał się do abulafiańskiej metody *chochmat ha-*

ceruf i przedstawiał trynitarną interpretację Imion Boskich (Ehje - Ojciec, JHWH - Syn, Adonai - Duch Święty)¹⁰, a nawet imienia Jeszu¹¹. Korzenie kabały chrześcijańskiej sięgają wcześniej niż powstanie pism Pico della Mirandoli. Zdaniem Pica papież Sykstus IV „poprzedzający obecnie [w 1487 r.] panującego Innocentego VIII, zdobywał je [tzn. dzieła kabalistyczne] z ogromną pieczołowitością i entuzjazmem, aby umożliwić ich łaciński przekład dla publicznego dobra naszej wiary”¹². Geneza kabały chrześcijańskiej sięga kręgu Abulafii, który niejednoznacznie sugerował możliwość jedności religii¹³ i skupiał wokół siebie również chrześcijańskich uczniów (ale dopiero Pico podjął się poważnej chrześcijańskiej recepcji kabały). Kabaliści chrześcijańscy sytuowali siebie jako kontynuatorów tego zamysłu. Zarówno Pico, jak i Helmont łączyli filozofię chrześcijańską i kabałę. Wśród pierwszych chrześcijan zainteresowanych kabałą żydowską znajdowali się konwertyci żydowscy (którzy udostępniali chrześcijanom kabałę, dokonując przekładów na łacinę¹⁴) i teolodzy polemizujący z Żydami. Znajomość języka hebrajskiego wiodła również w pokrętne ścieżki myśli żydowskiej. Kabała stopniowo zaczęła się pojawiać w spektrum zainteresowań chrześcijan. Początkowo znajomość kabały miała stanowić jedynie pomoc w dyskusji, dopiero potem stwierdzono, że kabała chrześcijańska stanowi ostatni krok w polemikach chrześcijańsko-żydowskich¹⁵. Dlatego Helmont nadał swojemu traktatowi formę

⁵ Tamże, III §1-56.

⁶ Tamże, XI- XII.

⁷ G. Scholem, *Początki Kabały Chrześcijańskiej*, przeł. A. Serafin, „Kronos”, 2013 nr 1, s. 50.

⁸ Pico della Mirandola, *Conclusiones Cabalisticæ* numero LXXII, Rzym, 1487, I-III.

⁹ Tamże, LXIII.

¹⁰ Tamże, VI.

¹¹ Tamże, XIV.

¹² G. Scholem, *Początki Kabały*, s. 54.

¹³ A. Abulafia, *Sefer ha-Oth*.

¹⁴ Do tych konwertytów należał również Mitridates, przyjaciel Pica.

¹⁵ Zob. Robert Wang, *The Rape of Jewish Mysticism by Christian Theologians: How the Modern Occult Movement Grew out of Renaissance Attempts to Convert the Jews*, Columbia 2001.

dialogu prowadzonego między „filozofem chrześcijańskim” a „kabalistą żydowskim”. Traktat Helmonta miał dowodzić zupełnej zgodności chrześcijaństwa i kabały, identyczności mistycznego ciała Adama Kadmona i Chrystusa. Wątki chrześcijańskie miały już tkwić immanentnie w kabale, a przedsięwzięcie Helmonta i Rosenrotha miało służyć ich „ujawnieniu”. Helmonta rozpoczynając swoje dzieło-dialog od spotkania chrześcijanina i Żyda¹⁶, a kończąc na tryumfalnym zwycięstwie Chrystusa nad dziejami¹⁷, starał się również wykazać zwycięstwo Chrystusa w sporze judaizmu z chrześcijaństwem. Rosenroth uważał, że kabaliści - mimo tak wielu zbieżnych z chrześcijaństwem myśli - nie chcą się nawrócić na tę religię, być może, jedynie ze względu na różnice terminologiczne, dlatego dodał do *Kabbala Denudata* słownik terminów kabalistycznych¹⁸.

Kres polemik miał oznaczać również koniec średniowiecza, a dla niektórych nawet koniec Kościoła. Filip Widmandstadt, krytyk kabały i teolog, który wiódł spór z Pico, pisał, że „z kabały dawnych Żydów, niczym z konia trojańskiego, dobywają się potworne poglądy, podejmując atak na Kościół Chrystusa”¹⁹. Hobbes, pisząc *Lewiatana*, chciał pokazać, że wraz z końcem średniowiecza, kończyła się też wszechwładza Kościoła. Coraz bardziej oddalony od świata Bóg chrześcijaństwa stracił swoje moce polityczne, a władzę przejął suweren polityczny. Jednakże „demony” religii zbudziła na nowo reformacja, a renesans przywrócił wiarę w mity. Początkowo znajomość języka hebrajskiego i judaizmu miała stanowić

jedynie narzędzie w polemikach z Żydami. Okazało się jednak, że pewne żydowskie treści zaczęły przenikać do chrześcijaństwa. W ten sposób, być może, spełnił się - przynajmniej częściowo - plan żydowskiego proroka, Abraham Abulafii, który próbował w 1280 r. nawrócić papieża Mikołaja III na judaizm, jednak ten zmarł w przeddzień wizyty proroka w Rzymie.

Mercurius:

kabała, filozofia i nauka.

F. M. van Helmont był synem Jan Baptisty van Helmonta (1579-1644), znanego chemika, medyka i alchemisty. Zatem imię F. M. van Helmonta nie było przypadkowe: słowo *mercurius* w ówczesnej nomenklaturze naukowej oznaczało rtęć. Pochodzenie imienia syna Jana Baptisty'a van Helmonta od nazwy metalu wiązało się z - inspirowanymi alchemią - próbami przemiany metalu w złoto. Jeszcze przed powstaniem tablicy pierwiastków Mendelejewa zdawano sobie sprawę z powiązań między rtęcią (Hg80) a złotem (Au79), chociaż wynikające z tej wiedzy działania wydają się już - ze współczesnej perspektywy - dość zaskakujące, wręcz absurdalne. Symbolicznie *mercurius* oznacza przemianę człowieka, odpowiadającą transmutacji rtęci w złoto. Znalazło to później odbicie w helmontowskich poszukiwaniach nowego człowieka, mistycznej figury nowego człowieka - Adama Kadmona utożsamianego z Chrystusem. Pozostając w tym samym kontekście, nazwę *mercurius* odnoszono do mitycznego ojca alchemii, Hermesa (Mercuriusa) Trismegistusa. Od jego imienia wywiedziono określenie doktryn ezoterycznych - hermetyzm. Wyjaśnienie genezy imienia F. M. van Helmonta jest o tyle istotne, że ojciec nadając mu to imię, tym samym wyznaczał jego przyszłe losy.

¹⁶ Helmont, *Zarys Kabały Chrześcijańskiej*, I.

¹⁷ Tamże, XII.

¹⁸ Christian Knorr Rosenroth, *Kabbala Denudata, sive Doctrina Hebraeorum Transcendentalis et Metaphysica Atque Theologia*, Sulzbach 1677, I,2:74.

¹⁹ G. Scholem, *Początki Kabały*, s. 58.

Kształtujące się z biegiem lat poglądy Helmonta syna oscylowały właśnie wokół hermetyzmu i miały stanowić odpowiedź na jego imię.

Kabaliści chrześcijańscy utrzymywali kontakty ze światem nauki i filozofii. Helmont prowadził liczne dyskusje z filozofem Gottfriedem Wilhelmem Leibnizem, autorem pomysłu stworzenia uniwersalnego języka ludzkich myśli. W 1667 r. Helmont wydał *Krótki zarys naturalnego alfabetu hebrajskiego*, które to dzieło przeczytał i skomentował wspomniany słynny niemiecki filozof²⁰. Jednak Helmont nie wtajemniczał Leibniza w kabałę, z którą ten zapoznał się już o wiele wcześniej²¹. W *Krótkim zarysie* Helmont stwierdził, że język hebrajski jest Ursprache, początkiem języka i historii, a także boskim językiem stworzenia, w którym słowa ściśle wyrażają naturę rzeczy przez nie określanych²². Helmont był nawet przekonany, że głuche osoby są w stanie nauczyć się języka hebrajskiego, gdyż jest on językiem naturalnym, wrodzonym, podczas gdy inne języki wynikają jedynie z konwencji²³. O znajomości kabały wśród filozofów świadczą także zachowane notatki Johna Locke'a z lektury *Kabbala Denudata*²⁴.

Nauka nie była ściśle oddzielona od religii czy hermetyzmu (zwanego dziś ezoteryką) aż do wypracowania jej oświeceniowego

modelu. Siatka pojęciowa matematyczno-fizyczna, która mogłaby się stać wyłączną podstawą nauk, nie została jeszcze wypracowana. Niemniej już we wczesnonowożytnych badaniach kryła się zapowiedź postępu naukowego, zarodki przyszłej rewolucji w tej dziedzinie. Giordano Bruno (1548-1600), chociaż zagorzały hermetyk i kabalista, jako jeden z pierwszych dowodził słuszności teorii heliocentrycznej. Wspomniany już ojciec F. M. Helmonta ukuł termin „gaz”, opisał dwutlenek węgla i wskazał na duże znaczenie chemii dla rozwoju medycyny. To właśnie w *Manifeście Różokrzyżowców* autorstwa Johanna Valentina Andreaei (1586-1654), niemieckiego pisarza, matematyka, alchemika i teologa, w którym można znaleźć pewne podobieństwa do tez Helmonta, po raz pierwszy w Europie pojawiła się koncepcja postępu naukowego²⁵. Stopniowo formowały się nowe paradygmaty nauki, opartej na matematyce i fizyce, a nie spekulacjach. Natomiast coraz większa przepaść pojawiała się między nauką a hermetyzmem, który coraz bardziej pogrążał się w szalbierstwie i bezużyteczności²⁶.

Druk *Kabbala Denudata*: ujawnienie kabały i millenaryzm

Jak już o tym wspomniano, *Kabbala Denudata* została wydana po raz pierwszy w 1677 r. Jednak w kwestiach dotyczących kabały o wiele bardziej znaczącą datą wydaje się rok 1684, związany z wydaniem *Zoharu*. *Zohar* posiadał dwie wersje: żydowskie wydanie z Mantui i chrześcijańsko-żydowskie z Cremony. Przez kolejne dziesięciolecia prowadzono spór o *editio*

²⁰ Allison Coudert, *The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century: The Life and Thought of Francis Mercury Van Helmont (1614-1698)*, Leiden 1999, s. 309.

²¹ Tamże, s. 311.

²² F. M. Helmont, *Alphabeti Vere Naturalis Hebraici Brevissima Delineatio. A Short Sketch of the Truly Natural Hebrew Alphabet*, przeł. Allison Coudert, Leiden-Boston 2007, s. 21.

²³ Tamże, s. 59.

²⁴ Victor Nuovo, *Locke's 'Dubia circa Philosophiam Orientalem'*, [w:] *Christianity, Antiquity and Enlightenment, Interpretations of John Locke*, Dordrecht-London-New York 2011.

²⁵ A. Coudert, *The Impact of the Kabbalah*, s. 150.

²⁶ Zob. R. Wang, *The Rape of Jewish Mysticism*.

*princeps*²⁷. *Zohar* w XVII w. był drukowany jedynie dwa razy: w Lublinie w 1624 r. i w Sulzbachu w 1684 r. Oba wydania szły za wersją cremońską. Druk *Zoharu* w Sulzbachu w 1684 r. był wynikiem współpracy chrześcijańskich i żydowskich kabalistów. Łaciński wstęp do tego wydania napisał prawdopodobnie Rosenroth²⁸. Poza głównym dziełem kabały żydowskiej, doszło również do druku drugiego wydania *Kabbala Denudata* oraz syriackiego przekładu *Nowego Testamentu* hebrajską czcionką. Uznano zapewne, że udostępnienie chrześcijańskich ksiąg w języku aramejskim - podobnym do języka *Zoharu* - zachęci Żydów do ich lektury. Także Helmont w *Adumbratio* cytuje *Nowy Testament* po syriacku (za Peszittą). Z wydaniem *Zoharu* wiele wspólnego mieli również sabataiści. Warto dodać, że myśl Sabataja wywodzono z ksiąg *Zoharu*²⁹, a frankiści określali siebie mianem „zoharystów”. Wydany w 1684 r. traktat Chajima Vitala *Sefer ha-Gilgulim* zawierał komentarze sabataisty Meira Eisenstadta³⁰. Natomiast Rosenroth w swoim znanym dziele zawarł *De Revolutionibus Animarum* - łaciński przekład wspomnianego traktatu. Co ciekawe, sabataista Mosze ben Aaron z Krakowa (1670-1716) związany zaangażowany w publikację omawianego wydania *Zoharu*, przeszedł na luteranizm. Stał się Johanem Christianem Kemperem³¹. Od 1701 r. nauczał on w Uppsali język hebrajski. Niektórzy przypuszczają nawet, że mógł być nauczycielem hebrajskiego samego

Swedenborga. Przetłumaczył on *Ewangelię Mateusza* na hebrajski z syriackiego, napisał też do niej kabalistyczny komentarz pt. *Meirat Ejnajim*³².

Celem Rosenrotha było „ujawnienie” kabały dla szerszego kręgu odbiorców kultury europejskiej. Praktykowana dawniej jedynie w zamkniętych grupach osób, zaczęła mieć ona coraz szerszy zasięg oddziaływania. Było to zasługą rozpowszechnienia się znajomości języka hebrajskiego w okresie renesansu, przekładów traktatów kabalistycznych na język łaciński, popularności sabataizmu i chrześcijańskich ruchów millenarystycznych w XVII w., a także działań kabalistów chrześcijańskich. Także dzieła Rosenrotha i Helmonta były odbierane w kontekście popularnego w XVII w., millenaryzmu. O sile oddziaływania tego ruchu świadczy fakt, że Menasse ben Israel, szermując właśnie tezami millenarystycznymi, zyskał zgodę Anglików i Cromwella na powrót Żydów do Anglii. Rosenroth i Helmont propagowali kabałę korzystając ze swoich licznych kontaktów ze światem nauki i kultury w całej Europie (John Locke, Leibniz, Henry More, wyznawcy różnych religii, kręgi hermetyczne).

W kolejnym wieku zainteresowanie kabałą i dziełem Rosenrotha nie osłabło. Niemiecki teolog Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782), autor *Die Lehrtafel der Prinzessin Antonia*³³ ulegał w swoich dziełach wpływom *Kabbala Denudata* i prac zgorzeleckiego mistyka Jakoba Böhmego³⁴.

²⁷ Więcej na ten temat w: Jan Doktor, Magdalena Bendowska, *Sefer ha-Zohar- the Battle for Editio Princeps*, „Kwartalnik Historii Żydów”, 2012 nr 2, s. 141-161.

²⁸ G. Scholem, *Bibliographia Kabbalistica*, Lipsk 1927, s. 168.

²⁹ Moshe Idel, *Messianic Mystics*, Yale 2000, s. 185.

³⁰ I. Tishby, *Netivei Emunah u-Minut*, Jerozolima 1964, s. 302.

³¹ E. R. Wolfson, *Messianism in the Christian Kabbalah of Johann Kemper*, [w:] *Millenarianism and Messianism in the Early Modern World*, ed. by M. Goldish, R. H. Popkin, Dordrecht, 2001, s. 139-187.

³² Eliot Wolfson, *Angelic Embodiment and the Feminine Representation of Jesus: Reconstructing Carnality in the Christian Kabbalah of Johann Kemper*, [w:] *The “Jewish Body” in the Early Modern Period*, ed. by M. Diemling, G. Veltri. Leiden 2008, s. 395-426.

³³ Friedrich Christoph Oetinger, *Die Lehrtafel der Prinzessin Antonia*, Berlin-New York 1977.

³⁴ Józef Piórczyński, *Absolut, człowiek, świat: studium myśli Jakuba Böhme i jej źródeł*, Warszawa 1991.

Pisma Oetingera stanowią pomost między kabałą chrześcijańską a pismami Schellinga.

Romantyzm:

Schelling i powrót kabalistycznego mitu

Hume (1711-1776) starał się usunąć wszelkie spekulatywne księgi nie odwołujące się do empirii. Pisał, że należy je „wrzucić w ogień, gdyż mogą zawierać jedynie fikcje i złudzenia”³⁵. W oświeceniu kładziono ścisły nacisk na racjonalistyczny paradygmat nauki. Jednak próby całkowitego wyeliminowania kabały i pobocznych nurtów hermetycznych z myśli europejskiej nie powiodły się. Kabała trafiła na podatny grunt w romantyzmie. Inspirowała zarówno artystów, pisarzy, jak i filozofów. W Anglii w oparciu o nią tworzył William Blake³⁶, Schelling uprawiał filozofię mitologii, w Polsce kabałą inspirowali się Adam Mickiewicz³⁷ i Jan Potocki³⁸.

Mesjanizm Towiańskiego i Mickiewicza wywodził się z twórczego przeobrażenia kabalistycznych idei i wyobrażeń. Najbardziej rozpowszechnionymi źródłami, do których mogli oni mieć dostęp była *Kabbala Denudata*, pisma Oetingera i Böhme³⁹. Ponadto Mickiewicz utrzymywał kontakty z frankistowskimi konwertytami. To zainteresowanie kabałą u polskiego twórcy romantycznego nie musi budzić zdziwienia, jeżeli weźmie się pod uwagę typowe dla

romantyzmu zainteresowanie mitem, ludowością i tym, co tajemne, jako elementem bliższym sercu, aniżeli „szkiełko mędrca”.

Czołową postacią i sprawcą powrotu mitu w romantyzmie był F. Schelling (1775-1854). Dokonał on przekładu treści kabalistycznych na język filozofii niemieckiego idealizmu. Schelling wyróżniał u Boga dwa sposoby działania: afirmatywny (ekspansja) i negatywny (wycofanie). Tempo *cimcum* - kontrakcji i ekspansji - stwarza *klamot* – „światowięki”. Bóg jest wiecznym, trawiącym Nie, nie neguje samego siebie, cofa się w siebie - czyni obiektem własnej woli. Negacja jest koniecznym poprzednikiem każdego ruchu, a więc i całego stworzenia⁴⁰. Bóg jest siłą, która neguje i wciąga, jest żądzą i ślepy m narkotycznym głodem. Ta siła dążyła do bycia Jednym, ale rozpadła się we Wszystko⁴¹. Jako siła negatywna jest otchłanią ludzkiego serca, lękiem i straszliwą odrazą⁴². Stworzenie jest lustrem, w którym Bóg ogląda swoje dzieło i dopiero staje się Bogiem. Schelling chcąc odsłonić pierwotne bóstwo, nicość, chce konfrontacji z pierwotnym chaosem świadomości i upiorami czystego Rozumu. Zatem mitologia jest jednocześnie historią świadomości. Pogląd Schellinga jest też podsumowaniem rewolucji oświecenia, w której rozum, odrzucając mitologię, sam w nią wpada⁴³.

Scholem:

początek badań i koniec kabały

Gershom Scholem, chociaż związany ze środowiskiem Hermanna Cohena, który uważał judaizm za dążący do usunięcia mitu,

³⁵ Hume, *Badania nad naturą rozumu ludzkiego*, t. XII, Kraków 2004.

³⁶ Sheila Spector, *Wonders Divine”: The Development of Blake’s Kabbalistic Myth*, Lewisburg 2001, s. 44-46.

³⁷ Abraham Duker, *Some Cabbalistic and Frankist Elements in Adam Mickiewicz’s “Dziady”*, “Studies in Polish Civilisation”, 1966.

³⁸ Michał Otorowski, *Jan Potocki - koniec i początek. Wprowadzenie do badań nad “Rękopisem znalezionym w Saragossie”*, Warszawa 2008.

³⁹ Zob. *Zdania i uwagi z dzieł Jakuba Boehme, Anioła Szlązaka i Sę-Martina*, oprac. Adam Mickiewicz, Paryż, 2003.

⁴⁰ F. Schelling, *Światowięki*, przeł. Wawrzyniec Rymkiewicz, Warszawa 2008, s.29.

⁴¹ Tamże, s. 65.

⁴² Tamże, s. 74.

⁴³ Wawrzyniec Rymkiewicz, *Baśń Rozumu*, „Kronos”, 2009 nr 1/2, s. 9.

zainteresował się w młodym wieku kabałą. Można powiedzieć, że w pewnym sensie Scholem, tak jak Rosenroth „ujawnia” kabałę. Jednak on podchodzi do niej jako naukowiec. Wkrótce staje się inicjatorem naukowych badań nad kabałą. G. Scholem miał związek jeszcze z innym spośród pierwszych kabalistów chrześcijańskich, wspomnianym już filozofem, Pico della Mirandola. Pico, idąc za Abulafią, rozpoczyna *Conclusiones Cabalisticæ* od podziału kabały na kabałę sefir i kabałę boskich imion, porównując to do podziału wiedzy na spekulatywną i praktyczną⁴⁴. G. Scholem w swoich badaniach powszechnie stosował ten podział. Jego zainteresowanie kabałą wywodziło się z przymysłów Schellinga. Scholem uznał za Schellingiem *cimcum* za najważniejszą koncepcję kabały, sytuującą się w jej centrum. W liście do pisarza Waltera Benjamina przyznaje, że dzięki dziełom pisarza i filozofa Franza Josepha Molitora (1779-1860) zaczął w młodości żywić sympatię do kabały⁴⁵. Scholem stosując terminologię Schellinga podjął się badania historii judaizmu i kabały. W 1937 r. w liście do Salmana Schockena napisał on, że dzięki Molitorowi postanowił zajmować się metafizyką kabały, a nie jedynie historią kabały⁴⁶. Toczył spór z lekarzem i filozofem Oskarem Goldbergiem (1885-1953) - uprawiającym zdaniem Scholema „biologiczną kabałę” – o właściwe rozumienie mitu i hebrajskości. Jednak ostatecznie jego metoda sprowadziła się do przemilczenia Goldberga, który pragnął powrotu mitu⁴⁷. W swoich badaniach

pominał również rozwijający się za jego czasów nurt kabały żydowskiej Raszasza z Jemenu w jesziwie Bet El. Scholem stwierdził, że „gdy wszystko zostało powiedziane i zrobione, można już jedynie powiedzieć w naszych czasach, że nie ma już żadnego autentycznego mistycyzmu, ani w Izraelu, ani pośród innych narodów”⁴⁸. W tej sytuacji pozostaje jedynie zostać historykiem kabały.

Zakończenie

W niniejszym artykule przedstawiono historię kabały chrześcijańskiej, koncentrując się na *Kabala Denudata*. Omawiany traktat stanowi główny, reprezentatywny tekst kabały chrześcijańskiej, zbierający jej najważniejsze tezy. Zwłaszcza *Zarys Kabały Chrześcijańskiej* jest – już w samym zamyśle - streszczeniem, tak Rosenrotha, jak i całości kabały. W związku z tym historia *Kabala Denudata* wiąże się ściśle z historią samej kabały chrześcijańskiej, której genezę i rozwój zarysowano, przedstawiając genezę i historię tego dzieła. Ukazanie szerszego kontekstu omawianego traktatu ma stanowić wprowadzenie w treści przewijające się w nim i umożliwiać lepsze ich zrozumienie. Wyborowi ram chronologicznych przedstawianego materiału, przyświecał głównie cel ukazania powiązania między „ujawnieniem” kabały w europejskiej chrześcijańskiej kulturze a początkiem naukowych badań Scholema nad kabałą. Za istotny czynnik zapośredniczący ów przekaz, uznano filozofię Schellinga.

⁴⁴ Pico della Mirandola, *Conclusiones Cabalisticæ*, I-III.

⁴⁵ G. Scholem, *Żydzi i Niemcy. Eseje. Listy. Rozmowa*, przeł. Adam Lipszyc, 2006, s. 143.

⁴⁶ Eveline Goodman-Thau, Christoph Schulte, *Kabbala und Romantik. Die jüdische Mystik in der deutschen Geistesgeschichte von Schelling zu Scholem*, Tübingen 1994, s. 245.

⁴⁷ zob. Tomasz Sikora, *Aliud valde* [w:] Oskar Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, Kraków

2012; a także: Manfred Voigts, *Beitrag zu einer unausgetragenen Kontroverse zwischen Gershom Scholem und Oskar Goldberg*; P. Chról, *Polityka mityczna Oskara Goldberga*, „Kronos” 2013 nr 2.

⁴⁸ G. Scholem, *Al ha-efszarut misticzizm ha-jehudi bi-zmanenu*, [w:] *Dewarim bego*, Tel Aviv 1975, s. 171.

Katarzyna Dziekan

Afera Dreyfusa

Spoleczono-polityczny wymiar francuskiego antysemityzmu

Postępujący proces emancypacji, który nasilił się w środowisku żydowskiej diaspory we Francji w drugiej połowie XIX w. stał się pośrednio przyczyną powstania w tym kraju nowych idei polityczno-społecznych. Paradoksalnie wywołał on w społeczeństwie francuskim nie tylko pozytywne, ale także negatywne reakcje wobec Żydów oraz był pożywką dla powstania i rozwoju nowoczesnego antysemityzmu. Mimo że niewielka diaspora żydowska we Francji ulegała na przełomie XIX i XX w. stopniowemu procesowi asymilacji, zarówno ze strony społeczeństwa, jak i władz francuskich, doszło do działań o charakterze antysemickim. Wśród nich na uwagę zasługuje sprawa alzackiego Żyda i żołnierza, Alfreda Dreyfusa oskarżonego o zdradę. Francuska afera wojskowa z 1894 r. stanowi odzwierciedlenie sporu o charakter polityczny III Republiki. Jest także symbolem narodzin nowoczesnego antysemityzmu, który wyłonił się ze skrajnego nacjonalizmu.

Termin antysemityzm

Termin antysemityzm został użyty po raz pierwszy przez Moritza Steinschneidera, żydowskiego filologa w 1860 r. w polemice z poglądami znanego paryskiego semitologa Ernesta Renana.¹ Było to pojęcie znacznie szersze od znanego już antyjudajizmu, w którym uprzedzenia wobec Żydów natury religijnej zostały uzupełnione również o te ze sfery ekonomii i polityki społecznej. Już w

¹ F. Battenberg, *Żydzi w Europie. Proces rozwoju mniejszości żydowskiej w nieżydowskim środowisku Europy 1650-1933*, Wrocław 2008, s. 354-355.

1853 r. francuski dyplomata, hrabia Joseph de Gobineau opublikował *Essai sur l'inegalite des races humaines*, w którym wprowadził wyraźne rozróżnienie między cnotliwością ludów aryjskich, a degeneracją semitów. Tekst ten stał się podręcznikiem niemieckich i francuskich antysemitów na przełomie XIX i XX w.² Jednym z największych sukcesów wydawniczych we Francji końca XIX w. była książka Édouarda Drumonta *La France juive* (1886), w której obraz dziejów Żydów ukazano w opozycji do historii tego państwa, co uzasadniało postawy antysemickie. Według Drumonta, to nie kto inny, tylko właśnie Żydzi byli winni upadku znaczenia chrześcijańskiej klasy średniej w tym okresie, w którym żył.

Warto dodać, że Daumont będąc redaktorem nacjonalistycznego czasopisma „La Libre Parole” (franc. - wolność słowa) mógł swoje nieprawomyślne poglądy rozpowszechniać wśród szerokich warstw społecznych i tym samym propagować antysemityzm.

Sytuacja społeczna Żydów w III Republice

Stosunek władz i społeczeństwa francuskiego do Żydów pogorszył się znacznie po 1881 r., gdy do tego kraju zaczęli przybywać żydowscy uchodźcy z ogarniętej pogromami Rosji. Liczba Żydów we Francji wzrosła szybko z 86 do ok. 200 tys. osób³, co według ich oponentów miało się przyczynić do znacznego upadku gospodarki tego państwa.

² P. Johnson, *Historia Żydów*, Kraków 2010, s. 380.

³ S. Wilson, *Ideology and Experience. Antisemitism in France at the Time of the Dreyfus Affair*, Oxford 2000, s. 19.

Francja lat dziewięćdziesiątych XIX w. była krajem przepelnionym różnego typu podejrzewaniem i krytykanctwem. Duży wpływ na te minorowe nastroje miała klęska, jaką kraj ten poniósł w wojnie z Prusami (1870-1871), po którym to fakcie rozpaczliwie szukano winnych zaistniałej sytuacji, co stało się przyczyną wzrostu niechęci wobec społeczności żydowskiej. Ponadto w 1894 r. Francja podpisała pierwszy, tajny układ wojskowy z Rosją. Wobec nawiązania tak bliskich stosunków dyplomatycznych pomiędzy oboma państwami Żydzi stali się jeszcze bardziej podejrzani, ponieważ znani byli ze swej wrogości wobec reżimu caratu. Jednakże, mimo wielu przejawów niechęci społeczeństwa francuskiego w stosunku do tej mniejszości narodowej, wśród tamtejszych Żydów mocno był zakorzeniony lokalny patriotyzm. Wskazywała na to choćby gotowość wielu Żydów do służby wojskowej w armii francuskiej, czy też modły we wszystkich francuskich synagogach za cara Aleksandra III po podpisaniu wcześniej wspomnianego sojuszu francusko-rosyjskiego.

Afera Dreyfusa

Tzw. afera Dreyfusa miała zasadnicze znaczenie w kwestii wyboru nowego kierunku polityki przez rząd Republiki Francuskiej i doprowadziła do zmniejszenia w jego szeregach wpływów warstw wojskowych i klerykalnych. Ukazała też jednak siłę francuskiego antysemityzmu, który z dużą gwałtownością objawił się nie tylko w niższych warstwach społecznych tego kraju, ale również w sferach polityczno-wojskowych.

Pochodzący z Alzacji Alfred Dreyfus (1859-1935) był pierwszym Żydem ze stopniem wyższego oficera sztabowego we Francuskim Sztabie Generalnym. Z powodu intrygi związanej w kręgach oficerskich, krytej przez Ministerstwo Wojny, został on zatrzymany pod zarzutem prowadzenia działalności szpiegowskiej na rzecz Rzeszy Niemieckiej.



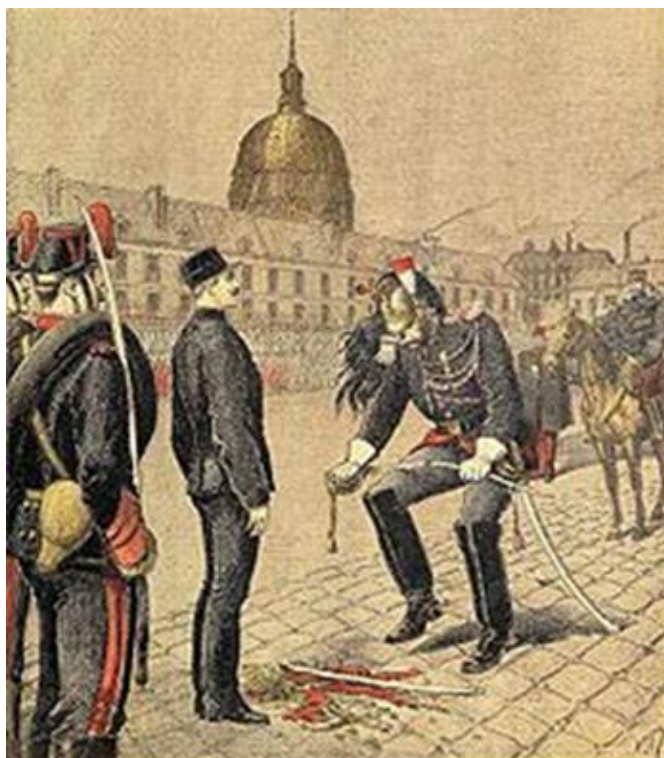
fol. 1 Alfred Dreyfus, źródło: alumni.online.unimelb.edu.au

Oskarżenie opierało się na sporządzonym rzekomo przez Dreyfusa spisie (bordereau) tajnych pism o charakterze wojskowym, które znaleziono u niemieckiego attaché wojskowego, Maximiliana von Schwartzkoppena. W rzeczywistości spis ten został sporządzony na polecenie Sztabu Generalnego przez mjr. Ferdinanda Walsin Esterhazy'ego i podrzucony Dreyfusowi. Wszystko zostało przeprowadzone za zgodą całego korpusu wyższych oficerów, zwłaszcza ówczesnego ministra wojny, gen. Augusta Mercier'a.⁴ Sprawę aresztowania żydowskiego oficera z powodu zdrady ujawniło, jako pierwsze, bo już 9 listopada 1894 r., „La Libre Parole”. Do antysemickiej nagonki dołączyło wkrótce pismo „La Croix” (franc. – krzyż).

⁴ A. Lindemann, *The Jew Accused: Three Anti-Semitic Affairs (Dreyfus, Beilis, Frank) 1894-1915*, Cambridge 1992, s. 45.

Wyrok i publiczna degradacja

Wyrok sądu w sprawie Dreyfusa został ogłoszony 22 grudnia 1894 r., a już 31 grudnia zostało odrzucone odwołanie od niego. Uwieńczeniem procesu była publiczna degradacja Dreyfusa przeprowadzona 5 stycznia 1895 r. Miało to ostatecznie upokorzyć kapitana w oczach opinii publicznej. Po degradacji Dreyfus został zesłany na Diabelską Wyspę (Gujana Francuska). Na wstrzymanie wyroku nie wpłynęło śledztwo przeprowadzone przez majora Georgesa Picquarta, które wykazało jednoznacznie, że dowody oskarżenia zostały spreparowane przez mjr. F. Walsin Esterhazy'ego. Początkowo wydawało się, że nie wiele wskórał również Bernard Lazare, żydowski dziennikarz, który w 1896 r. opublikował artykuł pt. *Une erreur judiciaire: La verite sur l'affaire Dreyfus*, który dotyczył tej głośnej sprawy. W tekście tym Lazare uznał proces wytoczony A. Dreyfusowi, jako wyraźny błąd wymiaru sprawiedliwości i nagananie prawa.⁵ Jednak stopniowo, pod wpływem tych wystąpień, w sprawę Dreyfusa zaczęło się angażować coraz więcej zwolenników podjęcia zdecydowanej akcji na rzecz rewizji oprostowanego wyroku. Wśród nich można wymienić znaczące grono intelektualistów, na czele z Marcellem Proustem i Emilem Zolą. Ostatni z wymienionych pisarzy zbadał dogłębnie sprawę A. Dreyfusa i napisał artykuł w jego obronie, a następnie przekazał go politykowi Georgesowi Clemenceau, który kierował wówczas liberalnym pismem „L'Aurore” (franc. – świt). Został on opublikowany 13 stycznia 1898 r. pod tytułem „J'ACCUSE!” (franc. – oskarżam). Artykuł miał formę listu otwartego do prezydenta Francji Félix'a Faure i zawierał ostrą krytykę rządu. Wtedy, tak naprawdę, rozpoczęła się afera Dreyfusa.



fot. 2 Degradacja Dreyfusa, „Le Petit Journal” January 13, 1895, źródło: <http://dreyfus.mahj.org>

W kolejnych dniach w całej Francji wybuchły rozruchy antysemityczne. Ich ogniskiem było miasto Nantes, ale równie silne wystąpienia antyżydowskie miały miejsce w Nancy, Rennes, Bordeaux, Tournon, Montpellier, Marsylii, Orleanie, Tuluzie, Angers i Hawrze.

We Francji zamieszki ograniczyły się w zasadzie do niszczenia mienia żydowskiego, w tym głównie tłuczono szyby sklepów żydowskich. Jednak rozruchy tego typu rozprzestrzeniły się także do stolicy Algierii, kolonii francuskiej. W Algierze w ciągu czterech dni spalowano całą dzielnicę żydowską. Żaden z uczestników i prowokatorów zamieszek nie poniósł konsekwencji, co świadczy o powszechnym przyzwoleniu na antysemityzm, zarówno ze stron władz państwowych, jak i społeczeństwa francuskiego.⁶

⁵ F. Battenberg, op. cit., s. 375-377.

⁶ M. Marrus, *The Politics of Assimilation: The French Jewish Community at the Time of the Dreyfus Affair*, Oxford 1971.



foto. 3 <http://dreyfus.mahj.org/docs/index.php>

Ujawnienie kolejnych dowodów świadczących o niewinności Dreyfusa doprowadziło wreszcie do reakcji ze strony armii francuskiej. Niespodziewanie jednak po zapoznaniu się z wynikami nowego śledztwa aresztowano nie Esterhazego, lecz majora Picquarda.

Podział francuskiej sceny politycznej

Był to znak, że na francuskiej scenie politycznej doszło do wyraźnego podziału na dreyfusistów i antydreyfusistów. W lutym 1898 r. zwolennicy Dreyfusa utworzyli ogólnokrajową organizację pod nazwą Liga Praw Człowieka. W odpowiedzi na to antydreyfusiści założyli Francuską Ligę Ojczyźnianą, której zadaniem było „bronić honoru Francji i armii”. Członkowie tej organizacji nie ukrywali swoich antysemickich poglądów.⁷

Trybunał Kasacyjny, rewizja wyroku i dalsze losy Dreyfusa

Po wyborze Emile'a Loubeta na prezydenta Francji w 1899 r. zostały wreszcie stworzone warunki do rewizji procesu Dreyfusa. Trybunał Kasacyjny uchylił wyrok w jego sprawie, lecz sędziowie Sądu Wojskowego w Rennes nie ulaskawili Dreyfusa, lecz skazali go na 10 lat więzienia. Prezydent Francji podpisał jednak akt łaski dla A. Dreyfusa, ale nie został on automatycznie oczyszczony z winy. Stało się to dopiero w 1906 r. Wówczas został Dreyfus zrehabilitowany i przywrócono mu dawny stopień oficerski.

Afera Dreyfusa oraz konflikt między jego zwolennikami i przeciwnikami odbiły się szerokim echem w całej Europie. O europejskim wymiarze skali konfliktu pomiędzy stronami afery Dreyfusa może świadczyć wypowiedź francuskiego dyplomaty Paula Cambona, który w czasie powrotu z Konstantynopola powiedział: „nie można nic powiedzieć ani zrobić, aby nie zostać zakwalifikowanym jako wróg czy

⁷ P. Johnson, op. cit., s. 387.

przyjaciół Żydów bądź armii”⁸. Słowa te bez wątpienia oddają ówczesną sytuację polityczną Francji. Sprawa Dreyfusa poruszyła opinię publiczną w całej Europie i wywołała dyskusje podobne do tych, które miały miejsce w samej Francji oraz podzieliła społeczeństwo i polityków różnych państw na zwolenników i przeciwników Dreyfusa.

W rzeczywistości afera Dreyfusa dotyczyła nie losów konkretnej jednostki, ile pewnej wizji polityki Francji. Kręgi konserwatywne i katolickie w przeważającej mierze były w obozie antydreyfusistów, lewicowe natomiast popierały Dreyfusa. W tym kontekście spór o winę Alfreda Dreyfusa należy potraktować jako spór ideowy o oblicze III Republiki Francuskiej, prowadzony przy wykorzystaniu antysemitycznych prowokacji. Ostateczne zwycięstwo obozu dreyfusistów doprowadziło do wzmocnienia myśli demokratyczno-republikańskiej w tym kraju. Antysemityzm zaś ograniczył się do kręgów nacjonalistycznych, które z upływem czasu przeszły do defensywy.

W odróżnieniu od Rzeszy Niemieckiej wśród społeczeństwa francuskiego dał się zauważyć zdobywający coraz to większe kręgi zwolenników nurt, który wyraźnie odcinał się od antysemityzmu. Antysemityzm pozostał zatem we Francji politycznym ruchem o ograniczonym znaczeniu. Od czasów afery Dreyfusa duża część intelektualistów dystansowała się od antysemityzmu. Został on zatem zmarginalizowany do wąskiej grupy politycznej, która swą siłę ujawniła dopiero w latach 30. XX w. Znaczenie jakie wywarła afera Dreyfusa na rozwój żydowskiej myśli politycznej było ogromne. Stała się ona załączkiem rodzącej się myśli syjonistycznej.

⁸ P. Johnson, op. cit., s. 385-386.

Alicja Jarkowska-Natkaniec

13 i 14 marca 2013 r. 70 rocznica likwidacji getta w Krakowie

*Życie w getcie stawało się coraz bardziej nerwowe. Likwidacja getta
wisiąca w powietrzu.*

Dnia 3 marca 1941 r. Otto von Wächter, szef dystryktu krakowskiego, wydał rozporządzenie o utworzeniu żydowskiej dzielnicy mieszkaniowej w Krakowie. Do 20 marca tego roku do getta zostało przesiedlonych około 12 tysięcy Żydów. Teren wyznaczonej dzielnicy żydowskiej obejmował następujące podgórskie ulice: Brodzińskiego, Józefińską, Lwowską, Parkową, część Szkolnej, Tatrzańską, Tarnowskiego, Dąbrowskiego, Traugutta, Kącik, Na Zjeździe, Nadwiślańską, Wita Stwosza oraz część Krzemionek i Plac Zgody. Dzielnica została otoczona drutem kolczastym, następnie murem z czterema bramami usytuowanymi: na Placu Zgody, u wylotu ulicy Lwowskiej, u wylotu ulicy Limanowskiego i na styku ul. Limanowskiego i Rynku Podgórskiego. Obszar getta obejmował ok. 20 hektarów powierzchni, z 320 domami, przeważnie parterowymi lub jednopiętrowymi¹. Wedle informacji zamieszczonych na łamach „Gazety Żydowskiej” na jedno okno w mieszkaniu miały przypadać 3 osoby².

Życie w getcie krakowskim było normalizowane przez rozporządzenia władz niemieckich, a egzekwowane przez członków Judenratu. Instytucja ta, powołana przez okupanta w pierwszym roku wojny, wzbudzała wśród mieszkańców dzielnicy zamkniętej najwięcej emocji. Według Artura Eisenbacha, polskiego historyka żydowskiego pochodzenia, była ona „hitlerowskim instrumentem wyniszczenia Żydów”. A. Eisenbach nie uwzględnił jednak konieczności współpracy żydowskich „organów władzy” w zamkniętych dzielnicach mieszkaniowych z Niemcami w celu podtrzymania życia publicznego i prywatnego mieszkańców gett. Judenrat, w skład którego wchodziło 24 członków, otrzymywał od okupacyjnych władz administracyjnych i policyjnych wiele rozporządzeń i rozkazów. Dotyczyły one obowiązku dostarczania kontyngentu Żydów do pracy w getcie i poza jego terenem, przestrzegania godziny policyjnej, wydawania kenkart, dostarczania kosztowności oraz różnych towarów dla władz niemieckich (takich jak: futra, meble, biżuteria i bielizna). Judenrat był także odpowiedzialny za dystrybucję przydziałów żywnościowych dla mieszkańców getta. Do częstych obowiązków Judenratu należało także przeprowadzanie spisów ludności,

¹ Autor nieznan. „Gazeta Żydowska”, Rok II (1941), Nr 19, s. 4; Tadeusz Pankiewicz, *Apteka w getcie krakowskim*, Kraków 2012, s. 16.

² Autor nieznan. „Gazeta Żydowska”. Rok II (1941), Nr 19, s. 4.

organizowanych przy udziale policjantów żydowskich. Powołany przez okupanta Judenrat w Krakowie pełnił zatem funkcję pośrednika między Żydami a władzami niemieckimi.

W obrębie getta krakowskiego funkcjonowały także inne instytucje żydowskie. Pomoc lekarską otrzymywali Żydzi w Szpitalu Chorób Zakaźnych, znajdującym się przy ulicy Rękawka 30 oraz w gmachu szpitala gminy żydowskiej przy ulicy Józefińskiej 14. Z inicjatywy dr. Juliana Aleksandrowicza zorganizowano również oddział dla przewlekle chorych. Na terenie dzielnicy żydowskiej utworzono kuchnie ludowe, komisję sanitarną i dom starców. Od maja 1941 r. na terenie getta istniał też dom dziecka. Zakład Sierot Żydowskich został przeniesiony z ulicy Dietla 64 do budynku przy ulicy Krakusa 8. Zaopatrywaniem wspomnianych instytucji w produkty żywnościowe i lekarstwa zajmowała się natomiast Żydowska Samopomoc Społeczna (dalej: ŻSS), utworzona w 1940 r. Michał Weichert, jako przewodniczący ŻSS, otrzymał pomoc od American Jewish Joint Distribution Comitee, żydowskich organizacji filantropijnych ze Szwajcarii i Szwecji oraz od Międzynarodowego Czerwonego Krzyża. Siedziba ŻSS, która swym zasięgiem obejmowała cały obszar Generalnego Gubernatorstwa, znajdowała w Krakowie przy ulicy Józefińskiej 18.

W pierwszym roku istnienia getta kontakt jego mieszkańców z miastem nie był szczególnie utrudniony. Żydowscy pracownicy warsztatów, przedsiębiorstw i sklepów zlokalizowanych poza murami otrzymywali przepustki, dzięki którym mogli zaopatrzyć swoje rodziny w żywność. Norma żywnościowa w getcie wynosiła od 250 do 300 kalorii dziennie. Za przydział Żydów do pracy przymusowej i dorywczej odpowiadał Arbeitsamt, działający przy ulicy Józefińskiej 10. Eskortowani przez Ukraińców lub straż

przemysłową (Werkschutzów) Żydzi przydzieleni do pracy codziennie opuszczali mury getta³.

Porządku w getcie pilnowali członkowie Jüdische Ordnungsdienst (Dalej: OD), nazywani potocznie przez mieszkańców dzielnicy zamkniętej odemanami. OD powołane na mocy rozporządzenia Stadthauptmanna 5 lipca 1940 r., miało pełnić funkcję bezpłatnej straży obywatelskiej.

Na terenie „żydowskiej dzielnicy mieszkaniowej”, przez cały okres jej istnienia, Tadeusz Pankiewicz prowadził swoją aptekę „Pod Orłem” przy placu Zgody 18. Stała się ona miejscem spotkań żydowskich artystów i intelektualistów przebywających w getcie. T. Pankiewicz, jako jedyny Polak mający prawo do stałego przebywania w żydowskiej dzielnicy oraz jego asystentki: Irena Drożdżikowska, Helena Krywaniuk i Aurelia Danek byli łącznikami pomiędzy Żydami w getcie i poza nim, przekazując im informacje i żywność. T. Pankiewicz był także świadkiem tragicznych wydarzeń z 1942 r., gdy władze niemieckie wysiedlały ludność żydowską z placu Zgody do obozu zagłady w Bełżcu.

Niemcy przeprowadzili pierwszą masową deportację Żydów z krakowskiego getta do obozu zagłady w Bełżcu w czerwcu 1942 r. Akcja dowodzona przez szefa sztabu SS i policji na dystrykt krakowski SS-Sturmbannführera Williego Haase trwała 10 dni. W nocy z 31 maja na 1 czerwca niemieckie oddziały Sonderdienstu i policji szczelnym kordonem otoczyły mury dzielnicy żydowskiej. Pozwolenie na pozostanie w getcie otrzymały osoby

³ T. Pankiewicz, *Apteka w getcie krakowskim*, Kraków 2012; A. Bieberstein, *Zagłada Żydów w Krakowie*, Kraków 2001; M. Pemper, *Prawdziwa historia Listy Schindlera*, Kraków 2006; K. Zimmerer, *Zamordowany świat. Los Żydów w Krakowie 1939-1945*, Kraków 2005; A. Chwałba, *Kraków w latach 1939-1945. Dzieje Krakowa, T. 5*, Kraków 2002.

posiadające aktualne zezwolenie na pracę. W budynku ŻSS przedstawiciele Sonderdienstu i Gestapo przybijali do obowiązujących kenkart nową pieczętkę. Otrzymywali ją Żydzi zatrudnieni w niemieckich fabrykach, ŻSS, szpitalach żydowskich, Judenracie oraz w podległych mu instytucjach. Kontrole dokumentów były przeprowadzane przez gestapo, Sonderdienst i OD kolejno w nocy z 1 na 2 czerwca i w nocy z 3 na 4 czerwca tego roku. Od 6 czerwca tego roku władze niemieckie wprowadziły do żydowskich kart rozpoznawczych nowe oznaczenia, tzw. blauscheiny – niebieskie karteczki. Gwarantowały one pozostanie w getcie. Dnia 8 czerwca 1942 r. Żydów przeznaczonych do wysiedlenia członkowie OD doprowadzili do stacji kolejowej w Prokocimiu, do pociągu towarowego. Niemcy, na mocy decyzji dowódcy SS i policji dystryktu krakowskiego, zakończyli akcję wysiedleńczą 10 czerwca 1942 r. Do obozu zagłady w Bełżcu wysłano szacunkowo od 5 do 7 tys. Żydów⁴.

Dnia 28 października 1942 r. władze niemieckie przeprowadziły kolejne masowe deportacje. Uzbrojone oddziały Sonderdienstu otoczyły ponownie teren getta. Niemcy przeprowadzali kontrolę żydowskich dokumentów przy pomocy OD. Tylko nieliczni Żydzi powrócili do swoich domów w getcie. Uzbrojone oddziały Sonderdienstu zgromadziły w tym dniu na Placu Zgody także pacjentów domu starców z ulicy Limanowskiego oraz dzieci z Zakładu Sierot z ulicy Józefińskiej 41. Na miejscu brutalnie zamordowano ok. 300 mieszkańców dzielnicy żydowskiej. Do obozu zagłady w Bełżcu deportowano ok. 7 tys. osób⁵.

⁴ A. Bieberstein, *Zagłada Żydów*, s. 59, 64-65; T. Wroński, *Kronika okupowanego*, s. 207, 209.

⁵ T. Pankiewicz, *Apteka w getcie*, s. 161; Archiwum Żydowskiego Instytutu Historycznego w Warszawie (dalej – AŻIH), sygn. 301/2058 s. 8. Relacja „Stefana”.

Po wydarzeniach z czerwca i października 1942 r. władze niemieckie zdecydowały o zmniejszeniu granic getta wyłączając z niego część parcel na północ od ulicy Lwowskiej, zwanych potocznie „Ukrainą”. Dnia 6 grudnia 1942 r. władze niemieckie podzieliły dzielnicę żydowską na 2 części: A – dla pracujących i B – dla niepracujących⁶. T. Pankiewicz, świadek tamtych wydarzeń, wspominał: *Życie w getcie stawało się coraz bardziej nerwowe. Likwidacja wisiała w powietrzu. Co dzień ktoś odchodził. Ludzie stale żegnali się ze sobą, opuszczano własne mieszkania, zabierając tylko małe wartościowe przedmioty.(...) Z getta prawie każdego dnia ktoś ucieka. Sklepy powoli nikną. Nie robi się już zapasów, te zaś, które są, szybko się kończą. Ludzie żyją dosłownie z dnia na dzień. Wydają tyle, ile zarabiają, Rada Żydowska z Gutterem na czele już kilka dni z rzędu stara się odwlec za każdą cenę termin likwidacji getta. Wszystkie próby zawodzą. Haaase nie zgadza się ani na jeden dzień zwłoki⁷.*

Dnia 10 marca dowódca SS i Policji w GG, Wilhelm Krüger, zarządził przeniesienie wszystkich Żydów do obozu pracy w Płaszowie. W rzeczywistości rozporządzenie to dotyczyło mieszkańców części A getta. Termin likwidacji dzielnicy żydowskiej wyznaczono na dni 13 i 14 marca 1943 r.

Dnia 13 marca 1943 r. o godzinie 6 rano oddziały SS, policji granatowej, Sonderdienstu i Policji otoczyły teren getta krakowskiego. Marek, świadek tamtych wydarzeń, relacjonował: *O godzinie 5-tej popołudniu wyszło rozporządzenie Götha [sic!], że wszyscy pracujący, ze swemi*

⁶ T. Wroński, *Kronika okupowanego Krakowa*, s. 239; *W trzecią rocznicę zagłady getta w Krakowie*, pod. red. M. M. Borwicza, N. Rost i J. Wulfa, Kraków 1946, s. 58.

⁷ T. Pankiewicz, *Apteka w getcie*, s. 180.

pakunkami, mają znaleźć się do godz. 6-tej w obrębie głównej bramy, celem przesiedlenia do obozu. Bezrobotni i dzieci mają znajdować się o godz. 6-tej w getcie B. Zapanowała niesamowita panika i popłoch. Biedni rodzice, którzy mieli dzieci w Kinderheimie, śpieszyli póki czas wyciągnąć stamtąd dzieci, ponieważ czuło się niebezpieczeństwo wiszące nad ich głowami⁸. Tego samego dnia w godzinach od 11.00 do 15.00 członkowie OD zgromadzili na Placu Zgody od 6 do 8 tysięcy Żydów z getta A. Zgodnie z rozkazem dowódcy SS i Policji SS-Oberführera Juliana Schernera zostali oni doprowadzeni, w pieszej kolumnie ulicami Limanowskiego i Wielicką, do obozu ZAL Płaszów⁹.

W pierwszym dniu likwidacji getta niezwykle krwawymi poczynaniami zasłynął Amon Leopold Göth, które kierował także przeciwko żydowskim kobietom i dzieciom¹⁰. Rodzice za wszelką cenę starali się przeszmuglować swoje dzieci do obozu w Płaszowie. Ukrywali je w plecakach, koszach, walizkach, a nawet w kolumnach z ludźmi przeznaczonymi do wysiedlenia. Wielu się to udało, choć dzieci były poszukiwane przez uzbrojone oddziały niemieckie. Dramat tych chwil oddaje fragment relacji Samuela Stoegera, świadka tamtych wydarzeń: *Niektóre matki ustawiały się na ulicy Węgierskiej w kolumnie, (...) trzymały swe dzieci u boku w środku kolumny. (...) [Göth] krążył rozwścieczony*

⁸ AŻIH 301/4669 s. 2. Relacja Marka.

⁹ Skoszarowano ich w blisko 180 barakach. Budynki te, wybudowane w pośpiechu, nie posiadały instalacji elektrycznych, systemu grzewczego, urządzeń sanitarnych i zaopatrzenia w wodę. R. Kotarba, *Nazistowski obóz w Płaszowie w latach 1942-1945*, Warszawa – Kraków 2009, s. 27.

¹⁰ Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej (dalej – IPN) BU, NTN, sygn. 47: Protokół z rozprawy głównej w procesie przeciwko Amonowi Göthowi z dn. 27.08.1946 r.; AŻIH, sygn. 301/4532, Relacja Felicji Wohlfeiler.

dokoła kolumny, wyrrywając matkom dzieci z rąk i bijąc dotkliwie rajtpejcą po oczach. Taki wypadek miał miejsce koło mnie – wyrwał mojej żonie dziecko. Ta, nie chcąc oddać dziecka, wyszła z kolumny i została dotkliwie pobita przez niego. Więcej mojej żony i dziecka nie widziałem. Widziałem tylko po trzech, czterech dniach przywiezione ubrania po zamordowanych i poznałem płaszcz mojej żony i ubranko mojego dziecka¹¹. Tego dnia Niemcy zamordowali także kilkaset osób napotkanych w zamkniętej dzielnicy żydowskiej bez dokumentów.

W następnej kolejności, 14 marca 1943 r., oddziały niemieckie przeprowadziły likwidację getta B, którego mieszkańcy mieli być skierowani do niemieckiego obozu pracy przymusowej Julag I. Niemcy przeprowadzali segregację w szpitalach, ochronkach i na ulicach według płci, wieku, stanu zdrowia oraz zdolności do pracy. We wspomnianych ośrodkach oddziały niemieckie przeprowadziły faktycznie rzeź Żydów. Starsze osoby, chorzy i matki z dziećmi byli rozstrzeliwani przez nich na miejscu¹². W zaułku pomiędzy ulicami Wita Stwosza i Nadwiślańską Niemcy brutalnie zamordowali niemowlęta i paroletnie dzieci. Z rozkazu Amona Götha zlikwidowano także Kinderheim dla żydowskich dzieci¹³.

Roman Kraftlos, który był świadkiem tych wydarzeń, relacjonował: *Na plac [Zgody] wpadają SS-mani i zaczyna się popłoch. Biją kobiety i dzieci, które stoją oddzielnie. Zmuszają do zrzucenia tobolek, zabranych zgodnie z ogłoszeniem. Zaczynają bić mężczyzn. Ludzie nie mają miejsca ani możliwości ucieczki. Tłoczą się jedni na*

¹¹ *Proces ludobójcy Amona Leopolda Goetha przed Najwyższym Trybunałem Narodowym*. Warszawa-Łódź-Kraków 1947, s. 177.

¹² *Dokumenty zbrodni i męczeństwa*, red. M. Borwicz, N. Rost, J. Wulf, Kraków 1945, s. 107. Relacja Leona Salpetera.

¹³ AŻIH, sygn. 301/4532, Relacja Felicji Wohlfeiler.

drugich i tratuja.(...) Ustawiono wszystkich w szeregi i zaczęła się segregacja¹⁴. Nie dotyczyło to członków Judenratu, OD i ich rodzin. W trakcie trwania akcji odemani zbierali ciała pomordowanych Żydów i ładowali je na platformy samochodów, które odjeżdżały do Płaszowa. Tego dnia około dwóch tysięcy Żydów z getta krakowskiego deportowano do KL Auschwitz. Na jego terenie pozostało tylko kilkudziesięciu Żydów, którzy porządkowali jego teren, członkowie Judenratu i OD z rodzinami.

Akcja „oczyszczenia” getta trwała do sierpnia 1943 r.¹⁵ Niemcy zagarnęli z jego trenu wyposażenia gmachów i domów mieszkalnych, dzieła sztuki, sprzęt medyczny i biurowy. Oddziały niemieckie przy pomocy odemantów, agentów żydowskich i granatowej policji, szukały jednak nadal ukrywających się Żydów. Sprawdzano opuszczone mieszkania, piwnice, strychy i miejsca najbardziej niedostępne w opuszczonym getcie. Chciano znaleźć ukryte

schrony i bunkry. Poszukiwano Żydów także w innych dzielnicach Krakowa i w okolicznych wsiach. Aktywni na tym polu byli żydowscy współpracownicy gestapo. Zadenuncjowane przez nich osoby przewożono do obozu w Płaszowie i natychmiast rozstrzeliwano¹⁶. Wielu żydowskich uciekinierów zabijano na miejscu, przetrzymywano w celach gestapo na Pomorskiej, gdzie stosując tortury zmuszano ich do wyjawienia prawdziwej tożsamości¹⁷.

Dnia 14 grudnia 1943 r. władze niemieckie zamordowały także niewygodnych i nieprzydatnych już dla nich świadków zbrodni hitlerowskich. Na polecenie kierownika do spraw żydowskich Wilhelma Kundego wraz z rodzinami zginęli Symche Spira, kierownik OD, Michał Pacanower, odeman czynnie współpracujący z okupantem i Wilhelm Arme

¹⁴ *Dokumenty zbrodni*, s. 115. Relacja Romana Kraftlosa.

¹⁵ A. Bieberstein, *Zagłada Żydów*, s. 92.

¹⁶ *Proces ludobójcy*, s. 276-277.

¹⁷ R. Kotarba, *Nazistowski obóz*, s. 33; W. Mędykowski, *Przeciw swoim. Wzorce kolaboracji żydowskiej w Krakowie i okolicy*, „Zagłada Żydów”, T. 2: 2006, s. 202-220.

Sławomir Pastuszka

Polichromie synagogi Chewra Thilim w Krakowie

Synagoga Chewra Thilim na rogu ulic Bożego Ciała 13 i Dowa Baera Meiselsa 18 w Krakowie należy do niewielu żydowskich domów modlitwy w Polsce, w których zachował się wystrój malarski wnętrza. Budynek został wzniesiony z inicjatywy Bractwa Psalmowego (stąd hebrajska nazwa *Chewra Thilim*) w 1896 r. według projektu żydowskiego architekta i budowniczego Nachmana Kopalda¹ (1834-1911²). Sam projekt prawdopodobnie nie zachował się do dnia dzisiejszego³. W 1931 r. synagoga została rozbudowana według projektu Salomona Jonklera (1891-1943)⁴ i w takiej formie pozostaje do czasów obecnych. W latach 30. XX w. powiększono ją o budynek przylegający do ściany zachodniej, przebudowano wewnątrz, a wystrój zewnętrzny ujednolicono.

Podczas okupacji niemieckiej wnętrze synagogi zostało zdewastowane i rozkradzione. W sprawozdaniu Urzędu Obwodowego II Zarządu Miejskiego w

Krakowie powstałego na skutek przeprowadzonego dochodzenia w maju 1945 r. można przeczytać: „Budynek nieuszkodzony, brak urządzenia wewnętrznego – lokal zajęty obecnie przez Żydowską Partię Socjalistyczną”⁵. W latach 1951-2006 budynek ten użytkował Zespół Pieśni i Tańca "Krakowiacy". W 2001 r. na mocy ustawy z 1997 r. o restytucji mienia żydowskiego synagoga została zwrócona Gminie Wyznaniowej Żydowskiej w Krakowie. Od 2006 r. budynek ten stał opuszczony, był jednak okazjonalnie wykorzystywany na cele wystawiennicze. W maju 2013 r. w synagodze otwarto klub muzyczny.

Architektura zewnętrzna budynku

Murowany synagogę Chewra Thilim wzniesiono na planie zbliżonym do trapezu prostokątnego, gdzie ściany północna i zachodnia przylegają do sąsiednich budynków, wschodnia wychodzi na ulicę Bożego Ciała, a południowa na ulicę Meiselsa. Jest to budynek w stylu eklektycznym (łączy w sobie elementy neogotyku i neoromanizmu) z przewagą elementów *Rundbogenstil*, czyli stylu

¹ B. Zbroja, *Miasto umarłych. Architektura publiczna Żydowskiej Gminy Wyznaniowej w Krakowie w latach 1868-1939*, Kraków, 2005, s. 160.

² Rok śmierci na podstawie nagrobka Nachmana Kopalda znajdującego się na cmentarzu żydowskim przy ul. Miodowej w Krakowie.

³ *Katalog Zabytków Sztuki w Polsce. Tom IV. Miasto Kraków. Część VI. Kazimierz i Stradom. Judaica: Bożnice, budowle publiczne i cmentarze*, red. I. Rejduch-Samkowa, J. Samek. Warszawa, 1995, s. 33.

⁴ B. Zbroja, dz. cyt., s. 159.

⁵ Archiwum Państwowe w Krakowie UMK Wydz. do Spraw Wyznań Kat A 29/1431/409 Pismo Urzędu Obwodowego II Zarządu Miejskiego w Krakowie do Wydz. Kultury i Sztuki UMK z 25 V 1945.

arkadowego. Zwieńczony jest wydatnym gzymsem arkadowo-konsolkowym.

Elewacja frontowa od strony ul. Meiselsa jest dziesięcioosiowa, natomiast elewacja boczna od strony ul. Bożego Ciała pięcioosiowa. Na elewacje składają się: wysoki cokół i nad nim kondygnacje rozdzielone profilowanymi gzymсами:

1) parter – boniowany poziomo, z dwunastoma zdwojonymi półkoliście zamkniętymi oknami (8 na elewacji południowej i 4 na elewacji wschodniej) połączonymi pasami, w profilowanych opaskach, zwieńczone półkolistymi, profilowanymi gzymсами na konsolkach. Centralne okno na elewacji wschodniej jest ślepe (w tym miejscu znajduje się wnęka aron ha-kodesz). Na elewacji południowej para wejściowych drzwi, z których pierwotnie lewe prowadziły do sali dla kobiet na piętrze, natomiast prawe do głównej sali

modlitwnej. Obecnie prawe drzwi przemienione są na okno, które pełniło funkcję kasy.²⁾ pas pomiędzy parterem a piętrem – oddzielony od pozostałych kondygnacji profilowanymi gzymсами. Jedynym elementem tej części jest znajdujący się nad ślepym oknem elewacji wschodniej okulus otoczony profilowaną opaską.

2) piętro – wydzielone pasem muru piętnaście prostokątnych okien (10 na elewacji południowej, 5 na elewacji wschodniej) znajdujące się we wnękach zamkniętych półkoliście, w profilowanych opaskach i zwieńczone półkolistymi, profilowanymi gzymсами na konsolkach. Nad oknami w płycinach dekoracja roślinna (rozetki).

Dobudowana w 1931 r. część wyróżnia się szerszymi oknami, z których te znajdujące się na parterze stanowiły pierwotnie drzwi



fot. 1 Wnętrze domu modlitwy, Piotr Bartczak

wejściowe.

Wnętrze synagogi składa się z czterech kondygnacji: piwnic, parteru, piętra i poddasza. Na parterze i piętrze znajdują się następujące pomieszczenia:

1) parter – od wschodu jednoprzestrzenna główna sala modlitewna z równoległe przylegającymi od zachodu długim przedsionkiem dla mężczyzn i umieszczoną po jego północnej stronie garderobą. Do tych dwóch pomieszczeń od zachodu przylega natomiast przedsionek dla kobiet z klatką schodową i umieszczone po ich północnej stronie trzy pomieszczenia gospodarczo-sanitarne. Do sali głównej prowadziły pierwotnie trzy wejścia: dwa z przedsionka męskiego i jedno z garderoby (obecnie zamurowane). Przedsionek męski jest połączony przejściami z przedsionkiem żeńskim i pomieszczeniem gospodarczym. Do przedsionków prowadziły osobne wejścia.

2) piętro – od wschodu jednoprzestrzenna sala dla kobiet z dwiema garderobami umieszczonymi w północno-zachodnim i południowo-zachodnim krańcu sali. Od zachodu przylega do niej przedsionek z klatką schodową i po północnej jego stronie ganek z pomieszczeniami sanitarnymi. Do sali prowadziły dwa wejścia: po jednym z przedsionka i ganku. Babiniec połączony był z salą męską otworem w podłodze przy ścianie wschodniej (nad aron ha-kodesz).

Wystrój malarski wnętrza

Polichromie synagogi Chewra Thilim przez wiele lat były pokryte warstwą pobiałej wapiennej. Odkryto je w 2008 r. i nie były do tej pory przedmiotem osobnego opracowania. Celem niniejszego artykułu jest przede wszystkim rozpoznanie i opis wystroju



fol. 2 Przedstawienie lwa, Piotr Bartczak

malarskiego głównej sali modlitewnej tej synagogi, co może stanowić doskonały materiał źródłowy do dalszych badań dotyczących elementów wystroju małych domów modlitwy na terenie Małopolski, a także cenny materiał porównawczy przy eksploracji innych tego typu synagog.

Niestety nie są znane, ani autor omawianej polichromii, ani dokładny czas ich powstania. Można jednak przypuszczać, że powstały one po ostatniej przebudowie synagogi w 1931 r. Wskazuje na to ewidentnie rozbudowa jej sali głównej.

Architektura sali męskiej zachowała swój pierwotny układ, z wyjątkiem ściany zachodniej, do której dobudowano balkon. Nowy jest także strop, który został obniżony w stosunku do pierwotnego (nie wiadomo czy był dekorowany). Z powodu przebudów i remontów opisywanej synagogi po II wojnie światowej, jej polichromie zostały znacznie uszkodzone i mają wiele ubytków. Dolna partia polichromii (na wysokości 1 metra) została niemal całkowicie zniszczona. Znajdowała się tam lamperia imitująca kamień, na co wskazuje zachowany jej fragment na ścianie północnej.

Stałymi elementami wystroju sali modlitewnej są: poziomy pas kropek i poniżej niego fryz kwiatowy (pojawiają się tu na przemian połączone ze sobą fioletowy i żółty kwiat; fioletowy to ewidentnie kosaciec) biegnący wzdłuż szczytu wszystkich ścian oraz obramowanie okien motywem czerwonych kwiatów.

Ściana wschodnia

Na ścianę wschodnią składa się prostokątna wnęka po aron ha-kodesz umieszczona w jej środku pomiędzy czterema oknami. Głównym elementem wystroju malarskiego tej ściany, obok stałych elementów, jest udrapowana, podwieszona, przewiązana po bokach czerwona kotara otaczająca wnękę aron ha-kodesz. Znaczenie tego motywu nie jest do końca znane. Ewidentnie ma ona charakter dekoracyjny, jednak może on nawiązywać do zasłon składających się na Przybytek Pański z czasów wędrówki Izraelitów przez pustynię⁶.

Drugim charakterystycznym elementem wystroju sali modlitewnej jest dekoracja wnęk okien pasem roślinno-geometrycznym (liście i kwiaty) z dominacją kolorów: ciemnozielonego, żółtego, białego i czerwonego. Motyw ten będzie się powtarzać jeszcze w kilku innych miejscach tego pomieszczenia.

Ściana północna

Ściana północna sali modlitewnej nie ma okien, a jej niewielki fragment⁷ został wysunięty przed nią (jest to pozostałość po dawnej ścianie zburzonej w 1931 r.). Na tej ścianie znajduje się najciekawsza z omawianych polichromii. Składają się na nią pięć prostokątnych tablic rozdzielonych pionowym pasem z motywem identycznym z



fol. 3 Pozostałość po przedstawieniu Jerozolimy, Piotr Bartczak

tym, który zdołał ozdobić wnęki okien na ścianie wschodniej. Biegnie on od draperii aż po sufit przecinając fryz kwiatowy biegnący wzdłuż szczytu ściany.

Na każdej tablicy widnieje krajobraz miejsca świętego z Jerozolimy z hebrajskim podpisem poniżej (litery czarne). Powyżej tablicy znajduje się fryz kwiatowy, a poniżej fryz z innym motywem kwiatowym. Każda tablica i fryzy otoczone są ramą z czarnych kropek. Motyw widoków świętych miejsc był bardzo popularny w sztuce żydowskiej okresu międzywojennego, a same przedstawienia w niektórych przypadkach są bardzo umowne, w innych zaś realistyczne, zgodne ze stanem aktualnym. Poniżej zostaną omówione poszczególne z tablic (idąc na osi zachód-wschód):

1. Zachowana fragmentarycznie tablica zawiera panoramę Jerozolimy, w której dominują cylindryczne budowle nakryte kopułami. Brak na niej charakterystycznych budynków, nie zachował się też podpis, co uniemożliwia jednoznaczną identyfikację, co to za miasto. Jednak, że jest to Jerozolima wskazują następne tablice związane właśnie z tym miastem.

⁶ Por. Wj 26 i Wj 36.

⁷ Pomiędzy pierwszą i drugą tablicą.



fot. 4 Napis nad miejscem pod tablicę jorcajtową, Piotr Bartczak

2. Zachowana fragmentarycznie tablica przedstawia realistycznie Ścianę Zachodnią w Jerozolimie. Podpis pod tablicą w języku hebrajskim: [המערבי] כותל⁸.

3. Zachowana w dobrym stanie tablica przedstawia realistycznie groby królewskie domu Dawida. Podpis pod tablicą w języku hebrajskim: קברי מלכי בית דוד⁹.

4. Zachowana w dobrym stanie tablica przedstawia realistycznie wieżę Dawida. Podpis pod tablicą w języku hebrajskim: מגדל דוד¹⁰.

5. Zachowana w dobrym stanie tablica (kwadratowa, większa od pozostałych) przedstawia realistycznie Wzgórze Świątynne z umieszczoną w centrum postacią

wielobocznej budowli kopułowej, wzorowanej na stojącej w tym miejscu Kopule na Skale. Podpis pod tablicą w języku hebrajskim: הר הבית¹¹.

Jak wspomniano na początku artykułu na ścianie północnej znajduje się lekkie wysunięcie, którego północna ściana zawiera cztery prostokątne, otoczone granatową ramką wnęki na tablice pamiątkowe, które zostały otoczone dwoma obramieniami: z białych kropek i żółtych kwiatów.

W okresie powojennym wysunięcie to zostało poszerzone, co doprowadziło do zniszczenia polichromii pierwszej tablicy. Pozostałe ściany wysunięcia nie były dekorowane z wyjątkiem fryzu kwiatowego u szczytu ściany.

⁸ Tłumaczenie: *Ściana Zachodnia*.

⁹ Tłumaczenie: *Groby królewskie domu Dawida*.

¹⁰ Tłumaczenie: *Wieża Dawida*.

¹¹ Tłumaczenie: *Wzgórze Świątynne*, dosłownie *góra domu*.

Ściana zachodnia

Ściana zachodnia zawiera największe ubytki w polichromii ze względu na jej przebudowę (dodano do niej balkon i przekuto drzwi). Oprócz stałych elementów, zawiera ona na wysokości podłogi balkonu czteroelementowy cykl czterech zwierząt: tygrysa, orła (zachowanego jedynie częściowo), jelenia i lwa, które są ilustracją do znanej sentencji z Talmudu. Pierwotnie były one zapewne opatrzone stosowną hebrajską inskrypcją: הוי עז כנמר וקל כנשר רץ הוי עז כנמר וקל כנשר רץ (באדז' *wytrzymały jak tygrys, a lekki jak orzeł, rączy jak jelen i silny jak lew*) (Miszna, Pirke awot 5,20), o czym świadczy pozostałość tej inskrypcji pod wizerunkiem lwa (ל... אר) i orła (... ל...). Każdy z elementów został przedstawiony osobno w ozdobnym medalionie na tle pejzażu. Drugim elementem wystroju ściany jest pozostałość po otoczonej zdwojoną ramką wnęce na tablicę jorcajtową, której szczyt został opatrzonej inskrypcją: נר ה' נשמה [אדם], co oznacza *Lampą Pańską jest duch człowieka*¹². Wspomniana tablica nie zachowała się do dnia dzisiejszego.

Ściana południowa

Na ścianę południową składa się osiem okien. Pomiedzy drugim a trzecim oknem (idąc na osi zachód-wschód) umieszczono jedna pod drugą po cztery wnęki na tablice pamiątkowe, które zostały ujęte w liniowe ramki i zwieńczone łukiem odcinkowym. Zostały one rozdzielone ozdobnym pionowym pasem, na który składa się pięć elementów: niebieska pionowa linia otoczona z dwóch stron pasem białych kropek, a te pasem żółtych kwiatów.



fol. 5 Przedstawienie tygrysa, Piotr Bartczak

Puste wnęki po czterech identycznych tablicach umieszczonych jedna pod drugą znajdują się także pomiędzy pierwszym i drugim oknem. Okna: czwarte i piąte oraz szóste i siódme rozdzielone zostały pionowym pasem z motywem identycznym, jaki wypełnia wnęki okien ściany wschodniej. Biegnie on aż do sufitu przecinając kwiatowy fryz biegnący u szczytu ścian. Wnęki okien nie zostały udekorowane.

Wystrój malarski synagogi Chewra Thilim w Krakowie jest obecnie unikalny, należy bowiem do rzadkich przykładów zachowanych polichromii ściennych w żydowskich domach modlitwy w Polsce. Mimo kilku remontów i przebudów w okresie po II wojnie światowej ocalał on w miarę w dobrym stanie i może dzięki odpowiednim zabiegom konserwatorskim już wkrótce zostanie mu przywrócony dawny blask.

¹² Por. Prz 20,27.

Apolonia Kuc

Ostatni dom modlitwy w Kielcach

Próba ratowania zabytku. Kalendarium wydarzeń

Dom Modlitwy Rodziny Zagajskich, który znajduje się w Kielcach na dziedzińcu kamienicy przy ul. Słowackiego 3, jest przykładem ostatniego zachowanego tego typu obiektu w Kielcach. Prace nad ratowaniem tego zabytku rozpoczęły się w 2011 r., a dzięki zaangażowaniu żydowskiej społeczności oraz sympatyków kultury żydowskiej wejdzie w skład Miejsca Pamięci i Refleksji „Beit haMidrasz”.¹

Wprowadzenie

Dom Modlitwy Rodziny Zagajskich został wybudowany przez Herszela Zagajskiego w 1922 r., pośrodku podwórza dwóch połączonych ze sobą posesji przy ul. Słowackiego 3 i Śniadeckich 4 według projektu Ludwika Klimy z 1921 r.² Podczas II wojny światowej został on zdewastowany przez Niemców, a po jej zakończeniu zamieniony na magazyn.

W niniejszym artykule został przedstawiony stan prac nad ratowaniem kieleckiego domu modlitwy w latach 2011-2013 w oparciu o dostępną dokumentację tego obiektu, w tym przede wszystkim opinie konserwatora

zabytków, Kazimierza Kuśnierza i konserwatora dzieł sztuki, Andrzeja Łojszczyka. Pierwsza z nich dotyczy „charakterystyki wartości kulturowych, możliwości rewitalizacji i określenie warunków ewentualnego przeniesienia”³ omawianego obiektu. Przedmiotem drugiej z nich jest „konserwacja i transfer malowideł”⁴ z wyżej wymienionego zabytku. Zachował się także „Program prac konserwatorskich” tego obiektu autorstwa Grzegorza Wiatra i Wojciecha Wdowskiego, który dotyczy możliwości wykonania prac konserwatorskich i „transferu najlepiej zachowanych partii polichromii na nowe miejsce ekspozycyjne”.⁵ Firma TEAM S.C. (z siedzibą w Busku Zdroju, ul. Wojska Polskiego 18A) wykorzystując wyżej przedstawioną dokumentację obiektu oraz

³ Kazimierz Kuśnierz, *Opinia konserwatorska w sprawie zamierzenia przeniesienia żydowskiego Domu Modlitwy położonego w Kielcach przy ul. Słowackiego 3 w miejsce nowej lokalizacji przy cmentarzu żydowskim w Kielcach*, Kraków 5 I 2012 r., s. 10.

⁴ Andrzej Łojszczyk, *Opinia dotycząca konserwacji i transferu malowideł w Żydowskim Domu Modlitwy przy ul. Juliusza Słowackiego 3 w Kielcach*, Warszawa 14 XI 2011, s. 3.

⁵ Grzegorz Wiatr, Wojciech Wdowski, *Program prac konserwatorskich dla inwestycji pod nazwą „Budowa w nowej lokalizacji na działce nr ew. 447/9 przy ul. Dzikiej/ Okrężnej w Kielcach budynku kultu religijnego- żydowskiego domu modlitwy - z maksymalnym wykorzystaniem elementów istniejącego obiektu usytuowanego w podwórzu posesji przy ul. Słowackiego 3 w Kielcach”*, Kielce, 2012, s. 4.

¹ Odnowa żydowskiego domu modlitwy (22 III 2012), www.jankarski.org.pl/dzialanosc/item/226-odnowa-zydowskiego-domu-modlitwy (18 IX 2013).

² Ludwik Klima, *Projekt prywatnej bożnicy dla Herszela Zagajskiego*, Archiwum Państwowe w Kielcach, AMK, sygn. 2213.

decyzje władz państwowych uzyskane w drodze postępowania administracyjnego (m.in. *Odpowiedź Janusza Cedro⁶ na wniosek Fundacji „Nowa Przestrzeń Sztuki” z dn. 14.03.2013 r. o wydanie decyzji zezwalającej na translokację dawnego domu modlitwy*) przedstawiła koncepcję zagospodarowania strefy wejściowej cmentarza na Pakoszu w Kielcach z wykorzystaniem translokacji Domu Modlitwy Rodziny Zagajskich.⁷

Przedstawienie głównych wyników badań

Obecnie Dom Modlitwy Rodziny Zagajskich w Kielcach usytuowany jest na dziedzińcu kamienic przy ul. Śniadeckich 4 i Słowackiego 3, których właścicielem w latach 2011-2012 była firma DORBUD S.A. (z siedzibą w Kielcach przy ul. Zagnańskiej 153). W trosce o dobro obiektu przekazała ona prawa do zabytku Fundacji Nowa Przestrzeń Sztuki współpracującej ze Stowarzyszeniem im. Jana Karskiego, które powstało w Kielcach w 2005 r. Prezes tego stowarzyszenia, Bogdan Białek był pomysłodawcą przeniesienia żydowskiego domu modlitwy w inne miejsce. Stowarzyszenie im. Jana Karskiego zawarło umowę z Fundacją Ochrony Dziedzictwa Żydowskiego (FODŻ) 16 lipca 2012 r. w Warszawie w sprawie przeniesienia Domu

Modlitwy z centrum Kielc w okolicy cmentarza żydowskiego na Pakoszu.⁸

Dzięki wspólnym działaniom obu organizacji (Fundacji Nowa Przestrzeń Sztuki i Stowarzyszenia im. Jana Karskiego) powstała idea ratowania ostatniego domu modlitwy w Kielcach. Pomocne przy realizacji tej koncepcji było także poparcie prezydenta Kielc, Wojciecha Lubawskiego, świętokrzyskiego wojewódzkiego konserwatora zabytków, Janusza Cedro a także partnera merytorycznego projektu - Fundacji Ochrony Dziedzictwa Żydowskiego. W celu współfinansowania inwestycji złożono wniosek o wsparcie finansowe z Funduszy Norweskich.⁹

Dysponenci domu modlitwy zlecili niezależnym ekspertom zaopiniowanie stanu faktycznego omawianego zabytku i przedstawienia możliwości jego przeniesienia w inne miejsce. Badania konserwatorskie wskazały niestety na zły stan obiektu. Wieloletnie zaniedbania, a także niekonsultowane z konserwatorem zabytków przeróbki, spowodowały „opłakany” stan budynku. Niezgodne z przeznaczeniem użytkowanie obiektu na przestrzeni wielu lat doprowadziło do zamurowania jego okien i wejścia na babiniec, nieprawidłowo poprowadzono również wewnętrzną instalację elektryczną. Stan zachowania zabytku oceniono na ok. 50%. W zaistniałej sytuacji uznano, że najlepszym rozwiązaniem dla zabytku będzie jego rekonstrukcja z maksymalnym wykorzystaniem części

⁶ Wojewódzki konserwator zabytków.

⁷ *Projekt zagospodarowania terenu, Projekt architektoniczno-budowlany, Projekt prac konserwatorskich - Budowa budynku kultu religijnego - żydowskiego domu modlitwy, budowa towarzyszącego budynku edukacyjno-ekspozycyjnego z zapleczem sanitarnym dz. nr ew. 447/9 przy ul. Dzikiej/Okrężnej w Kielcach z maksymalnym wykorzystaniem elementów istniejącego obiektu usytuowanego w podwórzu posesji przy ul. Słowackiego 3 w Kielcach, TEAM S.C., Busko Zdrój, 4 IV 2013 r.*

⁸ <http://wiadomosci.onet.pl/religia/centrum-dialogu-chrzcijansko-zydowskiego/w1erb> (18 IX 2013).

⁹ <http://wiadomosci.onet.pl/regionalne/kielce/beit-hamidrasz-przenios-na-pakosz.1.5242468.wiadomosc.html> (18 IX 2013).

istniejącego obiektu oraz przeniesienie i konserwację jego malowideł.¹⁰

Dnia 10 września 2012 r. w obecności prezydenta Kielc, Wojciecha Lubawskiego, wojewódzkiego konserwatora zabytków, Janusza Cedro i dziennikarzy, prezes Stowarzyszenia im. Jana Karskiego, Bogdan Białek i prezes Fundacji Nowa Przestrzeń Sztuki Tomasz Tworek podpisali w Domu Modlitwy Rodziny Zagajskich porozumienie, określające cele i zasady współpracy w zakresie realizacji projektu translokacji.¹¹

W ramach „Europejskich Dni Dziedzictwa 2012” w regionie świętokrzyskim 15 i 16 września 2012 r. w godzinach 16.00-19.00 można było zwiedzać Dom Modlitwy Rodziny Zagajskich.¹² Członkowie Stowarzyszenia im. Jana Karskiego opowiadali o przeszłości budynku i planach na przyszłość, a także zapoznawali odwiedzających z żydowskimi tradycjami związanymi z zbliżającym się świętem Rosz ha-Szana. Po zmierzchu 16 września -

¹⁰ „Inwestycja polega na odbudowie w nowej lokalizacji budynku kultu religijnego – żydowskiego domu modlitwy z maksymalnym wykorzystaniem elementów istniejącego obiektu do przeniesienia, obecnie usytuowanego w podwórzu posesji przy ul. Słowackiego 3 w Kielcach, wpisanego do rejestru zabytków Województwa Świętokrzyskiego, wraz z budową towarzyszącego budynku edukacyjno-ekspozycyjnego z zapleczem sanitarnym na będącej własnością Inwestora działce nr ew. 447/9 przy ul. Dzikiej/Okrężnej w Kielcach rejonie cmentarza żydowskiego. Inwestycja podlega ochronie prawnej w aspekcie dziedzictwa kulturowego i ochrony zabytków z zakresu ustawy z 23 lipca 2003 r. o ochronie zabytków i opiece nad zabytkami” (Dziennik Ustaw. Nr 162 poz. 1568 z późniejszymi zmianami).

¹¹ www.jankarski.org.pl/dzialanosc/item/226-odnowa-zydowskiego-domu-modlitwy (18 IX 2013).

¹² Program Europejskich Dni Dziedzictwa 2012 w regionie świętokrzyskim. *Poznaj sekrety Żydowskiego Domu Modlitwy rodziny Zagajskich.* <http://kielce.gazeta.pl/kielce/2029020,35261,12429960.html> (18 IX 2013).

rozpoczął się żydowski rok 5773. W czasie tych dwóch dni żydowski dom modlitwy odwiedziło około 100 osób. Dzięki temu wydarzeniu zabytek ten stał się ważnym punktem na mapie turystycznej Kielc.

Obiekt zostanie przeniesiony w okolice cmentarza żydowskiego w dzielnicy Pakosz, który 14 września 2012 r. sprzątały uczennice z Zespołu Szkół Zawodowych nr 2¹³, co zapoczątkowało działalność Ochotniczego Hufca Porządkowania Cmentarza Żydowskiego w Kielcach. Jest to jeden z dowodów na rosnące zainteresowanie młodzieży kieleckiej kulturą żydowską. W pobliżu translokowanego Domu Modlitwy w strefie wejściowej kirkutu powstanie nowy obiekt, który będzie pełnił funkcje ośrodka edukacyjno-kulturalnego. Będzie on nosił nazwę Miejsce Pamięci i Refleksji „Beit ha-Midrasz” i stanie się według autorów projektu centrum spotkań zagranicznych gości, członków społeczności żydowskiej i sympatyków kultury żydowskiej w Kielcach. Hebrajską nazwę obiektu בית מדרש Beit Midrasz można tłumaczyć jako m.in. „dom uczenia się” lub „dom wyjaśniania”. Znaczenie to zostało uwzględnione w przyszłej funkcji opisywanego obiektu, bowiem centrum stanie się miejscem nauki tolerancji, będzie też platformą dla dialogu polsko-żydowskiego i chrześcijańsko-żydowskiego. Promując wartości społeczeństwa otwartego przyczyni się ono do przełamania negatywnych stereotypów. Będzie to miejsce, gdzie ludzie, niezależnie od wieku, płci i narodowości, będą spędzać wspólnie czas.

Wnioski

Dzięki zaangażowaniu żydowskiej społeczności oraz sympatyków kultury żydowskiej będzie możliwe połączenie

¹³ www.jankarski.org.pl/dzialanosc/item/226-odnowa-zydowskiego-domu-modlitwy (18 IX 2013).

Kinga Migalska

Sara Shilo, *Krasnoludki nie przyjdą*

Co się stanie, gdy z uporządkowanego, przewidywalnego życia wielodzietnej rodziny jak z karcianej wieży usunie się element jego podstawy? Czy da się żyć na niespokojnym pograniczu, gdzie ataki rakietowe stały się dla mieszkańców tego terenu częścią codziennego życia? Odpowiedzi na te pytania udzielają bohaterowie książki Sary Shilo *Krasnoludki nie przyjdą*.

Sara Shilo jest kolejnym izraelskim pisarzem, którego książka przetłumaczona na język polski święci triumfy popularności. Powieść *Krasnoludki nie przyjdą* została przetłumaczona na język polski przez Agnieszkę Podporę i wydana nakładem Wydawnictwa Czarne w styczniu 2013 roku (wcześniej wydano ją m. in. w Niemczech, Wielkiej Brytanii i USA). Napisana w 2005 roku powieść jest pierwszą książką tej autorki skierowaną do dorosłego czytelnika – do 1999 roku Shilo pracowała jako lalkarz i autor opowiadań dla dzieci. Swoją karierę pisarską rozpoczęła zainspirowana twórczością sławnego izraelskiego autora, Davida Grossmana. W opisywanej przez siebie historii Shilo zawarła między innymi fragmenty swojego życia i doświadczeń. Mieszkając w niewielkiej miejscowości w północnej części Izraela autorka niejednokrotnie znajdowała się w sytuacji, która zagrażała życiu jej i jej rodziny, musiała np. ukrywać się w schronie przed atakami rakietowymi. Pisząc w imieniu głównej bohaterki, Simony, używa języka jakim mówiły pracownice przedszkola, w

którym pracowała podczas służby wojskowej.

W swojej książce Sara Shilo opowiada historię wielodzietnej rodziny marokańskich imigrantów, żyjących w niewielkim miasteczku na pograniczu izraelsko-libańskim. Po tragicznej śmierci Mas'uda Dadona, jedynego żywiciela rodziny, jego przyzwyczajona do wygodnego życia żona i najstarszy syn Kobi zostają zmuszeni do zajęcia jego miejsca. Sytuacja komplikuje się jeszcze bardziej, gdy po pogrzebie męża Simona dowiaduje się, że jest w ciąży, a kilka miesięcy później rodzi bliźnięta. Historię rodziny Dadon poznajemy dzięki niezależnym wypowiedziom pięciu osób. Jako pierwszej, autorka oddaje głos matce, która podczas ataku rakietowego zamiast próbować dotrzeć do rodzin, marzy o śmierci. W obliczu drastycznego pogorszenia się sytuacji finansowej rodziny, natłoku codziennych obowiązków i całkowitej utraty poczucia bezpieczeństwa Simona zamyka się w sobie, odnajdując oparcie we wspomnieniach wegetuje. Po matce wypowiada się czwórka starszych dzieci. Itzik, trzeci, i Dudi, czwarty pod względem wieku, to wciąż niedojrzali chłopcy. Itzik, rozgoryczony odludek urodzony ze zdeformowanymi kończynami, żyjący w

ciągłym strachu przez ewentualnym atakiem zamachowców, skupia całą swoją uwagę na młodej pustulce, którą próbuje wytresować do atakowania terrorystów. Wykorzystuje przy tym wpływ, jaki ma na swojego młodszego brata, Dudiego, będącego jego całkowitym zaprzeczeniem. Dudi, żywiołowy i łaknący kontaktu z ludźmi chłopak jest niemal nieodłącznym towarzyszem Itzika, który de facto zastępuje mu zdeformowane kończyny, rezygnując tym samym ze swojego własnego życia. Następnym w kolejności do głosu dochodzi najstarszy syn Simony – Kobi, który w chwili śmierci ojca miał jednak zaledwie trzynaście lat. Musiał wtedy przedwcześnie dorosnąć, sytuacja zmusiła go również do wcielenia się w rolę ojca dla najmłodszych bliźniaków: Chaima i Oszriego. Simona nie tylko nie dostrzega w tym nieprawidłowości, ale uważa tę sytuację za całkowicie naturalną. Mało tego, pozwala Kobiemu spać ze sobą w jednym łóżku, „żeby nie mieszać chłopcom w głowach”. Chłopiec dojrzewający w tej niezdrowej atmosferze ociera się niemal o kompleks Edypa, skupia się jednak przede wszystkim na pracy, rezygnując z beztroskich lat dzieciństwa rekompensuje marzeniami o kawalerce w dużym mieście. Ostatnią opowiadającą osobą jest Eti – jedyna córka Mas’uda i Simony i jedyna, która dostrzega problem powodujący rozkład ich rodziny, „małe kłamstwo”, które pozwala najmłodszemu chłopcom wierzyć, że Kobi jest ich ojcem. Jest też jedyną osobą próbującą to naprawić, tym samym zapewniając rodzinie jakąkolwiek przyszłość.

Fabula książki składa się z dwóch warstw. Jedną stanowią problemy całej społeczności: trudne życie prowincjonalnego miasteczka na pograniczu izraelsko-libańskim (z wszystkimi jego mechanizmami, niezapisanymi obyczajami i zasadami moralnymi), spadające pociski, lęk przed terrorystami, napięcia żydowsko-arabskie. Na drugą warstwę składają się osobiste dramaty członków rodziny Dadon. Warstwy te stykają się i miejscami zachodzą na siebie, przeważnie jednak funkcjonują równolegle. Fakt, że w mieście, w którym atak bombowy nie jest niczym zaskakującym, ojca rodziny

powala pospolity zawał (lub wstrząs anafilaktyczny po pszczelim użądleniu – ta kwestia nie zostaje w książce do końca rozwiązana) dodatkowo to podkreśla.

Powieść *Krasnoludki nie przyjdą* ważna jest przede wszystkim ze względu na istotny wydźwięk społeczny. Na jej kartach Sara Shilo użyła głosu osobom dotychczas pomijanym w publicznej dyskusji, żyjącym w ciągłym zagrożeniu mieszkańcom nie tylko izraelsko-libańskiego pogranicza, ale również zróżnicowanej pod względem kraju pochodzenia osady, zamieszkannej w większości przez orientalnych Żydów, imigrantów w pierwszym i drugim pokoleniu. Miasteczko, w którym żyje rodzina Dadon nie ma swojej nazwy – jest jednym z wielu identycznych, rozsianych wzdłuż granicy Izraela z Libanem i Strefą Gazy tworzonych od lat 50. XX wieku tak zwanych stref planowanego rozwoju, niedofinansowanych, o przemysłowym profilu, zaspokajających jedynie podstawowe potrzeby mieszkańców. W tekście można też odnaleźć komentarze na temat tragedii przeciągającego się konfliktu arabsko-żydowskiego („W nocy było niespokojnie, przez pomyłkę zrzuciło się nam parę rakiet na jakąś wioskę”¹), czy żydowskich uprzedzeń względem arabskiej ludności („Na Arabach polegać nie można. Nawet na takich, co już czterdzieści lat kwiatki od dołu wachają”²). Mimo to ukazane w książce postacie Arabów, to osoby zrównoważone i nastawione pokojowo. Terrorysty, zamachowcy funkcjonują tu w formie bezosobowej, jako źródło strachu, nie przyjmują konkretnej postaci, nie mają twarzy.

W polskim przekładzie tytuł powieści został przetłumaczony dosłownie – podobnie jak w wersji niemieckiej. „Krasnoludki nie przyjdą” to powiedzenie używane przez jedną z drugoplanowych bohaterek, pracownicę złołka Riki i znaczy mniej więcej tyle, co „samo się nie robi”. To

¹ S. Shilo, *Krasnoludki nie przyjdą*, Warszawa 2013, s. 145.

² Tamże, s. 15.

wymowne stwierdzenie już na samym początku odbiera czytelnikowi nadzieję na szczęśliwe zakończenie: krasnoludki nie przyjdą i nie posprzątają po nas, żaden cud nie naprawi tego co już się stało. Tytuł angielskiego przekładu: *The Falafel King is dead* zwraca uwagę na jeszcze jeden aspekt historii Simony Dadon. Falafel jest potrawą prostą i taną, sprzedawaną masowo w przydrożnych budkach na całym Bliskim Wschodzie. Określenie „król falafela” brzmi ironicznie, jednak w niewielkiej, zamkniętej społeczności prowincjonalnego miasteczka, szastająca pieniędzmi Simona rzeczywiście mogła uchodzić za królową. Jej tytuł nie ma jednak żadnego znaczenia poza granicami osady.

Narrację w książce spina kłamra: zaczyna ją matka, kończy córka. Pierwsza nie potrafi zmienić istniejącej sytuacji, druga nie potrafi z nią żyć. Simona, ugrzęzła w codziennych czynności, próbuje zachować status quo, nie jest w stanie ruszyć do przodu, szuka ratunku we wspomnieniach, Eti stara się w opozycji do matki rozwiązać problem powodujący rozkład rodziny.

Powieść Sary Shilo nie jest łatwa, dotyka niezwykle bolesnych problemów, tym bardziej jej wartość dla współczesnej literatury hebrajskiej jest niezaprzeczalna. Jest to lektura warta polecenia każdemu, nie tylko osobom zainteresowanym realiami życia we współczesnym Izraelu.

Bartosz Pietrzak

Projekty Koła Naukowego Studentów Instytutu Judaistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego na rok 2013/2014

Dnia 11 czerwca bieżącego roku Walne Zgromadzenie Koła Naukowego Studentów Instytutu Judaistyki UJ wyłoniło w wyborach nowy Zarząd naszego Koła. Skład osobowy nowego Zarządu przedstawia się następująco:

Przewodniczący: Bartosz Pietrzak

Zastępca przewodniczącego: Piotr Ostrowski

Skarbnik: Apolonia Kuc

Redaktor naczelny „Słowika”: Katarzyna Dziekan

Komisja Rewizyjna: Anna-Maria Baryła,
Jowita Bożek i Magdalena Adamczyk.

Nowe władze postawiły sobie rozliczne cele związane z działalnością Koła, służące głównie rozwinięciu naukowego profilu naszej organizacji. Jednym z priorytetów w nadchodzącym roku akademickim 2013/14 jest modernizacja naszego czasopisma naukowego, którego ostatni numer w „starym” formacie macie okazję właśnie czytać. Chcemy, aby „Słowik” poza kosmetycznymi zmianami, takimi jak powrót do dawnej nazwy, „haZamir” czy przyjęciem nowej szaty graficznej, stał się czasopismem rozpoznawalnym nie tylko dla studentów Instytutu Judaistyki, a nawet czasopismem wyróżniającym się na tle innych publikacji studenckich wydawanych na Uniwersytecie Jagiellońskim. Zdecydowaliśmy się nadać mu nową formułę, która obok dotychczasowej zawartości treściowej, to jest obok artykułów i recenzji, zawierać będzie także takie elementy, jak tłumaczenia krótkich tekstów z języka hebrajskiego i

jidysz. Poza tym nasza nowa redaktor naczelna, Katarzyna Dziekan, postanowiła powołać zespół redakcyjny, do którego mogą aplikować wszyscy członkowie naszego Koła. Wszystko to i z pewnością o wiele więcej, miejmy nadzieję, złoży się już na następny numer czasopisma naukowego KNSIJ UJ „haZamir”. W naszych planach na nowy rok akademicki 2013/2014 uwzględniliśmy także wydarzenie, poprzez które chcielibyśmy włączyć się w obchody 650-lecia naszej *Alma Mater*. W maju następnego roku KN SIJ UJ planuje zorganizować II Krakowską Konferencję Judaistyczną o zasięgu międzynarodowym, która, poza trudem analizy stanu studiów żydowskich w Polsce i na świecie, a także propagowaniem wymiany osiągnięć naukowych pomiędzy placówkami uniwersyteckimi zajmującymi się tematyką *jewish studies*, będzie miała na celu przybliżenie uczestnikom konferencji zarówno historii studiów żydowskich na naszym uniwersytecie, jak i relacji między Żydami a Akademią Krakowską w przeszłości. Poza tym jesteśmy w trakcie przygotowań rekonesansu naukowego po Obwodzie Grodzieńskim na Białorusi, podczas którego, razem z zaprzyjaźnionym Kołem Naukowym Studentów Rosjoznawstwa UJ, podejmiemy się próby inwentaryzacji tamtejszych judaików. Mamy nadzieję, że nasze plany przyczynią się do rozwoju naukowego profilu działalności Koła i staną się świetną okazją dla jego członków do rozwoju ich zainteresowań i pasji.



Przedstawienie wieży Dawida



Grób Nachmana Kopalda



Wnętrze domu modlitwy