

ANNA WOJTYCZEK

**Tradycja i religia
Żydów w literaturze
polskiej XIX wieku**

ANNA WOJTYCZEK

***Tradycja i religia Żydów
w literaturze polskiej XIX
wieku***

Spis treści

Od autorki	6
Wstęp	6
Wyznawcy judaizmu, synagoga i żydowski dom	13
Talmud	43
Od kolebki do grobu	67
1. Obrzezanie i bar-micwa	67
2. Modlitwy codzienne	73
3. Małżeństwo	83
4. Śmierć i pogrzeb	100
Święta żydowskie	112
1. Szabat	112
2. Rosz ha-Szana i Jom Kipur	126
3. Pesach, Szawuot, Sukot	136
4. Chanuka i Purim	146
Gmina żydowska	155
Oświata	184
Neofita	204
Zakończenie	229
Aneksy	235
WYKAZY KSIĄŻEK I BROSZUR NA TEMAT ŻYDÓW W POSIA- DANIU ELIZY ORZESZKOWEJ	235
SŁOWNICZEK PODSTAWOWYCH TERMINÓW	239
TEKSTY ŹRÓDŁOWE, W KTÓRYCH WYSTĘPUJĄ MOTYWY ŻY- DOWSKIEJ TRADYCJI I RELIGII	247
Bibliografia	265
ŹRÓDŁA TEKSTÓW	265
BIBLIOGRAFIE, ROZPRAWY, STUDIA LITERACKIE	272

Wydawnictwo Cyklady • Warszawa 2012

Copyright © by Anna Wojtyczek 2012

Wydanie pierwsze, Warszawa 2012

Na okładce wykorzystano fragment rysunku Cypriana Kamila Norwida Jankiel i Shylock

Muzeum Narodowe w Warszawie

Redakcja
Regina Gromacka

Projekt okładki
Tadeusz Kazubek

Redakcja techniczna
Zbigniew Garwacki

Skład i łamanie
Thot

ISBN 978-83-60279-48-9

Zamówienia:

tel./faks (22) 810-71-87 e-mail: info@cyklady.com.pl

Księgarnia internetowa: www.cyklady.com.pl

Adres do korespondencji:

Wydawnictwo Cyklady

04-026 Warszawa 50, skr. poczt. 36

tel./faks (22) 810-71-87

e-mail: info@cyklady.com.pl

Pliki przygotowane na podstawie wydania oryginalnego. Numeracja stron i przypisów może być zmieniona w stosunku do oryginału. W przypadku odwołań i cytowań, prosimy o korzystanie z numeracji wydania oryginalnego.

Wszystkie prawa zastrzeżone. Swoboda użytkownika ograniczona do ustawowego zakresu dozwolonego użytku

Język: polski

OD AUTORKI

Niniejsza książka stanowi zmodyfikowaną wersję pracy doktorskiej obronionej w Instytucie Filologii Polskiej na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Wrocławskiego w 2003 roku.

Pragnę najserdeczniej podziękować promotorowi, panu prof. dr. hab. Marianowi Urselowi, za bardzo życzliwą opiekę naukową oraz rady i sugestie, które wpłynęły na ostateczny kształt mojej rozprawy. Chciałabym również wyrazić wdzięczność recenzentom, panu prof. dr. hab. Krzysztofowi Bilińskiemu i panu prof. dr. hab. Andrzejowi Fabianowskiemu za trud przygotowania recenzji i bardzo cenne uwagi.

Anna Wojtyczek

WSTĘP

Ludność żydowska zamieszkująca ziemie polskie od czasów piastowskich stanowiła w następnych stuleciach silną grupę narodowościową. To w Polsce, zwłaszcza od końca XI w., znaleźli schronienie żydowscy uchodźcy z Europy Zachodniej i Czech, uciekający przed prześladowaniami podczas wypraw krzyżowych podejmowanych w XI i XII w. przez średniowiecznych chrześcijan. Na XIV w. datuje się napływ do Polski Żydów¹ gnębionych w Hiszpanii, Francji i Niemczech. Osiedlaniu się wyznawców judaizmu na ziemiach polskich sprzyjały znaczne swobody i przychylność władców. Na przykład w 1334 r. Kazimierz III Wielki² rozszerzył *Statut kaliski*³ Bolesława Pobożnego na Żydów mieszkających w całej Polsce, a po unii polsko-litewskiej w Krewie w 1385 r. Żydzi na Litwie otrzymali w latach 1388–1389 podobny przywilej od wielkiego księcia Witolda.

Mimo pojawiających się w Polsce od końca XIV w. wystąpień antysemitycznych ludność żydowska odgrywała ważną rolę w życiu gospodarczym kraju i stanowiła największe skupisko w Europie. Szacuje się, że na początku XVI w. ziemie polskie i litewskie zamieszkiwało 24 tysiące Żydów⁴ (około 18 tys. w Koronie i 6 tys. na Litwie), na początku XVII w. od 80 do 100 tysięcy, a w połowie stulecia ich liczba mogła wzrosnąć nawet do 200 tysięcy. Tak ogromny, prawie dziesięciokrotny wzrost liczby ludności żydowskiej w ciągu niecałych dwustu lat był skutkiem nie tylko napływu osadników przybyłych z innych krajów europejskich, lecz także dużego przyrostu naturalnego (mimo wysokiej śmiertelności z powodu chorób,

¹ Ponieważ w wielu wypadkach trudno określić, czy mowa o narodowości, czy o wyznaniu, albo w obrębie jednego zdania raz chodzi o narodowość, raz o wyznanie i wynikająca stąd konieczność zapisu raz wielką, a raz małą literą powodowałaby wrażenie niekonsekwencji – zdecydowałam się ujednoczyć pisownię, stosując zawsze wielką literę.

² Warto tu wspomnieć o legendarnej kochance Kazimierza III Wielkiego, Żydówce Esterze z Opoczna, która urodziła władcy dwóch synów i dwie córki. Jan Długosz w *Rocznikach* (1455–1480) odnotował, że król był pod silnym wpływem Estery i jakoby dzięki niej nadał przywileje Żydom zamieszkującym Polskę. Motyw Esterki, kochanki króla, występuje w wielu dziewiętnastowiecznych utworach reprezentujących różne gatunki literatury polskiej.

³ Przywilej nadany w 1264 r. przez Bolesława Pobożnego Żydom wielkopolskim zapewniał im wolność wyznania, tworzenia wspólnot religijnych, czyli gmin wyznaniowych, swobodę działalności gospodarczej oraz bezpieczeństwo życia i mienia.

⁴ Wszystkie dane liczbowe na podstawie: P. Fijałkowski, *Dzieje Żydów w Polsce. Wybór tekstów źródłowych XI-XVIII wiek*, Warszawa, b.r.; Z. Borzymińska, *Dzieje Żydów w Polsce. Wybór tekstów źródłowych XIX wiek*, Warszawa 1994; A. Cała, H. Węgrzynek, G. Zalewska, *Historia i kultura Żydów polskich. Słownik*, Warszawa 2000, hasło: *Demografia*.

niezadko epidemii). Można by więc to uznać za dodatkowe potwierdzenie faktu, że Żydzi mieli w Polsce nader sprzyjające warunki bytowania. Podczas buntu Chmielnickiego w 1648 r. i wojny polsko-kozackiej doszło na Ukrainie do masowych mordów dokonywanych na Żydach. Zarówno te, jak i późniejsze działania wojenne, sięgające początku XVIII w. (wojna z Turcją, Rosją, najazd szwedzki, wojna północna), doprowadziły wiele miast do upadku gospodarczego, a w rezultacie do kryzysu ekonomicznego znajdujących się tam skupisk żydowskich. Jednak akty prawne popierające osadnictwo starozakonnych przyczyniły się w tym właśnie czasie do rozwoju już istniejących gmin żydowskich i do zakładania nowych. Przeprowadzony w 1764 r. spis ludności wykazał 433 tysiące Żydów w Koronie i 157 tysięcy na Litwie (nie licząc dzieci poniżej jednego roku życia). W wyniku rozbiorów około 500 tysięcy (czyli zdecydowana większość Żydów polskich) znalazło się w zaborze rosyjskim, w pruskim było ich około 65 tysięcy, w austriackim zaś po 1772 r. około 171 tysięcy. W następnych latach ich liczba w każdym z zaborów systematycznie rosła. W utworzonym w 1807 r. Księstwie Warszawskim żyło 205 tysięcy Żydów, a już w 1843 r. w Królestwie Polskim nieco ponad 523 tysięcy. W związku z uprawianiem typowych dla tej społeczności profesji (głównie handlu wewnętrznego i zagranicznego, rzemiosła, rozmaitych usług i transportu), skłaniających do osiedlania się na terenach miejskich, a także wskutek polityki władz zaborczych⁵ oraz intensywnych procesów urbanizacyjnych w Królestwie Polskim i we wszystkich trzech zaborach Żydzi mieszkali głównie w miastach (np. w Królestwie Polskim w 1827 r. 80,4% mieszkało w miastach, a w 1865 r. aż 90,5%).

Ta liczna mniejszość religijna zamieszkująca ziemie polskie, posiadająca własny samorząd i utrzymująca z Polakami kontakty gospodarcze zajmowała ważne miejsce w życiu kraju. Mocna, ustabilizowana historycznie i gospodarczo pozycja społeczności żydowskiej w Polsce ułatwiła wejście jej przedstawicieli do literackiego świata tworzonoego przez polskich autorów. Znamienny jest też fakt, że wśród literatur słowiańskich postać Żyda pojawia się najczęściej właśnie w literaturze polskiej⁶. Należy jednak w tym miejscu uczynić istotną uwagę: literacka kariera bohatera żydowskiego rozpoczyna się praktycznie dopiero w XIX w. Aż do tamtego czasu polska literatura piękna nie wykreowała żadnego portretu wyznawcy judaizmu, który pojawiłby się w utworze nawet nie w roli głównego bohatera, ale choćby jako postać drugo- czy trzecioplanowa. Żyd był tylko jednym z elementów opisu miasta lub wsi, wtopionym w krajobraz wskutek wykonywania typowych dla społeczności żydowskiej zawodów. Z tego względu w literaturze, nawet tej późniejszej, dziewiętnastowiecznej, występuje tak wielu żydowskich sklepikarzy, kramarzy, kupców, karczmarzy i lichwiarzy. Ponadto postać Żyda służyła za „pretekst do wypowiedzi publicystycznej” przedstawicieli polskiej myśli społecznej i politycznej, zwłaszcza u schyłku XVIII w.⁷ Należeli do nich na przykład Mateusz Butrymowicz, Hugo Kołłątaj, Stanisław Staszic i Józef Pawlikowski, wyrażający

⁵ Po drugim i trzecim rozbiore Polski w zaborze rosyjskim wydano dekrety carskie nakazujące Żydom m.in. opuszczanie wsi. Natomiast tzw. prawa majowe, ustanowione 3 V 1882 r. przez władze carskie po zabójstwie Aleksandra II (w grupie anarchistycznej, która w 1881 r. dokonała zamachu, była jedna Żydówka), zaostriżyły restrykcje wobec Żydów, np. ograniczając im wolność wyboru miejsca zamieszkania, zabraniając posiadania i dzierżawienia ziemi i mieszkania na wsi. Statut Generalny dla Żydów Prus Południowych i Nowych Prus Wschodnich z 1797 r. m.in. usuwał żydowskich sklepikarzy i rzemieślników ze wsi, a Tymczasowe zarządzenie dla Żydów, mieszkańców Wielkiego Księstwa Poznańskiego z 1833 r. dzieliło Żydów na dwie grupy: naturalizowanych (np. bogate mieszczaństwo żydowskie, które uległo procesowi germanizacji) i tolerowanych, mogących mieszkać na wsi tylko pod warunkiem dzierżawienia majątku lub pracy u właściciela ziemskiego. Dopiero w 1847 r. tolerowani uzyskali takie same prawa jak naturalizowani. Wydany w 1789 r. przez cesarza Józefa II patent tolerancyjny dla Żydów w zaborze austriackim m.in. zakazywał prowadzenia karczm we wsiach, dzierżawienia ziemi chłopskiej i młynów. Równouprawnienie uzyskali Żydzi galicyjscy dopiero w 1867 r.

⁶ Tę charakterystyczną dla literatury polskiej częstotliwość występowania postaci żydowskich sygnalizowali m.in. A. Hertz, *Żydzi w kulturze polskiej*. Warszawa 1988, s. 253; wyd. I: 1961; H. Grynberg. *The Jewish Theme in Polish Positivism*, „The Polish Review” 1980, nr 3-4, s. 50.

⁷ Zob. Z. Libera, *W literaturze i legendzie. (O judaikach polskiego Oświecenia)*. Szkice literackie. Łódź 1999, s. 24.

w swych rozprawach i artykułach pozytywne bądź negatywne poglądy na sprawę żydowską⁸.

Kwestia prawnego położenia Żydów w Polsce, zakresu ich swobód obywatelskich, miejsca i funkcji w społeczeństwie została zauważona i była publicznie rozpatrywana w drugiej połowie XVIII w., a to z racji pojawiających się tendencji do zmian w ustroju społecznym państwa. Do zaistnienia sprawy żydowskiej przyczyniła się również nadciągająca z Zachodu Europy haskalia (nurt oświeceniowy), której naczelnym postulatem stanowiła emancypacja Żydów. Problematyka reform, które zmieniłyby na lepsze ich sytuację w Polsce, była dość szeroko podejmowana w czasie Sejmu Czteroletniego (1788–1792), ale najpełniejszy wyraz znalazła dopiero w XIX w. Niemalże wpływ na zainteresowanie sytuacją Żydów miał też ich udział w wojnie Polski z Rosją w 1792 r. w obronie Konstytucji 3 Maja, w insurekcji kościuszkowskiej, służba w Legionach Napoleona, w wojsku Księstwa Warszawskiego oraz bohaterska śmierć Berka Joselewicza⁹. W tekstach literackich późnego oświecenia obok anonimowych i jeszcze nierzadko nacechowanych negatywnie czy też przedstawianych komicznie postaci Żydów pojawiają się coraz częściej kreacje żydowskich bohaterów znanych z imienia, a czasami również z nazwiska i – co charakterystyczne – w większości wywołujących sympatię czytelników. Do grona owych bohaterów należą zazwyczaj Żydzi patrioci, występujący np. w komediofarfach Ludwika Dmuszewskiego *Okopy na Pradze* (1807) i Alojzego Żółkowskiego *Wkroczenie do Litwy* (1812), oraz w noweli Józefa Franciszka Królikowskiego *Romans w romansie* (1830), będącej przeróbką noweli L. Bornego *Der Roman*, a także oświeceni wyznawcy judaizmu dążący do asymilacji, czyli narodowego i kulturowego skonsolidowania ludności żydowskiej z polską, np. w powieści Juliana Ursyna Niemcewicza *Lejbe i Sióra, czyli listy dwóch kochanków. Romans* (1821)¹⁰. Zadaniem takich postaci jest przełamywanie stereotypu kulturowego Żyda karczmarza, Żyda kupca, Żyda lichwiarza, wyzyskującego i oszukującego Polaka. Choć literatura polskiego późnego oświecenia miała swój udział w propagowaniu asymilacji, to podobnie jak literatura romantyzmu nie wydała żadnego utworu, który by tak obszernie zajmował się kwestią żydowską jak w epoce pozytywizmu *Meir Ezofowicz* (1878) Elizy Orzeszkowej czy *Jakton* (1889) Marii Konopnickiej. Jak stwierdza Mieczysław Inglot w znakomitej książce *Postać Żyda w literaturze polskiej lat 1822–1864*, wyznawca judaizmu w twórczości romantyków był „z reguły postacią drugo- czy nawet trzeciorzędną. Na plan pierwszy wysuwał się jedynie czasami w utworach mniejszych rozmiarami, z reguły o niższej randze artystycznej”¹¹. Wśród postaci literatury doby romantyzmu przeważają Żydzi mieszkający na wsi. Pokazując w utworach realistycznych przemiany społeczno-ekonomiczne

⁸ M. Butrymowicz, *Sposób uformowania Żydów polskich w użytecznych krajowi obywatelów* (1789); H. Kołłątaj, *Prawo polityczne narodu polskiego, czyli Układ rządu Rzeczypospolitej* (1789); S. Staszic, *Przestrogi dla Polski z teraźniejszych politycznych Europy związków i z praw natury wypadające* (1790); J. Pawlikowski, *Uwagi polityczne do prawideł religii i zdrowej filozofii zastosowane* (1791). Podają za: Z. Libera, *W literaturze i legendzie*, op. cit., s. 8–21.

⁹ Berek Joselewicz (1764–1809), kupiec żydowski, pułkownik wojsk polskich. Duży wpływ miały na niego wydarzenia rewolucji francuskiej (wywołując wiarę i zapał do wcielania w życie idei wolności i braterstwa), której pierwszą fazę oglądał w Paryżu, przebywając tam jako faktor biskupa wileńskiego, I. Massalskiego. W czasie powstania kościuszkowskiego uformował konny pułk żydowski liczący ok. 500 ochotników, którym sam dowodził. Joselewicz służył także jako oficer w Legionach Polskich J. H. Dąbrowskiego, walczył m.in. w 1799 r. w północnych Włoszech. Zginął w potyczce z wojskami austriackimi pod Kockiem. Charakterystykę i dokonania Joselewicza przedstawia wiersz anonimowego autora Berko, *Żyd z r. 1846* (w zb.: *Żydzi w Polsce. Antologia literacka*, oprac. H. Markiewicz, Kraków 1997, s. 214): Był to Berko, sławny Żyd, Człek sumienny, Polak prawy, Nie kwaterką ni szulerką, Lecz się krwią dorobił sławy! Nikt sobie nie miał za wstyd Służyć pod nim, bo choć Żyd, Był on tęgim wojownikiem – Przy tym panem pułkownikiem. Za Kościuszki zaczął służyć I Moskalom skórę łątał. Gdy nie stało Naczelnika, Nie dał się pan Berko zdurzyć, Gdy nie stało Naczelnika, W rękę pika, na konika, Z Francuzami wnet się zbrała. Bonapart zrobił go szefem, Więc Moskala znowu łośł, A którego tylko spłatał, Ten się pewno nie wygoił.

¹⁰ Utwór Niemcewicza powstał w 1820 r. pod tytułem *Lejbuś i Sióra. Romans żydowski*, opublikowany zaś został jako *Lejbe i Sióra, czyli listy dwóch kochanków*. W wydaniach tej powieści można spotkać dwojaki zapis imienia głównej bohaterki: Sióra lub Sióra. W swojej pracy korzystam z tekstu pochodzącego z 1931 r., noszącego tytuł *Lejbe i Sióra, czyli listy dwóch kochanków. Romans*.

¹¹ M. Inglot, *Postać Żyda w literaturze polskiej lat 1822–1864*, Wrocław 1999, s. 185.

środków szlacheckich, autorzy nie mogli bowiem pominąć społeczności żydowskiej, często związanej ze szlachtą układami finansowymi. Obok Żydów patriotów wyróżnić też należy gloryfikowanych w utworach tego okresu tradycyjnych wyznawców judaizmu (M. Inglot nazywa ich Żydami „staropolskimi”), jak na przykład Mickiewiczowski Jankiel w *Panu Tadeuszu* (1834) czy Abraham liski w *Nowych pamiętnikach kwatera* (1862) Ignacego Chodźki, przypominających o świetności Polski szlacheckiej i wywołujących nostalgiczne wspomnienie życia w wolnej niegdyś ojczyźnie.

Charakterystyczne dla ówczesnej polskiej poezji i dramaturgii jest to, że typowymi bohaterami żydowskimi są często postaci przywoływane jako -uwspółcześnione wersje starotestamentowych figur. Figur włączanych przez pisarzy w obręb mesjanistycznej Golgoty narodu polskiego¹². Odczytując zwłaszcza teksty romantyczne poświęcone cierpieniu narodu izraelskiego (np. Antoniego Góreckiego *Machabeusz*, 1838; Juliana Klaczki *Izraelita na zwaliskach Jerozolimy*, 1843; Jana Zachariasiewicza *Machabeusze*, 1849), rozszyfrowuje się w nich ukryte nierzadko nawiązania i analogie do podobnie cierpiącego narodu polskiego. Kolejną cechą utworów z lat 1822–1864 jest wprowadzanie do świata literackiego postaci Żyda neofity, jednak w zasadzie tylko sporadycznie ukazując jego drogę (jak np. w przypadku tytułowej Rachel z powieści Ignacego Hołowińskiego) wiodącą od judaizmu do chrześcijaństwa. W klasyfikacji żydowskim bohaterów doby romantyzmu nie można pominąć Żyda spiskowca, zmierzającego „do opanowania świata. Miała to być zbrodnicza realizacja rzekomego powołania Żydów jako narodu w ten sposób rozumiejącego swoją starotestamentową charyzmę”¹³. Do typów żydowskich literatury romantyzmu, choć przede wszystkim jej kategorii popularnej, włączyć trzeba również Żyda Wiecznego Tułacza i Żyda łotra.

Przed pozytywizmem pisarze – poza bardzo nielicznymi wyjątkami – nie wniali w religijną i kulturową odrębność Żydów, prawie zawsze przedstawiając ich w oderwaniu od społeczności, a także od życia rodzinnego. Nawet po 1864 r. Żyd często był ukazywany tylko z perspektywy uczestnictwa w życiu polskim i niemal wyłącznie z tego punktu widzenia oceniany – jako ten na przykład, który odgrywa ważną rolę na wsi (karczmarz, arendarz, kupiec itp.), ma kontakty handlowo-finansowe z dworem, bierze udział w działaniach na rzecz polskiej sprawy narodowej. Próby szerokiego zbadania i odkrycia przed polskim czytelnikiem żydowskiego środowiska, jego kultury i problemów podjęli dopiero twórcy pozytywistyczni. To pogłębione zainteresowanie literatów wynikało głównie z następujących czynników: udziału Żydów w demonstracjach patriotycznych w Warszawie w latach 1861 i 1862, ich zaangażowania w ruch wyzwolenczy oraz wprowadzenia w Królestwie Polskim reform Aleksandra Wielopolskiego, znoszących na początku lat sześćdziesiątych XIX w. niemalą część dotyczących Żydów ograniczeń w rozmaitych dziedzinach życia gospodarczego i społecznego. Polscy pozytywiści popierali zbratanie polsko-żydowskie; opowiadali się – tak jak światli przedstawiciele ludności żydowskiej – za realizacją programu społecznego asymilacji, ale bez wymogu zmiany religii przez spolonizowanych Żydów. Realizacji pozytywistycznych założeń odnoszących się do rozwiązania kwestii żydowskiej (oprócz asymilacji), doprowadzenia do jedności i zgody między Polakami i Żydami służyć miało poznanie świata wyznawców judaizmu. Uważano, że pokazywanie scen z życia społeczności żydowskiej, jej tradycji, obrzędów i kultury spowoduje u chrześcijan zmianę w postrzeganiu Żydów jako grupy wciąż zupełnie obcej – mimo że od stuleci zamieszkującej ziemi polskie. W świadomości przeważającej części Polaków Żydzi funkcjonowali głównie jako „zabójcy Chrystusa”, a więc jako sprawcy zła istniejącego na świecie, byli zatem niebezpieczni¹⁴. Powszechnie też np. wierzone, że Żydzi zabijają dzieci chrześcijańskie, aby uzyskać krew na macę, i że są odpowie-

¹² Ibidem, s. 186.

¹³ Ibidem, s. 190.

¹⁴ Zob. A. Cała, *Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim (1864–1897). Postawy. Konflikty. Stereotypy*, Warszawa 1989, s. 176.

działni za sprowadzanie zarazy. I chociaż mimo to często korzystano z ich usług, to przecież nie interesowano się środowiskiem, z którego pochodzili.

Dopowiedzieć tu także należy, że i sami Żydzi tworzyli zamkniętą kastę, do której nie wpuszczali gojów (nie-Żydów) z obawy przed wprowadzeniem do swojego świata elementów kultury europejskiej i obcych zwyczajów, które – jak uważali – mogłyby zagrozić ich tradycjom (choć tradycje te czasami z trudem przyjmowane były przez młodą generację). Kolejnym, jakkolwiek, już nie tak ważnym powodem samoizolacionizmu społecznego Żydów mógł być lęk przed ośmieszeniem, poniżeniem przez chrześcijan tego, co się kryje i dzieje w żydowskich domach i synagogach. Sytuacja zaczęła się powoli zmieniać u progu XIX w., gdy do gett żydowskich dotarły pierwsze echa *haskali* – żydowskiego oświecenia. Na ziemiach polskich – w odróżnieniu od Europy Zachodniej – nowe prądy napotykały silny sprzeciw ortodoksów, uważających trzymanie się tradycji religijnych za gwarancję zachowania własnej tożsamości. Trzeba bowiem pamiętać, że Żydzi od kilkunastu stuleci żyli poza swoim historycznym krajem (Palestyną) i że to właśnie religia i wszystko, co było z nią związane, a więc święta, obyczaje i kultura, stanowiły dla nich swoistą ojczyznę.

W epoce pozytywizmu działało już na rzecz asymilacji i poprawienia warunków życia społeczności żydowskiej w Polsce wielu Żydów, którym udało się wyzwolić ze sztywnych wymogów swojej kasty i przyjąć, w pewnym zakresie, kulturę europejską.

Aby wykorzenić funkcjonujący w świadomości Polaków zafałszowany obraz Żydów, pisarze (także pochodzenia żydowskiego), korzystając z dominującej w literaturze pozytywistycznej poetyki realistycznej, odtwarzali na kartach utworów niektóre aspekty życia wyznawców judaizmu. Uświadamiali czytelnikowi, że również rodziny żydowskie bywają dotknięte ubóstwem i niedostatkiem że niejednokrotnie egzystują w bardzo trudnych warunkach. Postulowali wprowadzenie powszechnej świeckiej oświaty wśród Żydów, jako że edukacja wyłącznie religijna hermetyzuje ich społeczność i odgradza od kultury europejskiej oraz zdobyczy cywilizacji. Niektórzy literaci, z Orzeszkową na czele, pokazywali także – w większym lub mniejszym stopniu – obrazy kulturowanej od wieków tradycji żydowskiej, związanej z wypełnianiem przepisów religijnych. Twórcy, zwłaszcza romantycy i pozytywiści, prezentując elementy życia religijnego i przywiązanie Żydów do tradycji, pragnęli z jednej strony przyczynić się do poprawy stosunków polsko-żydowskich, ułatwienia asymilacji i obalenia stereotypów, z drugiej zaś dawali do zrozumienia polskim czytelnikom, że przecież niemającym formalnie ojczyzny, jak ważne jest pielęgnowanie tradycji pozwalających zachować i przechować tożsamość narodową. W poznawaniu świata Żydów niejednokrotnie pomagali literatom chrześcijanom Polacy wyznania mojżeszowego, pouczające były też lektury na temat historii i religii tej społeczności (najczęściej obcojęzyczne, bo w języku polskim powstało niewiele wartościowych materiałów przybliżających w sposób obiektywny te zagadnienia), obserwacja ich życia (choć rzadko dotyczyło to sfery religijnej, gdyż wyznawcy judaizmu zasadniczo nie pozwalali na uczestnictwo gojów w obrzędach sakralnych). Ważną rolę odegrał przy tym „Izraelita” – polskojęzyczny tygodnik społeczno-literacko-naukowy, redagowany i wydawany od 1866 r. w Warszawie przez żydowskich zwolenników asymilacji. „Większość pozytywistów oglądała Żydów oczami redaktorów tego pisma – konstatuje badaczka Alina Cała – stamtąd brało się (często jedyne) źródło wiedzy o problemach nurtujących tę społeczność”¹⁵.

Za najlepiej przygotowaną do wypowiedzania się na temat Żydów uznać trzeba Elżę Orzeszkową, o czym świadczy choćby nieopublikowana dotychczas, a zawarta w tej rozprawie długa lista lektur czytanych lub tylko przeglądanych przez autorkę *Meira Ezołowicza* w celu zrozumienia żydowskiego świata. Chociaż literaci polscy, przede wszystkim pozytywiści, włożyli sporo wysiłku w to, by przy prezentacji rozmaitych aspektów życia społeczności żydowskiej nie zabrakło strony

¹⁵ Ibidem, s. 217.

religijno-obyczajowej, to przecież nie zawsze potrafili przedstawić ją obiektywnie, zbyt mało bowiem wiedzieli o ludziach, którym chcieli pomóc, chrześcijanie zaś nie zawsze dążyli do poznania tego – zazwyczaj postrzeganego jako egzotyczne – środowiska. Literaturze pozytywistycznej nie udało się całkowicie wyeliminować panujących w społeczeństwie polskim uprzedzeń wobec Żydów, podobnie jak i próbującej podejmować to zadanie literaturze młodopolskiej. Orzeszkowa, która zgromadziła i zaprezentowała najwięcej autentycznych informacji na temat żydowskiego sposobu życia, wstrząśnięta pogromem warszawskim w 1881 r., pisała:

Wyobrażenia nasze o historii, religii i obyczajach żydowskich są wprost dziecinne. [...] przed fantazją naszą stoi wiecznie Żyd taki, jakim wymalowały go średnie wieki: istota współnaturalna, tajemnicza, owiana grozą popełnionych zbrodni [...]¹⁶.

Chociaż pod koniec XIX w. liczba utworów poruszających tematykę żydowską znacznie wzrosła, nie przyniosły one istotnych zmian, jeśli idzie o negatywną ocenę Żydów polskich. Eksponowano wówczas przede wszystkim życie neofitów lub osób nieprzysięgających wagi do wypełniania przepisów religii, ważniejsze bowiem dla niejednego przedstawiciela burżuazji żydowskiej stały się kariery finansowe, wejście do społeczeństwa polskiego i zajęcie w nim wysokiego miejsca.

Ekspansywność tematu żydowskiego w ówczesnej literaturze polskiej, nasilająca się zwłaszcza od połowy XIX w., zachęca do rekonstrukcji i zbadania literackiego obrazu tradycji wyznawców judaizmu. Obrazu, który poniekąd umknął dotychczasowej uwadze historyków literatury, skupiających się w zasadzie tylko na problemie asymilacji i kwestii równouprawnienia Żydów w twórczości dziewiętnastowiecznych autorów. Niniejsza rozprawa stanowi próbę określenia miejsca religii i tradycji Żydów w polskiej literaturze dziewiętnastowiecznej, która miała odgrywać istotną rolę w rozwiązywaniu tak zwanej kwestii żydowskiej. Spośród literatów pochodzenia nieżydowskiego, podejmujących w swoich utworach tematykę żydowskiej tradycji i religii, wyróżniają się Józef Ignacy Kraszewski i, przede wszystkim, wspomniana już Eliza Orzeszkowa. Ich rola w prezentowaniu tej strony życia środowiska żydowskiego wymaga szczegółowego zbadania, tym bardziej że opublikowane dotychczas prace – obejmujące także twórczość innych pisarzy¹⁷ – co najwyżej sygnalizują lub nadmieniają mimochodem o istnieniu problematyki judaizmu w tekstach autorów tworzących w XIX w. Trzeba więc przyjąć, że wiedza historyków literatury na temat judaizmu i jego tradycji ukazanych w polskim piśmiennictwie dziewiętnastowiecznym (pominąwszy jednak publicystykę) jest nader skąpa. W opisanej sytuacji podejmowanie badań nad tradycją i religią Żydów w literaturze polskiej XIX w. nie wymaga szerszego uzasadnienia. Należy przy tym podkreślić, że pod pojęciem literatury dziewiętnastowiecznej kryje się twórczość nie tylko autorów zaliczanych do jednego z dwóch wielkich nurtów romantyzmu czy pozytywizmu, lecz także późnego oświecenia oraz przełomu XIX i XX w. Zakreślenie takiego obszaru eksploracji wynika z chęci uzyskania miarodajnego korpusu tekstów, uchwycenia charakterystycznych prawidłowości i przemian w ujmowaniu interesującej mnie problematyki. Przedmiotem pracy w pierwszej kolejności jest tradycja żydowska z jej obyczajami i obrzędami wynikającymi z nakazów judaizmu, ściśle wyznaczających rytm życia od narodzin do śmierci. Poczynione studia skupiają się na rozmaitych aspektach religijnych życia Żydów, a więc również na funkcjonowaniu jednostek w społeczności, czyli gminie, na edukacji, a także na odchodzeniu od wyznania przodków.

Dla wyznawców judaizmu pojęcie „tradycja” (łac. *traditio* – ‘podawać dalej’, ‘przekazywać’; hebr. *masoret*) ma dwojakie znaczenie. Po pierwsze odnosi się do Tory pisanej (Pięcioksięgu Mojżeszowego) i do tak zwanej Tory ustnej, niegdyś rzeczywiście przekazywanej w ramach tradycji ustnej, a następnie spisanej m.in.

¹⁶ E. Orzeszkowa, *O Żydach i kwestii żydowskiej*, Wilno 1882, s. 66.

¹⁷ Zob. np. I. Butkiewiczówna, *Powieści i nowele żydowskie Elizy Orzeszkowej*, Lublin 1937; A. Żyga, *Problem żydowski w twórczości J. I. Kraszewskiego*, [w:] „Rocznik Komisji Historycznoliterackiej” t. 2, (1964); W. Panas, *Sacer: święty – przeklęty. Obraz judaizmu w literaturze polskiej drugiej połowy XIX wieku*, [w:] *Pismo i rana. Szkice o problematyce żydowskiej w literaturze polskiej*, Lublin 1996.

w Talmudzie. Po drugie rozumie się ją jako przekazywane z pokolenia na pokolenie rytuały i obyczaje związane z wypełnianiem przez Żyda przepisów zawartych w Torze i Talmudzie. Tajemnica przetrwania narodu żydowskiego, żyjącego przede wszystkim w diasporze, i zachowania własnej tożsamości łączy się właśnie z religią. Tę prawdę wyjaśnia jeden z bohaterów żydowskich dramatu *Wielki Rabbi Abraham* (1875) Emila Ronieckiego (właśc. Dominika Derdackiego), mówiąc, że obyczaje i wiara „są naszym skarbem jedynym, naszą ojcowizną, naszą chlubą i dumą, w nich wychowaliśmy się i nasi ojcowie, od wieków były naszą podporą i na wieki będą chronić nasz naród od zepsucia i zagłady”¹⁸. Także bohater dramatu Edwarda Lubowskiego *Żyd* (1869), Goldstein, stwierdza, iż tułającym się przez wiele wieków, prześladowanym, deptanym i poniewieranym Żydom zastąpiła wydartą im ojczyznę religia: „Ta [...] wiara, z której się śmieje katolik, luter i Turek”¹⁹. Dzięki licznym przepisom religijnym oraz wypełnianiu obrzędów pozostaliśmy□ sobą i nie zniknęliśmy z oblicza ziemi, wsiąkwszy w gromady narodów”²⁰ – konstatuje tytułowy bohater powieści Józefa Ignacego Kraszewskiego *Żyd* (1866). Społeczność żydowska wyróżnia się silnym przywiązaniem do religii, a co za tym idzie – ogromnym bogactwem zwyczajów, obrzędów, rytuałów, świąt religijnych i celebracji ważnych wydarzeń w życiu (narodziny, obrzezanie, wejście w dorosłość, małżeństwo), nasyconych pierwiastkami sakralnymi. Odkrycie przed czytelnikiem owego bogactwa postawili sobie między innymi za cel niektórzy dziewiętnastowieczni literaci, także pochodzenia żydowskiego.

Przygotowując się do napisania niniejszej rozprawy, poddałam wstępnej analizie trzysta pięćdziesiąt siedem polskich dziewiętnastowiecznych tekstów literackich, w których pojawiły się postaci Żydów lub wątki żydowskie. Z tej wstępnej selekcji wyłonił się korpus dwustu ośmiu tekstów obejmujących – w różnym stopniu i zakresie – wątki związane już bezpośrednio z obyczajowością i religią żydowską. Ponieważ do tej pory nie utworzono miarodajnego zestawienia utworów z tego okresu, które zawierają komponenty żydowskie, zdecydowałam się podać taką bibliografię w aneksie. Trzeba jednak zastrzec się, że choć jest ona obszerna, to przecież nie rejestruje wszystkich ówczesnych tekstów literackich związanych z tematyką żydowską. Kilka utworów znanych jest tylko z tytułu, dzisiaj są już one praktycznie niedostępne, nie zachowały się bowiem w żadnej z większych bibliotek, choć być może znajdują się w jakimś prywatnym księgozbiore.

Pewna dysproporcja między cytowanym materiałem literackim a komentarzem jest celowo założona, wielokrotnie wskazuję bowiem teksty, które w świadomości czytelniczej, a nawet badawczej są mało znane lub wręcz zupełnie nieznanne. Chciałam więc za pomocą owych cytatów przywołane utwory i autorów ocalić od zapomnienia.

Z powodu wielkiej ilości materiału, który poddany został analizie, zdecydowałam się ograniczyć swoje rozważania przede wszystkim do problematyki wynikającej z tematu mojej pracy, dlatego na znacznie dalszym planie pojawiły się tendencje artystyczne i nurty filozoficzne poszczególnych epok literackich XIX w.

Przy tytule każdego z utworów przywołanych w zasadniczej części rozprawy podany jest rok pierwodruku (w czasopiśmie lub od razu w formie wydania osobnego), natomiast w zestawieniu w aneksie figuruje zarówno rok pierwodruku w czasopiśmie (o ile tam ukazała się po raz pierwszy dana publikacja), jak i pierwodruku książkowego.

Ponieważ w pracy pojawia się wiele pojęć zaczerpniętych z tradycji żydowskiej, na końcu umieszczono słowniczek wyjaśniający podstawowe terminy i wyrażenia. Ułatwieniu odbioru dysertacji ma służyć także alfabetyczny wykaz tytułów utworów zawierających motywy będące przedmiotem niniejszych studiów.

¹⁸ E. Roniecki [właśc.: D. Derdacki], *Wielki Rabbi Abraham. Tragedia w pięciu aktach*, Lwów 1875, s. 82

¹⁹ E. Lubowski, *Żyd. Dramat w pięciu aktach*, Warszawa 1869, s. 46.

²⁰ J. I. Kraszewski, *Żyd. Obrazy współczesne*, [w:] *Dzieła. Powieści obyczajowe*, pod. red. J. Krzyżanowskiego, Kraków 1960, s. 59.

WYZNAWCY JUDAIZMU, SYNAGOGA I ŻYDOWSKI DOM

W XIX w. ludność żydowska zamieszkująca dawne ziemie Rzeczypospolitej związana była z jednym z dwóch dominujących nurtów religijnych: judaizmem ortodoksyjnym lub chasydyzmem. Niewielka grupa Żydów uznawała niektóre założenia judaizmu reformowanego.

Judaizm ortodoksyjny (tradycyjny) w Europie Zachodniej kształtował się w średniowieczu, w Polsce natomiast między XV a XVIII w. Jego wykładnią jest przede wszystkim Talmud oraz trzynaście zasad wiary sformułowanych przez średniowiecznego hiszpańskiego filozofa Mosze ben Majmona (1135–1204), znanego jako Mojżesz Majmonides: 1) istnieje Bóg Stwórca; 2) Bóg jest Jedyny; 3) Bóg jest bezcielesny; 4) Bóg jest wieczny; 5) tylko Bogu można oddawać cześć; 6) należy wierzyć w słowa proroków, gdyż byli oni wysłannikami Boga; 7) największym prorokiem jest Mojżesz; 8) Prawo, czyli Torę, Bóg objawił Mojżeszowi; 9) Prawo to nigdy nie będzie zmieniane i nie zostanie zniesione; 10) Bóg zna uczynki ludzi, jest Wszechwiedzący; 11) Bóg nagradza ludzi i ich karze; 12) należy wierzyć w nadejście Mesjasza; 13) należy wierzyć w zmartwychwstanie zmarłych. Te zasady wiary obowiązują wszystkich wyznawców religii mojżeszowej, a każdy Żyd rodzi się już w przymierzu, jakie Bóg zawarł z ludem izraelskim.

Ortodoksyjny Żyd jest zobowiązany studiować Torę i Talmud oraz skrupulatnie przestrzegać nakazów prawa religijnego, kładąc nacisk między innymi na praktyki ascetyczne i uświęcenie ubóstwa. Stanisław Vincenz podaje, że w XVI i XVII w. szeroko rozwinięty samorząd żydowski, a także odgradzanie się od reszty świata sprzyjały rozwojowi żydowskiej uczoneści, która z czasem nabrała cech formalizmu religijnego. Wskutek braku wykształcenia wielu Żydów miało zamknięty dostęp do głębszych spraw wiary, zarezerwowanych dla ludzi uczonych w Piśmie, świadomych ksiąg²¹. Reakcją na rygoryzm judaizmu ortodoksyjnego był chasydyzm.

Wojny kozackie pod wodzą hetmana Bohdana Chmielnickiego w latach 1648–1649 na Ukrainie²² spowodowały ogromne straty materialne i duchowe wśród społeczeństwa żydowskiego. Bardzo trudne warunki życia, wyobcowanie, niespełnione nadzieje związane z przyjściem Mesjasza²³, niezrozumienie szarych mas przez

²¹ Stwierdzenia S. Vincenza podają za: K. Masewicz, *Chasidim: narodziny fantazji*, „Więź” 1984. nr 4, s. 73.

²² Powstanie Kozaków przeciw władzy polskiej na Ukrainie w 1648 r. stało się początkiem nie tylko wojny polsko-kozackiej, ale i masakry Żydów. Wcześniej w Polsce nigdy nie doszło do tak gwałtownych pogromów.

²³ Za Mesjasza uważał się Szabtaj (lub Sabataj) Cwi (1626–1676). Urodził się w Smyrnie, w młodości studiował kabałę Izaaka Lurii. Popadał w dziwne stany mistyczne i uniesienia, dlatego uznawano go za człowieka niezrównoważonego psychicznie. W 1665 r. udał się po lekarstwo duchowe do Natana z Gazy, który dostrzegł w nim Mesjasza. Natan zapoczątkował mesjanistyczny ruch religijny, sabataizm, który zyskał wielu zwolenników. Odprawiali oni modły do i za Szabtają. Rok 1666 miał być początkiem ery mesjańskiej. Z powodu zamętu wywołanego przez to proroctwo władze tureckie aresztowały Szabtaję i postawiły przed alternatywą: przyjęcie islamu albo śmierć. Rzekomy Mesjasz wybrał to pierwsze, powodując ogromny wstrząs i przerażenie wśród Żydów. W literaturze polskiej XIX w. tylko w powieściach *Lejbe i Sióra* Niemcewicza i *Z ciasnej sfery* (1878) Meyersonowej pojawia się nazwisko tego pseudomesjasza. Abraham w liście do Lejby skostatował, iż w judaizmie nie brak świętych oszustów, jednym z nich jest Sabataj Sevi. Umieszczony przez Niemcewicza aneks do utworu *Lejbe i Sióra* zawiera na końcu Historię Sabatei Sevi – sławnego oszusta. Sabataizm, jak i powstały pod jego wpływem frankizm zostały uznane za ruchy heretyckie. Frankiści pod przywództwem Jakuba Franka (1726–1791), którego uznano w Polsce w 1755 r. za trzeciego po Szabtaju Cwi i Baruchji Ruso Mesjasza, byli „antytalmudystami”. Chociaż Frank przyjął chrzest, został posądzony o kryptojudaizm i na kilkanaście lat uwięziony. Po uwolnieniu przez Rosjan udał się do Niemiec, gdzie kontynuował nauczanie. Ruch rozpadł się w 1816 r. Nadzieja na zbratanie, jaka narodziła się pod wpływem ruchów mesjanistycznych,

kręgi rabiniczne, które z czasem stały się „arystokracją judaizmu”²⁴, traktującą z góry resztę wyznawców, przyczyniły się do powstania nowego ruchu – chasydyzmu, określanego mianem religii ludzi ubogich, niewykształconych, prostych. Żydów niemających możliwości studiowania Talmudu rabini nazywali *amoracami* (z hebr. *am ha-arec* – ‘nieuk’, ‘prostak’). Te najniższe warstwy społeczności poszukiwały nowej drogi do religii, zbierając się w grupy modlitewne wokół wybitnie pobożnych przywódców. Za założyciela nowego ruchu uważa się Izraela Ben Eliezera (1700–1760), uznanego przez zwolenników za cudotwórcę, którego Bóg obdarowuje łaskami nadzwyczajnych wizji. Nadano mu tytuł *baal szem* (hebr., ‘pan imienia’, ‘mistrz imienia’), bo – jak pisze w liście zasymilowany Żyd Abraham do Lejby – „objawił niesłychane widzenia, zaklinał duchy, leczył chorych, upładniał niepłodne niewiasty, pokazywał cuda [...]”²⁵. Izrael Ben Eliezer znany jest pod przydomkiem Baal Szem Tow (‘Pan Dobrego Imienia’, ‘Mistrz Świętego Imienia’), w skrócie BESZT. Nazwa „chasydyzm” pochodzi od hebrajskiego słowa *chasid* – człowiek pobożny, czyli kochający Boga, mimo cierpień, niepowodzeń i prób, na jakie bywa wystawiany.

W historii Żydów ruch zwany chasydyzmem pojawia się trzykrotnie. W II w. n.e. był odłamem judaizmu charakteryzującym się gorliwym przestrzeganiem Prawa i wrogością wobec hellenizmu. Chasydyzmowi niemieckiemu w XII–XIII w. patronowali mistycy, tacy jak rabbi Jehuda Pobożny i Eleazar z Wormacji, głoszący pokorę, uczciwość, ascezę i przeżywanie doświadczeń religijnych w sposób ekstatyczny. Chasydyzmowi polskiemu, zapoczątkowanemu około połowy XVIII w., patronował zaś wspomniany Baal Szem Tow, który – jak podaje Abraham – „był ubóstwiany za życia i po śmierci”²⁶. Jako samouk przyswoił sobie tajemnice kabały, przez wiele lat wędrował po świecie, mając się rozmaitych zajęć. Kaznodziejską działalność rozpoczął około 1730 r. Do jego zwolenników należała przede wszystkim ludność niezadowolona ze skostniałego ortodoksyjnego judaizmu rabinicznego, biedota żydowska, niedokształceni a pragnący uznania nauczyciele, czasami także rabini. Wszystkim tym ludziom Baal Szem Tow wskazywał modlitwę jako ważniejszą formę wyrażania uwielbienia Boga niż studiowanie Tory i Talmudu. Głosił, iż nie tylko w sferze mistyki, ale i przy wykonywaniu codziennych życiowych czynności człowiek może wyrażać miłość do Boga i w ten sposób się z Nim łączyć (hebr. *dwekut*). Służyć Bogu można zatem wykonując wszelkie pozornie nieznaczące działania, zaś ciesząc się obecnością Boga, należy cieszyć się pięknem świata. Zgodnie z najbliższą doktrynie chasydyzmu wersją kabały, którą stworzył w XVI w. Izaak Luria (1534–1572), Bóg przejawia się w duchowej i materialnej rzeczywistości. Jest obecny w kosmosie poprzez „święte iskierki”: po wybuchu pierwszego świata, będącego jeszcze w rzeczywistości samym Bogiem, [święte iskierki] spadły na wszystko, co istnieje, począwszy od gwiazd i planet, poprzez ludzi, aż po kamienie, strumyki, rośliny i zwierzęta. Wszystko, co istniało, było dla chasyda święte i wymagało takiej samej miłości i szacunku, jaką winien on żywić dla człowieka [...]. Każdy akt i każdy przedmiot, począwszy od modlitwy i człowieka, jest wypełniony istnieniem Bożym²⁷.

System religijno-filozoficzny zwany kabałą powstał z mistycznego nurtu judaizmu około XII w. w Hiszpanii; zajmuje się metafizycznymi rozważaniami dotyczącymi Boga i objawienia. Kabała w dwojaki sposób wyjaśnia istotę oraz sposób Jego poznania. Podstawowy paradygmat poznawczy oparty jest na dziesięciu sefirach (hebr. *sefirot*) – atrybutach Boga wyłonionych podczas emanacji Boskiej substancji w procesie stwarzania świata, stanowiących duchową strukturę materii i kosmo-

istniała nie tylko w kręgach Żydów. Adam Mickiewicz uważał, że na mesjanizm polski (wybawicielem wszystkich narodów ma być Polska) wpłynął mesjanizm żydowski: „Nie darmo lud ten Polskę obrał sobie za ojczyznę. [...] owa wiara [jego – A.W.] nie była zapewne bez wpływu na charakter mesjanizmu polskiego” (A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska*, przeł. L. Płoszewski, kurs drugi: 1841–1842, [w:] *Dzieła*, pod red. J. Krzyżanowskiego, t. 10, Warszawa 1955, s. 422).

²⁴ W. Tyloch, *Judaizm*, Warszawa 1987, s. 245.

²⁵ J. U. Niemcewicz, *Lejbe i Sióra, czyli listy dwóch kochanków*. Romans, Kraków 1931, s. 102.

²⁶ Ibidem.

²⁷ K. Masewicz, op. cit., s. 75.

su. Kabała rozróżnia dwa aspekty Boga. Pierwszy z nich to Bóg sam w sobie, nieskończony, pozbawiony atrybutów Absolut, i dlatego nie można o Nim orzekać. Bóg tworzy niedostępną poznaniu sferę ukrytego życia i w tym aspekcie kabała określa Go mianem En-Sof – Nieskończony (o czym przypomina reb Mosze w powieści Elizy Orzeszkowej *Meir Ezofowicz*). Ale Bóg opuszcza swoje utajone życie i staje się Bogiem Objawienia, a wtedy Jego utajona moc przejawia się w świecie. Ten aspekt objawiającego się Boga jest poznawalny, daje się opisać w terminach przejścia od Jedności do Wielości, polegającego na wewnętrznym różnicowaniu się Absolutnej Jedności. Etapy różnicowania następujące w Bogu są raczej wyłanianiem się Jego atrybutów niż podziałem Jedni. Kabała wyróżnia dziesięć emanacji (atrybutów): Keter – Korona (emanacja najbliższa *En-Sof*, w tej sefirze zachodzą pośrednie akty między *En-Sof* a Chochma), Chochma – Mądrość, Bina – Intelkt, Chesed – Miłość, Din – Prawo, Tiferet – Piękno, Necach – Zwycięstwo, Hod – Chwała, Jesod – Podstawa (przez nią wszystkie wyższe sefiry wpływają do sefiry ostatniej), Malchut – Królestwo (jest *Szechiną* – żeńskim aspektem Boga). Cechy poszczególnych sefir wędrują po sobie, wzajemnie się uzupełniając, pomnażając swoje właściwości²⁸. Szybowski mełamed (nauczyciel) objaśniając zawartość kabalistycznej księgi *Zohar* nazywa sefiry wielkimi niebieskimi siłami, inaczej określając je jako: źródło człowiecze, narzeczona, biała głowa, wielka twarz, lustro, piętro niebieskie, piętro ziemskie, lilia i ogród jabłeczny [...]. Pierwszy *sefirot* urodził siłę Boską, drugi wszystkich aniołów i Torę (Biblię), z trzeciego wyszli prorocy. Czwarty *sefirot* urodził z siebie Boską miłość, a piąty Boską sprawiedliwość, a szósty taką siłę, co wszystko rwie, drze i niszczy. Z siódmego *sefirota* urodziła się piękność, z ósmego wspaniałość, z dziewiątego przedwieczna przyczyna, a z dziesiątego – takie okno, co nad Izraelem ciągle czuwa i za nim po wszystkich drogach jego chodzi i nóg jego strzeże, ażeby nie zraniły się, a głów – aby na nie wielkie nieszczęścia nie spadały²⁹.

Druga koncepcja poznania Najwyższego (bliska chasydyzmowi polskiemu) oparta jest na kabale ekstazy (rozwinętej w XII w.), której podstawę stanowi modlitwa pozwalająca w najwyższym stopniu wewnętrznym doświadczyć Boga, połączyć się z Nim lub Jego ostatnią emanacją, *Szechiną*. Dlatego chasydzi przeciwstawiali się melancholijnym modlitwom i formalistycznej pobożności. Uważali, że skoro Bóg jest immanentny, człowiek może się w Nim szczerze i bez reszty pograżyć. Przeżywanie i poznawanie Boga powinno przejawiać się we wszystkich czynnościach: pracy, jedzeniu, picu, zabawie. Według chasydów celem człowieka jest sięganie do siebie i Boga w sobie³⁰. Chasydyzm akcentował „wartości ciała, twierdząc, że ciało jest integralną częścią człowieka, bierze udział w służbie Bożej i w wypełnianiu przykazań serca – ciało jest zatem pomocnikiem duszy w pełnieniu dobra, podmiotem duszy i źródłem optymizmu”³¹. Dla kabalistów związanych z owym ściśle ezoterycznym nurtem chasydyzmu istotne jest również odkrywanie znaczeń tkwiących w hebrajskich literach i zapisie świętego tekstu Tory. O tym mówi towarzyszom zebranym w Słonimskiej karczmie rejent z opowiadania Placyda Jankowskiego *Powrót rabina* (1841), przypominając, że wschodnioeuropejscy Żydzi dzielą się na dwie sekty: chasydów i mitnagdów (hebr. *mitnagdim*). Rejent uogólnia, twierdząc, iż Żydzi mają swoją „oddzielną logikę, za pomocą której umieją sobie najprostsze rzeczy najdziwniej wytłumaczyć”, i nie precyzuje owej nauki – kabały – jako tradycji chasydzkiej. Kabała: jest to coś podobnego do dawnej wyższej *alchemii i teozofii*, jeśli sobie Asaństwo Dobrodzieje przypominacie. Mądrość kabalistyczna dzieli się u nich na wiele stopni i ich najpierwsi uczeni z głowy schodzą nad tą nauką. O tak! tak! Na przykład odkrywają oni, na los szczęścia, *Biblię* albo *Talmud*, albo książkę któregoś z ich natchnionych rabinów, np. *Aben Ezry*, *Dawida Kimchi*, *Majmona*, *Aberbenela*, i zaczynają ciągnąć na tortury najpierwszy wyraz, jaki wpadnie w oczy. Trzeba bowiem wiedzieć, że każda

²⁸ Zob. B. Kos. M. Krych, *Kabbala żywa*, „Znak” 1983, nr 339/340, s. 295–301.

²⁹ E. Orzeszkowa, *Meir Ezofowicz*, t. 1, Warszawa 1951, s. 70.

³⁰ Zob. J. Ochman, *Peryferie filozofii żydowskiej*, Kraków 1997, s. 263.

³¹ Ibidem.

litera, każda kropka, kreska, gzyg Zag, mają dla uczonych Żydów swoje osobne, tajemnicze znaczenie. W pierwszym np. wyrazie *Biblii: Beresith*, w którym my chrześcijanie czytamy, jak nam jest wytłumaczono: *na początku, in principio, żydowscy kabaliści odkrywają cały świat sensów i cudów.*

I tak w stojącej na początku literze *b* (po żydowsku *beth*) widzą oni słowo *bara* 'stworzył' w następnej *e* widzą wyraz *Elohim* 'Bóg': i tak dalej przechodząc przez wszystkie litery znajdują oni w tym pierwszym wyrazie i sześć dni stworzenia, i dzień *szabasu*, i stworzenie człowieka, i raj, i wygnanie z raju, i potop, i niewolę babilońską. Ta wszakże kabalistyczna mądrość, której wam dałem próbkę, jest jeszcze zerem, mniej niż pierwszym szczeblem ich nieskończonej mądrości. Uczenni wyższego stopnia, nigdy nie poprzestają na tym prostym szyku i tłumaczeniu liter. Każdy wyraz umieją oni przeczytać na wstak i w każdym tak cudownie potrafią pomieszać i zestawiać obok siebie litery i kropki, że marzenia śpiącego można nazwać gramatyką, a nawet matematyką, w porównaniu do szarów, jakie się roją na jawie tym mędrcom³².

W porównaniu z Jankowskim bardzo powierzchownie objaśnia kabałę Orzeszkowa i tylko w *Meirze Ezołowicz*³³, natomiast Ludwik Sztyrmer w *Kataleptyku. Powieści nieboszczyka Pantofla* (1846) w przypisie podaje genezę kabały:

Hebrajskie słowo *Kabbalah* znaczy: nauka tradycyjna [...]. Liczone poszukiwania dostatecznie wyświeciły, że pierwsze zasady *kabbały* rzucone zostały jeszcze przed erą chrześcijańską, w niewoli babilońskiej³⁴.

Chasydscy nauczyciele udostępniłi ogółowi wyznawców nauki mistyczne, zarezerwowane wcześniej dla uprzywilejowanej warstwy społeczeństwa żydowskiego. Istotnym elementem ich doktryny była nauka o *tikun* – naprawianiu świata przez człowieka. W ten sposób prości ludzie mieli możliwość pełnienia Boskiego posłannictwa³⁵. Naprawa świata polegała na podnoszeniu Boskich iskier, które osiadły na skorupach naczyń mających je przechowywać po procesie emanacji owych iskier Boskiego światła tworzenia, składających się na Adama Kadmona – świetlną istotę, transcendentalny przejaw Boga (ziemski Adam został stworzony na obraz Boga). Człowiek powinien uwalniać okruchy światła i przez to umożliwić im powrót do Boskiego źródła oraz zjednoczenie – tym samym powstaną warunki sprzyjające przyjściu Mesjasza. Iskry znajdują się na wszystkim, co stworzył Bóg. Każdy człowiek może przyczynić się do mistycznej naprawy świata, ale musi pamiętać o *kawanie* – świadomej intencji czynu. Modlitwy i czyny bez intencji są jedynie rutyną.

W porównaniu z judaizmem ortodoksyjnym chasydyzm przedstawiał się jako ruch nacechowany emocjami wyrażanymi przez ekstazę w modlitwach, śpiewach i tańcach. W obliczu trudnej sytuacji społeczno-politycznej i kryzysu judaizmu, „kiedy to dawne wartości nie zawsze obowiązywały”³⁶, chasydzka teoria radości (hebr. *simcha*), uniesienia i zachwyty (*hitlahawut*), a także pobożność, braterstwo i wesele były niezwykle pożądane przez szerokie masy społeczeństwa żydowskiego w XVIII i XIX w. Baal Szem Tow nie pozostawił po sobie żadnych zapisków, ale zapoczątkował nowy, niezwykle prężny kierunek wschodnioeuropejskiego judaizmu. W XIX w. na terenach Królestwa Polskiego, Galicji, Białorusi i Ukrainy większość Żydów należała do jego zwolenników.

Emocjonalna religijność, tańce, śpiewy podczas modlitw, zaniedbywanie studiów nad Torą, fanatyczna cześć oddawana przywódcom religijnym (cadykom) to główne przyczyny niechęci przeciwników chasydów – ortodoksyjnych Żydów, tak zwanych mitnagdów, którzy w kwestiach wiary kierowali się intelektem. Mitnagdzi rzucali klątwy na chasydów, zakazywali zawierania z nimi małżeństw. Kry-

³² John of Dycalp [Placyd Jankowski], *Powrót rabina*, „Athenaeum” t. 5 (1841), s. 119-120.

³³ W przypisie *Meira Ezołowicza* (t. 1, s. 150) Orzeszkowa podaje, że Maszjat to „najwyższa część kabały ucząca za pomocą kombinowania liter i wyrazów cuda czynić i tajemnice odgadywać”.

³⁴ E. Sztyrmer [L. Sztyrmer], *Kataleptyk. Powieść nieboszczyka Pantofla*, t. 1, Wilno 1846, s. 138.

³⁵ Zob. W. Tyloch, op. cit., s. 251.

³⁶ H. Haumann, *Historia Żydów w Europie Środkowej i Wschodniej*, przeł. C. Jenne, Warszawa 2000, s. 66.

zys między chasydami i mitnagdami trwał przez kilka pokoleń, dopiero w obliczu wspólnego wroga – haskali (żydowskiego oświecenia powstałego u schyłku XVIII w., a rozkwitłego około połowy XIX w. na obszarze byłej Rzeczypospolitej) – spory ucichły. Paradoksalnie jednak chasydyzm wywierał wpływ na ortodoksję, a z biegiem czasu obrzędowość chasydów i mitnagdów zaczęły się do siebie upodabniać. Jednocześnie chasydzi coraz większe znaczenie przywiązywali do studiowania pism świętych – co wcześniej było typowe dla mitnagdów. Jak podaje Witold Tyloch, „stopniowo w XIX wieku chasydyzm stał się najpopularniejszym kierunkiem żydowskiej ortodoksji”³⁷.

Rzecznik asymilacji i judaizmu reformowanego, żydowski publicysta i historyk amator piszący w języku polskim, Hilary Nussbaum, w zbeletryzowanej rozprawie o rodzinie Jakuba Izraelewicza (*Jakub Izraelewicz. Szkic powieściowy z życia Żydów tegoczesnych*, 1886) – Żydach postępowych, wydukowanych, ale przywiązanych do „rodowego plemienia” – konfrontuje chasydów z mitnagdami. Wszystkie postaci występujące w utworze: światli współwyznawcy, przyjaciele Izraelewicza, warszawscy inteligenci, należą do mitnagdów. To oni, zdaniem Nussbauma, wywierają wpływ na zachowawczą klasę Żydów, to oni chętnie przyjmują świecką oświatę i zdobycze cywilizacji. W domach zamożniejszych mitnagdów „panuje ład i smak estetyczny”, są fortepiany, przedmioty sztuki i literatury. Autor stwierdza, że ogół Żydów dzieli się na dwie nierówne części. Niestety, większość stanowią chasydzi – ślepo wpatrzeni w duchowych przewodników religijnych. Oddają się wierzeniom kabalistycznym, przesądom i uprzedzeniom, nie dbają o życie świeckie i stosunki społeczne, a bardziej lgną do marzeń o żywocie wiecznym, niebieskich rozkoszach i ideałach³⁸. Mitnagdzi są intelektualistami, którzy wprawdzie przestrzegają przepisów religijnych, ale zaczynają szerzyć idee postępu, podczas gdy chasydzi tkwią w zacofaniu i ciemnościach. Ten ich świat opuścił Dawid Rothman (tytułowy bohater utworu *Dawid. Obrazek z życia Żydów tegoczesnych*, 1868, żydowskiej pisarki tworzącej w języku polskim, Malwiny Meyersonowej) dzięki pomocy opiekuna – Polaka wyznania mojżeszowego, Józefa Hellera. Chce się spośród nich wyrwać Meir Ezofowicz, żyjący w białoruskim miasteczku Szybów; religia jego mieszkańców nie jest „mozaiką ani talmudyzmem, ani chasydyzmem, ale chaotycznym pomieszaniem wszystkiego tego”³⁹. Do świętych ksiąg, Tory i Talmudu, dołączyli oni także *Zohar*, choć nie uważali się za odszczepieńców – chasydów, „szcycili się tym, iż są prawowiernymi talmudystami”⁴⁰. Narrator informuje, że chasydyzm „przeleciał” nad mieszkańcami Szybowa i pozostawił liczne ślady. Jednak wielu z nich nie zdawało sobie nawet sprawy z wpływów tego ruchu na ich życie. Wiedzieli, że dziad ich cadyka Izaaka, Nochim, był przez pewien czas uczniem samego Beszta – twórcy sekty, ale nie przyłączył się do niej całkowicie. Za sprawą syna Nochima – Borucha, a także wnuka jego Izaaka pierwiastki chasydyzmu: „nieograniczona cześć dla *Kabały*, bałwochwalcze niemal wielbienie cadyków i wstręt nabożny, głęboki, niezłomny ku edomitom (obcym narodom) i ich naukom”⁴¹, rozprzestrzeniały się na ludność Szybowa.

Chasydyzm litewski (akcja powieści Orzeszkowej rozgrywa się na ziemiach historycznie należących do Wielkiego Księstwa Litewskiego) reprezentowany był przez dwie szkoły. Jedną z nich, stworzoną przez dynastię chasydów z Lubawicz, nazywaną także ChaBaD-em (od hebr. *Chochma* – Mądrość, *Bina* – Rozum, *Dea* – Poznanie), założoną przez Szneura Zalmana (1747–1813) z Ladów, zwracała szczególną uwagę na intelektualne kontemplowanie Boga za pomocą Mądrości, Rozumu, Poznania, odrzucała religijną emocjonalność i silny związek z cadykiem. Irracjonalistę rabina Izaaka Todrosa z powieści Orzeszkowej możemy hipotetycznie zaliczyć do drugiego ośrodka chasydzkiego na Litwie, założonego przez Aro-

³⁷ W. Tyloch, op. cit., s. 252.

³⁸ H. Nussbaum, *Jakub Izraelewicz. Szkic powieściowy z życia Żydów*, Warszawa 1886, s. 74.

³⁹ E. Orzeszkowa, op. cit., t. 1, s. 121.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ibidem.

na (1736-1772), zwanego Aronem Karlinerem lub Aronem Wielkim, który zalecał ekstatyczne modlitwy.

Negatywny obraz chasydów zawarty jest w romansie Niemcewicza *Lejbe i Sióra*. Bohaterów dzieli autor na postaci czarne i białe. Czarne to oczywiście sfanatyzowani chasydzi: Jankiel – ich przywódca, Moszko – ojciec Sióry, Herszko – ojciec Jankiela. Osoby te są brzydkie, ponure (Jankiel, „stworzenie na długich cienkich nóżkach, z utopioną, szpiczastą głową, wśród ogromnych dwóch garbów z przodu i z tyłu”)⁴². Świat chasydów wedle Niemcewicza jest pełen strachu, nakazów, zakazów, kabalistycznych i talmudycznych kontrowersji, bałwochwalstwa wobec cadyków, ich klątw rzucanych na wyznawców niewypełniających przykazań, lenistwa i nieuczciwości. Chasydyzm swoim fanatyzmem zagraża oświeconej grupie Żydów reprezentowanej w powieści przez Lejbę, Siórę, Abrahama i jego córkę Rachelę. Abraham w liście do Lejby uznaje, że nauki Beszta zabiły wielu młodych ludzi, czyniąc spustoszenia w ich umysłach. Ktokolwiek odważy się krytykować tę sektę, może się narazić na zemstę jej świątobliwych członków.

Akcja utworów Feldmana o tematyce żydowskiej – *Piękna Żydówka* (1886), *Żydzia* (1888), *Idylla* (1889), *Ofiary* (1889), *Za późno* (1889), *Cuda i dziwy* (1891), *Sądy Boże* (1899) i *Cudotwórca* (wyst. 1900, wyd. 1901)⁴³ – została osadzona w środowisku chasydów. Poprzez ukazanie konfliktów pokoleń: starszego – ortodoksów, i młodego – pragnącego asymilacji, autor odkrywa mentalność chasydów cechującą się religijnym konserwatyzmem, obskurantyzmem i niechęcią do wszelkich nowości. W takim właśnie otoczeniu wyrósł Wilhelm Feldman, urodzony 8 kwietnia 1868 r. w Zbarażu. W osiemnastym roku życia opuścił rodzinne miasto i wyjechał do Lwowa, gdzie gorliwie propagował asymilację do kultury polskiej. Przyjął chrzest na łożu śmierci w 1919 r.

Fanatyzm, mściwość wobec chrześcijan i asymilujących się Żydów to cechy chasydów ze Lwowa, których oponentem jest tytułowy Zyzma w powieści Sewera (właśc. Ignacego Maciejowskiego; 1884-1885), Polak wyznania mojżeszowego.

Literatura XIX w. przynosi bardzo skąpe informacje dotyczące idei poszczególnych ruchów judaizmu. Najczęściej ogranicza się tylko do podania przynależności religijnej żydowskiego bohatera. Aleksander Świętochowski w opowiadaniu *Chowa Rubin* (1879) odnotowuje jedynie, że Symcha jako „husyt” (czyli „chasyd”) przesiadywał ciągle w bóżnicy. Tytułowy Srul z Lubartowa (1885) w utworze Adama Szymańskiego wyznaje, iż jest chasydem, przestrzega praw swego Zakonu, ale niestety Bóg go doświadcza cierpieniem, zabierając mu troje dzieci. Z powieści Bałuckiego *Młodzi i starzy* (1866) czytelnik dowiadyuje się, że przedstawieni tam Żydzi są chasydami oburzającymi się na próby zbratania się z gojami.

Junosza (właśc. Klemens Szaniawski) w studium publicystycznym *Nasi Żydzi w miasteczkach i na wsiach* (1889) dokonuje krótkiego opisu dziejów chasydów, opierając się na *Historii Żydów od czasów najdawniejszych po współczesność* (*Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, 1853-1876) Heinricha Graetza. Junosza za Graetzem nazywa chasydów sektą po dziś dzień kroczącą ciemnymi drogami.

W literaturze dziewiętnastowiecznej uderza bardzo częsty brak wskazań, do jakiego nurtu judaizmu należy żydowski bohater. Niekiedy jednak można to rozpoznać po opisie strojów i ogólnego wyglądu przedstawianych postaci. Powszechnym okryciem chasyda są chałat (rodzaj długiej kapoty) i futrzana czapa, a takowe noszą na przykład szybowscy Żydzi w *Meirze Ezołowiczu* Orzeszkowej i Szloma Krzemieniecki w *Kollokacji* (1847) Józefa Korzeniowskiego. Z kolei krótkie pejсы i niezbyt wielka broda mogą sugerować, że Żyd skłania się ku asymilacji. Tak jak Szloma, który jest Żydem edukowanym, zna język francuski, czytuje książki nie tylko religijne i przyjaźni się z gojami.

⁴² J. U. Niemcewicz, op. cit., s. 59.

⁴³ Niektóre z wymienionych utworów Feldmana zostały pierwotnie ogłoszone pod innym tytułem: *Wykolejona. Szkic powieściowy z galicyjskiego życia* (1886-1887) – *Piękna Żydówka* (1886), *Jeden z szarego tłumu* (1888) – *Żydzia* (1889), *Cuda na niebie i na ziemi* (1891) – *Cuda i dziwy* (1892), *Wina i kara* (1899) – *Sądy Boże* (1899).

Jednym z rezultatów prądu kulturowego haskali stał się zapoczątkowany w XVIII w. w Niemczech ruch reform religii żydowskiej. Uczniowie przywódcy haskali, Mojżesza Mendelssohna (1729–1786): Dawid Friedländer (1756–1834), Izrael Jacobson (1768–1828) i Abraham Geiger (1830–1874) określili podstawowe zasady reformy religijnej. Wprowadzono odprawianie nabożeństw publicznych i wygłaszanie kazań w języku miejscowym, skrócono niektóre modlitwy, a synagogę nazwano po raz pierwszy świątynią (wcześniej ów termin był zarezerwowany tylko dla starożytniej Świątyni Jerozolimskiej). W domu modlitwy zniesiono mechicę (przegrodę oddzielającą kobiety od mężczyzn). Liturgię synagogalną wzbogaciła muzyka organowa i chóry mieszane. Prekursorzy judaizmu reformowanego uważali się za zwolenników judaizmu tradycyjnego, a zmiany, które proponowali, miały pełnić dwie funkcje: uczynić Żydów i ich religię dobrze widzianymi w społeczeństwie nieżydowskim oraz nasilić tempo emancypacji⁴⁴. Około połowy XIX w. modyfikacje nie dotyczyły już tylko powierzchownych zmian w wypełnianiu przepisów religijnych. Reformatorzy, w odróżnieniu od tradycjonalistów, odrzucili pewne założenia judaizmu, na przykład ideę mesjańską (nie wierzyli w osobowego Mesjasza), powrót do Ziemi Świętej, odbudowanie Świątyni (dlatego synagogi nazywali świątyniami). W Polsce elementy judaizmu reformowanego przyjęły nieliczne kręgi Żydów. W szkicu powieściowym *Jakub Izraelewicz* Nussbauma dwaj bohaterowie wywodzący się z kręgów tradycyjnego judaizmu – Eliasza Oliwenstein i Dawid Blasberg – podczas wizyty w Wiedniu, udają się w sobotę do synagogi reformowanej, by usłyszeć wykład słowa Bożego w „żyjącym języku” oraz uczestniczyć w liturgii odprawianej chóralnie pod kierunkiem nadkantora Zulcera. Do warszawskiej Wielkiej Synagogi przy Tłomackim⁴⁵ nie chodzili już to z powodu swego żydowskiego stroju, który ich żenował „w miejscu, gdzie wszyscy inaczej byli ubrani, już to dla uniknięcia obmowy w swoim obozie”⁴⁶. Wynika z tego, że nawet Żydzi próbujący się asymilować, z rozmaitych względów obawiali się uczestniczyć w nabożeństwach w synagodze reformowanej.

Jakub Hamon z powieści Kraszewskiego *Żyd* jest sumiennym wyznawcą, nie odsuwa żadnych zasad judaizmu, potępiając tylko przesąd, ciemnotę i nienawiść do innowierców. Narrator nie wyjaśnia jednak, czy Hamon należy do ortodoksyjnych, czy do reformowanych Żydów. Literatura XIX w. stworzyła wiele postaci Żydów uważających się za Polaków wyznania mojżeszowego, ale brak w niej wzmianek, z których wynikałoby jasno, że mogą oni reprezentować judaizm reformowany (a właściwie jego pewne założenia); wydaje się że najprawdopodobniej związani są z chasydyzmem lub judaizmem ortodoksyjnym (rabinicznym). Modelowe przykłady stanowią Józef Zwiebel z powieści Feldmana *Piękna Żydówka* czy zaliczany raczej do mitnagdów Meir Ezołowicz, zwolennik nauk Mojżesza Majmonidesa, tytułowy bohater powieści Orzeszkowej. Meir dla siebie i współwyznawców pragnie cywilizacji i postępu, jakie daje nauka świecka. Nie potępia też karaitów (karaimów), jak to czynią fanatyczni ortodoksi.

W *Meirze Ezołowiczu* opisana jest sytuacja w Szybowie, gdzie w lepiance na wzgórzu, dawniej zajmowanej przez świątynię karaitów, mieszka dwoje „odstępców od wiary”: dziadek Abel z wnuczką Gołdą. Kiedy w piątkowy wieczór ortodoksyjni Żydzi uroczysto witają szabat, karaici siedzą w domu w ciemnościach. Takie surowe obchody świąt i odrzucenie autorytetu Talmudu wywołują u miejscowych Żydów, między innymi nauczyciela (mełameda) Moszego, nienawiść i pogardę dla karaitów. Przejawia się ona tym, że nawet dzieci wyzywają ich od niedowiarków, odszczepieńców, wyśmiewają i niszczą dom. Abel i Gołda żyją w ciągłym lęku. Jedyną życzliwą im osobą jest Meir, który zaprzyjaźnia się z dziewczyną i przez to sprowadza na siebie gniew ludności miasteczka z cadykiem Todrosem i mełamedem Moszem na czele.

⁴⁴ Zob. A. Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, przeł. J. Zabierowski, Łódź 1989, s. 260.

⁴⁵ Tłomackie – nazwa ulicy, przy której mieściła się Wielka Synagoga, zaprojektowana przez Leandra Marconiego, wzniesiona w latach 1875–1878, którą hitlerowcy wysadzili w powietrze 16 maja 1943 r.

⁴⁶ H. Nussbaum, op. cit., s. 92.

Inny poczciwy karaita w powieści Niemcewicza, dowiedziawszy się o Siórze jako ofierze fanatyzmu religijnego chasydów, postanawia jej pomóc, pośrednicząc w przekazywaniu listów do przyjaciółki. Niemcewicz dopiero w przypisie objaśnił, iż nazwa „karaimy” pochodzi od wyrazu *kara*, czyli ‘pismo’, Orzeszkowa nie podaje etymologii tego słowa ani choćby ogólnych założeń religii karaimskiej. Owa grupa wyznaniowa powstała w VIII w. w Babilonii jako opozycja wobec talmudystów. Anan ben Dawid (754–775) przy poparciu przeciwników Talmudu ogłosił się w 767 r. egzylarchą (przywódcą religijnym Żydów). Z tego powodu za sprawą talmudystów wtrącono go do więzienia, ale ostatecznie został uwolniony przez kalifa, gdyż podał się za człowieka głoszącego nową wiarę. Anan i jego zwolennicy za przewodnik życia przyjęli tylko hebrajską Biblię (stąd określenie *karaim* – ludzie Pisma [Świętego]). W XI w. zasady religii karaimskiej spisał Jakub al-Kirkisani. W Europie karaici posługiwali się na co dzień językiem tatarsko-tureckim, w obrzędach zaś starohebrajskim. Abel i Gołda najprawdopodobniej musieli znać jidysz, inaczej bowiem nie mogliby się porozumieć z Meirem.

W piśmiennictwie polskim po raz pierwszy karaitami zajął się Tadeusz Czacki w *Rozprawie o Żydach i Karaitach* opublikowanej w Wilnie w 1807 r. Do dziś jest to ważne źródło wiedzy na ten temat. Autor wymienia między innymi różnice religijne między karaitami a Żydami reprezentującymi tradycyjny nurt judaizmu. Oto kilka z nich: 1. inny sposób obrzezania, 2. większe trudności w uzyskaniu rozwodu, 3. odmienny sposób ustalania stopni zakazanych w małżeństwie (nie można żenić się z bratową, brać siostry po siostrze), 4. dłuższy okres nieczystości rytualnej kobiet po łożeniu, 5. odmienny sposób obchodzenia świąt⁴⁷.

Badania wykazały, że w XVII w. w Polsce żyło około 2000 karaitów, do XX w. zaś dotrwało ich tylko 1000⁴⁸. Na Litwę sprowadził ich pod koniec XIV w. książę Witold. Michał Ezofowicz, mianowany przez króla Zygmunta I „Seniorem, czyli starszym nad Żydami” zamieszkującymi Litwę i Białoruś, rzucił na mieszkających w Szybowie karaitów klątwę. Senior postąpił tak z przyczyn administracyjnych i społecznych, gdyż karaici nie wypełniali jego rozkazów. W ten sposób zostali oni zmuszeni do opuszczenia miasta.

Józef Ignacy Kraszewski przedstawiając historię Wilna (*Wilno od początków jego do roku 1750*, t. 1–4, 1840–1842), podkreśla w rozdziale „Żydzi-Karaici”, że wraz z Żydami przybyli do tego miasta karaici, których osady są jeszcze w Trokach i Łucku (o tym, że mieszkali w Łucku, nadmienia również we *Wspomnieniach Wołynia, Polesia i Litwy* (1840)⁴⁹, natomiast w *Wieczorach wołyńskich* (1859) pisze o ich obecności na Wołyniu). Kraszewski wylicza cechy tej grupy religijnej, którą notabene nazywa sektą: nieużywanie kartek pergaminowych (tzw. mezuz) przytwierdzanych do drzwi, odrzucenie Talmudu, zachowanie obrzezania, wkładanie nieco innej niż tradycyjna śmiertelnej koszuli. Podaje, że ich rabin zwie się *chacham*, czyli mędrzec⁵⁰. Synagogi karaitów nie różnią się w budowie od domów modlitw Żydów ortodoksów. Niemcewicz i Kraszewski uznają karaitów za ludzi uczciwych i spokojnych.

Dla dziewiętnastowiecznych autorów i czytelników było w zasadzie nieważne, czy żydowski bohater należał do odłamu ortodoksów, czy chasydów. Był po prostu Żydem przestrzegającym praw Zakonu zawartych w Torze i Talmudzie, praw, które najczęściej stanowiły przeszkodę w asymilacji. W polskiej literaturze dziewiętnastowiecznej znamienne jest przedstawianie chasydów jako fanatyków w kwestiach wiary, przyjmujących tylko edukację religijną i negatywnie odnoszących

⁴⁷ O różnicach religijnych między Żydami a karaitami zob. T. Czacki, *Rozprawa o Żydach i Karaitach*, Kraków 1860, s. 138–142; B. Janusz, *Karaici w Polsce*, Kraków 1927, s. 37–45; A. K. Traczyk, *Obrzędowość i obyczaje u Karaitów*, [w zb.:] *Karaimi. (Materiały z sesji naukowej)*, pod red. A. Dubińskiego, E. Sliwki, Pieniężno 1987, s. 64–74.

⁴⁸ Zob. T. Czacki, op. cit., s. 142–143; A. Sulimowicz, *Karaimi w Polsce i na Litwie (do 1945 roku)*, [w zb.:] *Karaimi. (Materiały z sesji naukowej)*, op. cit., s. 24.

⁴⁹ W *Bibliografii literatury polskiej* Nowy Korbut tytuł ten figuruje jako *Wspomnienia Polesia, Wołynia i Litwy*. W swojej pracy korzystam z publikacji z 1985 r. pod tytułem *Wspomnienia Wołynia, Polesia i Litwy*, w oprac. S. Burkota.

⁵⁰ J. I. Kraszewski, *Wilno od początków jego do roku 1750*, t. 3, Wilno 1841, s. 166.

się do postępu cywilizacji. Są oni przy tym wrogo nastawieni do gojów i asymilujących się współwyznawców. Zupełnie w innym świetle literaci pokazują mitnagdów (przeciwników chasydów) – Żydów ortodoksyjnych ulegających wpływowi laickim, ponieważ to oni zbliżają się ku środowisku polskiemu i otwierają się na osiągnięcia nauki oraz kultury świeckiej. O judaizmie reformowanym, najbardziej związanym z ideami asymilacji, wspomina jedynie Hilary Nussbaum, żydowski działacz ruchu asymilatorskiego.

Podział judaizmu w drugiej połowie XVIII w. wpłynął zarówno na architekturę, jak i lokalizację synagog. Bóżnice Żydów ortodoksyjnych, nierozzerwalnie związanych z wielowiekową tradycją, były z zewnątrz surowe, pozbawione ozdób, wewnątrz zaś bogato zdobione. Chasydzi natomiast nie przywiązywali znaczenia do wyszukanej formy synagog, uważając, że powinny się one cechować skromnością i że ich pobożność nie musi wyrażać się w „pieśniach architektury”⁵¹. W niektórych miastach galicyjskich (Krakowie, Tarnopolu i Lwowie) oraz Królestwa Kongresowego (Warszawie i Łodzi) powstawały synagogi zwane przez oświeconych, skłaniających się ku reformie kultu zamożnych Żydów – *tempel* (lub *templum* – dosł. „świątynia”). Często budowano je poza granicami dzielnic żydowskich, przy głównych ulicach i placach. Wyróżniały się one znaczną wielkością i bogatym wystrojem wewnątrz.

Dla wszystkich odłamów judaizmu synagoga stanowi centrum życia duchowego. Grecki termin *synagogé* znaczy ‘zgromadzenie’ i dokładnie oddaje treść hebrajskiego wyrażenia *bejt ha-kneset* – ‘dom zgromadzeń’.

Okolo X w. p.n.e. na stolicę królestwa Izraela wybrano Jerozolimę, a w niej najważniejszym miejscem kultu była Świątynia⁵², wzniesiona przez króla Salomona około 960 r. p.n.e. na wzgórzu, gdzie Abraham miał złożyć w ofierze Bogu swojego syna Izaaka. W najświętszym miejscu Świątyni znajdowała się Arka Przymierza z tablicami Dekalogu. Żyd Wigder – postać z powieści Elizy Orzeszkowej *Pan Graba* (1869–1870) – opowiada tytułowemu bohaterowi o swoich przeżyciach z podróży do Jerozolimy. Chciał zobaczyć krainę, w której królowa Saba kłaniała się niegdyś królowi Salomonowi, i święte miejsce, w którym lud Izraela składał całopalenie przed Arką Przymierza. Ale tam, gdzie niegdyś wznosiły się wysadzone diamentami mury Świątyni Salomona, ujrzał ruinę⁵³. Tytułowy bohater dramatu *Salomon* (1856) pióra neofity żydowskiego pochodzenia, Wacława Szymanowskiego, opisuje szlachcicowi Janinie piękno ojczyzny narodu wybranego i wyraża gorzyc z powodu rozsypania się w proch Świątyni Salomona i potęgi narodu Izraela wskutek wichru, jaki „powionął z Zachodu”. Jakub Hamon z *Żyda* Kraszewskiego wspomina swoją podróż na Wschód, gdzie „stroje, obyczaje, podania, ziemia, krajobraz są Biblią żywą”⁵⁴, a wielkie wrażenie wywołuje dotyk „kamieni, które król Salomon obrabiać kazał do swych wodozbiorników, ruin świątyni [Ściany Płaczu, czyli resztek muru okalającego dziedziniec Drugiej Świątyni – A.W.], miejsc uświęconych stopami patriarchów”⁵⁵. Każdego ranka szybowski rabin Izaak Todros (z *Meira Ezofowicza*) otwierał okno wychodzące na Wschód daleki i wyobrażał sobie Jeruzalem, „niewidoczne” już gruzi Salomonowej Świątyni, Izrael płaczący po swych synach i wędnące od smutku palmy Syjonu⁵⁶.

Początków synagogi jako instytucji można szukać już w 586 r. p.n.e.⁵⁷, po zburzeniu Świątyni Jerozolimskiej przez Nabuchodonozora, który wypędził żydowskich

⁵¹ Określenie sformułowane przez urodzonego w Warszawie Abrahama Joszua Heschla (1907–1972), profesora filozofii, jednego z najwybitniejszych znawców społeczno-kulturowej specyfiki środowiska Żydów polskich. Heschel był wieloletnim wykładowcą Jewish Theological Seminary w Nowym Jorku.

⁵² Szczegółowy opis Pierwszej Świątyni Jerozolimskiej jest zawarty w Biblii (Pierwsza Księga Królewska 6,2–36).

⁵³ E. Orzeszkowa, *Pan Graba*, wyd. drugie, Warszawa 1971, s. 663–664.

⁵⁴ J. I. Kraszewski, *Żyd. Obrazy współczesne*, [w:] *Dzieła. Powieści obyczajowe*, pod red. J. Krzyżanowskiego, Kraków 1960, s. 305.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 306.

⁵⁶ E. Orzeszkowa, *Meir Ezofowicz*, op. cit., t. 1, s. 123.

⁵⁷ Tradycja żydowska przekazuje, że synagoga funkcjonowała już za czasów Mojżesza, gdyż uczył on Izraelitów, jak trzeba się w niej modlić.

mieszkańców do Babilonii. Na wygnaniu trzeba było stworzyć nowe miejsce kultu i modlitw, w którym mogli gromadzić się wszyscy wierni.

W 536 r. p.n.e. część Żydów wróciła do Judei i odbudowała w Jerozolimie Świątynię, ale już o wiele skromniejszą (tak zwaną Drugą Świątynię). Powracający z Babilonii wygnańcy przynieśli ze sobą liturgię świątynną i nową formę kultu – liturgię synagogałną. Zatem „Świątynia wraz ze swymi ofiarnymi rytuałami była trafnie uzupełniana przez synagogę z jej akcentem na naukę i wspólną modlitwę”⁵⁸.

Po zburzeniu przez Rzymian w 70 r. n.e. Drugiej Świątyni synagoga stała się najistotniejszym miejscem żydowskiego kultu. Jak podaje Eleonora Bergman, „w 70 roku n.e. w Jerozolimie funkcjonowało już prawie 400 synagog”⁵⁹. Synagoga była traktowana jako częściowy substytut zburzonej Świątyni. Jej organizacja i liturgia pozostały w formach prawie niezmiennych od tamtego czasu do dnia dzisiejszego; synagoga działała jako dom modlitwy, miejsce czytania Tory i studiowania Talmudu⁶⁰.

W literaturze polskiej pierwszej połowy XIX w. pojawiają się w zasadzie tylko dwie wzmianki dotyczące starożytnej budowli sakralnej Żydów. Adam Mickiewicz w *Panu Tadeuszu* opisując żydowską karczmę odnosi się do dwóch słynnych starotestamentowych obiektów: Świątyni Salomona (ks. IV, w. 184) i Arki Noego (ks. IV, w. 178): „Karczma z przodu jak korab: / [...], istna Noego czworogranna skrzynia” (w. 177–178), tylna część karczmy przypomina „kształt dziwnej świątyni, / [...] z pozoru ów gmach Salomona” (w. 183–184), na której, jak przekazuje autor, wzorują się współcześni mu budowniczowie przy wystawianiu „swych szkół”, czyli synagog.

Zygmunt Krasiński w poemacie *Ostatni* (1847) ustami swego bohatera – sybirskiego więźnia – wyraża pogląd, iż świat jest pełen chciwości, „Giełdą – bez Boga” jak niegdyś „świątynia [...] Salomona, / Nim gniew Chrystusa wygnał z niej kramarze, / Cała kupiectwem Żydów obluźniona” (w. 111–113).

Odkąd Żydzi przybyli do Polski, synagogi, zwane bóżnicami lub bożnicami, stały się nieodłącznym elementem krajobrazu miast i miasteczek, do XVIII w. bowiem tylko tam można było je budować. Żydzi wiejscy, stanowiący trzecią część całej społeczności żydowskiej, przychodzili do synagog w mieście.

Polska literatura dziewiętnastowieczna bardzo rzadko ukazuje synagogi, a jeśli już, to koncentruje się na ich wnętrzach. Autorzy, nawet pochodzenia żydowskiego, prawie nigdy nie opisują wyglądu zewnętrznego, gdyż jest on czymś „naturalnym”, wtopionym w architekturę miast i miasteczek. W XIX w. synagoga mogła stać nawet obok kościoła czy cerkwi, można więc domniemywać, że każdy czytelnik z tamtych czasów miał o niej wyobrażenie. Tomasz Teodor Jeż w powieści *Uroczu* (1868–1869) pisze, że w mieście Kobylanka, gdzie toczy się akcja utworu, prócz żydowskich karczm jest inny, jakże typowy w pojęciu chrześcijan, obiekt owej społeczności – bóżnica. Kraszewski w romantycznym opisie podróży ujętym we *Wspomnieniach Wołynia, Polesia i Litwy* tylko raz odnotowuje, iż w miasteczku Stepań na Litwie znajduje się „starodawna synagoga murowana w stylu gotyckim, kilka cerkwi, jeden kościół [...] katolicki [...]. Struktura synagogi ponad samym brzegiem Horynia postawionej zdaje się wielką dawność okazywać”⁶¹, natomiast w osadzie zwanej Nową Jeruzalem na Polesiu (nie wiadomo, o jaką miejscowość chodzi, gdyż nie odnotowuje jej *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*), tam, gdzie był kiedyś folwark właściciela, Żydzi zrobili sobie „centralny dom” – można zatem przypuszczać, że autor miał na myśli synagogę. W powieści *Żyd* Kraszewski (i tylko on) wspomina o „gwiaździstych gałkach”, czyli gwiazdach Dawida na dachu synagogi zbudowanej pod koniec XVI w. w rodzinnym

⁵⁸ L. Gubbay, A. Levy, *The Jewish Book of Why and What. A Guide to Jewish Tradition, Custom, Practice and Belief*, New York 1989, s. 152; cytat w tłum. A. Sarnickiego.

⁵⁹ E. Bergman, *Architektura synagog*, [w zb.:] *Studia z dziejów Żydów w Polsce. Materiały edukacyjne dla szkół średnich i wyższych*, pod red. Z. Borzymińskiej, t. 1, Warszawa 1995, s. 190.

⁶⁰ Zob. L. Gubbay, A. Levy, op. cit., s. 153.

⁶¹ J. I. Kraszewski, *Wspomnienia Wołynia. Polesia i Litwy*, przygot. i wstępem poprzedził S. Burkot, wyd. drugie, Warszawa 1985, s. 49.

miasteczku Jakuba Hamona. Aby jednak synagoga nie wyróżniała się wielkością i ozdobami na tle sąsiednich budynków, władze polskie nakazały Żydom zniżyć dach i pościągać gwiazdy Dawida. Hamon stwierdza, że synagoga ta, z krużganekami i galeriami, miała dosyć ładną strukturę, „w której nieco stylu gotyckiego w sklepieniach pozostało”, ale w oczach jego – jako dziecka – wyglądała wspaniale i wydawała się niemal Świątynią Salomona. Dojeżdżając do miasteczka, w którym mieszka Jankiel z powieści Junoszy *Na zgliszczach* (1883), dostrzega się smukłą wieżyczkę kościoła i okazałą, murowaną, żółtą synagogę, porównaną przez narratora do kokoszy, gdyż jak pisklęta tulą się do niej małe, brudne, wpółzapadłe domki żydowskie. W galicyjskim miasteczku Zapiecko w powieści Wilhelma Feldmana *Żydzia* czytamy:

na rogu jednej z pobocznych uliczek wznosi się budynek niski i szczupły. Ściany jego niegdyś żółte, dziś barwy brunatno-gliniastej, okryte są dachem pstrokatym, na którym obok szerniałych gontów rozściela się mech zielony i nie jedna łata z białych desek; okna czyszczone dwa razy na rok [...] ⁶².

Nie lepiej prezentuje się z zewnątrz chasydzka synagoga w Szybowie z *Meira Ezołowicza Orzeszkowej*:

Cztery grube, wysokie, ciężkie ściany zarysowują monotonne linie ogromnego czworokąta i mają ciemną, brunatną barwę [...]. Stare też to są odwieczne ściany niezawodnie, bo podłużnymi pasy porasta je tu i ówdzie zielony mech. U góry, wysoko, przerzyna je szereg długich, wąskich, głęboko osadzonych okien [...]; powyżej zaś całą budowę okrywa dach, którego trzy ciężkie wzajem na siebie opadające piętra podobne wydają się do trzech brunatnych, omszonych, olbrzymich grzybów ⁶³.

Dwa ostatnie opisy wskazują, że pozytywiści dostrzegali biedę i zaniedbanie nie tylko chasydzkich domów, ale także miejsc kultu.

Układ wnętrz synagog we wszystkich nurtach judaizmu związany jest z funkcją, jaką mają pełnić pomieszczenia. Budynek, w którym modlą się Żydzi i odprawiają nabożeństwa to *bejt ha-kneset* (hebr., ‘dom zgromadzeń’), po polsku nazywany bóżnicą. Z kolei *bejt ha-midrasz* (‘dom nauki’) to pomieszczenie, znajdujące się najczęściej obok *bejt ha-kneset*, w którym chłopcy i mężczyźni studiują Torę, zgłębiają tajemnice Talmudu oraz odprawiają mniej uroczyste wspólne modlitwy.

Literackie obrazy wnętrz obu tych pomieszczeń są w zasadzie niedokładne i pojawiają się zaledwie u kilku autorów: Meyersonowej, Orzeszkowej oraz Feldmana, prezentujących szczegółowe opisy wybranych elementów bóżnicy. Orzeszkowa w *Meirze Ezołowiczu* tylko raz opisuje *bejt ha-kneset*, nie używając przy tym hebrajskiego określenia. Pokazuje czytelnikom synagogę, gdzie mogą być świadkiem procedury *cheremu* – żydowskiej ekskomuniki: „Wnętrze szybowskiej świątyni było salą ogromną, pomieścić w sobie mogącą kilkutyśieczną ludność [...]” ⁶⁴. Ściany synagogi (pisarka używa słowa „świątynia”, aby chrześcijańscy czytelnicy, mający swoje kościoły-świątynie, pojęli rangę bóżnicy-świątyni u Żydów; jak wspomniano wyżej, ortodoksyjni Żydzi nie nazywali synagogi świątynią, ów termin bowiem przysługiwał wyłącznie Świątyni Jerozolimskiej, i dopiero judaizm reformowany wprowadził słowo „świątynia” na określenie synagogi) są „białe jak śnieg”, bez żadnych malowideł, co wskazuje na bóżnicę chasydzką. U góry mieści się „ciężka galeria, o głębokich, sklepionych niszach, tworzących rodzaj łóż, osłonięnych przezroczystą, lecz wysoką barierą” ⁶⁵. W tym miejscu Orzeszkowa ogólnikowo informuje o przeznaczeniu galerii. Podobnie czyni to w powieści *Mirtala* (1886), której akcję osadziła w Rzymie, w 72 r. n.e. Staranny opis domu modlitwy Żydów w rzymskiej dzielnicy Transtiberim, czyli Zatybrzu, uzupełniła informacją o przeznaczeniu pozłacanej balustrady: „po jednej stronie [jej] [...] zasiedli mężczyźni, po drugiej, nad kilku marmurowymi wschodami, ławy napełniły się rzędami

⁶² W. Feldman, *Żydzia*. Szkic psychologiczno-społeczny, Lwów 1889, s. 30.

⁶³ E. Orzeszkowa, *Meir Ezołowicz*, op. cit., t. 1, s. 11.

⁶⁴ Ibidem, t. 2, s. 206.

⁶⁵ Ibidem.

niewiast⁶⁶. Orzeszkowa mówi w obu powieściach o tak zwanym babińcu w formie balkonu – miejscu przeznaczonym wyłącznie dla kobiet. Zwyczaj oddzielania w bóżnicy mężczyzn i kobiet ma swoją genezę w opisie Świątyni Jerozolimskiej, przy której istniał specjalny dziedziniec dla niewiast, ale „dopiero talmudyczna interpretacja doprowadziła do uznania tego rozdzielania za stałą zasadę⁶⁷. Głębokie, sklepione nisze, osłonięte przeźroczystą wysoką barierą „zabezpieczają” modlących się mężczyzn przed oglądaniem kobiet i nieskromnymi myślami, jakie może wywołać ich widok. Lakoniczna wypowiedź Małki ze szkicu Gabrieli Zapolskiej *Peri i raj* (1888) odnosząca się do separacji płci w synagodze może być niezrozumiała dla czytelnika, który dowiaduje się, iż jej narzeczony cieszy się, że oboje będą „razem bywać na nabożeństwach. On na dole, a ja na górze...”⁶⁸.

Wypada w tym miejscu wspomnieć o nawiązaniu autora *Pana Tadeusza* do rozdzielania synagogi na część dla mężczyzn i część dla kobiet. W czwartej księdze poematu Mickiewicz wykorzystuje podział żydowskiej synagogi (potocznie nazywa ją szkołą) do unaocznienia wnętrza austerii: „W środku karczmy jest podział jak w żydowskiej szkole: / Jedna część, pełna izbic ciasnych i podłużnych, / Służy dla dam wyłącznie [...] / W drugiej ogromna sala. [...]” (w. 210–213).

Największym pomieszczeniem w bóżnicy jest sala modlitw dla mężczyzn. W szybrowskiej synagodze – wypełniona ławkami stojącymi „od drzwi wchodowych aż ku miejscu wyniesionemu nad poziom o kilka stopni i otoczonemu też drewnianą ozdobną barierą⁶⁹. Na środku pomieszczenia modlitewnego znajduje się okolona niską balustradą *bima*, czyli podium, a na nim pulpit służący do czytania zwoju Tory. Orzeszkowa podaje, co znajduje się na podwyższeniu w synagodze oraz jakie zadanie ono pełni: „stół przeznaczony do rozwijania olbrzymiego arkusza Tory (Pięcioksięgu), w dniach, w których ustępy z niej obrządek nakazywał czytać ludowi; służyło za kazalnicę [...]”⁷⁰ i miejsce dla chóru. W rzeźbionej oświetlonej srebrnymi kandelabrami „świątyni prywatnej” u Berka Rudego z dramatu Emila Ronieckiego *Wielki Rabbi Abraham* na podwyższeniu siedzi rabin. Należy zaznaczyć nieprawidłowość w zastosowaniu przez autora określenia „świątynia”. Berek jest przecież Żydem ortodoksyjnym, a tylko Żydzi reformowani używają w odniesieniu do synagogi wymienne nazwy „świątynia”. Z kolei w *Żydziku* Feldmana w małej (świadczy o tym już jej nazwa używana w powieści: klauz, czyli niewielka synagoga organizowana przez grupę chasydów, najczęściej sąsiadów) synagodze chasydów z Zapiecka obok ławek stoją jeszcze dwunożne pulpity. Żyd podczas modlitwy trzyma księgę na pochyłym blacie, a w jego otworze czapkę. Wilhelm Feldman w didaskaliach sztuki *Sądy Boże* podaje informację, iż w centralnym miejscu dużej synagogi na podwyższeniu „stoi stół kapą przykryty; nad nim płonie zwieszający się z sufitu staroświecki świecznik⁷¹. Ani pochodzący z rodziny chasydzkiej Feldman, ani Orzeszkowa nie posługują się przy opisie wnętrza bóżnicy właściwym słownictwem hebrajskim. Oboje najświętsze miejsce w synagodze określają mianem „ołtarz”, by sugestywniej przybliżyć katolickim czytelnikom pojawiające się tam przedmioty liturgiczne, które nie były wtedy znane przeciętnemu odbiorcy. Mówienie o ołtarzu jest niesłuszne, jego istnienie jest tam wykluczone, gdyż w synagodze nie składa się ofiar. Od czasu zburzenia Drugiej Świątyni miejsce ofiary zajmuje bowiem modlitwa⁷². Na wschodniej ścianie synagogi znajduje się wnęka, a w niej *aron ha-kodesz*, dosłownie z hebrajskiego ‘święta skrzynia’. W szerszym znaczeniu *aron ha-kodesz* to zamykana drzwiczkami szafa (zasłonięta kotarą) wraz z dekoracyjną ramą wokół niszy mieszczącej świętą skrzynię. Orzeszkowa mylnie

⁶⁶ E. Orzeszkowa, *Mirtala*, [w:] *Pisma zebrane*, pod red. J. Krzyżanowskiego, t. 19, Warszawa 1950, s. 141.

⁶⁷ E. Bergman, op. cit., s. 200.

⁶⁸ G. Zapolska, *Peri i raj. Szkic z natury*, [w:] *Wydanie zbiorowe dzieł Gabrieli Zapolskiej*, [t. 12]: „One”, Warszawa 1923, s. 120.

⁶⁹ E. Orzeszkowa, *Meir Ezofowicz*, op. cit., t. 2, s. 206.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 206–207.

⁷¹ W. Feldman, *Sądy Boże. Dramat w czterech aktach z życia żydowskiego*, Warszawa 1899, s. 87.

⁷² Zob. E. Bergman, op. cit., s. 196.

nazywa ołtarzem miejsce, w którym przechowuje się „świętości nad świętościami”⁷³. Orzeszkowa i Feldman używają określenia „ołtarz”, gdyż aron ha-kodesz może przypominać nastawę ołtarzową w kościele. Ponadto dziewiętnastowieczna literatura dotycząca judaizmu częstokroć definiuje aron ha-kodesz niepoprawnie jako „ołtarz” i to może także tłumaczyć wykorzystanie tego terminu przez dwoje wspomnianych twórców. Przywołanie desygnatu znanego chrześcijanom służy także temu, by mogli oni skojarzyć, że chodzi o miejsce równie ważne jak w kościele. Meyersonowa dla odmiany – i tylko ona – w obrazku *Dawid* posługuje się mianem „arka święta”, nie „ołtarz”.

Żydzi kierują modlitwy ku Jerozolimie – miejscu, gdzie niegdyś stała Świątynia Salomona, i dlatego aron ha-kodesz znajduje się na wschodniej ścianie synagogi. O dokładnym jego umiejscowieniu dowiadujemy się z trzech utworów literatury polskiej XIX w.: Meyersonowej *Dawida. Obrazka z życia Żydów tegoczesnych*, powieści Feldmana *Żydziak* oraz jego dramatu *Cudotwórca*.

W *Meirze Ezofowiczu* autorka (podobnie jak Feldman w *Żydziaku*) z fotograficzną dokładnością, typową dla realizmu dominującego w literaturze pozytywistycznej, opisuje ów „ołtarz”:

sięgał [szczyt ołtarza] sufitu, a złożony był z dwu ogromnych tablic, których tło z najczystsze go lazuru zakreślonym było zgłoskami białymi, krętymi, podobnymi z dala do sznurów arabesk wschodnich o bogatym i fantastycznym rysunku, a w których oko umiejętne wyczytywało dziesięć przykazań synajskich⁷⁴.

Identycznie jest w dramacie *Sądy Boże*: u szczytu ołtarza widnieje tablica z przykazaniem, symbolizująca tablice Dekalogu. Na wierzchu świętej skrzyni w bóżnicy pokazanej w *Żydziaku* „króluj e” dziesięcioro przykazań wyrzeźbionych na połączonym drewnie, ściana zaś obok drzwiczek aron ha-kodesz ma kolumny pomalowane tak, by imitowały marmur; przytrzymują je dwa czerwone lwy. Wy mienny termin *aron ha-kodesz* (święta szafa) odnotowują tylko utwory Feldmana: sztuka *Sądy Boże* i powieść *Żydziak*. Jak podaje autor, „świętą szafkę” zasłania duża czarna opona, na której wyszyto biały znak „tarczy Dawida” (*Sądy Boże*) – dwa splecione złote trójkąty na zielonawym tle jedwabnej firanki (*Żydziak*). Należy podkreślić, że Feldman stosuje prawidłowe określenie tego powszechnego symbolu żydowskiego, popularnie zwanego gwiazdą Dawida. Sześcioramienna gwiazda nazywa się w języku hebrajskim *magen Dawid* (dosł. ‘tarcza Dawida’) i ma znaczenie magiczne. Wyraża przenikanie się świata widzialnego i niewidzialnego. W Biblii nie zamieszczono żadnej wzmianki na temat *magen Dawid*, nie ma jasnego związku między nią a królem Dawidem. Gwiazda ta pojawia się jako dekoracja najczęściej na drzwiach i ścianach synagog, na arkach i przykryciach Tory. Funkcją kotary zasłaniającej aron ha-kodesz jest oddzielenie sacrum od profanum. O szkarłatnym jedwabnym *parochecie* (hebr., ‘zasłona’), bogato haftowanym złotymi nićmi, informuje narrator w *Meirze Ezofowiczu*. Nie wiadomo jednak, jakie symbole przedstawiał haft. Nie wiadomo, czy ozdobił purpurową oponę, za którą „spoczywała księga Izraela” rzymskiej synagogi przedstawionej w *Mirtali*. Zasłonka o tradycyjnym wyglądzie ma wyhaftowane dwa lwy trzymające tablice Dekalogu, nad nimi widnieje korona, a oprócz tego gwiazda Dawida. Innymi motywami są orły, rośliny i nierzadko siedmioramienna menora. Pierwszy przekaz na temat parochetu można odnaleźć w Księdze Wyjścia (26, 31–33)⁷⁵, gdzie jest powiedziane, że zrobiono go z czerwonej, fioletowej i karmazynowej przędzy. Są to popularne kolory zasłony arki używane podczas całego roku. W wielkie święta zasłona powinna być biała.

Salę modlitw często ozdobi się polichromiami lub rzeźbami wyobrażającymi zwierzęta, ale nie postacie ludzkie, w Torze bowiem istnieje zakaz ich przedstawiania. Człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, nie jest jednak obdarzony Boskimi talentami; naśladować Stwórcę, bluźnićby przeciwko Niemu.

⁷³ E. Orzeszkowa, *Meir Ezofowicz*, op. cit., t. 2, s. 207.

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ Cytaty biblijne oraz stosowane skróty ksiąg pochodzą z Biblii Tysiąclecia, wyd. trzecie poprawione, Poznań – Warszawa 1980, Pallottinum.

Lazurowe tablice z Dekalogiem, pokryte białym pismem, są w szybowskiej synagodze podtrzymywane przez dwa lwy z połączanego brązu, te zaś siedzą na dwóch grubych szafirowych słupach owiniętych misternie rzeźbionymi wieńcami z liści oraz owoców winogron i wspartych na szerokiej kamiennej podstawie z inskrypcjami – „mnogimi ustępami Pisma”, czyli niekoniecznie ustępami z Tory, jak można by wstępnie sądzić, lecz na przykład fragmentami trzeciej części żydowskiego Pisma Świętego, zwanej *Ketuwim* (Pisma), obejmującej między innymi Księgę Psalmów i Księgę Przysłów. Teksty zdobiące synagogę mogą bowiem równie dobrze pochodzić z innych części hebrajskiej Biblii. Ołtarz bóżnicy w sztuce *Sądy Boże* upiększają płaskorzeźby kwiatów, lwów i orłów. Prócz dekoracji motywy przedstawione w malowidłach i rzeźbach mają znaczenie symboliczne. Tak więc winne grona są symbolem ziemi i ludu Izraela, a wielka ryba Lewiatan, a także byk – wieczności po nadejściu Mesjasza. Lew zachowuje swoją symbolikę człowieka silnego, gotowego do spełniania woli Bożej, jeżeli ukazany jest pojedynczo. Jeśli występują dwa lwy, to są wyłącznie ozdobnikami, tracą funkcję symboliczną. Analogicznie jest z orłami (symbolem lekkości) i jeleniami (symbolem szybkości).

W ołtarzu szybowskiej synagogi, „za oponą spuszczoną zazwyczaj, a podnoszącą się w odpowiednich okolicznościach, chroniła się świętość nad świętościami, Tora – olbrzymi zwój pergaminu owinięty cenną materią, a związany wstęgą ciężką i sztywną od haftów srebrnych i złotych”⁷⁶. Wstęga, czyli pasek materiału szerokości 5 do 7,5 cm, dwukrotnie owinięty wokół zwoju zabezpiecza go przed rozwinięciem się. Ukazując Torę, Orzeszkowa zaznacza, iż okryta jest piękną tkaniną, ale nie objaśnia, jaką pełni ona rolę. Z szacunku do świętości Tory stało się tradycją trzymanie rodaków pod osłoną w czasie, gdy nie są czytane. Tak zwana koszulka (lub sukienka) chroni ją i upiększa. Autorka nie wspomina też o innym elemencie zdobiącym Torę – o wykonanej ze srebra tablicy, zawieszanej na łańcuchu i zwisającej luźno na koszulce, by używanym w liturgii rodakom dodać jeszcze większego splendoru. Dekorowana najczęściej w lwy i rośliny tablica, zwykle o rozmiarach 20 na 25 cm, stanowi imitację napierśnika noszonego przez arcykapłana w Świątyni w czasach biblijnych (Wj 28,13–30). Liturgiczny egzemplarz Tory, zwany po hebrajsku *Sefer Tora* (Zwój Tory), musi być zaopatrzony w koronę – symbol królewskości – z dzwoneczkami. Przy wyjmowaniu zwojów z aron ha-kodesz na dźwięk dzwoneczków wierni powstają z miejsc. Do rodaków dołączona jest jeszcze specjalna wskazówka, by przy odczytywaniu tekstu nie dotykać go bezpośrednio ręką. Wskazówka taka wykonana jest zwykle ze srebra lub drewna i nazywa się po hebrajsku *jad* (ręka), ponieważ jest ona wykonana w kształcie prawej ręki z wydłużonym palcem wskazującym.

Na podstawową część hebrajskiego kanonu Pisma Świętego zwracają uwagę Orzeszkowa w *Meirze Ezofowiczu* i Feldman w dramacie *Sądy Boże*, w szkicu psychologiczno-społecznym *Piękna Żydówka* oraz w obrazku *Cuda i dziwy*. Sędzia żydowskiego sądu (*Sądy Boże*) wyjmując z szafki rodakły mówi do zebranych w synagodze:

Pismo Święte – to znak przymierza naszego z Panem i zadatek jego miłości wieczystej. Bo to *Pismo Święte* – to drzewo żywota, drzewo wiedzy, drzewo cudowne, którego owoce trzymają przy życiu tysiąc pokoleń Judy. Bo to *Pismo Święte* – to skarb jedyny, któryśmy ocalili z potopu wieków, gdy zburzono dom naszych ojców i w proch rzucono szaty nasze i w znak hańby przemieniono nasz klejnot królewski. A treścią tej *Tory* jest tylko: miłuj Boga i bliźniego, bądź im wiernym, nie miej fałszu w sercu, nie miej fałszu w ustach, niech całe twe życie będzie świadectwem, oddanym prawdzie, a nie splugawione żadnym kłamstwem⁷⁷.

Na pytanie kolegów, czy wystarczy zagłębiać się w treść Talmudu i *Zoharu*, aby mieć odpuszczone grzechy, Eliezer (w *Meirze Ezofowiczu*) odpowiada:

⁷⁶ Ibidem, s. 207–208.

⁷⁷ W. Feldman, *Sądy Boże*, op. cit., s. 92.

- Czytajcie *Torę*! Tam napisane stoi: Jeden jest Bóg, Jehowa! Nie znajduje On zadowolenia swego w ofiarach waszych, śpiewach i kadzidłach, ale żąda od was, abyście miłowali prawdę, bronili uciśnionych, nauczali ciemnych i leczyli chorych, bo te są pierwsze powinności wasze!⁷⁸

Tora (Pięcioksiąg Mojżeszowy) – najświętsza księga judaizmu, początkowo istniała w tradycji ustnej, przekazywano ją z pokolenia na pokolenie. Tradycja podaje, że została ona objawiona Mojżeszowi⁷⁹ na górze Synaj. Według zapisu w Talmudzie Mojżesz przekazał ją Jozuemu, ten zaś Sędziom (przywódcom pokoleń), oni Prorokom, a ci Mężom Wielkiego Zgromadzenia (Sanhedrynowi)⁸⁰. Być może jej tekst usystematyzowano i spisano w VII w. p.n.e. i odtąd stała się filarem, opoką judaizmu. Tora (hebr., 'Prawo', 'Nauka'), potocznie określana jako *Chumasz* (z hebr. *chamesz* – 'pięć') składa się z pięciu ksiąg napisanych w języku starohebrajskim: 1. *Sefer Be-reszit* (Księga Rodzaju), 2. *Sefer Szemot* (Księga Wyjścia), 3. *Sefer Wa-jikra* (Księga Kapłańska), 4. *Sefer Be-midbar* (Księga Liczb), 5. *Sefer Dewarim* (Księga Powtórnego Prawa). „Mojżeszowy Pięcioksiąg” – stanowi objaśnienie słowa „Humesz”⁸¹ umieszczonego przez Orzeszkową w noweli *Silny Samson. Obrazek miejski* (1877). Natomiast terminu tego nie tłumaczą ani Kraszewski w *Powieści bez tytułu* (1854), ani Wacław Wołodźko (pseud. W. Koszczyc) w szkicu *Nawrócona* (1877); ten ostatni dodaje jedynie wzmiankę, że do *Humeszu* jest komentarz Rasziego (biblijne uwagi średniowiecznego, żyjącego w latach 1040-1105, francuskiego rabina Salomona Izaaka nazywanego Raszim, co stanowi akronim od Rabbi Szlomo Icchaki), nie wyjaśniając wszakże i tego pojęcia.

Obowiązkiem każdego religijnego Żyda jest studiowanie Tory, stanowiącej Prawo o charakterze Boskim. Kobiety nie potrafiły czytać tekstu w języku oryginalnym, dla nich przeznaczone były tłumaczenia w jidysz (zwanym językiem żydowskim lub pogardliwie – żargonem). Bohaterka powieści Feldmana *Piękna Żydówka*, Chaja, w swoim pokoju czyta „w tłumaczeniu żargonowym przypadający na bieżący tydzień rozdział z Tory”⁸². Obrazek Feldmana *Cuda i dziwy* zawiera relację z uroczystego rozpoczęcia przez niespełna sześciolatniego Joela czytania Tory. W sobotni wieczór chłopiec ubrany w czarną bekieszkę i białą ojcowską jarmułkę z Sądneho Dnia wziął „*Chumesz* i przyciszonym, niezrozumiałym mrukiem przetłumaczył kilka pierwszych wierszy z odnośnego rozdziału”⁸³. Przedstawiony opis uroczystości odbywającej się w domu Joela zawiera cechy powtarzalne (tradycyjny porządek przy stole, za którym zasiadają mężczyźni, kobiety zaś przy komodzie w kącie) oraz będące efektem indywidualnej realizacji podniosłego wydarzenia: obecność najbliższej rodziny chłopca, jego nauczyciela oraz wielu gości. W ceremonii biorą udział także inni uczniowie, a jeden z nich musi zainaugurować uroczystość pytaniem skierowanym do Joela o rozdział z Tory, z którego cytat ma być odczytany danego dnia (chłopiec przeczytał fragment *Sefer Wa-jikra*). Opis tego etapu drogi życiowej Żyda – rytualnej uroczystości rozpoczęcia nauki Tory – w literaturze XIX w. pojawi się jeszcze tylko raz, i znowu w utworze Feldmana. Bohater *Żydzia*, Jicchok Graf, w piątym roku życia czyta już płynnie po hebrajsku, „jak maszynka dobrze nakręcona”, ale nic nie rozumie z czytanych ustępów. Mimo to melamed (nauczyciel) zdecydował, że chłopiec powinien rozpocząć naukę Pięcioksięgu. Z tej okazji rodzice wydali ucztę dla swoich znajomych i dla szkol-

⁷⁸ E. Orzeszkowa, *Meir Ezofowicz*, op. cit., t. 1, s. 86.

⁷⁹ Tradycja przypisuje autorstwo Pięcioksięgu Mojżeszowi, ale badania rozpoczęte w połowie XVIII w. i kontynuowane przez biblistów współczesnych dowiodły, iż poszczególne fragmenty tekstu Tory pochodzą z różnych źródeł.

⁸⁰ Zob. N. Kameraz-Kos, *Święta i obyczaje żydowskie*, Warszawa 1997, s. 11. O Sanhedrynie wspomina Orzeszkowa w *Meirze Ezofowiczu* i *Silnym Samsonie*, lecz nie wyjaśnia, czym on był – prawdopodobnie dlatego, że termin ten występuje także w Biblii chrześcijańskiej.

⁸¹ Zarówno u Orzeszkowej, jak i Wołodźki zastosowany jest taki zapis słowa „Humesz”; zgodnie z zasadami współczesnej transkrypcji powinno się pisać to słowo przez „ch”.

⁸² W. Feldman, *Piękna Żydówka. Szkic psychologiczno-społeczny*, wyd. drugie, Kraków 1890. s. 47.

⁸³ W. Feldman, *Cuda i dziwy. Obrazek skreślony z natury, [w.] Jak w życiu. Obrazki*, Złoczów, b.r., s. 161.

nych kolegów malca. Przystrojony w nowy ubiór Jicchok wszedł na stół i wdał się w długą, wyuczoną dysputę z kolegą na temat pierwszych wierszy *Sefer Wa-jikra*.

Po analizie licznych utworów literatury polskiej XIX w. można wysunąć tezę, że motyw Tory występuje w niewielu tekstach i pojawia się bez uwzględnienia jakichkolwiek komentarzy do tej bądź co bądź najważniejszej księgi judaizmu. Tylko jeden autor, i do tego bardzo ogólnie, zapoznaje czytelników z jej zawartością. Nie ma też rozważań poświęconych pozostałym częściom hebrajskiej Biblii, składającej się z triady *Tora, Newiim, Ketuwim*⁸⁴. Tora zostaje sprowadzona „do zewnętrznych stereotypowych znaków żydowskiej religijności”⁸⁵. Tych znaków, które mimo wszystko są dość dobrze znane chrześcijanom i nie wymagają eksplicacji, Pięcioksiąg należy bowiem także do kanonu katolickiego, prawosławnego i protestanckiego. Hebrajskie słowo *Tanach*, czyli Biblia, pojawia się w *Powieści bez tytułu* Kraszewskiego, ale nie zostało przez autora przetłumaczone.

Przy prezentowaniu przedmiotów znajdujących się w synagodze (hebr. *bejt ha-kneset*) Orzeszkowa wymienia źródła światła, określa ich rodzaj i liczbę: „siedem świeczników stupłomiennych spuszczać się od sufitu na szczerosrebrnych sznurach, rzucano powódź światła [...]”. Eksponuje zwłaszcza „największy ze świeczników”, który „pałał [...] przed niszą zamkniętą pomiędzy dwoma potężnymi słupami”⁸⁶. Wnosić by można, że chodzi tu o tak zwaną wieczną lampę czy też wieczne światło (hebr. *ner tamid*) umieszczane – przed aron ha-kodesz. Jednak *ner tamid*, przypominający o ciągłej obecności Boga w świecie, Jego wieczności i wszechmocy, najczęściej jest mały, podobnie jak lampka wisząca nad ołtarzem w kościele katolickim. Kształt tej wiecznej lampy jest dowolny, bo nie określają go przepisy Tory ani Talmudu. W opisie szybowskiej synagogi brakuje informacji nie tylko o *ner tamid*, ale i o siedmioramiennym kandelabrze, którego kształt nawiązuje do menory z czasów Świątyni Jerozolimskiej. Menora w liturgii synagogałnej jest symbolem oznaczającym Torę, czyli Wieczne Światło (bo Tora to światłość Boga) i Boską mądrość. Rabin Shimon Philip De Vries pisze, iż „*ner tamid* w synagodze ma być pamiątką *menory* w dawnych świątyniach”⁸⁷.

W nielicznych literackich obrazach wewnątrz synagog autorzy pokazują prawie wszystkie stałe elementy: salę modlitw z ławkami (i pulpitemi – w *Sądach Bożych* i *Żydziaku* Feldmana), pomieszczenie przeznaczone dla kobiet, bime z stołem, szafę, czyli aron ha-kodesz do przechowywania Tory, świeczniki (Feldman wspomina w *Żydziaku* o zawieszonych na ścianach kartach z tekstami modlitw i o szafkach na świece oraz tomy Talmudu, natomiast w *Sądach Bożych* nie precyzuje zapisów na kartkach wiszących w ramkach na białych ścianach wewnątrz przedsionka synagogi). Z pomieszczeń dodatkowych Feldman w *Sądach Bożych* uwzględnia obszerny przedsionek z oknami, ławkami i szafą pod ścianą. W przedsionku synagogi umieszczona jest mezuz (pasek pergaminu z zapisem modlitwy, zamknięty w futerale), całowana przez każdego, kto wchodzi do środka. Z opisu wynika jednoznacznie, że chodzi o bóżnicę, nie o bejt ha-midrasz, toteż nie powinna się tam znajdować mezuz, albowiem samo to miejsce jest już święte. Tekst sztuki wskazuje na typową synagogę, a mezuz w jej przedsionku ma, zdaniem Feldmana, tylko urozmaicać scenerię i nieważna jest w tym przypadku zgodność z przepisem religijnym. Do przedsionka synagogi zanieśono omdlałego ojca tytułowego bohatera *Dawida* Malwiny Meyersonowej. Jako że Meyersonowa pomija opis tego pomieszczenia, a Feldman daje zbyt ogólny jego obraz, czytelnik nie dowie się o *ki-jorze* – naczyniu na wodę, zazwyczaj miedzianym, umieszczonym we wnęce przed wejściem do synagogi, a służącym do rytualnego obmywania dłoni. Z przedmiotów synagogałnych brakuje w polskiej literaturze dziewiętnastowiecznej szaflika

⁸⁴ Czyli odpowiednio: Pięcioksięgu, Proroków i Pism. W skład tych trzech części wchodzi w sumie dwadzieścia cztery księgi: *Tora* (pięć ksiąg), *Newiim* (osiem), *Ketuwim* (jedenaście).

⁸⁵ W. Panas, *Sacer: święty – przeklęty. Obraz judaizmu w literaturze polskiej drugiej połowy XIX wieku*, [w:] *Pismo i rana. Szkice o problematyce żydowskiej w literaturze polskiej*, Lublin 1996, s. 21.

⁸⁶ E. Orzeszkowa, *Meir Ezofowicz*, op. cit., t. 2, s. 208.

⁸⁷ S. Ph. De Vries *Mzn., Obrzędy i symbole Żydów*, przeł. i opr. A. Borowski, Kraków 1999, s. 56.

(naczynia przeważnie miedzianego, nad którym kapłan trzyma dłonie, kiedy wodą z dzbanka polewa je lewita) oraz fotela rabina.

Najczęściej obok bóżnicy usytuowany był bejt ha-midrasz. Jego architekturę stara się przedstawić Meyersonowa w *Dawidzie*: „Bethamidrasz miasta S... jest to nieforemna przestrzeń o wąskich, jakby więziennych okienkach, rzucających [...] małe światło na mury jego [...]”⁸⁸. Natomiast bejt ha-midrasz w Szybowie (w *Meirze Ezofowiczu* Orzeszkowej) „to budynek obszerny, widny i dość okazały”⁸⁹. Równie mało informacji zawierają opisy wnętrza tych „domów nauki”. W ogromnej sali szybowski bejt ha-midrasz, „z którego przemawiali do ludu wszyscy, którzy kiedykolwiek przemawiać doń chcieli”⁹⁰, ulokowano stół z białego drewna, a za nim ustawiono drewniany stołek. Meyersonowa wskazuje najważniejsze miejsce w bejt ha-midrasz: świętą arkę pokrytą „wypłowiałą firanką (*porojches*) [...]” zaniedbaną i brudną⁹¹. Obie autorki objaśniają przeznaczenie bejt ha-midrasz. Czytamy u Orzeszkowej:

Tu zgromadzano się na mniej uroczyste modły, toczono długie i zapalczywe rozprawy nad przeróżnymi punktami i wyjaśnieniami Talmudu; tu mieściły się księgozbiory bractw, czyli stowarzyszeń mających różne cele [...]”⁹².

Pisarka posługuje się hebrajskim terminem bejt ha-midrasz i nazywa tę instytucję „niestartym śladem wysoce demokratycznego ducha, przenikającego niegdyś starożytne ustawy Izraela”⁹³. Jej zdaniem każdy Żyd może przekraczać próg domu modlitwy, przemawiać w nim i nauczać. W rzeczywistości bejt ha-midrasz to miejsce studiowania Tory i Talmudu przez chłopców i mężczyzn (Hołowiński, pseud.: Żegota Kostrowiec, w *Rachel*, 1847, zamiast bejt ha-midrasz używa słowa „szkoła”, pisząc o zaniechaniu w niej modlitw przez zrozpaczonego Abramka). Kobiety przychodzą tam wówczas, gdy odbywają się dysputy dotyczące ważnych spraw mieszkańców żydowskiego miasteczka czy wsi, ale nigdy nie mogą brać w nich czynnego udziału.

W przeważającej liczbie tekstów literatury dziewiętnastowiecznej, w których pojawiają się Żydzi, miejsce skupiające ich życie religijne jest tylko zasygnalizowane terminami „synagoga”, „bóżnica”, „dom modlitwy” lub „szkoła”. Z wyjątkiem utworów Meyersonowej, Orzeszkowej i Feldmana nie ma żadnych informacji o wyglądzie ani zewnętrznym, ani wewnętrznym tych obiektów. Ukazane bóżnice należą do chasydów lub ortodoksów, gdyż to oni stanowią bogatą galerię żydowskich postaci wykreowanych przez literaturę. Wzmianka o synagodze judaizmu reformowanego – *tempel*, zamieszczona została tylko w powieści *Jakub Izraelewicz* Nussbauma, przy czym sprowadza się ona do zdawkowej informacji, że synagoga ta znajduje się w Warszawie przy ulicy Tłomackie.

Pełniejsze obrazy wnętrza synagog przedstawiają autorzy pochodzenia żydowskiego – Meyersonowa i Feldman, którzy za młodu uczestniczyli w odprawianych tam nabożeństwach i znają z autopsji obiekty kultu, lecz i oni nie podają wielu szczegółów (wyjątek stanowi *Żydziak* Feldmana), twórczość swoją bowiem kierują, podobnie jak Nussbaum, przede wszystkim do asymilujących się Żydów, mających przeciwieństwo pojęcie o wyglądzie synagogi. Najbogatszy w literaturze omawianego okresu opis wnętrza bóżnicy wyszedł spod pióra Elizy Orzeszkowej w *Meirze Ezofowiczu*. Autorka, mimo że nie Żydówka, w 1862 r. kilkakrotnie odwiedziła – by móc jak najlepiej oddać koloryt lokalny społeczności – synagogę przy ulicy Daniłowiczowskiej w Warszawie, gdzie stosowano unowocześnione formy kultu. Pisała o tym w liście z 28 stycznia 1887 r. do Malwiny Blumberg, tłumaczki jej utworów

⁸⁸ M. Meyersohn, *Dawid. Obrazek z życia Żydów tegoczesnych*, Warszawa 1868, s. 11. Na karcie tytułowej tego utworu widnieje zapis nazwiska autorki: „Meyersohn”, natomiast w Bibliografii polskiej XIX stulecia Karola Estreichera (1876, t. 3) i w słowniku A. Calej, H. Węgrzynek, G. Zalewskiej, *Historia i kultura Żydów polskich* (Warszawa 2000) oraz w powieści *Z ciasnej sfery*: „Meyersonowa”. W dalszej pracy będę się posługiwać tą drugą formą.

⁸⁹ E. Orzeszkowa, *Meir Ezofowicz*, op. cit., t. 2, s. 5.

⁹⁰ Ibidem, s. 162.

⁹¹ M. Meyersonowa, op. cit., s. 11.

⁹² E. Orzeszkowa, *Meir Ezofowicz*, op. cit., t. 2, s. 5.

⁹³ Ibidem, s. 163.

na język niemiecki. Zapoznawszy się jeszcze ze specjalistycznymi lekturami⁹⁴ z zakresu judaistyki, odtworzyła – nie w pełni dokładny – obraz bóżnicy chasydzkiej, poświęcając najwięcej uwagi „ołtarzowi”, czyli aron ha-kodesz.

Dziewiętnastowieczni literaci przyjmują, że najświętsza księga judaizmu jest czytelnikom znana jako część Biblii katolickiej, toteż posługują się samą nazwą „Tora”, wskazując czasami na specyficzny kształt i wygląd jej liturgicznych egzemplarzy – rodałów. Nie ma w literaturze scen przedstawiających korzystanie z Tory podczas różnych świąt ani odprawianych w dni powszednie nabożeństw. Analizowany materiał daje zatem nikłe pojęcie nie tylko o synagodze, ale również o Torze.

W znaczeniu religijnym synagoga wraz z prywatnym domem, gdzie koncentruje się rytuał, tworzą jedność. Oznacza to, że nawet najuboższe mieszkanie Żyda stanowi pewnego rodzaju sacrum, a świadczyć już o tym mogą niektóre stałe elementy wyposażenia. Pierwszym z nich jest „mezuzah – przykazania opracowane w szkło”⁹⁵ – jak objaśnia Artur Gruszecki w powieści *Nawrócony* (1899–1900), opisując dwór zajmowany przez karbowego Szmula. *Mezuzah* (po hebrajsku oznaczająca dosłownie ‘odrzwia’) stała się symbolem uświęcającym dom. W każdym tradycyjnym żydowskim domu na wszystkich drzwiach (z wyjątkiem łazienki) umieszcza się mezuzę, czyli pasek pergaminu z ręcznie wypisanym przez *sofera* (skrybę) fragmentem Pisma Świętego, umieszczony wewnątrz małego ozdobnego futerału – pudełeczka lub rurki ze szkła, drewna czy metalu. Futerał ma otwór, przez który spoglądający widzi fragment zwiniętego lub luźno złożonego (od tyłu do przodu, czyli od lewej do prawej strony⁹⁶) pergaminu z wyrazem *Szadaj* (hebr., ‘Wszchemocny’). Mezuzę zawiesza się na prawej framudze drzwi, na co najmniej dwóch trzecich jej wysokości, aby dobrze była widoczna zarówno przy wchodzeniu do domu czy izby mieszkalnej, jak i przy wychodzeniu. Przybijanie pudełeczka lub rurki z mezuzą na odrzwiach następuje podczas wprowadzania się do domu i jest czynnością religijną, na którą składają się błogosławieństwa, poświęcenie mieszkania i czytanie psalmów. Tego zwyczaju nie pokazuje literatura XIX w. ani też nie wyjaśnia zawartości i funkcji mezuzy. Na pasku pergaminu zapisany jest fragment modlitwy *Szema [Szema] Israel* („Słuchaj, Izraelu! Pan jest Bogiem naszym, Pan jest jeden”), czyli dwa biblijne akapity z Księgi Powtórzonego Prawa: 6, 4–9 i 11, 13–21.

Mezuzah stanowi wypełnienie biblijnego nakazu wypisywania imienia Boga na drzwiach domu oraz znak przypomnienia, że dom dla Żyda ma być świątynią, a nie tylko miejscem schronienia. Pobożny wyznawca judaizmu wchodząc do mieszkania lub z niego wychodząc całuje mezuzę bądź jej dotyka palcami i podnosi je do ust. Występujący w powieści Józefa Dzierzkowskiego *Palec Boży* (1859) Moszko Wolfowicz jest chasydem i ściśle przestrzega wszystkich przepisów religii, dlatego idąc do alkierza, nie zapomina „dotknąć palcem przykazania na odrzwiach przybitego i [...] wycmoknąć przy tym pocałowania bezmyślnego”⁹⁷. Zdaniem narratorskiego skrupulatne wypełnianie (często mechanicznie) obowiązków religijnych nie ścięra z natury żydowskiej wpisane w nią szachrajstwa. Pan Krausberg z powieści Gruszeckiego *Dla miliona* (1899) wchodząc do domu Efeta „otworzywszy drzwi niskie, ucałował *mezuzę*, dziesięcioro przykazań umieszczonych za szkłem, a przybitych do futryn drzwi [...]”⁹⁸. O ile Gruszecki prawidłowo opisuje korzystanie z mezuzy (już drugi raz pojawiającej się w twórczości tego autora), o tyle popełnia błąd mówiąc o jej zawartości, bo nie powinien tam się znaleźć zapis Dekalogu. W powieści *Młodzi i starzy* Michała Bałuckiego *kohen* (kapłan) nawiedzając mieszkanie Daniela „dotknął ręką talizmanu wprawionego w odrzwia (*mezize*)”⁹⁹. Ta czynność

⁹⁴ Zob. wykazy lektur Orzeszkowej w aneksie.

⁹⁵ A. Gruszecki, *Nawrócony. Powieść współczesna*, Warszawa 1901, s. 232.

⁹⁶ W języku hebrajskim pisze się i czyta od prawej do lewej strony.

⁹⁷ J. Dzierzkowski, *Palec Boży*, [w:] *Powieści Józefa Dzierzkowskiego w pierwszym zupełnym wydaniu*, t. 6, Lwów 1875, s. 217.

⁹⁸ A. Gruszecki, *Dla miliona*, „Ateneum” 1899, z. 1, s. 10.

⁹⁹ Elpidon [właśc.: M. Bałucki], *Młodzi i starzy. Powieść z niedawnych lat*, cz. 2, Lipsk 1866, s. 245.

przypomina Żydowi, by nie grzeszył, a zarazem chroni dom przed złem. Określając mianem mezuzy odrzwia, Bałucki posługuje się więc ścisłym znaczeniem tego wyrazu. Mezuzza to zresztą jedyny żydowski motyw religijny, jaki pojawia się w jego utworze.

W powieści Kraszewskiego *Żyd* narrator ujawnia, że w mieszkaniu państwa Szmulów „nie brakowało zwykłych w domach starych Izraelitów świeczników, błogosławieństw u drzwi, portretów sławnych rabinów, obrazków w smaku i stylu asyryjskim”¹⁰⁰. O sprzętach służących do rytuału, takich jak świeczniki szabasowe i lampki chanukowe, czytelnik znajdzie wzmianki w wielu utworach dziewiętnastowiecznej literatury, zwłaszcza przy opisach świąt. Literaci nie przedstawiają tych przedmiotów ze szczegółami, nie wspominają o ich elementach zdobniczych, co najwyżej informując, z jakiego materiału zostały wykonane. W jednym z pomieszczeń domu Symeona i Sary, postaci występujących w *Mirtali* Orzeszkowej, wyróżniał się i „połyskiwał srebrny, ciężki siedmioramienny świecznik otoczony misami, dzbanami i czarami z drogiego metalu”¹⁰¹, w izbie zaś Abrahama, bohatera powieści Ignacego Chodźki *Pustelnik w Proniunach* (1858), na środku sufitu wisiał wielki mosiężny żyrandol, a „na stole przykrytym białym obrusem jaśniały świece w siedmioramiennym srebrnym świeczniku”¹⁰², tak samo jak w komnacie tytułowego Salomona z dramatu Szymanowskiego. Również Aleksander Groza nie podaje szczegółów wyglądu menory, której używa Aron – bohater stylizowanego na powieść poetycką utworu *Starosta kaniowski* (1836)¹⁰³. Ten ostatni natomiast bardzo obrazowo pokazuje wiszącego na żelaznym kole „mosiężnego, pękatego pająka”, który:

Jakby chciał razem objąć wszystkie kąty chaty,
Wyciągnął krzywe łapy, świeczek w nie nawtykał,
Najdrobniejszy cień w siebie chwycił i połykał,
Drażniony wkoło deszcze rozpryskał łojowe
Na mycki, łapserdaki, suknie szabasowe¹⁰⁴.

Polscy autorzy XIX w. umieszczają w domach swych bohaterów głównie przedmioty związane z przedstawianymi zdarzeniami, uzewnętrzniające dorobek materialny Żydów. Na religijne akcenty wystroju żydowskiego mieszkania wskazują na ogół przy okazji opisów uroczystości. Jedynie Kraszewski w *Żydzie* i Meyersonowa w *Dawidzie* wymieniają przedmioty związane z religią, nie prezentując ich w połączeniu z domową liturgią żadnego święta. Widzimy je na przykład w izbie krawca Szmula:

[na czerwonej komódce] znajduje się szklana szafka, z której wyglądają ustawione szeregiem srebrne kubki i kieliszki różnej wielkości, para srebrnych lichtarzy i takąż rączka do Rodałów (*Jad*) [...]. Ścianę zdobią połówki portrety Rabi Eliasza Gaon i Rebi Jakuba Eger, między którymi wisi mosiężna lampka o ośmiu światłach, służąca na święta Machabeuszów (*Chanuka lampa*)¹⁰⁵.

Analizując opisy żydowskich mieszkań, łatwo można się zorientować, do jakiej warstwy społecznej należą ich gospodarze, czy są zamożni, czy raczej biedni. Na przykład pokój w domu Dawida Abramowicza Białostockiego z *Powieści bez tytułu* Kraszewskiego był obszerny:

posadzkę miał woskowaną, meble rzeźbione z brązem [...] i pyszny żyrandol złożony, obwieszony szkiełkami szlifowanymi, wielkie pianino mahoniowe [...].

¹⁰⁰ J. I. Kraszewski, *Żyd*, op. cit., s. 490.

¹⁰¹ E. Orzeszkowa, *Mirtala*, op. cit., s. 87.

¹⁰² I. Chodźko, *Pustelnik w Proniunach*, [w:] *Podania litewskie*, seria trzecia, Wilno 1858, s. 239–240.

¹⁰³ Pierwsze wydanie tego utworu nosi tytuł *Pan starosta kaniowski*, drugie zaś (z 1843 r.) rozszerzone – *Starosta kaniowski*.

¹⁰⁴ A. Groza, *Starosta kaniowski*, [w:] *Poezje* [...], t. 2, Wilno 1843, s. 116.

¹⁰⁵ M. Meyersonowa, op. cit., s. 7.

Po kątach stały dwie szafy ze szkłem. [...] Były tam misy, dzbany, imbryki, tace, lichtarze [...] tak poukładane, żeby gość jednym rzutem mógł kapitał ten, leżący bez procentu, ocenić i z niego wnieść o bogactwie gospodarza¹⁰⁶.

Natomiast już same srebra ustawione na komódce Szmula, jak i „porozwieszane na jednej ścianie miedziane garnki i rondle, świadczą o zamożności gospodarza”¹⁰⁷. Mieszkania Żydów różnią się znacznie w zależności od posiadanych przez nich środków do życia. Szymszel w noweli Orzeszkowej *Silny Samson* zajmuje wraz z żoną Cipą i pięciorgiem małych dzieci skromną izbę, w której mieszczą się dwa łóżka z pościelą, piec, stół i trzy taborety. Nic jednak nie wiadomo, czy są tam jakieś przedmioty związane z kultem. Podobnie wygląda mieszkanie pachciarza Lejby z innej noweli Orzeszkowej, *Rotszyldówna* (1890). A przecież dla pobożnych Żydów niedostatek nie może być powodem niespełniania praktyk religijnych w domu ani ich zaniedbywania. Krawiec Szmul mówi do Meira Ezofowicza:

Moja chata bardzo biedna jest, ale w niej, dziękować Bogu, wszyscy świętych Zakonów strzegą i rozkazań starszych słuchają. Chajet Szmul biedny jest bardzo i z pracy rąk swoich utrzymuje żonę, ośmioro dzieci i starą, ślepą matkę. Ale on czysty przed Panem i ludźmi, bo święte Zakony on wiernie chowa¹⁰⁸.

Pozytywiści jako pierwsi w literaturze polskiej pokazują obraz biedoty żydowskiej, nie eksponując przy tym przedmiotów niezbędnych do obrzędów religijnych, które teoretycznie powinny znajdować się nawet w ubogich domostwach. Aby podkreślić ubóstwo, wystarczy wymienić kilka popularnych sprzętów – zniszczonych łóżek, koślawych stołów, uszkodzonych, pordzewiałych pieców. Poza tym autorzy, z wyjątkiem Kraszewskiego, Orzeszkowej, Szaniawskiego i twórców pochodzenia żydowskiego, mieli powierzchowną wiedzę o wyznawcach judaizmu i zapewne nigdy nie bywali w ich domach.

Bogaci Żydzi nierzadko posiadają w domu przechowywany najczęściej w specjalnej szafie (w wydzielonym tylko do tego pokoju) zwój Tory, umożliwiający odprawienie nabożeństwa, jeśli w mieszkaniu zbierze się *minjan* – dziesięciu dorosłych mężczyzn (tj. powyżej trzynastego roku życia). Torę mają bohaterowie dwóch utworów Meyersonowej: Szmul (*Dawid. Obrazek z życia Żydów tegoczesnych*) i reb Lejb (*Z ciasnej sfery*, 1878)¹⁰⁹. Wielu innych Żydów posiada w domu Talmud i modlitewniki. W izdebce szybowskiego rabina Izaaka Todrosa na kilku mocnych deskach wpojonych w ścianę stało dużo książek.

Śród książek tych znajdowało się dwanaście tomów ogromnej wielkości odwiecznym drukiem napełnionych i w żółty pergamin oprawnych. Był to *Talmud*. [...] [wyżej zaś] *Ozar ha-kabot*, dzieło skreślone przez jednego z przodków Izaaka; *Toldot Adam*, epopeja opiewająca dzieje pierwszego człowieka; *Sefer Jecira* (Księga Stworzenia) [...]. Ale na najwyższym miejscu złożona i częstym używaniem zniszczona znajdowała się tam Księga Blasku, *Zohar*, najobszerniejsza i najgłębsza zarazem rozprawa o *Chochma-Nistarze (kabale)*¹¹⁰.

Szafa z Talmudem i księgami do nabożeństwa znajduje się także w jednej z izb żydowskiej karczmy we wsi Horodyszczce, opisywanej przez Kraszewskiego we *Wspomnieniach Wołynia, Polesia i Litwy*.

W żydowskim domu oprócz mezuzy i naczyń obrzędowych powinien znajdować się inny ważny symbol religijny – obrazek z Dekalogiem. Michał Bałucki w *Żydówce* wskazuje na mieszczący się w alkierzyku karczmarza z okolic Krakowa, „obrazek z przykazaniami na ścianie, pod którym przytwierdzono mosiężny świecznik”¹¹¹. W tym opisie jest to jedyny przedmiot wskazujący, że właścicielami pokoju są Żydzi. Również w sypialni lichwiarza Wigdera z *Pana Graby Orzeszkowej*

¹⁰⁶ J. I. Kraszewski, *Powieść bez tytułu*, [w:] *Dzieła. Powieści obyczajowe*, pod. red. J. Krzyżanowskiego, t. 1, Kraków 1962, s. 103-104.

¹⁰⁷ M. Meyersonowa, op. cit., s. 7.

¹⁰⁸ E. Orzeszkowa, *Meir Ezofowicz*, op. cit., t. 2, s. 23.

¹⁰⁹ Reb Lejb nie jest rabinem, ale poważanym członkiem gminy żydowskiej, dlatego określa się go mianem „reb”, wyrażającym głęboki szacunek.

¹¹⁰ E. Orzeszkowa, *Meir Ezofowicz*, op. cit., t. 1, s. 126.

¹¹¹ M. Bałucki, *Żydówka. Powieść z ostatnich lat*, [w:] *Pisma [...]*, t. 6, Warszawa 1886, s. 6.

„na stole [...] stała tablica dziesięciu przykazań pomiędzy dwoma uświęconymi lichtarzami z kunsztownie urabianego srebra, a nad nią objęty ramą złocistą wisiał na ścianie portret Mojżesza”¹¹². Z kolei w izbie żydowskiej austerii we *Wspomnieniach Wołynia, Polesia i Litwy* Kraszewskiego gość zauważył „dziesięcioro przykazań za firankami”¹¹³. Analizowany materiał literacki nie zawiera natomiast informacji o ozdobnej tabliczce *mizrach* (hebr., ‘wschód’), przedstawiającej Jerozolimę czy też werset w rodzaju: „Od wschodu słońca aż po zachód jego / niech imię Pańskie będzie pochwalone” (Ps 113, 3), umieszczanej na wschodniej ścianie domu lub pokoju. O *mizrachu* w formie wycinanki, zawieszonym w synagodze, jest wzmianka jedynie w *Żydziaku* Feldmana. Przy opisie tego obrazka narrator skupia się zresztą na motywach zwierząt i roślin.

W judaizmie dom jest miejscem skupiającym życie religijne, a rodzina stanowi ośrodek rytuału żydowskiego¹¹⁴. Bałucki najpełniej spośród polskich twórców XIX w. objaśnia rolę rodziny. W powieści *W żydowskich rękach* (1884 r.) uzmysławia czytelnikowi, że Żydzi, pozbawieni bytu politycznego, prześladowani i pogardzani, skupili się wokół ogniska domowego i wyrobili w sobie cnoty rodzinne, dzięki czemu przetrwali wieki jako naród, choć nie mieli swojego kraju. „Religia była ich ojczyzną i rodziną, a rodzina – rodzajem religijnego obrządku”¹¹⁵. Pojęcie rodziny autor rozszerza na cały naród żydowski, stanowiący „prawie jedną rodzinę dbającą wzajem o siebie, wspierającą się i trzymającą solidarnie ze sobą. Ta solidarność niesłychana – to cement, który łączy Żydów w taką potężną całość”¹¹⁶. Literaci często podkreślają jedność rodziny żydowskiej oraz jej rolę w kultywowaniu i przekazywaniu tradycyjnych wartości religijnych, w czym ważny udział miały kobiety. W żydowskich rodzinach „mężowie zajmowali się kupiectwem lub nauką Zakonu, kobiety [...] gospodarstwem i pobożnymi praktykami [...]”¹¹⁷. Specyfiką judaizmu jest jego patriarchalny charakter: mężczyzna pełni funkcje publiczne i decyduje – także w domu – w kwestiach religijnych, powinnością niewiasty natomiast jest troszczenie się o rodzinę. Właśnie temat rodziny staje się pretekstem do eksponowania w literaturze postaci żydowskich kobiet. Jakub Hamon w powieści *Żyd* Kraszewskiego opowiada pewnej Włoszce i jej różnonarodowemu gronu gości o izraelskich kobietach:

W języku *Biblii* niewiasta zowie się mężyną (*Isz-Isza*), jest równą mężowi, jest przeznaczona na towarzyszkę jego, na połowicę, na istotę swobodną. Nawet niewolnice wojenne szanować każe Mojżeszowe prawo. Wieleżeństwo jest zakazanym wyraźnie, a skutki jego szkodliwe, demoralizujące wykazuje *Biblia* cała. Wyjąwszy kapłaństwo (choć kobietom także wolno było przynosić ofiary) niewiasta u Hebreów we wszystkim stała na równi z mężczyzną. Żadne prawodawstwo, nawet późniejsze [...] nie podnosi kobiety do wysokości hebrejskiej [!] niewiasty¹¹⁸.

W tradycyjnej żydowskiej interpretacji kobieta wypełnia w domu postawione przed nią przez Boga zadania, czyniąc swoje domostwo ośrodkiem życia religijnego, podczas gdy mężczyzna zbliża się ku Bogu, odprawiając modły w synagodze i studiując Biblię. Religijne powinności kobiety w czasie świąt (przede wszystkim szabatu) ukazują niemało utworów literatury XIX w. Troska o rodzinę i prowadzony zgodnie z nakazami religii dom stanowią bardzo duże obciążenie dla kobiety, dlatego jest ona zwolniona z obowiązku studiowania Tory, z lektury Talmudu, odmawiania pewnych modlitw i udziału w niektórych ceremoniach podczas świąt. Wypełnianie wielu *micw*, czyli przykazań, mogłoby bowiem przeszkodzić w wykonywaniu prac domowych. Tora zawiera 613 *micw*: 248 nakazów i 365 zakazów obowiązujących dorosłych mężczyzn. Kobiety są zobligowane do przestrzegania

¹¹² E. Orzeszkowa, *Pan Graba*, op. cit., s. 659.

¹¹³ J. I. Kraszewski, *Wspomnienia* [...], op. cit., s. 151.

¹¹⁴ Zob. A. Unterman, op. cit., s. 242.

¹¹⁵ M. Bałucki, *W żydowskich rękach*, „Ognisko Domowe” 1884, nr 8, s. 114.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ M. Meyersonowa, *Z ciasnej sfery. Powieść podług podań i papierów familijnych*, Warszawa 1878, s. 40.

¹¹⁸ J. I. Kraszewski, *Żyd*, op. cit., s. 108.

tylko kilku, na przykład zakazu spożywania wszystkiego, co uznane jest za niekoszerne. Dziewiętnastowieczni literaci piszą o religijnych nakazach i zakazach, ale nigdy nie określają ich hebrajskim słowem *micwa*.

Bardzo często na kobiecie spoczywa główny ciężar utrzymania rodziny i zapewnienia jej materialnego bytu. W wielu domach panuje bieda, bo mąż zarabia mało lub nie pracuje, tylko zgłębia tajemnice religii. Stąd też w ówczesnej galerii bohaterek literackich jest wiele handlarek, przekupek i kramarek. Należy do nich Cipa z *Silnego Samsona* Orzeszkowej, żona uczonego Szymszela, która skwapliwie bierze na swe barki wyżywienie dzieci i nigdy się nie użala, bo jest dumna z męża talmudysty. Natomiast Chawa Rubin (tytułowa postać noweli Świętochowskiego), kobieta piękna, żona uczonego Symchy, „była tak pracowitą, jak tylko być musi Żydówka utrzymująca męża i czworo dzieci z handlu”¹¹⁹. Obrazek Orzeszkowej *Daj kwiatek!* (1877) pokazuje łachmiankę Chaitę samotnie wychowującą pięcioletniego wnuka i dbającą jednocześnie o jego religijne kształcenie. Literaci podkreślają, że to dzięki kobiecie mężczyzna może tak dużo czasu poświęcać religii.

W kobiecych strojach nie ma elementów o znaczeniu religijnym, należy jednak pamiętać o zaleceniach rabinów, by ubiór wyglądał skromnie (suknie powinny sięgać po szyję), i o biblijnym zakazie, obowiązującym również mężczyzn, łączenia nici i materiałów wełnianych z lnianymi (Kpł 19, 19; Pwt 22, 9-11). Z materii utkanej z nici wełnianych i lnianych były wykonane jedynie szaty kapłanów w starożytnej Świątyni Jerozolimskiej. Żydówki ubierały się zależnie od tego, do jakiej warstwy społecznej należały, jak mieszczańki albo mieszkanki wsi. W atłasy, jedwabie i koronki stroiły się oczywiście tylko najbogatsze. Przepych sukni był widoczny w czasie świąt lub rodzinnych uroczystości. Rachel Mewes z *Żyda* Kraszewskiego podczas dnia szabatu miała na sobie „suknię jedwabną, muszki i perły dziedziczne”¹²⁰. Tak – że propinatorka Joscowa z *Kasi* (1887) Sewera (właśc. Ignacego Maciejowskiego) w szabas nosiła jedwabną suknię. Ruchla Białostocka w *Powieści bez tytułu* Kraszewskiego „pilnowała się [...] staroświeckiej lamowej załóżki, perłami sadzonych muszek i dawnego stroju Żydowic polskich. Trzewiki [...] nosiła na wysokich korkach [...]”¹²¹. Narrator w obrazku Bałuckiego *Typowa Żydówka* (1880)¹²² już na wstępie portretuje tytułową bohaterkę:

była to istnie „Żydówka typowa” starej daty. Chodziła w złocistym czepcu, który na większe święta przywiązywała bindą [tj. jedwabną lub aksamitną opaską w rodzaju diademu – A. W.] z pereł, z turkusowym guzem na środku¹²³.

Literatura sporadycznie pokazywała stroje Żydówek, gdyż nie różniły się one od ubiorów kobiet innych wyznań, śledziła jednak zmiany zachodzące pod wpływem stopniowej asymilacji, widoczne również w garderobie. Na przykład młode Żydówki z *Pajaków. Obrazka z życia warszawskiego* (1893) Junoszy, spacerujące ulicami miast, „stroiły główki à la Rembrandt, używały nicianych rękawiczek, kaloszy i parasolek”¹²⁴. Suknie synowej Ruchli Białostockiej u Kraszewskiego były coraz to „nowsze kroju i chętką elegancji widocznie się u nich przebijała”¹²⁵. Ubranie młodej Małki, bohaterki utworu Zapolskiej *Peri i raj*, odznaczało się elegancją i dobrym smakiem. „Płaszczki popielaty, takiż kapelus, zgrabne rękawiczki, brak klejnotów, zegarków, świecideł, a zwłaszcza czarnej jedwabnej sukni, dobrze świadczył o estetycznych poglądach”¹²⁶ dążącej do asymilacji Żydówki.

Tym, co szczególnie eksponuje dziewiętnastowieczna literatura polska w wyglądzie fizycznym Żydówek, są peruki. Córki i synowe Saula Ezofowicza jako ko-

¹¹⁹ A. Świętochowski, *Chawa Rubin*, [w:] *Nowele i opowiadania*, oprac. S. Sandler, Wrocław 1965, s. 32. BN 1 185.

¹²⁰ J. I. Kraszewski, *Żyd*, op. cit., s. 200.

¹²¹ J. I. Kraszewski, *Powieść bez tytułu*, op. cit., t. 1, s. 99.

¹²² Pierwodruk nosił tytuł *Stara Moškowa*.

¹²³ M. Bałucki, *Typowa Żydówka. (Obrazek z życia)*, „Kalendarz dla Izraelitów”, pod. red. J. Goldszmita, Warszawa 1881, s. 76.

¹²⁴ K. Junosza, *Pajaki. Obrazek z życia warszawskiego*, Warszawa 1894, s. 10.

¹²⁵ J. I. Kraszewski, op. cit., t. 1, s. 100.

¹²⁶ G. Zapolska, op. cit., s. 106.

biety dojrzałe i mężatki nosiły peruki, a na nich wysokie czepce, wnuczki zaś – jak przystało pannom – włosy czesały w warkocze. Tworząc w *Ludziach bezdomnych* (1899)¹²⁷ naturalistyczny opis Żydów vegetujących przy ulicy Krochmalnej w Warszawie, Stefan Żeromski odmalował między innymi portret kobiety, na którą natknął się Judym, kobiety mogącej wzbudzić odrazę: „Żydówka była całkiem rozmamana. Perukę zsunęła w tył niby kaszkiet i ogolone jej ciemnie bielilo się jak łysina starca”¹²⁸. Żeromski, nazywany kronikarzem życia ludności żydowskiej, nigdy nie analizował sfery religijnej. W twórczości tego autora¹²⁹ „nie ma opisu religii żydowskiej i jej wpływu na życie codzienne Żydów. Jest to świat z gruntu materialny, biologiczny, wpisany w prawa życia i śmierci, obnażający wielką ludzką autentyczność [...]”¹³⁰.

Żeromski, podobnie jak Orzeszkowa, pokazywał warunki egzystencji Żydów na przełomie XIX i XX w. Przy ulicy Krochmalnej roilo się „mrowisko żydowskie”, pełne schorowanych kobiet i dzieci okrytych łachmanami. „Tu widać było warsztat szewski, ciemną pieczarę [...], a zaraz obok fabrykę peruk, jakie używają pobożne Żydówki”¹³¹. W polskiej literaturze dziewiętnastowiecznej jest to jedna z nielicznych i bardzo powierzchownych uwag o powodzie noszenia peruk (jid. *szejtl*), którym było przestrzeganie nakazów religii.

Córce Abrahama Haby z powieści Bałuckiego *W żydowskich rękach* po wyjściu za mąż zgolono zgodnie ze zwyczajem włosy i dopiero późniejsze zamieszkanie na stałe w Wiedniu zmieniło ją nie do poznania. Tam Amalia Habe (po mężu Goldfinger) – już jako elegancka dama – nosiła modną fryzurę, „barbarzyńskiego zeszcpecenia głowy nie znać już było na niej wcale”¹³². Opisy wyglądu zewnętrznego Żydówek wydają się dość schematyczne. Typowym wyróżnikiem są peruki – noszą je na przykład babcia Feinguss z *Mechesów* (1892–1893) Gawalewicza, synowa Dawida Białostockiego z *Powieści bez tytułu* Kraszewskiego, Cipa z „*Silnego Samsona*” Orzeszkowej, Freiwilligowa z *Antysemitnika* (1897–1898) Zapolskiej. Starsze kobiety z krakowskiego Kazimierza (*Zyzma* Maciejowskiego) miały peruki i bindy, natomiast dziewczyny – odkryte głowy¹³³. Często wskazany jest kolor peruki lub materiał, z jakiego ją wykonano. Na przykład w powieści Zapolskiej *Szmat życia* (1891–1892) Tolce ma perukę z brązowych wstążek, a synowa Jankiela z atlasowych wstążek koloru orzechowego. W innej swojej powieści, *We krwi* (1891), Zapolska posługuje się porównaniem mającym wyeksponować brzydotę peruki: „Przy oknie, [...], leżała na ziemi stara peruka Jenty z dwóch wstążek zszyta, z długimi, tłustymi tasiemkami i jak robaki na podłodze się wijącymi”¹³⁴. Literatura ówczesna nie interpretuje obyczaju obcinania włosów przez zamężne niewiasty z pobożnych rodzin. Tradycja ta ma rzekomo sięgać czasów biblijnych – obcinanie włosów lub golenie głowy to symbol hańby związanej z grzechem Ewy. Inną przyczyną golenia głowy jest zabezpieczenie się przed złymi duchami (hebr. *szedim*), mogącymi wplątać się we włosy. Dopiero w XIX w. mężatki powszechnie zaczęły nosić peruki, wcześniej ścinały włosy i okrywały głowy chustkami. Z kolei asymilujące się Żydówki, jak na przykład Lucy Zukerowa z powieści Reymonta *Ziemia obiecana* (1897–1898), nie ukrywały włosów pod peruką, lecz pod kapeluszem, i to najczęściej w czasie nabożeństw w synagodze.

Nieco większe znaczenie przywiązuje literatura do stroju mężczyzn, bo wynika on z zaleceń rabinów i Tory. Do końca XV w. w Królestwie Polskim Żydzi ubierali się tak jak mieszczaństwo lub mieszkańcy wsi, ale we wczesnym średnio-

¹²⁷ Choć na okładce pierwszego wydania *Ludzi bezdomnych* jest data 1900, to powieść została opublikowana w 1899 r.

¹²⁸ S. Żeromski, *Ludzie bezdomni*, oprac. I. Maciejewska, Wrocław 1987, s. 37, BN I 254.

¹²⁹ Postaci Żydów są obecne w wielu utworach S. Żeromskiego: *Ludzie bezdomni*, *Promień*, *Dzieje grzechu*, *Róża*, *Uroda życia*, *Wierna rzeka*, *Walka z szatanem*, *Przedwiośnie*.

¹³⁰ E. Łoch, *W kręgu bohaterów żydowskich Żeromskiego*, [w zb.:] *Literackie portrety Żydów*, pod red. E. Łoch, Lublin 1996, s. 260.

¹³¹ S. Żeromski, op. cit., s. 36.

¹³² M. Bałucki, *W żydowskich rękach*, op. cit., nr 7, s. 100.

¹³³ Sewer [właśc.: I. Maciejowski], *Zyzma. Powieść współczesna*, Petersburg 1896, s. 131.

¹³⁴ G. Zapolska, *We krwi. Powieść*, Kraków 1923, s. 98.

wieczu nakazano im nosić szpiczasty kapelusz jako „znak hańby”¹³⁵. W XVI w. spotykało się już czarne bekiesze i chałaty, na Litwie zaś nadal utrzymywały się jaskrawe odzienia, nierzadko zdobione srebrem i złotem. Z tego to powodu władze państwa, jak i kahału (gminy żydowskiej) wydawały rozporządzenia ograniczające noszenie bogatych szat i ozdób. W drugim statucie litewskim z 1566 r. czytamy, że „Żydzi w kosztownych szatach z łańcuchami złotymi sami i ich żony w złocie, srebrze chodzić, także srebra na pasiech i na kordach nosić nie mają”¹³⁶. Po pogromach w latach 1648–1649 wiele gmin nałożyło na swoich członków obowiązek przywdziewania żałobnego stroju. Od tamtego czasu zaczęły dominować czarne, długie kapoty (chałaty) i bekiesze; stopniowo odchodzono od wystawnych strojów. W XIX w. ubiór męski przyjął ostatecznie formę odbieraną jako typowy wytwór Żydów polskich¹³⁷. Stary Abram Białostocki u Kraszewskiego „nosił się jeszcze modą średniowieczną, w spinanym na haftki żupanie długim, okładanym po brzegach wyłogami z aksamitu, a wychodząc na ulicę [...] brał nań płaszcz z długimi rękawami, taśmą pod szyją spięty [...] i wysoki kołpak sobolowy”¹³⁸, podobnie jak morejne¹³⁹ Mojsze Notko ze szkicu Wołodźki *Nawrócona*. Fabrykant łódzki, „król bawełniany” Szaja Mendelsohn z *Ziemi obiecanej* Reymonta, Żyd o wielkiej, patriarchalnej brodzie, ubierał się w „długi zwykły chałat, który mu się tłukł po piętach”¹⁴⁰, w chałat będący dla ludu polskiego symbolem Żyda, kupca, handlującego lub prowadzącego inny interes gospodarczy.

W opisach wierzchniego stroju żydowskiego często wyszczególniane są jego komponenty. Morejne Abraham Ilski z *Pustelnika w Proniunach* Chodźki, prawdziwy dostojnik Mojżeszowego narodu, nosi „żupan atłasowy czarny, srebrnymi haftkami i pętlcami na piersiach zapięty; takiegoż koloru płaszcz długi grodeturowy, taśmami [...] jedwabnymi na szyi przywiązany i szerokie na wiatr rozpuszczający poły; [...] aksamitna jarmułka, wążutkim galonikiem oszyta, na głowie, dopełnia tego uroczystego stroju [...]”¹⁴¹. Nie tylko ascetyczny wyraz twarzy zatopionej w studiowaniu świętych ksiąg ma czynić z rebe Szmula w powieści Michała Wołowskiego *Był Żydem* (1884) postać wzbudzającą poszanowanie. „W stroju starych Żydów polskich, w lisiej czapce, w pończochach i płytkich pantoflach, przedstawiał się”¹⁴² ów starzec majestatycznie. Wyeksponowanie stroju Jankiela wraz z gestem: „w długim aż do ziemi / Szarafanie, zapiętym haftkami srebrnymi, / Rękę jedną za czarny pas jedwabny wsadził, / Drugą poważnie sobie siwą brodę gładził” (*Pan Tadeusz*, ks. IV, w. 223–226), w charakterystyce dokonanej przez

¹³⁵ Książę kaliski Bolesław Pobożny w 1264 r. nadał przywilej Żydom mieszkającym w jego księstwie. „Akt ten podporządkował Żydom władzy księcia reprezentowanego w praktyce przez wojewodę i gwarantował jego opiekę, zapewniał swobodę podróżowania i prowadzenia działalności handlowej na równi z kupcami chrześcijańskimi” pisze P. Fijałkowski (*Początki obecności Żydów w Polsce*, [w:] *Studia z dziejów Żydów w Polsce*, pod red. Z. Borzymińskiej, t. 1, Warszawa 1995, s. 16–17). Po zjednoczeniu Polski przez Kazimierza Wielkiego przywilej Bolesława Pobożnego został w 1334 r. nadany Żydom mieszkającym w całym państwie. Ten dokument był fundamentem pozycji prawnej ludności żydowskiej do końca XVIII w. Przywilej spowodował reakcję ze strony Kościoła. W 1267 r. we Wrocławiu odbył się synod duchowieństwa archidiecezji gnieźnieńskiej i w jego uchwałach znalazły się postanowienia ograniczające swobodę ludności żydowskiej, m.in. zobowiązano wyznawców judaizmu do noszenia oznaki żydostwa: szpiczastego kapelusza, dla odróżnienia Żydów od chrześcijan, by ci „nie przyjmowali Żydów lub Żydówki do współżycia ze sobą lub nie wazyli się jeść lub pić z nimi [...]” (*Z uchwał synodu archidiecezji gnieźnieńskiej obradującego pod przewodnictwem wystannika papieskiego, kardynała Gwidona*. Wrocław 1267, [w:] *Dzieje Żydów w Polsce. Wybór tekstów źródłowych XI–XVIII wiek*, Warszawa, b.r., s. 19–21). Podobne uchwały zapadły na synodzie w Budzie (1279 r.) i w Łęczycy (1285 r.). Uchwały synodalne w średniowiecznej Polsce nie były jednak rygorystycznie przestrzegane.

¹³⁶ Cyt. za M. Fuks, Z. Hoffman, M. Horn, J. Tomaszewski, *Żydzi polscy. Dzieje i kultura*, Warszawa 1982, s. 29.

¹³⁷ Zob. Z. Borzymińska, *Spółczesność żydowska w Polsce w XIX wieku*, [w zb.:] *Studia z dziejów Żydów w Polsce*, pod red. Z. Borzymińskiej, t. 1, Warszawa 1995, s. 76.

¹³⁸ J. I. Kraszewski, *Powieść bez tytułu*, op. cit., t. 1, s. 99.

¹³⁹ Morejne (z hebr. morenu ‘nauczyciel’) – tytuł talmudystów wyróżnionych za swe zasługi w badaniu Tory.

¹⁴⁰ W. S. Reymont, *Ziemia obiecana. Powieść*, oprac. M. Popiel, Wrocław 1996, s. 51, BN 1 286.

¹⁴¹ I. Chodźko, op. cit., s. 195.

¹⁴² M. Wołowski, *Był Żydem. Powieść na tle stosunków współczesnych*, „Tygodnik Romansów i Powieści” 1884, nr 828, s. 583.

Mickiewicza miało podkreślić dostojność i poczciwość Żyda. Zupełnie inną rolę spełnia natomiast w *Żydzaku* Feldmana opis stroju chasydów przybywających do synagogi na sobotnie nabożeństwo:

wszyscy w szabasowych czapkach, w atlasowych bikieszach, po największej części podartych; z tymi paradnymi strojami harmonizowały długie kołnierze koszul [...] i długie, niekiedy czyste, pończochy tkwiące na górze za szarawarami, a na dole w klekocących pantoflach¹⁴³.

Ten obraz niechlujnego odzienia świętecznego (wraz z „zatłuszczonymi jarmułkami”) ma wywołać niechęć czytelników do zacofanych, nieprzyjmujących zdobyczy asymilacji Żydów, gnębiących młodego Jicchoka.

Jeden z bohaterów utworu *Pan Graba* Orzeszkowej – stary, mądry Żyd Wigder jest lichwiarzem, więc na brak pieniędzy nie narzeka, ale żyje jak nędzarz z powodu wielkiej miłości do narodu izraelskiego. Chce po śmierci wszystkie zebrane przez siebie skarby przekazać w ręce rabina na budowę synagog i szkół. Oszczędzając, Wigder ubiera się zawsze w ten sam chałat, który służy mu w dni powszednie i w szabat.

Nie mniej jednak chałat był czysty, [...] a spod niego ukazywały się nogi Żyda, w czarnych wełnianych pończochach i pantoflach z grubej kozłej skóry. Na głowie nosił w domu jarmułkę, a na ulicy zimą i latem wielką czapkę oszytą wilczym futrem; spod jarmułki czy spod czapki wymykały się białe włosy¹⁴⁴.

Codziennym odzieniem wierzchnim Żyda wschodnioeuropejskiego w XIX w. jest chałat, w języku jidysz nazywany *kapote*, podobny w kroju do szlacheckiego żupana. Tradycyjny strój dopełniają czarne lub białe (tylko u chasydów) wełniane pończochy oraz długie buty z cholewami czy też płaskie pantofle (u chasydów). Choć Orzeszkowa nie określa, do jakiego nurtu judaizmu Wigder przynależy, można domniemywać, że jest chasydem, bo oni właśnie wkładają czarne spodnie do kolan, skryte pod chałatem przewiązany czarnym wełnianym lub jedwabnym pasem. Ten element w opisie stroju pojawia się bardzo rzadko. Narrator w noweli *Słup* (1890) Klemensa Junoszy wzmiankuje, iż Fajbusiowi z okazji ślubu ojciec podarował pantofle, czapkę z tchórza oraz „pas chasydzki wełniany”. Także Lejba Rabinowicz z noweli Konopnickiej *Jakton* chodził w chałacie mocno przewiązany. Wiktor Gromulicki w noweli z 1900 r. tytułowy chałat czyni symbolem dobrego, miłosiernego i szlachetnego czynu. Żydowski woźnica okrywa własną kapotą chrześcijańskiego chłopca, ocalając go w ten sposób od śmierci przez zamarznięcie. Pokazując ten szlachetny gest, narrator chce podkreślić, że wyznawcy judaizmu nie zawsze robią wszystko dla pieniędzy.

Na odrębność Żydów wśród ludności polskiej wskazywało również nakrycie głowy: futrzana czapka, jaką nosił na przykład lichwiarz Chaim z obrazka ludowego Władysława Ludwika Anczyca *Flisacy* (wyst. 1855, wyd. 1873), rudobrody arendarz Abramko z powieści Korzeniowskiego *Spekulant* (1846) czy Abraham liski z *Pustelnika w Proniunach* Chodźki. W strojach mężczyzn biorących udział w uroczystości rodzinnej u Sary i Chaima z obrazka Feldmana *Cuda i dziwy* narrator wyróżnia właśnie futrzane *sztramle*. Narrator w noweli *Podróż cudownego rabina* (1894) Emanuela Nelina Gordzewicza donosi, że już z daleka można na stacji kolei żelaznej rozpoznać Żydów, gdyż mają na sobie jedwabne kaftany i lisie czapki, a narrator z powieści Józefa Korzeniowskiego *Emeryt* (1849) w natłoku ulicznym Padołu kijowskiego zauważa przejeżdżające budy brodzkie, z których wyglądają siwe albo rude brody lichwiarzy oraz lisie czapki. W opisie strojów uczestników jarmarku w miasteczku Ł. narrator obrazka *Kloniek* (1877) Rozalii Saulsonowej eksponuje właśnie żydowskie lisie czapki. Szerokie rondo futrzanych czapek z czarnymi główkami (w języku jidysz: *sztrajmł*, *sztrajmel*, *sztrejml*), popularnie zwanych lisiurami, wykonywano z trzynastu futerek lisich lub sobolich, o czym informują na przykład Ignacy Chodźko, Józef Korzeniowski wymieniając w *Kollokacji* elementy stroju Szlomy, Jan Czyński ukazując w powieści *Cesarzewicz Konstanty*

¹⁴³ W. Feldman, *Żydzak*, op. cit., s. 44.

¹⁴⁴ E. Orzeszkowa, *Pan Graba*, op. cit., s. 66-67.

i Joanna Grudzińska, czyli *Jakubini polscy* (1833–1834) postać Żyda Handełsmna oraz Jan Zachariasiewicz, który w powieści *W przededniu* (1863) opisuje strój Abrahama Hatłasa, a także Aleksander Ładnowski – słowami tytułowego bohatera z utworu *Berek odpieczętowany* (1860). Tytułowy bohater opowiadania Bolesława Prusa *Sen Jakuba* (1875) przed wyjazdem do Warszawy otrzymuje od matki trzy chałaty, lisią czapkę, niski kapelusz oraz kaszkiet, bo na co dzień wielu Żydów nosiło też „czapki czarne – sukienne z daszkiem”¹⁴⁵ lub krymki, jak na przykład Lajzer Skowronek z noweli Prusa *Lokator poddasza* (1875) czy Szmul z noweli Sewera (właśc. Maciejowskiego) *Przybłądy* (1881). Aby uwydatnić majestatyczność Saula Ezofowicza, kroczącego ulicami Szybowa, Orzeszkowa przyodziewa go nie w kaszkiet, lecz w wysoki świecący kapelusz i długi czarny chałat. Pod lisiurą, kaszkietem bądź kapeluszem Żyd nosił jarmułkę – małą okrągłą czapeczkę uszytą z jedwabiu, aksamitu lub płótna, by przypominała mu o Bożej obecności.

Literatura ówczesna nader rzadko ujawnia, z jakiego materiału wykonano jarmułkę. Zgodnie z przepisami religijnymi Żydzi powinni nakrywać głowę podczas modlitw, wielu jednak czyni to przez cały czas, zdejmując jarmułkę tylko do snu. Zwyczaj ten, nieobjaśniony przez autorów XIX w., sięga jakoby korzeniami czasów biblijnych, kiedy to kapłani uczestniczyli w obrzędach świątynnych z nakrytą głową. Jarmułka przykrywa między innymi głowy Mendla Gdańskiego z noweli Kopnickiej (1890), Josela i Jojny Niedoperza z *Placówki* (1885–1886) Prusa, Abrahama Ilskiego z *Pustelnika w Proniunach* Chodźki, Jankiela Sterna z noweli *Nasz żydowski świątek. Z pamiętników przyjaciółki* (1893) Kallas (właśc. Anieli Korngut „Korngutówny”), Wigdera z *Pana Graby* Orzeszkowej, Judela Makowera i jego syna z *Elego Makowera* (1874–1875) Orzeszkowej, Saula Ezofowicza, a także wielu innych mężczyzn żydowskich. Wędrowny dziad w *Panu Tadeuszu* wyjawia wieści o walkach Napoleona, gdy nie widzi we dworze „ani jarmułek, ani czerwonych kołnierzy” (ks. I, w. 911), ponieważ obawia się zdrady Żydów, symbolizowanych tu przez jarmułki, oraz wydania go rosyjskim żołnierzom („czerwone kołnierze”). Znamienny jest fakt, że polscy autorzy dziewiętnastowieczni nigdy nie interpretują nakazu nakrywania głowy, zapewne z tej przyczyny, że w świadomości czytelniczej utrwalił się już bardzo dobrze obraz Żydów w chałatach, jarmułkach i z pejsami, widywanych każdego dnia na ulicach miast, miasteczek i po wsiach. W literaturze zabrakło też wyjaśnienia obyczaju noszenia długich pasm włosów – pejsów. Jedynie Berek z monodramu Ładnowskiego *Berek odpieczętowany* ukrywając się przed dozorcą w ogrodzie Krasińskich w Warszawie stwierdza, że „od stworzenia świata jak w Misznie stoi napisane: wszyscy Żydzi chodzili z wolnymi brodami i pejsami”¹⁴⁶. Zwyczaj ten wywodzi się bowiem z biblijnego zakazu: „Nie będziecie obcinać w kółko włosów na głowie. Nie będziesz golił włosów po bokach brody” (Kpł 19, 27) i „nie będą golili krajów brody” (Kpł 21, 5). Skutkiem tego strój, pejsy i broda tworzą znamienny dla wyznawców religii mojżeszowej wizerunek. Ale w literaturze jest on niepełny, gdyż bardzo mało uwagi zwraca się w opisach wyglądu żydowskich bohaterów na pejsy i brodę. Twarz gospodarza karczmy – Salomona, z powieści Wołowskiego *Był Żydem* „otacza długa, siwiejąca już nieco broda, a spod czapki niby dwa obwarzanki poważnie wyglądają dwa loki charakterystyczne, które już Europejczyk tylko w Polsce znaleźć może”¹⁴⁷. Przy okazji „polowania na pejsy” Żydów zamieszkałych w Kurzychłapkach narrator w noweli Junoszy *Słup* opisuje czerwonawe, śliczne jak złoto pejsy Mendla, ścięte przez no-

¹⁴⁵ K. Junosza, op. cit., s. 10.

¹⁴⁶ A. Ładnowski, *Berek odpieczętowany. Monodram w jednym akcie*, Bochnia 1860, s. 6. Berek nie zgadza się na porzucenie tradycyjnego stroju żydowskiego wymagane na podstawie przepisu ustanowionego podczas posiedzenia Rady Administracyjnej Królestwa Polskiego 6 listopada 1845 r. Rozporządzenie weszło w życie 20 grudnia 1849 r. i zakazywało starozakonnym nosić ubiór żydowski, chyba że za opłatą. W piśmie Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych i Duchownych dotyczącym charakterystyki stroju żydowskiego objaśniono, co jest uważane za ubiór starozakonnym: „Co do płci męskiej: jedwabne, prunelowe [z cienkiego, mocnego jedwabiu – A.W.] itp. długie kapoty, czapki futrzane, krymki i jarmułki, [...] spodnie krótkie, trzewiki, zapuszczanie bród i pejsów” (Z. Borzymińska, *Dzieje Żydów w Polsce. Wybór tekstów źródłowych XIX wiek*, Warszawa 1994, s. 25).

¹⁴⁷ M. Wołowski, nr 825, s. 483.

wego burmistrza. A są one szczególne, bo pyszni się nimi całe miasteczko¹⁴⁸. Równie piękne „pejsy jak jedwab” nosi Icyk – ukochany Ryfki z jednoaktowej komedii, a raczej fraszki (bo taki ma podtytuł) Adama Kłodzińskiego *Żyd Polski, czyli Każdy ma swoje przebiegi* (powst. 1820). Zapolska w *Małyszce* (1883) portretując piętnastoletniego wnuczka Szmula zaznacza, iż ozdobą chłopca o twarzy cherubina są pejsy. Charakteryzując w *Placówce* Prusa arendarza Josela, narrator podkreśla, iż ma on „spiczastą brodę i spiczaste pejsy”¹⁴⁹. Te ostre, zimne rysy podpowiadają już jego cechy: nieuczciwość i szachrajstwo. Równie negatywny (bo cesarskiego sługi, zdrajcy) wizerunek Żyda z pejsami – długimi, zamiatającymi ziemię – pojawia się w wierszu Mickiewicza *Nocleg* (powst. 1831). Jednak pejsy mają przede wszystkim wskazywać, że noszący je Żyd jest ortodoksyjnym wyznawcą swojej religii. Żydzi z powieści Sewera *Zyzma* zamieszkujący krakowski Kazimierz są bogojni, co można odgadnąć na pierwszy rzut oka, noszą bowiem pejsy.

O tradycyjnym spodnim odzieniu Żydów nadmieniają tylko nieliczni autorzy. „Kaftanik z przepisaną liczbą sznurków”¹⁵⁰ jest wkładany przez chłopców i mężczyzn pod wierzchnie ubranie zamiast koszuli. *Talit katan*, czyli mały tałas, to rodzaj kamizelki z białego płótna, niezszytej po bokach, z przodu zdobionej czarnymi lub granatowymi paskami wraz z frędzlami – sznurkami (jid. *cycles*) do wypuszczania na wierzch spodni. Jicchok „w trzecim roku życia nosił [...] koszulę i «cycles», na głowie zaś zatłuszczoną ojca jarmułę”¹⁵¹, która według Talmudu miała gwarantować mu pobożność w życiu. Symptomatyczną właściwością ubiorów żydowskich jest zupełny brak różnic pomiędzy odzieżą dorosłych i dzieci. Stroje tych ostatnich nie są częstym przedmiotem zainteresowania twórców literatury. Orzeszkowa opisując dzieci Szmyszela i Cipy wskazuje na zbyt duży jak na pięcioletniego chłopca spencerek, spod którego zwisały białe tasiemki, będące powodem częstych upadków rudowłosego Mendelka; na głowie nosił on jarmułę. Już po tym ubraniu można stwierdzić, że rodzina Szmyszela należała do ubogich, a dzieci musiały zadowolić się zniszczoną odzieżą po starszym rodzeństwie.

Władze państwowe chciały skłonić Żydów do noszenia strojów „europejskich”, by wyeliminować tradycyjne, sprzyjające separatyzmowi ubiory¹⁵². Natomiast reprezentanci żydowskiego oświecenia – *haskali*, ubierali się zgodnie z ogólnymi trendami, gdyż uważali, że chałat, lisiura i jarmułka utrudniają asymilację. Literatura drugiej połowy XIX w. ukazuje proces odrzucania znamion żydowskości w stroju. Spostrzeżeniem na ten temat dzieli się narrator w powieści *Pustelnik w Proniunach*, konstatując, iż Żydzi przestrzegający praw Zakonu, postaci jakby starożytnie, „znikają z nowego pokolenia, przekształcającego się w powszechną europejską ludność”¹⁵³. W miasteczku Kurzełapki (*Słup Junoszy*) na miejscu, gdzie stał kiedyś spróchniały słup – dla sędziwego Bajgela symbol starej nabożnej społeczności – wybudowano stację kolei żelaznej: symbol wkraczania nowoczesności, która zagrażała tradycji. Pociąg przywozi nowości. Dawna moda i nabożność znikają. Nie ma już Żyda mającego „porządne pejsy”, Żydówki noszą modnie skrojone suknie, mężatki odkrywają włosy, rezygnując z peruk i chustek. W śpiewie przywołanego powyżej Berka z monodramu Aleksandra Ładnowskiego wyrażony jest żal za dawnymi latami, w których Żyd, „choć niebogaty, / Nosił sobolów – krymków – chałaty; / Dziś [...] [zwolennik reform – A.W.] dla głupiej mody, / Wyrzekł się swo-

¹⁴⁸ K. Junosza, *Słup*, [w:] *Nowele i obrazki*, t. 8, Warszawa 1899, s. 15.

¹⁴⁹ B. Prus, *Placówka*, wstępem, przypisami i aneksem opatrzył T. Jodełka-Burzecki, wyd. dwudzieste, Warszawa 1983, s. 90.

¹⁵⁰ B. Prus (Aleksander Głowacki), *Sen Jakuba*, [w:] *Pisma*[...], pod red. I. Chrzanowskiego, Z. Szwejkowskiego, t. 9: *Opowiadania wieczorne*, Warszawa 1935, s. 231.

¹⁵¹ W. Feldman, *Żydziak*, op. cit., s. 9.

¹⁵² W Księstwie Warszawskim, Królestwie Polskim i na ziemiach wcielonych do Cesarstwa Rosyjskiego wprowadzono w 1824 r. kary dla Żydów za ubieranie się w tradycyjny strój. Mimo to wielu wyznawców judaizmu z niego nie zrezygnowało. Dlatego w 1845 r. władze carskie wydały ukaz zabraniający noszenia stroju żydowskiego (zob. przypis 128 tego rozdziału). Również władze pruskie, wprowadzając w życie założenia emancypacji i germanizacji Żydów, nakazały im odrzucić tradycyjne odzienie. Z kolei akceptacja ubioru „europejskiego” stanowiła uwarunkowanie przyznania Żydom z zaboru austriackiego szeregu zezwoleń i ulg, nie mieli oni bowiem pełnych swobód obywatelskich.

¹⁵³ I. Chodźko, op. cit., s. 196.

ich pejsów i brody”¹⁵⁴. Reformujących się Żydów da się właśnie rozpoznać po ich strojach. Prąd cywilizacyjny owiał na przykład księgarza Rubina (*Nowe pamiętniki kwestarza Chodźki*), Żyda bez pejsów i jarmułki, noszącego piękny surdut, a także Józefa Zwiebela (*Piękna Żydówka* Feldmana), przywiązanego do religii przodków, przestrzegającego jej przepisów, ale pozbawionego przesądów związanych z ubiorem i wyglądem. Zwiebel nosi krótki ubiór „niemiecki”, strzyże pejsy i nienawidzi jarmułki, choć z brody nie rezygnuje, tylko ją przyszczyga¹⁵⁵. Takie same nowinki pojawiły się w wizerunku Elego Witebskiego (*Meir Ezofowicz*), który dodatkowo ma na palcu pierścień z brylantem. Także europejski strój Dawida Abramowicza Białostockiego (*Powieść bez tytułu* Kraszewskiego) można uznać za objaw przemian zachodzących w mentalności młodszego pokolenia Żydów, manifestujących postęp i emancypację. Białostocki, choć jarmułki jeszcze nie zrzucił, nie nosi już żupana, lecz surdut i płaszcz zwyczajny, palone buty wytwornej roboty, a nawet rękawiczki. Abraham Makower (syn Elego Makowera – tytułowego bohatera Orzeszkowej), by nie zdradzać swego żydowskiego pochodzenia, nie tylko nie wkłada tradycyjnego stroju, ale zmienia nawet imię na Gottlieb i określa się Niemcem. Wielu wyznawców judaizmu wolało się zgermanizować niż spolonizować. Po pierwsze bowiem protestanci Niemcy byli przychylniejsi Żydom niż polscy katolicy, po drugie w Niemczech w XIX w. upowszechniły się idee haskali (m.in. reforma szkolnictwa, rozwój nauki, prasy i literatury świeckiej w języku hebrajskim), których ośrodkiem był Berlin. W Niemczech narodził się ruch asymilacyjny i właśnie tam najwcześniej umożliwił on Żydom uczestnictwo w życiu społecznym i w europejskiej kulturze. Po niemiecku właśnie, tj. w króciutką marynarkę i cylinder, zaczął się ubierać – ulegając życzeniom asymilującej się małżonki – pan Hapergeld, bohater *Pająków* Junoszy.

Jan Zachariasiewicz w powieści *W przededniu* pokazuje podobnego do Mickiewiczowskiego Jankiela uczciwego Abrahama Hatłasa, polskiego Żyda, „jakiego szukać ze świecą”, i jego trzech synów. Niegdyś ubogi senior rodu, w święto szabasu nosił żupan atłasowy i czapkę sobolową, a na co dzień czarny pilśniowy kapelusz. Dorobienie się majątku nie wpłynęło na zmianę stroju Abrahama, jak stało się to u jego syna Izaaka, który przyjął nawet niemieckie nazwisko Heinrich i ubierał się w stylu niemieckim. Brat Izaaka, Dawid, strój „miał polski: ciemną czamarkę, żupanik popielaty, spięty pasem skórzany, z klamrą, wyobrażającą Kościuszkę. Szare szarawarki i buty kozłowe uzupełniały ten ubiór”¹⁵⁶. Abraham lęka się o Dawida, że i ten, kiedy już zostanie adwokatem, ulegnie germanizacji. Uważa, że Żyd, nawet jeśli jest Żydem polskim, powinien ubierać się tak, jak nakazuje tradycja. Obawy o wynarodowienie Dawida powodują, że ojciec nie chce wysłać do szkół najmłodszego syna Jośka. W *Placówce* syn nędzarza Jojny Niedoperza – Menachem, by uniknąć wojska, uciekł do Niemiec. Tam nie odziewał się w chałat, lecz w krótki surdut, zgolił brodę i obciął pejsy. Zrezygnowanie z zewnętrznych oznak żydowskości mogło przyczynić się, zdaniem asymilujących się Żydów, do stworzenia lepszych warunków życia, uwolnienia się od różnorakich złośliwych przykrości, z jakimi spotykali się wcześniej.

Nie zawsze idee oświeceniowe stanowią przyczynę zmian w powierzchowności Żyda, niekiedy, jak w przypadku Jankiela Pacanowera z powieści Junoszy *Na zgliszczach*, dzieje się to za sprawą swoistego awansu zawodowego. Ów Żyd, były arendarz, opuścił wioskę i „siedzenie na karczmie”. Osiadł w miasteczku, ma swój własny prześliczny dom i „nowy zawód, polegający na prowadzeniu interesów z zachwianymi finansowo właścicielami i dzierżawcami folwarku [...]”¹⁵⁷.

Postęp przyszczygł mu nieco brodę, obrównał ją trochę, tradycja zaś wywalczyła dla siebie jarmułkę i dwa małe, filuternie zakręcone pejsiki na skroniach. Postęp obciął mu o kilka cali kapotę, tradycja spod kamizelki aksamitnej, jakby postępo-

¹⁵⁴ A. Ładnowski, op. cit., s. 6.

¹⁵⁵ W. Feldman, *Piękna Żydówka*, op. cit., s. 11.

¹⁵⁶ J. Zachariasiewicz, *W przededniu. Powieść w trzech tomach*, t. 1, Lwów 1863, s. 153.

¹⁵⁷ K. Junosza, *Na zgliszczach. Powieść wiejska*, z przedm. T. Jeske-Choińskiego, Warszawa 1898, s. 127.

wi na złość, wychyliła białe tasiemeczki - *cycete*. Postęp czyścił mu buty niekiedy, tradycja aksamitną krymkę obsypywała pierzami - i tak dzięki walce tych dwóch sił potężnych, Jankiel był największym elegantem między Żydami i najgorliwszym Żydem między elegantami miasteczka¹⁵⁸.

Po sposobie ubierania się Żydów można łatwo zidentyfikować pokolenie, które reprezentują, starsi bowiem są przywiązani do rytuału, młodszy zaś stopniowo zrywają ze środowiskiem, odrzucając chałat i jarmułkę, aby i w ten sposób dać świadectwo swojej asymilacji. W dziewiętnastowiecznej literaturze polskiej bywają też pokazywani starsi Żydzi aprobujący zmiany stroju. Na przykład Oliwenstein ze szkicu powieściowego *Jakub Izraelewicz* Nussbauma twierdzi, że gdyby nie jego stanowisko mełameda (nauczyciela) w Warszawie, na pewno byłby jednym z pierwszych, którzy zmieniają strój na niemiecki. Autor słowami Oliwensteina przekonuje, że Żydzi w Niemczech, Anglii, Francji są nabożni nawet bardziej niż w Polsce, ale nie różnią się ubiorem od tamtejszej ludności. Bogobojny Żyd ubiera się jak Niemiec, Anglik czy Francuz. Również u nas Żydzi nosili kiedyś stroje „czysto polskie”, szlacheckie: kapotę, pas i oponę, niezwiązane z tradycją religijną. Zdaniem Oliwensteina czy Abrahama (z romansu *Lejbe i Sióra* Niemcewicza) strój wschodnioeuropejskiego Żyda jest jednym z dowodów jego ciemnoty, zaślepienia, braku wiedzy, a więc niedoli, i staje się również jedną z przyczyn szykanowania.

Reasumując, należy stwierdzić, że polska literatura XIX w. nie przywiązuje szczególnego znaczenia do stroju żydowskiego. Najczęściej bowiem autorzy stosują stereotypowe określenia w rodzaju tego, jakiego użył Kraszewski w *Powieści bez tytułu*: Zymel „ubrany po żydowsku”¹⁵⁹, czy Wacław Szymanowski w *Lichwiarzach* (1855) opisując Agatsteina: „był to izraelita [...] z całym przyborem starozakonnego stroju”¹⁶⁰, lub Walery Przyborowski w *Hindzie* (1869): stara Hinda „ubrana po żydowsku”¹⁶¹ - zakładając, że ówczesny czytelnik, który znakomicie wiedział z autopsji, jak wygląda ubiór wyznawcy judaizmu, dopełni w wyobraźni tę literacką informację. Wydaje się, iż przede wszystkim Chodźko, Bałucki i Orzeszkowa zauważają w tradycyjnym stroju coś z egzotyki, coś, co jest warte bliższego zaprezentowania, by tym samym lepiej oddać koloryt lokalny społeczności żydowskiej. Niektórzy (Kraszewski, Zachariasiewicz i Feldman) w ubiorze widzą objaw asymilacji Żydów. Zdarza się, że tylko realistyczny opis stroju noszonego przez żydowskiego bohatera pozwala rozszyfrować kierunek judaizmu, do którego bohater ów przynależy lub do którego dąży.

Motywy statyczne związane ze sferą sacrum - synagogi i domu - nie są dokładnie pokazane, ponieważ hermetyczność środowiska żydowskiego uniemożliwiła literatom pochodzącym ze środowiska nieżydowskiego ich zobaczenie (wyjątek stanowi Orzeszkowa). O ile zewnętrzny obraz synagogi wpisał się w polski pejzaż, o tyle jej wnętrze dla nie-Żydów było niemal zupełną tajemnicą, chronioną przez wielowiekową tradycję żydowskiego samoizolacjonizmu religijnego i kulturowego. O tym, co kryje wnętrze bóżnic, mówiono poza kręgiem żydowskim, przywołując jedynie niesprawdzone, często plotkarsko-sensacyjne informacje. Literaturze XIX w. nie udało się w pełni ukazać synagog. Tylko opisy bóżnic w utworach Orzeszkowej i Feldmana odkrywają w znacznym stopniu tajemnice wnętrza synagog, przy czym autorzy ci, aby lepiej unaocznili czytelnikom wygląd pewnych miejsc, posługują się terminologią zaczerpniętą z religii chrześcijańskiej. Literatura pokazuje dwa rodzaje żydowskich instytucji religijnych: bóżnicę (*bejt ha-kneset*) i dom nauki (*bejt ha-midrasz*), przy okazji nieco uwagi poświęcając też Torze.

Nie brak w ówczesnej literaturze utworów uzmysławiających powołanie żydowskiej rodziny do budowania trwałości własnego etosu i kultury. Z wielu tekstów wynika, że w praktyce na straży tradycji stoją kobiety: matki i żony - zawsze niezmiennie poważane. Żyd Hersz z *Meira Ezofowicza* pięknie powiada: „Mądra

¹⁵⁸ Ibidem, s. 125-126.

¹⁵⁹ J. I. Kraszewski, *Powieść bez tytułu*, op. cit., t. 2, s. 161.

¹⁶⁰ W. Szymanowski, *Szkice warszawskie. Lichwiarze*, Warszawa 1855, s. 23-24.

¹⁶¹ W. Przyborowski, *Hinda. Powieść współczesna*, Warszawa 1869, s. 20.

żona droższą jest nad złoto i perły. Przy niej serce męża spokojne”¹⁶². To przede wszystkim kobiecie żydowskiej, prowadzącej dom i mającej znaczny udział w wychowaniu potomstwa (podczas gdy mąż oddaje się studiowaniu świętych ksiąg i zarobkowaniu), przypada w udziale przestrzeganie tradycji i przekazywanie jej dzieciom. Święta żydowska celebrowane są nie tylko w synagodze, ale przede wszystkim w domu i właśnie tam kobieta dokłada starań, aby odbyły się one zgodnie z wielowiekową tradycją. Orzeszkowa najgłębiej eksponuje szacunek młodych do starszych członków rodziny. Judei – ojciec Elego Makowera i jego czternaścioro rodzeństwa – otoczony jest troskliwą opieką dzieci. Babka Meira Ezofowicza, Frejda, stanowi dla całego rodu szacowną relikwię rodzinną.

Jak w obszernym i zamożnym domostwie bogatego Saula [Ezofowicza – A.W.], tak w natłoczonej, [...] ciemnej izdebce nędzarza Szmula najstarsza w rodzinie kobieta zajmowała miejsce najwygodniejsze i przedmiotem była ogólnej troskliwości i czci. Nigdy albowiem nie widziano wśród Izraela, aby syn, bogacz lub nędzarz, zaniedbał w starości czy w niedoli tych, którzy mu dali życie¹⁶³.

Zgodnie z nakazami tradycji przyjmowane jest z poszanowaniem każde słowo seniora rodu – czy to Saula Ezofowicza, syna Frejdy, czy też dziadka Gancpomadera z *Pająków* Junoszy.

Analizowany materiał literacki daje znikome pojęcie o doktrynie zarówno chasydów, ortodoksów, jak i karaitów, gdyż nadrzędnym celem autorów polskich, w tym i pochodzenia żydowskiego, była integracja obu społeczeństw przy zachowaniu odrębności wyznaniowej Żydów. Zagłębianie się w teorię judaizmu stanowiłoby dla literatów (z wyjątkiem Kraszewskiego, Orzeszkowej i Junoszy), a także dla czytelników niełatwe zadanie. Natomiast autorzy pochodzenia żydowskiego uznali, że odbiorcy – głównie asymilujący się Żydzi – posiadają wystarczającą wiedzę na temat religii mojżeszowej.

Dla niektórych twórców, także pochodzenia żydowskiego, ważniejsze od przedstawienia doktryny judaizmu było zapoznanie czytelników z obyczajami świątecznymi wyznawców religii mojżeszowej i czasami przybliżenie Talmudu.

¹⁶² E. Orzeszkowa, *Meir Ezofowicz*, op. cit., t. 1, s. 33.

¹⁶³ *Ibidem*, t. 2, s. 21.

TALMUD

Pierwszą i najważniejszą świętą księgą judaizmu jest Tora (Pięcioksiąg Mojżesowy, a w szerszym znaczeniu niekiedy także cała Biblia hebrajska), zawierająca Prawo pisane. Jej uzupełnienie i interpretację stanowi Tora ustna, spisana przede wszystkim w Talmudzie. Główny bohater powieści Żyd Kraszewskiego wyjaśnia przyjacielowi Iwasowi, że Talmud jako dzieło człowieka daleko poniżej stoi duchem, treścią, formą i poezją od Biblii – „księgi natchnienia Bożego”. O tym, co przede wszystkim sprawiło, że powstała druga co do ważności księga judaizmu, czyli Talmud, czytelnik dowiadyuje się na przykład z utworu *Lejbe i Sióra, czyli listy dwóch kochanków* Juliana Ursyna Niemcewicza. Abraham w liście do Lejby pisze, iż zbieranie podań i objaśnień pism Mojżesza to następstwo zburzenia Jerozolimy i zaprowadzenia ludu w niewolę babilońską. Aby zapobiec całkowitemu unicestwieniu, zachować tożsamość i życie duchowe, Żydzi skupiali całą uwagę na Torze. Miejscem, gdzie w czasach niewoli babilońskiej studiowano świętą księgę, była synagoga. Pierwszym spośród *soferim* (pisarzy), a właściwie „ludzi pisma”, uczonych w Piśmie Świętym, czyli Torze, był Ezdrasz, który „zebrał ustawy Mojżesza”¹⁶⁴ i odnowił tym samym siły duchowe podupadającej społeczności w Babilonii i Judei¹⁶⁵.

Po około sześćdziesięcioletnim (a nie, jak podaje Niemcewicz, siedemdziesięcioletnim) wygnaniu Żydzi powrócili do Judei i wybudowali Drugą Świątynię. Zamieszkiwali wówczas nie tylko w Judei, ale i na rozległych terenach ciągnących się od Egiptu aż do Azji Mniejszej. Pod koniec ery starożytnej dotarli do Europy i w rejon basenu Morza Śródziemnego. Grecy nazywali ich „diasporą” – ludem rozproszonym. Oddalona od miejsca kultu diaspora, organizująca się w gminy, musiała pozostać wierna swej religii. Wyłonił się przy tym problem natury „technicznej”: jak wykonywać praktyki religijne, skoro nie można uczestniczyć w ceremoniach nieistniejącej już Świątyni? Wówczas to judaizm „znalazł nowy impuls do rozwoju, dzięki pojawieniu się przywódców duchowych nowego typu, jakimi byli rabin”¹⁶⁶.

Po epoce Drugiej Świątyni nastał czas rabinów i Talmudu. Wybitnym rabinem, który jeszcze przed upadkiem Jerozolimy osiedlił się w 69 r. n.e. w Jawne i w tamtejszej uczelni nauczał Tory, był Jochanan ben Zakkaj, jeden z następców Hillela¹⁶⁷.

¹⁶⁴ J. U. Niemcewicz, *Lejbe i Sióra. czyli listy dwóch kochanków. Romans*, Kraków 1931, s. 96. Według tradycji Ezdrasz wprowadził systematyczne czytanie Tory (w poniedziałki, czwartki i sobotnie popołudnia) oraz stosowane do dziś kwadratowe pismo hebrajskie. Zrozumiał on, że Żydom dla zachowania odrębności nie wystarczy tylko ustawa, że muszą wieść specyficzny styl życia, różnić się od pogan zarówno kultem, jak i sposobem prowadzenia domu. Każdy szczegół życia powinien być więc poddany nakazom kodeksu Mojżesza. Ezdrasz zatem „mocno postanowił badać i wykonywać Prawo Pańskie oraz uczyć w Izraelu ustawy i ładu” (Ezd 7,10).

¹⁶⁵ A. Cohen, *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, przeł. R. Gromacka, Warszawa 1995, s. 9.

¹⁶⁶ J. Eisenberg, *Judaizm*, przeł. I. Stąpor, E. Wolańska, Warszawa 1999, s. 43.

¹⁶⁷ Hillel (I w. p.n.e / I w. n. e.), rabbi pochodzący z Babilonii, w uczelni w Jerozolimie stworzył szkołę interpretacji Tory niewymagającą rygorystycznego stosowania się do przepisów Prawa. Wraz z uczniami objaśniał Torę i tradycję. Zorganizował radę ustalającą daty żydowskiego kalendarza i podejmującą decyzje obowiązujące wszystkich Żydów. Przewodniczącemu tej rady, zwanego księciem (hebr. nasi), Rzymianie uznali za najwyższego zwierzchnika i patriarchę Żydów w imperium rzymskim. Judei Makower z powieści *Eli Makower Orzeszkowej* tuż przed śmiercią prosząc syna Elega, by nie dopuścił do zguby majątku młodego dziedzica Orchowskiego, przypomniał o pomocy, jakiej udzielili mu chrześcijanie, i o wielkim mędrцу Hillelu: „Izrael zwał go słodkim Hillelem... On dwóch pogan, co do niego przyszli, nauczał Zakonu... a co on im mówił? «Kochaj brata swego jak siebie samego!» i powiedział im: «oto cały Zakon, dany przez Pana... reszta z ludźmi przyszła i z ludźmi przejdzie»...” Stary Judei wierzył w przyjsie pory, kiedy ludzie o zakon Pana nie będą się kłócić, wojen nie będą prowadzić i jeden drugiego oszukiwać i gubić. E. Orzeszkowa, *Eli Makower*, t. 2, [w:] *Pisma zebrane*, pod red. J. Krzyżanowskiego, t. 44, Warszawa 1950, s. 345–346.

W istniejącej sześćdziesiąt lat szkole w Jawne ustalono dokładnie tekst Prawa pisanego, czyli Tory, a następnie zbierano tradycje stanowiące Prawo niepisane i przyjmowano je jako zasady postępowania. „Prawo to przekazywano ustnie, w opiniach i interpretacjach, komentarzach (hebr. *midrasz*, dosł. ‘poszukiwanie znaczenia’, stąd: wyjaśnienie, komentarz) uczonych mędrców, zwanych tanaitami (aram. *tana*-‘nauczyciel’)”¹⁶⁸. Ten ogromny zbiór jako pierwszy pogrupował i spisał Josef ben Akiba (50–132). Ów mędrzec stał się dla dwóch bohaterów dziewiętnastowiecznej literatury polskiej symbolem życia przepełnionego religią, opartego na modlitwie i studiowaniu ksiąg dających świętą mądrość. Meir Ezofowicz z powieści Orzeszkowej opowiadając Gołdzie jego historię, zaznacza, że też pragnie kształtować swoje życie zgodnie z wiarą, poznać „rozumne i święte” księgi różnych narodów i nauczyć się z nich myśli Bożej, i tak jak Akiba musi wyruszyć w świat, opuszczając najbliższych.

Po raz kolejny o dziejach Akiby dowiadujemy się z ust Jakuba Hamona (w *Żydzie Kraszewskiego*) w czasie jego pierwszego odczytu dla Żydów, urządzonego w domu przyjaciela Bartolda. Hamon należy do zwolenników walki rewolucyjnej i porównywany jest przez niektórych współbraci do Akiby, gdyż ten popierał powstanie Bar Kochby (132–135) przeciw Rzymianom¹⁶⁹.

Jehuda ha-Nasi (135–220), uznany za największego mędrca swych czasów, opierając się na wcześniejszych zasadach kodyfikowania ustnego Prawa i przede wszystkim na zbiorze ucznia Akiby, rabiego Meira, stworzył ostateczną wersję zbioru praw, napisaną w języku hebrajskim, który nazwano Miszną (od hebr. *szana* ‘powtarzać’, ‘nauczać’; stąd *miszna*: ‘powtarzanie’, ‘nauka’). Miszna zawierająca halachy, „czyli tradycyjne prawa i zasady postępowania, ustalone przez uczonych od czasów Wielkiego Zgromadzenia do czasów Jehudy ha-Nasi (od około 300 r. p.n.e do 220 n.e.)”¹⁷⁰, stanowiąca podstawę Talmudu, składa się z sześciu działów, czyli porządków (hebr. *sedarim*). Każdy *seder* (porządek) dzieli się na traktały (hebr. *masechet*, l.mn. *masechtot*), których w sumie jest sześćdziesiąt trzy, te z kolei dzielą się na rozdziały (hebr. *perakim*) złożone z paragrafów, lekcji (hebr. *misznajot*; termin stosowany przez Feldmana w noweli *Ofiary* na określenie traktatu talmudycznego)¹⁷¹.

Spisanie w Palestynie Miszny nie spowodowało zakończenia prac nad ustnym Prawem, które rozwijało się dalej. Następne pokolenia uczonych zajmujących się interpretacją Miszny nazywano amoraitami (aram. *amora* ‘interpretator’). Wyjaśnienia zawarte w Misznie miały charakter prawny, a ponieważ zazwyczaj były nader zwięzłe, same wymagały interpretacji. Poza tym Miszna mieści w sobie tylko część ustnego Prawa – halachę. Tradycja ustna natomiast obejmuje również opowieści powstałe w oparciu o tekst biblijny, przekazujące nauki dotyczące wła-

¹⁶⁸ W. Tyloch, *Judaizm*, Warszawa 1987, s. 149.

¹⁶⁹ Akiba (lub Akiwa) był pasterzem, służył u bogatego pana i zakochał się w jego córce Racheli. Ta postanowiła go poślubić, pod warunkiem że zajmie się studiowaniem Tory. Legenda głosi, że czterdziestoletni Akiba uwierzył w możliwość przyswojenia sobie wiedzy, gdy ujrzał kamień wydrążony przez stopniowo, ale nieustannie kapiącą wodę. Teś odmówił nowożeńcom jakiegokolwiek pomocy i wyrzekł się córki. Rachel, aby pomóc mężowi, sprzedała włosy, poszła na służbę i żyła w nędzy, zachęcając Akibę do pracy nad księgami. Według podań nauka Akiby trwała dwadzieścia cztery lata, w zdobywaniu wiedzy przewyższył on swoich mistrzów (m.in. Nachuma Gamzo) i głosił – jak czytamy w powieści J. I. Kraszewskiego *Żyd. Obrazy współczesne*, ([w:] *Dzieła. Powieści obyczajowe*, pod red. J. Krzyżanowskiego, Kraków 1960, s. 321–322) – że „człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże, bodziec mieć powinien w tym, że do doskonałości dążyć może; obowiązkiem jego cnota, największą dostojnością nauczanie wiary. Wszystko przewiduje Opatrzność, ale człowiek jest wolnym... Sumienie samo karze grzesznika. Wedle Akiby kara za grzechy doczesne po śmierci wiekiustą być nie mogła, niektórzy rabini przyjmowali wieczne potępienie, on je odrzucał”, twierdząc, iż „Bóg wszystko wie dzie ku dobremu”. Rabbi Akiba opiekował się ubogimi, podnosił na duchu Żydów dręczonych przez Rzymian. Sam zginął śmiercią męczeńską w czasie prześladowań za cesarza Hadriana. Uznany został za najwybitniejszego uczonego żydowskiego swych czasów.

¹⁷⁰ W. Tyloch, op. cit., s. 153. Wielkie Zgromadzenie (zwane również Wielką Synagogą) – główna rada religijna, w której skład wchodziło 120 dorosłych mężczyzn czuwających nad właściwą interpretacją Tory. Działo ono od III w. p.n.e. do II w. p.n.e.

¹⁷¹ O podziale Miszny i apokryficznych traktatach powstałych później niż Miszna, zob. A. Cohen, op. cit., s. 19–23; W. Tyloch, op. cit., s. 154–165; E. Werber, *Talmud – dziedzictwo historii i kultury*, przeł. D. J. Cirlić, „Literatura na Świecie” 1987, nr 4, s. 44–52.

ściwego postępowania, czyli hagadę (hebr.; aram. *agada* 'opowieść'). Ta ostatnia niesie pouczenie moralne w formie przypowieści, bajek i legend, a także anegdot i opowieści o różnych wydarzeniach z dziejów Żydów i o sławnych postaciach, które przytaczali w uczelniach i synagogach rabini i uczeni w Piśmie. W *Meirze Ezołowiczu* Orzeszkowej szybowski mełamed, reb Mosze, rozbudza fantazję swoich uczniów „przez wprowadzanie ją w zaczarowane krainy przypowieści i alegorii, których pełną jest Hagada [...]”¹⁷². Eli Witebski (w tej samej powieści) lubi przysłuchiwać się starym i młodym mędrcom gminy toczących „ze sobą pilpul, czyli rozprawy i spory nad różnymi komentarzami i komentarzami komentarzów, których pełnymi są dwa tysiące pięćset drukowanych arkuszy Halachy, Hagady i Gemary”¹⁷³. Do literatury hagadycznej należy zaliczyć także tworzone między I a XII w. midrasze¹⁷⁴, zawierające legendy, opowiadania i przypowieści o postaciach i wydarzeniach biblijnych. Narrator w noweli Feldmana *Ofiary* objaśnia, czym jest midrasz („zbiór legend i przypowieści talmudycznych”), i podaje, że kolega Gabriela słucha wiadomości o nauce współczesnej (świeckiej) z taką samą ciekawością i zajęciem jak właśnie midraszu. Nauki tanaitów zawarte w Misznie objaśniali i pogłębiali amoraici do około 500 r. n.e. Ich komentarze i pouczenia zapisywane w języku aramejskim, nazwano Gemarą (z aram. 'uzupełniać'). Zatem Talmud (od hebr. *lamad* 'uczyć się', 'nauczać'; *talmud* – 'nauka', 'studium') tworzą razem Miszna i Gemara, przy czym ta ostatnia zapisywana była wokół Miszny według tego samego układu i podziału tematycznego. Z biegiem czasu Gemarę otoczono późniejszymi komentarzami, zwanymi *tosefta* (aram. 'dodatek').

Polscy autorzy literatury dziewiętnastowiecznej pisząc o Talmudzie, sporadycznie wyodrębniają jego dwie części. Tak więc na przykład Jankiel z romansu *Lejbe i Sióra* już jako jedenastoletni chłopiec doskonale sobie przyswoił nie tylko Biblię, ale też Talmud, Misznę i Gemarę. Napotkany w karczmie przez podróżnych Żyd Herszko z utworu Kraszewskiego *Historia Herszka* (1844) w opowieści o dziejach swej rodziny nie omieszka podkreślić, że ojciec jego „był bardzo uczony Żyd. A wszystko czytał w Gemarze i w Misznie [...]”¹⁷⁵. Główny bohater powieści Feldmana *Żydzia*, Jicchok, kiedy opanował już Misznę, „przeszedł do wyższego mełameda, uczyć się Gemary”¹⁷⁶.

Dwaj księża, bohaterowie utworów Ignacego Chodźki, mówiąc o Talmudzie przedstawiają go każdy w zupełnie odmienny sposób. Wydaje się, że w świadomości księdza gwardiana z zakonu w litewskim Wołożynie (*Nowe pamiętniki kwestarza*) Miszna i Gemara nie łączą się w całość jako Talmud, gdyż jak twierdzi: „Talmudy, Miszny i Gemary i inne podobne temu bałamuctwa są magazynami niewierności żydowskiej”¹⁷⁷. Drugi ksiądz, jezuita Daniel (*Pustelnik w Proniunach*), chwali się przyjacielowi, Abrahamowi Ilskiemu, znajomością języka hebrajskiego. W czytanej przez niego księdze rozpoznaje Misznę, której nie gani, wiedząc, że stanowi ona część Talmudu, cennego pisma wyznawców judaizmu.

O Talmudzie Jerozolimskim i Talmudzie Babilońskim wspomina dwukrotnie Niemcewicz w *Lejbie i Siórze*: „W 308 lat po zburzeniu Jerozolimy Rubi Jochanan napisał Talmud Jerozolimski, a w 100 lat potem Rubi Aze wydał Talmud Babiloński, uczniowie ich dodali Misznę i Gemarę”¹⁷⁸. Można więc sądzić, że Niemcewicz traktuje Talmud, Misznę i Gemarę jako trzy odrębne dzieła. Niewłaściwe jest także stwierdzenie tego autora, że każdy z Talmudów, Jerozolimski i Babiloński, był spisany przez jednego autora.

¹⁷² E. Orzeszkowa, *Meir Ezołowicz*, t. 2, Warszawa 1951, s. 10–11.

¹⁷³ Ibidem, t. 1, s. 180. Pilpul to metoda interpretacji powstała w XVI w., polegająca na bardzo szczegółowym rozpatrywaniu twierdzeń Biblii i Talmudu, wykrywaniu sprzeczności i niejasności oraz wyjaśnianiu ich na zasadzie analogii w istniejących dziełach talmudycznych. W XIX w. była już w dużej mierze zaniechana.

¹⁷⁴ Midrasz to także jedna z metod homiletycznej interpretacji Biblii.

¹⁷⁵ J. I. Kraszewski, *Historia Herszka*, [w:] *Drugi wybór nowel polskich*, „Skarbnica Polska. Ilustrowany Tygodnik Arcydział Literackich” 1916, nr 56, s. 6.

¹⁷⁶ W. Feldman, *Żydzia*. *Szkie psychologiczno-społeczny*, Lwów 1889, s. 22.

¹⁷⁷ I. Chodźko, *Nowe pamiętniki kwestarza*, [w:] *Obrazy litewskie*, seria szósta, Wilno 1862, s. 189.

¹⁷⁸ J. U. Niemcewicz, op. cit., s. 98.

Pod koniec IV w. n.e. amoraici z czterech akademii w Cezarei, Seforis, Lyddzie i Tyberiadzie, stanowiących najważniejsze w Palestynie ośrodki studiów nad Torą, zakończyli redakcję i spisywanie trzydziestu dziewięciu traktatów talmudycznych do Miszny. Najdoskonalszym uczonym na terenie Palestyny był rabbi Jochanan (199–279), przewodniczący akademii w Tyberiadzie. Rozpoczął on zbieranie relacji o dysputach nad Miszną toczących się w szkołach żydowskich. Ale nie można go uznać za twórcę Talmudu Jeruzolimskiego, jak kiedyś sądzono, ponieważ umieszczono tam nazwiska uczonych żyjących w trzecim pokoleniu po jego śmierci¹⁷⁹. Talmud Jeruzolimski, mimo że nie został spisany w Jeruzolimie, otrzymał taką nazwę, gdyż Żydzi uznawali to miasto za symbol całego kraju.

W tym samym czasie co w Palestynie działały akademie w Babilonii – w Surze, Nehardei i Pubmedicie. Podstawą nauczania była Miszna Jehudy ha-Nasiego. Uczni z akademii palestyńskich i babilońskich wymieniali między sobą poglądy. „Społeczność żydowska w Babilonii była liczniejsza – pisze Abraham Cohen – i żyła w lepszych warunkach niż współwyznawcy z Palestyny. Wydała na świat lub przyciągnęła do siebie ludzi o większym polocie intelektualnym. Studia w szkołach babilońskich były na pewno głębsze i bardziej wyrafinowane”¹⁸⁰. O przewodniczących akademii babilońskich od VI do XI w., kohenach, tanaitach i gaonach, wspomina Orzeszkowa we wstępie do *Meira Ezofowicza*, nie tłumacząc jednak tych hebrajskich i aramejskich terminów. Autorka nazywa przybyłych niegdyś do Szybowa rabbanitów czcicielami talmudycznych powag, wierzących „w podania ustne zebrane i przekazane przez kohenów, tanaitów i gaonów [...]”¹⁸¹. Tradycja głosi, że ostatecznej redakcji Gemary Babilońskiej dokonał we wschodnim dialekcie języka aramejskiego Raw¹⁸² Aszi (332–427), przełożony akademii w Surze, ale po jego śmierci prace kontynuowano aż do schyłku V w.

Podobnie jak Talmud Jeruzolimski, Talmud Babiloński jest niekompletny, Gemara zawiera trzydzieści siedem bardzo rozbudowanych traktatów. Talmud Babiloński stał się zasadniczym dziełem wyznawców judaizmu, jedynym autorytatywnym zbiorem obejmującym dokładne opisy i definicje każdego aspektu wiary i praktyki religijnej. Z upływem stuleci wciąż go wzbogacano nowymi komentarzami i rabinackimi rozstrzygnięciami problemów. Najbardziej znanym twórcą komentarzy do Talmudu Babilońskiego oraz do Biblii był francuski talmudysta Raszi (akronim od Rabbi Szlomo Icchaki). Orzeszkowa w noweli *Silny Samson* chwali i wyraża uznanie wobec postępow w nauce dziewięcioletniego Enocha, który już w wieku ośmiu lat rozpoczął studia nad Talmudem i komentarzem Rasziego.

W literaturze polskiej XIX w. spośród autorów pochodzenia nieżydowskiego tylko Józef Ignacy Kraszewski słowami Jakuba Hamona w powieści *Żyd* przedstawia, choć bardzo powierzchownie, zawartość podstawowej żydowskiej księgi:

W tym zbiorze talmudycznym tak wyśmiewanym i pogardzanym nawet przez wielu płochych Izraelitów są rzeczy wielkie i głębokie obok niezrozumiałych i śmiesznych; są pełne znaczenia przy pozornie niedorzecznych, jest to stos szczątków, w którym jednak z pochodnią rozumu idący badacz klejnoty zbiera i skarby. Dla ogólnych dziejów umysłu ludzkiego Talmud, prawie nie tknięty dotąd, dostarczyłby obfitego materiału. Po większej części są to rozmowy duchownych, ich spory i zdania o rzeczach wiary, legendy, powieści, opisy, z różnego czasu, językiem nawet różne wedle epoki, z której pochodzą; z Jeruzalem, z Pumbeditha, Naharda, Sura, Lud i Aleksandrii¹⁸³.

Hamon tłumaczy chrześcijaninowi Iwasiovi:

Talmud jest niczym więcej, tylko wielkim skarbem spisanych późno i różnie tradycji narodowo-religijnych. – Nie jest to księga systematyczna, jest to zbiór

¹⁷⁹ Zob. A. Cohen, op. cit., s. 24.

¹⁸⁰ Ibidem.

¹⁸¹ E. Orzeszkowa, *Meir Ezofowicz*, op. cit., t. 1, s. 15.

¹⁸² Uczonych w Piśmie, tanaitów i amoraistów, którzy układali komentarze do Miszny określano w Palestynie mianem „rabbi”, w Babilonii zaś „raw”.

¹⁸³ J. I. Kraszewski, *Żyd. Obrazy współczesne*, [w:] *Dzieła. Powieści obyczajowe*, pod. red. J. Krzyżanowskiego, Kraków 1960, s. 144.

nie powiązanych z sobą i nie ułożonych nawet w pewien porządek logiczny traktatów najczęściej i dysput, rozwiązywanych przez różnych uczonych i świętobliwych mężów trudności – najsprzecznieszej treści. Cała ówczesna wiedza Żydów, to jest sprzed IV wieku naszej ery, gdy prawdopodobnie spisano te księgi [Jakub podaje tu prawdziwy wiek, czyli IV n.e., w którym ujęto w kodeks zasadnicze części Talmudu – A.W.], mieści się w tym ogromnym zbiorze bezładnym... w tej encyklopedii żydowskiej¹⁸⁴.

Natomiast w powieści Feldmana *Żydziak* znajduje się ogólnikowa odpowiedź na pytanie „O czym traktuje Talmud?": „Przeważnie o ustawodawstwie, o prawie małżeńskim, o prawie karnym, cywilnym”¹⁸⁵. Ogrom praw rozpatrywanych ze stanowiska obyczajowego i dogmatycznego narrator porównuje do olbrzymiej suchej pustyni, na której jednak zjawiają się „czasem jako urocze oazy, piękne przypowieści i obrazki, bogatym językiem wschodnim pisane [...]”¹⁸⁶. Wszystko to stanowić powinno dla ośmioletniego Jicchoka pokarm duchowy, ale, jak stwierdza rezoner, wiedzę ową ma przyjmować umysł dojrzały, a taki on jeszcze przecież nie był u Jicchoka dziecka. Z odczytanego przez Meira Ezofowicza swoistego „testamentu” jego przodka, Michała Ezofowicza Seniora¹⁸⁷, pierwszego z tego rodu przybyłego w XVI w. do Szybowa, wyłania się wskazanie odrzucenia z Talmudu plew i piasku, a pozostawienia ziaren i brylantów, albowiem:

Księga, którą przez całe lat pięćset układali i pisali ludzie, co kochali bardzo i wiele uczyli się, i która narodowi całemu przez długie wieki dawała pociechę, nadzieję i jedność, nie może być księgą głupią i złą¹⁸⁸.

Michał Ezofowicz pisał w swym testamencie, iż wśród wielu autorów Talmudu uczeni tanaici:

Gamaliel, Eliezer, Jozue, Akiba, Jehuda świecą pomiędzy nimi jak słońca pomiędzy gwiazdami [...]. Oni powiedzieli: „Nie zniknie z powierzchni ziemi dom Izraelowy, albowiem damy mu mocny opłot z wielkiego mnóstwa praw, które z Zakonu Mojżeszowego wywiedziemy, a które odgradzą go od narodów innych, tak że stanie on pomiędzy nimi osobno i nie przepadnie wśród nich, jak przepada rzeka, kiedy wpływa do wielkiego morza”¹⁸⁹.

Wuj Meira Ezofowicza, Rafał, przypomina mężowi swej siostry, Berowi:

Zakon izraelski [tj. Prawo – A.W.] nie tylko na tych dziesięciu przykazaniach stoi, co je Mojżesz na górze Synaj od Pana usłyszał, ale jeszcze na sześciuset trzynastu, które wielcy tanaici, amoraici, gaonowie i rabini w Talmudzie zapisali¹⁹⁰.

Według żydowskiej tradycji odnotowanej w Talmudzie przez amoraite rabbiego Simlaja, Mojżesz otrzymał na Synaju 613 przykazań, z czego 248 to nakazy, a 365 to zakazy. Przykazania te zestawiał Mojżesz Majmonides (1135–1204). Wiele z nich jest już nieaktualnych, bo dotyczy na przykład Świątyni lub monarchii żydowskiej.

Obowiązkiem pobożnego Żyda jest przestrzeganie tych przykazań, odkrywanie ich głębi poprzez studiowanie Talmudu. Tory uczono się w elementarnej szkole żydowskiej, chederze, do której posyłano chłopców w wieku trzech–pięciu lat. Następnie zdolniejsi i zamożniejsi po ukończeniu chederu w wieku trzynastu–czternastu lat mogli kontynuować naukę Talmudu w religijnych uczelniach zwanych jesziwami. Ubożsi chłopcy mieli możliwość poznać tajniki Tory i Talmudu studiując w szkołach Talmud-Tora, finansowanych przez gminę, stanowiących nierzadko wprowadzenie do nauki w jesziwach. Program kształcenia w jesziwach obejmował tylko halachiczne działy traktatów talmudycznych, pomijając bezpo-

¹⁸⁴ Ibidem, s. 58.

¹⁸⁵ W. Feldman, op. cit., s. 23.

¹⁸⁶ Ibidem.

¹⁸⁷ Michel Rabinkowicz Ezofowicz to postać historyczna: kupiec, dzierżawca i administrator cel, senior – „starszy” nad Żydami na Litwie. Za cenne usługi wobec skarbu państwa Zygmunt I Stary pasował go na rycerza w czasie hołdu pruskiego 10 IV 1525 r. na rynku krakowskim, a 20 IV nadał nieochrzczoneму Żydowi – co jest ewenementem w dziejach Polski – dziedziczny tytuł szlachecki. Z czasem Ezofowicza osnuła legenda i to na niej właśnie Orzeszkowa oparła wątek powieściowy.

¹⁸⁸ E. Orzeszkowa, *Meir Ezofowicz*, op. cit., t. 2, s. 178.

¹⁸⁹ Ibidem, s. 177–178.

¹⁹⁰ Ibidem, s. 127–128.

średnie studia nad hagadą. Przeważająca liczba studentów kończyła edukację w jesziwie bez jakichkolwiek formalnych uprawnień, ich nauka wynikała tylko z obowiązku religijnego. Nieliczni studenci poprzez obrzęd *smicha* (hebr. 'ordynowanie') zostawali mianowani rabinami, czyli tymi, którzy mogli nauczać i orzekać w kwestiach prawa żydowskiego.

W każdej gminie żydowskiej, najczęściej przy synagodze, było pomieszczenie zwane *bejt ha-midrasz*¹⁹¹, w którym chłopcy i mężczyźni wypełniali micwę (przykazanie), studiując Talmud. Należy przypomnieć, że *bejt ha-midrasz* mógł pełnić funkcję synagogi podczas mniej uroczystych nabożeństw, w jesziwach zaś stanowił centralne miejsce nauki, gdzie studenci nie opuszczając szkoły, mogli się modlić. Główny bohater utworu „*Silny Samson*” Orzeszkowej przeszedł wszystkie szczeble edukacji religijnej. „Zakłady naukowe, z których Szmyszel uczoność swą zaczerpnął, nazywają się: talmudor, eszybot i bet ha-midrasz”¹⁹². Uczony Szmyszel, choć ma kilkoro dzieci, poświęca się studiowaniu Talmudu. Podobnie w noweli Konopnickiej *Jakton* mąż Chai, siostry Froima, całe dni kiwa się nad księgami, nie zważając na to, czy dzieci mają co jeść. Żyd z utworu Orzeszkowej *Jędza* (1890) od rana do wieczora może medytować nad Talmudem, gdyż obowiązek utrzymania licznej rodziny przejęła jego żona, kramarka Lea.

Dla Szmyszela najwyższym źródłem zadowolenia jest praca – dumanie nad uczonymi księgami. Mimo że żyje w biedzie, czuje się człowiekiem szczęśliwym, a serce jego opływa „w słodczyce różnego rodzaju”¹⁹³. Wielka duma i radość napełniają go, kiedy współwynawcom, nawet tym bogatym i uczonym, udziela wskazówek religijnych lub wyjaśnia coś w oparciu o historie zaczerpnięte z hagady. W pierwszych latach małżeństwa Szmyszel starał się pomagać swej żonie Cipie w handlu, pilnował jej sklepiku „nawet bardzo sumiennie, bo jak kamień nieporuszony siedział za kontuarem, trzymając głowę w obu dłoniach i dumając nad tym, jakby się dały pogodzić dwa znajdujące się w Misznie przeciwne sobie twierdzenia rabbi Gamaliela i rabbi Eliezera albo jakie wnioski wyprowadzić należy z pewnego powiedzenia rabbi Papy”¹⁹⁴.

W przypisach do „*Silnego Samsona*” nie tylko objaśniono¹⁹⁵, czym jest Talmud, Miszna, hagada, ale również nakreślono sylwetki uczonych żydowskich, tanaitów Gamaliela i Eliezera (II w.), jerozolimskich badaczy pism religijnych, Papy (IV w.) babilońskiego nauczyciela prawa i komentarza Miszny. Przypisy najprawdopodobniej nie zostały opracowane na podstawie wyjaśnień Orzeszkowej, ponieważ autorka takowych – w odniesieniu do terminów judaistycznych – zasadniczo nie robiła.

Szmyszel całe dni spędza nad Talmudem, nieraz wydaje mu się, że siedzi u rabbiego Jehudy ben Nachmana, nauczyciela akademii babilońskiej z VII w., i z nim toczy delikatne, acz wytrwałe spory, i że przyjaźni się z rabbim Akibą. Szczęście podczas studiowania świętych ksiąg zakłócają Szmyszelowi tylko myśli o niewoli babilońskiej i zburzeniu Świątyni Jerozolimskiej, jak podaje Orzeszkowa, przez cesarza rzymskiego Tytusa. Należy tu uczynić uwagę, że gdy Tytus Flawiusz zdobył Jerozolimę i zniszczył Świątynię, nie był jeszcze cesarzem, w Rzymie panował wtedy jego ojciec Wespazjan.

Równie dużą radość czytanie Talmudu sprawia innym Żydom wykreowanym przez literaturę XIX w. U Niemcewicza ojciec Sióry, Moszko, nieraz tak się głęboko zatapia w tym oceanie mistyczności, iż nie rozumie, co czyta – „Ale w tym właśnie jest prawdziwa mądrość”¹⁹⁶. Sruł Kalisz z powieści Teodora Tomasza *Jęza* (właśc. Zygmunta Fortunata Miłkowskiego) *Dyplomacja szlachecka* (1884)¹⁹⁷

¹⁹¹ Zob. rozdział I tej pracy, s. 31 i nast.

¹⁹² E. Orzeszkowa, „*Silny Samson*”. *Obrazek miejski*, [w:] *Dziela wybrane*, t. 10: *Nowele*, cz. 1, Warszawa 1957, s. 118.

¹⁹³ *Ibidem*, s. 126.

¹⁹⁴ *Ibidem*, s. 125.

¹⁹⁵ M. Grabowska, przypisy do: E. Orzeszkowa, *Dziela wybrane*, t. 10: *Nowele*, cz. 1, Warszawa 1957. Autograf „*Silnego Samsona*” zaginął.

¹⁹⁶ J. U. Niemcewicz, op. cit., s. 11.

¹⁹⁷ Pierwodruk w czasopiśmie w 1884 r. pt. *Szkice z Poznańskiego*, wydanie osobne pt. *Dyplomacja szlachecka. Szkice z Poznańskiego* (1885).

„czuł się pod ciężarem niebłogosławieństwa”¹⁹⁸, bo na jakąkolwiek pracę się zdecydował, zawsze tracił, ale nie skarżył się Bogu na los, skrupulatnie wypełniał obowiązki religijne i ukojenia duszy szukał w Biblii oraz Talmudzie. Z podań talmudycznych, jakie opowiada swym dzieciakom reb Mendel w *Żydziaku* Feldmana – w czasie, gdy ich matka wydaje na świat brata – dowiadują się one, że Bóg każdej duszyczce przed narodzinami wyznacza koleje jej przyszłego życia na ziemi. Postanawia, kto będzie silny, a kto słaby, kto bogaty, a kto biedny. Wiedząc to, łatwiej można znieść ubóstwo, tłumacząc je sobie wyrokiem Najwyższego.

Talmud w opinii starych Żydów z opowiadania Junoszy *Słup* „wpuszcza ciepło w serce i w cały środek człowieka”¹⁹⁹, dlatego mieszkańcy Kurzychłapek, a zwłaszcza ci uczeni, czytali komentarze do komentarzy, prowadzili między sobą rozważania tak szczegółowe, że często i w pięciu albo w sześciu dwa słowa z Gemary „delikatnym rozumem gryźli”²⁰⁰. Literaci wskazują na kontemplację Talmudu, która zapewnia Żydom nie tylko bogobojność, ale i otuchę w życiu pełnym trosk i kłopotów. Ukojenia duszy i sił do „zebrania ducha” Jakub Hamon, bohater *Żyda* Kraszewskiego, szuka w Biblii i Talmudzie, „na którego kartach mieściło się tyle tradycji do każdej niemal epoki zastosować się dających”²⁰¹. Ten sam Jakub w rozmowie z przyjacielem Iwasiem nazywa Talmud żydowską encyklopedią, wielkim skarbcem spisanych tradycji narodowo-religijnych.

Nie jest to księga systematyczna, jest to zbiór nie powiązanych z sobą i nie ułożonych nawet w pewien porządek logiczny traktatów najczęściej i dysput, rozwiązywanych przez różnych uczonych i świątobliwych mężów trudności – najsprzeczniejszej treści²⁰².

Niemniej zagadnienia poruszane w Talmudzie dotyczą całego życia. Niektóre kwestie w nim omówione są wymieniane w kilku dziewiętnastowiecznych utworach, zwłaszcza w *Żydzie*, gdzie najczęściej Hamon przytacza z pamięci swoim przyjaciołom i znajomym Żydom oraz chrześcijanom wiele ustępów i podań, pochodzących zresztą nie tylko z Talmudu.

Pisząc *Żyda*, Kraszewski korzystał przede wszystkim z opracowania Giuseppe Leviego *Parabeln, Legenden und Gedanken aus Thalmud und Midrasch* (Leipzig 1863)²⁰³. Ażeby Jakub mógł się posługiwać odpowiednimi dowodami w sprawie oświecenia żydowskiego i sytuacji pobratymców, autor czytał oprócz żydowskich powieści Arona Bernsteina²⁰⁴, zwolennika zupełnej emancypacji Żydów niemieckich, również Talmud²⁰⁵, przekład Pięcioksięgu dokonany przez Daniela Neufelda i inne teksty judaistyczne tego autora. Korespondował z Aleksandrem Krausharem i studiował jego *Historię Żydów w Polsce* (1865–1866), publikowaną częściowo w czasopiśmie żydowskim „Jutrzenka”. Od doktora Abrahama Goldschmidta (kaszubi synagogi oświeceniowej przy Nalewkach, od 1858 r. osiadłego w Lipsku) pożył teksty źródłowe w języku hebrajskim²⁰⁶. Nie ulega zatem wątpliwości,

¹⁹⁸ T. T. Jeż, *Dyplomacja szlachecka. Szkice z Poznańskiego. Powieść*, Warszawa 1949, s. 87.

¹⁹⁹ K. Junosza, *Słup*, [w:] *Nowele i obrazki*, t. 8, Warszawa 1899, s. 22.

²⁰⁰ *Ibidem*, s. 21.

²⁰¹ J. I. Kraszewski, *Żyd*, op. cit., s. 286.

²⁰² *Ibidem*, s. 58.

²⁰³ Zob. A. Żyga, *Problem żydowski w twórczości J. I. Kraszewskiego*, „Rocznik Komisji Historyczno-Literackiej II”, Wrocław 1964, s. 199.

²⁰⁴ Powieści *Voggele der Maggiel* (1858) i *Mendel Gibber* (1859).

²⁰⁵ Zob. Korespondencja Kraszewskiego z J. K. Żupańskim, list 29, „Praca”, Poznań 1912, nr 33, s. 1052.

²⁰⁶ O zainteresowaniach judaistycznych Kraszewskiego mogą świadczyć lektury znajdujące się w jego prywatnym księgozbiore: *Législation criminelle du Talmud*, par dr I. M. Rabbinowicz, t. 1, Paris 1876, t. 2: *Legislation civile du Talmud* 1878; *Satzungenu. Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judenthums*, von dr J. F. Schröder, Bremen 1851; *Moise et le Talmud*, par A. Weill, Paris 1864; *Pięcioksiąg Mojżesza dla Żydów-Polaków*, tł. z hebr. i obj. D. Neufeld, t. 1–2, Warszawa 1863; *Paris, Rome, Jérusalem ou la question religieuse au XIX siècle*, par J. Salvador, Paris 1860, t. 1–2; *Biblia, Talmud i Ewangelia*, przez rabina E. Sołoweyczyka, Paryż 1879; *Talmud*, przeł. i obj. uzup. I. Kramstück, Warszawa 1869; *Modły starożytne Izraelitów z komentarzem: Moreh Derech*, przez D. Neufelda, t. 1–2, Warszawa 1865; *Der alte und der neue Glaube im Judentum*, W. Rubens, Zürich 1878; *Przypowieści, legendy i myśli z Talmudu i Midraszu*, spolszczone przez Rundo, Warszawa 1880; *Prawda wieczna, czyli zasady religii mojżeszowej*, ułożył I. Kramstück, Warszawa 1872. Podają za: M. Pawlik, *Katalog*

że podobnie jak do pisania powieści historycznych, tak i do *Żyda*, poświęconego głównie tematyce powstańczej, ale poruszającego wiele kwestii dotyczących judaizmu, Kraszewski przygotował się niezwykle starannie.

Odwołania do Talmudu i jego komentarzy zawarte w dziewiętnastowiecznej literaturze polskiej można ułożyć w kręgi tematyczne. W *Żydzie* na przykład przytoczone zostało słynne porównanie talmudyczne dotyczące narodu wybranego. Stary Żyd-Polak Abraham Machnowiecki, utożsamiany przez Hamona z Mickiewiczowskim Jankielem, pogardzającemu Talmudem i prowadzącemu wygodne życie współbratu (wujowi Hamona) cytuje fragment traktatu *Chullin* 92:

Izraelski naród porównywaną – mówi Resz Lakisz – do latorośli winnej: gałęźmi jej są pospolici ludzie, co na chleb pracują, jagodami uczeni, liśćmi prostaczkowie i wyrobnicy, a niedojrzałymi, kwaśnymi gronami próżniacy²⁰⁷.

Hamon przedstawia opis raju zawarty w księdze *Jalkut Szimeoni*, midraszowym zbiorze materiałów rabinicznych odnoszących się do interpretacji Biblii zawartych w Talmudzie i w różnych dziełach agadycznych, skompilowanym około XIII w.:

Dwoje olbrzymich wrót z diamentu, których tysiące aniołów promiennych strzeże... prowadzą do Edenu... A gdy się ukaże sprawiedliwy, aniołowie występują przeciwko niemu i ściągają zeń szatę jego śmiertelną, a wkładają suknię tkaną z najpowiewniejszego eteru i zdobią skroń jego koronami dwiema [...]. Każdy ze sprawiedliwych siedzi tu pod świętym baldachimem, przy którym płyną cztery strumienie mleka, wina, wonności (korzeni) i miodu [...].

W *Żydzie* dokładnie odmalowana została przyroda Edenu. W cieniu gałęzi drzew „siedzą mędrcowie prawa świętego, każdy pod baldachimy dwiema, pod jednym z gwiazd, pod drugim ze słońc [...]”²⁰⁸. Podobnie jak w *Boskiej Komedii* (równoległe z pisaniem *Żyda* Kraszewski prowadził studia nad utworem Dantego) są ukazane różne strefy niebios, czyśćca i piekła, tak też w *Jalkut Szimeoni* znajdują się liczne opisy tych miejsc. Trzeba tu zaznaczyć, że Talmud i najstarsze midrasze nie opisują szczegółowo Ogrodu Edeńskiego, dopiero rabinackie komentarze do Biblii i Talmudu uzupełniły relacje na ten temat. Jedną z legend – zawarł ją Kraszewski w *Żydzie*, w opowieści Hamona – daje szeroki obraz raju i obwodów piekła zwiedzanych przez rabbięgo Josuę Ben Lewiego (żył w III w., uważany jest za autora opisów raju, piekła i czyśćca w *Jalkut Szimeoni*)²⁰⁹. Bóg wysłał do niego anioła, by przed śmiercią mogło się spełnić jeszcze to, czego zapragnie. Rabbi chciał obejrzeć miejsce przeznaczone dla siebie w raju, oddzielonym wąską przestrzenią od piekła. Z polecenia rabbięgo Gamaliela Lewi sprawdzał, czy w raju są obce narody i czy w piekle znajdują się synowie Izraela. Każdy prawie rodzaj grzeszników przebywał w osobnym kole pod dozorem szatana, niczym w piekle pokazanym przez Dantego. Hamon tak skrupulatnie opowiedział o nieziemskiej podróży rabbięgo Lewiego, by udowodnić Żydom, że „nauka o niebie, o piekle, o zmartwychwstaniu, o czyśćcu, o pokucie za grzechy [...] zbliża się do chrześcijańskiej”²¹⁰. Podobieństw takich w naukach żydowskich można znaleźć dużo.

Traktat *Sanhedrin* 39a zawiera odpowiedź na pytanie, dlaczego Bóg nie stworzył kobiety na oczach Adama. Jakub Hamon z utworu Kraszewskiego przytacza dowcipną przypowieść o pewnym księciu pogańskim nazywającym Boga złodziejem, gdyż podczas snu pozbawił Adama żebra. Na co córka rabbięgo Gamaliela odparła, że był u nich złodziej i ukradł srebrną czaszę, a zostawił złotą. Tak też Bóg zabrał Adamowi żebro, ale zostawił piękną niewiastę. Następnie zdziwiony poganin patrzył, jak córka Gamaliela siekała mięso. Był przekonany o smakowitości potrawy, ale nie chciał oglądać jej przygotowania. Dziewczyna skonstatowała, iż tak samo Adam nie miałby ochoty widzieć, jak Bóg tworzy kobietę.

księgozbioru, rękopisów, dyplomów, rycin, map, atlasów, fotografii, jako też osobistych dyplomów, adresów itp. pozostałych po śp. Józefie Ignacym Kraszewskim, Lwów 1888, 410-417).

²⁰⁷ J. I. Kraszewski, *Żyd*, op. cit., s. 76.

²⁰⁸ Ibidem, s. 136-137.

²⁰⁹ Ibidem, s. 138-143.

²¹⁰ Ibidem, s. 144.

Hamon ma świadomość tego, że wielu asymilujących się Żydów legendy i przypowieści talmudyczne uważa za śmieszne, ale dla niego są one pełne uroku, jak ta z traktatu *Chullin*, poznana w chederze, o cesarzu rzymskim chcącym zobaczyć Boga. Rabbi Jehoszua poszedł z cesarzem w najskwarniejszej porze roku i dnia na odkryte pole i wskazał na słońce. Zdumionemu Rzymianinowi powiedział, że skoro nie może wytrzymać blasku słońca, które jest jednym ze sług Bożych, to tym bardziej nie może patrzeć śmiertelnymi oczyma w blask Najwyższego²¹¹. O wielkości Boga chcą mieć wyobrażenie chasydzi z Radziwiłłowa w utworze Niemcewicza *Lejbe i Sóra*. W ich imieniu Nathaniel Rubin wystosował list z pytaniami do uczonego Jankiela. Ten daje odpowiedź, iż rabbi Ismael i rabbi Akiva piszą o postaci majestatu Boskiego, który liczy „dwakroć sześć razy trzydzieści razy dziesięć tysięcy mil, a one są tysiąc razy dziesięć tysięcy łokci dłuższe od ziemskich mil”²¹². Cytując tego typu fragmenty z książki *Rabinismus oder Sammlung talmudischer Torheiten* (Rabinizm albo zbiór talmudycznych głupstw) wydanej w Amsterdamie w 1789 r., Niemcewicz dowodzi wiary chasydów w zabobony. (O wielkości Boga również podawanej w milach dowiadują się dzieci żydowskie podczas lekcji prowadzonej przez szybowskiego mełameda Mosze z *Meira Ezofowicza*, gdy czyta on ustęp z *Sziur Koma* – rozdziału księgi kabalistycznej *Zohar*). Kolejne pytanie Rubina dotyczyło zabaw Boga. W traktacie *Arodisim* rabbi Jehuda powiedział: „dzień ma godzin dwanaście, w trzech pierwszych godzinach siedzi Bóg i uczy się Prawa; w drugich trzech sądzi świat, w dalszych trzech godzinach karmi świat, w trzech ostatnich na koniec bawi się i gra sobie z Lewiatanem”²¹³, ale po zburzeniu Jerozolimy rzadko to czyni, bo woli czytać Talmud i dyskutować z duszami o swoim Zakonie, czyli Torze.

Radziwiłłowscy Żydzi chcą się również upewnić, czy mogą oszukiwać chrześcijan. Jankiel wskazuje talmudyczny traktat *Megilla* z zapisami pozwalającymi Żydom oszukiwać gojów, a także komentarz rabiego Mohebara Mojemona do traktatu *Sanhedrin*: „Powinniście wszystkich tych, którzy nie są obrzezani i w proroków nie wierzą, nie tylko oszukiwać, ale też i zabijać. Jeżeli mamy moc po temu, wytępiamy ich publicznie”²¹⁴. Talmud w kilku miejscach zawiera negatywne uwagi wobec gojów, gdyż nie-Żydzi czasami postępują niemoralnie. Jednak trzeba podkreślić, iż przekleństwa miotane pod adresem gojów, wyrażają uczucia żydowskich bohaterów, którzy doznali ogromnych cierpień ze strony nie-Żydów. Ich pełne emocji słowa w żadnym razie nie mogą stanowić ilustracji talmudycznej etyki wobec wyznawców innych religii²¹⁵.

Gorący orędownik przymierza Żydów z chrześcijanami, Jakub Hamon z *Żyda*, pragnie nakłonić współwyznawców do uczestnictwa w manifestacji, jaką stał się pogrzeb pięciu Polaków zamordowanych w Warszawie podczas zamieszek patriotycznych w 1861 r. Z pomocą przychodzi mu stary rabin, który w domu kosmopolity Żyda Manna, głoszącego, iż prześladowania Polaków to pomsta za złe traktowanie Żydów przez chrześcijan, przypomina o kilku zapisach Talmudu:

„Sprawiedliwy nigdy pomsty Bożej przeciwko nieprzyjaciółom swym wyzywać nie powinien” (Talmud, *Berachot*). [...] I rzekł Pan do Mojżesza [...]: „Izraelici i poganie, mężowie i niewiasty, niewolnicy i ludzie wolni, wszyscy są równymi w oczach moich, a każda sprawa ich dobra będzie nagrodzoną” (*Jalkut* 20b). [...] „Izraelita i poganin, mąż i niewiasta, niewolnik czy niewolnica, wszyscy sążdeni będą wedle dzieł moich, a na wszystkich nich jako na Deborę, zniżyć może duch Boży” (*Jalkut. Sędz.* 9a)”²¹⁶.

Jest już wtedy pewien udziału Żydów warszawskich w pogrzebie chrześcijan.

Żydowski patriota Jankiel Mewes nie lęka się pomóc Hamonowi w ukryciu w swoim domu koło Warszawy politycznego wygnańca, młodego Polaka Iwasia.

²¹¹ Ibidem, s. 62.

²¹² J. U. Niemcewicz, op. cit., 78.

²¹³ Ibidem, s. 79.

²¹⁴ Ibidem, s. 81.

²¹⁵ Zob. A. Cohen, op. cit., s. 90.

²¹⁶ J. I. Kraszewski, *Żyd*, op. cit., s. 367-368.

Choć, jak uznaje, Polacy nie mają wiary, „Bóg i niewiernym źle czynić zakazuje: «Bądź pokojem z braćmi, z sąsiadami, z każdym człowiekiem, nawet z poganami» (*Be-rachot* 17a)”²¹⁷. Wedle Talmudu także poganie, którzy Boga nie znają, ale prawa Jego szanują, należną część nagrody otrzymują. Nie wszystkie narody strącone będą do piekła, ale ci tylko, co zapominają o Bogu²¹⁸, tak jak kiedyś lud Izraela. Na wielką żalność z powodu upadku Izraela Jakub odpowiada staremu Żydowi słowami z Talmudu (*Pesachim* 119a): „Ręce niebieskiego miłosierdzia zawsze rozciągnięte są pod skrzydłami Serafów, na przyjęcie grzesznika pokutującego”²¹⁹, albowiem, jak donosi narrator w utworze *Baal Teszuba, czyli Pokutnik; powieść z życia ludu żydowskiego* (1830) J. M. Elkana, żydowskiego autora: „według Talmudu ci, którzy czynią pokutę, więcej znaczą w oczach Boga od tych, którzy zawsze sprawiedliwi byli”²²⁰. Zatem nauki zawarte w Talmudzie są pomocne żydowskiemu bohaterom z powieści Kraszewskiego oraz Mojsze Notce z utworu *Nawrócona* Wołodźki (inaczej niż w *Lejbe i Siórze* Niemcewicza), przypominającemu współbraciom o przepisie Zakonu: „prawo imperatora jest prawem Izraela”, zgodnie z którym należy uwzględniać prawa i zwyczaje miejscowe kraju, w jakim przyszło żyć wyznawcom judaizmu – w jednoczeniu Żydów z Polakami. Ponadto napawają (w *Żydzie*) prawowiernych wyznawców judaizmu ufnością w religijne nawrócenie wielu współbraci. Cyprian Norwid w *Białych kwiatach* (1857) wspomina o swej trwającej ponad dwa miesiące podróży przez ocean, podczas której towarzyszył mu młody erudyta żydowski (autor z wielkiego szacunku określa go Izraelitą), i o konwersacjach toczonych z nim między innymi o Talmudzie, Mojżeszowym prawie i religii Jezusa Chrystusa. Można więc wysunąć wniosek, iż ci dwaj podróżnicy prowadzili swoisty dialog ekumeniczny.

Talmud przykłada dużą wagę do przykazania „Czcij ojca swego i matkę swoją” (Wj 20, 12). Tradycja stawia szacunek dla rodziców na równi ze czcią oddawaną Bogu. Respekt wobec rodziców powinien być tak wielki jak przed Wszechmocnym, w Torze jest bowiem zapisane: „Niechaj każdy boi się swej matki i swego ojca” (Kpł 19,3), a także „Będziesz przejęty bojaźnią dla Pana, twojego Boga” (Pwt 6,13). Przez „bojaźń” Talmud rozumie, że syn nie przejmuje roli ojca, nie zasiada na jego miejscu, nie zaprzecza jego słowom i nie podejmuje decyzji wbrew jego opinii. Natomiast „cześć” oznacza zapewnienie mu przez syna pożywienia, picia, ubrania i schronienia, pomocy – zawsze i we wszystkim (*Kidduszin* 31 b). Jeśli ojciec prowokuje syna, ten musi się powstrzymać i nie czynić nic, co by godziło w cześć rodziciela. O tym przypomina młodemu lekarzowi Józefowi talmudysta Jochaja w dramacie Feldmana *Sądy Boże*. Józef tuż po studiach w Krakowie przyjeżdża do ojca, chciwego bogacza Manesa, i od razu natrafia na skandal. Stary Manes wziął od Jochai przed jego wyjazdem do Palestyny kilka tysięcy guldenów, a oddał osiemset, wypierając się reszty. Rewers z transakcji zaginął i nie można mu udowodnić winy. Józef oburza się na postępowanie ojca. Jochaja napomina go, że dzieci nie mają prawa wydawać wyroków na rodziców i opowiada jedną z historii talmudycznych. Mędracy rabinatu spyтали rabbiiego Eleazara, jak wielka powinna być cześć oddawana rodzicom. Rabbi, żeby to wytłumaczyć, posłużył się sytuacją Demy, syna Netiny. Poganin Dema piastował urząd naczelnika rady miejskiej. Chcąc go ukarać, jego matka uderzyła go trzewikiem w obecności całego zgromadzenia miejskiego, a gdy z powodu silnego uderzenia but wypadł jej z rąk, Dema podniósł go i oddał matce, aby się nie musiała schylać²²¹. W traktatach *Pea* i *Kidduszin* jest wiele historii na temat synowskiego posłuszeństwa związanych z nie-Żydem Demą, który cierpliwie znosił publiczne poniżenia najprawdopodobniej niezrównoważonej psychicznie matki.

²¹⁷ Ibidem, s. 224.

²¹⁸ Ibidem, s. 282.

²¹⁹ Ibidem, s. 223.

²²⁰ J. M. Elkana, *Baal Teszuba, czyli Pokutnik; powieść z życia ludu żydowskiego*, „Pamiętnik Umiejętności Moralnych i Literatury”, Warszawa 1830, t. 4, s. 53.

²²¹ W. Feldman, *Sądy Boże. Dramat w czterech aktach z życia żydowskiego*, Warszawa 1899, s. 58-59.

Rodzicom należy okazywać szacunek również po ich śmierci. Kiedy umrze ojciec, a syn ma okazję przytoczyć jego słowa, nie powinien mówić: „Tak rzekł mój ojciec”, ale: „Tak powiedział mój ojciec, mój nauczyciel, obym był prześlaniem, za jego zgon” (*Kidduszin* 31 b). Powinien to czynić przez dwanaście miesięcy po jego śmierci. Wierzono bowiem, że przez tyle czasu od chwili śmierci człowiek obmywa się z grzechów. „Obym był prześlaniem za jego zgon” znaczy: aby cierpienia, na jakie zasłużył ojciec, spadły na mnie.

Wedle religii żydowskiej życie doczesne stanowi wstęp do innego, wyższego życia. O etapach ludzkiego życia czyta z książki (narrator nie podaje tytułu, ale jest nią talmudyczny traktat *Pirke Awot* 5, 25) rabin Ec-Chajim z *Rachel* Hołowińskiego młodemu Żydowi proszącemu o radę w sprawie wychowania syna, gdyż niedawno został ojcem:

- Syn pięcioletni do Biblii. Syn dziesięcioletni do Miszny. Syn trzynastoletni do Gemary. Syn piętnastoletni do Talmudu. Syn osiemnastoletni do Małżeństwa. Syn dwudziestoletni do pieniędzy. Syn trzydziestoletni do siły. Syn czterdziestoletni do rozumu. Syn pięćdziesięcioletni do rady. Syn sześćdziesięcioletni do starości. Syn siedemdziesięcioletni do zupełnej siwizny. Syn dziewięćdziesięcioletni do grobu. Syn stuletni jakby był pochowany²²².

Ścisłej rzecz biorąc, Talmud naucza, że człowiek trzynastoletni jest zdolny do wypełniania przykazań, piętnastoletni nadaje się do studiowania Gemary, osiemdziesięcioletni zaś zdobywa odwagę.

Aforyzm zawarty w Talmudzie głosi: „Ten świat jest jak przedsionek do przyszłego świata; przygotuj się w przedsionku, abyś mógł wstąpić na salę” (*Pirke Awot* 4, 21). Nie objawiono jednak, czego doświadczą ci, którym dane będzie wejść „na salę”. Pomimo to rabini tworzyli własne wizje przyszłego świata. Ojciec Abrahama Chajkesa, głównego bohatera noweli Feldmana *Ofiary*, słynny mędrzec i kabalista, ostatnie lata życia spędził na rozważaniu kwestii ogromnej wagi: co na „tamnym świecie” robią pobożni i sprawiedliwi. Jedni tanaici podają: „pobożni i sprawiedliwi nic nie robią, tylko wpatrzeni w majestat Boży żyją w wiecznym zachwycie, w głębokiej kontemplacji”²²³ („W życiu pozagrobowym nie ma ani jedzenia, ani picia, tylko sprawiedliwi siedzą w swoich koronach na głowie i rozkoszują się światłością Boga”, *Berachot* 17,1); według zaś innych mędrców „drugie życie” jest pasmem rozkoszy, spożywa się tam mięso z olbrzymiego wołu i morskiego potwora Lewiatana, i pije się wino przechowywane od czasów ojca Noego²²⁴. „W zaświatach Święty Jedyny (niech będzie błogosławiony!) wyprawi sprawiedliwym ucztę z mięsa Lewiatana, resztki zaś podzieli i sprzeda jako towar na ulicach Jeruzalem” (*Bawa batra* 75b); „Za napój miłosny posłuży im wino zachowane w winogronach od czasów sześciu dni stworzenia” (*Berachot* 34b). Motyw uczt, na której wyznawcy judaizmu z całego świata będą spożywać mięso z Lewiatana, olbrzymiego wołu i wielkiego ptaka oraz pić wino z czasów Adama, wykorzystuje Hołowiński w *Rachel*, gdzie rabin Ec-Chajim przedstawia przybyłym do niego Żydom wizję takowej uczt, mającej się odbyć po przyjściu Mesjasza. Z tego samego traktatu Hamon z *Żyda* Kraszewskiego przytacza wychowanej bez Boga Żydówce Tildzie jedno z określeń śmierci: „pocałunek Boży” (*Berachot* 5) i stwierdza: „śmierć tak straszną nasze księgi hebrejskie [!] malują jako słodkie, łagodne przejście do drugiego żywota”²²⁵, a Mannowi przypomina, iż: „«Szczęśliwy, kto umiera, jak się urodził, czystym i niewinnym». (*Bawa meci'a* 107a)”²²⁶. W powieści tej znajduje się jeszcze jeden równie poetycki cytat z Talmudu (*Szabat* 152) – Hamon wspominając swe młodzińcze lata mówi o młodości: „ucieka ona i nie powraca. Młodość jest kwiatów wieńcem, starość jest cierniów koroną”²²⁷.

²²² I. Hołowiński, *Rachel. Powieść Żegoty Kostrowca*, Wilno 1847, s. 301.

²²³ W. Feldman. *Ofiary*, [w:] *Nowele i obrazki*, Kraków 1889. s. 118.

²²⁴ Ibidem.

²²⁵ J. I. Kraszewski, *Żyd*, op. cit., s. 301.

²²⁶ Ibidem, s. 465.

²²⁷ Ibidem, s. 51.

Szymszel z noweli „*Silny Samson*” Orzeszkowej wzytując się w księgi Talmudu zobaczył kiedyś rozmaite anioły²²⁸. Innym razem odkrył w Misznie, w jej piątej części *Kodaszim*, traktującej o ofiarach, „wymienione imię zwierzęcia pewnego, które jako nieczyste nie mogło być składanym w ofierze Panu, a o jakim to imieniu dotąd jeszcze nikt nie wiedział”²²⁹.

Regułem odżywiania poświęcony jest przede wszystkim traktat *Chullin* z piątej części Miszny. Literaci nie odwołują się do konkretnych przepisów zawartych w Talmudzie, ale czasami objaśniają, czym jest koszerne jedzenie, a czym trefne. Bohater noweli Junoszy *Łaciarz* (1884), ubogi krawiec Judka Silberknopf, chociaż przemęczony pracą i głodny, nie chce zjeść śniadania u pani Onufrowej, której przyniósł palto dla męża, i grzecznie odmawia: „Mnie nie wolno tego, co państwo jedzą”²³⁰. Podobnie czyni wędrowny kramarz, tytułowy bohater noweli Orzeszkowej *Gedali* (1884). Córka szlachcica zaściankowego Korejby proponuje ubogiemu Żydowi mleko lub chleb z masłem: „Gedalemu oczy błyszcząły chciwością. Popatrzył chwilę na garnek napełniony [...] jeszcze ciepłym mlekiem i przecząco wstrząsając głową, rzekł: Dziękuję paniencie. Mnie tego nie można”²³¹. Religijny Żyd nie spożywa posiłku u goja (nawet swojego przyjaciela), bo jedzenie nie jest przyrządzane zgodnie z zasadami *kaszrut* (hebr. „zdatność”), czyli koszerności, nosi więc miano trefnego. Reguły koszerności wyprowadzono z przykazań Boskich zawartych w Torze i uściślonych w Talmudzie. Naczelną zasadą jest zakaz spożywania krwi, pojawiający się w Biblii kilkakrotnie: „Nie wolno wam tylko jeść mięsa z krwią życia” (Rdz 9, 4) – od tej myśli rozpoczyna się nadawanie prawa potomkowi Noego tuż po potopie; „nie wolno wam spożywać żadnej krwi: ani krwi ptaków, ani krwi bydła” (Kpł 17, 11), „wystrzegaj się spożywania krwi, bo we krwi jest życie, i nie będziesz spożywał życia razem z ciałem” (Pwt 12, 23)²³².

Termin „trefny”, pierwotnie stosowany tylko do niezdatnego mięsa, obejmuje także inne produkty żywnościowe rytualnie nieczyste, których spożywanie jest zakazane. Tak na przykład małemu Mendelkowi, wnuczkowi Chaity z obrazka Orzeszkowej *Daj kwiatek!*, kolega Chaimek wyperswadował zjedzenie trefnych bułek i rogali, bo pochodziły z gojowskiej piekarni.

Traktat *Chullin* wskazuje, jakie mięso jest zakazane. Natomiast zapisy w Księdze Powtórzonego Prawa określają rodzaje zwierząt rytualnie czystych, czyli koszernych, i nieczystych²³³. „Czyste” są zwierzęta o rozszczepionych kopytach na-

²²⁸ Anioły, które zobaczył Szymszel, to: Sar ha-Olam – archanioł wiedzy; Metatron – sprawujący funkcję anioła odnotowującego uczynki Izraela, anielski arcykapłan spełniający posługę w Świątyni na Wysokościach oraz kustosz niebieskich skarbów; Uriel (dosł. ‘światło Boga’) – anioł światła, archanioł i przywódca wojsk anielskich; Sandalfon – anioł odpowiedzialny za modły. Tradycja głosi, że każdy naród ma swego anioła stróża. Od anioła nienarodzone dziecko w łonie matki uczy się Tory. Anioły pojawiają się w literaturze biblijnej, midraszowej i kabalistycznej. W literaturze dziewiętnastowiecznej obszerne je scharakteryzowała Orzeszkowa w „*Silnym Samsonie*” i w Meirze Ezofowiczu, gdzie o Sar ha-Olamie i Metatronie przypomniał tytułowemu bohaterowi reb Mosze.

²²⁹ E. Orzeszkowa, „*Silny Samson*”, op. cit., s. 128.

²³⁰ K. Junosza, *Łaciarz*, [w:] *Łaciarz, Froim*, Warszawa 1926, s. 24.

²³¹ E. Orzeszkowa, *Gedali*, [w:] *Dzieła wybrane*, t. 11: *Nowele*, cz. 2, Warszawa 1957, s. 225.

²³² Z tego zakazu wynika konieczność przygotowania uboju w sposób rytualny (hebr. *szechita*) i przez odpowiednio przeszkolonego rzeźnika (*szochet*) – praktykującego wyznawcę judaizmu posiadającego nadane przez rabinat uprawnienia. Zwierzę powinno być zarżnięte (nie: zabite) bez okrucieństwa i męczarni w taki sposób, by uszła z niego wszystka krew. Narzędzia, którymi posługuje się *szochet*, muszą być czyste, bez skazy, bez najmniejszych wyszczerbień. Rzeźnik, znający anatomię zwierząt, jednym zdecydowanym ruchem noża (o gładkim ostrzu, bo nie można piłować, szarpać ani rozerwać najmniejszego włókna w mięsie) przecina tchawicę, przełyk i tętnice szyjne. Ubój jest czynnością rytualną o charakterze liturgicznym, dlatego towarzyszą mu odpowiednie słowa, poprzez które dokonuje się akt poświęcenia. Po wykonaniu zadania *szochet* znów bada nóż, czy na ostrzu nie było rysy. W przypadku naruszenia jakiegoś przepisu mięso uznane zostaje za trefne, co po hebrajsku dosłownie znaczy ‘poszarpane zwierzę’, ‘padlina’. Za trefne uznaje się je także wtedy, gdy oglądając organy wewnętrzne zabitego zwierzęcia dostrzeże się zmiany powstałe w wyniku chorób. Na zdatnym mięsie daje się pieczęć ze znakiem świadectwa koszer, wycina się tłuszcz oraz żyły. Czynnością wykonywaną przez gospodynię jest „koszerowanie”: moczenie mięsa w wodzie przez pół godziny, po odsączeniu posypanie solą i po godzinie kolejne płukanie w kilku wodach. Dopiero wtedy mięso ostatecznie jest dozwolone do spożycia i można z niego przygotowywać posiłek.

²³³ „Oto zwierzęta, które możecie jeść: wół, baran, koza, jeleń, gazela, daniel, koziorożec, antylopa, bawół i kozica. Możecie jeść wszelkie zwierzę o rozdzielonym kopycie, to jest parzysto rozłożonej ra-

leżące do przeżuwaczy; zaleca się jednak spożywanie zwierząt hodowlanych, tj. krów, wołów, baranów, kóz. Ssaki niespełniające tych dwóch warunków są trefne. Jako przykład Tora podaje świnię, „ponieważ ma rozdzielone kopyto, ale nie przeżuwa” (Kpł 11,7), i dlatego nie można jej mięsa spożywać. Z wypowiedzi Saula Ezofowicza czytelnik dowiaduje się, że *chazar* to wieprzowina (hebr. *chazir* oznacza świnię).

Przedstawicielka oświeconych Żydów, Sióra z romansu Niemcewicz, nie lekceważy tego, co w Prawie Mojżesza jest przepisane: nie jada wieprzowiny ani mięsa żadnego zwierzęcia, które nie ma rozdzielonego kopyta, unika ryb niemających łuski. Matka Jicchoka Grafa z *Żydziaka* Feldmana oburza się na wspomnienie jakiegoś goja pałaszującego chleb z masłem i kiełbasą. Jedenastoletniemu synowi przypomina o zakazie jedzenia wieprzowiny przez Żydów. Narrator chrześcijanin w *Historii Herszka* Kraszewskiego eksplikuje:

Strawa dzienna, gdyby ją Izraelita chciał sobie dobierać wytworniej, kosztowałaby go daleko więcej niż nas, bo proporcją materiały są droższe, mięso koszerne i wszelki koszer, nie bez zachodu i pewnych obrzędów otrzymywane, drożej się daleko płacą niż pospolite²³⁴.

Regułą koszerności dotyczącą gatunków zwierząt, których mięso można spożywać, ujawniają nieliczni autorzy, głównie wskazując najbardziej znane w społeczeństwie chrześcijańskim niejedzenie mięsa wieprzowego.

Wspomniana wcześniej Sióra wie, że nie może jeść ryb pozbawionych łusek, bo zakazuje tego Tora, Talmud zaś uściśla, iż do spożycia nadaje się ryba z co najmniej trzema łuskami i mająca płetwy²³⁵. Ryby można podawać razem z nabiałem, gdyż w tym przypadku nie obowiązuje trzecia reguła koszerności: oddzielanie potraw mięsnych od mlecznych (tradycyjnie nie spożywa się także ryb razem z mięsem). Talmud drobiazgowo określił biblijny zapis „nie będziesz gotował koźlęcia w mleku jego matki”, pojawiający się w Torze aż trzy razy jako zdanie zamykające przepisy traktujące o pokarmach (Wj 23, 19; Wj 24,26 i Pwt 14, 21). Rabini ustalili sześciogodzinną przerwę między jedzeniem mięsa lub jego przetworów a spożywaniem nabiału, natomiast między mlekiem a mięsem – zaledwie dwugodzinną. Jicchok Graf od obiadu czeka sześć godzin, by zjeść chleb z masłem, chociaż zgłodniał, bo wie już, że nieprzestrzeżenie tego przepisu jest grzechem.

Rozdzielenie mięsa od nabiału obowiązuje zarówno przy spożywaniu pokarmów, jak ich przygotowywaniu. Ortodoksyjna kuchnia żydowska wymaga zatem podwójnych kompletów naczyń, oddzielnych do mięsa i do nabiału. Zabronione jest nawet używanie tych samych ścierek do wycierania osobnych naczyń. W powieści Feldmana czytamy o tym, jak pewnego dnia w domu Jicchoka Grafa wydarzyło się nieszczęście: „Kilka kropli mleka trysnęło z rondla pod garnki, w których grzała się zupa [...]. Rzecz oparła się o rabina i ten strefnił nie tylko rosół, ale i wszystkie «mięsne» naczynia, stojące wówczas przy ogniu”²³⁶. U Niemcewicza uczony Jankiel w taki oto sposób rozwiązał problem Rubina Ickowicza, „który zjadłszy koźlęcą potrawę, łyżkę od niej położył na garnku mleka”²³⁷: wprawdzie za grzech ten Rubin zasługuje na wyklęcie (hebr. *cherem*), ale ratuje go wcześniejsze wytarcie łyżki i niepewne pochodzenie mleka, nie wiadomo bowiem, czy było

cicy, i które przeżuwa. Nie będziecie jeść spośród tych, które przeżuwają albo mają kopyto, to jest rozdzieloną racicę, jak wielbłąd, zając i królik. Te przeżuwają, lecz nie mają podzielonych kopyt - uważać je będziecie za nieczyste. Wieprz, który ma racicę rozdzieloną, lecz nie przeżuwa, jest nieczysty, mięsa jego jeść nie będziecie i padliny jego się nie dotkniecie. Z tego, co jest w wodzie, będziecie spożywali wszystko, co ma płetwy i łuski. A nie będziecie spożywali nic z tego, co nie ma płetw i łusek. Uważać to będziecie za nieczyste. Wszelkie ptactwo czyste jeść możecie; tych zaś spośród ptaków jeść nie będziecie: orla, sępa czarnego, orla morskiego, wszelkich odmian kani, sępa i sokoła, żadnego gatunku kruka, strusia, sowy, mewy, żadnej odmiany jastrzębia, puszczyka, ibisa, łabędzia, pelikana, nurka, ścierwika, bociana, żadnej odmiany czapli, dudka i nietoperza. Każdy owad skrzydlaty jest dla was nieczysty, nie będziecie go spożywać. Wszelkie ptactwo czyste możecie spożywać” (Pwt 14,4-21).

²³⁴ J. I. Kraszewski, *Historia Herszka*, op. cit., s. 6.

²³⁵ Ryby nie wymagają koszerowania.

²³⁶ W. Feldman, *Żydziak*, op. cit., s. 71.

²³⁷ J. U. Niemcewicz, op. cit., s. 42.

to mleko od matki koźlęcia, z którego spożywał Rubin mięso, czy też nie; a więc Rubin ma się wykląć tylko na trzy dni, a potem sam z siebie zdjąć klątwę.

Regina, bohaterka powieści Michała Bałuckiego *Żydówka* (1868), mieszka z wujem i tak jak on rezygnuje z przepisów kuchni koszernej. Stryjowi stało się obojętne, kto gotuje w jego domu – Żyd czy goj. Według niego koszerne jest wszystko co smaczne, trefne zaś to, co niestrawne. Oburzonym na to matce i bratu, którzy ją odwiedzili, Regina obiecuje kupno nowych naczyń i przygotowanie potrawy przez Izraelitkę. Młoda Żydówka uznaje mimo wszystko, że „dziś i czas, i klimat nie wymagają”²³⁸ przestrzegania koszerności. Dla wyznawcy judaizmu koszerność stanowi jedną z dróg do świętości, lecz jak pokazuje dziewiętnastowieczna literatura polska, zwłaszcza młode pokolenie Żydów nie zawsze o tym pamiętało. Przykładem mogą być Dawid Seebach i jego syn, Henryk Segel, czy Samuel Borah z powieści Kraszewskiego.

W literaturze nader rzadko znajdziemy wzmianki o przestrzeganiu bądź nieprzestrzeganiu koszerności przez żydowskich bohaterów. A zatem czytelnik, jeśli orientuje się nieco w podstawowych wyznacznikach judaizmu, sam musi wywnioskować, czy bohater stosuje się do żydowskich reguł odżywiania. Nieraz wskazówką jest jego ogólny styl życia – ściśle zgodny z przepisami religijnymi lub nie, jego strój i wizerunek. Na przykład pejсы sugerują, że dana postać najprawdopodobniej wypełnia także nakazy odnoszące się do spożywania pokarmów. Niektórzy autorzy, między innymi Niemcewicz, Kraszewski, Hołowiński, Bałucki, Orzeszkowa, Junosza i Feldman, objaśniają ogólnie – odwołując się przeważnie do najbardziej znanego zakazu jedzenia mięsa wieprzowego – czym jest trefność i koszerność, ale nigdy nie posługują się terminami *kaszrut* ani *parwe* (pokarmy obojętne, niezaliczane ani do mięsnych, ani do mlecznych, np. ryby, jajka, owoce, warzywa) i wyjątkowo tylko podają źródło żydowskich reguł odżywiania.

W utworach Kraszewskiego i Orzeszkowej, którzy orientowali się w treści Talmudu, nie spotykamy wzmianek o niezwykle ciekawych zapisach z różnych traktatów tej księgi poświęconych kwestiom dietetycznym i leczeniu żywnością²³⁹.

Jeśli idzie o ocenę Talmudu, to część twórców literatury dziewiętnastowiecznej opowiada się za odrzuceniem Talmudu przez Żydów, inni zaś uważają, że wyznawcy judaizmu powinni czerpać z tego dzieła tylko te nauki, które przystają do współczesnego świata, i czasem wskazują na zmianę systemu przyswajania wiedzy talmudycznej. Autorzy wyrażają swoje poglądy w tej sprawie ustami fikcyjnych postaci. Tak więc Kraszewski w *Żydzie* ukazuje, jak Hamon dokonuje przeglądu i swego rodzaju podziału współbraci według kryterium wypełniania przepisów talmudycznych. Jego bohater uważa, że społeczność żydowska rozdzielona jest na trzy warstwy: „Żydów [...] ślepych Talmudu zwolenników czczących rabbi Ekibę, Eliezera i Jozuę na równi z samym Mojżeszem (są to starzy Żydzi)”, liczny szereg Żydów tylko z imienia, co żadnej wiary nie mają, „dzieci wieku”, i tych, którzy czerpią z ksiąg Mojżeszowych i Talmudu „czystą naukę Starego Zakonu, szanując narodowe tradycje”²⁴⁰. Do tych ostatnich zalicza się sam Jakub Hamon.

To schematyczne zróżnicowanie w postrzeganiu Talmudu dostrzec można u innych literackich bohaterów żydowskich. Zwłaszcza starsi uznają Talmud za pokarm duchowy, za samą mądrość i bardzo ściśle wiążą z nim swoje życie. Na przykład Salomon Marmor z utworu Feldmana mówi: „Co to za rozkosz zgłębiać się w te wzniosłe bezdenne zagadnienia”²⁴¹, a żydowski starzec z wiersza Aleksandra Kraushara, Żyda, który przyjął wyznanie rzymskokatolickie, *Sfinx* (1863) „w

²³⁸ M. Bałucki, *Żydówka. Powieść z ostatnich lat*, [w:] *Pisma* [...], t. 6, Warszawa 1886, s. 138.

²³⁹ Talmud w wielu miejscach zawiera wypowiedzi rabinów przestrzegające przed szkodliwymi dla człowieka pokarmami oraz wskazówki dotyczące odpowiedniego pożywienia. Na przykład zalecano, by po każdej potrawie zjeść odrobinę soli, a po każdym napoju pić wodę, gdyż bez nich świat nie może istnieć; ubodzy Żydzi rzadko mogli sobie pozwolić na spożywanie mięsa, więc niektórzy uczeni podkreślali wyższość jarzyn nad mięsem. W Talmudzie znajdują się również recepty na pozbycie się rozmaitych przypadłości. Zob. A. Cohen, op. cit., s. 253-265.

²⁴⁰ J. I. Kraszewski, *Żyd*, op. cit., s. 145.

²⁴¹ W. Feldman, *Piękna Żydówka. Szkic psychologiczno-społeczny*, wyd. drugie, Kraków 1890, s. 175.

głośno z martwym Talmudem wdaje się rozprawę²⁴². Przechrzta z *Nie-Boskiej komedii* (1835) Zygmunta Krasińskiego porównuje zawartość Talmudu do mleka matki, bo tak jak ono Talmud daje jemu oraz współbraciom (którzy, podobnie jak on, tylko pozornie przyjęli chrześcijaństwo, pozostając w rzeczywistości przy judaizmie) siłę, wyznawcom zaś innych religii gorycz i truciznę. Niektórzy, jak Moszko i Herszko czy Jankiel z powieści *Lejbe i Sióra*, z fanatyczną czcią odnoszą się do tego, co zawiera Talmud. A taką postawę literatura polska zawsze krytykuje, postulując żydowskie oświecenie i asymilację. Jedną z przeszkód w tych procesach stanowi dla niektórych postaci właśnie Talmud, toteż wypowiadają się o nim negatywnie. Sióra twierdzi:

gdyby zamiast bałamuctw talmudowych uczyli nas [Żydów - A.W.] prawdziwej moralności, zachęcali do pracy, sposobili do użytecznych rzemiosł i zatrudnień, które człowiekowi dają byt dobry i niepodległość, zwiększałyby się szczęśliwość ludu tego, a zmniejszyła nędza i pogarda, w której zostaje²⁴³.

Zwolennicy oświecenia, tacy jak Mera Witebska i jej kuzyn Leopold (z *Meira Ezołowicza Orzeszkowej*), Lejba, Sióra, Rachel, Abraham (z powieści *Lejbe i Sióra* Niemcewicza), Henryk Segel, Samuel Borah (z *Żyda* Kraszewskiego), nazywają Talmud „ściekiem zabobonów”, „głupstwami”, „źródłem błędów żydowskich”, syn zaś Salomona, Elias (z *Pięknej Żydówki* Feldmana) – „zbiorem anachronizmów, dzisiaj już nieużytecznych, a zawadliwych”²⁴⁴. Narrator w powieści Przyborowskiego *Hinda* określa Talmud jako „księgę demoniczną”, którą na nowo odkrywa skłaniający się ku asymilacji Haim Beni, gdy stwierdza, że nie udało mu się wychować syna ani przysposobionej sieroty Hindy na szanujących religię Żydów, bo stali się oni ludźmi typowymi dla XIX w. – odrzucającymi religię i prawa Mojżesza. Dla Abdela liczą się tylko pieniądze i życie spędzone na zabawach, dla Hindy zaś miłość do chrześcijańskiego lekarza i w związku z tym chęć przyjęcia jego wiary. Załamany Haim szuka ukojenia w lekturze Talmudu, postanawia zostać bogobojnym Żydem, zapuszcza pejsy i brodę. Narrator uznaje pejsy za pierwsze efekty oddziaływania Talmudu, mającego „długie szpony wysuwające się z otchłani nocy”.

Kto się do nich zbliży, porywają go i czynią bezwładnym. Wtedy w umyśle robi się chaos. [...] Chcesz kogo zabić powolnym konaniem, zabić wymyślnie – zamknij go i daj mu Talmud do ręki i nic więcej²⁴⁵.

Narrator w *Meirze Ezołowiczu Orzeszkowej* stwierdza, że z wielkim trudem przychodzi Żydom nauka Gemary „i ona pamięć i rozum u dzieci zabija”²⁴⁶. Lektur, w których Talmud wprost otrzymuje miano księgi zabijającej i niszczącej duszę człowieka, jest niewiele. Częściej autorzy wskazują na to, iż jego długotrwałe studiowanie przyczynia się do osłabienia organizmu czy nawet do choroby psychicznej, jak w przypadku ojca tytułowego bohatera z *Historii Herszka* Kraszewskiego lub młodego Nuchima z noweli Juliana Łętowskiego (właśc. Władysława Książka) *Konkurencja* (1889), dziewięcioletniego Enocha z noweli „*Silny Samson*” Orzeszkowej czy sześciolatniego Joela, syna Sary, z utworu Feldmana *Cuda i dziwy*, który wycieńczony codziennym dwunastogodzinnym ślęczeniem nad księgami w chederze nabawił się tyfusu i zmarł. Także syn ojczyma Geni z noweli *Nasz żydowski świątek* Anieli Kallas, całymi dniami i wieczorami studiujący Talmud zapadł na febrę i umarł. Osiemdziesięcioośmioletni Abraham z *Lejbe i Sióry* Niemcewicza postuluje uzdrowienie współczesnego judaizmu przez odrzucenie na zawsze bałamuctw w postaci Talmudu i ksiąg kabały, jako obrażających samego Boga i ludzkość. Najważniejszą lekturą dla odrodzonych Żydów może być tylko Biblia. Mełamedów lub innych Żydów nauczających Miszny i Gemary powinno się ukarać. Drukarnie, w których odważono by się wydawać Talmud, należy zamknąć, a księgarzom kazać płacić wysokie kary.

²⁴² A. Kraushar, *Sfinx. Fragment z przeszłości*, [w:] *Listki. Zbiorek poezji*, Warszawa 1863, s. 31.

²⁴³ J. U. Niemcewicz, op. cit., s. 91.

²⁴⁴ W. Feldman, *Piękna Żydówka*, op. cit., s. 175.

²⁴⁵ W. Przyborowski, *Hinda. Powieść współczesna*, Warszawa 1869, s. 109.

²⁴⁶ E. Orzeszkowa, *Meir Ezołowicz*, op. cit., t. 1, s. 89.

Obrońcą Talmudu jest Jakub Hamon, reprezentujący pogląd Kraszewskiego, iż księga ta ocala naród żydowski od pogaństwa, choć czasem niełatwo pogodzić się z tym, że nie toleruje żadnych odstępstw od nakazów religii, po części przecież dawno już przestarzałych i mogących w XIX w. uchodzić za przesady, tym bardziej więc trudnych do przestrzegania. Hamon ma poczucie goryczy na myśl o wystawianym na pośmiewisko przez chrześcijan Talmudzie, ale też, co gorsza, przez niektórych Żydów. Chrześcijanie znają Misznę i Gemarę powierzchownie, ze słyszenia tylko, i nie starają się wniknąć w ducha żadnej z nich, dlatego określają te dzieła jako dziwaczne, tajemnicze, a nawet śmieszne. Bohater Kraszewskiego nie zaprzecza, że „w traktatach tych zgromadziło się wiele dziwaczного, poetyczne wymysły dzikie, fantazje rozgorączkowanych samotnymi rozmyślaniami głów”, ale także, co kilkakrotnie zaznacza przy różnych okazjach, „wiele i przewiele istotnych skarbów”²⁴⁷. To w Talmudzie znajdują się „najgłówniejsze prawdy wiekuiestej moralności, najgłębsze pomysły, do których wieki [...] nie zdawały się jeszcze dojrzałymi”²⁴⁸. Młode pokolenie wielu kwestii w Talmudzie nie rozumie, lecz osądzając to dzieło powinno, zdaniem Hamona, pamiętać o okolicznościach towarzyszących jego spisaniu i tworzeniu, zwłaszcza o prześladowaniu Żydów. To dla diaspory mnożono przepisy, trudności, zastrzeżenia, aby „Izrael w rozproszeniu sobą pozostał”²⁴⁹. W grupie postaci żydowskich literackich ujmujących się za Talmudem znajdują się zazwyczaj starsi Żydzi, młody Hamon należy więc do wyjątków.

Jakuba Hamona, Meira Ezofowicza i Lejbe można nazwać reformatorami judaizmu, reprezentującymi podobny pogląd na temat Talmudu co asymilujący się Żydzi, o których opowiada Eliezer z *Meira Ezofowicza*:

Oni o Talmudzie mówią, że to piękna i mądra księga, jest przez mądrych i świętych ludzi napisana, tylko że ją skrócić trzeba i wiele z niej powyrzucać, bo teraz czasy nastały inne i to, co było kiedyś potrzebne, teraz już jest szkodliwe²⁵⁰.

O ile jednak Hamon i Ezofowicz odrzucają tylko przesady i nieaktualne przepisy zawarte w Talmudzie, uważając, że nie można pozbywać się tej religijnej podstawy życia, o tyle Lejbe w ogóle nie znajduje dla niego aprobaty.

Rozpoczęte w latach osiemdziesiątych XV111 w. przez polską publicystykę²⁵¹ działania w obronie praw Żydów kontynuują między innymi dziewiętnastowieczna literatura przepojona tendencją asymilacyjną²⁵². Na gruncie tym temat asymilacji inicjuje *Lejbe i Sióra, czyli listy dwóch kochanków. Romans żydowski*. Niemcewicz wyraża w nim przekonanie o konieczności oparcia wiary i życia tylko na Biblii, a odrzucenia przez Żydów Talmudu jako dzieła demoralizującego, bo na przykład pozwalającego oszukiwać chrześcijan, zniekształcającego prawa Mojżesza i niepasującego do ducha nowoczesnej Europy. Jego zdaniem chasydzi pogrążeni są w ciemnocie intelektualnej, znają jedynie treść świętych ksiąg, przeszkadzających w oświecaniu żydowskich mas. Niemcewicz zaleca odrzucenie nauk talmudycznych także w powieści *Powóz złamany*, pisanej w latach 1815–1816 i nigdy niepublikowanej, ale zachowanej w rękopisie. Biografia Moszka Lejbowicza, którą poznają towarzysze jego podróży, Niemiec, Francuz i Polak, powinna być wzorem dla innych Żydów, zwłaszcza tych silnie przywiązanych do tradycji i niechętnych zmianom. Pierwszą rzeczą, jaką uczynił Lejbowicz wyswobodzając się z więzów zacofanej kasty żydowskiej, było zrezygnowanie z nauk Talmudu, a ponadto, co równie ważne, postanowił zdobywać pieniądze uczciwymi metodami.

²⁴⁷ J. I. Kraszewski, *Żyd*, op. cit., s. 59.

²⁴⁸ Ibidem.

²⁴⁹ Ibidem.

²⁵⁰ E. Orzeszkowa, *Meir Ezofowicz*, op. cit., t. 1, s. 89.

²⁵¹ Dyskusji nad reformą położenia prawnego ludności żydowskiej dała początek broszura autora ukrytego pod pseudonimem Bezimienny Żydzi, czyli konieczna potrzeba reformowania Żydów w Rzeczypospolitej Polskiej. Kolejne publikacje były autorstwa, m.in. M. Butrymowicza i J. Pawlikowskiego (zob. *Wstęp*, przyp. 7).

²⁵² Były to komediofarsy kreujące Żydów na Polaków patriotów wyznania możeszowego (z zachowaniem odrębności religii): Ludwika Dmuszewskiego *Okopy na Pradze* i *Pożegnanie, czyli Marsz wojowników* (1808) oraz Alojzego Żółkowskiego *Wkroczenie do Litwy*.

Poprzez wprowadzenie pozytywnych bohaterów żydowskich Niemcewicz głosi tezę, że proces emancypacji oraz odrzucenia anachronicznych obyczajów i przepisów religijnych powinien rozpocząć się w samym środowisku żydowskim. Zadaniem chrześcijan jest udzielanie pomocy asymilującym się Żydom (na przykład w *Lejbe i Siórze* hrabia Tenczyński wraz z rodziną wspiera tytułowych bohaterów). Czy zatem można posądzić Niemcewicza o antypatię w stosunku do wyznawców judaizmu albo wręcz antysemityzm? Autor broni się przed tym już w przedmowie do romansu: „Daleką jest ode mnie myśl, lud starozakonny na wytępienie lub wygnanie skazywać: poprawić go, przywieść do upamiętania, do poznania własnego dobra, to jest, co nauka chrześcijańska podaje”²⁵³.

Na proponowany przez Niemcewicza program asymilacji nie godzi się Kraszewski. Píše on: „Poprawić Żydów książką, której czytać nie mogli? – nie wiem, czy podobna było: – więc na cóż, z tego co być mogło prawdziwym humorystycznym obrazem, robić było znowu utopią dla Hebreów?”²⁵⁴. Orzeszkowa natomiast w liście do redakcji „Ruskiej Myśli” („Russkaja Mysi” 1898, nr 3), wypowiadając się na temat kwestii chłopskiej i żydowskiej, uznaje powieść Niemcewicza za przychylną Żydom²⁵⁵. Oceniając Niemcewicza, nie można pominąć jego trzeciego i ostatniego utworu dotyczącym Żydów – napisanym około 1817 r. antysemickim opowiadaniu *Moszkopolis. Rok 3333, czyli sen niesłyszany*²⁵⁶. Konstanty Wojciechowski w *Historii powieści w Polsce* stwierdza, że Niemcewicz „z kwestią żydowską obznajomił się po prostu doskonale”²⁵⁷, i wymienia lektury przestudiowane przez tego autora²⁵⁸. Obok pracy Czackiego *O Żydach i Karaitach* pojawia się tytuł antyżydowskiej publikacji *Rabinismus oder Sammlung talmudischer Torheiten*. Roman Brandstaetter w artykule „*Moszkopolis*” zarzuca Niemcewiczowi nieznamość specyfiki społeczności żydowskiej, uważając, że pisarz:

[zaznajomił się z religią Żydów] z dzieł antysemickich, bezwartościowych i złośliwych pamfletów [...], nie studiując zaś żydowskich dzieł religijnych w oryginale, stworzył sobie płytkie i szkodliwe mniemanie o etyce, moralności i mentalności żydowskiej [...]. Niemcewicz jednak w odróżnieniu od większości społeczeństwa, zdawał sobie sprawę z ważności kwestii żydowskiej²⁵⁹.

Nie można zatem zgodzić się ze stwierdzeniem Wacława Borowego, iż Niemcewicz „wystudiował świat żydowski gruntowniej od innych, głębiej też weń przeniknął”²⁶⁰.

Kraszewski uznaje Talmud za księgę, która obok Biblii przyczyniła się do zachowania tożsamości narodowej diaspory, dlatego w powieści *Żyd* jego główny bohater Hamon i inni prawowierni Żydzi tak obficie cytują fragmenty Miszny i Gemary, dając ich syntetyczne wykłady. W literaturze polskiej XIX w. jest to jedyne utwór dostarczający bogatej wiedzy na temat istoty Talmudu. Inne teksty literackie Kraszewskiego z postaciami żydowskimi, najczęściej występującymi epizodycznie – co typowe dla literatury omawianego okresu – faktorem, karczmarzami, arendarzami, kupcami, rzadko już dotyczą sfery sacrum. Efektem przyglądania się wyznawcom judaizmu w Wilnie jest satyryczny obraz *Literata starozakonnego* (1839). W tym króciutkim tekście Kraszewski poddaje krytyce Żydów wielbiących

²⁵³ J. U. Niemcewicz, op. cit., s. III.

²⁵⁴ J. I. Kraszewski, *O polskich romansopisarzach*, „Wizerunki i Roztrząsania Naukowe”. Poczet nowy, t. 11, (1836), s. 102.

²⁵⁵ E. Orzeszkowa, *Pisma krytycznoliterackie*, zebrał i oprac. E. Jankowski, Wrocław 1959, s. 363.

²⁵⁶ Niemcewicz chyba celowo nie opublikował tego utworu (wydano go pod tytułem *Rok 3333, czyli sen niesłyszany* w 1858 r.). Choć ujęty w formę komiczną, miał on silnie antyżydowski wydźwięk. Zob. Z. Libera, *W literaturze i legendzie. (O judaikach polskiego Oświecenia)*. Szkice literackie, Łódź 1999, s. 31.

²⁵⁷ K. Wojciechowski, *Historia powieści w Polsce*, Lwów 1925, s. 178.

²⁵⁸ T. Czacki, *O Żydach*, Wilno 1807 (drugie wydanie, także z 1807 r., nosiło tytuł *O Żydach i Karaitach*); J. A. Radomiński, *Co wstrzymuje reformę Żydów w kraju naszym i co ją przyspieszyć powinno?*, Warszawa 1820; pismo „Jüdische Augen”; roczniki czasopisma „Sulamith”.

²⁵⁹ R. Brandstaetter, „Moszkopolis”, „Miesięcznik Żydowski”, 1932, s. 27-28.

²⁶⁰ W. Borowy, *Z dziejów uczuciowego uprawnienia Żydów*, [w:] *Kamienne rękawiczki i inne studia i szkice literackie*, Warszawa 1932, s. 200.

jedynie „swoją dawną, bladą literaturę”²⁶¹, gani talmudystów za ich opór przeciwko wszelkim nowościom i postępowi. W artykule *O poezji żydowskiej*, opublikowanym w „Zbieraczu Literackim i Politycznym” (1837, nr 27), zawarte w *Komentarz* na *Biblię Starego Zakonu* (czyli Talmudzie) podania Kraszewski określa jako „dzikie”. Właśnie w Talmudzie upatruje źródło ciemnoty Żydów oraz ich niechęci do gojów. W powiastce *Śmierć rabbi Ben Dawida* (1838) z kolei kpi z żydowskiej tradycji. Mimo to nie można Kraszewskiego nazwać antysemitą²⁶², w jego powieściach bowiem Żyd nawet jeśli nie jest główną postacią, to pełni rolę równorzędną z innymi bohaterami, otrzymuje też cechy pozytywne. Tak dzieje się na przykład w *Latarni czarnoksiężskiej* (1843–1844)²⁶³, w *Sfinksie* (1847), *Powieści bez tytułu*. Wielu rzeczników asymilacji, takich jak Aleksander Kraushar, Stanisław Handelsman, Janusz Konrad Urbach i Eliza Orzeszkowa czy Wilhelm Feldman²⁶⁴, uznało Kraszewskiego za ideologa polsko-żydowskiego pojednania i orędownika równouprawnienia Żydów; problemy te poruszał pisarz również w publicystyce. Kraushar pisze w związku z powieścią *Żyd*:

pierwszy raz w literaturze polskiej Kraszewski spróbował przedstawić Żyda nie pod postacią brodacza w chałacie albo też fanatycznym pokostem powleczonego Azjaty, ale pod formą człowieka oświeconego i szanującego tradycje swego plemienia²⁶⁵.

Żydzi odstępujący od wiary ojców są przez Kraszewskiego ukazywani negatywnie, gdyż nie dążą do prawdziwej asymilacji, lecz do zdobycia uznania i przypodobania się Polakom poprzez zerwanie z tradycją i okazywanie jej pogardy. Pisarz krytykuje także żydowski konserwatyzm i podobnie jak jego bohater Hamon, głosi połączenie społeczne i polityczne obu narodów, ale z zachowaniem religii i tradycji przodków, postuluje jednak rezygnację z wielu już nieaktualnych zakazów i nakazów zawartych w Talmudzie. W powieści *Żyd* zrywa z przedstawieniem stereoty-

²⁶¹ J. I. Kraszewski, *Literat starozakonny*, „Tygodnik Literacki” 1839, nr 27, s. 211.

²⁶² W powieści *Choroby wieku* (1857) Kraszewski krytykował nie – jak się może wydawać – żydostwo polskie, ale finansjerę i kapitalistów pochodzenia żydowskiego, hołdujących materializmowi i kosmopolityzmowi. Daleki był od atakowania Żydów, dążył do obiektywnej oceny kapitalizmu, wskazując na często negatywną moralnie jego stronę.

²⁶³ Utwór pokazuje nie zawsze uczciwe działania handlowe Herszka, ale też pozytywne cechy Żydów: oszczędność, zapobiegliwość i solidarność z współbraćmi, powodujące, że to w ich ręce przechodzą upadające majątki szlacheckie, co staje się pod względem ekonomicznym niebezpieczne dla Polaków. Aleksander Żyga stwierdza, iż „ujemne [...] właściwości żydostwa ukazane w *Latarni czarnoksiężskiej* starał się Kraszewski usunąć w drugim wydaniu powieści z roku 1873/4. Wydobywanie ich uważał za niesprawiedliwe i krzywdzące, nie chciał po roku polsko-żydowskiego pojednania (1861) narażać na szwank swojego autorytetu w sprawie żydowskiej i dawać powodu do szerzenia niechęci i zawiści pomiędzy obu narodowościami” (A. Żyga, op. cit., s. 165). Sam Kraszewski zaś pisze: „Siła tego plemienia, które wyznaniem, uciskiem, upokorzeniem nie dało się złamać i wyszło zwycięsko ze wszystkich prób niedoli wiekowych, zadziwiająca. Wady są wadami ich stanu, położenia, odepchnięcia... i w nich nawet jeszcze jaka siła! ile życia! jaka nieco zgjęta wytrzymałość!” (J. I. Kraszewski, *Latarnia czarnoksiężska. Obrazy naszych czasów*, seria pierwsza, [w:] *Dzieła. Powieści obyczajowe*, pod red. J. Krzyżanowskiego, Kraków 1964, s. 230).

²⁶⁴ Zob. A. Kraushar, *Wspomnienia. Kartka z niedawnej przeszłości*, [w zb.:] *Książka jubileuszowa dla uczczenia pięćdziesięcioletniej działalności literackiej J. I. Kraszewskiego*, Warszawa 1880, s. 505–527; S. Handelsman, *Kraszewski a kwestia żydowska*, „Gazeta Kujawska” 1912, nr 270; J. K. Urbach, *Udział Żydów w walce o niepodległość Polski*, Łódź 1938, s. 76, 77, 86; W. Feldman, *Stosunek Adama Mickiewicza do Żydów*, Kraków 1890, s. 25. Orzeszkowa przyznała pierwszeństwo Kraszewskiemu w poruszaniu problematyki żydowskiej (*Pisma krytycznoliterackie*, s. 363). W nr 227 „Gazety Codziennej” z 1861 r. Kraszewski przedstawił swoje zdanie na temat kwestii żydowskiej: „Wiemy, co zarzucano Żydom w Europie i czym obarczano ich u nas, ale uderzmy się w piersi i wyszedłszy z mistycznych poglądów na losy plemion i narodów, powiedzmy, co tych nieszczęśliwych wygnańców bez ojczyzny uczyniło tym, czym się stali? Oto w większej części wiekowa niesprawiedliwość, odwieczna niewola, ucisk, odepchnięcie; owocem ich, a więc dziełem i sprawą waszą, są wady Żydów; to, co w nich dobrego, jest ich własne. Nie wiem, czy (każdy) naród w podobnych życia warunkach zdobyłby się na tę siłę, na taką wytrzymałość, na te przynioły, jakie oni mimo przeciwnych okoliczności zachowali. Dla nas ta chwila pojednania z nimi jest epoką znaczenia pełną; dowiodła, żeśmy zerwali ze średniowiecznym przesądem, że do rodziny europejskiej wchodzimy na nowo, by w dalszą z nim postępu pielgrzymkę wyruszyć. Dziś postawić kwestię Żydów – jest ją rozwiązać. Nie można im tych praw odmówić, jakie dzieci tej ziemi posiadają, ale możemy w zamian wymagać, aby rzeczą, duchem, mową, obyczajem, życiem stali się dziećmi tej ziemi, która ich po macierzyńsku przyjmuje. Oto jedyny warunek” Cyt. za: A. Żyga, op. cit., s. 185.

²⁶⁵ A. Kraushar, *Wspomnienia*, op. cit., s. 521.

powego pojmowania Talmudu jako powodu zacofania Żydów, a słowami głównego bohatera podejmuje nawet polemikę z panującym ówczesnie takim przekonaniem.

Wśród polskich literatów XIX w. Kraszewski i Orzeszkowa to jedyni twórcy, którzy problem żydowski poznali nie tylko z bacznych obserwacji i publicystyki, ale również z literatury traktującej o historii, wierze, tradycji i kulturze wyznawców judaizmu, starannie przygotowując się do ukazania w swych utworach między innymi specyfiki tego środowiska oraz kolorytu lokalnego. Kraszewski z tymi kwestiami zaznajomił się już w czasie nauki w młodszych klasach szkoły średniej w Białej Podlaskiej, gdzie korzystał z katechizmu Fleury'ego i dzieła księdza Szymona Bielskiego *Historia Święta Starego Testamentu*²⁶⁶, dzięki którym obok historii chrześcijaństwa mógł poznać przedstawione tam obyczaje żydowskie. Podczas pobytu w Wilnie studiował historię tamtejszych Żydów i literaturę dotyczącą judaizmu. Uczył się nadobowiązkowo języka hebrajskiego, którego wykładowcą był Szymon Żukowski²⁶⁷. Znajomość elementów hebrajskiego ułatwiła mu na pewno analizowanie tekstów w tym języku, między innymi Talmudu. Wśród studentów Uniwersytetu Wileńskiego Kraszewski miał kolegów z wydziału hebraistyki, był także częstym gościem na zamieszkaną przez Żydów ulicy Niemieckiej, toteż w jego tekstach znalazły odzwierciedlenie obok kwestii przeobrażeń społecznych także, choć w małym stopniu (z wyjątkiem *Żyda*), elementy żydowskiej tradycji religijnej.

Równą spostrzegawczością w obserwacji Żydów litewskich wykazała się Eliza Orzeszkowa. Kiedy jako młoda kobieta jeszcze w okresie przedpowstaniowym (w 1862 r.) przyjechała na kilka miesięcy z litewskiej wsi do Warszawy, chodziła do synagogi przy ulicy Daniłowiczowskiej, w której unowocześniono formy kultu, nawiązując do bóżnic judaizmu reformowanego. Dzięki temu przyszła pisarka mogła tam przebywać, a rabin dr Markus Jastrow wygłaszał po polsku patriotyczne kazania. „Piękne czasy dążenia do powszechnej równości i zgody” zasiały w sercu Orzeszkowej – jak pisała w liście do Malwiny Blumberg – „ziarno miłości dla wszystkich bez wyjątku mieszkańców kraju naszego”²⁶⁸, dlatego postanowiła obiektywnie ocenić Żydów, nie zaś tak, jak to czynili inni pisarze, którzy przedstawiali ich od strony humorystycznej lub „szachrajskiej”. Chciała „głębiej zbadać podstawy bytu dziwnego tego społeczeństwa i dobić się tych pobudek psychicznych, historycznych i obyczajowych, które kierują ich prawami i postępami”²⁶⁹. W liście z Grodna do S. H. Peltyna, redaktora „Izraelity”, pisała 12 stycznia 1870 r.:

Od dawna już pragnę gorąco poznać się ze wszystkim, co się tyczy społeczności izraelskiej, tak ze względu na jej dzieje minione, jak co do dziś rządzących nią wierzeń, ustaw i obyczajów. Świadomość tego wszystkiego uważam za konieczną w zawodzie powieściopisańskim, jakiemu się oddałam, tym bardziej iż społeczność izraelska tak ściśle związana jest z naszą, że przedstawiając jedną, niepodobna pominąć drugiej; nie chciałabym zaś wpaść w szkodliwy tak dla sztuki, jak i dla narodu błąd, popełniany przez innych powieściopisarzy, którzy po większej części, a nawet ogólnie prawie zapatrują się na Izraelitów albo z uprzedzeniem, albo co najmniej powierzchownie tylko, bez wnikięcia w wewnętrzny ich żywot i pobudki, tak plemienne, jak psychiczne ich działań i obyczajów [...]. Dla tych więc powodów postanowiłam, o ile możliwości, najlepiej, najgruntowniej poznać społeczność izraelską, aby móc potem najbezsronniej, najprawdziwiej pokazywać innym. Ku temu celowi przedstawiają się dwie drogi: obserwacji i nauki²⁷⁰.

²⁶⁶ Zob. P. Chmielowski, *Józef Ignacy Kraszewski – zarys historycznoliteracki*, Kraków 1888, s. 9.

²⁶⁷ Ibidem, s. 28.

²⁶⁸ Eliza Orzeszkowa do Malwiny Blumberg, list z 28 I 1887 r., z Grodna, *Archiwum Elizy Orzeszkowej*, rkps 287.

²⁶⁹ E. Orzeszkowa, *Listy zebrane*, przygot. i koment. opatrzył E. Jankowski, t. 8, Warszawa 1976, s. 13.

²⁷⁰ Nie zachowała się korespondencja E. Orzeszkowej z S. H. Peltynem, dlatego fragment przytaczam za: I. Butkiewiczówna, *Powieści i nowele żydowskie Elizy Orzeszkowej*, Lublin 1937, s. 1-2.

Aby dokładniej poznać wyznawców religii mojżeszowej i zrekonstruować w powieściach i nowelach żydowski świat zgodnie z realistyczną techniką pisarską, Orzeszkowa spotykała się z żydowskimi inteligentami, między innymi z Leopoldem Méyetem i Mathiasem Bersohnem, a także z rabinami. Jak już wspomniano, studiowała rozmaite księgi²⁷¹ dotyczące judaizmu, o czym donosiła z Grodna w liście z 22 października 1870 r. do Jana Kantego Gregorowicza:

Proszę się ze mnie nie śmiać, tak jak ja z siebie często się śmieję w duchu, siedząc przy stole z żydowskim rabinem i prowadząc z nim długie konferencje o Biblii, Misznie i Gemarze. Oto wypadła mi taka konieczność, że w powieści, którą teraz piszę, Żydzi odgrywają wielką rolę, [...] przeczytałam z dziesięć dzieł traktujących o Żydach, ale mi tego było mało; zaczęłam tedy moje badania *in anima vili*, a że nasze miasteczko obfituje w potomków Abrahama i Izaaka, nie było to trudnym. Na koniec udało mi się pochwyć pewnego rabina, który nie posiada się od radości, że może komuś udzielić swej talmudycznej wiedzy²⁷².

Ta najbardziej filosemicka spośród pozytywistów autorka znała zaledwie podstawy hebrajskiego (w 1879 r. pisała w liście do Konopnickiej o próbach podjęcia nauki tego języka, z której jednak z powodu choroby oczu musiała zrezygnować), toteż wiadomości dotyczące Talmudu i w ogóle religii żydowskiej czerpała z rozmów z Żydami, z lektur, a przede wszystkim z obserwacji życia wyznawców judaizmu. Jakkolwiek Orzeszkowa zdobyła znaczną wiedzę o Talmudzie, to w odróżnieniu od Kraszewskiego nie cytuje fragmentów Miszny ani Gemary. Tylko sporadycznie w formie opowiadania przedstawia ich treść, zaznaczając ogólnikowo, skąd dany fragment pochodzi, podczas gdy Kraszewski skrupulatnie odnotowuje traktat i czasami rozdział.

Jednym z warunków asymilacji żydowskiej jest według Niemcewicza odrzucenie Talmudu i ksiąg kabały. *Sefer Jecira* i *Zohar* są w utworze *Lejbe i Sióra* głównymi lekturami chasydów, z Jankielem na czele, i to one, zdaniem autora, stanowią źródło zabobonów, magii oraz maksym głoszących nienawiść do gojów i wyższość Żydów nad chrześcijanami. Kilka przykładów przytacza jeden z bohaterów powieści imieniem Moszko:

Sądzą [chrześcijanie – A.W.], że są ludźmi, że mają duszę, nie wiedząc, że są tylko plugawymi zwierzętami, że Żyd jeden posiada udział duszy Boskiej i że po zwalczeniu *Sytra Achra* (Nieprzyjaciela Boga), cząstka ta połączy się z samym Bogiem²⁷³.

Jankiel z *Meira Ezofowicza* wyjaśniając problemy natury religijnej, z którymi zgłaszają się jego współbracia, radzi się Miszny i obowiązkowo *Zoharu* – głównego dzieła kabały. *Zohar* (właśc. *Sefer ha-Zohar*, hebr. *Księga Blasku*) został zredagowany w XIII w. w Hiszpanii najprawdopodobniej przez Mojżesza z Leonu (1240–1305). Tradycja kabalistyczna jednak przypisuje jego autorstwo Szymonowi bar Jochajowi (II w.), bohaterowi wielu zoharycznych opowieści. Różnicę między Talmudem a *Zoharem* wykląda szybowski mełamed poproszony przez synów Saula, aby w ten sposób wyciszyć złość i gniew mełameda reb Mosze na karaitów. Przypomina słowa wielkiego rabiego Simona ben Jochai [tj. Szymona bar Jochaja – A.W.]: „Talmud – to nikczemna niewolnica, a Kabała – to wielka królowa”. Talmud napełniony jest „bardzo małymi, podrzędnymi rzeczami”.

On uczy, co czyste jest, a co nieczyste, co dozwolone, a co niedozwolone, co skromne, a co nieskromne. A czym *Zohar*, księga blasku, księga *Kabały* napełniony? On napełniony wielką nauką: czym jest Bóg i jego sefiry. On ich wszystkich imiona zna i naucza, co oni robią i jak oni świat budują. W nim napisane, że Bóg

²⁷¹ Zob. rozdz. I, przypis 74.

²⁷² E. Orzeszkowa. *Listy zebrane*, s. 12–13. Edmund Jankowski objaśnia, iż powieść, o której Orzeszkowa nadmienia w liście, najprawdopodobniej była pisana przed *Meirem Ezofowiczem* i *Elim Makowem*. Na podstawie niewielkiego fragmentu rękopisu utworu (rkps 815 w *Archiwum E. Orzeszkowej*) można zorientować się w jego tematyce. Autorka przeciwstawiła w nim konserwatywnemu i nieuczciwemu Żydowi Kahanowi sprawiedliwego rabina Aarona Judicza.

²⁷³ J. U. Niemcewicz, op. cit., s. 10.

nazywa się *En-Sof* a drugie jego imię – *Notarikon*, a trzecie jego imię – *Gemotria*, a czwarte jego imię – *Zirufi*²⁷⁴.

Wedle kabalistów Bóg ukrywa się pod symbolicznym określeniem *En-Sof* (hebr. 'Bezkresny', 'Nieskończony').

Chasydzki fanatyzm i zacofanie mełameda Orzeszkowa pokazuje poprzez jego wypowiedź:

Wiem ja, że wielu Izraelitów mówi, że Talmud ważniejszy, ale oni wszyscy, co tak mówią, głupi są i nie wiedzą o tym, że póty ziemia trząść się będzie od wielkich boleści i póty Bóg i Izrael, Ojciec i Matrona nie połączą się pocałunkiem miłości, dopóki niewolnica nie ustąpi przed królową, Talmud przed Kabałą [tj. naukami ezoterycznymi – A. W.]²⁷⁵.

Obaj bracia Ezofowiczowie, Abram i Rafał, należą do kręgu ludzi uczonych i przez to wysoko cenionych w gminie. Ale Rafał studiuje przede wszystkim Talmud i uważany jest za jednego z największych jego znawców, Abram zaś uwagę skupia na tajemnicach *Zoharu* i dlatego cieszy się większą sympatią ludności szybowskiej, z rabinem i bogaczami miasteczka na czele²⁷⁶. Zestawiając te postaci, Orzeszkowa dokonuje wstępnej charakterystyki już w oparciu o lekturę religijną obu braci. Rozważnego talmudystę Rafała szanują goje, ufają mu i chętnie z nim współpracują. Zapalczywy kabalista Abram, wzrok ma najczęściej spuszczonego ku ziemi i prowadzi wraz z grupą chasydów nieuczciwe wobec innowierców interesy.

W utworze Ludwika Szyrmera *Kataleptyk. Powieść nieboszczyka Pantofla*, składającym się z trzech epizodów (wbrew temu, co sugeruje podtytuł, niewiele mającym wspólnego z tradycyjnie pojmowaną powieścią), główny bohater, wizjoner Florian, „spotyka” na posiedzeniu redakcji swojej gazety Żyda Wiecznego Tułacza²⁷⁷, który snuje refleksje na temat współczesnej wiedzy i narodu Izraela, posiadającego tajemnicze kabalistyczne księgi *Zohar* i *Sefer Jecira* „napełnione umyślnie mnóstwem dziwactw dla odwrócenia uwagi gminu od prawdziwych tajemnic” (dostępnych tylko uczonym Żydom), „zawierające w sobie wiele natchnionych i wysokich myśli”²⁷⁸. Szyrmer dopiero w przypisie objaśniającym genezę kabały, powołując się na tradycję, podaje autorów *Zoharu* i *Sefer Jecira*. Pierwsze dzieło przypisuje Szymonowi bar Jochajowi, drugie zaś (błędnie) rabinowi Akibie. O tym, że Szyrmer nie orientuje się dobrze w tematyce judaizmu, mogą świadczyć niepoprawne informacje dotyczące autorstwa Miszny i Gemary. Zgadzą się jedynie określenia talmudycznych mędrców – tanaitów i amoraistów.

W księgozbiórze szybowskiego rabina Todrosa obok Talmudu i *Zoharu* jest jeszcze *Sefer Jecira* (hebr. *Księga Stworzenia* – jak objaśnia Orzeszkowa) z III w. n.e. Ani Orzeszkowa, ani wcześniej Niemcewicz nie podają, że sześć rozdziałów tego dzieła dotyczy tworzenia kosmosu przez Boga za pomocą dziesięciu sefir i dwudziestu dwóch liter alfabetu hebrajskiego. Dziadek Meira, Saul, czytał *Zohar*, „którego jednak głębokich objawień pomimo największych wysiłków objąć nie

²⁷⁴ E. Orzeszkowa, *Meir Ezofowicz*, op. cit., t. 1, s. 69–70.

²⁷⁵ Ibidem, s. 70.

²⁷⁶ Ibidem, s. 214–215.

²⁷⁷ Na początku XVII w. niemiecka literatura antyżydowska nadała Żydowi Wiecznemu Tułaczowi imię Ahaswer – od imienia króla perskiego, występującego w biblijnej Księdze Estery. Przekaz o nim stał się popularny w folklorze europejskim i później w literaturze, zwłaszcza u A. von Chamisso, J. W. Goethego, N. Lenaua i E. Quineta. Kopaliniński stwierdza: „wg większości wariantów miał to być albo stróż Piłata, albo szewc, który popędzał Chrystusa niosącego krzyż na Kalwarię, na co Chrystus miał odrzec: «Idę, idę, a ty poczekasz, aż do mego powrotu». Odtąd Tułacz odmładza się ciągle do 30. roku życia, wędruje po świecie i jest niezmiernie mądry, a innych ludzi wzywa do wyrzeczenia się życia w grzechu i do unikania gniewu Bożego” (W. Kopaliniński *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1985, s. 1359). Motyw Żyda Wiecznego Tułacza występuje często w literaturze polskiej, np.: I. Krasiczki, *Historia na dwie księgi podzielona* (1779); J. Potocki, *Rękopis znaleziony w Saragossie* (1805); J. M. Elkana, *Baal Teszuba, czyli Pokutnik; powieść z życia ludu żydowskiego* (1830); A. Czajkowski, *Żyd wieczny tułacz* (1845), J. I. Kraszewski, *Sfinks* (1847); W. Koszczyk [właśc. W. Wołodźko], *Nawrócona* (1877), G. Zapolska, *Antysemityzm* (1897–1898). Motyw Ahaswerusa omawia szeroko m.in. M. Inglot (*Postać Żyda w literaturze polskiej lat 1822–1864*, Wrocław 1999). W kulturze żydowskiej Żyd Wieczny Tułacz symbolizuje tragiczny los Żydów zmuszanych do wędrowki z powodu prześladowań.

²⁷⁸ E. Szyrmer [właśc. L. Szyrmer], *Kataleptyk. Powieść nieboszczyka Pantofla*, t. 1, Wilno 1846, s. 139.

mógł umysł jego, do świeckich interesów przywykły”²⁷⁹. Niemcewicz wyliczając lektury, jakim się oddaje w dzień szabatu Moszko, wymienia *Sefer Jecira* jako dwa odrębne dzieła, o czym świadczy postawiony między nimi przecinek²⁸⁰.

Narrator w powieści Sewera *Zyzma* dostrzegł idącego ulicą żydowskiej dzielnicy w Krakowie dwudziestoletniego Żyda, przyszłego rabina i cudotwórcę, któremu tłum okazywał cześć. Duma młodzieńca rosła, bo „wierzył, że Bóg Izraela naznaczył go swym palcem – da mu moc cudów”²⁸¹, a Talmud i księgi kabały zapewnią mu mądrość. Już po wzmiance o księgach kabały uważny czytelnik może rozpoznać chasyda.

Nieczęsto w polskiej literaturze dziewiętnastowiecznej pojawiają się odwołania do *Zoharu*. Wyjątek stanowią *Pustelnik w Proniunach* Ignacego Chodźki i *Kataleptyk Sztjrmera*, gdzie mistyczna księga jest oceniana negatywnie jako źródło konserwatywnego chasydzkiego. Stary morejna Abraham liski, żydowski bohater *Pustelnika w Proniunach*, trzyma się ściśle zasad swojego Zakonu, przy czym zgłębianie Talmudu i traktatów kabalistycznych nie wyrabia w nim nienawiści wobec chrześcijan.

W opozycji do kabały i jej mistycyzmu oraz emocjonalnego podejścia do wiary stoi racjonalizm religijny, reprezentowany przez najwybitniejsze dzieło Mojżesza Majmonidesa (1135–1204) *More newuchim* (*Przewodnik zbłąkanych* [ew. *blądzących* – A.W.], 1190), napisane w języku judeoarabskim. Meir Ezofowicz często czytuje tę kontrowersyjną dla chasydów lekturę. Sam czuje się zbłąkany, poszukuje więc prawdy i zrozumienia. Pomóc mu mogą filozoficzne rozważania Majmonidesa, oparte na arystotelesowskim racjonalizmie. Majmonides gruntownie oczyścił religię z wszelkich sugestii o cielesności Boga, a ponadto potępił ludowe wierzenia w amulety i przesady. Nie głosił bynajmniej odsunięcia się od wiary i zastąpienia jej prawdami naukowymi (sformułował przeciw trzynastu artykułom wiary), jego celem było „uzgodnienie wiedzy z wiarą”²⁸². W racjonalny sposób wyjaśniał nakazy i zakazy zawarte w Talmudzie, narażając się tym samym ortodoksyjnym rabinom. Meir Ezofowicz, fikcyjny czytelnik jego dzieła, zostaje za ten racjonalizm i próby reformy wyklęty przez społeczność chasydzką, a *Przewodnik zbłąkanych* ostentacyjnie spalony przez udającego nabożnego Żyda Kaminonkera. Idee Majmonidesa są bliskie także innemu reformatorowi żydowskiemu, Jakubowi Hamonowi z powieści Kraszewskiego *Żyd*, porównywanemu nawet do tego średnio-wiecznego uczonego. O mądrości Majmonidesa opowiada tytułowy bohater *Gedalego Orzeszkowej*. Charakteryzując wielkiego filozofa, podkreśla, że do uczniów mówił on w kilku językach i „do żadnego narodu nienawistości nie miał i gdzie tylko rozum znalazł, kłaniał się jemu tak samo, jak żeby to był żydowski rozum”²⁸³. Majmonides jest twórcą wielu wybitnych dzieł, m.in. *Miszne Tora* – kodeksu napisanego po to, by ułatwić ludziom zrozumienie praw religijnych.

Kolejną ważną w dziejach judaizmu księgą odnoszącą się do życia praktycznego jest *Szulchan Aruch* (hebr. *Nakryty Stół*)²⁸⁴. O tym kodeksie prawa obowiązującego wyznawców religii mojżeszowej znajdują się trzy wzmianki w literaturze dziewiętnastowiecznej. U Niemcewicza Moszko jest przekonany o posłuszeństwie Sióry co do wypełnienia jego woli (tj. poślubienia Jankiela), ponieważ posłuszeń-

²⁷⁹ E. Orzeszkowa. *Meir Ezofowicz*, op. cit., t. 1, s. 128.

²⁸⁰ J. U. Niemcewicz, op. cit., s. 10.

²⁸¹ Sewer [właśc. I. Maciejowski], *Zyzma. Powieść współczesna*, Petersburg 1896, s. 419.

²⁸² W. Panas, *Sacer: święty-przeklęty. Obraz judaizmu w literaturze polskiej drugiej połowy XIX wieku*, [w:] *Pismo i rana. Szkice o problematyce żydowskiej w literaturze polskiej*, Lublin 1996, s. 32.

²⁸³ E. Orzeszkowa, *Gedali*, op. cit., s. 227.

²⁸⁴ Tytuł *Nakryty Stół* związany jest z interpretacją wersetu „Te są prawa, które im przedłożysz” (Wj 21, 1). Prawo talmudyczne zajmuje się znaczeniem czasownika „przedłożysz” występującego w tym fragmencie Tory. W języku hebrajskim ma on kilka znaczeń: „mówić”, „stawiać”, „kłaść”, „określać”. Komentarz Rasziego brzmi następująco: „Bóg – Święty, niech będzie pochwalony – powiedział do Mojżesza: nie może ci to przyjść na myśl, aby powiedzieć: oto dam im rozdział księgi albo przykazanie, aby się go po dwakroć czy po trzykroć nauczyli, aż całość dosłownie będą powtarzać dokładnie tak, jak ich nauczono; nie będę się natomiast troszczył, aby ułatwić im gruntowne zrozumienie sprawy i jej objaśnienie. Dlatego napisano: «te, które im przedłożysz. Niczym stół, który zastawia się przed ludźmi i nakrywa, aby przy nim jedli»” (S. Ph. De Vries Mzn., *Obrzędy i symbole Żydów*, Kraków 1999, s. 413).

stwo córki wobec ojca nakazują Miszna i *Szulchan Aruch*. Narrator w szkicu powieściowym Nussbauma *Jakub Izraelewicz* oznajmia, że wśród Żydów dziewiętnastowiecznych większość naśladuje zwyczaje ojców i dziadów „bez zastanowienia się nad ich pochodzeniem i istotą, bez rozbioru ich większej lub mniejszej religijnej wartości. Inni tak samo postępują [...], ale na podstawie znajomości kodeksu rytualnego (*Szulchan Aruch*)”²⁸⁵. Z powieści *Żydziak* Feldmana czytelnik dowiaduje się o jednym z nakazów *Szulchan Aruch*: po wstaniu z łóżka należy umyć ręce, bo rano człowiek jest nieczysty i na jego dłoniach lęgną się *klipes*, czyli złe duchy. Jicchok zapomina o tym i podaje chorej matce kubek z mlekiem, ale ta zamiast wypić, odrzuca go na ziemię. Takich to Żydów, ulegających często bezmyślnie, bez żadnego uzasadnienia martwej literze kodeksu rytualnego, a więc nakazom Talmudu i *Szulchan Aruch*, nazywa Nussbaum fanatycznymi stróżami religii, którzy z czystym sumieniem nie mogliby i nawet nie chcieliby złamać jakiegokolwiek przepisu i zwyczaju²⁸⁶. Żydzi reformatorzy – Meir Ezofowicz Orzeszkowej, Jakub Hamon Kraszewskiego, Jicchok Graf Feldmana – postanawiają odrzucić wszelkie wpajane im od najmłodszych lat zabobony oraz martwy talmudyzm przeszkadzający w „przekształcaniu się na ludzi mądrych i użytecznych”²⁸⁷. Każdy z nich pragnie być „Żydem szanującym tradycje, a nie przesądnym”, w głębi serca zachowującym „uczucie i wiarę jako najdroższy skarb, ale nie odpychającym światła rozumu i prawa postępu, nie wyłączającym się z ogółu ludzkości”²⁸⁸. Literatura dziewiętnastowieczna lansuje model życia zaproponowany przez Jakuba Hamona, najczęściej sugerując nieprzestrzeganie tych przepisów Talmudu, które są nieaktualne, niepotrzebne, a nawet ś mieszne dla współczesnego człowieka.

Niemcewicz, Kraszewski i Orzeszkowa omawiają, choć bardzo pobieżnie, niektóre wydarzenia ściśle związane z historią powstawania Talmudu, przybliżając sylwetki wybranych jego autorów. Ponadto Kraszewski – słowami Jakuba Hamona – daje pełną definicję Talmudu i ogólnie omawia jego treść. Przywołuje też najwięcej legend i przypowieści talmudycznych, w czym celuje jego powieść *Żyd*. Dotyczą one głównie istotnych wydarzeń z dziejów Żydów, takich jak powstanie Bar Kochby, i zgodnie z zamiarem pisarza mają na celu wskazanie analogii w cierpieniu narodów żydowskiego i polskiego, co w realiach politycznych, historycznych i społecznych XIX w. było niezwykle ważne.

Aby obalić stereotyp Talmudu, postrzeganego jako zbiór rozmaitych dziwnych, tajemniczych nauk, jako księga głosząca nienawiść do gojów, często oceniana złośliwie lub ironicznie, jak to czyni narrator w powieści *Młodzi i starzy* Bałuckiego: „Talmud to balsamiczna płachta, która ich [tj. Żydów – A.W.] jak mumie broni od zepsucia i rozsypania się w proch, daje im charakter ludzi umarłych [...]”²⁸⁹, większość autorów udowadnia, przytaczając odpowiednie legendy i fragmenty, że – wręcz przeciwnie – dzieło to zawiera wątki dobrze znane chrześcijanom, m.in. opowieść o stworzeniu człowieka, nakaz szanowania rodziców drugiego człowieka, choćby był innej wiary, ideę życia po śmierci. Najwięcej cytatów talmudycznych występuje w powieści *Żyd*, gdzie Kraszewski zawsze podaje traktat, z którego dany fragment został zaczerpnięty, i niekiedy także rozdział (Orzeszkowa sygnalizuje tylko porządek – *sefer*). Niektórzy, na przykład Niemcewicz czy Przyborowski, uważają Talmud za źródło zła uczące Żydów niechęci do chrześcijan. Głoszą też radykalne poglądy, że asymilujący się Żydzi powinni pozbyć się Talmudu i ksiąg kabalistycznych. Typowa dla większości tekstów dziewiętnastowiecznych jest krytyka lektur kabalistycznych, zamykających chasydom drogę do lepszego życia – mniej związanego z religią, a bardziej z dobrami cywilizacyjnymi. Poza Orzeszkową żaden z twórców nie objaśnia natomiast, co zawiera *Zohar*. Nie czynią tego nawet autorzy pochodzenia żydowskiego. W większości tekstów, gdzie występują postaci żydowskie, o Talmudzie nie pisze się wcale. Co najwyżej nadmienia się, że

²⁸⁵ H. Nussbaum, *Jakub Izraelewicz. Szkic powieściowy z życia Żydów*, Warszawa 1886, s. 86.

²⁸⁶ Ibidem, s. 87.

²⁸⁷ J. I. Kraszewski, *Żyd*, op. cit., s. 147.

²⁸⁸ W. Feldman, *Żydziak*, op. cit., s. 65.

²⁸⁹ Elpidon [właśc. M. Bałucki], *Młodzi i starzy. Powieść z niedawnych lat*, cz. 1, Lipsk 1866, s. 3.

w domu bohatera znajduje się egzemplarz Talmudu, że Żyd jest talmudystą lub że przestrzega zawartych w tej księdze praw. Sporadycznie pojawiają się informacje o *Szulchan Aruch*. Lektura *Przewodnika zbłąkanych (More newuchim)* przewija się przez całą powieść *Meir Ezołowicz*, czasami mówią o niej Żydzi, którym bliższe jest pragnienie wyrwania się z ortodoksyjnego środowiska współbraci.

Przyczyną rzadkiego występowania w polskiej literaturze dziewiętnastowiecznej wątków talmudycznych jest niewątpliwie niedostępność tej księgi ze względu na jej rozmiary (pierwsze pełne wydanie Bomberga, Wenecja 1520–1523, liczy 5894 strony *in folio*), zawiłą problematykę, ale przede wszystkim język, gdyż pierwszy przekład z hebrajskiego i aramejskiego (na niemiecki) został sporządzony dopiero u schyłku XIX w. (zaczął wychodzić w 1896 r. w Berlinie). Autorzy polscy, z nielicznymi wyjątkami, jak na przykład Kraszewski, nie znali podstaw ani hebrajskiego, ani aramejskiego, i dlatego nie sięgali do Talmudu, wyrażali jednak przekonanie zbliżone do tego, jakie Junosza wyraził w studium publicystycznym *Nasi Żydzi w miasteczkach i na wsiach*.

Dalecy jesteśmy od lekceważenia tej księgi – jest ona i pozostanie na zawsze zabytkiem szacownym, pomnikiem pracy umysłowej czasów zamierzchłych – w archiwach i muzeach cywilizacji ogólnej należy jej się miejsce niepoślednie, ale żeby studiowanie jej miało być jedynym i wyłącznym pokarmem duchowym dla współczesnych pokoleń, na to trudno się zgodzić²⁹⁰.

Jakub Hamon jest przekonany, że Żydzi, idąc z duchem postępu, nie mogą zapomnieć o Prawie Mojżeszowym. Powinni także pielęgnować upamiętnione między innymi w Talmudzie tradycje świąt i obrzędów swego wielkiego narodu, gdyż są one „rzeczą potężną, nieobaloną, bo i chrześcijaństwo zasad tych nie naruszyło [...]”²⁹¹.

²⁹⁰ K. Junosza, *Nasi Żydzi w miasteczkach i na wsiach*. Warszawa 1889. s. 155–156.

²⁹¹ I. Kraszewski, *Żyd*, op. cit., s. 278.

OD KOLEBKI DO GROBU

Rytuał żydowski polega na wypełnianiu przepisów religijnych (hebr. *halacha*) zawartych w Torze i Talmudzie oraz praktyk nakazywanych przez obyczaj (*minhag*). Wpływ na formowanie halachy miał często miejscowy obyczaj, czasami nawet dominował nad halachą, jako że we wspólnocie pełnił funkcję czynnika zachowawczego. Życie Żyda jest ściśle związane z rytuałem, który można rozpatrywać w liniowych i cyklicznych determinantach czasowych. Rytuały czasowe liniowe pojawiają się na określonych etapach życia – od narodzin, poprzez wejście w dorosłość, założenie rodziny, aż do śmierci, natomiast cykliczne odbywają się każdego dnia (modlitwy), tygodnia (szabat) i roku (święta doroczne). Bogactwo rytualne określa strukturę żydowskiej rodziny, której zadaniem jest przechowywanie tradycji. W noweli Feldmana *Idylla* przypomina o tym młodemu małżonkowi Naftalemu wuj, objaśniając także istotę miłości do narodu żydowskiego: „Co to znaczy kochać lud swój? Wpając w niego wiarę, siłę, tradycję...”²⁹² – tradycję wiążącą ze współwyznawcami i odseparowującą od nie-Żydów. Główny bohater *Żyda* Kraszewskiego, dumny ze swego żydostwa Jakub Hamon, twierdzi, że dzięki obyczajom (często śmiesznym dla chrześcijan) wyznawcy religii mojżeszowej nie zniknęli z oblicza ziemi, nie wsiąknęli w gromady innych narodów. Ale ten sam bohater w czasie podróży po wielu krajach zauważył Żydów kosmopolitów, obojętnych na religię ojców, przyczyniających się do rozproszenia Izraela, „bo narody bez wiary i tradycji narodami być przestają”²⁹³. Jego zdaniem asymilacja jest możliwa, pod warunkiem jednak że – odrzucając przesady – zachowa się i będzie się szanować wiarę oraz tradycję, które Hamon uznaje, za „najdroższy skarb”²⁹⁴. Polka wyznania mojżeszowego, Rachel, w liście do Sióry, uznającej Talmud za barierę na drodze do asymilacji Żydów, konstatuje za ojcem, że gdyby nie było tej księgi, naród obyczajami i moralnością zrównałby się z innymi. Obawy związane z asymilacją Żydów wyraża reb Cudyk w powieści Feldmana *Żydziak*, wskazując na zapomniane przez wielu prawo i tradycję, jako spoiwa łączące Zakon żydowski. Mówi do Jicchoka:

...kto z gmachu naszego istnienia i Zakonu odrzuca choćby kilka cegiełek, może zwalić już całą ścianę, trzymajmy się więc przed światem [...]. Jeżeli nie – to zmarniejemy, zginiemy, jak Asyryjczycy i Filistyni, i Rzymianie utonęli...²⁹⁵

1. Obrzezanie i bar-micwa

Dla wyznawcy judaizmu – jak dowodzi Księga Psalmów 127, 3 – liczne potomstwo jest nagrodą od Boga: „Oto synowie są darem dla Pana, a owe łona nagrodą”, przy czym wielką radością napawa przyjsie na świat syna, bo w przyszłości to on będzie wykonywać ważne obowiązki w gminie i decydować o kwestiach wiary, on też odmówi za zmarłych rodziców *Kadisz*. W wierszu Or-Ota (właśc. Artura Oppmana) *Berek Jawor* (b.r.) po śmierci syna tytułowy bohater zastanawia się ze smutkiem, kto po nim odmówi *Kadisz*, włoży śmiertelną koszulę i na cmentarz odprowadzi, bo „na sen wieczny córki nie utulę”²⁹⁶. O wyższości dziecka płci męskiej przypomina

²⁹² W. Feldman, *Idylla*, [w:] *Nowele i obrazy*, Kraków 1889, s. 60.

²⁹³ J. I. Kraszewski, *Żyd. Obrazy współczesne*, [w:] *Dzieła. Powieści obyczajowe*, pod red. J. Krzyżanowskiego, Kraków 1960, s. 161.

²⁹⁴ *Ibidem*, s. 147.

²⁹⁵ W. Feldman, *Żydziak. Szkic psychologiczno-społeczny*, Lwów 1889, s. 125.

²⁹⁶ Or-Ot (właśc. Artur Oppman), *Berek Jawor*, [w zb.:] *Żydzi w Polsce. Antologia literacka*, oprac. H. Markiewicz, Kraków 1997, s. 263.

Talmud: „Jest niemożliwe, by świat mógł istnieć bez mężczyzn i kobiet. Szczęśliwy jednak, kto ma męskie potomstwo, a nieszczęśliwy człowiek, którego dzieci są córkami” (*Bawa batra* 16 b). Życząc bezdzietnej parze żydowskiej potomka, życzy się syna, nie córki. Okres, kiedy kobieta jest brzemienna, oraz narodziny dziecka otoczone są licznymi zwyczajami rytualnymi i ludowymi²⁹⁷.

Cadyk z obrazka Feldmana *Cuda i dziwy* poleca staremu Chaimowi pragnącemu „kadysza”, czyli potomka płci męskiej, aby brzemienna żona tylko co trzecią noc leżała na lewym boku, codziennie kąpała się w basenie rytualnym (mykwie), stamtąd chodziła do synagogi i zwracała głowę w stronę aron ha-kodesz, a trzech współwyznawcy mają w jej intencji odmawiać psalmy. Sara chce mieć córkę (czterech synów już pochowała), ale i tym razem rodzi chłopca.

W społeczeństwie żydowskim, podobnie jak w innych, narodzenie dziecka daje początek obrzędowości rodzinnej, przy czym inne rytuały towarzyszą przyjściu na świat chłopca, a inne dziewczynki. Zawsze jednak obowiązkiem męża jest ochrona położnicy i noworodka przed złymi duchami. Pięć utworów dziewiętnastowiecznej literatury polskiej poświęca nieco miejsca czynnościom związanym z początkiem życia. W *Żydziaku* Feldmana szóste z kolei dziecko Mendla Grafa nie jest „szczęśliwym przybytkiem dla biednej rodziny; jednakowoż jako owoc mycwy [wypełnienia jednego z przykazań – A.W.] noworodek nie budził w ojcu myśli trwożliwych”²⁹⁸. Aby zabezpieczyć żonę i synka przed nieczystymi siłami krążącego nad nimi w celu pozyskania nowej ofiary szatana, Graf zgodnie z tradycją wykonał talizman: na kilku kartkach zapisał psalm 121 i modlitwę do aniołów nieba (narrator nie podaje jakich, a są nimi Sanwi, Sansanwi i Semangelaf) zapewniających ochronę przed królową demonów Lilit, pierwszą żoną daną Adamowi jeszcze przed stworzeniem Ewy²⁹⁹. W *Rachel* Hołowińskiego młody ojciec obrzezał syna i prosi rabina Ec-Chajima o wyjaśnienie tajemnicy działania najdoskonalszego środka przeciwko czarom – wypisywania na ścianach podczas uroczystości obrzezania słów: Adam, Hewa, Lilis, albo Senoi, Sansenoi, Sanmangelof.

– To najgłębsza kabała – odrzekł poważnie rabin – odsłonię tyle, ile może widzieć pospolite oko. Adam przed Ewą miał pierwszą żonę Lilis, a była sekutnica i nieposłuszna. Adam chciał ją siłą zmusić do cichości; lecz rozgniewana Lilis uciekła. I posłał Bóg za nią trzech aniołów: Senoi, Sansenoi, Sanmangelof, którzy ją złapali nad brzegiem morskim i grozili, że ją utopia, jeśli nie powróci do męża. Lilis, co dotąd żyje, bo nieukusiła jabłka z drzewa zakazanego, miała i ma powinność duszenia chłopczyków w pierwszych ośmiu dniach, a dziewczynek aż do dnia dwudziestego piątego. I podobała się ta niewiasta aniołom, i puścili ją wolną, za co Lilis przyrzekła oszczędzać zawsze te dzieci, w których pokoju będą napisane trzy imiona tych aniołów³⁰⁰.

W obawie przed kradnącą i pożerającą noworodki Lilit oraz wszelkimi *mines* i *klipes* (diabłami i złymi duchami) Graf w powieści Feldmana nad wszystkimi oknami i drzwiami domu rozwiesza kartki z dodatkowymi napisami: „Czarownica niech nie pozostaje przy życiu!”, „Wszechmocny, zwalcz szatana!”:

a największą przypiął do prześcieradła, którym – jako bardzo tanią kotarą – łóżko Maryemy było osłonięte. Zaś pod poduszką ukrył ostry nóż dla odstraszenia

²⁹⁷ Do rytuałów ludowych należy przeświadczenie, że narodzi się syn, jeśli kobieta „natychmiast po stosunku na prawy bok się położy, a to wypływa z przekonania, że płód chłopca zawiązuje się po prawej, płód dziewczyny zaś – po lewej. Lecz do piątego miesiąca ciąży Bóg płęć odmienić może i nieraz mająca się narodzić córka «zmienia się» w syna. O to właśnie błaga niewiasta, gdy tylko w ciążę zajdzie, i w tym celu dzień w dzień przez dni trzydzieści jeden przysłuchuje się modłom w bożnicy” (R. Lilientalowa, *Dziecko żydowskie*, Kraków 1927, s. 6–7). W ogóle podczas całej ciąży matka powinna prosić Boga, aby dziecko nie urodziło się potworem i żeby wyszło bez powikłań z jej łona. Zanim przyjdzie ono na świat, matka wypowiada słowa: „Bądź sprawiedliwy, nie zaś niegodziwy i chociażby cały świat cię upewniał, żeś sprawiedliwy, ty miej się za grzesznika. Wiedz też, że Bóg jest istotą czystą, że sługi Jego są czyste i że dusza, którą ci dał, jest czysta” (Nidda 30b).

²⁹⁸ W. Feldman, *Żydziak*, op. cit., s. 3.

²⁹⁹ Lilit żądała zrównania swoich praw z męzkimi. A ponieważ nie udało jej się tego osiągnąć, wypowiedziała imię Boga, wzniosła się nad ziemię i udała się do Morza Czerwonego. Wysłany przez Boga trzem aniołom musiała obiecać, że jeśli zobaczy ich imiona, nie będzie szkodzić ludziom.

³⁰⁰ I. Hołowiński, *Rachel. Powieść Żegoty Kostrowca*, Wilno 1847, s. 301–302.

szkodników piekielnych, mających – jak wiadomo – szczególne upodobanie w wysaniu mózgów niemowlęcych³⁰¹.

Kiedy na świat przychodził tytułowy Symcha Boruch z powieści Junoszy (*Żywota i spraw imć pana Symchy Borucha Kalkugla ksiąg pięciuro*, 1893), szalała potężna, straszna burza. Ojciec sądził, że to duchy uderzają z tak wielką mocą, i obawiał się, czy kunsztownie zapisane karteczki „będą w sobie miały dość siły, aby się oprzeć zjednoczonej potędze złych duchów”³⁰². Dla wzmocnienia ochrony ojciec i dziadek chłopczyka „podwoili liczbę karteluszków na drzwiach, oknach i ścianach”³⁰³, żeby przez osiem dni jeszcze, do chwili obrzędowego wprowadzenia syna i wnuka do grona prawych Żydów złe duchy nie szturmowały kolebki dziecka. Karteczki z zaklęciami – jak wyjaśnia narrator – miały stanowić swoisty mur warowny strzegący noworodka nie tylko od sług piekielnych, ale i szkodliwego spojrzenia czy też urzeczenia.

Nowo narodzonego chłopca wita zbierająca się wieczorem rodzina, sąsiedzi i uczniowie chederu. Małego Jicchoka Grafa z *Żydziaka* widzą najpierw dzieci, gdy ma sześć dni. „Czereda dzieciaków chederowych pod przewodnictwem belfra odmówiła krzykliwie modlitwę «szema»”³⁰⁴, za co obdarzono malców słodyczami. Słowa modlitwy wypowiedane każdego wieczoru (oprócz piątku) aż do obrzezania mają zapewnić noworodkowi błogi sen. Ojciec Jicchoka zabezpiecza chłopczyka nie tylko przed upiorami, ale i nieszczęściami takimi jak zimno, głód i niewygody. W czasie gdy Mendel sporządza talizmany, dwaj pobożni Żydzi zbierają składki w całym mieście dla nowego współbrata. Feldman pomija w opisie wydarzeń związanych z narodzinami ważne zadanie ojca w synagodze w pierwszą sobotę po przyjściu na świat chłopca: prowadzący nabożeństwo wzywa go do odczytania fragmentu Tory, a w tym czasie kantor śpiewa życzenia długich lat życia dla ojca, matki i dziecka. Tego dnia ojciec wydaje przyjęcie dla mężczyzn, zwane *szalom zachar* (hebr. witaj mężczyzno), podczas którego goście winszują kobiecie wydania na świat syna.

Ósmego dnia po urodzeniu, nawet jeśli przypada on w szabat, odbywa się obrzezanie. W dzień poprzedzający tę uroczystość do domu noworodka przychodzi mohel (mężczyzna mający wprawę we władaniu nożem, najczęściej rzeźnik rytualny lub lekarz), aby sprawdzić stan zdrowia dziecka. Jeśli dziecko choruje, obrzezanie przekłada się na ósmy dzień po chorobie. W bogatych domach (a dom Mendla takim nie był) w noc poprzedzającą obrzezanie praktykuje się obrządek czuwania (jid. *wachnacht*) nad matką i dzieckiem w ich pokoju, odmawiania modlitw, śpiewania hymnów religijnych i czytania Talmudu. W „dzień przymierza” od rana w domu palą się świece, odświętnie ubrani rodzice nie pracują, a ojciec do czasu ceremonii zachowuje post.

Polska literatura XIX w. nie interpretuje dokładnie roli obrzędu obrzezania. „Przymierze obrzezania” (hebr. *brit mila*) jest przede wszystkim symbolem przymierza Żyda z Bogiem.

Przymierze moje, które zawieram pomiędzy Mną a tobą oraz twoim potomstwem, będzie trwało z pokolenia w pokolenie jako przymierze wieczne, abym był Bogiem twoim, a potem twego potomstwa. I oddaję tobie i twym przyszłym potomkom kraj, w którym przebywasz, cały kraj Kanaan, jako własność na wieki, i będę ich Bogiem. Potem Bóg rzekł do Abrahama: Ty zaś, a po tobie twoje potomstwo przez wszystkie pokolenia, zachowujcie przymierze ze Mną. Przymierze, które będziecie zachowywali między Mną a wami, czyli twoim przyszłym potomstwem, polega na tym: wszyscy wasi mężczyźni mają być obrzezani; będziecie obrzezywali ciało napletka na znak przymierza waszego ze Mną. Z pokolenia w pokolenie każde wasze dziecko płci męskiej, gdy będzie miało osiem dni, ma być obrzezane – sługa urodzony w waszym domu lub nabyty za pieniądze – każdy obcy, który nie jest

³⁰¹ W. Feldman, *Żydziak*, op. cit., s. 6.

³⁰² K. Junosza, *Żywota i spraw imć pana Symchy Borucha Kalkugla ksiąg pięciuro*, cz. 1, Warszawa 1899, s. 16.

³⁰³ Ibidem, s. 17.

³⁰⁴ W. Feldman, *Żydziak*, op. cit., s. 6.

potomkiem twoim - ma być obrzezany; obrzezany ma być sługa urodzony w domu twoim lub nabyty za pieniądze. Przymierze moje, przymierze obrzezania, będzie przymierzem na zawsze [Rdz 17, 7-13].

Obrzezanie ma również przypominać Żydowi, że należy służyć Bogu każdą częścią ciała i tym samym dążyć do doskonałości.

Po codziennych porannych modlitwach szacharit odbywa się w domu lub synagodze *brit mila*. W *Żydziku* Feldmana mały Graf zostaje poddany temu obrządkowi, który odbywa się przed południem, na podwyższeniu (hebr. *bima*) w bejt ha-midrasszu, „gdzie obrzezac i wysysac ostrym nożem i strugą krwi wprowadzili kosmopolitycznego bezwyznaniowca w grono «Izraela»”³⁰⁵. Dla mohela wykonującego zabieg w obecności minjanu (niezbędnego do odprawienia pewnych ceremonii kworum dziesięciu dorosłych mężczyzn powyżej trzynastego roku życia) czynność ta jest wypełnieniem micwy, toteż nie można za nią pobierać wynagrodzenia. W czasach biblijnych to ojciec dokonywał obrzezania syna, ale od V w. p.n.e. zajmuje się tym mohel. Przy relacjonowaniu uroczystości narrator w powieści *Żydzik* opuszcza kilka etapów obrzędu. W informacji o odebraniu dziecka przy drzwiach synagogi i potrząsaniu nim przez zgromadzone kobiety brakuje uzupełnienia, że w czasie gdy ojciec i goście wyśpiewują wersety biblijne, kwater (kum), przyjąwszy chłopca od kwaterin (kumy) – kumami zazwyczaj są ojciec i córka, matka i syn, brat i siostra (przy czym kobieta nie może być brzemienna) – przekazuje go mohelowi, by ten na chwilę umieścił noworodka w fotelu przeznaczonym dla symbolicznej postaci Eliasza, zwanego Aniołem Przymierza, i wypowiada słowa: „Oto tron Eliasza, oby był wspomniany ku dobremu! Pomocy Twojej wyglądam, o Wiekuisty! Przykazanie Twoje spełniłem, Eliaszu, Aniele Przymierza! Oto masz przed sobą, co Twoje, stań po prawicy mojej i wesprzyj mnie [...]”. Następnie kładzie dziecko na kolanach sandaka siedzącego w fotelu obok.

Trzymanie dziecka w czasie obrzezania jest wielkim zaszczytem. Sandakiem bywa najczęściej rabin, dziadek chłopca lub inny bogobojny mężczyzna. Mohel po wypowiedzeniu odpowiedniego błogosławieństwa („Błogosławiony [...], który poświęciłeś nas przykazaniami swoimi i poleciłeś nam obrzezanie”) dokonuje aktu obrzezania. Kolejne błogosławieństwo wypowiada ojciec: „Błogosławiony Wiekuisty, Królu nasz, który poświęciłeś nas przykazaniami swymi, który przykazałeś nam wprowadzić go do przymierza Abrahama, praojca naszego”. Obecni odpowiadają: „Jak został wprowadzony do Przymierza, tak niech będzie wprowadzony do Tory, pod ślubny baldachim i do dobrych uczynków”, po czym mohel przechodzi do następnej czynności związanej z *brit mila*, niespotykanej u innych ludów praktykujących obrzezanie, a istotnej w rytuale żydowskim. Mohel, nim wysie ustami lub za pomocą szklanej rurki w ostatniej fazie obrzędu krew z rany, czyli wykona *mećicę*, aby sprawdzić, czy krew dopływa swobodnie, musi „odciągając wewnętrzną część napletka, rozerwać ją paznokciem”³⁰⁶ – bez tego obrzezanie uznawane jest za niepełne. Feldman w swojej powieści wśród osób bezpośrednio uczestniczących w ceremonii umieścił – obok rodziców – obrzezacza i wysysacza, krew jednak wysysa mohel, a gdyby tego nie zrobił, zostałby całkowicie pozbawiony możliwości wykonywania zabiegu *brit mila*. Przed nadaniem dziecku imienia mohel wypowiada nad winem błogosławieństwo dotyczące przymierza z Bogiem. Przeważnie dziecko otrzymuje imię po zmarłym przodku. Na przykład w powieści Niemcewicza *Powóz złamany* syn Moszka Lejbowicza otrzymał je po dziadku Szmulu. Wyznawca judaizmu może w życiu dorosłym przybrać inne imię, lecz w ceremoniach religijnych posługuje się imieniem nadanym po obrzezaniu. Zwilżenie ust dziecka pobłogosławionym winem jest końcowym elementem ceremoniału, po którym następuje uczta, tak zwana *seudat micwa*. O uczcie takiej nie pisze ani Feldman w *Żydziku*, ani Niemcewicz w *Powozie złamanym*, gdzie Lejbowicz, przedstawiając współpasażerom *curriculum vitae*, wspomina o swoim obrzezaniu dokonanym niegdyś przez rabina i – na dowód, że się nie oddala od

³⁰⁵ Ibidem, s. 7.

³⁰⁶ A. Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, przeł. J. Zabierowski, Łódź 1989, s. 166.

Zakonu Mojżesza – o obrzezaniu syna. Narrator w obrazku *Cuda i dziwy* Feldmana napomyka o wprowadzeniu nowo narodzonego syna Chaima i Sary w Zakon Izraela, przechodząc zaraz do opisu wielkiej miłości matki do Joela. W ujętym aż w pięciu księgach *Żywocie i sprawach imć pana Symchy Borucha Kalkulga* narrator tylko nadmienia o wydarzeniu w ósmym dniu życia głównego bohatera, nawet nie używając nazwy obrzędu. Wiadomo tylko tyle, że odbył się on w domu nowo narodzonego dziecka, w obecności rodziny i dziesięciu zaproszonych mężczyzn, wśród których był biegły felczer, i że chłopczyk otrzymał dwa imiona.

W żadnym z tekstów literatury dziewiętnastowiecznej nie ma informacji o zwyczajach związanych z narodzinami córki. Otóż w pierwszą sobotę po tym wydarzeniu ojciec ogłasza publicznie w synagodze przyjście na świat dziewczynki i podaje jej imię, a potem, po nabożeństwie szabasowym, zaprasza gości na lekki posiłek.

Jeśli pierwotny syn nie pochodzi z rodu kapłanów czy lewitów (usługujących w starożytnej Świątyni Jerozolimskiej), to gdy ukończy trzydziesty dzień życia, ojciec powinien go symbolicznie wykupić. Obrzęd wykupu syna (hebr. *pidjon haben*) wiąże się z przekonaniem o szczególnej świętości, jaką został obdarowany pierwotny. Ceremonia odbywa się podczas uczty, w której uczestniczy potomek dawnych kapłanów. Na ozdobnej tacy ojciec kładzie dziecko, podaje kapłanowi (hebr. *kohen*) i odpowiada na jego pytanie: „czy woli zatrzymać swego pierwotnego syna, czy pięć srebrnych monet potrzebnych do jego wykupienia”³⁰⁷. Ojciec oznajmia wolę wykupienia syna i podaje kohenowi monety, a ten wypowiada nad dzieckiem błogosławieństwa i uwalnia je od kapłańskiego przeznaczenia. Pierwotny aż do uzyskania dojrzałości (13 lat), odmiennie niż inne dzieci, jeszcze w wigilię Pesach będzie musiał pościć, zaś dziedzicząc majątek ojca, otrzyma podwójną część. Córce – jeżeli ma braci – nie przysługuje miano pierwotnej ani spadek po ojcu. Dziecko po matce Żydówce dziedziczy narodowość, po ojcu zaś status społeczny (hebr. *jichus*). Dla Żydów ważna jest genealogia: pochodzenie od rabinów lub pokrewieństwo z osobistościami życia religijnego dodaje prestiżu i zapewnia szacunek. Bardziej niż bogactwa materialne ceni się posiadanie w rodzinie wybitnych uczonych w Piśmie.

Do ukończenia trzeciego roku życia chłopców i dziewczynki wychowuje się tak samo. W ortodoksyjnych rodzinach dopiero po trzech latach obcina się chłopcom włosy, zostawiając po bokach pejsy, zakłada im się mały tałas (hebr. *talit katan*) i jarmużkę, czy pierwszych wersetów Biblii. Przez kolejnych dziesięć lat młody Żyd poznaje Biblię, Talmud i inne lektury religijne, przygotowując się do dorosłości.

W życiorysach literackich z reguły nie pojawia się rytuał obrzezania ani pomniejszy obrzęd postrzyżyn. Narrator w *Żydziaku* donosi jedynie o ogoleniu Jichokowi głowy i pozostawieniu ogonków koło uszu.

Uroczystość rozpoczęcia nauki Tory zrelacjonowano w dwóch tekstach Feldmana: *Cuda i dziwy* oraz *Żydziak*³⁰⁸.

Niemcewicz, Kraszewski, Junosza i Feldman uatrakcyjniają biografie swoich bohaterów wydarzeniem bar micwa, po którym w wieku trzynastu lat i jednego dnia stają się oni dorosłymi pod względem religijnym Żydami. Jak już wspomniano, podczas ceremonii obrzezania Żyd zostaje włączony do przymierza Abrahama, natomiast po bar micwie (dosł. „syn przykazania”) i pierwszym publicznym odczytaniu fragmentu Pięcioksięgu w bóżnicy zaliczany jest w poczet pełnoletnich wyznawców judaizmu. To przełomowe wydarzenie, oznajmiające gminie dorosłość chłopca, wprowadzono w XIV w.

Talmud nakłada na ojca obowiązek wychowywania i kształcenia syna co najmniej do trzynastego roku życia. Symboliczna chwila przejścia z okresu dzieciństwa do wieku dorosłego następuje po modlitwach porannych w synagodze w pierwszy szabat po ukończeniu przez chłopca trzynastu lat. Uroczystość może się także odbyć w poniedziałek lub czwartek, gdyż wówczas publicznie odczytywana jest Tora. Jakub Hamon z *Żyda* Kraszewskiego, wspominając swego pierwsze-

³⁰⁷ Ibidem, s. 170.

³⁰⁸ Zob. rozdz. I tej rozprawy.

go nauczyciela, wyraża mu wdzięczność za naukę Biblii i Talmudu, dzięki czemu w wieku trzynastu lat mógł publicznie przeczytać w synagodze rozdział Pięcioksięgu i być zaliczonym do minjanu (kworum dziesięciu dorosłych mężczyzn niezbędnego do odprawiania nabożeństw i publicznego czytania Tory). Jednak wyjaśniając Iwasiowi istotę ceremonii, Hamon nie używa nazwy „bar micwa”. Ukończywszy trzynaście lat, młodzieniec żydowski zostaje wezwany na bimę do wygłoszenia błogosławieństw nad Torą.

W czasie uroczystości ojciec wypowiada błogosławieństwo, dziękując Bogu za zwolnienie od odpowiedzialności za czyny syna. Dla Jicchoka Grafa z *Żydziaka* Feldmana zbliża się „dzień ważny i uroczysty, dzień konfirmacji”.

Ojciec miał w bóżnicy nad nim wymówić „Baruch szeputraunu”. „Dzięki Bogu, zem się go pozbył” ze swego sumienia, że chłopak sam już przed niebem będzie odpowiedzialnym za swe występki, podczas gdy ciężar ten na mnie dotąd spoczywał³⁰⁹.

Chłopak z trwogą myśli o zbliżającej się pełnoletniości. Zastanawia się, jak będzie wkładać tefilin (puzderka przymocowywane rzemykami do czoła i ręki) na głowę, w której kłębią się dzikie, heretyckie myśli. Odkąd zaczął uczęszczać do szkoły, zadaje mełamedowi niedozwolone pytania: Czy Bóg jest wszechmocny? Dlaczego pozwolił węzowi kusić Adama i Ewę? Zaczyna nawet powątpiewać w doskonałość Boga. Z duchowej przepaści, nad którą już stoi, ratuje niedowiarka przybyły do miasteczka cadyk cudotwórca. Oczarowany jego kazaniem na temat „Izrael - naród wybrany”, młodzieniec „pojął wszystkie tajniki maszyny życia przez Najwyższego kierowanej”³¹⁰. Pogląd, iż Bóg spośród wszystkich ludów wybrał na dziedzictwo Izrael, chcąc go zbawić, i ofiarował mu Torę, uspokaja Jicchoka, który od tej pory zaczyna się modlić z patosem:

pilnował przepisów Zakonu, jak żrenicy oka. I w pamiętnym dniu ukończenia trzynastego roku życia zjednął się z Bogiem. W modlitewni, obok ołtarza, wraz z kilku najlepszymi przyjaciółmi, zaprzysiął ogromną wiarę Zakonowi Mojżesza i rabinów. „Nigdy nie dotknę się słoniny, nigdy nie ostrzygę sobie pejsów, nigdy nie będę służył Baalowi, ani Molochowi - powtarzał z silnym postanowieniem - a za to Ty, Panie świata, dotrzyj mi przymierza, daj doczekać Mesjasza, albo po śmierci daruj mi trzysta dziesięć światów!” I po zawarciu tego ślubu czuł się czystym i w błogim usposobieniu³¹¹.

Zanim jednak to się stanie, chłopiec spędza dużo godzin na ćwiczeniach i przygotowaniach do pierwszego publicznego wystąpienia przed gminą, zwłaszcza ćwiczy śpiewanie *Haftary* (fragmentu ksiąg Proroków).

Po nabożeństwie w przedsionku bóżnicy wszyscy zgromadzeni spożywają lekki posiłek przygotowany przez rodziców chłopca. Goście składają rodzicom i synowi życzenia, a rabin wypowiada słowa zachęty i przestrogi religijnej. Dalsza część uroczystości odbywa się w domu, gdzie chłopak wygłasza opracowany wcześniej komentarz, poświęcony czytaniu w synagodze fragmentowi Tory, a także dziękuje rodzicom, nauczycielom i rodzinie. Kolejny i ostatni etap stanowi przyjmowanie prezentów, wśród których najważniejsze są *tefilin* (inna ich nazwa to *filakteria*, z grek., ‘strażnik’, ‘amulet’). Z relacji Lejbowicza w powieści Niemcewicza *Powóz złamany* wynika, że Żyd wracając myślą do dnia, w którym ojciec „z wielką uroczystością przypiął [...] [mu] cycele do krawędzi sukni, dał maleńki guz na czoło i rzemienie na rękę”³¹², opowiada o bar micwie, tym bardziej iż od tego momentu mówi o sobie jako o dorosłym mężczyźnie. Od czasu bar micwy chłopiec ma obowiązek przestrzegać 613 przykazań, odpowiada za popełnione grzechy, ma prawo składać śluby i przyrzeczenia, jest wliczany do minjanu, a do modlitw zakłada tefilin. Ponadto może decydować o swoim majątku i wolno mu się ożenić. W judaizmie ważne jest pojawienie się wtórnych cech płciowych (co najmniej dwóch

³⁰⁹ W. Feldman, *Żydziak*, op. cit., s. 27.

³¹⁰ Ibidem, s. 28.

³¹¹ Ibidem, s. 29.

³¹² J. U. Niemcewicz, *Powóz złamany. Powieść*, rkps z 1820 r. (kopia) w Bibliotece Narodowej, sygn. BOZ 1074, k. 113.

włosów łonowych) u chłopca i u dziewczynki, by można ich było uznać za dorosłych, zdolnych według halachy do zawarcia małżeństwa. Do uznania dojrzałości rabinom wystarcza jednak sam fakt ukończenia trzynastu lat przez chłopca i dwunastu przez dziewczynę, dopuszczają oni bowiem, że włosy na wzgórku łonowym mogły wyrosnąć i wypaść³¹³.

Pod koniec XIX w. w gminach reformowanych, a w XX w. w niektórych ortodoksyjnych wprowadzono bardzo skromną uroczystość bat micwa (hebr., 'córka przykazania') dla dziewcząt kończących dwanaście lat i jeden dzień.

W polskiej literaturze dziewiętnastowiecznej ukazującej żydowskie dzieciństwo brakuje – poza tekstami Niemcewicza, Kraszewskiego, Junoszy i Feldmana – utworów, które prezentowałyby obrzędy z tego okresu życia, będące źródłem wielkiej radości rodzinnej. Jest natomiast pokaźna liczba utworów przedstawiająca inne aspekty etapu dzieciństwa: niedolę, nędzę, sieroctwo, a nade wszystko niszczący psychikę zły system edukacji religijnej. Wydaje się zresztą, że literatów najbardziej zajmowała ta ostatnia kwestia – odpowiedniego wychowania, mającego wpływ na asymilację Żydów i na poprawę ich bytu. Żydowskie rytuały, gojom zazwyczaj nieznane, są zdecydowanie drugorzędne. Znamienne jest, że nawet Feldman, który przeszedł bar micwę, opisuje ją powierzchownie i tylko w jednym utworze, nie podając jej hebrajskiej nazwy. Podobnie czyni przedstawiając narodziny dziecka – nie używa w opisie słów takich jak obrzezanie, brit mila, mohel ani sandak.

2. Modlitwy codzienne

Obowiązkiem dorosłego wyznawcy judaizmu jest trzykrotne zwrócenie się w ciągu dnia do Boga. Może to uczynić w domu lub w synagodze, indywidualnie lub grupowo, jeśli zbierze się minjan. Żydowska modlitwa obejmuje trzy porządki: *szacharit* – modły poranne, które według Talmudu (*Berachot* 26b) powołującego się na Księgę Rodzaju (19, 27) ustanowił Abraham; *mincha* – modły popołudniowe (inaczej: przedwieczorne),

ustanowione przez Izaaka (*Berachot* 26b; Rdz 24, 63); i *maariw* – modły wieczorne, ustanowione przez patriarchę Jakuba (*Berachot* 26b; Rdz 28, 11–22). Wszystkie te modły (nabożeństwa) wywodzą się z rytualnego składania ofiar w Świątyni Jerozolimskiej. Po jej zburzeniu obrządek ofiarny zastąpiono modlitwami. W polskiej literaturze dziewiętnastowiecznej nie ma podanego rodowodu żydowskich modlitw. U Orzeszkowej w *Elim Makowerze* stary Judei na łożu śmierci zwraca się do syna Elego: „Niech błogosławieństwo Abrahama, Izaaka i Jakuba będzie z tobą!”³¹⁴, podobnie w *Meirze Ezofowiczu* Saul przemawia do wnuka, na którego rabin ma nałożyć klątwę, a zatem mamy tu niejako nawiązanie do pochodzenia tych modlitw. Twórcy w dość uogólniony sposób eksponują najważniejsze wydarzenia dnia pobożnego Żyda i tylko czasem sygnalizują ich porę. Chrześcijaнин Leon z *Młodych i starych* Bałuckiego dziwi się dwoistości natury żydowskiej, zwracając się do Izaaka: „dziwne to życie wasze, wytarty pieniądz: na jednej stronie jest twarz Jehowy i słowa modlitwy, a na drugiej fałszywe wargi i reguły szachrajstwa”³¹⁵.

Reprezentatywnymi wyznacznikami modlitw są w literaturze polskiej XIX w. rytualne przedmioty, tj. tałas i tefilin, a czasami charakterystyczne ruchy ciała towarzyszące odmawianiu modłów. Każdego ranka

Gdy lśni zorza na niebieskiej strzesie,

³¹³ Zob. A. Unterman, op. cit., s. 173–174.

³¹⁴ E. Orzeszkowa, *Eli Makower*, t. 2, [w:] *Pisma zebrane*, pod red. J. Krzyżanowskiego, t. 44, Warszawa 1950, s. 346.

³¹⁵ Elpidon [właśc. M. Bałucki], *Młodzi i starzy. Powieść z niedawnych lat*, cz. 1, Lipsk 1866. s. 295.

[...]

Rebe Jawor w cyces i w tałasie

Nad syderem kiwa się i płacze³¹⁶.

Żydowski modlitewnik, *sidur* (hebr., 'porządek'), zawierający błogosławieństwa (*berachof*) i modlitwy na dni powszednie oraz na szabat, bardzo rzadko jest wspominany przez literatów, a jego hebrajska nazwa na ogół nie jest nigdzie używana. Wyjątki stanowią – jak świadczy przytoczony wyżej cytat – utwór Or-Ota, a także *Jakub Izraelewicz* Nussbauma, gdzie autor objaśnia, że *sydor* to modlitewnik na dzień powszedni, *machzor* zaś jest modlitewnikiem na dni świąteczne. Z kolei u Mickiewicza, w *Panu Tadeuszu*, pojawiają się tefilin, mylnie zresztą nazwane *cyces*, które poeta wykorzystuje do opisanie ozdób architektonicznych karczmy:

Na końcu wiszą gałki, coś na kształt guzików,

Które Żydzi modląc się na łbach zawieszają

I które po swojemu „cyces” nazywają.

Słowem, z daleka karczma chwiejąca się, krzywa,

Podobna jest do Żyda, gdy się modląc kiwa:

[...]

A z przodu rzeźba sterczy jak cyces na czole, [ks. IV, w. 202–206, 209]

Najpełniejszy w literaturze dziewiętnastowiecznej opis stroju rytualnego znajduje się w powieści Gruszeckiego *Nawrócony*, w której narrator tak ukazuje modlących się Żydów:

Tales, rodzaj szerokich, tkanych w pasy białe i czarne, ręczników, niemal kwadratowych, zakrywały głowę i boki twarzy, by nic zewnętrznego nie rozrywało uwagi modlącego się. Na czołach małe kwadraty *tefilin* czerniły się w świetle wraz z *recijes*, wstążkami skórzanymi do przytrzymywania; kołysały się poniżej piersi *cyces*, nici widzenia, sznureczki ściągnięte węzłami, a biodra były opasane jedwabnym pasem, *gertel*, za który wkładali kiedy niekiedy ręce. Modlili się jęcząc z cicha, kiwając się nad otwartymi księgami³¹⁷.

Tales (z hebr. *talit*, 'płaszcz') to szeroki szal modlitewny wykonany z białej tkaniny bawełnianej, wełnianej lub jedwabnej i ozdobiony na dole poziomymi czarnymi, granatowymi lub czerwonymi pasami na pamiątkę błękitnej nitki (*tchelet*), wplatanej we frędzle w czasach starożytnych w Palestynie, której kolor symbolizował Boską sprawiedliwość. Odmienne znaczenie pasów na tałasie podaje Orzeszkowa w powieści *Mirtala*:

w czasach niedawnych jeszcze [akcja utworu dzieje się w 72 roku po narodzeniu Chrystusa [A.W.] szale te tkano ze śnieżnej tylko wełny, ale odkąd w płomieniach i dymie pożogi runęła jerozolimską świątynia, brzegi ich, u których wisiały nici [...] przypominające o węźle przymierza z Panem, otaczać zaczęto czarnymi szlakami³¹⁸.

Szybowski Żydów z *Meira Ezofowicza*, przebywających w synagodze, okrywa wełniana draperia białych płaszczy, których skraje otoczone są czarnymi szlakami, jakby na znak po utraconej niegdyś ojczyźnie. W czterech rogach tałesu – o czym już narrator nie mówi – znajdują się białe frędzle (hebr. *cicit*, jid. *cyces*), mające przypominać Żydowi o obowiązku przestrzegania nakazów religijnych³¹⁹.

³¹⁶ Or-Ot, op. cit., s. 262.

³¹⁷ A. Gruszecki, *Nawrócony. Powieść współczesna*, Warszawa 1901, s. 232–233.

³¹⁸ E. Orzeszkowa, *Mirtala*, [w:] *Pisma zebrane*, pod red. J. Krzyżanowskiego, Warszawa 1950, s. 142.

³¹⁹ Księga Liczb (15, 37–40): „I mówił znowu Pan do Mojżesza: «Powiedz Izraelitom, niech sobie zrobią frędzle na krajach swoich szat, oni i ich potomstwo i do każdej frędzli użyją sznurka z fioletowej purpury. Dla was będą to frędzle, a gdy na nie spojrzycie, przypomnicie sobie wszystkie przykazania Pana, aby je wypełnić – a nie pójdziecie za rządami swego serca i oczu, przez które plamiliście się niewiernością – byćście w ten sposób o wszystkich moich przykazaniach pamiętali, pełnili je i tak byli świętymi wobec swojego Boga»”.

Cztery dłuższe są skrócone z ośmiu nitek. W czasie porannego odmawiania modlitwy *Szma* (lub *Szema*) frędzle trzyma się w ręce i całuje przy wypowiedaniu słowa *cicit*. Niektóre tałesy, w części nakładanej na głowę, mają naszytą *atarę* – szeroki haftowany srebrny pas.

Innym elementem rytualnego stroju odnotowanym w literaturze są *tefilin* (hebr., ‘przedmioty modlitewne’, aram. ‘ozdoby’; inaczej: *filakteria*, z grec, *phylaktér*; ‘strażnik’). Są to dwa czarne skórzane puzderka wraz z czarnymi rzemieniami, które otrzymuje chłopiec w dniu swojej bar micwy. Wewnątrz puzderka znajduje się skrawek pergaminu z ręcznie wypisanymi czterema fragmentami Tory (Wj 13, 1-10; Wj 13, 11-16; Pwt 6, 4-9; Pwt 11, 13-21)³²⁰. Jedno puzderko przywiązuje się rzemykiem do górnej części czoła, drugie zaś do najgrubszej części lewego przedramienia. Rzemień oplata siedem razy ramię i przechodzi do dłoni, aby obwiązać palce. Tak wypełnia się słowa Boga: „Przywiążesz je do Twojej ręki jako znak. Niech one ci będą ozdobą przed oczami” (Pwt 6, 8). Tefilin wkłada się na czas porannej modlitwy w dni powszednie i raz w roku do modlitwy wieczornej – dziewiątego dnia miesiąca *aw*, w rocznicę zburzenia Jerozolimy. Nie wkłada się ich podczas modlitw w szabat i święta, ponieważ te dni są same w sobie uświęcone za sprawą Boskiego oddziaływania Tałesem powinno się okrywać w dni powszednie do porannych modlitw, w szabat i święta w porach nabożeństw w domu i w synagodze oraz do czytania Tory. Tradycyjnie przyjął się poranek, ponieważ wtedy ciało i duch zachowują czystość potrzebną do wkładania świętych przedmiotów. W czasie modlitwy porannej tałes jest zarzucony na ramiona, dopiero do *Szma Israel* nasuwa się go na głowę. W obrzędowości wykorzystywany jest także jedwabny pleciony sznur, którym Żydzi przepasują się przed modlitwą. O tym mało charakterystycznym, nierzucającym się w oczy szczególnie zupełnie już nie pamiętają lub

³²⁰ Księga Wyjścia: „Pan tak powiedział do Mojżesza: «Poświęćcie Mi wszystko pierworodne. U synów Izraela do Mnie należeć będą pierwociny łona matczynego – zarówno człowiek, jak i zwierzę». Mojżesz powiedział do ludu: «Pamiętajcie o dniu tym, gdyście wyszli z Egiptu, z domu niewoli, gdyż potężną ręką wywiódł was Pan stamtąd: [w tym to dniu] nie wolno jeść chleba kwaszonego. Dziś wychodzicie w miesiącu Abib. Gdy zaś Pan wprowadzi cię do kraju Kananejczyka, Chetyty, Amoryty, Chiwwity, Jebusyty, jak poprzysiągł przodkom twoim dać im ziemię opływającą w mleko i miód, wtedy winieś obchodzić to święto w tym samym miesiącu. Przez siedem dni będziesz jadł chleb niekwaszony, a w dniu siódmym będzie dla ciebie święto ku czci Pana. [Tylko] niekwaszony chleb można jeść w czasie tych siedmiu dni i nie będzie można ujrzeć u ciebie chleba kwaszonego ani nie będzie można ujrzeć u ciebie żadnego kwasu w twoich granicach. W tym dniu będziesz opowiadał synowi swemu: Dzieje się tak ze względu na to, co uczynił Pan dla mnie w czasie wyjścia z Egiptu. Będzie to dla ciebie znakiem na ręce i przypomnieniem między oczami, aby prawo Pana było w ustach twoich, gdyż ręką potężną wywiódł cię Pan z Egiptu. I będziesz zachowywał to postanowienie w oznaczonym czasie rok w rok” (13, 1-10), gdy Pan wprowadzi cię do kraju Kananejczyka, jak poprzysiągł tobie i przodkom twoim, i da go tobie. I oddasz wszelkie pierwociny łona matki dla Pana i wszelki pierwszy plód bydła, jaki będzie u ciebie; co jest rodzaju męskiego, należy do Pana. Lecz pierworodny plód osła wykupisz jagnięciem, a jeśli byś nie chciał wykupić, to musisz mu złamać kark. Pierworodnych ludzi z synów twych wykupisz. Gdy cię syn zapyta w przyszłości: Co to oznacza? – odpowiesz mu: Pan ręką mocną wywiódł nas z Egiptu, z domu niewoli. Gdy faraon wzbraniał się nas uwolnić, Pan wybił wszystko, co pierworodne w ziemi egipskiej, zarówno pierworodne z ludzi, jak i z bydła, dlatego ofiaruję dla Pana męskie pierwociny łona matki i wykupuję pierworodnego mego syna. Będzie to dla ciebie znakiem na ręce i ozdobą między oczami [przypominając], że Pan potężną ręką wywiódł nas z Egiptu»” (13, 11-16). Księga Powtórzonego Prawa: „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym. Będziesz miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił. Niech pozostaną w twym sercu te słowa, które ja ci dziś nakazuję. Wpoisz je twoim synom, będziesz o nich mówił przebywając w domu, w czasie podróży, kładąc się spać i wstając ze snu. Przywiążesz je do twojej ręki jako znak. Niech one ci będą ozdobą przed oczami. Wypisz je na odrzwiach swojego domu i na twoich bramach” (6,4-9). „Jeśli będziecie słuchać pilnie nakazów, które wam dziś daję, miłując Pana, Boga waszego, i służąc Mu z całego serca i z całej duszy, ześle On deszcz na waszą ziemię we właściwym czasie, jesienny jak i wiosenny, i zbierzecie wasze zboże, moszcz i oliwę. Da też trawę na polach dla waszego bydła. Będziecie mieli żywności do syta. Strzeżcie się, by serce wasze nie pozwoliło się omamić, abyście nie odeszli i nie służyli obcym bogom i nie oddawali im pokłonu, bo zapaliłby się gniew Pana na was, i zamknąłby niebo, aby nie padał deszcz, ziemia nie wydałaby plonów, i prędko zginęlibyście w tej pięknej ziemi, którą wam daje Pan. Weźcie przeto sobie te moje słowa do serca i duszy. Przywiążcie je sobie jako znak na rękę. Niech one będą wam ozdobą między oczami. Nauczcie ich wasze dzieci, powtarzając je im, gdy przebywacie w domu, gdy idziecie drogą, gdy kładziecie się i wstajecie. Napiszesz je na odrzwiach swojego domu i na swoich bramach, aby się pomnożyły twoje dni i dni twoich dzieci w kraju, który przodkom waszym poprzysiągł dać Pan – dni tak długie, jak dni niebios, które są nad ziemią” (11, 13-21).

nie wiedzą dziewiętnastowieczni literaci, z wyjątkiem Gruszeckiego. Nie przybliżają też zawartości puzderek, nie ukazują (poza Orzeszkową w *Meirze Ezofowiczu*) sposobu korzystania z tałesu i tefilin, ograniczając się do informacji o noszeniu tych rytualnych przedmiotów przez bohaterów. Konopnicka w *Jaktonie* wyeksponowała tylko wiążące się z rytuałem komponenty stroju u wracającego z synagogi Lejby Rabinowicza: tałes ze sznurkami i rzemień zakonny owinięty na jednej ręce, co wskazuje na poranne modlitwy Żyda. Feldman w didaskaliach *Sądów Bożych* zaznacza: „Jochaja pogrążony w modłach; długi «tałes» okrywa prawie całą jego postać. Kilku innych w tałesach i «tefilin» nad czołem i nad i na lewej ręce modli się»³²¹. W *Powieści bez tytułu* Kraszewskiego Abraham Białostocki, niezajmujący się już zdobywaniem pieniędzy, „wszystek czas spędzał nad Talmudem, nie zrzucając prawie «tefilin» i «zizim»»³²², w *Pustelniku w Proniunach* Chodźki rabbi Ella, czekając nocą w kamienicy Mendelowiczów na złe duchy, by je wygnać, siedzi nad stołem „przybrany w swój *Tfylim* i z dziesięciorem na czole»³²³. Dwukrotne powtórzenie w powieści takiego nieprawidłowego sformułowania co do zawartości tefilin świadczy, iż Chodźko nie znał obrzędowości Żydów, zwłaszcza że w jego tekście nie ma żadnych innych wzmianek o modlitwach i rytuałach.

Realistyczne obrazy pokazujące modlących się Żydów odnoszą się w literaturze dziewiętnastowiecznej przede wszystkim do konkretnej osoby, tak jak w przypadku rabiego Elli u Chodźki czy Silberknopfa w *Łaciarzu Junoszy*. Pierwszą czynnością rozpoczynającą dzień Judki Silberknopfa jest umycie rąk i zwrócenie się do Boga słowami modlitwy. Poranne modły (hebr. *szacharit*) są przez literaturę częściej eksponowane, ponieważ trwają najdłużej. Zgodnie z tradycją właśnie po wschodzie słońca, kiedy przyroda budzi się do życia, a człowiek jest wypoczęty, nadchodzi najbardziej odpowiedni czas na spotkanie z Bogiem. Poranna modlitwa obejmuje następujące części: 1) *Birkat ha-szachar* – błogosławieństwo poranne; 2) *Pesukej de-zimra* – wersety pochwalne z Psalmów; 3) czytanie *Szma* i jego błogosławieństw; 4) *Szmona esre [berachot]* – osiemnaście błogosławieństw (w istocie zbiór zawiera ich dziewiętnaście, gdyż na przełomie I i II w. dodano błogosławieństwo, w którym znalazły się słowa skierowane przeciw heretykom), zwane także *Amidą* (hebr. ‘stanie’) ze względu na postawę stojącą w czasie ich odmawiania; 5) *Tachanun* – prośba, błaganie o łaskę; 6) czytanie Tory (w poniedziałki i czwartki); 7) *Aszrej* – „Szczęśliwi niech będą”, wersety z Psalmów i innych ksiąg Biblii; 8) *Alejnu le-szabbach* – „Jest naszą powinnością wychwalanie Pana”. Modły poranne poprzedza zdanie, które należy wymówić zaraz po przebudzeniu: „Dziękuję Ci, Królu, żyjący i wieczny, że zwróciłeś mi duszę moją w miłosierdziu Twoim. Wielka jest Prawda Twoja”. Modlitwa Silberknopfa jest krótka, jakby symbolizująca w utworze pierwszą część *szacharit* – *Birkat ha-szachar*, do słów: „Dziękuję Ci, Boże, żeś mnie nie stworzył kobietą, dziękuję, żeś mnie nie stworzył niewolnikiem, żeś mnie nie uczynił psem!”³²⁴ W wierszu Oppmana *Berek Jawor* słowa modlitwy porannej zastępują wyrażana przez bohatera powaga jak u „dawnych synów Judy” oraz jęk i łzy w oczach na wspomnienie nieba Wschodu i Żydów wiecznych tułaczy. Najwięcej błogosławieństw (*berachot*), jakie rejestruje polska literatura dziewiętnastowieczna, pojawia się u Orzeszkowej. Wypowiadają je Jankiel i jego żona Jenta oraz Eliezer i Meir Ezofowicz. Jankiel i Jenta, oboje zwróceni – jak Judka z *Łaciarza* – ku oknom, gdzie „już pas złocisty ziemię od nieba oddziela”, czyli na wschód, w kierunku Jerozolimy, odmawiają „długie modlitwy poranne”. Jankiel błogosławieństwa wymawia głośno, śpieszącymi się i drżącymi od żarliwości ustami, kołyszac się w tył i w przód. Ubrany w wyszarżały codzienny chałat, modli się:

³²¹ W. Feldman, *Sądy Boże. Dramat w czterech aktach z życia żydowskiego*, Warszawa 1899, s. 75.

³²² J. I. Kraszewski, *Powieść bez tytułu*, t. 1, [w:] *Dzieła. Powieści obyczajowe*, pod red. J. Krzyżanowskiego, Kraków 1962, s. 99.

³²³ I. Chodźko, *Pustelnik w Proniunach*, [w:] *Podania litewskie, seria trzecia*. Wilno 1858, s. 258.

³²⁴ K. Junosza, *Łaciarz*, [w:] *Łaciarz. Froim*, Warszawa 1926, s. 8–9.

- Błogosławionym bądź, Boże, Panie świata, za to, żeś nie stworzył mnie poganinem! Błogosławionym bądź za to, żeś nie stworzył mnie niewolnikiem! Błogosławionym bądź za to, żeś nie stworzył mnie kobietą!³²⁵

Kiedy Jankiel po raz pierwszy wypowiada słowa: „Błogosławionym bądź, Boże, Panie świata, któryś oświecił nas przykazaniami swoimi i dał nam Zakon o *cyce-lacht*”³²⁶, zarzuca sobie na piersi i plecy lekką płachtę płócienną, u której końców wiszą białe sznurki. Wynikałoby zatem, że wkłada on tak zwany *talit katan* (mały tałas), choć przecież ma już na sobie chałat, a mały tałas nosi się pod ubraniem.

Relacja z modlitwy Jankiela przeplata się z opisem modlitwy jego żony, przyodzianej w spódnicę i kaftan, kłaniającej się równie szybko co mąż, ale znacznie ciszej wypowiadającej słowa: „Błogosławionym bądź Boże, Panie Świata, za to, żeś stworzył mnie tak, jak była wola Twoja”. Przed modlitwami pierwszej części *szacharit*, wypowiadanych przez Jankiela i jego żonę, powinno nastąpić symboliczne obmycie rąk poprzez trzykrotne polanie wodą z kubka lub dzbanka nad miednicą. Poranna ablucja jest symbolem oczyszczenia i przygotowania do dalszej modlitwy oraz nawiązaniem do pierwszej czynności kapłana w Świątyni Jerozolimskiej (Wj 30, 19-21).

Przed modlitwami myje ręce Judka, lecz czytelnik nie dowie się z lektur, czy tak postępują również inni Żydzi. Zaraz po obmyciu następuje błogosławieństwo towarzyszące nakładaniu *cicit*, przy czym Jankiel u Orzeszkowej wypowiada je po słowach zaczerpniętych z błogosławieństw porannych.

Jankiel zarzucił sobie na piersi i plecy lekką płachtę płócienną, u czterech końców której wisiały białe sznurki, i mówił:

- Błogosławionym bądź. Boże, Panie świata, któryś oświecił nas przykazaniami swoimi i dał nam Zakon o cycełach!

Jenta z krótkim pokłonem zaszeptać głośniejsze:

- Błogosławionym bądź, Panie świata, który oswabdzasz więźniów i prostujesz tych, co zgięci są w łęk!

Jankiel przebierał palcami nici wiszące u rozpostartego przed nimi na stołku tałasu mówiąc:

- Wielkim jesteś, Boże, Panie świata! bardzo wielkim! Oblokłeś się wielkością i światłością jako płaczem! Jenta kłaniając się wciąż wzdychać ciężko zaczęła:

- Błogosławionym bądź, Boże, Panie świata - szepnęła, który dajesz siłę zmęczonemu, sen z oczu a drzemanie z powiek moich spędzasz!³²⁷

Jankiel powinien po raz pierwszy w nowym dniu odmówić podstawową modlitwę *Szma Israel* (Pwt 6, 4-9; 11,13-21; Lb 15, 37-41). Żaden inny bohater literacki jej nie wypowiada ani rano, ani wieczorem. Do porannego *Szma Israel* i *Szmone esre* (osiemnastu błogosławieństw) Żyd wkłada tefilin i tałas.

Wziął na koniec Jankiel ze stołka tałas swój, a owijając się płaszczem tym z białej, miękkiej materii o żałobnych szlakach podniósł twarz wysoko i zawołał: - Błogosławionym bądź, Panie świata, za to, żeś oświecił nas przykazaniami swymi i rozkazał nam oblekać się w cyciele!

Potem jeszcze kołysząc się wciąż i poruszając ustami włożył na głowę rzemień ze sporym guzem, przylegającym do czoła, a inny podobny okręcając wkoło palca swego wymówił: - Zaręczę cię z Sobą na wieki! Zaręczę cię z Sobą w prawdzie, miłości i łasce. Zaręczę cię z Sobą w wierze, przez którą poznasz Pana!

Tak byli oboje zatopieni w modlitwach swych, że nie usłyszeli rozlegających się za nimi kroków męskich i śpiesznych³²⁸.

Meir przybywszy do izdebki Eliezera, syna Jankiela, włącza się do modlitwy wypowiadanej przez przyjaciela:

- Spójrz z niebios i ujrzyj, jakośmy się stali pośmiewiskiem i wzgardą między narodami; jako jagnię wiedziono nas na męki; hańbę i zniszczenie. Jednak nie zapomnieliśmy imienia Twojego; nie zapomnijże Ty i o nas! [...] - O! Wyrzecz się

³²⁵ E. Orzeszkowa, *Meir Ezofowicz*, Warszawa 1951, t. 2, s. 40.

³²⁶ Ibidem.

³²⁷ Ibidem, s. 40-41.

³²⁸ Ibidem, s. 41.

pomsty swej i litość okazał wybranemu Twemu. [...] – Usłysz jęk nasz i nie oddaj nas w ręce wrogów pragnących zgładzić imię nasze! Wspomnij coś zaprzysiągł przodkom naszym [...]. – O straży Izraelowa, chroń ostatki Izraela, ażeby nie zginął jedyny lud wierzący w jedyne imię Twoje [...]. Podtrzymuj, Ojczyźnie nasz niebieski, mędrców Izraela z żonami, dziećmi i uczniami ich wszędzie, gdziekolwiek przebywają oni! [...] – Braci naszych z domu Izraelowego, poddanych ubóstwu i grzechom, gdziekolwiek przebywają oni, wywiedź z okowów na swobodę, z ciemności na światłość [...]”³²⁹.

Ostatnia prośba stanowi aluzję do wydzwignięcia zacofanych chasydów na światło nauki świeckiej i do cywilizowanego życia. W czasie modlitwy młodzieńcy przyjmują różne postawy. Eliezer wznosi ręce w górę, chwieje się, zapewne ma też na sobie tałes i tefilin. Inaczej Meir – ten stoi prosto i nieruchomo, bez tałesu i czarnych puzderek, ale obaj modlą się całym sercem.

Znamienne jest, że każdy z bohaterów odmawiających poranne modły pograża się w nich, nie zauważając, co się dzieje wokół. Stary Beni z *Hindy* Przyborowskiego, „ubrany w strój wymagany rytuałem, z głową zwróconą ku wschodniemu oknu”³³⁰, nie dostrzega syna, który wszedł do pokoju i od dłuższego czasu czeka, nie chcąc mu przerywać. Narrator nie ujawnia, co wchodzi w skład rytualnego stroju ani jak on wygląda, ale informuje o półgodzinnym czasie nabożeństwa, które obserwuje młody Abdel. Dawniej, w dzieciństwie, jego dusza była wrażliwa na modlitwy ojca i opowieści z Gemary, lecz gdy dorósł, pobożność zaczęła go męczyć. Przez pół godziny Abdel musi więc słuchać ojca, który „szeptał swe modły, odwracając wolno stronicę opartej o pulpit wielkiej, czarno oprawnej książki, w bogate, srebrne klamry uzbrojonej”³³¹, czyli modlitewnika. Nie wiadomo, czy korzysta z niego stara Chaita, bohaterka obrazka Orzeszkowej *Daj kwiatek!* Być może błogosławieństwa ma opanowane na pamięć:

- Błogosławionym bądź, Panie świata, który prostujesz zgiętych w łęk!
- Błogosławionym bądź, Panie świata, który dajesz siłę strudzonym!
- Błogosławionym bądź, Panie świata, który sen z oczu, a drzemanie z powiek moich spędzasz!

Wnuczek Chaity, Chaimek, stanąwszy za babką kłania się tak jak ona i zaczyna mówić:

- Błogosławionym bądź, Panie świata, za to, żeś nie stworzył mię niewolnikiem ani bałwochwalcą! – Błogosławionym bądź, Panie świata, za to, żeś stworzył mię mężczyzną!

I dalej jeszcze długo odmawia poranny pacierz, którego przez litość nad ubogim [...] dzieckiem, nauczył go uczony Szmyszel [...]”³³².

Relacje z przebiegu porannych modłów, ale też i późniejszych, zatrzymują się zazwyczaj na początkowej fazie *Birkat ha-szachar* lub są jedynie wspomniane z nazwy (na ogół tylko polskiej). Z powodu zawichości modlitw, dostępnych tylko w języku hebrajskim, literaci przedstawiają je bardzo ogólnie. Nawet Orzeszkowa ogranicza się do kilku zaledwie błogosławieństw, i to zawsze tylko ze wspomnianej wyżej grupy błogosławieństw porannych. Również Junosza w *Łaciarzu* wykorzystuje fragmenty tychże błogosławieństw, modyfikując je na modlitwę dziękczynną. W rozkładzie dnia rabiego Todrosa z *Meira Ezofowicza* Orzeszkowej są „poranne szemy i tefile”, jakie powinien odmawiać prawowierny Żyd. Reb Lejb z powieści Meyersonowej *Z ciasnej sfery* tak planuje podróż, aby „co rano i wieczór stanąć mógł w miejscu, gdzie się da zebrać dziesięciu choćby współwyznawców (*minjan*), dla odprawienia w ich gronie modlitwy za duszę zmarłej Blimy”³³³, a w *Dawidzie* tej samej autorki ojciec tytułowego bohatera dowiaduje się, że syn nieraz na „czas

³²⁹ Ibidem, s. 42–44.

³³⁰ W. Przyborowski, *Hinda. Powieść współczesna*, Warszawa 1869, s. 122.

³³¹ Ibidem.

³³² E. Orzeszkowa, *Daj kwiatek!*, [w:] *Z różnych sfer. Nowele i obrazki*, t. 3, Warszawa 1886, s. 132.

³³³ M. Meyersonowa, *Z ciasnej sfery. Powieść podług podań i papierów familijnych*, Warszawa 1878, s. 135.

Minchy i *Maarew* (modły wieczorne) znika [z bejt-ha midraszu - A.W.] [...] i idzie Bóg wie dokąd”³³⁴.

Obok *Szma Israel* najczęściej odmawianą modlitwą jest *Kadisz*, wyrażający wiarę w Boga, poddanie się Jego woli i wysławiający Jego moc. Fragment tej modlitwy przytacza Hamon w powieści *Żyd* Kraszewskiego:

Niech będzie wywyższonym i uświęconym imię Jego wielkie na świecie, który kiedyś na nowo odtworzy i wskrzesi zmarłych, i wzbudzi ich do życia wiecznego, odbuduje gród Jeruzalem, w nim wystawi przybytek swój, zgładzi z ziemi służbę obcych bogów i wprowadzi w siedlisko swoje służbę Nieba, by panował święty, błogosławiony On w swoim królestwie i swym majestacie...³³⁵

Odmiana *Kadiszu*, zwana *chaci Kadisz*, jest zawsze wypowiedana na koniec nabożeństw porannych, popołudniowych i wieczornych, z kolei *Kadisz szalem* kończy modły w synagodze, *Kadisz de-rabanan* kończy studiowanie Talmudu, a *Kadisz ja-tom* poświęca się zmarłym. Do odmówienia każdego z nich musi zebrać się minjan.

Modlącego się Żyda przedstawia Kraszewski w *Historii Herszka*. Scena ma miejsce w karczmie, gdzie inni współbracia w tym czasie siedzą za stołem i jedzą. Autor eksponuje tu chodzenie Żyda w trakcie modlitwy, czytelnik jednak nie wie, czy towarzyszy temu charakterystyczne kiwanie się, tak często ukazywane przez innych twórców (nigdy jednak nie interpretowane). Kołysanie się w przód i w tył podczas modlitw i czytania Tory ma związek z werselem „Wszystkie moje kości powiedzą: Któż, o Panie, podobny do Ciebie [...]” (Ps 35, 10) oraz z przekonaniem, że ruchy pomagają natchnąć serce oddaniem i strząsnąć z człowieka niereligijne myśli. Z piątkową popołudniową modlitwą przed szabatem (określenie czasu ostatnich przygotowań do szabatu może mylnie sugerować, iż jest to modlitwa wieczorna, a narrator nie precyzuje, o którą chodzi) związany jest w *Meirze Ezo-fowiczu* dynamiczny opis zachowania Jankiela Kamionkera „modlącego się całą duszą albo raczej całym ciałem”, pozostającego w ustawicznym i gwałtownym ruchu. Głowę pokrytą mocno rudymi włosami rzuca w tył i w przód, ciało pochyła prawie do ziemi i odchyła z nadzwyczajną szybkością. Od intensywnych ruchów wywijają się boki „talesu, którym był okryty, trzęsły się i rozwierały długie przewiązki ściskające rękę jego nieco powyżej pięści, trzęsła się i za ramiona rozwiewała się opadała mu prawie na czoło tefila spoczywająca, a raczej podskakująca na jego głowie”³³⁶. Z ruchami tymi skorelowane są wydobywające się z ust i piersi Jankiela słowa modlitw (między innymi psalmu 98), nieraz ciche, przechodzące w namiętne krzyki lub przekształcające się w żalosne, zawodzące śpiewy. Orzeszkowa założyła Kamionkerowi tefilin, choć nie powinna. Talesem może się okrywać Żyd do modlitw popołudniowych lub wieczornych, tradycja natomiast nakazuje mu nie wkładać wtedy tefilin, zarezerwowanych dla nabożeństw porannych. Również Feldman nałożył tefilin Salomonowi z *Pięknej Żydówki*, mimo że starzec odmawiał modlitwy wieczorne. Ten rytualny – w komplecie – strój wraz ze specyficznymi ruchami służyć ma pokazaniu, jak „pięknie ów Żyd wyglądał”³³⁷ w chwilach, kiedy wyśpiewywał swoje modły i nawet nie reagował na żarty i śmiechy gojów, którzy przedrzeźniali go i drwili z jego postawy i odzienia.

Łatwa do wyobrażenia jest melodia modlitwy Mendla Gdańskiego, bohatera Konopnickiej. Wargowy brzęczący śpiew modlitewny starego Żyda, owiniętego talesem „przechodzi wszystkie spadki od niskich, śpiewem brzęmiących, do wysokich, na których śpiew jego przechodzi w jęk i żarliwy jakiś lament, w akcenty namiętne, błagalne, łkające”³³⁸.

Scena odmawiania modlitw w domu, prywatnie, przedstawiona jest w *Ziemi obiecanej* Reymonta: „Szaja Mendelsohn okryty w rytualne szaty do modlitwy z obnażoną lewą ręką, okręconą paskami, siedział na środku pokoju, modlił się półgło-

³³⁴ M. Meyersonowa. *Dawid. Obrazek z życia Żydów tegoczesnych*, Warszawa 1868. s. 2.

³³⁵ J. I. Kraszewski, *Żyd*, op. cit., s. 56-57.

³³⁶ E. Orzeszkowa, *Meir Ezo-fowicz*, op. cit., t. 1, s. 52.

³³⁷ W. Feldman, *Piękna Żydówka. Szkic psychologiczno-społeczny*, wyd. drugie, Kraków 1890, s. 147.

³³⁸ M. Konopnicka, *Mendel Gdański*, [w:] *Opowiadania*, wyd. jedenaste, Warszawa 1979, s. 39.

sem i pochylał poważnie³³⁹. Tym, co frapuje narratora, jest obecność w gabinecie Mendelsohna stojących przy oknach dwóch śpiewaków synagogalnych przybranych w „rytualne zasłony w białe i czarne pasy”, kiwających się przy śpiewie psalmów. Szaja potrzebuje opłacanych każdorazowo śpiewaków, by modląc się mógł oderwać wzrok od potężnych murów fabryk, które widzi za oknem. W opisie stroju obrzędowego Reymont obok tałesu umieszcza nieodzownie kojarzące się z obrazem Żyda w trakcie modlitw tefilin, a przecież – jak już wspomniano – wieczorną porą się ich nie zakłada. Stojąca przy drzwiach córka Mendelsohna z trudem powstrzymuje się, „aby nie parsknąć śmiechem”, kiedy słucha modlitw i psalmów. W dni powszednie Żyd bardzo często nie ma czasu na praktyki religijne po południu, dlatego łączy modlitwę popołudniową z wieczorną. W piątek zaś, przed rozpoczęciem szabatu, symbolizowanym zapaleniem świec przez kobietę, musi odmówić *minchę*, natomiast modlitwę wieczorną *maariw* – dopiero po zapaleniu świec.

Niejednokrotnie autorzy ukazują modlitwy popołudniowe jako rodzaj wprowadzenia do przygotowań przed rozpoczęciem szabatu. Tak jest między innymi w *Mendlu Gdańskim* Konopnickiej, w *Meirze Ezofowiczu* i *Elim Makowerze* Orzeszkowej. „W przedsabatowe wieczory i dnie sabbatowe” Judei Makower na ramiona zakładał „kawał czarnego sukna z białymi szlakami” (choć tałes powinien być biały z czarnymi paskami), brał przed siebie grubą księgę rozwartą i pochylał się nad nią „niby trzcina [...] naprzód i w tył, a przez okienko chaty wypływały na ulicę dźwięki głosu jego, niby gama długa, przechodząca od szeptów nabrzmiałych westchnieniami, do ekstatycznych wykrzykników miłości i jęklanych wołań o pomoc³⁴⁰. Czytelnik powieści Gruszeckiego *Nawrócony* może wraz z ekswynawcą judaizmu Strauchfeldem, dziedzicem Borownic, podpatrzeć modlącą się wieczorem w domu Szmula Manderera grupę Żydów. Przez otwarte drzwi w oświetlonym siedmioramiennym świecznikiem pokoju widać ich dziewięciu (a więc nie ma minjanu). Kolejny już raz ujawnia się błąd popełniany przez literatów – Żydzi Gruszeckiego również w czasie wieczornych modlitw mają tefilin. Zebrani kiwają się nad otwartymi księgami, modląc się i jęcząc cicho. Przewodniczy im starzec, nucąc drżącym głosem, pełnym smutku i żalu:

– Za śmieci i za pomiotło położyłeś nas w pośrodku tych narodów. Otworzyli na nas usta swoje wszyscy nieprzyjaciele nasi. Łowili mnie ustawicznie jako ptaka nieprzyjaciele moi bez przyczyny. Wrzucili do dołu żywot mój, a przywalili mnie kamieniem. Wezbrały wody nad głową moją i rzekłem: Jużci po mnie!

Żyd zawodzi dalej:

Widzisz, o Panie, bezprawie, które mi się dzieje: osądźże sprawę moją. Widzisz wszystką pomstę ich i wszystkie zamysły ich przeciwko mnie. Obacz siadanie ich i ustawianie ich: jam zawsze jest pieśnią ich³⁴¹.

Rytmiczne pokłony zaczynają przechodzić w gwałtowne wstrząsania, a jęki stopniowo w ogólną głośną skargę, gdy jeden z modlących się woła: „Niewolnicy panują nad nami [...]. Przeczże nas na wieki zapominasz, a opuszczasz nas przez tak długi czas?”³⁴². Modlitwy wywołują u Strauchfelda wspomnienia z lat dzieciństwa i przypominają mu słowa niechęci wobec Żydów, jakie słyszał od żony oraz chłopów i bab. W Strauchfeldzie budzi się żydowskość, uświadamia sobie, że jest bratem tych, którzy się modlą, krwią z ich krwi, kością z ich kości. Gdy słyszy słowa wspólnej modlitwy: „Wysławiam Imię Twoje, żeś zachował ciało moje od zginienia i od sidła języka potwarczego; od warg sprawujących kłamstwo [...]”, czuje strach, niemoc ducha, wielki smutek i rozpacz. I wreszcie „[...] przejrzały oczy, rozwidnił się mózg, odczuło serce jego!”³⁴³ – że naród, do którego należał i należeć znów pragnie, ma w sobie pokłady siły opartej na wierze i modlitwie, od wieków spajających diasporę.

³³⁹ W. S. Reymont, *Ziemia obiecana. Powieść*, t. 1, oprac. M. Popiel, Wrocław 1996, s. 164. BN I 286.

³⁴⁰ E. Orzeszkowa, *Eli Makower*, op. cit., t. 1, s. 269.

³⁴¹ A. Gruszecki, op. cit., s. 233-234.

³⁴² Ibidem, s. 234.

³⁴³ Ibidem, s. 235-236.

W *Gedolim* Orzeszkowej jesteśmy świadkami wieczornej modlitwy tytułowego bohatera, krótkiej wprawdzie, lecz wystarczającej, by ujrzeć głębię wiary ubogiego chorego handlarza, cieszącego się z tego, co posiada, i umiejącego za to dziękować Bogu. Stojąc przed topolą, kierując wzrok ku gwiazdom, wznosząc ramiona w górę, przestaje już myśleć z radością o dziennym utargu i oddaje się modlitwie: „Dziękuję Ci, Panie świata, żeś naród mój wybrał pomiędzy wszystkimi narody... [...] - Dziękuję Ci, Panie świata, że stworzyłeś mię tak, jako sam chciałeś...”³⁴⁴. W wieczornej modlitwie odmawianej w dniu pogrzebu żony Arona (w noweli Feldmana *Za późno*) uczestniczy kilkunastu znajomych żałobnika. Narrator wymienia tylko jedno z błogosławieństw, które padło z ust Żyda: „Bądź pochwalon, o Boże, który wskrzeszasz zmarłych”, i dodaje, iż ów bohater przy recytacji modlitwy stał twarzą ku ścianie wschodniej. Należące do *Amidy* błogosławieństwo uświadamia Aronowi, że za późno zrozumiał, jak wielki skarb utracił – żonę, której za życia nie doceniał. Jednocześnie właśnie ten fragment modlitwy może dać nieszczęśnikowi ukojenie i przypomnieć o wskrzeszeniu zmarłych i zbawieniu.

Nie wszystkim relacjom z modlitw towarzyszy podanie pory dnia, w której Żyd je odmawia. W obrazku Junoszy *Adiutant pana Macieja* (1890) goście w karczmie Mośka przez otwarte drzwi prowadzące do izby widzą szynkarza zwróconego ku oknu, kiwającego się i kłaniającego, odzianego w białą płachtę z szerokimi ciemnymi szlakami. Gdy chcą mu przerwać długotrwałą modlitwę, Żyd oburza się: „Dlaczego wy mi przeszkadzacie? Co wy macie do mnie za prawo?!“³⁴⁵ Poprzedzając modlitwę wydarzenia każą domniemywać, że chodzi o porę popołudniową. Natomiast trudno określić czas, kiedy Jochaja, bohater *Sądów Bożych* Feldmana odprawia modły, czytając z modlitewnika tekst wraz z trzynastoma artykułami wiary, z których trzy zaprezentowano:

Wierzę wiarą niezachwianą, że Stwórca, niech będzie błogosławione Imię Jego, jest Stwórcą i rządcą wszystkich stworzeń, i że on sam dokonał wszystkich dzieł [...]. Wierzę wiarą niezachwianą, że Stwórca [...] zna wszystkie czyny synów ludzkich i wszystkie ich myśli [...]. Wierzę wiarą niezachwianą, że Stwórca [...] świadczy dobrze tym, co przestrzegają przykazań Jego, a karze tych, co przykazania Jego łamią³⁴⁶.

Przyjęło się u niektórych Żydów – przede wszystkim u chasydów – wypowiadanie aktów wiary po porannej modlitwie. Nieorientujący się w zasadach judaizmu czytelnik nie rozpozna na podstawie treści modlitwy, o jakiej porze jest ona odmawiana.

Nazwy modlitw *Kedusza* i *Halel*, wymienia narrator w powieści Meyersonowej *Z ciasnej sfery*, ale nie podaje ich dokładnego opisu. *Kedusza* to pochwała Boga wyrażana werselem biblijnym „Święty, Święty, Święty jest Pan Zastępów. Cała ziemia pełna jest jego chwały” (Iz 6, 3), którą wyśpiewuje się stojąc w obecności minjanu w trakcie odmawiania *Amidy* po trzecim błogosławieństwie.

W świąteczne wieczory wyśpiewuje się *Halel*, czyli głoszenie chwały Boga psalmami 113–118; półhalel to *Halel* z pominięciem wersetów 1–11 w psalmie 115 i wersetów 1–11 w psalmie 116, odmawiany przy nowiu księżyca i w ostatnich sześciu dniach święta Pesach.

Słowa żydowskich modlitw są wypowiadane w języku hebrajskim, który od dawien dawna uważany jest za język święty. W powieści Ignacego Hołowińskiego *Rachel* rabin Ec-Chajim przypomina Abramkowi:

- Módl się zawsze po hebrajsku [...], a nie troszcz się tym, że nie rozumiesz. Rabbi Juda mówi, że choćby kto źle słowa czytał w modlitwie, jednak robi rzecz przyjemną Bogu, jakby najmiłsza wonność z ołtarza kadzenia. Chaldej- skiej, syryjskiej i pogańskiej mowy nie należy używać w modłach, bo święci aniołowie nie zrozumieją i nie będą mogli zanieść modlitwy do Boga. Tylko w zielone święta po chaldejsku jest modlitwa o przyspieszenie naszej władzy nad światem i uczy

³⁴⁴ E. Orzeszkowa, *Gedali*, [w:] *Dzieła wybrane*, t. 11: *Nowele*, cz. 2, Warszawa 1957, s. 234–235.

³⁴⁵ K. Junosza, *Adiutant pana Macieja*, [w:] *Fotografie wioskowe*, Warszawa 1895, s. 167.

³⁴⁶ W. Feldman. *Sądy Boże*. op. cit., s. 78–79.

Mesjasza, a to dlatego, aby święte duchy nie pojęły naszej mowy i nie wpadły w grzech, mogąc nam zazdrościć panowania nad światem³⁴⁷.

Głoszenie teorii, iż do Boga trafiają modlitwy wypowiedane tylko w języku hebrajskim, ma być jednym z dowodów żydowskiego fanatyzmu i ograniczoności niektórych rabinów.

O cechach charakterystycznych w modlitwach chasydów – najczęściej przecież występujących w literaturze postaci żydowskich – piszą autorzy rzadko. Chasydzką ideę połączenia się z Bogiem w ekstazie modlitewnej poprzez taniec, radość i odpowiednią gestykulację rejestruje Kraszewski we *Wspomnieniach Polesia, Wołynia i Litwy*. Zarysowując historię Pińska nadmienia, że część miasta, Karolin, dała początek chasydzkiej sekcji żydowskiej. Nie wie jednak, czy Karolińcy (czyli chasydzi), jak ich autor nazywa, jeszcze w Pińsku mieszkają. Modlitwie chasydów z Karolina niegdyś „towarzyszyły poruszania gwałtowne i udawana, jeśli szczerą być nie mogła, wesołość”³⁴⁸. Tym samym Kraszewski przypomina o pierwszym ośrodku chasydzkim na Litwie, założonym w Karlinie (bo taka jest właściwa nazwa miasta) koło Pińska przez Arona (1736–1772) zwanego Karlinerem lub Wielkim. Do Karlina przybył Aron około 1760 r. z polecenia swego mistrza Dow Bera z Międzyrzecza, by w różnych częściach Rzeczypospolitej szerzyć idee chasydyzmu. Jedną z nich był entuzjizm osiągany w tańcu, doprowadzający do ekstazy. Opis takiego tańca przynosi powieść *Meir Ezofowicz*: mające miejsce w sobotę wydarzenie to napawa zgromadzonych Ezofowiczów – umiarkowanych chasydów – zdumieniem, a Meira (niechcącego nawet patrzeć na zachowanie mełameda) obawą o przyszłość współwyznawców, którym przewodzili fanatycy w stylu reb Mosze. Stojąc na środku izby, krzyczał on: *sabat! sabat! sabat! frajd! frajd! frajd!* (radość);

tańczył i skakał, wzdłuż i w poprzek przebiegał szerokimi krokami pustą przestrzeń znajdującą się dokoła stołu, przysiadał do ziemi i nagle zrywając się podskakiwał wysoko, wyciągniętymi w górę rękami dotykając niemal belek sufitu. [...] zza szorstkiego płótna długiej koszuli widać było, jak konwulsyjnie drgania przebiegały wszystkie członki jego ciała³⁴⁹.

Każdą chwilę, każdą czynność pobożny Żyd może uświęcić błogosławieństwem. Codziennie powinien głosić chwałę Boga i za pomocą aż stu błogosławieństw powszednich dziękować za wszystko, co od Niego otrzymał. W didaskaliach *Sądów Bożych* Feldman zaznacza, że Manes przed zjedzeniem obiadu „nad bułką odmawia krótką modlitwę”³⁵⁰. Można się domyślać, że była to jedna z tych: „Błogosławionys Ty Wiekuisty, Boże nasz, Królu wszechświata, który wydobywasz chleb z ziemi” (błogosławieństwo nad chlebem) albo „Błogosławionys Ty Wiekuisty, Boże nasz, Królu wszechświata, który stworzyłeś różne rodzaje pokarmów” (błogosławieństwo nad ciastem lub potrawami z mąki). Abram z utworu Junoszy *Abram Pinkt i Mateusz Sikora, dwaj filozofowie współcześni* (1891) przed wypiciem kieliszka wódki u Kogucińskich również odmawia krótką modlitwę, ale jej słów: „Błogosławionys Ty Wiekuisty, Boże nasz, Królu wszechświata, co wszystko stworzył słowem Swo- im” czytelnik nie znajdzie na kartach opowiadania. Po spożyciu potraw z mąki lub napojów przychodzi chwila na błogosławieństwo:

Błogosławionys Ty Wiekuisty, Boże nasz, Królu wszechświata, który stworzyłeś jestestw wiele i potrzeby ich – za wszystko, co stworzyłeś dla utrzymania duszy wszystkich żyjących. Błogosławiony, żyjący wiecznie.

Wzniesione dłonie modlącego się kapłana żydowskiego w powieści poetyckiej Juliusza Słowackiego *Lambro* (1833) mają przywoływać na myśl palmę:

[...] tam palma drżąca

Jako kapłan Izraela

³⁴⁷ I. Hołowiński, op. cit., s. 310.

³⁴⁸ J. I. Kraszewski, *Wspomnienia Polesia, Wołynia i Litwy*, Paryż, b.r., s. 99.

³⁴⁹ E. Orzeszkowa, *Meir Ezofowicz*, op. cit., t. 1, s. 78.

³⁵⁰ W. Feldman, *Sądy Boże*, op. cit., S. 10.

Do cichej twarzy miesiąca
Wznosi dłonie – twarz odwraca
I mówi modlitwy szmerem. [p. II, w. 488 – 492]

Nieznajomość obyczajów wyznawców judaizmu (Żydzi nie modlą się „szmerem”, ale stosunkowo głośno) u Słowackiego, jak i bardzo skromna wiedza na ten temat u większości dziewiętnastowiecznych pisarzy, kreujących żydowskie postaci, prowadzi do ich stereotypowego ukazywania³⁵¹. W zakresie modlitw ogranicza się ono do eksponowania rytualnych przedmiotów używanych w trakcie nabożeństwa i gestów towarzyszących tym chwilom. Zaledwie kilka utworów Orzeszkowej przybliżyła treść początkowych faz modlitw. Poza *Kadiszem* przytoczone przez literaturę fragmenty modlitw nie zostają nazwane po hebrajsku. Często modlitwie oddają się starsi Żydzi, dostarczając niektórym młodym obserwatorom (gojom i Żydom) powodu do naigrywania się i drwiącego uśmiechu (np. reakcja dzieci podglądających Mendla Gdańskiego podczas modłów).

Tylko dwa utwory dziewiętnastowiecznej literatury: *Salomon. Dramat z XVI wieku w trzech aktach* Szymanowskiego i *Ludzie bezdomni* Żeromskiego informują o zakazie wypowiedziania w judaizmie imienia Boga. Imię Jehowy przywołują między innymi Rachel z *Żyda* Kraszewskiego, Judyta z dramatu *Ksiądz Marek* Słowackiego (1843) i Judei z *Elego Makowera* Orzeszkowej, a przecież jako Żydzi nie powinni go wymawiać, ponieważ, jak mówi do Rubena uczoney Salomon z dramatu Szymanowskiego:

[...] zasłona

Niezdarta kryje to nazwisko święte, Bo to jest wszystko z nicości poczęte, Jest, był i będzie wieczność nieskończona. I choć go czuje lichy robak ziemi, Choć nad nim świeci jasność niezbadana. Niech się nie waży usta nikczemnymi Kalać ziemskością święte Imię Pana.

[...]

On w blasku chwały

Co całe niebios zapełnia przestworze Sam jeden tylko tak się nazwać może. On do Mojżesza wyrzekł na Horebie: „Idź, a gdy lud cię będzie pytał cały Powiedz mu: Będę przysłał mnie do ciebie”³⁵².

Spacerujący po jednej z warszawskich ulic Judym zauważa starą Żydówkę. Wargi schorowanej kobiety coś szepczą, „[...] może imię Jego, *Adonai*, który nie może być przez śmiertelnych nazywany [...]”³⁵³.

Nawet ci autorzy, którzy dość dobrze orientowali się w zasadach judaizmu (np. Kraszewski, Orzeszkowa), popełniali kardynalny błąd, wkładając w usta swoich bohaterów imię własne Boga. W modlitwach i błogosławieństwach Żydzi nadają Mu bowiem inne imię, „zastępcze”, na przykład *Adonaj* (Pan mój), *Szadaj* (Wszehmocny) lub *Eljon* (Najwyższy). Określenia te jednak bardzo rzadko pojawiają się w utworach dziewiętnastowiecznej literatury polskiej. Jednym z nielicznych przykładów są Żydzi ze szkicu *Nawrócona* Wołodźki, którzy określają Boga mianem *Adonaj*, choć używają także imienia Jehowa.

3. Małżeństwo

Dla każdego Żyda zawarcie związku małżeńskiego jest obowiązkiem religijnym. Został on nałożony już na pierwszą parę ludzi, Adama i Ewę: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludniali ziemię i czynili ją sobie poddaną” (Rdz 1,

³⁵¹ Zob. C. Cichy, *Przykłady stereotypu Żyda w literaturze polskiego romantyzmu*, [w zb.:] *Kłamstwo w literaturze*, pod red. Z. Wójcickiej i P. Urbańskiego, Kielce 1996, s. 112.

³⁵² W. Szymanowski, *Salomon. Dramat z XVI wieku w trzech aktach*, Warszawa 1856, s. 10–11.

³⁵³ S. Żeromski, *Ludzie bezdomni*, oprac. I. Maciejewska, Wrocław 1987, s. 35–36, BN 1254.

28). W *Idylli* Feldmana istotę małżeństwa objaśnia wuj siedemnastoletniemu Naf-talemu, który poprzedniego dnia został mężem piętnastoletniej Perli:

Być żonatym, to znaczy: stać się skończonym, pełnym człowiekiem; mieć moż-ność spełniania najważniejszych przykazań Boga i najświętszych obowiązków względem ludzi [...]. Być żonatym, to znaczy założyć dom i starać się, by on był jako użyteczny ul w pasiece Pańskiej. Należyście ugruntować, pięknie i pobożnie prowadzić rodzinę, to najświętsze nasze zadanie na tym świecie³⁵⁴.

Osoby niezamężne i nieżonate nie cieszą się szacunkiem współbraci. Żyd nie chce zostać uznany za człowieka, przez którego Bóg przestaje być obecny w Izraelu (*Szulchan Aruch: Ewen ha-Ezer* 1:1) i dlatego się żeni. Tytułowy bohater *Historii Herszka* Kraszewskiego „nie żenić się nie mógł – prawo mu zakazywało tego; żenić się lękał, bo pierwszą żonę miał nie po sercu”³⁵⁵, druga go zdradziła i przyjęła chrzest, więc poślubił ubogą, o przeciętnej urodzie Żydówkę. Obyczaj i władze gminne wywierają na kawalera i jego rodziców nacisk, aby wybrać mu narzeczo-ną, gdy osiągnie odpowiedni wiek. Rabin Todros u Orzeszkowej zapytuje Saula, dziadka Meira Ezołowicza, dlaczego nie żeni wnuka, „kiedy jemu już duże włosy wyrosły na brodzie i twarzy”.

Ożeń ty go – radzi – jak najprędzej, bo napisane jest, że kiedy u młodego czło-wieka włosy rosną na brodzie i twarzy, a on żony jeszcze nie ma, to dusza jego w nieczystość wpadnie³⁵⁶.

Talmud (*Jewamot* 63b) przyrównuje Żyda niechętnego założeniu rodziny do takiego, co dokonał rozlewu krwi i pomniejszył obraz Boga, na którego podobień-stwo jest stworzony człowiek. „Jak kończysz rok osiemnasty – do ślubu”³⁵⁷, powo-luje się na słowa uczonych swat Mottel ze sztuki Feldmana *Cudotwórca*, przypo-minając dwudziestojednoletniemu Gabrielowi o konieczności wypełnienia micwy. Cadyk przypatrywał się jego grzechowi i dlatego nakazuje mu pojąć jak najprędzej żonę, najlepiej ładną i pochodzącą z rodu uczonych. Takie niewiasty są bowiem najbardziej cenione.

W związek małżeński może wstąpić chłopak po bar micwie, a dziewczyna po ukończeniu dwunastego roku życia. Niewiele więcej lat mieli bohaterowie utworu *Palec Boży* Dzierzkowskiego, Ryfka i Moszko (odpowiednio: trzynaście i piętna-ście), kiedy zostali małżeństwem. Przedstawiając Moszka Wolfowicza i jego żonę, narrator podaje ów szczegół, aby wyjaśnić czytelnikom, dlaczego ci dość młodzi bohaterowie mają już tak dużo dzieci.

Najczęściej chłopak ma siedemnaście, osiemnaście lat, dziewczyna zaś czter-naście, piętnaście. Zwyczaj nakazuje nie odwlekać ślubu poza dwudziesty rok ży-cia młodzieńca, halacha zaś wymaga zgody dziewczyny na małżeństwo. W *Żydzie* Kraszewskiego Hamon powiada, iż nawet po epoce królów u Hebreów szanowa-no wolę kobiety, że ojciec jej własny, który do lat dwunastu mógł rozporządzać dzieckiem i przyobieczać je za mąż, dopóki była małoletnią (*Ketannah*), nie mógł ją zmuszać do małżeństwa przeciw jej woli, gdy doszła do lat (*Nairah*)³⁵⁸.

W praktyce jednak na ogół nikt nie pyta dziewczyny, czy zaakceptuje narze-czonego, i małżeństwo zostaje jej z góry narzucone przez rodziców. Mówi o tym na przykład Mordko ze szkicu *Panowie bracia* (1887) Junoszy:

Kto się dziewczyny pyta, czy ona chce tego za męża, czy tamtego? Od czego ojciec i matka? U nas, między starozakonnymi, to się wcale nie praktykuje. Ojciec powiada, masz iść za mąż, to ona idzie za mąż, bez żadnego gadania³⁵⁹.

Nie mając możliwości poznania się, młodzi są zmuszeni korzystać z pomocy swata (najczęściej) lub rodziców, biorących udział w kojarzeniu małżeństwa. Li-teratura sprzeciwia się takiemu zwyczajowi. W powieści *Lejbe i Sióra* Niemce-

³⁵⁴ W. Feldman, *Idylla*, op. cit., s. 59.

³⁵⁵ J. I. Kraszewski, *Historia Herszka*, [w zb.:] *Drugi wybór nowel polskich*, „Skarbnica Polska. Ilu-strowany Tygodnik Arcydzieł Literackich” 1916, nr 56, s. 9.

³⁵⁶ E. Orzeszkowa, *Meir Ezołowicz*, op. cit., t. 1, s. 138.

³⁵⁷ W. Feldman, *Cudotwórca. Sztuka w czterech aktach*, Warszawa 1901, s. 29.

³⁵⁸ J. I. Kraszewski, *Żyd*, op. cit., s. 108.

³⁵⁹ K. Junosza, *Panowie bracia. Szkic z życia szlachty zagonowej*, Warszawa 1899, s. 171.

wicz słowami tytułowej bohaterki konstatuje, że w narodzie żydowskim młodzi ludzie żeniąc się nie wiedzą, co to jest miłość. Nie ona kojarzy stadła i nie wzajemne poznanie, ale ojcowie, którzy „sprzedają” dzieci, umawiając się o ich posagi. W *Żydówce* Bałuckiego zakochana w goju Regina nazywa małżeństwo żydowskie „interese”, do którego nie potrzeba miłości, zamiast serca ważny jest rachunek, worek pieniędzy. W noweli *Słup* Junosza satyrycznie przedstawia zabiegi Żydów z Kurzychłapek w zdobywaniu najbardziej uczonego i nabożnego młodzieńca w miasteczku.

wszyscy bogatsi ojcowie, co mieli córki na wydaniu, zaczęli się pomiędzy sobą bić i targować. Była więc wojna i była licytacja i, stało się tak, jak na prawdziwej wojnie – kto miał najwięcej pieniędzy, ten wygrał. Wygrał najbogatszy – [...] Mendel³⁶⁰.

Córka Mendla, nieco wyedukowana Małka, nie chce męża „wykrzywionego” i o oczach „kaprawych” od ciągłego siedzenia nad księgami. Zawsze harda, skłonna do krzyku, widząc kij w ręku ojca, lęka się jednak i pokornie przyjmuje jego decyzje.

Wykształcona w polskiej szkole Małka Fajgencweig, bohaterka szkicu Zapolskiej *Peri i raj*, nie ma siły przeciwstawić się matce, która ją zaręczyła ze zwyczajnym, prostym, ale bogatym Żydem. Fajgencweigówna jest świadoma tego, że w społeczności żydowskiej „rodzice mają inne prawa nad dziećmi, wolno im złamać życie córki dla «kariery», dla losu... jak mówią”³⁶¹. Poznanej na statku kobiecie tłumaczy, dlaczego los wielu Żydówek, zwłaszcza pragnących asymilacji, jest tak smutny:

u nas matka zaręcza dziewczynę, gdy ta skończy lat czternaście, zaręcza ją z człowiekiem obcym, często dla niej wstrętnym, niższym pod względem inteligencji, pełnym brudnych instynktów! Zaręcza ją, bo tak chce zwyczaj, tak wymagają uświęcone formy, i o nic nie pyta, o nic!... obojętna na łzy i błagania córki³⁶².

Zrozpaczona Małka uważa wychowanie, jakie zapewnili jej rodzice, za swoje nieszczeście i zastanawia się:

Dlaczego ja nie mogę być taką samą jak moja matka! Byłabym wtedy bardzo szczęśliwa. Nosiłabym perukę z nici i atłasową suknię. Zaręczałabym córki jedną po drugiej i smażyła konfitury. Ale we mnie obudził się jakiś niespokojny, niedobry duch; zresztą obudzili go sami fałszywym wychowaniem³⁶³.

Jedyną nadzieję na odmianę losu Małka widzi w rozwodzie.

Inaczej niż bohaterki Junoszy i Zapolskiej postępuje osiemnastoletnia, wykształcona w Krakowie Perla z *Cudotwórcy* Feldmana, gdy wróciwszy do zapadłego galicyjskiego miasteczka dowiaduje się, że ojciec, bogaty Alter, „zrobił interes”, wybierając jej narzeczonego. Dla Altera nie liczy się wola jedynaczki i wybór jej serca; tłumaczy oszołomionej dziewczynie: „Jak ja i matka twoja mieliśmy się pobrać, czy nas pytano?”³⁶⁴ W Perli zakochuje się młody chasyd Gabriel – kandydat na rabina, wspomagany przez Altera i właśnie przez niego wybrany na zięcia. Perla jednak nie odwzajemnia miłości narzeczonego i – nie dbając o przestarzałe formuły i obyczaje – nie chce się poddać woli ojca. Gabriel, pragnąc jej szczęścia, postanawia się poświęcić: korzystając ze sposobności wytyka publicznie cadykowi fałszywe prorocтва i oszustwa, nawołuje współwyznawców do zerwania z talmudycznym obskurantyzmem. Zostaje nazwany zdrajcą, a Perla odzyskuje wolność, ale wreszcie dostrzega prawdziwe oblicze narzeczonego, który miał odwagę zerwać z chasydzkim światem kłamstwa, ciemnoty i nieszcześcia.

W *Ofiarach* Feldmana troskliwy ojciec Abraham Chajkes planuje córce przyszłość: „w piętnastym roku życia miała wyjść za mąż za syna pierwszego w gmi-

³⁶⁰ K. Junosza, *Słup*, [w:] *Nowele i obrazki*, t. 8, Warszawa 1899, s. 23–24.

³⁶¹ G. Zapolska, *Peri i raj. Szkic z natury*, [w:] *Wydanie zbiorowe dzieł Gabrieli Zapolskiej*, [t. 12]: „One”, Warszawa 1923, s. 116.

³⁶² *Ibidem*, s. 112–113.

³⁶³ *Ibidem*, s. 120.

³⁶⁴ W. Feldman, *Cudotwórcza*, op. cit., s. 57.

nie obywatela³⁶⁵. Nie inaczej jest z córką Dawida Białostockiego w *Powieści bez tytułu* Kraszewskiego, oczekującą przyjazdu z Kowna narzeczonego. Ojciec wybiera Sarze syna bogatego kupca i celowo – nieco głupiego, by to ona rej wiodła w małżeństwie, co rzadko się zdarza w żydowskich związkach. Dla Meira Ezofowicza z powieści Orzeszkowej, pragnącego reformy społeczeństwa szybowskiemu i nauki gojów, małżeństwo ma być, zdaniem dziadka Saula oraz rabina Todrosa, rodzajem „lekarstwa” na niebezpieczne myśli. Starzec rozkazuje wnukowi pojąć za żonę córkę Elego Witebskiego, choć chłopak nigdy jej nie widział. Od niechcianego związku ratuje go w pewien sposób wyklęcie.

Rozporządzać ręką dziecka na wydaniu mają prawo tylko rodzice, a jeśli nie żyją, opiekun jest zobowiązany do zasięgnięcia jego opinii w tej kwestii. Tak się dzieje w powieści Meyersonowej *Z ciasnej sfery*: stary Lejb, pamiętając o przedwczesnym zgonie swojej córki Beluni, nie chce przyczynić się do śmierci wnuczki Speranzy, zgadza się więc, choć z oporem, na jej ślub z niepraktykującym francuskim Żydem. Niegdyś bogaty Lejb pragnął dla jedynaczki męża uczonego w Piśmie i wydał ją za syna rabina z Przemyśla, Eliasza. Ten wszakże nie zamierzał przeznaczać życia na studiowanie Talmudu, więc Lejb zmusił go do rozwodu z córką, która nigdy nie miała odwagi wyznać mężowi, że go kocha, Eliasza opuścił miasteczko z jego „ciasnymi sferami” zacofanej żydowskiej społeczności i został żołnierzem w legii włoskiej – nie wiedząc o tym, że Belunia jest brzemienna.

Szczęście małżeńskie młodej pary autorzy ukazują nader rzadko. Za najpełniejsze studium miłości bohaterów żydowskich w literaturze dziewiętnastowiecznej trzeba uznać nowelę Feldmana *Idylla*. Siedemnastoletni Naftali, o wyglądzie jeszcze dziecka i o dziecięcym figlarnym spojrzeniu, który – jak mogłoby się wydawać – nie dojrzał do małżeństwa, zostaje ożeniony z piętnastoletnią Perlą. Przed ślubem oboje widzieli się tylko raz i to wystarczyło, by się w sobie zakochali. Tuż po uroczystościach weselnych, kiedy młodzi zostają sami, Naftali czuje, że nie potrafi się zbliżyć do żony; ćwiczony przez wiele lat „w pobożności i cnotcie odpędza grzeszne uczucia, jakie serce obsiadły, budzi się w nim dusza w ascetyzmie i czystości wyrosła”³⁶⁶. Dopiero rozmowa z wujem o celu małżeństwa, a przede wszystkim wypadek w lesie, gdzie chłopak uciekł, aby pozbierać myśli, wyzwala ją w nim uczucie. Podążając za mężem do lasu Perlę próbuje napaść dwóch gojów; Naftali słyszy jej krzyk, przybiega na ratunek i wtedy ogarnia go ekstaza miłości: obejmuje dziewczynę długim, namiętym uściskiem, „w którym dusze ich topniały. Spłeceni razem, wrzący, nieprzytomni, zsunęli się oboje na miękką murawę, utonęli w sobie – w zachwycie – w szale – w szczęściu bezgranicznym”³⁶⁷.

Więcej miejsca niż opisywaniu pożycia małżeńskiego literatura poświęca rytuałom związanym ze ślubem. Nie mają one charakteru ściśle religijnego³⁶⁸, ale obrosły bogatym ceremoniałem i z tego też powodu uznane zostały przez twórców literatury realistycznej – jednak tylko niektórych – za szczególnie warte pokazania.

Rodzice planujący wydanie syna lub córki, a także wdowiec szukający nowej żony, korzystają z usług swata (aram. *szadchari*). Żydzi wierzą, o czym informuje narrator w noweli *Nasz żydowski świątek. Z pamiętnika przyjaciółki* Anieli Kallas, w działanie Boga przy dobieraniu partnerów już na czterdzieści dni przed ich narodzinami. Na ziemi pomagają Bogu znaleźć przyszłych współmałżonków szadchan. „Swatki i rodzice wszystko ułożą – oznajmia Jenta z naturalistycznego dramatu Gabrieli Zapolskiej *Małka Szwarcenkopf* (wyst. 1897, opubl. 1903). – Mnie [...] nikt nie pytał, czy ja chcę za Wiedeńskiego iść. Ot, ułożyli i wydali, [...] ale u nas już taki zwyczaj”³⁶⁹, że małżeństwo aranżowane jest podczas spotkania zainteresowanych rodzin, a następnie potencjalnych narzeczonych. Poznanie ich ze sobą należy do szadchana, otrzymującego za skojarzenie pary zarobek – półtora do dwóch pro-

³⁶⁵ W. Feldman, *Ofiary*, [w:] *Nowele i obrazki*, Kraków 1889, s. 119.

³⁶⁶ W. Feldman, *Idylla*, op. cit., s. 64.

³⁶⁷ *Ibidem*, s. 67.

³⁶⁸ Zob. N. Kameraz-Kos, *Święta i obyczaje żydowskie*, Warszawa 1997, s. 112.

³⁶⁹ G. Zapolska, *Małka Szwarcenkopf*, [w:] *Dzieła wybrane*, pod red. J. Skórnickiego i T. Weissa, t. 13: *Utworthy dramatyczne*, cz. 1, Kraków 1958, s. 290.

cent sumy z posagu panny młodej. W *Dawidzie* Meyersonowej o tym, kim jest Żyd przybyły do domu krawca Szmula, świadczą symptomatyczne cechy:

pejsy w nieladzie, futrzana czapka przecięta na dwoje (łappenhut), a szczególnie mimo pogody zszargana kapota, z której dołu rozdarte wisiały gałgany, od razu zdradzały szadchana (układającego małżeństwa)³⁷⁰.

Córka nie ma już wątpliwości co do zawodu przybyłego, usłyszawszy od niego: „Surusiu! proszę tymczasem dać wódeczki na rachunek przyszłych *Tnoim*”³⁷¹, czyli zaręczyn.

Działalność szadchana nie ogranicza się do środowiska znajomych swata i mieszkańców jego miejscowości. Często odbywa on podróże w celu wyszukania kandydatów do małżeństwa, nierzadko według życzeń sprecyzowanych przez bogatego Żyda (np. przez reb Lejba z utworu Meyersonowej *Z ciasnej sfery*). Swat zjawia się w jesziwach (szkołach talmudycznych), aby przyszłych rabinów oferować jako najlepszych kawalerów. Wprawdzie funkcja rabina pozwala mężczyznom pozostawać w stanie bezżennym, ale niewielu decyduje się na celibat.

Dzięki częstym odwiedzinom u rodzin żydowskich swat poznaje zalety młodzińców i panien, co pozwala mu odpowiednio dobrać kandydatów do małżeństwa pod względem pochodzenia, pobożności, wykształcenia i zamożności – w wypadku chłopców, natomiast w wypadku dziewcząt – pochodzenia i pobożności, a ponadto wysokości posagu, pracowitości i urody. Najwięcej informacji o specyfice pracy swata przynosi sztuka Feldmana *Cudotwórca*, gdzie sam szadchan Mottel, pokazując Noachowi, jego żonie i dzieciom notatnik z nazwiskami i charakterystykami młodych osób, które trzeba połączyć węzłem małżeńskim, wyjaśnia dogłębnie charakter swojej działalności:

Tak, wszystko w rękach Boga a w mojej książeczce! Wiecie, co to jest? To jest konskrypcja, to są wyroki życia lub śmierci, to jest księga przeznaczenia wszystkich młodych ludzi z miasta i 20 mil dokoła! Patrzcie! niech tylko się komuś urodzi chłopiec lub dziewczyna, zaraz dostaje numer. Potem dopisuje się na jego karteczce, czy familia piękna, czy posag duży, czy jest feler jakiś – wszystko to jest w mojej książeczce! Ja sobie często do niej zaglądam – i jeżeli chłopiec ma 13 lata, dziewczyna 12, nuż szukać partii. Jakiej partii? Od czego moje kepe! Zaczynam układać. Jest on uczony i pochodzi z pięknej familii – musi ona mieć za to posag! A jeżeli ona ma duży bardzo posag – może za to mieć maleńki feler: być troszeczkę ślepa, mieć mały garb z przodu i z tyłu, albo trochę kuleć, to nie szkodzi! A jeżeli on znowu trochę głupkowaty – musi być za to bardzo koszerny, bardzo pobożny! Tu! tu!! wszystko zapisane, a tu! tu! wszystko się układa i splata jak chałę na szabas. A jak na partię jakąś w głowie mojej połączę, to jakby już była pod baldachimem!³⁷²

Szadchan często wyolbrzymia przymioty kandydatów do ślubu, przesadnie ich wychwalając, aby doprowadzić do zawarcia małżeństwa i otrzymać za swój trud pieniądze. Niezbędne atrybuty w zawodzie swata podaje narrator w powieści *Junoszy Pająki* na przykładzie Izraela Meira Zwanziga, który jest zawsze uśmiechnięty i dowcipny. Do domu przy ulicy Muranowskiej w Warszawie przybywa z ofertą skojarzenia „kwiatków” – najstarszego syna szanowanej rodziny państwa Hapergeldów z córką Luftermanów. Ukazując obraz żydowskich lichwiarzy robiących interesy od kolebki do grobu, Junosza posługuje się scenką przedstawiającą przebieg rozmowy Hapergeldów z szadchanem. Głównym tematem są oczywiście pieniądze, źródła dochodów Luftermana, staranne obliczanie wartości garderoby, pościeli i innych elementów posagu Luftermanówny. Mniej wymagający okazują się rodzice Jicchoka Grafa w *Żydzaku* Feldmana, zadowoleni z propozycji reb Burecha otrzymanej za pośrednictwem swata, który oznajmia:

– Reb Burech daje wam córkę, jak królowę: umie ona i *tchinos* (modlitwy kobiece) czytać i w ogrodzie kopać i z chłopem się obchodzić. Daje ośmset reńskich posagu i przez cztery lata wikt i pomieszczenie dla pary młodej i [...] dla wszyst-

³⁷⁰ M. Meyersonowa, *Dawid*, op. cit., s. 10.

³⁷¹ Ibidem.

³⁷² W. Feldman, *Cudotwórca*, op. cit., s. 30.

kiego, co im w tym czasie przybędzie. Nadto obowiąże się: w razie gdyby okazała się możliwość objęcia gdzieś posady rabinackiej przez Jicchoka, poprzeć ten wybór choćby dwoma tysiącami guldenów³⁷³.

W powieści tej pojawia się pewien szczegół związany z ubiorem szadchana. nieobecny w innych utworach – czerwona chustka wystająca z tylnej kieszeni bekieszy, która symbolizuje „handlarza dusz”. Wiedzący wszystko o wszystkich, łącznie z tajemnicami sypialni i kieszeni Żydów z Zapiecka i okolic, reb Cudyk jest uznawany za najlepszego swata w mieście, mówi się o nim, że gdyby mu się opłaciło, potrafiłby ożenić ze sobą ogień i wodę. Dla korzystających z jego usług „miał zawsze w zapasie dowcip, dobre słowo [...], dla siebie zaś – ogromną księgę, zatłuszczoną, naddartą, ale zawierającą nieocenione skarby: genealogie, metryki i bilanse majątkowe całej młodzieży swego okręgu”³⁷⁴. Pojawienie się szadchana jest zazwyczaj oczekiwane, w pewnym okresie życia wręcz z niecierpliwością, najczęściej przez dziewczyny. Siedemnastoletnia Basia z *Cudotwórcy Feldmana* żali się mamie, że żaden szadchan jeszcze u niej nie był. Dlaczego zwłaszcza dziewczyny wyglądają przyjsia swata, wyjaśnia chrześcijanin Rachel z powieści *Był Żydem* Wołowskiego: „u nas to taki zwyczaj, że jak kobieta dojdzie lat pewnych, to za mąż wyjść musi, wstydem nazywa się u nas zostać starą panną”³⁷⁵, a pan Jofe z utworu Salomei Perl (pisarki pochodzenia żydowskiego) *Z pamiętnika młodej Żydówki* (1896): „u Żydów staropanieństwo bywa uważane za klęskę, niemal za zbrodnię”³⁷⁶. Z analizowanego materiału literackiego wynika, że swataniem zajmują się na ogół mężczyźni, tylko w dramacie Zapolskiej *Małka Szwarcenkopf* małżeństwa kojarzy kobieta, Pake Rozentel.

Po wstępnym ustaleniu przez rodziców (opiekunów) warunków połączenia się dwóch rodzin, dochodzi do spotkania młodych, zawsze w obecności osoby trzeciej, częstokroć i rodziców. *Ankuk* (jidysz, ‘ogład’) ma miejsce w domu któregoś z kandydatów lub osoby znającej ewentualnych narzeczonych. Jeśli w czasie spotkania młodzi zaakceptują się, to następuje uroczystość zaręczyn (hebr. *tnaim*). Polska literatura dziewiętnastowieczna – utwory Niemcewicza, Junoszy, Feldmana, a przede wszystkim kobiet: Zapolskiej (*Małka Szwarcenkopf*) i autorki pochodzenia żydowskiego, Kallas (nowela *Nasz żydowski świątek*) – odkrywa pewien bolesny aspekt żydowskiego małżeństwa: zmuszania do ślubu. Zapolska występuje przeciw podporządkowywaniu się żydowskiej dziewczyny woli ojca, wybierającego jej męża. Na przykładzie losów tytułowej bohaterki dowodzi, że małżeństwo zawierane bez miłości może doprowadzić, jak w przypadku Małki, do tragedii. Dzięki sprzyjającym okolicznościom Małce udało się opuścić społeczność żydowską, w której mieszkała, ale ze względu na starego ojca postanowiła wrócić do zamkniętego kręgu współwyznawców i – zdaniem Zapolskiej – tu popełniła pierwszy błąd, bo w cywilizowanym świecie mogłaby inaczej ułożyć sobie życie. Następnym błędem bohaterki jest zgoda na żydowskiego męża, Jojnę. Małka biernie przyjmuje decyzję ojca, nie walcząc o swoje szczęście. Dusząc się w związku z niekochanym mężczyzną, pragnie rozwodu, ale ojciec jej tego zabrania, między innymi z przyczyn finansowych (gdyż musiałby dać paręset rubli Jojnii). Małce pragną pomóc wszyscy: przyjaciele, znajomi, zakochany w niej z wzajemnością Jakub Lewi, tylko nie ona sama. Poddaje się i wypijając morfinę popełnia samobójstwo.

Natomiast bohaterce Anieli Kallas, Geni, udaje się uzyskać rozwód. Wcześniej czytelnik poznaje szczegóły jej nieszczęśliwego małżeństwa: Jankiel Stern chce się ożenić ze znaną sobie z widzenia pasierbicą reb Mendla. Jego rodzice dowiedziawszy się u szadchanów o solidnej kwocie posagu wyrażają zgodę na małżeństwo, jako że syn ma już dwadzieścia jeden lat (a to najwyższy czas na założenie rodziny). Płacz i sprzeciw Geni nie pomagają odeprzeć niechcianego małżeństwa z uczynym w Talmudzie Sternem. Odbywa się przyjęcie zaręczynowe, poprzedzo-

³⁷³ W. Feldman, *Żydziak*, op. cit., s. 117.

³⁷⁴ *Ibidem*, s. 113.

³⁷⁵ M. Wołowski, *Był Żydem. Powieść na tle stosunków współczesnych*, „Tygodnik Romansów i Powieści” 1884. nr 831, s. 675.

³⁷⁶ S. Perl, *Z pamiętnika młodej Żydówki*, Warszawa 1896, s. 99.

ne jakby wespółzaczynającymi, tak zwanym słowem: „Na chustkę związaną z obu stron w węzeł przyłożyli [...] Stern starszy i reb Mendel, potem młodszy Stern i Genia swoje dłonie, co oznaczało, że młodzi są w słowie [...]”³⁷⁷.

W czasie uroczystych zaręczyn jeden z mężczyzn (często swat) spisuje ustalenia rodziców poczynione na „słowie”, dotyczące warunków małżeństwa, posagu, wysokości kar pieniężnych za zerwanie zaręczyn oraz daty ślubu. Zwykle „podpisywano zobowiązanie mówiące, u którego z rodziców i jak długo młodzi będą mieszkać po ślubie. Młodemu małżeństwu na ogół zapewniano pełny wikt na okres roku lub dwóch lat oraz mieszkanie na cztery lata u rodziców jednej lub drugiej strony”³⁷⁸. Na przykład w *Żydzie* Kraszewskiego brat Jakuba Hamona po ślubie „żył naprzód wedle obyczaju rok na koszcie rodziców żony swojej, którzy się ich oboje utrzymywać obowiązali [...]”³⁷⁹. Podobnie i Herszko wspominając swoje pierwsze małżeństwo, zaznacza: „rok my potem [po ślubie] siedzieli u teścia, póki wyszli na swoje gospodarstwo [...]”³⁸⁰. Sternowie zaś przyrzekają młodej parze trzy lata utrzymania. Dwa egzemplarze dokumentu podpisują dwaj nieznanymi sobie świadkowie oraz narzeczeni. Genia złożyła podpis „obok podpisu młodego Sterna tak na jednej, jak i na drugiej karcie i oszołomiona, odrzucona wróciła do kobiet. – *Mazel tow! Mazel tow!* – rozległo się chórem tak w jednym, jak i w drugim pokoju. Równocześnie rzucono na ziemię trzy talerze”³⁸¹. „*Mazel tow*” znaczy „na szczęście” (dosł.: ‘dobrej gwiazdy’, z hebr. *mazał tow*), zaś tłuczone szkło ma przypominać Żydowi w chwilach radości o smutku z powodu zburzenia Jerozolimy i Świątyni. Po podpisaniu Genia dostała w prezencie diamentową szpilkę. Relacjonując zaręczyny narrator nie wspomina o zwyczaju dotknięcia przez narzeczonych chustki tuż po złożeniu podpisów (oznaczającego ich zgodę na małżeństwo). Kiedy uroczystości zaręczynowe dobiegają końca, goście wychodzą, a swatom wypłaca się „dobrą prowizję za wyszukanie przeznaczenia”³⁸².

Bohaterka Zapolskiej, Małka Szwarcenkopf, otrzymuje w prezencie przedślubnym broszkę, kolczyki i pierścionek z zielonym kamieniem; nie wie natomiast o obowiązku podpisania się na dokumencie zaręczynowym. Zapolska używa w opisie określeń w jidysz: *tuchim* – zaręczyny, *szylizses* (właśc. *szliszes*) – akt zaręczynowy (hebr. *tnaim riszonim*). Z dwustu rubli datków zebranych przez przełożonego bóżnicy dla narzeczonych stary Szwarcenkopf przeznacza sto rubli na posag wpisany do umowy przedślubnej, dla Pake Rozentala „prawny procent piąty za swatostwo”, resztę na wesele i ubranie dla Małki. Autorka dokładnie pokazuje ceremonię zaręczyn, prowadzoną przez marszałika (ew. marszelika – określenie pochodzące z jidysz), obrzędowego wesołka, deklamującego wierszyki wychwalające młodą parę i liczącego prezenty. Z didaskaliów wiadomo, że przed podpisaniem kontraktu małżeńskiego Małka stoi w kręgu utworzonym przez dziewczęta wręczające jej kwiaty. Na widok trzymającego czerwoną chustkę marszałika panny zaczynają klaskać. Mazgajowaty siedemnastoletni Jojne nie pasuje do świątłej Małki, podczas zaręczyn płacze, sprawia wrażenie bojącego się narzeczonej, którą pierwszy raz zobaczył w dniu zaręczyn, z przejęcia nie umie podpisać dokumentu ani wziąć za róg czerwonej chusty. Zapolska zmienia kolejność czynności w obrzędzie: najpierw młodym trzymającym chustkę marszałik odczytuje treść *tnaim riszonim*, dalej mały chłopiec tłucze talerze, wszyscy wołają: *mazel tow, chussen i kale* (jidysz), narzeczony i narzeczona podpisują dokument, po nich świadkowie – Jasek Pomeranc i Mowsze Cytryna; ten ostatni obwieszcza, że jeśli któraś ze stron zerwie umowę, połowa pieniędzy przepadnie na korzyść drugiej. Widząc smutek Małki, marszałik chce ją rozweselić kupletami, ale nawet tańce młodzieży nie są w stanie odmienić jej nastroju.

³⁷⁷ A. Kallas, *Nasz żydowski świątek. Z pamiętników przyjaciółki*, Sambor 1893, s. 11.

³⁷⁸ N. Kameraz-Kos, op. cit., s. 112.

³⁷⁹ J. I. Kraszewski, *Żyd*, op. cit., s. 64.

³⁸⁰ J. I. Kraszewski, *Historia Herszka*, op. cit., s. 7.

³⁸¹ A. Kallas, op. cit., s. 15.

³⁸² *Ibidem*, s. 68.

Zupełnie inna atmosfera panuje na pokazanym w *Pajqkach* Junoszy wystawnym przyjęciu u Luftermanów, gdzie „umowa przedślubna i zaręczyny odbyły się według dawnego zwyczaju, z zachowaniem wszelkich form i tradycji”³⁸³, w powieści tej jednak nie zaprezentowanych. Autor ogranicza się do wymienienia potraw wykwintnej kolacji, mającej świadczyć o zamożności gospodarzy.

Przedstawione przez Meyersonową w powieści *Z ciasnej sfery* zaręczyny Belli mają inny niż tradycyjny przebieg. Dziewczyna otrzymuje podpisany przez nigdy niewidzianego Eliasza dokument przedmałżeński, który przywiózł wraz z drogocennymi perłami z Przemyśla *magid* (kaznodzieja), pełnomocnik reb Lejba. Ślub odbywa się dopiero po roku, gdyż narzeczony pobierał nauki w szkołach.

Funkcjonujący w niektórych gminach chasydzkich obyczaj zakrywania młodym oczu, aby nie widzieli się przed ślubem, wykorzystuje Niemcewicz w powieściach *Lejbe i Sióra* oraz *Powóz złamany* (później jeszcze ten zwyczaj przypomni Basi z *Cudotwórcy* Feldmana szadchan Mottel, porównując to, nieco ordynarnie, do zasłaniania oczu u wołu: „zasłonią ci oczy jak wołowi”). O planowanym małżeństwie Sióry i Jankiela donosi Moszko w liście do Herszka:

strzeż się, by przed czasem Jankiel twój nie pokazywał się tutaj; obyczaje nasze posłużą nam do tego wybornie: podług nich oblubieńcy ni znać się, ni widzieć nie powinni. Przywieziesz więc Jankiela do mnie, ja z zawiązanymi oczyma wyprowadzę Siórę, rabin będzie gotowy; po sutym weselu weźmiecie do siebie Siórę [...]”³⁸⁴.

Z opowieści Moszka Lejbowicza w *Powozie złamanym* wynika, że przed jego ślubem nie było zaręczyn. Wieczorem przyjechał Żyd z Żydówką i „Żydóweczką z zawiązanymi oczyma, mogącą mieć lat dziewięć”³⁸⁵. Wuj wyjaśnił zdumionemu Moszkowi, że dziewczynka ta będzie jego żoną. Taki sposób kojarzenia małżeństwa nie spodobał się chłopcu, dowiedział się jednak od wuja o niemożliwości zmieniania tradycji. Ojciec Nechy był bogaty, więc chłopak musiał zgodzić się na ślub. Do czasu ceremonii zaślubin narzeczeni nie powinni się spotykać ani spoglądać na siebie. Bohater *Naszego żydowskiego świątka* Anieli Kallas, Jankiel Stern, unikał Geni zaproszonej przez rodziców na święta, „bo nie wypadało mu przecież przebywać często w towarzystwie narzeczonej”³⁸⁶.

Gdy wyprawa młodej pary zostaje sporządzona, a posag złożony u rabina lub gminnego bogacza, oznajmia się dzień zaślubin. Cztery miesiące po zaręczynach Geni – „w sobotę ogłoszono w synagodze zapowiedzi, wyznaczając równocześnie dzień wtorkowy jako weselny”³⁸⁷. Wtorek uznawany był za szczęśliwy, bo podczas aktu tworzenia Bóg trzeciego dnia dwukrotnie rzekł „były dobre [ziemia, morze, rośliny zielone]” (Rdz 1, 9–13). We wtorek odbywa się ślub Małki Szwarcenkopf i Firulkesa – bohaterów *Zapolskiej*. Innym zalecanym dniem ślubu jest piątek, bo w ten dzień Bóg stworzył człowieka. W czasie postów i żałoby związanych z niektórymi corocznymi świętami oraz przez trzydzieści dni po śmierci bliskiej osoby małżeństw się nie zawiera.

Przebieg obrzędu ślubu polska literatura dziewiętnastowieczna odnotowuje kilkakrotnie w różnym zakresie. Zawsze w sposób uproszczony i schematyczny przedstawia go Niemcewicz. W romansie *Lejbe i Sióra* są aż dwa śluby żydowskie. Na wstępie tytułowa bohaterka charakteryzuje ten rytuał wskazując jego wyróżniki:

W ugodzonym dniu zwożą te młode, biedne stworzenia na umówione miejsce, każą potaćnować na śmieciach, stłuc szklanę pantoflem, i potem żyć ze sobą na zawsze”³⁸⁸.

Potwierdzeniem tych słów jest ślub jej brata Dawida:

³⁸³ K. Junosza, *Pajqki. Obrazek z życia warszawskiego*, Warszawa 1894, s. 41.

³⁸⁴ J. U. Niemcewicz, *Lejbe i Sióra, czyli listy dwóch kochanków. Romans*, Kraków 1931, s. 13.

³⁸⁵ J. U. Niemcewicz, *Powóz złamany*, op. cit., k. 116.

³⁸⁶ A. Kallas, op. cit., s. 28.

³⁸⁷ Ibidem, s. 40.

³⁸⁸ J. U. Niemcewicz, *Lejbe i Sióra* [...], op. cit., s. 6.

I przysła maleńka Lyje, i mnie ojciec zawołał, i kazali nam stanąć, i rabin coś przeczytał nad nami, i potem kazali mi stłuc szklanę, a potem ja byłem mężem Lyje, a Lyje moją żoną, a ojciec potargał mię z wolna za pejsaczki, dał mi kieliszek miodu i *beigele*. Wieczorem był wielki obiad [...] ³⁸⁹.

Aby dobitniej zaznaczyć ciemne strony tradycji chasydów, Niemcewicz posługuje się przykładem zawierania małżeństw przez dzieci. Obie „panny młode”: Lyje z *Lejby* i *Sióry* oraz Necha z *Powozu złamanego*, mają po dziewięć lat. Chłopcy odpowiednio: Dawid jedenaście, Moszko czternaście. Wiadomo, że małżeństw w aż tak młodym wieku się nie zawiera, o czym zdaje się nie pamiętać lub nie wiedzieć Niemcewicz, który już w swym pierwszym utworze (*Powóz złamany*), gdzie pojawiają się wyznawcy judaizmu, zamieszcza opis żydowskiego ślubu. Ten schemat wykorzystany został w dużej mierze w *Lejbe* i *Siórze*. Rabin wzięwszy Moszka i Nechę za ręce poprowadził ich za karczmę, gdzie było śmietnisko.

Tam, gdy się już wszyscy zebrali, zaczął wrzeszczeć nad nami, położył potem szklanę pod nogami naszymi i kazał nam na nią nastąpić. Uczyniliśmy tak, stłukła się szklanka, a on ogłosił, iż Moszko był mężem Nechy, a Necha żoną Moszka ³⁹⁰.

Z utworów Niemcewicza można by wynieść przeświadczenie, że śluby „fanatycznych” Żydów w żadnej mierze nie kojarzą się ze świętem, bielą i czystością. Zgoła inaczej wygląda ten obrzęd u Żydów asymilujących się, wedle Niemcewicza „cywilizowanych”. Po wielu perypetiach Sióra oddaje wreszcie rękę ukochanemu Lejbe, zawiadamiając o tym wydarzeniu przyjaciółkę Rachelę:

Młody hrabia prowadził mię do ślubu, nauczony rabin od oblubieńca mego opuścił śmieszne u nas obrządki tego zwyczaju. Uroczyste słowa Boga potwierdziły serc zakochanych przysięgi ³⁹¹.

Obecność na ślubie i weselu chrześcijanina Edmunda Tenczyńskiego nadaje ceremoniom znaczenie ekumeniczne oraz podpowiada, że święta żydowskie mogą sprzyjać wzajemnemu poznawaniu się gojów i zasymilowanych Żydów.

Opis przygotowania do ślubu i wesela przynosi powieść Meyersonowej *Z ciasnej sfery*, ale nie dotyczy on samego rytuału, lecz zabiegów mających na celu zorganizowanie pełnych przepychu uroczystości. Do prac tych reb Lejb zatrudnia cały sztab ludzi – krawców, kuśnierzy i cukiernika.

Literatura dziewiętnastowieczna nie odnotowuje zwyczaju czytania w szabat przed ślubem fragmentu Tory lub rozdziału z Ksiąg Prorockich przez pana młodego w synagodze ani też tradycji, która nakazuje narzeczonemu i narzeczonej przez siedem dni poprzedzających zaślubiny nie wychodzić na ulicę samotnie, lecz tylko w towarzystwie mężczyzny (narzeczonego) i kobiety (narzeczonej), aby złe duchy nie zrobiły im krzywdy.

W przededniu ślubu narzeczonej w asyście mężatki udaje się do mykwy, by – podobnie jak pan młody – rytualnie się oczyścić, literatura jednak o tym nie wspomina. Przygotowując się do ślubu, Naftali z *Idylli* Feldmana „skąpał się [...] w basenie rytualnym, pości od samego ranka, [...] świątecznie wystrojony, zakłada po raz pierwszy na głowę szabasową czapkę, oblamowaną ogonkami kuny” ³⁹². Obowiązujący od rana w dniu ślubu post, a w trakcie popołudniowego nabożeństwa wyznanie grzechów (tak jak w święto Jom Kipur) mają oczyścić młodych przed rozpoczęciem nowego etapu życia.

Narzeczonego, jeśli pochodzi z innej miejscowości niż panna młoda, jest witany na rogatkach przez młodzieńców, którzy towarzyszą mu do domu przyszłej żony. Kiedy u Meyersonowej kurier zawiadamia Lejba, że spodziewani goście nadjeżdżają „[...] Gwir i najznakomitsi z krewnych i obcych gości wsiedli do powozów i cała ta strojna kawalkada wyruszyła na spotkanie pana młodego” ³⁹³. W utworze Junoszy *Łaciarz* przybywającego do Sokołowa z ojcem i kilkoma członkami rodziny Judkę Silberknopfa wita orszak weselny z orkiestrą i wiedzie do nigdy

³⁸⁹ Ibidem, s. 62.

³⁹⁰ J. U. Niemcewicz, *Powóz złamany*, op. cit., k. 119.

³⁹¹ J. U. Niemcewicz, *Lejbe i Sióra* [...], op. cit., s. 186.

³⁹² W. Feldman, *Idylla*, op. cit., s. 53.

³⁹³ M. Meyersonowa, *Z ciasnej sfery*, op. cit., s. 17.

niewidzianej Bajli Goldwaser. „Wprowadzono państwa młodych pod starym, spłowiłym baldachimem, ślub im dano, uraczono się na weselu”³⁹⁴. Małżeństwo ich można nazwać interesem ułożonym przez ojców, którzy przeznaczili po trzydziści rubli dla każdego z nowożeńców i ustalili miejsce ich zamieszkania – na trzy lata przy teściach Judki. W tej skrótowej relacji narrator nie podaje, że ustalenia te wynikają z umowy zaręczynowej i nie wspomina o bardzo ważnym dokumencie ślubnym, tak zwanej ketubie.

Zanim młodzi zostaną poślubieni poprzez *kiduszin* (aram., ‘uświęcenie’), musi być sporządzony akt ślubny podpisany przez dwóch niespokrewnionych z nowożeńcami świadków. Zwyczaj spisania ketuby ma początek w starożytności. Ketuba wymienia powinności męża względem żony i stanowi materialne jej zabezpieczenie. Zapisana w języku aramejskim przez sofera na pięknym zdobionym papierze, zawiera oprócz miejsca i daty ślubu, liczonej według kalendarza żydowskiego³⁹⁵, wykaz zobowiązań finansowych męża, gwarancji mieszkaniowych, utrzymania, opieki i godnego pochówku. Synom zrodzonym ze związku mąż zapewnia w ketubie prawo dziedziczenia, a córkom prawo mieszkania w domu aż do wyjścia za mąż. Akt ślubu odczytuje się w zrozumiałym dla wszystkich języku miejscowym podczas pierwszego etapu zawierania związku małżeńskiego – *kiduszin*. Na początku tej części ceremonii państwo młodzi oświadczają, że małżeństwo zawierane jest dobrowolnie, i oblubieniec wręcza oblubienicy pierścień. Tytułowy bohater powieści Maciejowskiego *Zyzma* zawiera ślub w specyficznych okolicznościach – ranny i osłabiony, leżąc na łóżku w swoim domu. Jednak istotne elementy rytuału zostają zachowane. Chory potwierdza w obecności rabina i kilku Żydów nieprzymuszoną wolę zawarcia małżeństwa, to samo czyni Żanetta. Narzeczona podchodzi do Zyzmy, ten zakłada jej obrączkę, mówi w języku hebrajskim: „Zaślubiam cię podług przepisów Mojżesza w Izraelu”³⁹⁶. Akt ślubu uwierzytelniają świadkowie. Natomiast bez żadnego ceremoniału połączył Henryka i Angelikę w dramacie *Wielki Rabbi Abraham* Ronieckiego umierający rabin (ojciec Angeliki), wiedząc o wielkiej miłości tych młodych, asymilujących się Żydów. Złożywszy im na głowach ręce, „zlał” ich ojcowskim błogosławieństwem i w ostatnich tchnieniach życia uczynił związek małżeński ważnym i trwałym wobec Boga i ludzi.

Najbogatsze w szczególności są zgodne z konwencją literatury realistycznej utwory żydowskich autorek, Kallas i Meyersonowej, doskonale znających z autopsji uroczystości ślubne. W noweli *Nasz żydowski świątek* Kallas ślub Geni, poprzedzony wieczorem panieńskim z tańcami, odbywa się na podwórku przed domem matki, nie zawsze bowiem małżeństwo jest zawierane na dziedzińcu synagogi. Zaproszeni goście, schodzący się już od godzin przedpołudniowych, składają rodzicom powinszowania i uczestniczą w poczęstunku. Panny tańczą w obecności narzeczonej, która nie może oddawać się zabawom. Narzeczony, obdarowany rano przez teściową tałesem i kitlem (szatą przypominającą całun, zakładaną w niektóre święta), przebywa w tym czasie z młodzieńcami. Tuż przed ceremonią ślubu (powinna odbyć się przed wieczorem, w utworze Kallas ma ona miejsce o godzinie dziesiątej):

³⁹⁴ K. Junosza, *Łaciarz*, op. cit., s. 18.

³⁹⁵ Kalendarz żydowski nie pokrywa się z rachubą czasu według kalendarza gregoriańskiego, jest bowiem oparty na cyklu księżycowym i słonecznym. Oto nazwy miesięcy żydowskich i ich odpowiedniki w kalendarzu gregoriańskim: *nisan* (marzec/kwiecień), *ijar* (kwiecień/maj), *siwan* (maj/czerwiec), *tamuz* (czerwiec/lipiec), *aw* (lipiec/sierpień), *elul* (sierpień/wrzesień), *tiszri* (wrzesień/październik), *cheszwan* (październik/listopad), *kislew* (listopad/grudzień), *tewet* (grudzień/styczeń), *szwat* (styczeń/luty), *adar* (luty/marzec). Co dwa-trzy lata wprowadza się rok przestępny z dodatkowym miesiącem *adar bet* (adar drugi). Tydzień rozpoczyna się w niedzielę. Dni tygodnia nie mają nazw własnych, określa się je liczbami np. *alef* – dzień pierwszy, *bet* – dzień drugi. Doba rozpoczyna się po zmierzchu i trwa do następnego zmierzchu. Czas mierzony jest od stworzenia świata lub – według niektórych autorytetów religijnych – od szóstego dnia stworzenia, np. rok 2003 jest rokiem 5763 zgodnie z rachubą żydowską. Zob. N. Kameraz-Kos, op. cit., s. 21-24; S. Ph. De Vries Mzn., *Obrzędy i symbole Żydów*, Kraków 1999, s. 422-423. W literaturze polskiej XIX w. nazwy miesięcy żydowskich pojawiają się rzadko np. w powieści *Lejbe i Sióra* Niemcewicza (listy bohaterów są opatrywane datami z miesiącami żydowskimi), w utworach Meyersonowej, *Pająkach* oraz *Słupie Junoszy*.

³⁹⁶ Sewer [właśc. I. Maciejowski], *Zyzma. Powieść współczesna*, Petersburg 1896, s. 446.

podano kobietom małe kolorowe świeczki i przysunięto fotel na środek pokoju, kładąc nań umyślnie w tym celu przyniesioną poduszkę. Starościny zbliżyły się do panny młodej, ściągnęły jej welon mocniej, przerzuciły jeszcze na głowę jedwabną chustkę, a biorąc ją każda pod ramię, poprowadziły do fotelu, około którego siedem razy obeszły, zanim ją na nim usadowiły. Panie i panienki utworzyły półkole, przed oblubienicą zaś stanął marszałyk; muzykanci, trzymając smyczki w pogotowiu, czekali hasła; stare Żydówki ni stąd, ni z owąd zaczęły płakać [...] ³⁹⁷.

Marszałik śpiewnym żargonem przypomina dziewczynie, że matka (ojciec już nie żył, zastąpił go ojczym) wyprawiła jej wesele i ją błogosławi, ale przecież nie może zapewnić szczęścia, zależnego od Boga. Każda zwrotka tekstu jest przerywana muzyką. Kiedy marszałik kończy, przybywają starzy Żydzi, błogosławiąc Genię, „aby mnożyła się jak piasek w morzu”. Welon na głowę panny młodej założyć może narzeczony, by upewnić się, kogo mu przyprowadzono pod *chupę* (hebr., ‘baldachim’). U podłoża tego zwyczaju leży biblijna historia Jakuba ożenionego podstępnie z niewłaściwą kobietą. Inną możliwością sprawdzenia tożsamości narzeczonej jest wejście do pokoju, w którym ona przebywa. W noweli *Nasz żydowski świątek* nie podano, czy młody Stern to uczynił.

Meyersonowa więcej miejsca niż Kallas poświęca wyglądowi panny młodej, skupiając się między innymi na opisie jej sukni. W domu Lejba już od godziny jedenastej schodziły się dziewczęta i gdy miał przybyć z podróży pan młody, tańce ustały – przygotowywano się do oczepin.

Zapalono wszystkie świece w srebrnych pająkach i świecznikach; panna młoda usiadła na samym środku pokoju, oparta na poduszkach ze złotogłowiu i otoczona stojącymi w półkole dziewczętami, które, płacząc, rozplatały długie jej włosy. Dwie drużny stanęły przed nią z tacą, na której leżała ciężka zasłona i chmiel ³⁹⁸.

Orkiestra grała, a *badchan* (marszałik), czyli żartowniś, deklamował wiersz przepłatanym melodiami. Na czele mężczyzn wszedł pan młody, ale nie mógł zobaczyć zasłoniętej włosami twarzy Belli. „Piękny młodzieniec przybliżył się powolnym krokiem, wziął z tacy zasłonę i położył ją na głowie Belli, po czym rabin rzucał na nią garść chmielu” ³⁹⁹. Po pobłogosławieniu narzeczonego przez rodziców i ciotkę mężczyźni w asyście orkiestry i z pochodniami zaprowadzili go do wielkiej synagogi, następnie wrócili po Belunię, której też towarzyszyły muzyka i światło. Zanim pannę przyprowadzono pod *chupę*, kobiety siedem razy oprowadziły ją wokół czekającego tam na nią narzeczonego.

Suknia Belli miała kolor jasnokarmazynowy, Eliasz był ubrany „w elkową czapkę i drogie futro, z którego wyglądał srebrzysty kołnierz śmiertelnej koszuli (kitel)” ⁴⁰⁰. Natomiast w utworze Kallas państwo młodzi występują w białych strojach, symbolizujących niewinność, skruchę i pokutę. Prowadzony przez ojca i wuja Jankiel miał pod atlasową jupką biały kitel, a pod jarmułką złotą czapkę. Pod baldachimem przyprowadził go tylko ojciec, a powinien mu towarzyszyć jeszcze ktoś z rodziny Geni.

Kobiety wraz z Genią siedem razy okrążyły Jankiela, ustawiły narzeczoną przy jego prawej ręce i usunęły się spod baldachimu. Kallas, w przeciwieństwie do Meyersonowej, nie używa hebrajskich określeń dotyczących ślubu. *Chupa*, czyli bogato zdobiony, najczęściej aksamitny baldachim, oparty na czterech drążkach, symbolizuje dom pana młodego, do którego wprowadzi on swoją żonę. W ortodoksyjnych gminach *chupę* ustawia się pod gołym niebem, aby w ceremonii ślubnej uczestniczyły gwiazdy – symbol płodności. Dopiero od końca XIX w. śluby odbywają się w synagogach. Siedem okrążeń (hebr. *hakafot*) wokół narzeczonego nawiązuje do archaicznego zwyczaju „brania w posiadanie”.

W powieści Meyersonowej stojącym w synagodze pod jasnoczerwonym baldachimem Eliaszowi i Belli rabin podał pobłogosławiony kielich z winem, w którym

³⁹⁷ A. Kallas, op. cit., s. 47.

³⁹⁸ M. Meyersonowa, *Z ciasnej sfery*, op. cit., s. 18.

³⁹⁹ Ibidem, s. 20.

⁴⁰⁰ Ibidem.

młodzi umoczyli usta. Odczytano na głos ketubę, pan młody włożył pannie młodej na palec obrączkę, mówiąc: „Bądź mi poświęconą tym pierścieniem, podług praw Mojżesza i Izraela”, potem nogą stłukł podłożoną mu na ten cel szklanę. Kantor zaśpiewał piękny hymn o braterstwie, przyjaźni i miłości, i dwoje ludzi, którzy dotąd wzajemnie twarzą swoją nie widzieli, stali się mężem i żoną i jak tacy prowadząc się za rękę wrócili do domu Gwira⁴⁰¹.

Stłuczenie kielicha ma przypominać żal po zburzeniu Jerozolimy. Podobnie przebiegał pierwszy etap zaślubin Jankiela i Geni (Gitli) w utworze Kallas.

Zaczęła się modlitwa nad kielichem wina, które potem podano panu młodemu; biorąc z rąk wuja kielich wina upił zeń, resztę zaś podał pannie młodej, a gdy ta wypiała, wziął z rąk jej kielich, podał najbliższemu stojącemu, od którego otrzymał szklanę z lichego szkła, cisnął nią o ziemię i przydeptał nogą. Zewsząd rozległo się głośne: „mazeltow”, wśród którego pan młody włożył oblubienicy obrączkę na wskazujący palec prawej ręki, wymówił formułę: „Bądź mi poślubioną według praw Mojżesza”. Rabin głośno przeczytał akt ślubny w języku hebrajskim sformułowany, mocą którego Jankiel Stern był od tej chwili mężem Gitli Ferner⁴⁰².

W obu relacjach ze ślubu brak informacji o zapytaniu rabina, czy narzeczeni dobrowolnie chcą wstąpić w związek małżeński, oraz o siedmiu błogosławieństwach wypowiedzianych przez ojców lub dziadków państwa młodych, ewentualnie przez którąś z osób poważanych w gminie.

Po ceremonii ślubnej pan młody odsłania welon na głowie żony i wraz z nią przyjmuje życzenia. Nowożeńców obsypuje się orzechami, ryżem i pszenicą, wołając „rozradzajcie się, mnożcie się”, a potem orszak ślubny powraca do domu. U Meyersonowej stara Hanna, niańka Belli, przyjęła młodych pszennym kołaczem, zaraz „potem odprowadzono ich do przeznaczonego dla nich pokoju”, aby mogli być chwilę sami. U Kallas przed młodą parą, Jankielem i Genią, „otworzyły się drzwi małego pokoju, weszli i ktoś zakręcił klucz w zamku”⁴⁰³.

Junosza w noweli *Słup* obrzęd ślubu bohaterki opisuje w niespełna trzech zdaniach:

[Małka] zarzuciła na twarz zasłonę i, przy graniu muzykantów, poszła przed bóżnicę, pod baldachim, gdzie miał być ślub. [...] wzięła od Fajbusia pierścionek i została jego żoną [...]. Wszyscy wołali: „dobrego szczęścia”⁴⁰⁴.

Wrażenia pólseroty słuchającego żydowskiej modlitwy za zmarłych wyśpiewywanej przez kantora w domu panny młodej są tematem przewodnim wiersza Wiktora Gomulickiego *El mole rachmim* (1879) (właściwie powinno być *El mole rachomim* w wymowie aszkezazyjskiej⁴⁰⁵ lub *El male rachamim* we współczesnej hebrajskiej – „Boże pełen miłosierdzia”). W liryku nie ma opisu ślubu, lecz pojawiają się pojedyncze wzmianki dotyczące odśpiewywania *El mole rachmim*:

To było na podwórku żydowskiego domu,

W letni wieczór. Dostałem się tam po kryjomu.

[...]

Żenił się Icek, waciarz, z tandeciarki córką,

A goście i ciekawi zalegli podwórko.

I miejsce było szpetne i ludzie zwyczajni.

[...]

⁴⁰¹ Ibidem, s. 20.

⁴⁰² A. Kallas, op. cit., s. 48.

⁴⁰³ Ibidem, s. 49.

⁴⁰⁴ K. Junosza, *Słup*, op. cit., s. 36-37.

⁴⁰⁵ Aszkenazyjczycy (hebr. Aszkenazim) – pierwotnie Żydzi wywodzący się z Niemiec. Średniowieczni Żydzi zaczerpnęli nazwę Aszkenaz z Biblii (Rdz 10, 3; Jr 51, 27) i przyjęli jako geograficzne określenie Niemiec, zwąc się Aszkenazyjczykami. Ich potomkami w efekcie migracji są Żydzi zamieszkujący środkową i wschodnią Europę. Żydzi wywodzący się z Półwyspu Iberyjskiego (Sefardyjczycy) po wypędzeniu u schyłku XV w. znaleźli się w północnej Afryce, w niektórych regionach Ameryki Północnej, we Włoszech i Holandii. Aszkenazyjczycy różnią się od Sefardyjczyków m.in. językiem (dawniej posługiwali się jidysz i mają odmienną wymowę słów hebrajskich) oraz kulturą i obyczajami.

Niebo od gwiazd błyszczało, jak szabaśnik złoty,
[...]
Icek stał pod szkarłatnym, starym baldachimem
W odświętnych sukniach, światłem oblany i dymem⁴⁰⁶.

Przełomowe chwile w życiu Icka i jego oblubienicy następują w otoczeniu tego, co za sprawą człowieka brudne, szare i nędzne:

Na poręczach galerii pościel się wietrzyła,
Z kuchni woń ryb skwarzonych płynęła niemiła⁴⁰⁷.

Sprzyja młodym gwiazdziste niebo bez jednej chmurki, dzięki czemu „noc była królewskiej wspaniałości pełna”, a piękny śpiew kantora pozwolił słuchaczom wyobrazić sobie kwietną dolinę u stóp Libanu, „co się w niebo wspina”. Tradycji odśpiewania *El mole rachmim* zabrakło w relacji narratora w noweli *Nasz żydowski świątek*, choć oczekiwałoby się tego w sytuacji, gdy zmarł ojciec bohaterki.

Nierzadko w utworach zawierających informacje o żydowskim ślubie zamieszczony jest także opis wesela. Z dwóch obrazów wesela zaprezentowanych przez Niemcewicza w *Lejbe i Siórze* oraz w *Powozie złamanym* bogatszy jest ten drugi. Moszko opowiada:

w karczmie [...] rozwiązano oczy oblubienicy mojej [...]. Przyniesiono wódkę, miód i obarzanki, odezwały się cymbały, wtenczas dano jeden koniec chustki panie młodej, a drugi mnie, i kazano nam podskakiwać do siebie. Podskakiwaliśmy tedy przez jakiś kwadrans; choć to było wesele, nie widziano tam wesołości na twarzy przytomnych [...]⁴⁰⁸.

Na weselu wyemancypowanych Żydów, Lejby i Sióry, zadbano, aby podać potrawy ugotowane według żydowskich zwyczajów. Sute uczyty charakteryzują także wesela Eliasza i Belli w powieści *Z ciasnej sfery*, Jankiela i Geni w *Naszym żydowskim świątku* oraz Hapergelda i Reginy Lufterman w *Pająkach* Junoszy. Narrator w *Pająkach* pomija obrzęd ślubu, ale w związku z weselem Reginy i Lejbusia snuje refleksje na temat asymilujących się warszawskich Żydów, pozostających przy takich okazjach w zamkniętym kręgu swojej społeczności, i konkluduje, że po wypiciu piwa czy wódki budzą się w nich uczucia rodzinne oraz przywiązanie do tradycji, a wówczas „szwargoczą” w żargonie, śpiewają i tańczą. Tak właśnie zachowują się w czasie wesela Hapergeldów, urządzonego, jak przystało na warszawskich bogaczy, w jednej ze specjalnie do tego przeznaczonych sal. W *Typowej Żydówce* Bałuckiego chrześcijanin, który uczestniczy w ślubie i weselu córki Mośkowej, zapamiętuje z uroczystości baldachim przed synagogą na krakowskim Kazimierzu, oświecony złocistym światłem latami, tłuczenie szklanki, a najbardziej przysmaki ze szczupaka po żydowsku, karpia z miodowym sosem i migdałami oraz słodycze – pierniki, makaroniki, smażone owoce, bakalie i ciasta pachnące przyprawami.

Ze wzmianki o weselu córki bogacza rebe Borucha w utworze Junoszy *Muzykanci* (1891) czytelnik dowiadyuje się, że uroczystość ma uświetnić słynna w okolicy orkiestra żydowska. Obecność klezmerów (zespołów muzyków, z hebr. *klej zemer*, czyli instrumenty muzyczne) na zabawach weselnych jest w dziewiętnastowiecznej literaturze polskiej bardzo rzadko odnotowywana.

Kallas i Meyersonowa szczegółowo opisują wesela żydowskie. Po chwilach spędzonych w pokoju z żoną, bohater Meyersonowej, Eliasza, usadowiony został koło rabina, a za nim wszyscy inni młodzi mężczyźni – według wieku i dostojności. Po pierwszych daniach młodzieniec wygłosił wcześniej przygotowany wykład talmudyczny (hebr. *derasza*), określane przez narratora jako mowa uczona. *Badchan* wyliczył podarunki i przy siedmiokrotnym błogosławieństwie – narrator posługuje

⁴⁰⁶ W. Gomulicki, *El mole rachmim*, [w zb.:] *Żydzi w poezji polskiej. Głosy poetów o Żydach*, zebrał W. Bełza, wyd. drugie, Lwów 1906, s. 18.

⁴⁰⁷ Ibidem.

⁴⁰⁸ J. U. Niemcewicz, *Powóz złamany*, op. cit., k. 119-120.

się jego hebrajską nazwą: *Szewa-Berachoth* – zawołali Bellę do męskiego pokoju na tzw. taniec koszerny (inna nazwa to *micwa tanc*). Dziewczynie podali róg jedwabnej chusteczki –

drugi [jej] koniec trzymał rabin. Tak kilka razy przeszli pokój przy odgłosie muzyki. Po rabinie inni z kolei dostawali do ręki chusteczkę. Tym sposobem pobożni Żydzi godzili przepis talmudystów bawienia oblubienicy z surowym obyczajem nie-dotykania ręki za pośrednictwem ręki obcej niewiasty. Sam nawet nowożeniec za pośrednictwem tylko chusteczki tańczył z zaślubioną sobie kobietą, podczas gdy improwizator, to czystą hebrajszczyzną głosił ich pochwały obecnym, to rozmaitymi facecjami i skokami bawił zebranych⁴⁰⁹.

Odmierna niż w pokoju kobiecym atmosfera panuje w pokoju dla mężczyzn z noweli *Nasz żydowski świątek*: to tam przebywa marszałik, „obwołujący podarunki ślubne”, a wino leje się strumieniami. Wyemancypowany kuzyn pana młodego chce potańczyć z dziewczynami, lecz inni Żydzi nie dopuszczają go do pokoju kobiecego. Genia nie ma ochoty tańczyć ani z mężem, ani z teściem, ani z innymi znamienitymi gośćmi, musi jednak poddać się tradycji. Później tańczą sami chasydzi:

Ujęli się Żydzi za szyję, a trzymając jedną ręką jarmułkę, by nie spadła z głowy, i wrzeszcząc wniebogłosy, zaczęli skakać wokoło. Nie męczyli się wcale, byli tak pijani i rozochoceni, że na nic nie zważali: zapominali się coraz bardziej⁴¹⁰.

Podczas zabawy wyprowadza się nowożeńców i zostawia ich samych. Następnie wtedy drugi etap zawierania małżeństwa: *nisuim* – rozpoczęcie współżycia.

W dzień po weselu ortodoksyjnym Żydówkom obcina się włosy. W *Idylli* Feldmana mówi, niemal płacząc, Perla do Naftalego: „przez ciebie ucięli mi włosy. Takie pyszne miałam warkocze, takie długie! Jak je rozpuszczałam, okrywały mi całą [...]”⁴¹¹.

Wesele Małki i Lejbusia w *Słupie* Junoszy odbywa się wedle zwyczaju:

muzykanci grali, młode Żydówki tańczyły – a pobożni obywatele popijali rodzynkowe wino [...]. Pod oknami cisnął się biedny naród [...], patrząc przez szyby, jak bogaci jedzą różne doskonałe potrawy⁴¹².

Narrator nie wspomina o rytualnym tańcu przy chustce, opowiada natomiast o tym, co się stało w oddzielnym pokoju młodych małżonków. Udająca w trakcie ślubu spokój Małka wpada w szał, złorzeczy Lejbusiowi, przeklina go i bije. Tym zaplanowanym wcześniej zachowaniem, a także awersją do męża przyczynia się do decyzji o rozwodzie, jaką wkrótce podejmie teść za namową swata.

Literatura uwypukla przywilej męża nieistniejący w kulturze chrześcijańskiej, a uznawany przez judaizm – rozwód, na który zezwala Tora:

Jeśli mężczyzna poślubi kobietę i zostanie jej mężem, lecz nie będzie jej darzył życzliwością, gdyż znalazł u niej coś odrażającego, napisze jej list rozwodowy, wręczy go jej, potem odeśle ją od siebie. [Pwt 24, 1]

Rozwiązanie małżeństwa polega na wręczeniu żonie przez męża, z własnej i nieprzymuszonej woli, dokumentu – listu rozwodowego, tradycyjnie spisane go w języku aramejskim przez sofera i podpisanego przez dwóch świadków. *Get* (aram., ‘dokument’ – nazwa listu rozwodowego) musi być dopracowany od strony formalnej: oprócz imion i nazwisk małżonków, miejsca ich zamieszkania oraz daty zawiera odpowiednią formułę rozwodową, aby formalny błąd nie uniemożliwił w przyszłości kobiecie poślubienia innego mężczyzny; nie mogłaby poślubić jedynie rabina (któremu tradycja pozwalała się rozwieść, ale nie pozwalała brać za żonę rozwódki) i Żyda wywodzącego się z rodu kapłanów. *Ketuba* zapewnia kobiecie określone środki finansowe w razie rozwodu, ale i tak traci ona na nim materialnie i społecznie. Treść listu rozwodowego przytoczona jest w jednym tylko utworze literatury dziewiętnastowiecznej, w *Słupie* Junoszy; w liście tym do-

⁴⁰⁹ M. Meyersonowa, *Z ciasnej sfery*, op. cit., s. 22.

⁴¹⁰ A. Kallas, op. cit., s. 51-52.

⁴¹¹ W. Feldman, op. cit., s. 56.

⁴¹² K. Junosza, op. cit., s. 37.

kładnie określono miejscowość wraz z nazwą najbliższej rzeki, co było zgodne ze zwyczajem:

Trzeciego dnia w tygodniu, drugiego dnia miesiąca *Elul*, pięć tysięcy sześćset trzydziestego szóstego roku od stworzenia świata, podług ery, jaką tu liczymy w Kurzełapkies, zwane Kurzełapki, mieście położonym nad rzeką *Trockene Teich*, nazwaną *Sucha Rzieka*, i nad wodami źródłanymi, Ja, Fajbuś, syn Jojny, dziś obecny tu w Kurzełapkies, zwane Kurzełapki, nad rzeką *Trockene Teich*, nazwaną *Sucha Rzieka*, i nad wodami źródłanymi, chcę dobrowolnie, bez przymusu, rozwieść, uwolnić i opuścić ciebie. Idź sobie ty, żono moja, Malko, córko Mendla, obecna dziś w Kurzełapkies, zwane Kurzełapki, mieście położonym nad rzeką *Trockene Teich*, nazwaną *Sucha Rzieka*, i nad wodami źródłanymi, którą z własnej woli, bez przymusu, uwalniam, opuszczam, rozwodzę. Byłaś żoną moją niegdyś, a obecnie uwalniam, opuszczam i rozwodzę cię, abys była wolną dla każdego i mogła rozporządzać swoją osobą i być zaślubioną mężowi, któregokolwiek zechcesz, a nikt nie może ci zabronić, gdyż od dnia dzisiejszego na zawsze dla każdego wolną jesteś, a to niech będzie ode mnie listem rozwodowym, pismem uwolnienia, aktem rozłączenia⁴¹³.

Według tradycji zgoda kobiety na rozwód nie jest potrzebna, ale w XI w. zarządy niemieckich gmin żydowskich zakazały mężom wręczać list rozwodowy wbrew woli żony i taka zasada przyjęła się w obyczaju Żydów aszkenazyjskich⁴¹⁴. Ojciec świeżo upieczonego małżonka Fajbusia zastanawia się, czy Małka zechce przyjąć *get*. Z pomocą przychodzi mu swat, który myśli już o zrobieniu nowego interesu – o kolejnej żonie dla Fajbusia. Swat Judka posługuje się podstępem i wraz z drugim Żydem wręcza spotkanej na ulicy Małce prezent – jakoby od Fajbusia – chusteczkę z francuskiego jedwabiu z ukrytym w środku listem rozwodowym. Nie jest to jednak zgodne z prawem żydowskim, gdyż *get* musi być wręczony osobiście przez męża.

Jeśli żona chce uzyskać rozwód (z powodu niewierności małżonka, jego bezpłodności, okrucieństwa lub pozbawienia jej środków utrzymania), to musi przez pośredników płci męskiej wystąpić do sądu religijnego (hebr. *bejt diri*). Mąż może, a nawet powinien wręczyć żonie *get*, jeśli przez dziesięć lat od ślubu nie urodziła mu dziecka. To prawo wykorzystuje rabin Chajkes z noweli *Ofiary* Feldmana, aby pomóc swemu synowi Abrahamowi, ożenionemu w siedemnastym roku życia z bogatą panną. Małżeństwo przez pięć lat nie ma dzieci, teść wpada w rozpacz, że jednak może zejść ze świata bezpotomnie. „Nie! mądry Zakon przewiduje podobne okropności i dlatego ustanowił rozwód”⁴¹⁵. Abraham, „nagabywany i dręczony”, choć przywiązał się do żony, musi jej wręczyć *get*. Nowa żona urodzi mu potem córkę i syna.

W powieści Jeża *Uroczą Żydzi* doradzają Boruchowi rozwód, bo przez dziesięć lat urodziło mu się tylko jedno dziecko, i to córka, Ruchla. Na myśl o synach Boruch „uśmiechał się, głową powoli kiwał, brodę dłonią gładził i pejsy na palce zawijał”⁴¹⁶ i marzył o dzieciach – synach – mogących przyjść na świat w następnym dziesięcioleciu ze zdrowej przeciwie żony.

Złamanie wiary małżeńskiej, jakkolwiek rzadkie w literaturze, doprowadza najczęściej do rozwodu. Tak ma się zakończyć małżeństwo tytułowego bohatera *Historii Herszka* Kraszewskiego. Herszko, dowiedziawszy się, że żona zdradziła go z Janem Chwalczewskim, właścicielem zadłużonej wioski, jedzie po „kartę rozwodową”⁴¹⁷. W decyzji o rozstaniu utwierdza go brak potomków. Żona tymczasem ucieka do ukochanego i Herszko po powrocie nie może jej przekazać *getu*. Jeszcze większy wstyd odczuwa, kiedy mu donoszą o jej chrzcie i ponownym zamążpójściu.

⁴¹³ Ibidem, s. 53.

⁴¹⁴ B. Umińska, *Pozycja kobiety w tradycyjnym prawie żydowskim*, [w zb.:] *Studia z dziejów Żydów w Polsce. Materiały edukacyjne dla szkół średnich i wyższych*, pod red. Z. Borzymińskiej, t. 1, Warszawa 1995, s. 156.

⁴¹⁵ W. Feldman, *Ofiary*, op. cit., s. 117.

⁴¹⁶ T. T. Jeż. *Uroczą*. Powieść, „Tygodnik Ilustrowany” 1868, nr 52, s. 311.

⁴¹⁷ J. I. Kraszewski, *Historia Herszka*, op. cit., s. 9.

W powieści *Żyd* Kraszewski przedstawia historię Tildy, córki Samuela Boraha, który wie, że nie jest ona szczęśliwa w małżeństwie z kosmopolitą Henrykiem Segelem. Wcześniej nie wierzył w przetrwanie młodzieńczej miłości Tildy do Jakuba Hamona. Gdy Hamon idzie do walk powstańczych, jego opiekun, Borah, przekonuje się, iż tego „niepraktycznego dziwaka, marzyciela”, mającego w sobie głęboką wiarę i trwale zasady, może uratować właśnie Tilda. Stary Borah nie chce ukrywać przed córką romansu Henryka z neofitką Wtorkowską i jak kiedyś namówił Tildę do małżeństwa, tak teraz przekonuje do rozwodu. Czytelnik nie dowie się, jak przebiegała procedura rozwodowa, kierowana przez ojca Tildy – czy korzystał on z pomocy sądu (hebr. *bejt din*), czy też sam nakłonił Henryka do wręczenia getu. Drugi raz o dokumencie rozwodowym jest mowa w *Żydzie* odnośnie do uwiedzionej przez Dawida Seebacha juniora córki Jankiela Mewesa. Na prośbę Jankiela Hamon odszukuje Liję, przed którą Dawid zataił swoje małżeństwo. Porzucona wraz z dzieckiem przez kochanka Lija, żyjąca w nędzy (ojciec wedle prawa musiał się jej wyrzec), mówi do Jakuba:

ja nie chcę go! Nie ma rozwodu, nie może dać *get* swej żonie, bo nawet nie wie, gdzie się ona znajduje... A ja uczyniłam *isar* [tj. przyrzeczenie – A.W.], iż żoną tego, przez którego łzy rodziców moich się lały, nie będę nigdy, choćbym wiecznie nędzną sierotą być miała⁴¹⁸.

Nie da się „zagrzebać” w tradycyjnym życiu wyznawców judaizmu łaknąca polskich książek, poezji, pokarmu duszy Sara Białostocka, bohaterka *Powieści bez tytułu* Kraszewskiego, i pełna odwagi opuszcza wybranego przez rodziców męża. A on „wskutek rozwodu wedle prawa przez samą jej ucieczkę spowodowanego, ożenił się raz drugi”⁴¹⁹. Głośno wyrażane pragnienie poznania oświeconych Żydów, odrzucenie tradycyjnego stroju, a nade wszystko chęć wydostania się z opornego na zdobycze cywilizacji i kultury europejskiej kręgu współbraci są przyczyną rozwodu bohaterów powieści Meyersonowej *Z ciasnej sfery*, Eliasza i Belli. Kiedy na domiar złego Eliaz nie zgadza się zostać rabinem, teść decyduje o rozwiązaniu małżeństwa. Matka dziewczyny, Blima, na próżno usiłuje odwieść męża od tego zamiaru. Zamyka on jej usta słowami: „Wolałabyś, aby ten niecnota [...] uciekając [...], zostawił nam dziecko na całe życie *aguną?*”⁴²⁰, czyli, jak wyjaśnia w przypisie autorka, kobietą opuszczoną, samotną z powodu zniknięcia – bez śladu – męża, kobietą ani nie zamężną, ani nie rozwiedzioną. Sara, bohaterka obrazka Adolfa Jakuba Cohna *Żydowskie szczęście* (1866), chociaż nigdy nie kochała męża (poślubiła Nuchyma, by wypełnić wolę ojca), obawia się, że zostanie *aguną* i nigdy już nie będzie mogła wziąć ślubu, ponieważ Nuchym opuścił ją i nie dawał żadnych o sobie wiadomości. Status *aguny* jest bardzo niekorzystny, ponieważ nie mając rozwodu nie można poślubić innego mężczyzny. Zgodnie z prawem religijnym kobieta staje się *aguną*, jeśli mąż ją opuścił i zaginął, jeśli mąż nie żyje, lecz nie ma ważnych dowodów jego śmierci, jeśli małżeństwo nie jest utrzymywane, a mąż odmawia rozwodu mimo gróźb żydowskiego sądu, jeśli kobieta jest bezdzietną wdową, a żyjący brat męża nie chce wypełnić ciężącego na nim obowiązku lewiratu lub nie zgadza się na ceremonię *chality*⁴²¹.

Opisowi dramatycznego dla Belli wydarzenia i jego atmosfery Meyersonowa poświęca sporo miejsca. W obecności rabina (tego samego, który udzielał młodym ślubu), sofer spisuje list rozwodowy składający się „z dwunastu fatalnych wierszy” i podaje go Eliazowi, ale młodzieniec widząc przerażenie i udręczenie

⁴¹⁸ J. I. Kraszewski, *Żyd*, op. cit., s. 457.

⁴¹⁹ J. I. Kraszewski, *Powieść bez tytułu*, op. cit., t. 4, s. 153.

⁴²⁰ M. Meyersonowa, *Z ciasnej sfery*, op. cit., s. 69.

⁴²¹ Lewirat (hebr. *jibum*) – obowiązek poślubienia przez mężczyznę bezdzietnej żony zmarłego brata, aby spłodzić z nią dzieci. Jeśli mężczyzna nie chciał bratowej za żonę, musiał poddać się ceremonii *chality*, w czasie której wdowa ścierała mu sandały, splotła przed nim, po czym mogła wyjść za mąż za kogoś innego. Zob. Pwt 25, 5-10. Kabaliści uważali dziecko zrodzone z małżeństwa lewirackiego za reinkarnację zmarłego brata. Zob. B. Umińska, op. cit., s. 158. Złośliwy, antysemityczny pamflet Niemcewicz *Rok 3333, czyli sen niesłychany* ukazuje zniekształcony przebieg *chality*, która tutaj dotyczy chrześcijan. Stojąca przed sądem szpetna kobieta pragnie poślubić, według prawa żydowskiego, brata zmarłego męża. Jakub jej nie chce, dlatego wdowa splotła mężczyźnie w twarz.

w oczach żony domyśla się, że nakłoniono ją do rozwodu. Akt rozwodowy wypada mu z ręki i zostaje unieważniony, toteż sofer zaczyna od nowa swoją mozolną pracę. W tym czasie rabin łagodnie radzi małżonkom zastanowić się nad ostateczną decyzją i prosi o pojednanie ku radości Boga i ludzi. Bella kocha męża, w nim także budzą się uczucia, dopiero od roku są małżeństwem. Jednakże wymuszone przez ojca publiczne wyrażenie przez Bellę zgody na rozwód i wręczenie jej przez Elia-sza listu rozwodowego (Meyersonowa nie posługuje się terminem *get*) rozdziela młodych na wieki⁴²².

Więcej informacji o toku sprawy rozwodowej przynosi nowela Kallas *Nasz żydowski świątek*. Czytelnik obserwujący przebieg rozwodu Geni i Jankiela Sterna dowiadyuje się między innymi, że Jankiel od dwóch godzin czeka w kancelarii przy stole sofera,

albowiem według starozakonnego rytuału, własnoręcznie był obowiązany podać pióro pisarzowi rozwodu. Dwóch przestrzegaczy religii mojżeszowej [*dajanów* –A.W.] przeglądało właśnie spisany rozwód, azali nie brakuje znaku, bo inaczej przy najmniejszym nawet przeoczeniu, pergamin ten, składający się z dwunastu hebrajskich wierszy, byłby nieważny⁴²³.

Opis Kallas jest bogatszy o scenę wypełnienia nakazu rabina, aby małżonkowie stanęły naprzeciwko siebie, „oko w oko”. We wzroku Geni maluje się litość nad niemającym własnego zdania, w pełni uzależnionym od rodziców Jankielem. Jego reakcją na wręczenie pergaminu rozwodowego jest płacz.

Autorka dokładnie opisuje przekazywanie *getu* (choć inaczej go zawsze nazywa):

Podano złożony prawidłowo pergamin Jankłowi, by go z wysokości rzucił w nastawione ręce żony. Pergamin drżał w jego rękę; podniósł go trochę w górę i cisnął. Rabin zrobił uwagę, że rzut nie był wymierzony według rytuału; służący synagogi musiał wziąć pergamin z rąk młodej kobiety i podać na powrót Jankłowi. Dwa razy drżące jego ręce rzut ten powtórzyły i dopiero za czwartym razem uznany był za właściwy⁴²⁴.

Na końcu ceremonii rabin wpisuje akt rozwodowy do księgi, pieniądze i podarunki ślubne wydane zostają według wcześniejszych ustaleń, a stary Stern pokrywa koszty rozwodu.

Z odcieniem ironii mówi o żydowskim rozwodzie narrator noweli Junoszy *Bez wyjścia. Kartka z życia pana Abusia Wajsfisza* (1896), jako o sposobie pozbycia się żony, która „zaczęła pokazywać swoje sztuczki”, i rozwiązania małżeństwa, które okazało się „złym interesem”:

na to jest lekarstwo – rozwód. Śliczny kawałek pergaminu, nie duży, owszem bardzo mały, mniejszy, od najmniejszej chusteczki do nosa. Człowiek dał go żoneczce i już jest wolny, jest taki sam kawaler, jak wprzód, a nawet lepszy aniżeli wprzód, bo nie taki głupi, jak był⁴²⁵.

Aby uatrakcyjnić fabułę swoich tekstów, Kallas i Meyersonowa podają wnikliwe i szczegółowe relacje z żydowskich ślubów, wesel oraz rozwodów i choć piętnują zawieranie małżeństw z przymusu, to jednak nie rezygnują z opisu związanych z nimi rytuałów, chcąc odkryć przed czytelnikiem całe bogactwo tradycji zaślubin. W powieści *Jakub Izraelewicz* Nussbaum, autor – jak wcześniej wspomniano – żydowski, piszący w języku polskim, ogranicza się do lakonicznej noty o ślubie Stefanii Izraelewiczówny i Dawida Blasberga, którzy, ubrani po europejsku, wstępują w związek małżeński w synagodze przy Tłomackiem; nie wiadomo wszakże, czy wszystkie elementy tradycyjnej ceremonii zostały tu zachowane.

Rozpatrując liczne teksty, w których pojawiają się wzmianki o bohaterze żydowskim „ożenionym wcześniej”, jak na przykład Beni w powieści *Hinda* Przyborskiego, można wysnuć wniosek, że większość autorów nie kwapi się do podpatrywania żydowskich ślubów, odbywających się na ogół pod gołym niebem. Za-

⁴²² M. Meyersonowa, *Z ciasnej sfery*, op. cit., s. 79–81.

⁴²³ A. Kallas, op. cit., s. 70.

⁴²⁴ Ibidem, s. 71.

⁴²⁵ K. Junosza, *Bez wyjścia. Kartka z życia pana Abusia Wajsfisza*, „Głos Narodu” 1896. nr 49, s. 3.

polska, chociaż opisuje zaręczyny, pomija ślub i wesele. Opisy cechuje najczęściej skrótowość, bywają pokazane wyselekcjonowane etapy tych uroczystości, bez nazywania ich poszczególnych obrzędów po hebrajsku (wyjątek stanowi Meyersonowa) czy w jidysz (jidyszowych określeń używa Zapolska). Zdarza się, że narrator podaje bardzo zwięzłą informację, np. „ślub odbył się we wzorowym porządku, [...] do samego prawie rana trwały uroczystości weselne [...]”⁴²⁶. Poza Kallas (*Nasz żydowski świątek*) i Feldmanem (*Idylla*) żaden twórca prozy nie wysuwa na plan pierwszy małżeństwa. Spośród dramatów małżeństwu poświęcony jest utwór Zapolskiej *Małka Szwarcenkopf*. Kallas i Zapolska wykorzystują literaturę do zdemaskowania tradycji z jej prawdziwymi, funkcjonującymi w życiu zasadami zawierania żydowskich ślubów, nierzadko łączącymi pary pod przymusem. Kobiety żydowskie w utworach literackich rzadko skarżą się na swój los w życiu małżeńskim, wiedzą bowiem, że tradycja nakazuje im uczestniczyć w *micwie* mężów – obowiązku posiadania dzieci. Autorzy pokazują także silny wpływ rodziców na synów i córki, nawet po ślubie, oraz ingerowanie w ich małżeństwa, co często prowadzi do rozwodów, inicjowanych na ogół (jest to symptomatyczne) przez ojców lub teściów. Z wyjątkiem bohatera *Historii Herszka* Kraszewskiego oraz Szymona Karawanera z *Pajaków* Junoszy – żaden małżonek sam, z własnej woli, nie wychodzi z propozycją rozejścia się z żoną.

W literaturze dziewiętnastowiecznej pojawiają się również zakochane pary nieformalne, niemogące połączyć się ślubem, bo judaizm, jak twierdzi Elka ze sztuki Edwarda Lubowskiego *Żyd*, „zakazuje miłości dla ludzi obcej nam wiary”⁴²⁷; jedynym wyjściem jest wówczas przyjęcie chrztu, na co decydują się niektóre bohaterki. Niespełniona miłość Żydówki do goja przewija się przez szereg utworów, na przykład *Rachel* Hołowińskiego, *Powieść bez tytułu* Kraszewskiego, *Żydówka* Bałuckiego, *Uroczą Jeżę* i *Żyd* Lubowskiego.

4. Śmierć i pogrzeb

W społeczeństwie żydowskim śmierć nie jest tematem tabu. Tradycja nakazuje pamiętać w chwilach radości także o umieraniu, o słowach z Księgi Rodzaju: „wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty; bo prochem jesteś i w proch się obrócisz” (3,19), i nie przywiązywać się zbyt do życia doczesnego. Według Talmudu życie ziemskie jest zaledwie przedśmionkiem, w którym człowiek musi się przygotować do wejścia do wnętrza pałacu (*Pirke Awot* 4,16). Zawsze jednak przejście do tego pałacu napawa lękiem. Abram Pinkt, tytułowy bohater utworu Junoszy, tak rozmyśla:

Śmierć [...] pochodzi od Boga, tak jak i życie... ale człowiek życia pragnie, a śmierci nie pożąda. Kto nie chce żyć? kto się od śmierci nie broni? kto by nie chciał uciec przed nieubłaganiem jej aniołem, wykonawcą Boskich wyroków? [...] Czy dziwić się, że w czasie niebezpiecznej choroby wielu z nich [tj. Żydów – A. W.] zmienia imię swoje... aby tym anioła śmierci w błąd wprowadzić?⁴²⁸

Wyznawcy judaizmu wierzą, że ludzkie życie przerywa Anioł Śmierci (hebr. *malach ha-mawet*), mający zakryte oczy, na którego widok człowiek z przerażenia otwiera usta, a wówczas kropla trucizny z miecza Anioła pada mu na język. W domu zmarłego wylewa się wodę ze wszystkich naczyń, aby trucizna się do niej nie dostała. Abramko z *Rachel* Hołowińskiego powiedział rabinowi, że po śmierci żony „natychmiast wylano wszelką wodę, bo [...] gdyby anioł śmierci swój krwa-

⁴²⁶ K. Junosza, *Żywota i spraw imć pana Symchy Borucha* [...], op. cit., cz. 2, s. 5-6.

⁴²⁷ E. Lubowski, *Żyd. Dramat w pięciu aktach*, Warszawa 1869, s. 42.

⁴²⁸ K. Junosza, *Abram Pinkt i Mateusz Sikora, dwaj filozofowie współcześni*, [w:] *Fotografie wioskowe*, Warszawa 1895, s. 46-47.

wy miecz umoczył, to by każdy musiał umrzeć, który by dotknął ustami wody”⁴²⁹. Grafowie z powieści Feldmana *Żydziak* dopiero pół godziny po śmierci dziecka sąsiadów dowiadują się o tragicznym wydarzeniu, a ponieważ w tym czasie wstawiali do gotowania rosół, muszą teraz czym prędzej go wylać, bo Anioł Śmierci we wszystkich wodach znajdujących się w okolicy mył nóż rytualny, czyli *chalef* – jak uzupełnia narrator. Powicie martwego dziecka przez córkę Aarona z powiastki Kraszewskiego *Śmierć rabbi Ben Dawida* jest efektem przybycia do domu – jak uważa sąsiad tytułowego bohatera, Aron – Anioła Śmierci, który opłukał nóż w wodzie, bo wcześniej mieszkańcy zapomnieli o jej wylaniu. Istnieje też druga interpretacja (o niej literatura nie wspomina) zwyczajów wylewania wody: ochrona duszy przed utopieniem się.

Aby wyzwolić człowieka z ręki Anioła Śmierci, umierającemu zmienia się w synagodze imię. Po wyszukaniu w Biblii imienia osoby żyjącej szczęśliwie i zgodnie z bożymi przykazaniami – odmawia się przy aron ha-kodesz modlitwę w intencji chorego i wygłasza oświadczenie, że staje się on kimś innym, symbolicznie przyjmując nowe imię. Moc Anioła Śmierci można osłabić przez modlitwy i spełnianie dobrych uczynków oraz dawanie jałmużny w intencji chorego.

Działanie Anioła Śmierci ukazuje Kraszewski w powiastce *Śmierć rabbi Ben Dawida*:

usłyszeliśmy, jak Meludames (przekrecone nazwisko złego ducha) stukał do drzwi, i zadrżeliśmy. [...] Nagle drzwi otworzyły się i nikt nie wszedł, tylko duch śmierci z nożem. [...] A na ścianie zadrżała śmiertelna koszula i karty *Talmudu* poruszyły się, jak gdyby je Ben Dawid przewracał, a jego ręka ścisnęła brodę siwą. Nagle westchnął okropnie i męczył się – bo nóż ducha był w piersiach jego [...]⁴³⁰.

Czuwanie przy konającym i moment śmierci utwory literackie przedstawiają bardzo rzadko, jakby celowo pomijając te dramatyczne chwile, o których wspominają Feldman w noweli *Za późno*, Orzeszkowa w *Elim Makowerze*, Bałucki w *Żydówce* i *Typowej Żydówce*. Wypełniając obowiązek przebywania przy umierającym, bohater Feldmana, Aron, uświadamia sobie swoją miłość do żony, za późno jednak, bo stoi już przy niej Anioł Śmierci. Konająca Gołda nie jest sama, oprócz męża towarzyszą jej krewni i znajomi oraz *szames* (posługacz w synagodze), trzymający w ręku świecę. Półprzytomnej kobiecie nakazuje on *wyde* – spowiedź generalną, którą chory zwykle odbywa przed śmiercią, aby zapewnić sobie udział w życiu przyszłym. Jeśli nie ma siły mówić, to przynajmniej w myślach powinien dokonać spowiedzi. Aron odtrąca *szamesa*, gdyż, jak później wyjaśni oburzonemu współbraciom: „Ona pokutować miała? Za co? To już za życia była świętą, aniołem – ta męczennica”⁴³¹. W obliczu śmierci Gołdy rozumie, że przez swój chasydzki konserwatyzm i niechęć do asymilacji uczynił ją bardzo nieszczęśliwą. Nie cenił żony, bo mówiła po polsku i francusku, grała na fortepianie, czytała dużo książek i gazet, syna nie chciała kształcić w chederze – była kobietą światłą, o zapatrywaniach asymilatorskich. Gołda umiera, Aron zaś dopiero wtedy wyznaje jej miłość i przyrzeka wychować syna w polskiej szkole. Śmierć ukochanej kobiety i kojące spotkanie z duchem Gołdy powodują zmianę w jego życiu wewnętrznym – Aron staje się uczciwym człowiekiem, odchodzi od ciemnych stron żydostwa. O wiele skromniejszy jest opis śmierci Judela u Orzeszkowej, który zdążył jeszcze pobłogosławić syna – tytułowego Elego Makowera.

Wraz z ostatnim słowem Eli uczuł, że dłonie starca osunęły się z pochylonej głowy jego. Tknięty okropnym błyskiem prawdy porwał się z kłęczek. Judei leżał na fotelu swym ... nieruchomy⁴³².

Dziewiętnastowieczni twórcy dość chętnie pokazywali obrzędy związane ze śmiercią, ale nie zdarzyło się, żeby w jednym utworze omówiono je wszystkie i w dodatku dokładnie. Częstokroć autorzy nie wtajemniczają czytelników w te

⁴²⁹ I. Hołowiński, op. cit., s. 255.

⁴³⁰ J. I. Kraszewski, *Śmierć rabbi Ben Dawida*, [w:] *Wędrówki literackie. Fantastyczne i historyczne przez [...]*, t. 1, Wilno 1838, s. 65.

⁴³¹ W. Feldman, *Za późno*, [w:] *Nowele i obrazki*, Kraków 1889, s. 28.

⁴³² E. Orzeszkowa, *Eli Makower*, op. cit., t. 2, s. 346.

zwyczaj, poprzestając na krótkich informacjach podobnych do tej z obrazka Bałuckiego *Typowa Żydówka*. Gdy stara Mośkowa „zastygła [...], zgromadzeni Żydzi według zwyczaju zaczęli wrzeszczeć, lamentować i płakać za umarłą. [...] Ciało służba pogrzebowa nakryła całunem i poniosła co tchu na miejsce wiecznego spoczynku...”⁴³³ Najwięcej opisów obyczajów pośmiertnych zawierają nowela Feldmana *Ofiary* i powieść Bałuckiego *Żydówka*. Tak jak w innych tekstach dziewiętnastowiecznych, brakuje tam jednak scen sprawdzania za pomocą piórka lub nitki przysuwanych do ust lub nosa zmarłego, czy na pewno nie oddycha, nie ma także wzmianek o glinianych skorupkach kładzionych na powieki nieboszczyka, aby po śmierci uspokoił oczy i wyzbył się doczesnych pragnień. Feldman w *Ofiarach* ukazuje obrazek bezpośrednio po śmierci Gabriela:

zgromadzeni Żydzi położyli trupa młodzieńca na wiązce słomy, nogami ku drzwiom wchodowym, i przykryli go starą bekieszą ojcowską, zatrzymali zegar i zasłonili zwierciadło. W kątach izby siedziało kilku pobożnych, którzy mruczeili na intencje *ar mysznajos* (traktaty talmudyczne)⁴³⁴.

Inny obrzęd związany ze śmiercią znajdujemy w noweli *Za późno*: w miejscu, gdzie zmarła Gołda, zwrócono dwa zwierciadła taflami ku ścianie, a nad łóżkiem tlił się knot w oliwie. Światło lampki lub świecy symbolizuje duszę zmarłego. Od momentu przełożenia ciała na słomę lub piach na podłodze zmarłym zajmuje się bractwo pogrzebowe *chewra kadisza* (aram., ‘święte bractwo’). Jego członkowie czuwają przy chorych w godzinie śmierci, pełnią posługi przy zmarłym, organizują pogrzeby, opiekują się żałobnikami. Do takiej *chewry kadiszy*, „co to umarłych obmywa i grzebie”, należał niegdyś Lejba Rabinowicz z opowiadania Konopnickiej *Jakton*, ale odkąd na oczach współbraci nakrył tałesem (Konopnicka używa terminu: „śmiertelna chusta”) trupa samobójcy Froima Portera i położył nań worek z Torą, przez co się pokalał, wykluczono go ze wszystkich bractw gminy. Tałes ów miał chronić zmarłego przed zniewagami Żydów. Dwóch obszarpańców i Lejba zanieśli jego ciało na cmentarz i pogrzebali w rowie. Odważny Rabinowicz wykonał to, co nakazywała religia, a czego nie uczynili jego współbracia – pochował zmarłego, mimo że był on samobójcą; wypełnił więc tzw. *met micwę* (hebr., ‘obowiązek względem zmarłego’).

Z noweli Feldmana nie wynika jednoznacznie, czy modlący się Żydzi przybywają z ramienia *chewry kadiszy*. Natomiast z powieści Bałuckiego *Żydówka* czytelnik dowiadyuje się, że „bractwo *Bikoholim* pielęgnujące chorych odprawia modlitwy *widdi* za konającą matkę”⁴³⁵ Reginy. Bałucki zamiast *chewry kadiszy* wprowadza do umierającej bractwo *bikur cholim*, zajmujące się pielęgnacją chorych. Kiedy matka umiera, jej syn Dawid modli się i kiwa z pośpiechem, potem przykazuje siostrze nie mieszać się do pogrzebu po jego wyjściu, pragnie bowiem, by wszystko odbyło się według starego obrządku.

Gdy skona, niech ją położą na ziemi, na słomie, przykryją czarną płachtą, i zapalą świecę w głowach; niech *Bikoholim* obejdą trupa siedem razy ze świecą w ręku, i przede dniem wyniosą go z miasta na cmentarz⁴³⁶.

Zabiegi przy zmarłym i jego pochówku Bałucki niewłaściwie przypisuje bractwu *bikur cholim*. O obyczaju siedmiokrotnego okrążania mar z ciałem zmarłego, śpiewaniu pieśni żałobnych i tekstów biblijnych można się dowiedzieć tylko z *Żydówki* Bałuckiego. Odchodząca od wiary żydowskiej Regina uznaje te obrzędy za okropne, odrażające i wręcz niepotrzebne. Miłość synowska trzyma Dawida przy matce, więc czyni „wbrew przepisom religijnym”⁴³⁷, gdyż pochodząc z pnia kapłańskiego nie może – jak tłumaczy – przebywać w obecności zwłok. Zakaz ten jednak nie dotyczy zwłok osób najbliższych: matki, ojca, rodzeństwa, żony, dzieci. Kwestię tę w *Żydzie* Kraszewskiego podejmuje Jakub w rozmowie z Mannem:

⁴³³ M. Bałucki, *Typowa Żydówka. (Obrazek z życia)*, „Kalendarz dla Izraelitów”, pod. red. J. Goldszmita, Warszawa 1881, s. 99-100.

⁴³⁴ W. Feldman, *Ofiary*, op. cit., s. 154.

⁴³⁵ M. Bałucki, *Żydówka. Powieść z ostatnich lat*, [w:] *Pisma* [...], t. 6, Warszawa 1886, s. 186.

⁴³⁶ *Ibidem*, s. 186-187.

⁴³⁷ *Ibidem*, s. 190.

wiem, że *kohanim* [tj. kapłani – A.W.] nasi obowiązani są nawet żony konającej odstąpić... jeśli nie była ich rodu, aby się nie skalali dotknięciem, ale wiem, że prawo, które było tak srogim nie bez przyczyny, wyrozumiałe jest w ważnych wypadkach. *Kohen*, ilekroć dla dobrego uczynku dotyka trupa, zbliża się doń, zdaniem wszystkich rabinów, wolen jest od grzechu⁴³⁸.

Czynnościami bractwa pogrzebowego, zaopatrzonego zawsze w specjalny sprzęt do posługi: całuny, łyżki do polewania ciała, grzebień do rozczesywania włosów na głowie i brodzie, kieruje jedna osoba; prace należy wykonywać sprawnie i jak najszybciej pochować zmarłego, najlepiej w dniu śmierci, aby dusza mogła zaznać spokoju. W lekturach nie są wymienione wszystkie najważniejsze czynności chewry kadiszy przy zmarłym. Brakuje informacji (poza *Jaktonem* Konopnickiej oraz *Ofiarami* Feldmana) o rytuale oczyszczania zmarłego (hebr. *tahara*) i balsamowania. O zwyczaju używania szaty pośmiertnej (*tachrichi*) wspomina Judyta w dramacie Słowackiego *Ksiądz Marek* przy okazji obrzędu żałoby:

A ja sama siedzę boso
Na popiele, w szarym worze.
Póki trupa nie wyniosą,
Żaden goim wejść nie może,
Gdzie Żydówka na bosinach,
A przed nią trup na drabinach
W śmiertelnej leży koszuli. [akt II, w. 490–496]

Przestrzega Kosakowskiego, że leżący przed nią trup ojca, ułożony głową na wschód, jest dla gojów niebezpieczny, bo w „noc rabinową” przybywają duchy innych rabinów i z płaczem, jękiem modlą się do Jehowy o zdjęcie przekleństwa z Izraela. Słowacki, podobnie jak Mickiewicz, wykorzystuje w utworze element obyczaju żydowskiego, ale nie ujawnia szczegółów, choćby takich, kto zmarłemu włożył pośmiertną koszulę, zapewne dlatego że, jak pisze A. Ginz:

Żydów [Słowacki] nigdy dobrze nie znał. Z tradycji wiedział co najwyżej, że to – handlarze, arendarze, łapigrosze bez ducha i ideałów. Dopiero w okresie towianizmu, zagłębiając się w mistycznej nauce swego mistrza, uczy się cenić w Żydzie potęgę wiary, ogrom miłości Boga [...]⁴³⁹.

Ani Słowacki, ani inni autorzy nie uwzględniają zwyczajowego obcinania frędzla z jednego rogu tałesu na znak, że Żyd nie może już wypełniać nakazów religijnych. Żonatych mężczyzn owija się w tałes, a następnie w całun. Godny uwagi jest inny aspekt żydowskiego pogrzebu: krótki czas między śmiercią a złożeniem ciała do grobu. W literaturze pojawiają się ujemne opinie na temat owego obyczaju: „Wiadomo bowiem, jak Żydzi śpieszą się z pogrzebem; w kilka godzin po zgonie uciekają czym prędzej z trupem na cmentarz, jako z nieczystą rzeczą”⁴⁴⁰. Narrator w powieści *Żydówka* nie znajduje przyczyn takiego postępowania. Twierdzi, że był on zrozumiały w wiekach średnich, gdy często wybuchały epidemie, a także obawiano się fanatyzmu chrześcijan, którzy czasami rzucali się na kondukt pogrzebowe i bezczęścili nieboszczyka. Z tego ostatniego powodu pogrzeby odbywały się wieczorem, po zmierzchu. Tymczasem to ze względu na szacunek wobec zmarłego tradycja nakazuje, by jak najszybciej go pochować. Ponadto rodzinie zmarłego trzeba czym prędzej umożliwić rozpoczęcie etapu ciężkiej żałoby. W *Żydówce* Bałuckiego matka Reginy nie chce, by wyprawiono jej pogrzeb w dniu śmierci. Przypomina sobie bowiem przypadek dziewięcioletniej dziewczynki, która ocknęła się w momencie składania do grobu i ze strachu straciła mowę. Sprzeciw wobec szybkich pogrzebów popiera autor makabrycznym opisem:

⁴³⁸ J. I. Kraszewski, *Żyd*, op. cit., s. 365.

⁴³⁹ A. Ginz, *Żydostwo w twórczości Słowackiego*, [w:] *Almanach żydowski*, pod. red. L. Reicha, Lwów 1910, s. 144.

⁴⁴⁰ M. Bałucki, *Żydówka*, op. cit., s. 187.

Gdybyśmy rozkopali żydowskie cmentarze, widzielibyśmy straszne ofiary tego religijnego obrzędu, z pokąsanymi ciałami, z powykręcanyimi z bólu członkami, odwróconą twarzą; przy takim pośpiechu bowiem ileż pozornych śmierci wzięto za rzeczywiste, ileż letargiem uspionych przysypano za wcześniej ziemią, skazując ich na straszne męki głodu i rozpacz, po przebudzeniu się w grobie⁴⁴¹.

Ofiarą tego elementu obyczajowości, a także fanatyzmu religijnego jest Gabriel w noweli Feldmana, od najmłodszych lat wychowywany na rabina. Chłopak w tajemnicy przed ojcem, ortodoksyjnym Żydem, pobiera nauki w polskiej szkole. Gdy pokazuje ojcu świadectwo ukończenia czwartej klasy „szkoły normalnej” i prosi o zezwolenie na edukację w gimnazjum, zostaje przez niego wyklęty. Abraham uznaje, że nie ma już syna, nie odpowiada na jego listy. Żyjący w biedzie Gabriel podupada na zdrowiu i koledzy przywożą go do domu. Na chwilę gniew opuszcza serce ojca, ale po chwili zauważa on, że syn nie ma pejsów ani brody, więc go odpycha, nazywając zdrajcą. Upadek osłabionego ciała powoduje, jak się wydawało, zgon chłopca. Ojca ogarnia trwoga i rozpacz, pojmując, że przez swój fanatyzm stracił jedynaka; powoduje to zmianę nastawienia do gojów – nie okazuje im już nienawiści, lecz szacunek. Studenci proszą Abrahama, by ze względu na ich przyjaźń z Gabrielem nie chował ciała „zaraz, jak u was zwyczaj, tylko za dwa dni”⁴⁴². Stary, będąc „dobrym Żydem”, nie godzi się jednak na wprowadzenie zmiany w obrzędzie. Wkrótce „milczący [...] posuwał się za czterema deskami, obwiązanymi powrozem, w których spoczywał syn jedyny”⁴⁴³.

Przy grobie według zwyczaju zebrani odmawiają *mechilę* (hebr., ‘przebłaganie, skrucha za grzechy’). Zgodnie z rytuałem Abraham wypowiada słowa: „Gabrieliu! proszę cię o przebaczenie, po raz pierwszy, po raz drugi i po raz trzeci, za wszystkie krzywdy, za wszelkie zło, jakie ci wyrządziłem”⁴⁴⁴. Ojcu wydaje się, że serce mu pęknie z rozpacz. Otwiera usta, żeby odmówić *Kadisz*, i mdleje nad otwartym grobem. Gdy następnego dnia musi wręczyć buchalterowi pieniądze na wypłatę, spostrzega brak w kieszeni portfela. Wszystko wskazuje na to, że wpadł on do grobu. Zmuszony trudną sytuacją finansową, otrzymawszy zezwolenie rabina, nakazuje grabarzowi rozkopać grób. Na widok ciała jedynaka, pochowanego, jak się okazało, za życia, dostaje szału. Twarz chłopca „w potwornych kurczach i konwulsjach wykrzywiona; oczy miała szeroko rozwarte, dzikie, jakby skamieniałe, jedna ręka krwawa i poszarpana tkwiła w zębach, a druga ze spletem wyrwanych włosów sterczała do góry nad głową, jakby sklepienie rozbijała”⁴⁴⁵. Aby takich sytuacji uniknąć, nowy burmistrz Kurzychłapek w noweli Junoszy *Słup* nakazuje chować Żydów na trzeci dzień. Pierwszym „wystawionym na hańbę, na wstyd, na przykrość, na krzywdę”, jak uważali tamtejsi Żydzi, był stary Szmul.

Trumnę z czterech nieheblowanych desek ortodoksyjni Żydzi układają, bez użycia gwoździ, dopiero w grobie. Dno trumny powinno mieć otwory, gdyż ciało musi wrócić do ziemi. Istnieje też zwyczaj grzebania zwłok bez trumny. Na „czarne pudło, które wymyślili modni Żydzi” nie zezwolił Dawid z *Żydówki* Bałuckiego podczas pochówku matki, więc niesiono ją na desce. Goje przyglądający się żydowskiemu konduktowi żalobnemu błędnie interpretują przyczynę nieskładania zwłok do trumny. Nie jest prawdą, iż Żydzi „zamykanych trumien się boją, żeby im nie przeszkadzały wyleźć na Sądny Dzień”⁴⁴⁶, czyli w święto Jom Kipur. Judyta z *Księdza Marka* nie chce, by ojciec zbierał dla niej posag weselny, obawia się, że szybciej niż ślub odbędzie się jej pogrzeb:

Obwiniesz mnie w prześcieradła,
Złożysz trupa na drabinie,
Każesz wynieść, nim zadniało... [akt I, w. 723-725]

⁴⁴¹ Ibidem, s. 188.

⁴⁴² W. Feldman, *Ofiary*, op. cit., s. 161.

⁴⁴³ Ibidem, s. 162.

⁴⁴⁴ Ibidem, s. 163.

⁴⁴⁵ Ibidem, s. 171.

⁴⁴⁶ M. Bałucki, *Żydówka*, op. cit., s. 193.

Literatura nie ukazuje żydowskich konduktów pogrzebowych, znajdujemy za- ledwie kilka wzmianek (w szkicu Kraszewskiego *Śmierć rabbi Ben Dawida*, w *Żydówce* Bałuckiego, w powieści Wołowskiego *Był Żydem*, w *Ofiarach* Feldmana, a także w *Uroczej Jeża*: zwłoki Icka „odprowadziło całe miasteczko z krzykiem i lamentem”⁴⁴⁷) o ostatniej drodze zmarłego. Uczestnictwo w pogrzebie jest bar- dzo ważne, gdyż posługa ta zostanie każdemu zaliczona po śmierci. O dzwonienu miedziakami w puszcze przy wnoszeniu z domu ciała zmarłej wspomina jedynie powieść *Żydówka*. Tutaj jednak wykonuje tę czynność nie Żyd, ale chrześcijanka, „naśladując brzęk puszek, używanych przy pogrzebach żydowskich”⁴⁴⁸. Bałucki ową scenką jakoby wyłączenie sygnalizował istniejący zwyczaj zbierania drobnych pieniędzy (podczas konduktu) do naczynia, w którym umyto ciało zmarłego. Cho- cież w *Żydówce* zaznaczono porę wyprowadzania zwłok – noc (w obawie przed chrześcijanami), to nie wiadomo, czy zgodnie ze zwyczajem okrążono z nimi trzy- krotnie dom. W orszaku pogrzebowym na czele wiezione są zwłoki (pojedyncza informacja na ten temat dotyczy zmarłego Ben Dawida – narrator podaje również, że wóz miał kolor zielony), przy czym w wypadku uczonych i rabinów są one naj- częściej niesione. Dalej kroczy najbliższa rodzina, potem mężczyźni i kobiety, za- wodowe płaczk, czasami muzycy. W wielu gminach taki układ nie był jednak prze- strzegany. Po przybyciu do bramy cmentarza uderza się w nią trzykrotnie, zanim się ją otworzy. Zwyczaj ten uzasadnia się powinnością zawiadamiania zmarłych o dotarciu nowej duszy i koniecznością przepędzenia grasujących na cmentarzu złych mocy.

W polskiej literaturze dziewiętnastowiecznej znajdziemy także opisy żydow- skich cmentarzy. O historii miejsca spoczynku lubelskich Żydów opowiada Berek Guzik w noweli Junoszy *Cud na kirkucie* (1888). Autor posługuje się używaną przez Polaków i wschodnioeuropejskich Żydów nazwą cmentarza w języku jidysz. *Kirkut* (z niemieckiego *Kirchhof*) pierwotnie oznaczał dziedziniec kościelny, na którym grzebano chrześcijan. Niektórzy literaci stosując termin „kirkut”, dodatkowo go objaśniają – na przykład August Wilkoński w ramotce *Napoleon i Żydki swarzędz- kie* (1845). Na określenie cmentarza funkcjonują jeszcze dwie nazwy hebrajskie: *bejt olam* – dom wieczności, i *bejt kwarot* – dom grobów, używane jednak bar- dzo rzadko, i to przez autorów pochodzenia żydowskiego. Jak opisuje Junosza, na przedmieściach Lublina – Kalinowszczyźnie, na górze zwanej Grodzisko, jest kirkut pełen starych drzew „i nagrobków kamiennych postawionych obyczajem wschodnim, prostopadle”⁴⁴⁹. Przyjezdnych zawsze zastanawia dziwne sąsiedztwo cmentarza żydowskiego i ruin kościoła katolickiego, a także stromo ścięta wokół niego część góry. Wyjaśnia to Berek, tłumacząc, że kiedyś, przed kilkoma wieka- mi, Żydzi mieli kawałek ziemi obok placu należącego do księży; i jedni, i drudzy wybudowali to, co nakazywał im Zakon: kirkut i kościół. Zmartwieniem z powodu takiego sąsiedztwa było dla Żydów dzwonienie w kościele w czasie, gdy chowali współbrata, hałas bowiem mógł wystraszyć jego duszę. Pewnego razu w niedzie- lę zmarł rabin, a podczas odprowadzania zwłok na cmentarz zaczęły bić dzwony. I zdarzył się cud: rabin ożył, usiadł na marach i zatrzymał kondukt. Wysłał chłop- czyka (bo tylko dziecko się go nie bało) do domu po księgę, później czytał, a plac, na którym stał kościół, przesuwał się w dół. Poproszony przez księży i hrabiów o za- trzymanie opuszczania się placu ze świątynią, rabin przestał czytać, dał chłopcu książkę, położył się na mary i znowu był nieżywy, kościół zaś z ludźmi pozostał na stromo ściętej górze.

Literackie obrazy cmentarzy nie zawierają detali umożliwiających poznanie ich specyficznego wyglądu. Ostatni akt dramatu Feldmana *Sądy Boże* odbywa się na cmentarzu żydowskim otoczonym parkanem: „Przez szeroki otwarty wchód widać pole, zasiane wysokimi, prostokątnymi płytami, na których wyryte napisy hebraj-

⁴⁴⁷ T. T. Jeż, *Uroczaj*, op. cit., nr 48. s. 264.

⁴⁴⁸ M. Bałucki, *Żydówka*, op. cit., s. 193.

⁴⁴⁹ K. Junosza, *Cud na kirkucie*, Warszawa 1905, s. 20.

skie⁴⁵⁰. Równie skromnie wygląda miejsce spoczynku w obrazku Orzeszkowej *Ogniwa* (1895):

Na żółtych piaskach majaczyło miejsce jedno, obwiedzione murem niskim i napełnione kamieniami sterczącymi. Nie było tam [...] ani drzew, ani grobowców; nic tylko mnóstwo kamieni sterczących, w blasku słońca czerwonych, i dookoła żółte piaski. Cmentarz żydowski⁴⁵¹.

Na kirkut, także wyróżniający się „lasem czerwonych kamieni” sterczących za niskim ceglany ogrodzeniem, często chodzi łachmaniarka Chaita z obrazka Orzeszkowej *Daj kwiatek!*, kolejno odprowadzająca na wieczny spoczynek męża i dzieci, brata, matkę. Na kirkut, gdzie leżą jego współbracia, spogląda jeden z bohaterów *Ogniwa*, zegarmistrz Berek, stojąc na cmentarzu katolickim w czasie pogrzebu hrabiego Ksawerego Strum jenieckiego, dobrego znajomego z dawnych lat. Spostrzegłszy, że wszedł na cmentarz gojów, nie opuścił go, lecz „kiwał się powoli to w tył, to naprzód [...]. Z cicha mówił: – Tu jest koniec twój i mój”⁴⁵². Staje się więc Berek ogniwiem łączącym dwa cmentarze, dwie religie.

Znamienne jest, że w tekstach dziewiętnastowiecznych nie występuje nazwa żydowskiego nagrobka – macewa. Jej wygląd przedstawia Prus w opowiadaniu *Sen Jakuba* w związku ze śmiercią Moszka Kapłona – ojca tytułowego bohatera: „Nieutulona w żalu familia postawiła kamienny nagrobek w formie deski do prasowania bielizny, ozdobionej życiorysem zmarłego i wizerunkiem siedmioramiennego świecznika”⁴⁵³. W opisie zaskakuje porównanie do banalnego przedmiotu codziennego użytku, wprowadzone zapewne po to, by czytelnik bez trudu wyobraził sobie macewę, nigdy dokładnie nieoglądaną z powodu lęków związanych z odwiedzaniem kirkutów. Na cmentarzach żydowskich dominującym elementem są właśnie macewy – pionowo ustawione płyty kamienne (bardzo rzadko, w wypadku najuboższych, drewniane), zakończone prostokątnie, półkolem lub trójkątnie, ozdobione inskrypcjami i płaskorzeźbami symbolizującymi zazwyczaj życie zmarłego. Na przykład księgi wyrzeźbione są na macewie rabina, dłoń trzymająca gęsie pióro zdobi nagrobek sofera, dłonie rozwarłe w geście błogosławieństwa – groby mężczyzn z rodu Aarona (kapłanów), misa i dzban – lewitów (pomocników kapłanów), korona oznacza uczoność i pobożność, menora i gwiazda Dawida wskazują ogólnie na żydowskie pochodzenie zmarłego. Występują też inne motywy zdobnicze: na przykład pelikan oznacza rodzicielską troskę i poświęcenie, winorośl – lud Izraela, świecznik jedno- lub wieloramienny ze złamanymi świecami symbolizuje śmierć kobiety, bo to ona zapalała świece na rozpoczęcie szabatu, złamane drzewo i złamana kolumna to niektóre z metafor śmierci. Symbole zoomorficzne ilustrują często imię zmarłego, tak więc lew to Arie, Lejb lub Jehuda, zaś jeleń – Cwi, Hersz lub Naftali. Hebrajskie inskrypcje zawierają formułę „tu został pochowany”, cytat z Biblii lub Talmudu (bądź też nawiązującą do niego sentencję), napisy o treściach pochwalnych, imię (na macewach nie umieszcza się nazwisk, lecz przynależność rodową, np. Perla córka Izaaka, Dawid syn Naftalego), datę śmierci, formułę lamentacyjną i eschatologiczną.

Innym typem grobu jest *ohel* (z hebr. ‘namiot’), czyli grobowiec w formie kamiennego lub drewnianego budynku, z umieszczoną wewnątrz macewą cadyka, rabina lub uczonego w Piśmie. Budynek przypominałby chrześcijańskie kapliczki służące pielgrzymom przybywającym na grób przywódcy duchowego (w rocznicę jego śmierci i niektóre święta), aby prosić go o wstawiennictwo u Boga.

Mężczyzn, kobiety i dzieci chowa się w oddzielnych częściach kirkutu (dopiero od końca XIX w. małżonków grzebie się obok siebie), by po zmartwychwstaniu nie okazali się skalani grzechem nieskromności; pochodzących zaś z rodu kapłanów – blisko bramy cmentarnej, aby rodziny nie narażały na skalanie przez kontakt z innymi grobami.

⁴⁵⁰ W. Feldman. *Sądy Boże*, op. cit., s. 105.

⁴⁵¹ E. Orzeszkowa, *Ogniwa*, [w:] *Nowele*, Warszawa 1949, s. 502.

⁴⁵² *Ibidem*.

⁴⁵³ B. Prus (Aleksander Głowacki), *Sen Jakuba*, [w:] *Pisma [...]*, pod. red. I. Chrzanowskiego. Z. Szwejkowskiego, t. 9: *Opowiadania wieczorne*, Warszawa 1935, s. 231.

W judaizmie cmentarz uważany jest za miejsce rytualnie nieczyste, po którego opuszczeniu trzeba jak najszybciej umyć ręce, a jednocześnie święte, ponieważ kryje prochy przodków oczekujące dnia Sądu Ostatecznego. Zgodnie z tradycją prochów zmarłych nie wolno naruszać, a jeżeli w szczególnej sytuacji niezbędna jest ekshumacja (np. aby przewieźć je do Izraela), przenosi się je łącznie z otaczającą warstwą ziemi⁴⁵⁴.

Na cmentarz nie wolno wносить Tory ani wkładać tałesu i *tefilin*, by nie „irytować” zmarłych przypominaniem, że oni nie mogą już wypełniać przykazań.

Groby odwiedza się m.in. w rocznicę śmierci, przed świętem Rosz ha-Szana, w okresie między Rosz ha-Szana a Jom Kipur oraz w erew Jom Kipur. O tej tradycji wzmiankują dwa utwory: *Lejbe i Sióra* Niemcewicza oraz *Z ciasnej sfery* Meyersonowej. Cmentarz ma się stać miejscem potajemnego spotkania Sióry i zasymilowanej Racheli, przekonanej, że ojciec przyjaciółki pozwoli przyjść udręczonej dziewczynie na grób dziadka: „Jest w narodzie naszym czuły bardzo i godny naśladowania zwyczaj odwiedzania grobów zeszyłych rodziców i krewnych i płakania na nich”⁴⁵⁵, a także zwyczaj kładzenia kamyków (o czym już Rachel nie mówi) i zapalania świec. Kamienie nawiązują prawdopodobnie do czasów starożytnych, kiedy to oznaczano nimi groby.

W *Dawidzie* Meyersonowej tytułowy bohater po kilkunastu latach nieobecności przybywa do rodzinnego miasteczka z nowo poślubioną żoną i modli się nad grobem rodziców przy wtórze wykonywanej przez śpiewaków pieśni za dusze zmarłych *El mole rachomim*. Zasymilowany Dawid Rothman każe wystawić rodzicom pomnik, nie wiadomo jednak, czy pomnikiem nazywa on macewę, czy też nagrobek, jaki stawiają chrześcijanie.

Dziewiętnastowieczna literatura nie pokazuje obrzędów odprawianych nad grobem (wyjątek stanowią *Ofiary* Feldmana) i charakterystycznego rozdzierania szat przez najbliższych krewnych zmarłego, symbolizującego rozpacz. Podczas opuszczania ciała do grobu zebrani wypowiadają w języku hebrajskim: „Błogosławiony niech będzie Sędzia Sprawiedliwy”, po czym należy rzucić pierwszą garść ziemi - powinna to być ziemia przywieziona z Palestyny, aby zmarły został symbolicznie pogrzebany w Ziemi Świętej. Tuż po zasypaniu grobu syn odmawia w obecności minjanu (żeby pogrzeb w ogóle się odbył, musi zebrać się co najmniej dziesięciu dorosłych mężczyzn) *Kadisz jatom* (Kadisz sierocy). Jeśli zmarły nie ma syna, modlitwę tę wypowiada ktoś z rodziny lub przyjaciel. Tekst *Kadiszu*, spisany i odmawiany w języku aramejskim, wychwala Boga, zawiera prośby o pokój i szczęśliwe życie. Nie wyraża bynajmniej żalu i rozpacz, gdyż Żyd ufa Bogu i wie, że wszystko jest w Jego rękach⁴⁵⁶. Nad grobem wygłasza się również pochwałę zmarłego.

Z rozmowy Abramka z rabinem w *Rachel* Hołowińskiego czytelnik dowiaduje się o niektórych wierzeniach Żydów odnoszących się do pogrzebu. Wdowiec Abramko natychmiast po pogrzebaniu ciała żony opuścił cmentarz, bo - jak stwierdził rabin:

straszna rzecz przy mogile zostać, jak skoro przysypią ciało, zaraz wielka mysz przychodzi i tak mocno za nos kąsa, że nieboszczyk okropnie krzyknie, i kto posłysz ten krzyk, niezawodnie w przeciągu trzydziestu dni umrze. [...] Zaraz po zagrzebaniu w ziemię przychodzi anioł zły z ognistym łańcuchem i siada na grobie, a dusza zmarłego znowu wraca do ciała. Wtedy anioł każe zdawać sprawę z całego życia, ale człowiek z wielkiego strachu nie może nic mówić. I uderza po grobie łańcuchem trzy razy. Od pierwszego uderzenia rozpadają się wszystkie członki: od drugiego kości łamają się i rozsypują; od trzeciego wszystko się w proch i pył obraca. I dlatego rabini zowią te uderzenia *Chibbur-hak-kebher*⁴⁵⁷.

Pocieszając pełnego trwogi Abramka, rabin rzekł:

⁴⁵⁴ Zdarzało się podczas wojny, że ciała grzebano potajemnie i tymczasowo, aby po jej zakończeniu przenieść je na cmentarz żydowski.

⁴⁵⁵ J. U. Niemcewicz, *Lejbe i Sióra* [...], op. cit., s. 31.

⁴⁵⁶ Zob. N. Kameraz-Kos, op. cit., s. 121-122.

⁴⁵⁷ I. Hołowiński, op. cit., s. 255-256.

[...] Żyd kochający swą wiarę, a czyniący miłosierdzie dla biednych, a szczególnie dla synagogi, dozna i sam miłosierdzia, bo uwalnia się od tych strasznych uderzeń złego anioła⁴⁵⁸.

Utwory podejmujące problematykę śmierci najczęściej poruszają też kwestię żałoby (hebr. *awelut*). Czasami jest ona tylko zasygnalizowana, jak na przykład w powieści Maciejowskiego *Zyzma*: po śmierci ojca „Dziewczyna siedziała na pokucie”⁴⁵⁹, częściej jednak ujęta obszerniej. Do czasu zasypania grobu osobą pozostającą w żałobie nazywa się *onen* i zwalnia z wypełniania wszystkich przykazań Tory. Okres żałoby, liczony od pogrzebu, zależy od stopnia pokrewieństwa. Jeśli żałobnik jest bliskim krewnym zmarłego – dzieckiem, współmałżonkiem, rodzicem lub należał do rodzeństwa, to przez siedem dni trwa w ciężkiej żałobie, zwanej *szywa* (hebr. ‘siedem’) – o czym dowiadujemy się z noweli Feldmana *Za późno*, której akcja rozpoczyna się w dniu pogrzebu. Przez siedem dni żałobnik (*awel*) pozostaje w domu i siedząc na niskiej ławie posypuje głowę popiołem, tak jak czyni to u Orzeszkowej Eli Makower po śmierci ojca. Podobnie zachowują się jego żona Chaja oraz jego starsze dzieci. Natomiast w powieści Jeża *Urocza* synowie, córki, synowe i zięciowie oraz wnuczeta Icka odpowiadają po jego pogrzebie żałobę siedząc nie na niskich taboretach, lecz na gołej ziemi – płacząc i rozmyślając, posypując głowy popiołem, nie czesząc się ani nie myjąc. Orzeszkowa i Jeż etap ciężkiej żałoby

wydłużają do dziewięciu dni. Natomiast u Junoszy w utworze *Żywota i spraw imć pana Symchy Borucha Kalkkugla* ciężka żałoba po ojcu tytułowego bohatera trwa osiem dni.

Kiedy Dawid Kalkkugel zamknął oczy na zawsze i kiedy go uczciwie, w najbliższym miasteczku, na żydowskim cmentarzu pochowano, Symcha Boruch, według starego obyczaju, szatę na sobie rozdarł, obuwie z nóg zrzucił, głowę popiołem posypał i tak osiem dni na pokucie przesiedział⁴⁶⁰.

Znikome pojęcie chrześcijan o obyczajach żydowskich uzmysławia uwaga Mieczysława Orchowskiego z powieści Orzeszkowej, który twierdzi, że pozostającemu w żałobie Elemu Makowerowi w tym czasie „nie wolno widzieć się ani rozmawiać z nikim”⁴⁶¹. W tradycji żydowskiej jest przeciwnie – żałobników odwiedzają krewni, przyjaciele i sąsiedzi, aby ich pocieszać i udzielać praktycznej pomocy. Jedyne uzasadnienie przekonania Orchowskiego może być to, że Żydzi nie przyjmują wtedy interesantów i klientów, gdyż w okresie żałoby nie wolno pracować. W *Dawidzie* Meyersonowej do tytułowego bohatera siedzącego samotnie po śmierci ojca zagląдают sąsiedzi, przynosząc mu jedzenie, a rano i wieczorem dziewięciu mężczyzn odmawia z nim *Kadisz*. Najwięcej opisów obrzędów żałobnych zawierają utwory Feldmana, używającego też wymiennie terminu „siedmiodniowa pokuta”. Uwagę zwraca, stosowane również przez Orzeszkową, określenie: „odsiadywanie” żałoby. Jicchok Graf Feldmana „odsiadywał w domu siedmiodniową pokutę [...]”. Ponury i milczący siedział na gołej ziemi w pończochach, niemyty, nieczesany”⁴⁶². Sali z *Zyzmy* Maciejowskiego – zgodnie z rytuałem starego Zakonu – „siedziała na pokucie”⁴⁶³ po śmierci ojca. Żaden utwór nie podaje jednak pełnego opisu stroju i wyglądu żałobnika w czasie szivy; zazwyczaj zawiera tylko wybrane elementy obrazu, a często takiego opisu w ogóle brak. Makower ubrany jest w „bezkształtną szatę z szarego płótna”, Judyta z *Księdza Marka* w szary wór, Aron z noweli *Za późno* siedzi w pończochach na worze. Tylko z *Żydziaka* Feldmana i z *Uroczej* Jeża czytelnik dowiaduje się, że podczas szivy żałobnik nie czesze się i dokładnie się nie myje. Dodatkowo, o czym już nie wspomina literatura, nie może obcinać włosów i paznokci, golić się ani nosić skórzanego obuwia. O zakazie jakiegokolwiek pracy donoszą *Urocza* Jeża, *Eli Makower* Orzeszkowej, *Ofiary* i *Za późno* Feldma-

⁴⁵⁸ Ibidem, s. 256.

⁴⁵⁹ Sewer [właśc. I. Maciejowski], op. cit., s. 68.

⁴⁶⁰ K. Junosza, *Żywota i spraw imć pana Symchy Borucha* [...], op. cit., cz. 2, s. 116–117.

⁴⁶¹ E. Orzeszkowa, *Eli Makower*, op. cit., t. 2, s. 356.

⁴⁶² W. Feldman, *Żydziak*, op. cit., s. 151.

⁴⁶³ Sewer [właśc.: I. Maciejowski], op. cit., s. 68.

na. Wzmianki o obyczaju zakrywania luster w domu zmarłego w celu ochrony jego duszy przed demonami znajdujemy wyłącznie w nowelach Feldmana.

Także odmawiane w czasie żałoby modlitwy nie znalazły się w kręgu zainteresowania dziewiętnastowiecznych autorów. Wyjątkiem jest Feldman: bohater *Ofiar*, Abram, w pierwszym dniu szywy „wziął do ręki księgę Joba, którą w dniach żałoby należy odczytywać [...]; spróbował skupić myśl około punktu z *Myszynajos* (traktat)”⁴⁶⁴. Kilka słów modlitwy za zmarłych zamieścił Feldman w noweli *Za późno*, „Bądź pochwalon, o Boże, który wskrzeszasz zmarłych”⁴⁶⁵. W *Cudzie na kirkucie* Junoszy z opinii Berka na temat modlitw za zmarłych wyłania się przekonanie Żydów o „współpracy” umarłych z żywymi:

Po naszymu należy się modlić za umarłych, a zasługi, które umarli mają przed Panem Bogiem, dużo znaczą dla tych Żydów, co żyją na świecie. Żywe i umarłe Żydy mają między sobą kompanie, i jedni drugim są pomocni⁴⁶⁶.

Po zakończeniu szywy, którą trzeba przerwać na szabat i święta, rozpoczyna się trzydziestodniowy okres lżejszej żałoby *szeloszim* (hebr., ‘trzydzieści’), liczony od chwili śmierci. W tym czasie nadal nie można obcinać włosów, nosić nowej odzieży, siedzieć na swoim zwykłym miejscu w synagodze (należy wtedy stać blisko jej drzwi) ani uczestniczyć w radosnych uroczystościach. Żałoba po dziecku, współmałżonku i rodzeństwie kończy się z ostatnim dniem *szeloszim*.

Po śmierci rodziców żałoba trwa rok, ale *Kadisz* syn odmawia w synagodze przez jedenaście miesięcy (każdego dnia) i później w każdą rocznicę śmierci. Niezbyt ściśle informację narratora z *Dawida* Meyersonowej, że tytułowy bohater do synagogi „przez cały rok żałoby chodził regularnie dla zmówienia *Kadyszu*”⁴⁶⁷, można więc niewłaściwie zrozumieć. *Kadyszu* nie odmawia się przez dwanaście miesięcy, bo oznaczałoby to, iż zmarły był wielkim grzesznikiem.

W społeczności żydowskiej przyjęło się nazywanie pierworodnego syna *Kadyszem* – ze względu na jego obowiązek odmawiania modlitwy po śmierci rodziców. Jeśli małżonkowie nie mają męskiego potomka, zadanie to przechodzi na zięcia. W powieści Meyersonowej *Z ciasnej sfery* Blima „kochała Eliasza jak swego *Kadysza*”⁴⁶⁸ i pokładała w nim nadzieje spełnienia powinności religijnej wobec zmarłych. Szmul z *Dawida* teje autorki szuka dla jedynaczki uczonego i pobożnego męża, dla siebie zaś *Kadysza*. O *Kadysza* prosi Boga za pośrednictwem rabina Chaim z noweli Feldmana *Cuda i dziwy*, bo dopiero wtedy będzie mógł spokojnie umrzeć. Oprócz Feldmana żaden z dziewiętnastowiecznych autorów nie wspomina o trzecim etapie żałoby. W tym okresie po dwóch-trzech miesiącach *Szulchan Aruch* pozwala podciąć włosy i żałobnik stopniowo powraca do zwykłego rytmu codziennego życia.

Fragment modlitwy za zmarłych przynosi powieść *Żyd* Kraszewskiego. Nie chodzi tu jednak o modlitwę nakazaną w czasie żałoby za konkretną osobę, lecz o wypowiedzianą w sobotę (z wyjątkiem pierwszej w miesiącu i wówczas, gdy szabat wypada w inne święto) po zakończeniu modłów porannych i czytaniu Tory. Przypominający sobie o swym żydowskim pochodzeniu pułkownik Tendemann, który przybył do domu Jankiela, czyta z księgi otwartej akurat na tej modlitwie:

Ojciec miłosierdzia panujący na wysokościach; wspomnij w wielkości miłosierdzia Twego owych pobożnych, rzetelnych i nienaganych w świętych zborach, którzy życie oddali na poświęcenie Imienia Twojego, którzy miłowani za życia, po śmierci nawet się nie rozłączyli, którzy byli prędsi jak orły i silniejsi jak lwy w wykonywaniu woli Pana. Oby Bóg nasz wspomniał ich na dobre z innymi sprawiedliwymi tego świata i wywarł Swą zemstę na nieprzyjaciółach naszych za przelaną krew sług jego...⁴⁶⁹

⁴⁶⁴ W. Feldman, *Ofiary*, op. cit., s. 163.

⁴⁶⁵ W. Feldman, *Za późno*, op. cit., s. 25.

⁴⁶⁶ K. Junosza, *Cud na kirkucie*, op. cit., s. 28.

⁴⁶⁷ M. Meyersonowa, *Dawid*, op. cit., s. 45.

⁴⁶⁸ M. Meyersonowa, *Z ciasnej sfery*, op. cit., s. 58.

⁴⁶⁹ J. I. Kraszewski, *Żyd*, op. cit., s. 508.

Polska literatura dziewiętnastowieczna sporadycznie porusza kwestię życia po śmierci (przy okazji wywodu na temat Talmudu), ale nie znajdziemy w niej żadnych wzmianek o wierze Żydów w zmartwychwstanie. Umarłych zbudzi dźwiękami ogromnego szofaru (rogu) prorok Eliasz (żyjący w Izraelu w IX w. p.n.e.), który pojawi się na Górze Oliwnej i zapowie nadejście Mesjasza.

Analiza tekstów dziewiętnastowiecznych wykazuje, że brak w nich pełnego opisu czynności wykonywanych przy zmarłym od chwili śmierci do pogrzebu organizowanego przez chewrę kadiszę, choć sama działalność tego bractwa jest czasem wspomniana. Rzadko pojawiające się w literaturze relacje bywają bardzo ogólne, jak ta z powieści Jeża *Urocza*, zamknięta w zdaniu: „Położyli go [tj. Icka – A.W.] na ziemi, owinęli w prześcieradła, przywiązali na marach i pobiegli z nim na okopisko”⁴⁷⁰. Również bogatsze relacje nie zawierają wielu szczegółów, nie ujawniają na przykład, kto przygotowuje ciało zmarłego do pogrzebu. Autorzy nie podają też interpretacji obrzędów. Krytyce został poddany zwyczaj szybkiego pochówku, od razu w dniu śmierci. Szczególnie ostro potępił go Bałucki, chrześcijanin pochodzenia żydowskiego, mający matkę Żydówkę, która przypominała synowi o jego korzeniach.

Tradycje towarzyszące Żydom od kolebki do grobu zostały ukazane, choć przeważnie w sposób fragmentaryczny, dopiero w tekstach pozytywistycznych. W polskiej literaturze dziewiętnastowiecznej nie ma jednak takiego utworu, który przedstawiałby wszystkie obrzędy związane z życiem żydowskiego bohatera (obrzezanie, bar micwę, zawieranie małżeństwa, pochówek i rytmy codziennych modlitw). Większość opisów rytuałów dotyczących tych wydarzeń ma charakter migawkowych ujęć, uatrakcyjniających fabułę. Choć żydowskie obyczaje nie są znane czytelnikowi chrześcijańskiemu z autopsji, to ich opisy, przedstawione przez literatów zgodnie z realistyczną poetyką, może on uznać za wiarygodne. Zauważalne są różnice w obrazowaniu religijnych etapów życia wyznawcy judaizmu u autorów żydowskich i polskich: więcej informacji podają przekazy twórców żydowskich lub wywodzących się z tej społeczności (np. Bałuckiego). Wyjątek stanowi Orzeszkowa, która dzięki swojej wielkiej docieklivości i wiedzy zdołała dokładniej opisać, choć nie we wszystkich utworach „żydowskich”, tradycje wyznawców religii możeszowej. Aktów wprowadzenia dziecka do „narodu Przymierza” przez obrzezanie, a także wejścia w życie dorosłe (w sensie religijnym) przez uroczystość bar micwa, literatura ówczesna – poza utworami Niemcewicza, Kraszewskiego, Junoszy i zwłaszcza Feldmana, dających słabe pojęcie o tych obrzędach – w zasadzie nie odnotowuje⁴⁷¹.

Zainteresowaniem autorów cieszył się szczególnie obrzęd ślubu żydowskiego, wywodzący się nie tyle z rygorystycznych przepisów religijnych, ile z kultury i obyczaju. Poza tym samo miejsce ślubu (nie synagoga, zamknięta dla chrześcijan, lecz dziedziniec lub podwórze przed domem) mogło zachęcić literatów do wyeksponowania tego wątku. Nie w pełni został on jednak wykorzystany, jako że twórcy skupiali się przeważnie na problemie kojarzenia młodych ludzi, nierzadko zmuszanych przez rodziców do zawierania związku wyłącznie na prawach „dobrego interesu”. Temat ten jest szczególnie bliski Meyersonowej, Kallas i Zapolskiej, stanowi również – zwłaszcza u dwóch ostatnich autorek – echo najwyższej w latach siedemdziesiątych XIX w. „kwestii kobiecej”: emancypacji kobiet.

Przedstawiając żydowskie modły literatura zwraca uwagę przede wszystkim na charakterystyczne ruchy ciała (kiwanie się) oraz używany w czasie modlitw strój (*tales* i *teflin*). Sporadycznie pojawiają się w utworach teksty modlitw – głównie u Orzeszkowej, przy czym *Kadisze* zacytowany został tylko przez bohatera Kraszewskiego.

Obrazów cmentarzy żydowskich literatura skąpi, czytelnik nie dowie się z niej, jak nazywa się nagrobek ani jak dokładnie wygląda. Kirkuty bardzo powściągliwie

⁴⁷⁰ T. T. Jeż, *Urocza*, op. cit., nr 48, s. 264.

⁴⁷¹ Adam Mickiewicz w *Księgach narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* (1832) nawiązuje do sporu wśród pierwszych chrześcijan wywołanego żądaniem tzw. chrześcijan „żydujących”, którzy uważali, iż poganie zanim przyjmą chrzest, powinni zostać obrzezani. Zob. Dzieje Apostolskie 15,1.

ukazują Orzeszkowa, Junosza, Feldman i Prus, inni autorzy pozostają przy samych nazwach: cmentarz, kirkut, okopisko żydowskie. Z przekazów dotyczących żałoby wynika, że trwa ona kilka dni, gdyż literaci ograniczają się do pokazania jej wstępnego, aczkolwiek najważniejszego etapu, tzw. szivy.

Charakterystyczne dla polskich utworów dziewiętnastowiecznych jest wyraźne podkreślenie tego, że większość postaci młodych Żydów w kultywowaniu tradycji rodzinnych widzi możliwość zachowania własnej tożsamości, ale jednocześnie postuluje zmodyfikowanie pewnych zwyczajów lub nawet ich odrzucenie, na co nie może się oczywiście zgodzić starsze pokolenie.

ŚWIĘTA ŻYDOWSKIE

Na rok religijny w judaizmie składają się święta (hebr. *chag* 'święto', *moed* 'czas wyznaczony', *jom tow* 'dobry dzień, dzień wolny od pracy') nakazane i opisane przez Torę oraz święta dodane w późniejszym okresie. Do tych pierwszych należą: święta pokutne Rosz ha-Szana i Jom Kipur oraz trzy święta pielgrzymie (hebr. *szalosz regalim*, dosł. 'trzy święta piesze') Pesach, Szawuot i Sukot. Świętami pomniejszych i ustanowionymi znacznie później są Chanuka i Purim oraz comiesięczne Rosz Chodesz. Najbardziej znanym wśród nie-Żydów świętem, choć drugim co do ważności (po Jom Kipur - „duchowym punkcie kulminacyjnym roku”⁴⁷², określanym jako szabat szabatów lub szabat nad szabatami), jest cotygodniowy szabat. Był on najczęściej przywoływany przez polską literaturę dziewiętnastowieczną, toteż od niego wypadałoby zacząć rozważania poświęcone obrzędowości świątecznej Żydów.

1. Szabat

Szabat to jedyne święto wymienione w Dekalogu, w czwartym przykazaniu:

Pamiętaj o dniu szabatu, aby go uświęcić. Sześć dni będziesz pracować i wykonywać wszystkie twe zajęcia. Dzień zaś siódmy jest szabatem ku czci Pana, Boga twego. Nie możesz przeto w dniu tym wykonywać żadnej pracy ani ty sam, ani syn twój, ani twoja córka, ani twój niewolnik, ani twoja niewolnica, ani twoje bydło, ani cudzoziemiec, który mieszka pośród twych bram. W sześciu dniach bowiem uczynił Pan niebo, ziemię, morze oraz wszystko, co jest w nich, w siódmym zaś dniu odpoczął. Dlatego pobłogosławił Pan dzień szabatu i uznał go za święty”. [Wj 20, 8-11]

Będziesz zważał na szabat, aby go uświęcić, jak ci nakazał Pan, Bóg twój. [Pwt 5, 12]

Szabat (hebr., 'odpoczynek') ma kilka znaczeń, a analizowana przeze mnie polska literatura dziewiętnastowieczna wyjaśnia je w dwóch powieściach: *Rachel* Hołowińskiego i *Żyd* Kraszewskiego, zawierających modlitwę nad winem w czasie ceremonii *kiduszu* (na początku szabatu). Modlitwa ta chwali Boga za cotygodniowe święto szabatu, gdyż upamiętnia ono stworzenie świata, wyraża zatem hołd Bogu Stwórcy, przypomina o Przymierzu, jakie Bóg zawarł z ludem Izraela, oraz o wyzwoleniu z niewoli egipskiej (Pwt 5,15). Każdego tygodnia w liturgii szabatu wyznawcy judaizmu odnawiają swoją więź z Bogiem wedle Jego słów: „Powiedz Izraelitom: Przestrzegajcie pilnie moich szabatów, gdyż to jest znak między Mną a wami dla wszystkich waszych pokoleń, by po tym można było poznać, że Ja jestem Pan, który was uświęcam” (Wj 31, 13). W Biblii pierwsza informacja o szabacie odnosi się do daru manny otrzymanej przez Izraelitów na pustyni (Wj 16, 22-30), zebranej przed tym świętem w podwójnej ilości, aby w czasie jego trwania nie wykonywać żadnej pracy. Powstrzymanie się od pracy jest zatem ściśle związane z najważniejszym celem szabatu: oddaniem czci Najwyższemu, dla Żyda zaś stanowi akt wiary.

Mędrzy Izraela, którzy opracowali Talmud, ustalili definicję pracy - jest nią czynność prowadząca do zmian w otoczeniu, a przede wszystkim każde działanie dające się identyfikować z władzą człowieka nad przyrodą. Szabat ma przy-

⁴⁷² M. Naimska, *Judaizm i święta żydowskie*, „Znak” 1983, nr 339/340, s. 266.

pominać podporządkowującemu sobie przyrodę człowiekowi, że to Bóg jest Najwyższym Stwórcą. W Biblii znajdują się zakazy wykonywania pewnych czynności podczas szabatu, takich jak rozpalanie ognia (Wj 35, 3), uprawianie handlu (Ne 10, 32), podróżowanie (Iz 58, 13), przenoszenie ciężarów (Jer 17, 21). Na podstawie tekstu biblijnego ustalono listę trzydziestu dziewięciu prac zakazanych podczas szabatu, które spisano w Talmudzie w traktacie *Szabat*. Są to: 1) orka, 2) siew, 3) żniwa, 4) wiązanie snopków, 5) młocka, 6) czyszczenie ziarna, 7) selekcja ziarna, 8) przesiewanie, 9) mielenie, 10) wyrabianie ciasta, 11) wypiek, 12) strzyżenie owiec, 13) wybielanie skór, 14) czesanie (gręplowanie) surowca, 15) farbowanie, 16) przędzenie, 17-19) operacje tkackie, 20) rozpuszczanie przędzy, 21) zawiązywanie węzłów, 22) rozwiązywanie węzłów, 23) szycie, 24) darcie tkanin, 25) myślistwo, zakładanie pułapek, 26) ubój bydła, 27) obdzieranie ze skóry, 28) uzdatnianie skór, 29) skrobanie skór, 30) cechowanie i znaczenie, 31) krojenie materiału, 32) pisanie, 33) wycieranie napisów, 34) budowanie, 35) burzenie, 36) rozpalanie ognia, 37) gaszenie ognia, 38) kończące budowę uderzenie młota (zawieszanie wiechy), 39) przenoszenie ciężarów z obszaru prywatnego w miejsce publiczne i odwrotnie. Każdej z prac przyporządkowana jest rozbudowana grupa czynności podobnych do tych zakazanych. Na przykład „żniwa” oznaczają wszelkie usuwanie roślin (bądź ich części) z miejsca, gdzie rosną. Nie można więc chodzić po drzewach, nawet się o nie opierać, aby nie złamać gałęzi i nie zerwać liści ani owocu. Nie wolno również jeździć konno, bo może to doprowadzić do zaczepienia o gałąź, z której spadną liście lub owoce, bądź do nieumyślnego wyrwania grzyba. Przez rozpalanie ognia należy rozumieć każdą czynność prowadzącą do powstania ognia lub światła: krzesanie ognia, mieszanie węgla, regulowanie płomienia, zamykanie i otwieranie obwodów elektrycznych.

O tym trzydziestym szóstym punkcie z listy zakazanych prac jest mowa w obrazku Bolesława Prusa *Na pograniczu* (1880). Matka braci Moszka i Abramka Cymesów krzyczy na synów, bo widziano ich palących fajki podczas szabatu. W *Meirze Ezofowiczu* Orzeszkowej asymilujący się Leopold w sobotnie święto pali papierosa, powodując ulatnianie się dymu przez otwarte okno domu Elego Witebskiego, co zdradza łamanie przepisu szabatu. Gdy gospodarz zamyka okno, Leopold reaguje wzgardliwym uśmiechem. Stara Moškowa – główna bohaterka obrazka Bałuckiego *Typowa Żydówka* – nie chce dla córki Resi męża, który nie przestrzega postu, a w szabat pali cygara. Narrator *Jakuba Izraelewicza* Nussbauma donosi, że dopiero po zakończeniu szabatu „zaczyna się palenie tytoniu, co przez całą sobotę było zabronione [...]”⁴⁷³. Z powieści *Rachel* Hołowińskiego oraz *Młodzi i starzy* Bałuckiego czytelnik dowiaduje się, że w czasie szabatu Żydzi zatrudniają do zapalania świec i rozpalania ognia chrześcijan.

Ani zakaz rozpalania ognia, ani też inne zakazy szabasowe nie są wyjaśniane przez literaturę. Czasem ogranicza się ona do ogólnej informacji, jak w utworze Feldmana *Żydziak*: „Dziś przecież sobota – nie wolno więc niczym się zajmować, jak tylko nauką i sprawami dotyczącymi jakichkolwiek świętości”⁴⁷⁴. Mera Witebska z *Meira Ezofowicza* pragnie zagrać na fortepianie, ale wie, że „w dzień szabatu na instrumencie żadnym grać nie wolno”⁴⁷⁵. Gdyby nie wzrok ojca strzegący ją przed popełnieniem grzechu, dziewczyna zasiadłaby do fortepianu. W *Naszym żydowskim świątku* Kallas piętnastoletnia córka Sternów nie może przeciwstawić się zakazowi rodziców dotyczącemu noszenia parasolki w szabat. Synowej Geni Stemowa wrywa z rąk parasolkę, bo jest sobota. Zadłużony u Żydów chrześcijanin Karol Prawdzic z *Pająków* Junoszy wie, że w sobotę nie będą go nachodzić lichwiarze, żeby odebrać procent.

Trzydziesta dziewiąta praca nie jest związana z przyrodą, lecz dotyczy kontaktów między ludźmi – chodzi tu o zakaz przenoszenia, przerzucania, przewożenia itp. ciężarów z obszaru prywatnego w miejsce publiczne i odwrotnie. Aby ułatwić

⁴⁷³ H. Nussbaum, *Jakub Izraelewicz. Szkic powieściowy z życia Żydów*, Warszawa 1886, s. 4.

⁴⁷⁴ W. Feldman, *Żydziak. Szkic psychologiczno-społeczny*, Lwów 1998, s. 39.

⁴⁷⁵ E. Orzeszkowa, *Meir Ezofowicz*, t. 1, Warszawa 1951, s. 187.

przestrzeganie między innymi tego zakazu, rabini ustanowili *eruw* (hebr., 'zmieszanie'). Jest to sposób uchylenia zakazu wykonywania w szabat pewnych czynności. Metody i obrządku powodujące symboliczne zwiększenie przestrzeni wspólnotowej objaśnia talmudyczny traktat *Eruwin*. W obecności minjanu (dziesięciu dorosłych mężczyzn) ustala się umowne granice obszaru prywatnego, obejmującego na przykład kilka domów lub całą ulicę, i odgranicza się go symbolicznym murem (najczęściej jest nim sznur). Kładzione przy „murze” maca lub chleb symbolizują wspólny posiłek ludzi przebywających na tym obszarze⁴⁷⁶. Do zakazu tego nawiązuje w *Meirze Ezołowiczu* Orzeszkowa poświęcająca sporo miejsca opisowi świątecznego spaceru wuja Meira – Abrama, i jego dwóch przyjaciół, aby podkreślić ich pobożność:

każdej soboty odbywali razem przechadzki zamiejskie, o tyle dalekie, o ile pozwolonym jest prawemu Izraelicie oddalać się w dzień ten od ścian mieszkania swego. Nigdy więc nikt nie widział, aby oddalili się oni od mieszkań swych więcej niż o dwa tysiące kroków, i czasem tylko, kiedy głębie cieniściego gaju wabiły zbyt ponętnie czoła ich spalone skwarem i osypane kurzawą napełniającą miasteczko, pochylali się oni ku ziemi i na miejscu tym, na którym stopa ich stanęła po raz dwutysięczny, zakopywali mały okrawek chleba. Tym sposobem miejsce chroniące w sobie okrawek domowego chleba przedstawiało już sam dom ich i wolno im było przedłużyć przechadzkę swą o drugie dwa tysiące kroków⁴⁷⁷.

Kolejnym dowodem skrupulatnego przestrzegania praw Zakonu przez Abrama może być informacja (niezinterpretowana wszakże przez Orzeszkową) dotycząca zakazu przenoszenia w rękach jakichkolwiek przedmiotów podczas szabatu. Na którymś ze spacerów Abram był opasany chustką, ale bezwiednie ją rozwiązał i niósł w ręce. Spostrzegł to Kalman „i wnet cichymi słowy przestrzegł przyjaciela przed popełnianym w nieuwadze grzechem. Abram umilkł nagle, bo strasznie przeraził się własnym czynem, i z pośpiechem wielkim biodra swoje na nowo chustką przepasał”⁴⁷⁸. Do tego samego zakazu odnosi się króciutka wzmianka Bałuckiego w *Typowej Żydówce*, pozbawiona wyjaśnienia, dlaczego przyszyły zięć Mośkowej nie powinien w szabat nosić chustki. Z rozmowy ortodoksyjnych Żydów w noweli Kallas *Nasz żydowski świątek*, nie dowie się czytelnik, dlaczego teściowa Geni musiała w sobotę wyrwać z rąk synowej parasolkę.

Nie należy jednak sądzić, że szabat polega tylko na przestrzeganiu zakazów i że jest dniem ponurym. Talmud objaśnia, dlaczego w szabat należy zrezygnować z czynności uznanych za niedozwolone: Żyd powinien odpocząć, ponieważ i jego Bóg odpoczywał siódmego dnia podczas stwarzania świata; powstrzymywanie się od pracy oznacza ciszę i spokój, mające skłonić człowieka do refleksji nad celowością i sensownością tego, co zostało stworzone, a przede wszystkim do odejścia od doczesności w porządek Boski. Religijni Żydzi uznają szabat za przedsmak rajy i życia w bliskości Boga, jest to więc święto podniosłe i radosne. Żyd nie zajmuje się pracą, nie prowadzi interesów, nie myśli o kłopotach, konfliktach ani strachu. Talmud mówi, że w szabat człowiek otrzymuje dodatkową duszę (hebr. *neszama jetera*)⁴⁷⁹. Bohater *Cudotwórcy* Feldmana, Gabriel, zwraca na to uwagę swojej siostrze: „Matka wie, że w sobotę my, Żydzi, jesteśmy inni ludzie. Oprócz naszej duszy codziennej dostajemy drugą jeszcze duszę... taką uroczystą, jasną, świąteczną...”⁴⁸⁰, co ma przypomnieć człowiekowi, że został stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Poza tym, zgodnie z założeniami kabały, *Szechina* – Boża Obecność, znajduje się na wygnaniu w materialnej części świata i w szabat łączy się z pozostałymi aspektami Boga. Powstrzymywanie się od pracy i liturgia święta

⁴⁷⁶ Zob. N. Kameraz-Kos, *Święta i obyczaje żydowskie*, Warszawa 1997, s. 32.

⁴⁷⁷ E. Orzeszkowa, op. cit., t. 1, s. 215.

⁴⁷⁸ Ibidem, s. 217.

⁴⁷⁹ N. Kameraz-Kos, op. cit., s. 33.

⁴⁸⁰ W. Feldman, *Cudotwórcza. Sztuka w czterech aktach*. Warszawa 1901, s. 19.

czynią szabat szczególnym stanem „pozaczasowości”, gojącym „rozdarcie między porządkiem doczesnym a wiecznym, pomiędzy człowiekiem a Bogiem”⁴⁸¹.

W uroczystym dniu szabat człowiek odrywa się od świata i – jak mówi Jakub Hamon z *Żyda* Kraszewskiego – „zbliża [się] do Boga, a wspomnieniem przenosi do utraconej ojczyzny...”⁴⁸² Dzięki tym regularnie powracającym dniom rozmyślał i modlitwy, dzięki wypełnianiu drobiazgowych przepisów obrzędowych, porzuceniu trosk i pracy duch człowieka zbliża się do Stwórcy⁴⁸³.

Spośród żydowskich świąt najwięcej miejsca polska literatura dziewiętnastowieczna poświęca szabatowi, ale nigdy nie nawiązuje do jego charakteru z czasów formowania się judaizmu i okresu Pierwszej Świątyni (X-VI w. p.n.e). Jedynym źródłem informacji, w którym nie zachowało się wszakże wiele opisów szabat z epoki przedchrześcijańskiej, jest Biblia.

W okresie niewoli babilońskiej, gdy zburzono Świątynię, a ludność została uprowadzona do Babilonu lub rozproszyła się ona po innych krajach, szabat stał się, obok obrzezania, czynnikiem spajającym wyznawców religii mojżeszowej, gdziekolwiek się znajdowali. Od tego czasu przestrzeganie szabat to naczelną cechą judaizmu⁴⁸⁴.

Każdy szabat jest dniem najświętszym i czcąc go należy się odpowiednio przygotować. Talmud we wspomnianym już traktacie *Szabat* podaje w dwudziestu czterech rozdziałach przepisy dotyczące dnia wypoczynku i świętowania. Ostatnie przepisy szabat zostały skodyfikowane przez Józefa Karo w *Szulchan Aruch* (*Nakryty stół*, 1565) i wkrótce uzupełnione dla Żydów aszkenazyjskich przez krakowskiego rabina Mojżesza Isserlesa (zwanego Remu) w aneksie *Mapa* (*Obrus*, 1571–1578).

W żydowskich szkołach szabat stanowi oddzielny przedmiot nauczania, zajmujący co najmniej dwie godziny tygodniowo⁴⁸⁵.

Święto sobotnie rozpoczyna się w piątek o zachodzie słońca, a kończy w sobotę wraz z nadejściem zmroku. Przygotowania do szabat zaczynają się w piątek rano i – jak twierdzi narrator w *Jakubie Izraelewiczu* Nussbauma – stanowią niemałą część cotygodniowych prac. „Najbiedniejszy Żyd, walczący przez cały tydzień z niedostatkiem i nędzą, zdołał jeszcze sobie w tygodniu odmówić swych potrzeb, by grosz oszczędzony obrócić na uprzyjemnienie sobie dnia sobotniego”⁴⁸⁶, albowiem dzieląc pieniądze na tydzień, Żyd powinien rozłożyć je na co najmniej osiem części, z czego dwie przeznaczyć na sobotę. Pieniądze na szabat muszą być koszerne, czyli uzyskane uczciwie, i żydowskie, czyli zarobione przez Żyda – zawierające jego pracę. Jeśli ktoś nie ma pieniędzy na szabat, to współwyznawca powinien mu je pożyczyć bez procentu i nie pod zastaw, wymawiając głośno słowa: „łekowed szabes” („na szabas”). Użycie pieniędzy pożyczonych na szabat do innych celów jest traktowane jako obraza tego święta i wielki grzech. Pożyczkobiorca powinien w pierwszej kolejności oddać dług szabasowy – jako swoisty dług religijno-honorowy.

Gospodynie już w czwartek (mogą nawet wcześniej) chodzą na targ, aby kupić produkty potrzebne do celebrowania święta. Taką informację znajdziemy tylko we wspomnianym szkicu powieściowym *Jakub Izraelewicz*. Zasadniczo bowiem literatura pokazuje dopiero piątkową krzątanicę: „W karczmie Wygodzie od samego ranka zajmowała się Abramkowa ze swoją córką Rachel około przygotowania różnych potraw. Był to piątek”⁴⁸⁷ – relacjonuje narrator w powieści arcybiskupa Hołowińskiego *Rachel*, poświęcając szabatowi cały rozdział. A w *Żydzie* Kraszew-

⁴⁸¹ K. Gebert, *Szabat – święto świąt*, [w zb.:] *Religia i kultura żydowska. Materiały z sesji judaistycznej*, pod red. B. Wodeckiego i E. Śliwki, Pieniężno 1986, s. 49.

⁴⁸² J. I. Kraszewski, *Żyd. Obrazy współczesne*, [w:] *Dziela. Powieści obyczajowe*, pod red. J. Krzyżanowskiego, Kraków 1960, s. 66.

⁴⁸³ *Ibidem*, s. 66–67.

⁴⁸⁴ Zob. M. Barcikowska, *Historia szabat*, „Słowo Żydowskie” 2001, nr 3, s. 12.

⁴⁸⁵ Zob. T. J. Michalski, *Przepisy szabas* (1), „Kalendarz Żydowski 1987–1988 (5748)”, pod red. J. Korzeniowskiego, Warszawa 1987, s. 17.

⁴⁸⁶ H. Nussbaum, *op. cit.*, s. 2.

⁴⁸⁷ I. Hołowiński, *Rachel. Powieść Żegoty Kostrowca*, Wilno 1847, s. 124.

skiego: „w piątek nad wieczór odbywały się [w domu Jankiela Mewesa] uroczyste przygotowania do obchodzenia świętego dnia, dnia królowej, dnia Sabbatu”⁴⁸⁸. Zapasy żywności były już w kuchni i przedstawiała ona „obraz przygotowań i niezmiernego ruchu i krzątania”.

Kilka kobiet związało się około ryb, gęsi pieczonej, łoszyń, ciast i różnych pokarmów, przyrządzano potrawy, piec gorzał wielkim ogniem. – W izbach mieszkalnych oczyszczano, zamiatano, osadzano świece w lichtarzach [...]”⁴⁸⁹.

Rachel Mewes sporządzała trzy białe chleby, „zachowując, wedle prawa, osobno oddzieloną część ofiarną *Challah*”.

Sama staruszka, obmywszy ręce, wyjęła kawałek ten ciasta i zmówiła modlitwę przepisaną przy tym obrzędzie:

„Bądź pochwalony Jehowah, Boże nasz, królu świata, bo przez cię jesteśmy poświęceni przykazaniami Twoimi... i Tyś nam rozkazał *Challah* oddzielać”.

Ponieważ jedna była rodzina i jedno pieczywo, jedno też tylko *Challah* oddzieliła stara Rachel i rzuciła je w ogień, po czym trzy białe bułki wielkie wstawiono w piec już gotowy⁴⁹⁰.

Drugi i ostatni raz w analizowanych przeze mnie tekstach polskiej literatury dziewiętnastowiecznej opis tego obrzędu przynosi *Rachel*. Gospodyni, zanim wsadziła do pieca chały z pięknej pszennej mąki, „rzuciła w ogień wedle zwyczaju łyżkę ciasta, mówiąc półgłosem: – Bądź pochwalony Panie, Boże nasz, i żeś nam przykazał oddzielać potrawy przasne”⁴⁹¹. Żydowskiej służącej Abramkowi wyjaśnia przyczynę palenia ciasta: „– W Biblii stoi, że Mojżesz wziął z kosza przasników i chleb bez kwasu i spalił je na ołtarzu przed Panem”⁴⁹². Prawidłowa interpretacja zwyczaju jest inna, nawiązuje bowiem do oddawania kapłanowi w czasach Świątyni dziesiątej części ciasta przed pieczeniem, aby wypełnić biblijny nakaz: „Będziecie składać pierwociny ciasta jako szczególny dar dla Pana przez [wszystkie] wasze pokolenia” (Lb 15,21). Obecnie kapłani jako rytualnie nieczyści nie mogą spożywać tej dziesiątyny, spala się więc oddzielony kawałek ciasta. Obowiązek ten należy do kobiety; jeśli go zaniedba, może zostać ukarana – jak niektórzy wierzą – śmiercią przy porodzie.

Pierwotnie chała (hebr. *chala*) oznaczała dziesiątą część wypieku, z czasem przyjęło się nazwą tą określać słodkie plecione pieczywo spożywane w szabat i święta. Podczas piątkowej wieczery trzeba podać na stół co najmniej dwie (mogą być trzy) chały, jako symbol podwójnej porcji manny, która spadała w piątki przed szabatem i w przededniu świąt podczas czterdziestoletniej wędrówki Żydów przez pustynię.

Do trzech uroczystych posiłków szabatowych – piątkowej wieczery, późnego sobotniego śniadania i wczesnej kolacji na zakończenie święta – przygotowuje się potrawy z ryb, drobiu i ciasta. Literatura dziewiętnastowieczna częstokroć je wymienia. W *Żydzie* Kraszewskiego czytamy, że tuż przed szabatem w kuchni Jankiela Mewesa stoją już „przygotowane nadziewane szczupaki, które są nie tylko ulubioną, ale wedle tradycyjnego wykładu nakazaną potrawą *Sabbatu* (*Mojżesz*, 4.11.22); rodzaj pasztetu, pieczone i obfite jądła, bo na ten dzień wesela niczego się nie skąpi”⁴⁹³. W *Panu Grabie* Orzeszkowej służąca Wigdera na szabas oprócz ryby sporządza „łokszyń” – co nie jest przetłumaczone – czyli makaron, a Ułana z *Rachel* Hołowińskiego przynosi „łokszyń” z mięsem. Łokszyń podawany jest na szabat również u Ruchli i Salomona z *Nowych wędrówek oryginala* (1851) Korzeniowskiego, ale i ten autor nie podaje czytelnikowi dodatkowej, bardziej dla niego zrozumiałej nazwy potrawy. Kolejnym tradycyjnym daniem jest kugel (kugiel), o którym wspominają między innymi Niemcewicz w romansie *Lejbe i Sióra*, Groza w utworze *Starosta kaniowski* i Junosza w noweli *Łaciarz*. Kugel to „coś na

⁴⁸⁸ J. I. Kraszewski, op. cit., s. 197.

⁴⁸⁹ Ibidem.

⁴⁹⁰ Ibidem, s. 198.

⁴⁹¹ I. Hołowiński, op. cit., s. 125.

⁴⁹² Ibidem.

⁴⁹³ J. I. Kraszewski, op. cit., s. 198.

kształt angielskiego puddingu⁴⁹⁴, potrawa sporządzona z kaszy, ryżu, makaronu lub ziemniaków, podawana jako dodatek do mięs, lub z bakaliami – jako deser.

Na stole szabasowym koniecznie musi pojawić się ryba. Abramkowa z powieści *Rachel* mówi:

to u nas dawny i święty zwyczaj [...]. Dawniej bowiem [...] Żyd pobożny Jonasz zawsze był zwykły święcić szabas rybą i za to znalazł raz we wnętrzościach rybich [...] kosztowną perłę, przez co się niezmiernie wzbogacił [...]. Od tego czasu Rabini nakazali mieć rybę na szabas⁴⁹⁵.

Powyższa interpretacja to autorski wymysł Hołowińskiego, ryba bowiem uznawana jest przez Żydów za symbol płodności, rozmnożenia i to dlatego spożywa się ją w szabat.

Ku radości Abramkowej sługa Herszko przyniósł szczupaki i je sprawił, gdyż kobietom czynić tego nie wolno. Moszko z *Lejbe i Sióry* pisze w liście do Herszka o najprzyjemniejszych chwilach tygodnia: dniu szabatu, kiedy zjadłszy upieczonego szczupaka i kawał tłustego kugła może czytać Talmud. O szczupaku na szabas marzy nędzarz Jojna Niedoperz z *Placówki* Prusa, a krawiec Chaim Szostak z noweli Wandy Daleckiej *Nowy Abraham* (b.r.) pracując przy szyciu sukni nie myśli o wielkim zmęczeniu, o biedzie swojej rodziny, lecz o nadchodzącym pojutrze szabasie i podjedzeniu sobie dobrze, choćby połowy śledzia. Tę rybę zwyczajowo podaje się do trzeciego posiłku szabatowego (hebr. *seuda szlisit*).

Wśród świątecznych dań nie może zabraknąć cymesu, wymienionego tylko w *Staroście kaniowskim* Grozy i w *Pająkach* Junoszy. Deser ten składa się z gotowanej marchwi, jabłek, suszonych owoców, cukru i cynamonu.

Poza pracami kuchennymi przygotowanie do szabatu obejmuje rozmaite czynności związane z porządkami w mieszkaniu i obejściu. Takie prace wykonuje się w domu Mewesa z powieści *Żyd* i w domu Abramka z powieści *Rachel*. Abramkowa korzysta z pomocy Żydówki, a w czasie szabatu z posług chrześcijanki Ulany. Żydzi mogą pomagać współpracownikom bezinteresownie lub odpłatnie, natomiast *szabes gojowi* (nie-Żydowi zatrudnianemu na czas szabatu głównie do rozpalania ognia) należy zawsze zapłacić. Do zadań Ulany należy usługiwanie gościom przyjeżdżającym do karczmy, podawanie jedzenia żydowskim gospodarzom i zapalanie świec. O posługach chrześcijan literaci wspominają nader rzadko i nie używają funkcjonującego w społeczności żydowskiej określenia *szabes goj*.

Przepisy nakazują, by przed szabatem, do czwartkowego wieczoru, każdy Żyd wziął kąpiel, a w piątek, najlepiej rano, oczyścił się rytualnie w mykwie (zbiorniku z wodą do rytualnego obmywania ludzi i sprzętów). W piątek przed wieczorem tytułowy bohater Junoszy – Abram Pinkt, udawał się w tym celu do łaźni, podobnie jak Jankiel Mewes Kraszewskiego. Inni autorzy nie podają informacji o rytualnym oczyszczaniu się przed szabatem. Nie wiadomo, czy Abramkowa zanurzyła się w mykwie, gdyż narrator nadmienia tylko, iż „już po rozmaitych myciach się i czyszczeniach [...] przywdziała szabasowe suknie, a jej ubiór głowy był uszyty rzędami drobnych, ale prawdziwych pereł⁴⁹⁶”. Fragment o szabacie w noweli *Łaciarz* Junoszy zawiera opis stroju Judki Silberknopfa, ubranego w nową kapotę i spiczastą czapkę z futrem, oraz jego żony Bajli z ustrojoną w żółte wstążki i kwiaty fryzurą.

U Junoszy opis dwudziestu czterech godzin „używania” szabasu rozpoczyna się od ukazania świątecznego stroju Abrama Pinkta, ubranego w kamlotowy żupan z czarnym wełnianym pasem i w piękny kołpak lisi. Z polskiej literatury dziewiętnastowiecznej czytelnik dowiadyuje się, że Żydzi mają odzienie szabasowe (np. w *Żydzie* Kraszewskiego z zapełnionej księgami szafeczki Szmula prócz rzemieni do modlitwy i przyborów świątecznych „wyglądało uroczyste ubranie szabasowe⁴⁹⁷”), ale nigdzie nie wspomina się, że ten strój są obowiązani przywdziewać tylko w szabat lub inne święta i uroczystości. Również klejnoty i ozdoby zakładane

⁴⁹⁴ W. Chodźkiewicz, *Nasza ziemia. Przegrywka*, Petersburg 1859, s. 203.

⁴⁹⁵ I. Hołowiński, op. cit., s. 125-126.

⁴⁹⁶ Ibidem, s. 130.

⁴⁹⁷ J. I. Kraszewski, op. cit., s. 490.

na to święto nie mogą być używane przy innych okazjach, a tymczasem Orzeszkowa w *Panu Grabie* wprost przeciwnie zaznacza, że Wigder na dni powszednie i w szabat nosi ten sam chałat.

Najbogatsza w informacje na temat szabatu jest powieść *Żyd* Kraszewskiego, tam też znajdujemy obszernie opisy przygotowań pana domu na przyjęcie szabatu. Choć do zachodu słońca jest daleko, ubrany w świąteczne szaty Mewes wchodzi do kuchni, by sprawdzić, na jakim etapie są czynności przedświąteczne, a następnie rozpoczyna modlitwy przygotowujące do uroczystości. Odczytuje po hebrajsku i chaldejsku rozdział z Prawa Mojżeszowego, jeden rozdział z Ksiąg Prorockich przypadający na ten dzień roku oraz psalm 93. „Odmówił potem Jankiel kilka jeszcze modlitw, które prawo na ten dzień nakazuje, a że czas mu jeszcze zostawał, otworzył Talmud i padł los [...] na powieść z księgi *Berachot* [...]”⁴⁹⁸ o odwadze rabiego Akiby i gorliwych Izraelitów, którym pogański cesarz zakazał pod karą śmierci studiować księgi święte. Rozważając pouczenie Akiby o świętym prawie będącym żywiołem Żydów, którego nie można porzucić dla szukania lepszego życia, Jankiel wzrusza się i dziękuje Bogu za ocalenie swojego narodu, mimo ucisku i rozproszenia. Po modlitwie, wedle zwyczaju, gospodarz raz jeszcze sprawdza, czy wszystko jest gotowe do uczyty, w kuchni dotyka naczyń, upewnia się co do ich czystości i w myśli błogosławi pokarmy. Wraca jeszcze do izby i odczytuje *Pieśń Salomonową*.

W powieści *Rachel* Abramek przyjeżdża do domu w ostatniej chwili przed rozpoczęciem szabatu i wraz z innymi Żydami opróżnia kieszenie z pieniędzy, bo w tym dniu nie godzi się ich mieć przy sobie. Nad wszelkimi pracami czuwała więc Abramkowa, która dopilnowała, aby córka wraz ze służącą Żydówką nakryły białym obrusem stół, postawiły talerzyki fajansowe i wniosły trzy mosiężne lichtarze z malutkimi świeczkami. Kobiety zadbały o wyniesienie *gugli* (chałek) i zakrycie ich białą serwetą. Przykryły je dlatego, „że przy rozpoczęciu szabasu opuszcza się zwykłe błogosławieństwo chleba, a natomiast błogosławi się napój. Rabini więc kazali wtedy przykryć, aby chleb nie widział ujmy swego honoru i nie wstydził się na próżno. A potem białe przykrycie przypomina Żydom mannę, co była pokryta w pustyni białawą rosą”⁴⁹⁹.

Pierwsza interpretacja zawarta w przytoczonym fragmencie jest niewłaściwa, serweta zakrywająca chałę symbolizuje bowiem rosę okrywającą mannę, jaką Żydzi otrzymywali na pustyni.

Narrator obserwujący przedświąteczne przygotowania do szabatu w powieści *Meir Ezofowicz* Orzeszkowej powołuje hipotetycznego świadka zdarzeń: „Ktokolwiek by przechodząc ulicami zajrzał z kolei przez to i owo okno do wnętrza tego i owego domostwa, ujrzałby wszędzie wesołe rodzinne sceny”⁵⁰⁰. Pozycja obserwacyjna narratora nie jest tylko elementem koncepcji opisu, ale narzuca sposób odbierania przedstawionej rzeczywistości, do której obejrzenia zaproszony zostaje czytelnik⁵⁰¹. Widzi on długie świąteczne nakryte stoły, zastawione przez kobiety w barwnych czepcach, radość na twarzach młodszych i starszych członków rodzin, zatopione w modlitwie postaci okryte tałasami i wykonujące szybkie ruchy, szykujące się na „spotkanie świętego dnia szabatu.” Jest „to albowiem wieczór piątkowy”⁵⁰².

Kiedy wszystko jest w domu gotowe, wystrojeni mieszkańcy udają się do synagogi (nie czynią tego żydowscy bohaterowie powieści *Rachel*), gdyż „każdy Izraelita, bogaty czy biedny, już w piątek o zmierzchu umyty, uczesany i świątecznie przebrany, spieszy do bóżnicy na zbiorową modlitwę”⁵⁰³. U Kraszewskiego Rachel Mewes po długim nabożeństwie wróciwszy do domu odmawia modlitwę (autor nie

⁴⁹⁸ Ibidem, s. 199.

⁴⁹⁹ I. Hołowiński, op. cit., s. 131.

⁵⁰⁰ E. Orzeszkowa, op. cit., t. 1, s. 43.

⁵⁰¹ Zob. A. Martuszevska, *Poetyka polskiej powieści dojrzałego realizmu (1876–1895)*, Wrocław 1977, s. 33–34.

⁵⁰² E. Orzeszkowa, op. cit., t. 1, s. 44.

⁵⁰³ H. Nussbaum, op. cit., s. 3.

podaje jej treści i nazwy, ale nie może to być jeszcze modlitwa nad świecami, gdyż tę wypowiedzi się później, po zapaleniu szabasówek), zapala świeczniki, lampy i najważniejsze dwie świece w srebrnych lichtarzach, „gdyż do świateł w tym dniu szczególną przywiązuje się wagę”⁵⁰⁴, a podniósłszy ręce woła: „- Bądź pochwalon, Jehowa, Boże nasz, królu świata, któryś nas przykazaniami swymi ubłogosławił i nakazał nam zapalać światła świąteczne”⁵⁰⁵. Łatwo zauważyć znów dodane przez Kraszewskiego słowo „Jehowa”, nigdy nie wypowiedziane przez Żydów. Zapalenie świec szabatowych i błogosławieństwo nad nimi należy do zadań kobiety - matki i pani domu - i jest jednym z najważniejszych rytuałów w liturgii, dla niewiast zaś najważniejszym obowiązkiem religijnym. Przyjęła się zasada zapalania świec dwadzieścia minut przed zachodem słońca, aby nie zrobić tego za późno. Czas ich zapalania ustalają rabini dla swojej miejscowości i w każdym domu jest on dokładnie znany, ale szames (woźny gminny) dodatkowo przypomina o tym przez stukanie drewnianym młotkiem w okno każdego mieszkania. Świece szabasowe oznaczają nadejście szabatu i muszą być odpowiednio długie, by paliły się do końca wieczery. Bywa, że kobiety zapalają więcej świec (zawsze jednak zaczynając od tej prawej), jak Abramkowa u Hołowińskiego, która zapaliła trzy szabasówki i wzniosłszy nad nimi „obie ręce przy rozwartych palcach na pamiątkę dziesięciu przykazań, odmawiała błogosławieństwo”.

Ten obrzęd spełniają kobiety dlatego, że ogień w domu pod ich zarządem i że pierwsza Ewa ukusiła z owocu zakazanego, a przez co słońce, które dawniej pałało taką jasnością [...], przyćmiło się i straciło wiele ze swego blasku. Stąd kobiety sprawczynie ciemności muszą za to w szabas zapalać świece i błogosławić⁵⁰⁶.

Świece symbolizują ponadto światłość Boga zstępującą na świat w szabaty i drugą duszę (hebr. *neszama jetera*) jaśniejącą w człowieku na czas trwania tego święta. Dwie świece nawiązują również do dwóch wzmianek o szabacie w Dekalogu: „Pamiętaj o dniu szabatu” (Wj 20, 8), „Będziesz zważał na szabaty” (Pwt 5, 12).

Żaden z utworów polskiej literatury dziewiętnastowiecznej nie podaje wzmianki o zamykaniu przez kobietę oczu po zapaleniu świec po to, by nie widzieć ognia. Dopiero po błogosławieństwie, na blask szabatu, kobieta otwiera oczy. A podczas dziękczynienia trzyma dłonie między oczyma. W Polsce przyjął się zwyczaj zapalania dodatkowych świec i stawiania ich na oknie, o czym donosi utwór Grozy *Starosta kaniowski*. Chrześcijanom znany był widok żydowskich okien z palącymi się podczas szabatu świecami, dlatego Mickiewicz w *Panu Tadeuszu* wykorzystuje ten element do unaocznienia ozdobników na kolumnach krążganku karczmy („Krzywe jak szabasowych ramiona świeczników”, ks. IV, w. 201).

Charakterystyczne w opisach pomieszczeń, w których odbywa się wieczerza szabatu, jest ich rozświetlenie, na przykład w *Starości kaniowskim* w pokoju u Arona oprócz żyrandola pełnego świeczek stoi na zasłanym stole siedmioramienny kandelabr. W dzielnicy żydowskiej nieznanego miasteczka z noweli Feliksa Brodowskiego *Strącone liście* (1889) „przez okna widać płonące wieloramienne świeczniki”⁵⁰⁷.

Ulice krakowskiego Kazimierza w piątkowy wieczór są wyludnione; narrator z *Typowej Żydówki* Bałuckiego przez szyby okien licznych domów zauważa siedmioramienne świeczniki, a przy nich kiwających się ubranych odświętnie Żydów. U Orzeszkowej znajdujemy obraz pokoju w domu Ezofowiczów, gdzie nad stołem wiszą dwa ciężkie siedmioramienne świeczniki ze szczerego srebra.

⁵⁰⁴ J. I. Kraszewski, op. cit., s. 202.

⁵⁰⁵ Ibidem, s. 201. Zob. „Kalendarz Żydowski na 5761 rok (2000–2001)”, Warszawa 2000, s. 113: Modlitwa przy zapaleniu świec szabatowych Bądź błogosławiony Panie, Boże nasz, Królu Wszechświata, który uświęciłeś nas swymi przykazaniami i nakazałeś nam zapalać świece szabatowe, (*do syna*): oby Pan uczynił cię takim jak Efraim i jak Menasze; (*do córki*): oby Pan uczynił cię taką jak Sara, Rebeka, Rachela i Lea. Niech Pan cię błogosławi i strzeże cię; oby pan okazał ci przychyłność i miłosierdzie. Oby Pan zwrócił swe oblicze ku tobie i obdarzył cię pokojem.

⁵⁰⁶ I. Hołowiński, op. cit., s. 132.

⁵⁰⁷ F. Brodowski, *Strącone liście*, [w:] *Z jednego strumienia. Nowele*, pod red. i z przedmową E. Orzeszkowej, Warszawa 1960 (reprint), s. 286.

Kobiety witają szabat w domu, nad świecami, obok których powinny już być położone chałki lub chleby. W *Żydzie* Kraszewski pokazuje scenkę w domu Mewesa, gdzie na stole, na białym obrusie, wyróżniają się dwa upieczone chleby, zakryte białym ręcznikiem dla przypomnienia „manny zesłanej na puszczy, pokrytej rosą”⁵⁰⁸. Mężczyźni przyjmują szabat w synagodze na wieczornym (przed zachodem słońca) nabożeństwie *Kabalat Szabat* (hebr., ‘Przyjęcie Szabatu’). Termin ten pojawia się w powieści Meyersonowej *Dawid* przy wzmiance o wieczornej modlitwie, w której uczestniczy tytułowy bohater. Natomiast w powieści *Rachel* śpiewy z okazji *Kabalat Szabat* odbywają się w domu Abramka. Żaden z utworów nie wyjaśnia przebiegu wieczornego nabożeństwa, ograniczając się do jego zasygnalizowania, jak w przypadku *Abrama Pinkta* i *Mateusza Sikory* Junoszy, gdzie widzimy powrót żydowskiego bohatera z bóżnicy do domu, w którym czekają już zapalone świeczki. Biedni Żydzi z noweli *Strącone liście* spieszą się z pracą, aby nie spóźnić się do bóżnicy, gdzie mają kontemplować „nieskończoność i nieśmiertelność”, czyli Torę. Jankiel Mewes z *Żyda* Kraszewskiego wybiera się do synagogi po raz drugi (wcześniej był z rodziną i służbą na nabożeństwie rozpoczynającym się od wyśpiewywanej przez kantora modlitwy *Aszre*, czego Kraszewski nie tłumaczy), a wybiera się na dosyć długo, albowiem na *Kabalat Szabat* składa się odśpiewanie sześciu psalmów (95, 96, 97, 98, 99 i 29) – po jednym na każdy dzień powszedni, oraz hymnu *Lecha dodi* (hebr., ‘Idź, przyjacielu’), opisującego szabat jako przybywającą na swój ślub narzeczoną i wyrażającego nadzieję na odkupienie przez Mesjasza. Przy ostatniej zwrotce wierni odwracają się od aron-ha kodesz w kierunku drzwi, zaznaczając nadejście szabatu słowami: „Przyjdź Oblubieńcu, wejdź Oblubienico”. Dwukrotne odmówienie psalmu 92 inauguruje szabat. Żydzi wierzą, że w drodze powrotnej z bóżnicy towarzyszą im dwa anioły. Oczekująca rodzina wraz z przybyłym śpiewa hymn powitalny na cześć aniołów: *Szalom alejchem* – „Witam was” (dosł.: ‘Pokój wam’)⁵⁰⁹. Przybyły z synagogi mężczyzna powinien odśpiewać fragment *Przypowieści Salomona* (Prz 31, 10–31), sławiący zalety żony, która w znacznej mierze przygotowała dom na przyjęcie szabatu. Następnie gospodarz błogosławi domownikom: „Pełen chwały Pan, niech wam da wszystkim dobry dzień świąteczny i rok dobry...”⁵¹⁰, a szczególnie dzieciom – synowi: „Oby Bóg uczynił cię takim jak Efraim i jak Menasze”, oraz córce: „Oby Bóg uczynił cię taką jak Sara, Rebeka, Rachela, i Lea”. Tylko utwory *Rachel* Hołowińskiego i *Żyd* Kraszewskiego przynoszą treść błogosławieństw odnoszących się do córek, wypowiedzianych zarówno przez ojców, jak i przez matki, które jednak powinny to uczynić zaraz po błogosławieństwie przy zapaleniu świec.

Kolejnym istotnym etapem w liturgii szabatu jest *Kidusz* (hebr., ‘Uświęcenie’) – ceremonia modlitwy i błogosławieństw odmawianych przez mężczyznę (głową rodziny) nad pucharem wina. *Kidusz* oznacza uroczyste oddzielenie czasu świeckiego od sakralnego i odbywa się jeszcze na zakończenie porannego nabożeństwa sobotniego oraz w wieczory rozpoczynające inne święta. W *Żydzie* Kraszewskiego po tym, jak Mewes trzykrotnie zwraca się do aniołów z prośbą o błogosławieństwo i odczytuje modlitwę zakończoną kantykiem Salomona oraz fragment księgi *Zohar*

– nastąpiło wedle starodawnego zwyczaju poświęcenie wina (kaddusz). – Jankiel powstał i odśpiewał wiersz z księgi Mojżeszowej i znów czytał modlitwę, którą wszyscy za nim powtarzali po cichu.

– Bądź pochwalonym, Jehowah, Boże nasz, królu świata, iześ nas przykazaniami swoimi ubłogosławił i upodobałeś w nas sobie, i dozwolił, byśmy to święto na pamiątkę dni stworzenia święcili, przez miłość i łaskę swą...

Albowiem dzień ten jest pierwszym (przedniejszym) pomiędzy zebraniami świątecznymi i pamiątką wynijścia z niewoli egipskiej. Tyś wybrał nas i uświę-

⁵⁰⁸ J. I. Kraszewski, op. cit., s. 202.

⁵⁰⁹ H. Nussbaum, op. cit., s. 3.

⁵¹⁰ J. I. Kraszewski, op. cit., s. 202.

cił nas nad inne narody, Twój Sabbat zostawiłeś nam na ziemi na pamięć miłości i laski... Bądź pochwalonym, Jehowah, który dzień ten święcić każesz...

To wyrzekłszy poniósł Jankiel do ust wino ofiarne i oddał je, aby szło wkoło, siedzącym przy stole. Znowu tedy obmywszy ręce, zdjął sam nakrycie z *birchas* (chleba szabatonowego) i położył je na nim, i błogosławił modląc się, a przytomni odpowiadali: Amen⁵¹¹.

Drugi i niepojawiający się więcej w analizowanej przeze mnie polskiej literaturze dziewiętnastowiecznej taki pełny opis wraz z częściowym tekstem błogosławieństwa *Kiduszu* zawiera *Rachel* Hołowińskiego (w obu powieściach zabrakło formuły wstępnej: „Bądź błogosławiony Panie, Boże nasz, Królu Wszechświata, Stwórco owocu winorośli”). Tu opis uzupełniony został ludową interpretacją symbolu podniesienia kielicha (co ma jakoby oznaczać wielkie bogactwo) oraz informacją o zwyczaju wpatrywania się podczas modlitwy w świecę szabasowe. Orzeszkowa w *Meirze Ezofowiczu* sygnalizuje istnienie obrzędu *Kiduszu* (nie objaśniającego) przypomnieniem przez mełameda o tej ceremonii spóźnionemu na szabat Meirowi. Młody człowiek odchodzi na bok izby i sam odmawia opuszczone modlitwy *Kiduszu*. Między zapaleniem szabasowych świec i błogosławieństwem nad nimi u Ezofowiczów (autorka wykorzystuje tu słowa błogosławieństwa wypowiedziane nad świecami do rytuału zapalania przez Saula dwóch siedmioramiennych świeczników, zastępując tym samym obrzęd zapalania dwóch świec przez kobietę w sytuacji, gdy najstarsza w tym domu jest niedołączna i czynność tę musi wypełnić za nią syn) oraz powitaniem oblubienicy szabatu a rozpoczęciem wieczery znajduje się w relacji Orzeszkowej wzmianka o długich śpiewnych modlitwach, niewymienionych jednak ani nieprzytoczonych choćby we fragmentach. Z opisu rozpoczęcia szabatu wynika, że po błogosławieństwie nad świecami w domu Ezofowicza zapłonęło kilkanaście świec. Orzeszkowa nie wyjawia, kto zapalił świeczniki, ale na pewno nie mogli już tego uczynić żydowscy domownicy. Po upiciu wina (kielich należy trzymać zawsze w prawej dłoni, ponieważ w judaizmie obowiązuje reguła prawej ręki - większość czynności, nie tylko świętych, powinna być wykonywana tą ręką), a przed błogosławieństwem chały lub chleba szabasowego przez ojca wszyscy uczestnicy *Kiduszu* (z wyjątkiem dzieci, które mogą być tylko obserwatorami) myją dłonie i odmawiają modlitwę. Jest o tym informacja w *Żydzie* i odnosi się do obmycia rąk przez Jankiela. Ten ostatni utwór zawiera wzmiankę o umyciu rąk przez sługi, dzieci, gości i gospodarzy po zapaleniu szabasowych świec, ale nie można tego wiązać z oczyszczeniem po *Kiduszu*. Następnym etapem jest zawsze błogosławieństwo odkrytej chały lub chleba („Bądź pochwalony, Wiekuisty, Boże nasz, Królu wszechświata, który wydobywasz chleb z ziemi”), polskie teksty dziewiętnastowieczne jednak o tym nie wspominają.

W przywołanych tu powieściach gospodarze, Jankiel Mewes i Abramko, rozdzielają pieczywo szabasowe, którego kawałek każdy z obecnych musi wziąć ze stołu, a nie z ręki, gdyż nie od człowieka, lecz od Boga człowiek otrzymuje pokarm.

Po spożyciu chały następuje wieczera.

Uczta odprowadzana [u Mewesa] wedle starego obyczaju miała w sobie coś wielce uroczystego, religijnego, była na pół ofiarą, na pół modlitwą; niepodobną była do trzpiotowatych bankietów dzisiejszych, tu ucztowano z Bogiem... przywoływano anioły, żywiono się chlebem i wspomnieniami razem... A gdy potrawy wszystkie z kolei spożyto, zakończyła się nareszcie znowu uroczystą modlitwą, gdyż Jankiel nie opuścił nic, co, wedle podań, dzień ten poczynający się Sabbatu uświęcić mogło⁵¹².

W powieści Hołowińskiego nad wieczerzą w domu Abramka czuwa jego żona, pilnując, aby Ulana, która przynosi potrawy, nie strefniła ich wyciągając coś z nich ręką. Goście i rodzina spożywali niewiele, zważając na przepis Talmudu, by w domu być jak ubogi, który nie ma za co do syta się najeść. W szabat tradycyjnie

⁵¹¹ Ibidem, s. 203.

⁵¹² Ibidem, s. 203-204.

jednak należy być najedzonym (ale nie przejedzonym), gdyż nikt nie może w czasie święta być głodny. Po zakończeniu jedzenia „Abramko i wszyscy dłubali sobie w zębach; nie godzi się bowiem modlitwy dziękczynnej odmawiać, jeśli okruszyny chleba lub mięsa zostają między zębami”⁵¹³. Abramko, przestrzegając przepisów Talmudu, czeka jeszcze pół godziny na ubogich, którym mógłby ofiarować kawałek chleba, wierzy bowiem, że im dłużej będzie na nich czekał, tym dłużej żyć będzie na świecie. Kolacja szabatowa u Abramka kończy się odśpiewaniem psalmów i powtórzeniem pierwszego błogosławieństwa (z *Kiduszu*) nad szklanką piwa, z której później upija każdy uczujący. W piątek piwa się nie podaje, spożywa się je tylko do ostatniego posiłku w sobotę. U Orzeszkowej na zakończenie wieczery najstarsza córka Saula Ezofowicza, Sara, podaje każdemu srebrny dzban z wodą oraz srebrną miednicę i obecni polewają ręce odmawiając modlitwę, a następnie wycierają dłonie w biały ręcznik. W kilka minut po uczcie u Saula sprząta się ze stołu srebrne naczynia.

Po wieczery odmawia się codzienne błogosławieństwa po spożytym posiłku i uzupełnia się je kilkoma błogosławieństwami szabasowymi. Pan domu odczytuje przypadający na dany tydzień fragment Pięcioksięgu, który następnego dnia zostanie odczytany w synagodze. W *Żydzie* Kraszewskiego, kiedy wszyscy się rozeszli, Mewes wyrzekł jeszcze ostatnie błogosławieństwo wieczorne (najdłuższe, ale nie w całości przez autora przytoczone):

Panie świata, spojrzysz, oto przebaczam wszystkim tym, którzy mnie do gniewu pobudzili i niechęci, którzy cześć moją, ciało moje, mienie moje pochwycić pragnęli, czy z musu, czy z dobrej woli, czy z błędu, czy z ochoty, słowy lub czynami; niech się im stanie teraz i we wszystkich duszy mej przejściach tak, aby nikt za mnie karany nie był. O Jehowah, Panie mój, Boże ojców moich, pomóż mi, abym więcej przeciwko Tobie nie grzeszył. A z tego, czym Cię obraziłem, rozwiąż mnie przez wielkie miłosierdzie Twoje, ale nie karą i męczarnią. Niechaj Ci słowa ust moich i uczucie serca mojego przyjemnymi będą, Jehowah, podpora moja, Zbawco mój, Panie, przebacz tym, którzy czynili nieprawość...⁵¹⁴

Radosny nastrój kolacji szabasowej przynosi między innymi króciutki jej opis w utworze Grozy *Starosta kaniowski*. Aron uśmiecha się do dzieci, gości, szczęście panuje w jego duszy, bo w szabat nie rozmawia się o interesach (choć w powieści Orzeszkowej podejmuje się u Ezofowiczów temat handlu i pożyczek) ani o problemach, ale o tym, co się w tygodniu wydarzyło dobrego.

Kraszewski w *Żydzie* zaraz po relacji z uroczystości obchodzonego wieczoru szabasowego u Mewesa zamieszcza relację z tego święta w domu sąsiadów Jankiela: Dawida Seebacha i jego syna- bankierów w małej mieścinie, prowadzących dom „ni żydowski, ani chrześcijański”, na pokaz przestrzegających zwyczajów, lecz w istocie obojętnych na wiarę. Ze zwyczajów żydowskich szydzi zwłaszcza Dawid junior, edukowany w Warszawie i za granicą, podobnie jak ojciec kochający pieniądze. Ale i stary Dawid, który przed współbraćmi udaje pobożnego Żyda, w gronie gojów naśmiewa się z własnej tradycji. W szabat u Seebachów „zaświecono wprawdzie świeczniki, nakryto stół wieczorny, ale ofiara chleba i wina nie została spełniona, ojciec żadnych modlitw nie czytał i nikogo nie błogosławił”.

Dawid bardzo zręcznie umył ręce kilka razy, a modlitewki, jakie mógł zapamiętać, wyszeptał chodząc po kątach; zrobił coś na kształt święcenia wina i podał szklankę synowi [...], [jednak] wszystko to odbyło się w sposób kradziony, ukradkowy i wcale nie uroczysty⁵¹⁵.

Dawid junior siedział za stołem w szlafroku, z cygarem w ustach (mimo zakazu palenia w szabat). Na stół przyniesiono rybę, „resztkę obyczaju dawnego”.

Jeszcze inną wieczery szabasową ukazuje Meyersonowa w powieści *Z ciasnej sfery*. W domu Lejba kolacja, poprzedzona błogosławieństwem wypowiedzianym przezeń nad wnuczką Speranzą, przebiegała w niezbyt radosnej atmosferze.

⁵¹³ I. Hołowiński, op. cit., s. 136.

⁵¹⁴ J. I. Kraszewski, op. cit., s. 204.

⁵¹⁵ Ibidem, s. 206-207.

Główny bohater, jego żona Blima i wnuczka oraz rezydenci siedzieli cicho, niektórzy w ponurej zadumie. Przyczyną tego było doprowadzenie Lejba do skrajnego bankructwa przez nieuczciwego Beniamina Kadysza. Z powodu braku pieniędzy Lejb musiał oddać wierzycielom wszystkie rodzinne kosztowności. Zwłaszcza Blima ubolewała nad stratą srebrnych tac do *Kiduszu* oraz ośmioramiennych kandelabrow, które miała od samego zamążpójścia. Na stole szabasowym srebra zostały zastąpione przez mosiężne lichtarze i tace, kryształowe butelki i szklaneczki. Zabrano nawet serwetę do nakrywania chały, Speranza musiała więc w piątek rano uszyć nową. Aby podnieść na duchu zebranych, gospodarz po pierwszym daniu zaintonował pełnym i dźwięcznym głosem pieśń sobotnią i za jego przykładem poszli inni.

Narrator nie wymienił więcej obrzędów przy stole szabasowym, opuszczając między innymi zwyczaj zapalenia świec, natomiast użył hebrajskiego określenia sobotnich pieśni – *zmirot*. Na ich treść składają się fragmenty Biblii, midraszy i *Zoharu*, wyrażające radość szabat, nauki Boga. Chasydzi wierzą, że śpiewanie *zmirot* przyspieszy nadejście Mesjasza.

Samotny jest podczas szabasowej uczytu tytułowy Berek Jawor z wiersza Oppmana. Odsuwa pachnącego szczupaka i modli się z duchami bliskich zmarłych, składając mimo wszystko hołd Bogu. Towarzyszą mu świece szabasowe, mdło palące się w menorze. Nie wiadomo, kto je zapalił, czy niezamężna kobieta z sąsiedztwa, czy też sam Jawor. Mężczyzna może w ostateczności sam zapalić świece, jeżeli w sąsiedztwie nie ma żydowskiej panny, aby uświęciła światło szabat, lub jeśli żadna rodzina żydowska nie przyjęła go na święto.

Skrótowe sprawozdanie z całego szabat zawiera utwór Junoszy *Abram Pinkt i Mateusz Sikora, dwaj filozofowie współcześni*:

powróciwszy do domu, [Abraham] zastawał już świeczki zapalone, stół nakryty i zabierał się do wspaniałej uczytu. Pił mocną szabasówkę, potem ze współlokatorami swymi śpiewał „majufes”, potem czytał trochę nabożną książkę, potem kładł się spać [...].

W szabas Abram nie myślał nawet o skórkach ani o zwierzyńcu, ani nawet o Mateuszu, tylko odpoczywał i ciałem i duchem⁵¹⁶.

Majufes (jidysz, z hebr. *Ma jafit* – ‘Jakżeś piękna’) to pieśń wychwalająca przyjemność szabat, śpiewana w piątek podczas wieczerzy. Wspominają o niej Chaim w sztuce Anczyca *Flisacy* i Feluś Fiszbin w *Ziemi obiecanej* Reymonta, a także narratorzy utworów *W przededniu* Zachariasiewicza i *Chałatu* Gomulickiego. Na tle *majufes* rozpoczyna się jedna ze scen sztuki Zapolskiej *Johne Firułkes* (wyst. 1898, opubl. 1903).

Dzień następny, sobota, poświęcony jest Bogu. Sklepy, zakłady usługowe, banki i inne instytucje są pozamykane, na ulicach panuje spokojna świąteczna atmosfera, oddana wiernie w powieści Junoszy *Czarne błoto. Pająki wiejskie* (1893–1894): „Sklepy pozamykane, okna prawie wszystkie zasłonięte. [...] I taka cisza, taki spokój bezwzględny trwa prawie do wieczora”⁵¹⁷. Wychodzący z domu Żydzi są wystrojeni w aksamitne kapoty, czapki futrzane z tchórzki, kun, lisów, z soboli, niewiasty w jedwabne perły i brylanty. W sobotę po spełnieniu obowiązków religijnych Żyd odwiedza rodzinę, przyjaciół, lub przyjmuje ich u siebie, wita się pozdrowieniem *git szabes*⁵¹⁸ („dobrego szabat życzę”), „używa rozkoszy życia, posila się wykwiłtniej, czyta, śpiewa, słowem bawi się”⁵¹⁹.

Do sobotniej liturgii w synagodze wchodzi – oprócz trzech powszednich nabożeństw: porannego (*szacharit*), popołudniowego (*mincha*), wieczornego (*maariw*), uzupełnionych modlitwą dodatkową (*musaf*) nawiązującą do zwyczaju składania dodatkowych ofiar w szabat i święta, odtwarzającą szczegóły dawnego kultu

⁵¹⁶ K. Junosza, *Abram Pinkt i Mateusz Sikora, dwaj filozofowie współcześni*, [w:] *Fotografie wioskowe. Abram Pinkt i Mateusz Sikora, Adiutant pana Macieja*, Warszawa 1895, s. 106–107.

⁵¹⁷ K. Junosza, *Czarne błoto. Pająki wiejskie*, t. 1, Warszawa 1900, s. 19.

⁵¹⁸ W. Feldman, *Cudotwórca*, op. cit., s. 33.

⁵¹⁹ H. Nussbaum, op. cit., s. 4.

i przedstawiającą nadzieje na odbudowanie Świątyni przez Boga – również nabożeństwo szabatowe.

Żaden z analizowanych tu tekstów dziewiętnastowiecznej literatury polskiej nie podaje przebiegu sobotnich modłów w synagodze. Narrator w utworze *Z ciasnej sfery* Meyersonowej wspomina nazwy modlitw *Kedusza* i *Halel*, odmawianych podczas porannego sobotniego nabożeństwa, a szkic powieściowy *Jakub Izraelewicz* Nussbauma umiejscawia tam rytualne czytanie Tory.

Między *szacharit* a *musaf* odczytuje się przypadający na dany dzień fragment Pięcioksięgu oraz ustęp z Ksiąg Proroków. Daniel Blasberg i Oliwenstein z *Jakuba Izraelewicza*, gdy nadeszła sobota, udali się w Wiedniu do synagogi postępowej na kazanie sławnego mówcy, doktora teologii:

jako goście z obczyzny zostali przywołani do rodaków [...], Danielowi przypadło w udziale: maftyr (jako ostatni przywołany do rodaków, zakończył lekturę Tory), przy czym, wedle porządku liturgicznego, odczytać musiał na głos przypadający na tę Sobotę rozdział z proroków. Przejęty duchem klasycznej poezji i znający dokładnie język i gramatykę hebrajską, recytował Daniel haftorę [właśc. haftarę tj. fragment z Ksiąg Proroków – A. W.] z poetycką werwą [...] ⁵²⁰.

Wywołanie do czytania z *Sefer Tora* jest wielkim zaszczytem i wyróżnieniem, za co większość wiernych wpłaca pieniądze na cele religijne oraz charytatywne.

Z długiego nabożeństwa porannego, które przeciągnęło się do drugiej po południu, narrator w *Dawidzie* Meyersonowej eksponuje zachwycający, piękny śpiew kantora i jego chóru. Nabożeństwa sobotnie w synagodze zasygnalizowali jeszcze Junosza (Abram Pinkt „rano znów szedł do bóżnicy”), Feldman w *Cudotwórcy* (moment przemówienia Gabriela w sobotnie przedpołudnie na temat ustępu Pisma Świętego przypadającego na kończący się tydzień) oraz Meyersonowa w powieści *Z ciasnej sfery* (kazanie rabina dotyczące m.in. ustępu z Księgi Zachariasza i historii Józefa z Egiptu, nawiązujące do oszukania Lejba przez Beniamina). Szkic *Piękna Żydówka* Feldmana przynosi tylko fragment odnoszący się do szabatu obchodzonego przez Józefa Zwiebela, a dotyczący modlitwy porannej:

Nazajutrz, w sobotę rano, Józef siedział w swym pokoju i schylony, w skupieniu ducha, odczytywał z małej książeczki psalmy Dawida. Znaczenia ich dokładnie nie rozumiał [...], ale odmawiał je pobożnie, z wiarą w ich moc i adwokackie znaczenie u Najwyższego ⁵²¹.

Po zakończeniu porannej modlitwy następuje w domu lub synagodze drugi *Kidusz*, wspomniany tylko w szkicu *Jakub Izraelewicz*, a zaraz potem przedpołudniowy posiłek. Narrator *Jakuba Izraelewicza* przebiegu tego posiłku nie opisuje, informuje tylko, że Blasberg i Oliwenstein zostali zaproszeni na *Kidusz* przez wiedeńskiego kaznodzieję. Posiłki sobotnie są uroczyste, choć nie tak bardzo jak wieczery piątkowe. W nader skrótowy sposób prezentuje Junosza spędzanie czasu przez Abrama Pinkta w sobotę po przyjsciu z synagogi: „modlił się, potem jadł [...], spał, znów jadł, śpiewał i znów spał [...]” ⁵²². Późne śniadanie szabasowe nie zostało więc ukazane w polskiej literaturze dziewiętnastowiecznej, nie licząc drobnej wzmianki u Junoszy. W porównaniu z piątkową kolacją i sobotnim śniadaniem wczesna sobotnia wieczerza, zwana *seuda szliszit* (hebr., ‘trzecia uczta’), jest skromna: spożywa się chałę, śledzie i piwo. Ta ostatnia uczta, „złożona z rzeczy wysoce prozaicznych, jak wódka, bułka, ryby, i z rzeczy wysoce duchowych, jak roztrząsanie kwestii «naukowych», śpiewy i modły” ⁵²³, jest zaprezentowana w *Żydziaku* Feldmana, gdzie odbywa się w bejt ha-midraszu, oraz w *Jakubie Izraelewiczu* Nussbauma: „Przed wieczorem [każdy Żyd] spożywa ostatnią ucztę sabatu (*Szalesz-Sudoth*)” ⁵²⁴. Obaj narratorzy nie zaznaczają już, że pod koniec trwania posiłku Żydzi śpiewają biesiadne *zmirot*.

⁵²⁰ Ibidem, s. 92.

⁵²¹ W. Feldman, *Piękna Żydówka. Szkic psychologiczno-współczesny*, wyd. drugie, Kraków 1890, s. 42–43.

⁵²² K. Junosza, *Abram Pinkt i Mateusz Sikora* [...], op. cit., s. 106.

⁵²³ W. Feldman, *Żydziak*, op. cit., s. 45.

⁵²⁴ H. Nussbaum, op. cit., s. 4.

Przed zmierzchem mężczyźni w bóżnicy na nabożeństwie *maariw* odprowadzają szabat, ale już nie tak radośnie, jak go witali. W tym czasie kobieta pozostaje w domu i wypatruje na niebie gwiazd. Kiedy zobaczy ich trzy, co oznacza koniec szabatu, wypowiada słowa modlitwy, prosząc Boga o opiekę nad całym Izraelem. Ostatnim obrzędem (nie spożywa się przed nim pokarmu), jest ceremonia *hawdala* – oddzielenie *sacrum* szabatu od *profanum* rozpoczynającego się nowego tygodnia. Kiedy mężczyzna wraca z synagogi, zapala dwie cienkie splecione w jedną świecę i wypowiada modlitwę: „Bądź pochwalony Przedwieczny Boże nasz, Królu świata, który odróżniasz świętość od powszechności, światło od ciemności, Izraelitów od bałwochwalców, a siódmy dzień od sześciu dni pracy”⁵²⁵. Dwie świece hawdalowe oznaczają świętość i powszechność, stanowiące w szabat jedność. Zapalenie ich o zmroku (w Polsce dwanaście minut po zachodzie słońca) oznacza koniec szabatu. Reb Mendel z *Naszego żydowskiego świątka* Kallas po przyjsciu z synagogi zmówił modlitwę nad świecami (autorka nie przytacza słów), „wypił trzymane przy modlitwie wino w kieliszku, lejąc resztki na stół, a przytykając doń zapaloną świecę, umaczał palce w winie, po czym świecę na powrót wetknął do lichtarza”⁵²⁶. W opisie nie zaznaczono, że świece były razem skręcone, ale można się tego domyślić: kucharka przyniosła dwie świece, lecz w jednym lichtarzu. Nie wiadomo też, czy świece hawdalowe zapalił Mendel, a powinien to uczynić właśnie on, gdyż czynność ta należy do obowiązków mężczyzny.

O połączeniu świec nie wspomina także narrator w *Jakubie Izraelewicu*, informuje tylko o obowiązku zapalenia *hawdali* przez gospodarza. Światło woskowych „hawduli” („Świeczek, w których się płomień do płomienia tuli, / Jak w plecionym z błyskawic mieczu archanioła”⁵²⁷) złoci natomiast twarze Żydów z liryku *El mole rachmim* Gomulickiego, uczestniczących w uroczystości zaślubin Icka z córką tandeckarki. Chociaż autor nie podaje dnia ślubu, wzmianka ta wskazuje, że musiał się on odbyć w sobotę.

W czasie *hawdali* oprócz błogosławieństwa nad świecami wypowiada się błogosławieństwo nad winem oraz – ani razu niewspomniane przez twórców polskiej literatury dziewiętnastowiecznej – błogosławieństwo przed wdychaniem wonności z ziół palonych w *besaminkach* (z hebr., *besamim* ‘wonności’) – bogato zdobionych metalowych lub srebrnych pojemniczkach. Zapach ziół ma ożywiać i pocieszać duszę powszednią po opuszczeniu jej przez drugą duszę szabatową (*neszama jetera*). Zioła nawiązują do dawnej liturgii świątynnej, kiedy to używano wonności jako kadzideł ofiarnych. Tradycyjnie płomień świecy gasi się winem wylanym na talerzyk, przy czym kilka kropel wina wciera się w powieki oraz rogi kieszeni, aby zapewnić sobie obfitość w nowym tygodniu. Można przy tym obrzędzie odmówić formułkę modlitewną zawierającą metaforyczną prośbę: „o dzieci i pieniądze jako piasek w mnogości”⁵²⁸. Na rozpoczęcie czasu powszedniego odśpiewuje się fragmenty psalmów i wypowiada modlitwę, której treścią jest prośba o pokój na nadchodzących sześć dni pracy, aby były pozbawione winy, nieprawości, a przeżyte zgodnie z nauką Zakonu. Od przestrzegania przepisów szabatu uwalnia Żyda zapadnięcie zmroku. Chociaż w karczmie Szlomy z utworu Łętowskiego *Idylla* (1887) w sobotę było wielu gości, to przy ich obsłudze mógł on liczyć tylko na chrześcijankę Walentową. „Słońce, aczkolwiek już z ukosa, znad samej ziemi, przecież świeciło jeszcze, obyczaj zaś zakazywał prawowiernemu wyznawcy imać się do roboty przed zapadnięciem zmroku”⁵²⁹.

W powieściach *Pająki* Junoszy i *Pustelnik w Proniunach* Chodźki wzmianka o szabacie dotyczy wydarzeń tuż po jego zakończeniu. Hapergeldowie (z *Pajaków*) po kolacji piją herbatę, synowie odbywają naradę w sprawie interesów, córki rozmyślają, jak może nazywać się po francusku cymes z marchwi, gdy wchodzą

⁵²⁵ Ibidem.

⁵²⁶ A. Kallas, *Nasz żydowski świątek. Z pamiętników przyjaciółki*, Sambor 1893, s. 26.

⁵²⁷ W. Gomulicki, *El mole rachmim*, [w zb.:] *Żydzi w poezji polskiej. Głosy poetów o Żydach*, zebrał W. Bełza, wyd. drugie, Lwów 1906, s. 19.

⁵²⁸ J. A. Cohn, *Żydowskie szczęście. Obrazek z życia*, Warszawa 1866, s. 11 12.

⁵²⁹ J. Łętowski, *Idylla*, [w:] *Robakiewicz. Nowele i obrazki*, Warszawa, b.r., s. 28.

goście: dziadek Gancpomader i szadchan Izrael Meir Zwanzig⁵³⁰. Nazwę pierwszego posiłku spożywanego po szabacie podaje Nussbaum w *Jakubie Izraelewiczu*. Określa się ją terminem *melawe malka* (z hebr. 'towarzysząc królowej', albowiem przedłuża ona nastrój sobotniego święta. Ksiądz Daniel (z *Pustelnika w Proniunach*) odwiedza Abrahama, upewniwszy się wcześniej, że gospodarz skończył już szabat.

Rytuwały związane z szabatem uzyskują w literaturze polskiej najczęściej charakter uogólnienia i zawężane są do wybranych pojedynczych obrzędów lub znanych czytelnikom chrześcijańskim rysów tego święta. Tak jest w *Typowej Żydówce* Bałuckiego, gdzie narrator wspomina zapamiętany z dzieciństwa obraz opustoszałych na czas szabatu ulic krakowskiego Kazimierza, oświeconych okien, przez które można było czasami dojrzeć siedmioramiennie świeczniki oraz kiwające się „nabożnie długie brody i futrzane czapki świąteczne”⁵³¹. Na żytomierskiej ulicy prowadzącej nad rzekę Kamionkę, o której nadmienia Kraszewski w *Wieczorach wołyńskich*, jest prawie zawsze pełno gwaru, „nawet w sobotę, gdy reszta miasta obumiera chorując na szabas [...]”⁵³². Najwięcej miejsca poświęcają szabatowi Hołowiński i Kraszewski. Chociaż autor *Rachel*, starając się odtworzyć elementy żydowskiego kolorytu lokalnego, tytułuje jeden z rozdziałów *Szabat*, zamieszcza w nim tylko opis wigilii tego święta oraz jednego ze zwyczajów ostatniego sobotniego posiłku. Ponadto niektóre obrzędy są przez Hołowińskiego interpretowane niewłaściwie. Kraszewski w swoim realistycznym *Żydzie* koncentruje się, podobnie jak Hołowiński, na przygotowaniach do szabatu i jego rozpoczęciu. Orzeszkowa o szabacie mówi w *Meirze Ezofowiczu*, gdzie pokazuje to święto fragmentarycznie, bez detali. Niekonsekwentnie określa przy tym czas posiłku w wigilię szabatu, raz umiejscawiając go w piątkowy wieczór, innym razem (co może być mylące dla niezbyt wnikliwego czytelnika) nazywając go ucztą sobotnią, aczkolwiek nie chodzi jej o *seuda szliszit* (trzeci posiłek szabasowy).

Podsumowując rozważania nad obrazem szabatu w polskiej literaturze dziewiętnastowiecznej, można stwierdzić, że zazwyczaj tam, gdzie jest mowa o świątecznej sobocie, brakuje nawiązania do otwierającej szabat uroczystej wieczerzy. Nieliczne utwory lakonicznie umiejscawiają szabasowe nabożeństwa w synagodze. Przebieg całego święta opisuje jedynie utwór Junoszy – w dość schematycznej relacji z jego celebrowania przez tytułowego Abrama Pinkta. Kilku autorów (Anczyc we *Flisakach*, Brodowski w *Strąconych liściach*, Chodźko w *Pustelniku w Proniunach*) pokazuje Żydów, którzy muszą szybko skończyć pracę lub spieszenie zdążają do domu, aby na czas rozpocząć szabat.

2. Rosz ha-Szana i Jom Kipur

Miesiąc, na który przypada święto Pesach, określany jest zgodnie z zapisem w Księdze Wyjścia⁵³³ pierwszym miesiącem roku (w kalendarzu hebrajskim jest to więc *nisan*). Żydzi za początek roku uznają jednak „bardziej naturalnie”⁵³⁴ pierwszy dzień miesiąca *tiszri*, wówczas bowiem zaczyna się Rosz ha-Szana (hebr., 'Początek Roku'). Trwające dwa dni święto Rosz-ha Szana i łączący się z nim Jom Kipur ('Dzień Pojednania') oraz siedem dni pomiędzy nimi tworzą Dziesięć Dni Pokuty (*Aseret Jemej Teszuwa*), określanych także jako Straszne Dni (*Jamim Noraim*). Ten dziesięciodniowy okres to czas rachunku sumienia i pokuty. Żydzi traktują Rosz ha-Szana jako święto upamiętniające stworzenie pierwszego człowieka,

⁵³⁰ K. Junosza, *Pająki. Obrazek z życia warszawskiego*, Warszawa 1894, s. 19-20.

⁵³¹ M. Bałucki, *Typowa Żydówka. (Obrazek z życia)*, „Kalendarz dla Izraelitów”, pod red. I. Goldszmita, Warszawa 1881, s. 81.

⁵³² J. I. Kr[aszewski], *Wieczory wołyńskie*, Lwów 1859, s. 65.

⁵³³ „Miesiąc ten będzie dla was początkiem miesiący, będzie pierwszym miesiącem roku!” (Wj 12,2).

⁵³⁴ A. Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, przeł. J. Zabierowski, Łódź 1989, s. 211.

Adama, a także jako czas, w którym Bóg – Król wszechświata – sprawiedliwie i miłosiernie sędzi człowieka, rozpatrując jego grzechy popełnione przez miniony rok, oraz jako dzień odnowienia więzi między Bogiem i Izraelem. Objaśnienie Rosz ha-Szana przynosi Dawid Meyersonowej. Już najmłodszy uczeń bejt ha-midrasy wie, że w dzień sądu Pan Bóg całoroczne czyny człowieka skrupulatnie rozważa i podług nich, na rok przyszedł, życie lub śmierć przeterminuje⁵³⁵. Pierwszego dnia święta odbywa się sąd nad całym ludem Izraela, gdyż wszyscy stanowią przed Bogiem jedność. Za winy jednostki odpowiada cała społeczność żydowska.

W analizowanej przeze mnie polskiej literaturze dziewiętnastowiecznej o Rosz ha-Szana jest mowa w dwóch utworach (nie licząc wzmianki w *Jakubie Izraelewiczu* Nussbauma o związanym z tym świętem instrumencie *szofar* – wymienionym, ale niewyjaśnionym przez bohatera szkicu, Oliwensteina, oraz informacji o rogu „z uroczystości noworocznych” użytym przy składaniu przysięgi przez jednego z bohaterów *Sądów Bożych* Feldmana), nieopisujących jednak wydarzeń związanych z tym świętem. Chrześcijanin Karol z powieści Junoszy *Pająki*, uzależniony od żydowskich lichwiarzy, obznajomił się z kalendarzem żydowskim i wie, że jest w nim inna rachuba czasu, „podług której rok zaczyna się w miesiącu wrześniu od święta *Roszczaszono* [...]”⁵³⁶. Cały miesiąc *elul* jest okresem przygotowawczym do Rosz ha-Szana. Każdego dnia (z wyjątkiem sobót), po zakończeniu porannych nabożeństw w synagogach, dmie się w róg zwany *szofarem*, aby obudzić w ludziach świadomość grzechu i skruchę. Podczas dęcia w *szofar* odmawia się psalm 27, nawiązujący do Rosz ha-Szana i Jom Kipur. *Szofar* jest wykonany zazwyczaj z rogu baraniego, symbolizującego ofiarę złożoną przez Abrahama z barana (zamiast Izaaka), ewentualnie innego koszerne zwierzęcia, ale nie wołu ani krowy, gdyż to wywołałoby wspomnienie grzechu „złotego cielca” popełnionego niegdyś przez lud Izraela.

Narrator w *Dawidzie* Meyersonowej określa miesiąc *elul* (poprzedzający *tiszri*) czasem skruchy i pokuty oraz wyjaśnia znaczenie codziennych uroczystych dźwięków *szofaru* wydobywających się z synagogi: „głos *szofaru*, przypominający grzesznikom, że dzień Sądu Bożego (Jom Hadin) niedaleki, a skruszone serca w pokutnych psalmach wylewały żale swoje za przekroczenia przeciw przepisom religijnym”⁵³⁷. Od dwudziestego piątego dnia miesiąca *elul* do dziewiątego *tiszri* rano odmawia się *slichot* – modlitwy błagalne o przebaczenie. „W ostatnim tygodniu miesiąca *Elul* Beniamin [z obrazka *Dawid*] co dzień wstawał o czwartej godzinie dla pukania do drzwi mieszkańców i zwoływania ich na pokutne nabożeństwo (*selichoth*)”⁵³⁸, śpiewane pod przewodnictwem kantora.

Tradycyjnie w tych dniach Żydzi odwiedzają groby bliskich, prosząc zmarłych o pośrednictwo u Boga w wybląganiu łask.

W Biblii nazwa *rosz ha-szana* oznacza początek roku, a miesiąc *tiszri* nazywany jest „siódmym miesiącem”: „Powiedz Izraelitom: Pierwszego dnia siódmego miesiąca będziecie obchodzić uroczysty szabat, trąbienie w róg i święte zwołanie. Nie będziecie [wtedy] wykonywać żadnej pracy. Złożycie ofiary spalane dla Pana” (Kpł 23, 24–25); „w pierwszym dniu siódmego miesiąca będziecie mieć zwołanie święte; wtedy nie wolno wykonywać żadnej pracy. Będzie to dla was dzień trąbienia” (Lb 29, 1). Jako że Rosz ha-Szana obwoływany był trąbieniem, w Polsce przyjęło się nazywanie go Świętem Trąbek. Dźwięki *szofaru* w czasach biblijnych zwoływały zgromadzenia, ogłaszały alarm w obliczu nadchodzącego wroga lub innych niebezpieczeństw, rozbrzmiewały w trakcie objawienia na Synaju. Trąbiono także przy ołtarzach ofiarnych w uroczyste noce roku księżycowego.

W samej Biblii informacje dotyczące Rosz ha-Szana są bardzo skąpe, istniała jednak bogata ustna tradycja przekazywania zasad życia i obrzędowości. Według tekstu biblijnego Rosz ha-Szana jest świętem jednodniowym, ale tradycyjnie ob-

⁵³⁵ M. Meyersonowa, *Dawid. Obrazek z życia Żydów tegoczesnych*, Warszawa 1868, s. 24.

⁵³⁶ K. Junosza, *Pająki*, op. cit., s. 156.

⁵³⁷ M. Meyersonowa, op. cit., s. 24.

⁵³⁸ *Ibidem*, s. 25.

chodzi się je przez dwa dni. Wiąże się to z pierwotną metodą ustalania nowiu nie za pomocą działań matematycznych, lecz na podstawie zeznań naocznych świadków, którzy dostrzegli nowy księżyc. Zaraz po ich przesłuchaniu i ustaleniu Rosz Chodesz (hebr., 'Początek Miesiąca' – święto Nowiu Księżyca) Sanhedryn zawiadamiał o tym całą społeczność wysyłając posłańców z Jerozolimy, którzy nie zawsze zdążali wszędzie na czas, dlatego Żydzi w diasporze nie mając pewności, czy dany miesiąc ma dwadzieścia dziewięć czy trzydzieści dni, świętowali przez dwie doby⁵³⁹.

W dniu poprzedzającym Rosz ha-Szana trzeba ostrzyć włosy, wykąpać się, przywdziać odświętny strój, najlepiej nowy lub przynajmniej zawierający nowy element. Kobiety ubierają się w jasne suknie, dziewczęta wplatają we włosy białe wstążki. W synagogach aron ha-kodesz zakrywa się parochetem w białym kolorze, takim jak rodąły. Biel oznacza bowiem bezgrzeszność, oczyszczenie. Wieczorem wierni gromadzą się w synagogach, aby odmówić modlitwy pokutne wyrażające skruchę i prośby o przebaczenie:

– Oddal mór, wojnę, głód, niewolę, zniszczenie i zarazę od sprzymierzeńców Twoich;

- Ojczy nasz, królu nasz, zgrzeszyliśmy przed Tobą;
- Zniszcz w wielkim miłosierdziu swoim wszystkie dowody naszej winy;
- Zwróć nas ku sobie w szczerą pokucie;
- Wysłuchaj wołania naszego, osłoń i ulituj się nad nami;
- Przyjmij modły nasze w miłosierdziu i łasce;
- Otwórz bramy niebios dla modłów naszych;
- Przebaczone i odpuść nam wszystkie nasze winy;
- Wspomnij nas na życie, Panie, Królu nasz, i zapisz nas do Księgi Życia⁵⁴⁰.

Ta ostatnia prośba jest powtarzana kilkakrotnie, gdyż Żydzi wierzą, że w Rosz ha-Szana Bóg zapisuje swoje wyroki w dwóch księgach: Księdze Życia i Księdze Śmierci (dla zatwardziałych grzeszników). Dla większości ludzi wyroki mają być zawieszane na dziesięć dni, aż do nadejścia Jom Kipur, aby po wyznaniu win i żalu za grzechy człowiek mógł zostać wpisany do Księgi Życia⁵⁴¹.

Głównym punktem liturgii Rosz ha-Szana jest dęcie w szofar. Każdy musi wysłuchać dźwięku wydobywającego się z rogu – dźwięku wygrywanego czysto i w odpowiednich tonach. Trębaczowi (ubranemu w *tales* i *tefilin*), od którego wymaga się siły i dłuższej praktyki, aby mógł zagrać szereg tonów (w trzech podstawowych dźwiękach: *tekia* – długi ciągły niski, *szewarim* – urywany, i *terwa* – krótki, o wysokim brzmieniu), towarzyszy *makri* (deklamujący), zazwyczaj rabin, głośno nazywający tony. Obrzęd trąbienia noworocznego ustalili rabbi Gamaliel 11 ben Szymon (? – 118) i jego syn Szymon ben Gamaliel II (druga poł. I w. – pierwsza poł. II w.).

Ceremonia rozpoczyna się od słów trębacza (hebr. *baal tokea*):

Chcę wypełnić przykazanie Boskie i trąbić na rogu, w Torze bowiem zapisany jest dzień trąbienia dla Was. Niech będzie błogosławiony Pan, Bóg nasz, Król Wszechświata, który uświęcił nas swymi przykazaniami i który nakazał słuchać dźwięku szofar...⁵⁴²

Wierni odpowiadają „amen”, po czym *makri* każe rozpocząć trąbienie. Zanim *baal tokea* zacznie dąć w róg, w synagodze musi nastać idealna cisza. *Baal tokea* trąbi trzydzieści razy. Następnie głos zabiera kantor: „Błogosławiony lud znający treść wezwania trąb...” Wierni powtarzają jego słowa i czytają dalszy ciąg psalmu *Aszre ha-am*, wchodzącego w skład *Amidy*.

Kolejna seria trąbień odbywa się przy dodatkowej *Amidzie* (*Musaf*). Wierni odśpiewują pieśń *Alenu*, po czym *baal tokea* dmie w róg trzydzieści razy. Przed odśpiewaniem wieczornej pieśni *Adon olam* następuje dziesięciokrotne trąbienie⁵⁴³.

⁵³⁹ Zob. M. Naimska, op. cit., s. 267.

⁵⁴⁰ Cyt. za: N. Kameraz-Kos, op. cit., s. 42.

⁵⁴¹ Zob. ibidem.

⁵⁴² Cyt. za: M. Strzemiński, *Szofar, czyli „Trąbki”*, „Znak” 1983. nr 339/340, s. 271.

⁵⁴³ Zob. ibidem, s. 271-272.

Dęcie w róg odbywa się z podium (hebr. *bima*) w synagodze. Słuchający uważają dźwięki szofaru za wołanie do Boga o miłosierdzie dla Jego stworzeń, błaganie o łaskę i litość. Wierzą, że w czasie ich wygrywania Bóg przesiada się z tronu sprawiedliwości na tron miłosierdzia i zamienia karę w łaskę. Dźwięki szofaru według popularnych wierzeń mają moc odpędzania zła.

Podczas Rosz ha-Szana odczytywane są fragmenty Tory i Ksiąg Proroków. Jak już wspomniano, wywołanie do czytania Tory jest ogromnym zaszczytem.

Wychodząc z synagogi Żydzi składają sobie życzenia *le-szana towa tikkatewu* - „obyście zostali zapisani na dobry rok [i zatwierdzeni na dobry żywot]”.

Rosz ha-Szana nie ma określonej obrzędowości domowej, ale na jego rozpoczęcie Żydzi zbierają się, aby spożyć wspólny posiłek, poprzedzony *Kiduszem*. W czasie trwania święta nie należy jeść potraw kwaśnych i gorzkich ani też orzechów. Podczas wieczerzy je się słodkie jabłka i chleb maczane w miodzie, symbolizujące nowy słodki rok, i kolejny raz wypowiada się życzenia, aby Bóg obdarzył swoich wiernych rokiem spokojnym i dobroczynnym. W niektórych środowiskach spożywa się głowę rybia, cielęcą lub owczą na znak, że w nowym roku będzie się „głową, a nie ogonem”.

Po nabożeństwie porannym odmawia się modlitwy o zdrowie dla rodzających kobiet oraz dla ludzi chorych.

Ze świętem Rosz ha-Szana związany jest zwyczaj symbolicznego oczyszczenia się z grzechów nad rzeką, morzem lub innym źródłem bieżącej wody, zwanym *tasz-lich* (hebr., ‘wyrzucisz’). Opróżnia się wtedy kieszenie przez wywracanie ich na lewą stronę, by strząsane grzechy utopiły się w wodzie. Drugą metodą jest wysypywanie z kieszeni okruszków chleba (symbolizujących grzechy) dla ryb. Zabiegom tym, odprawianym pierwszego dnia Rosz ha-Szana lub drugiego, jeśli pierwszy wypada w szabat, towarzyszą *slichot* - prośby o przebaczenie grzechów, psalmy i fragmenty Biblii, między innymi słowa z Księgi Micheasza (7, 19): „Ulituje się znowu nad nami, / zetrze nasze nieprawości / i wrzuci w głębokości morskie / wszystkie nasze grzechy”.

Po Rosz ha-Szana następują kolejne dni pokuty, będące przygotowaniem do Jom Kipur. Każdego ranka odmawiane są *slichot*, do modlitw dodaje się prośby o odpuszczenie grzechów popełnionych w minionym roku i dołącza słowa wysławiające Boga jako Króla. Obowiązuje post, je się tylko raz w ciągu dnia - wieczorem. Spośród Dziesięciu Dni Pokuty (Strasznych Dni) najbardziej znane są *Com Gedalia* (Post Gedaliasza), *Szabat Szuwa* i *erew Jom Kipur*. Następnym dniem po Rosz ha-Szana jest dzień Postu Gedaliasza, upamiętniający zamordowanie gubernatora Judy przez Babilończyków po upadku Jerozolimy w 586 r. p.n.e. Wedle tradycji trzeci *tiszri* był dniem jego śmierci i tym samym przyczyną ostatecznego zlikwidowania ośrodków życia żydowskiego w południowym Królestwie Judy. Należy zaznaczyć, że Post Gedaliasza nie ma wewnętrznego związku z Dniem Pokuty⁵⁴⁴.

Szabat przed Jom Kipur określa się jako „szabat żalu”. Do czytania z Ksiąg Prorockich dodatkowo wybiera się rozdział czternasty z Księgi Ozeasza, rozpoczynający się słowami „Wróć Izraelu, do Pana Boga twojego, upadłeś bowiem przez własną twą winę”.

Aby Bóg przebaczył grzechy w Jom Kipur, człowiek musi się najpierw pojednać z bliźnimi (jeśli ktoś nie chce przyjąć przeprosin mimo trzech prób, sam grzeszy, a przepaszający jest wtedy zwolniony od dalszych wysiłków), wyrazić skruchę i żal za grzechy. *Teszewa* (hebr., ‘pokuta’ i ‘skruca’, dosł. ‘nawrócenie’) będzie pełna, jeśli Żyd wyzna winy i uświadomi sobie grzechy.

W czasie Dni Pokuty trzeba oprócz skruchy i modlitw spełniać dobre uczynki - odwiedzać chorych, samotnych i zatroszczyć się o ludzi wymagających pomocy. Przychodzi się również na cmentarz, aby nad grobami bliskich prosić ich o wstawiennictwo u Boga.

Erew Jom Kipur jest dniem bezpośredniego przygotowania do Jom Kipur. Jego istota została wyłożona w noweli Anieli Kallas *Duch czasu* (1898). „Już wilia «sąd-

⁵⁴⁴ Zob. A. Unterman, op. cit., s. 213.

nego dnia» uroczystym jest wstępem tego święta «przebaczenia», ofiarowanego modlitwie – skrusze – miłosierdziu⁵⁴⁵, obchodzonego z całą surowością przepisów starego Zakonu. Sądny Dzień (w noweli pojawia się tylko ta nazwa), jak podkreśla narrator „budzi poważnym swym nastrojem skrucę w sercu takich nawet Żydów, którzy dawno zerwali przymierze z Izraelem”⁵⁴⁶. Relację z wigilii Jom Kipur u Bergerów autorka poprzedza wzmianką odnoszącą się do zwyczajów panujących tego dnia wśród Żydów. Wcześniej niż w inne wigilie świąt zamykają oni sklepy, warsztaty i wszelkie interesa, by powrócić do domu na łono rodziny.

Tu gospodyni przygotowała już była wczesną wieczerzę, do której zasiada cała rodzina, aby się posilić na dzień następny, dzień postu aż do zachodu słońca. Po wieczerzy ojciec rodziny przywdziewa białą, śmiertelną koszulę, a matka zapala świece; następuje potem rozrzewniająca scena, kiedy wszyscy społem przebaczą sobie winy i krzywdy, mówiąc: „przebaczcie, aby i Bóg przebaczył.” Gospodyni upokarza się przed służbą, mąż przed żoną, bogaty przed nędzarzem. Ostatnim aktem przed nabożeństwem w synagodze, jest: błogosławieństwo, jakie rodzice udzielają swoim dzieciom.

U Arona Bergera poczyniono do wili „sądnego dnia” wszelkie potrzebne przygotowania⁵⁴⁷.

Nie wspomina narrator o jeszcze jednej czynności – obowiązku rytualnej kąpieli w mykwie lub chociaż wylaniu na siebie jednym nieprzerwanym strumieniem dużej ilości wody, aby oczyścić się po stosunkach płciowych.

Po wieczerzy (która powinna być suta ze względu na całodniowy post w Jom Kipur) Aron Berger zarzuca na chałat śmiertelną koszulę. Żaden z autorów nie objaśnia jej znaczenia i nie przybliża wyglądu. Śmiertelna koszula, czyli tzw. kitel, jest białą szatą przypominającą całun. Biel symbolizuje czystość i Boskie przebaczenie, więc przywdziewa się ją na Rosz ha-Szana, Jom Kipur, Pesach (symbolizuje również wolność). Kitel jest upominkiem narzeczonej dla przyszłego męża lub teściów dla przyszłego zięcia, któremu na ślubie wybaczone zostają wszystkie grzechy. W kitel ubiera się również zmarłego.

Kallas nie wspomina także o tym, że przedświąteczny posiłek poprzedza modlitwa, a kończy dziękczynienie. Po zebraniu naczyń i uprzątnięciu stołu żona Arona w asyście stojących wokół stołu zapala świece (narrator nie podaje ich liczby, ale powinny być dwie, jak w szabat, i zazwyczaj są to świece szabasowe, zapalone w czasie określonym według takich samych zasad jak w sobotnie cotygodniowe święto), co oznacza rozpoczęcie Jom Kipur, i odmawia przypisaną rytuałem modlitwę wysławiającą Boga za nakaz zapalania świec – tym razem w wigilię Jom Kipur. Ojciec błogosławi dzieci, każde z osobna, słowami „Błogosławię cię imieniem Boga Abrahamów, Izaaków i Jakubów”. To samo czyni ich matka. Berger upewniwszy się o przebaczeniu małżonki otrzymanym od sąsiadów i służby, mówi:

– A więc niechże nam i Bóg przebaczy. Módlcie się dzieci, wyproście sobie „dobry rok”. A ty Malciu przebacz mi krzywdy wszelakie i wyproś sobie dobry los u Boga.

Aron podał żonie rękę, uścisnęli się i pocałowali, szepcząc słowa przebaczenia i pobożnych życzeń⁵⁴⁸.

Najstarszy syn Arona, Władysław, prosi usilnie ojca o przebaczenie dla siostry Julii, która uciekła z rodzicielskiego domu, aby połączyć się z chrześcijaninem Arturem Saweckim. Ojciec wybacza Julce ów czyn niegodny żydowskiej dziewczyny, wierzy bowiem, że i Bóg jej ten grzech odpuści.

Dom Bergerów ucichł, mieszkańcy poszli do synagogi na wieczorne nabożeństwo inaugurujące Jom Kipur. Kallas, która spośród autorów dziewiętnastowiecznych poświęca najwięcej miejsca temu świętu, nie używajęgo hebrajskiej nazwy, posługując się polskimi odpowiednikami: Sądny Dzień, Dzień Pojednania, Dzień Przebaczenia. Prócz nich funkcjonują jeszcze inne terminy: Dzień Prześląganania,

⁵⁴⁵ A. Kallas, *Duch czasu*, [w:] *Duch czasu. Nowele*, Kraków 1898, s. 5.

⁵⁴⁶ *Ibidem*.

⁵⁴⁷ *Ibidem*, s. 5–6.

⁵⁴⁸ *Ibidem*, s. 9.

Dzień Zmiłowania, Dzień Postu, specyfiką bowiem tego święta jest całodobowy post (a więc trwający tak długo jak Jom Kipur). Oznacza on powstrzymanie się od wszelkiego jedzenia i picia, co między innymi objaśnia, dopiero w przypisie, Elkana, autor utworu *Baal Teszuba, czyli Pokutnik; powieść z życia ludu żydowskiego*, w związku z informacją pana F., iż w wilię święta Dnia Sądneho udał się do przedsiönka synagogi, by rozdać jałmużnę ubogim. Jom Kipur stanowi czas umartwienia duszy przez modlitwy pokutne i ciała przez przestrzeganie zakazów mycia się, namaszczania, noszenia skórzanych butów, współżycia płciowego i wykonywania jakiegokolwiek pracy. Ze ścisłego postu zwolnieni są ludzie bardzo chorzy oraz dzieci.

Dzień Pojednania ma przypomnieć człowiekowi o jego duchowej istocie, zatem to, co należy do ciała, nie jest już takie ważne.

Przy licznych ograniczeniach i smutku Jom Kipur jest najpoważniejszym i najbardziej uroczystym dniem w roku liturgicznym. W ten dzień każdy Żyd i cały naród mogą oczyścić się z grzechów i uzyskać od Boga przebaczenie. Tradycja głosi, że dziesiątego *tiszri* Mojżesz zszedł z góry Synaj z drugimi tablicami Dekalogu i obwieścił Izraelitom Boże przebaczenie za grzech „złotego cielca”. O święcie oczyszczenia z grzechów jest napisane w Torze:

Oto dla was ustawa wieczysta: Dziesiątego dnia siódmego miesiąca będziecie pościć. Nie będziecie wykonywać żadnej pracy, ani tubylec, ani przybysz, który osiedlił się wśród was. Bo tego dnia będzie za was dokonywane przebłaganie, aby oczyścić was od wszystkich grzechów. Przed Panem będziecie oczyszczeni [Kpł 16, 29–30].

Szczególnie uroczysty charakter miał Jom Kipur w epoce Świątyni. Najważniejszą osobą uczestniczącą w obrzędach był arcykapłan, oczyszczony według ścisłych rytuałów, rozpoczynających się już na siedem dni przed świętem w specjalnym pomieszczeniu. W wigilię Jom Kipur brał aż pięć kąpiei rytualnych i przywdziewał lniane białe szaty. O oczyszczenie arcykapłana, mające znaczenie uświęcające, dbali lewici i kapłani, stale w tych dniach mu towarzyszący.

Liturgię Jom Kipur inaugurowano na wewnętrznym dziedzińcu Świątyni, przy ołtarzu do składania ofiar ze zwierząt. Ich krew była ofiarą przebłagania i, jak wierzone, tylko ona miała moc rozgrzeszania, „bo życie ciała jest we krwi, a Ja dopuściłem ją dla was [tylko] na ołtarzu, aby dokonywała przebłagania za wasze życie, ponieważ krew jest przebłaganem za życie” (Kpł 17, 11).

Po wypowiedaniu się nad głową jednorocznego byka z grzechów własnych oraz innych kapłanów, arcykapłan rzucał losy o dwa przyprowadzone do niego koźły. Jeden z nich przypadał „dla Pana”, drugi „dla Azazela”⁵⁴⁹. Zwierzę „dla Pana” składano w ofierze za lud Izraela.

Kolejny etap ceremonii stanowiło okadzenie najświętszego miejsca Świątyni – *Kodesz ha-Kodaszim* (hebr., ‘Święte Świętych’). Było nim pomieszczenie, gdzie w epoce Pierwszej Świątyni przechowywano Arkę Przymierza, natomiast za czasów Drugiej Świątyni pozostawało ono całkowicie puste. Do Świętego Świętych wchodził tylko arcykapłan i jedynie w Jom Kipur, aby położyć żarzące się węgle z ołtarza ofiarnego. Kiedy gęsty dym z węgla i kadzidła okrywał Święte Świętych, arcykapłan skrapiał krwią ofiarną jego wnętrze, a wyszedłszy z tego pomieszczenia poświęcał krwią święte przedmioty świątynne, zasłony, ołtarze.

Po tym obrzędzie następowało symboliczne przenoszenie grzechów z narodu Izraela na kozła „dla Azazela”, przyprowadzanego przed oblicze arcykapłana. Trzymając dłonie nad głową zwierzęcia, arcykapłan wygłaszał modlitwy i wyznawał grzechy ludu Izraela. Potem wyznaczona osoba wyprowadzała kozła ze Świątyni i poza murami miasta, na pustyni, zrzucała ze skały, co oznaczało zabranie grzechów Izraela, a tym samym odpuszczenie win całemu ludowi. Po rytuale z kozłem

⁵⁴⁹ Azazel – nazwa miejsca, do którego wysyłano kozia ofiarnego, zabierającego w Jom Kipur grzechy całego Izraela. Do rogów zwierzęcia przy wiązy wano jeden koniec szkarłatnej nici, drugi zaś do skały na szczycie urwiska. Po zepchnięciu kozła w przepaść nie miała się bielić, co symbolizowało odpuszczenie grzechów. Azazel to również imię demona.

„dla Azazela” odczytywano fragmenty Tory i błogosławieństwa, w czasie których arcykapłan wypowiadał na głos święte Imię Boga, święty tetragram, JHWH⁵⁵⁰.

Do ceremonii z kozłem ofiarnym nawiązywał obrzęd *kaparot*, rozpowszechniony wśród Żydów zamieszkujących Europę Wschodnią. W każdym domu rano w przededniu Jom Kipur mężczyzna lub chłopiec brał białego koguta (kobieta lub dziewczynka – białą kure) i aby zdjąć grzechy, wywijał nim trzykrotnie nad głową, trzy razy odmawiając pokutną modlitwę: „To jest moja zamiana, to jest moja pokuta. Ten kogut pójdzie na śmierć, a ja dostąpię długiego życia w pokoju”. Mięso zabitego kosztownie koguta oddawano następnie ubogim lub zostawiano na kolację po Jom Kipur, a równowartość ofiarowywano biedakom.

Dni poprzedzające Jom Kipur były w 1812 r. dla gdańskich Żydów z powieści Meyersonowej *Z ciasnej sfery* straszne nie tylko ze względu na związaną z nimi odwieczną tradycję, ale przede wszystkim z powodu walk wojsk Napoleona z Rosją. Z Gdańska utworzono jedną z najsilniejszych warowni Północy.

W wigilię dnia Sądneho (Jom Kipur), kanonada od samego rana grzmiała bez ustanku. Kilkanaście domów stało w płomieniach. Nikt nie śmiał pozostać w swym mieszkaniu. [...] ślepy, zwierzęcy niemal instynkt samozachowawczy wyganiał ludzi z walących się domów, z których, gdyby nie energiczny ratunek wojska, znaku by pewnie nie zostało.

Wśród takiego to zamętu, żydowscy mieszkańcy Gdańska wybierali się do swych świątyń, dla odprawienia wieczornego nabożeństwa „*Kol nidre*”⁵⁵¹.

Przebieg wieczery w wigilię Jom Kipur, zapalenie świec i błogosławieństwo wnuczki Speranzy zostały w utworze pominięte. Na pierwszym planie znalazł się opis reb Lejba modlącego się o ocalenie wnuczki. Rozpacz starca ma podkreślić atmosferę grozy panującej wśród ludzi przekonanych o rychłej śmierci. Reb Lejb ubrany w białą komżę (kitel) stał w ubogiej izdebce:

tulił do siebie głowę dziewczęcia, jakby je ciałem swoim zasłonić chciał od grożącej zewsząd zagłady. Łzy rzęsiste spływały po zapadłych jego policzkach, a podniesione w górę oczy świadczyły o żarliwej modlitwie.

– Boże moich ojców! – błagał starzec. – Niech nie zginie pamięć nasza na ziemi! Jeżeli wola Twoja, bym ja swego kraju już nie oglądał, to ze względu na zasługi pobożnych przodków, dziecko choć ocal – ześlij jej pomoc i opiekę!⁵⁵²

Na pierwszym nabożeństwie Jom Kipur (Meyersonowa nazwała je *Kol nidre* – od nazwy rozpoczynającej je modlitwy) Lejb uświadomił sobie, że kochane osoby: żonę, córkę i wnuczkę, zabrał mu Pan Bóg. Nie chcąc krzywdzić Speranzy, zezwolił jej na małżeństwo z doktorem Morinem, francuskim Żydem, któremu ojczyzna i honor zastąpiły miejsce religii. Wszyscy zebrani w synagodze (a było ich, wedle rachuby narratora, około tysiąca) przygotowali się na śmierć, ale „żaden z nich mniej pewnie nie żałował życia jak [...] stary reb Lejb”⁵⁵³.

Ubrani białą, owinięci w tałesy, ludzie ci stali przez całą wieczór, bijąc się ze skrucą w piersi i głośno wymawiając słowa spowiedzi.

Huk dział nie ustawał, a po każdym uderzeniu, błagalna modlitwa: „Boże, przebac! Opuść nam grzechy! Daj odkupienie!” żałośnym echem rozlegała się pod sklepienia świątyni⁵⁵⁴.

Z nazwą, ale nie z treścią modlitwy *Kol nidre* odmawianej podczas wieczornego nabożeństwa inaugurującego Jom Kipur zapoznaje się czytelnik w utworach *Z ciasnej sfery* Meyersonowej i *Nawrócona* Wołodźki. W *Nawróconej* Mojsze Notko przypomina współbraciom o znakomości *Kol nidre*, dającej im rozgrzeszenie, gdy wykraczają przeciw Prawu żydowskiemu przestrzegając prawa kraju, w którym mieszkają. Jak więc widać, Wołodźko podkreśla nie tyle religijny, co patriotyczny aspekt *Kol nidre*.

⁵⁵⁰ Zob. N. Kameraz-Kos, op. cit., s. 48–49.

⁵⁵¹ M. Meyersonowa, *Z ciasnej sfery. Powieść podług podań i papierów familijnych*, Warszawa 1878, s. 177–178.

⁵⁵² Ibidem, s. 178.

⁵⁵³ Ibidem, s. 181.

⁵⁵⁴ Ibidem.

Liturgia nabożeństwa Jom Kipur została ukazana jeszcze w dwóch powieściach: *Piękna Żydówka* Feldmana i *Duch czasu* Kallas. W żadnym z opisów nie pojawia się jednak istotna informacja o białym parochecie i białej koszulce na Torze. Kolor biały, między innymi kitli mężczyzn, oznacza czystość duchową i odpuszczenie grzechów, a ponadto ma przypominać biel szat przywdziewanych niegdyś przez arcykapłana w Świątyni.

Literatura dziewiętnastowieczna nie uwzględnia w relacjach z pierwszego nabożeństwa w Jom Kipur wszystkich jego etapów. Nie mówi na przykład o wyjściu zwojów Tory na początku modłów. U Feldmana czytelnik może wejść z tytułową piękną Żydówką, czyli Klarą, do karotkowskiej modlitewni mieszczącej się w karczmie (czyli bejt ha-midrashu, czego nie zaznacza autor). W izbie rozświetlonej wysokimi świecami umieszczonymi w lichtarzach i grudkach gliny siedzą na ławkach i stołkach Żydzi – wszyscy bez obuwia, starsi w śmiertelnych koszulach i tałasach. Na wysłanej słomą podłodze stoi niska, zielona szafka, a na niej „świecą” rodały.

Rodały Tory zostają przeniesione na bime (podium). Stamtąd też kantor prosi Boga oraz zgromadzonych o pozwolenie na odprawienie modłów. Na prawo i lewo od niego ustawiają się dwaj mężczyźni – najbardziej godni w gminie – i wraz z nim ogłaszają nastanie Dnia Pojednania. Następnie kantor wśród idealnej ciszy śpiewa trzykrotnie *Kol nidre* – modlitwę unieważniającą przyrzeczenia i śluby religijne względem Boga (ale nie ludzi) złożone pochopnie, bez namysłu czy z przymusu lub niewypełnione z powodu zapomnienia. Po trzecim razie recytuje radośnie werset biblijny (Lb 15,26), wypowiedziany także przez wszystkich zebranych. Nie jest znane autorstwo modlitwy *Kol nidre*, wiadomo tylko tyle, że napisana została w języku aramejskim (znaczy: ‘Wszelkie śluby’) i była rozpowszechniona już w czasach Gaonów (VI-XI w.)⁵⁵⁵.

W relacji z nabożeństwa w *Pięknej Żydówce* autor wymienia nazwę jednej modlitwy: „Następnie pogrążyli się w cichej modlitwie, bijąc się co chwila w piersi. Odmawiali spowiedź «alchetową». I mieli twarze smutne, łzami żalu i skruchy zalane; oczy wzniesione ku niebu, serca tęskne...”⁵⁵⁶ Słowo „następnie” wskazuje, że wcześniej była odmawiana modlitwa, prowadzona przez staruszkę Salomona. Autor nie ujawnia jej nazwy, ale przed *Al Chet* (hebr., ‘Z powodu grzechu’) wypowiada się *Aszammu* (hebr., ‘Zgrzeszyliśmy’), czyli publiczne wyznanie grzechów, podobne do zwyczaju publicznego spowiadania się z win przez arcykapłana w Świątyni. *Aszammu* jest zbiorową spowiedzią całego ludu, a grzechy wymienione są w porządku alfabetycznym:

żarliwie recytował [Salomon] głośno pojedyncze zdania hebrajskie. Głos jego łzami drżący, a melodyjny, rozlegał się smętnie wśród panującej ciszy, dźwięki melodii były urywane, groźne, ze wspaniałym patosem recytowane, tu znowu zniżały się do tonu serdecznej, żalobnej skargi, łzawej prośby. A każde zdanie z osobna powtarzali wszyscy obecni z siłą, z przejęciem, z płaczem⁵⁵⁷.

Po *Aszammu* odmawia się modlitwę *Al chet*, będącą indywidualną spowiedzią każdego wyznawcy judaizmu. Do liturgii nabożeństwa należą również hymny wyrażające cierpienie ludzi z powodu grzechów i Boskie miłosierdzie, a także modlitwa za zmarłych *Izkor* (hebr., ‘Pamiętaj’). Najprawdopodobniej właśnie o *Aszammu* i *Al chet* mówi narrator w powieści *Z ciasnej sfery* w przytaczanym już cytacie zawierającym słowa: „ludzie ci stali przez cały wieczór, bijąc się ze skruchą w piersi i głośno wymawiając słowa spowiedzi”.

Podczas Jom Kipur najwybitniejszy w całej gminie znawca Tory wygłasza kazanie. Czyni to przed nabożeństwem wieczornym lub przed rozpoczęciem liturgii w dzień. Nabożeństwo kończy *Izkor*, modlitwa za zmarłych (odmawiana również pod koniec Sukot, w czasie Pesach i Szawuot): „Wspomnij, Panie, na duszę mego ojca [lub matki]”. Ortodoksyjni Żydzi, których rodzice żyją, wychodzą przed

⁵⁵⁵ Gaon (hebr., ‘znakomitość’, ‘eminencja’) – tytuł nadawany przewodniczącym akademii babilońskich od VI do XI w. n.e. Zob. N. Kameraz-Kos, op. cit., s. 52.

⁵⁵⁶ W. Feldman, *Piękna Żydówka*, op. cit., s. 169.

⁵⁵⁷ Ibidem.

tą modlitwą z bóżnicy, aby nie przywołać ich śmierci. Pozostanie w synagodze oznaczałoby życzenie śmierci rodzicom. Aby uczcić zmarłych z rodziny przed podjęciem postu, zanosi się do bóżnicy dużą świecę, która ma się palić przez cały czas trwania święta. Druga taka duża (długo paląca się) świeca jaśnieje w domu, symbolizując modlitwę za życie i zdrowie całej rodziny.

W nocy nie zamyka się synagogi ani nie gasi światła i zostawia się kogoś na straży. Wielu gorliwych wiernych spędza tam czas aż do świtu, odmawiając modlitwy i psalmy.

W dzień nabożeństwo odbywa się od rana do zmroku. Jedynie utwór *Duch czasu* Kallas ujawnia fragmenty jego popołudniowego przebiegu. Stojący na pokrytej sianem ziemi Żydzi w śmiertelnych koszulach pokutnych proszą Boga - Pana nad Panami, o odpuszczenie grzechów i promyk nadziei, trochę szczęścia oraz chleb powszedni. Wkrótce odzywa się głos kantora:

Niestety! Jesteśmy zbłąkani, których nikt nie odszukuje! Okuci w więzy, których nikt rozerwać nie chce! Głodni, którym nikt okruszyny nie poda. Na targ wyprowadzeni niewolnicy, których kupić wzdragają się. Znienawidzeni, współczucia nie znaleźliśmy dotychczas u wrogów naszych. Wydziedziczonych nikt gościnnie przyjąć nie chce. W niewoli bez wyjścia, osieroceni przez proroków, opuszczeni przez sędziów i królów, jesteśmy pośmiewiskiem narodów szczęśliwych. Popychani z miejsca na miejsce bez litości, jesteśmy natrętnymi przybyszami i każdy nam urąga, pytając: gdzie wasz Bóg? Azali On nie słyszy waszych jęków? Nikt nas nie uszanuje. Zawsze podobni nieszczęsnym bez pociechy, żyjemy z dnia na dzień w ciągłej walce o chleb powszedni !

Lecz Ty, o Boże, odbudujesz na powrót Syon i stanie znowu świątynia Twoja i składać Ci będziem wonne ofiary. Dziś świątynia Salamona w gruzach i tylko w sercu naszym jest świątynia Twoja. Zmiłuj się nad dziećmi Twymi! Tyś nasz Bóg Potężny, Wielki, Jedyny!⁵⁵⁸

Każda z modlitw: poranna (*szacharit*), popołudniowa (*mincha*) i zamykająca Jom Kipur oraz dodatkowa *Amida* (*musaf*, hebr., 'dodatek') kończy się formułą pokutną - *slichot*. Rabin De Vries pisze:

poszczególne teksty owych *slichot* z dni powszednich, które poprzedzają Nowy Rok i które należą do dziesięciu dni pokutnych, teraz [tzn. w Jom Kipur - A. W.] powtarza się jeszcze bardziej uroczyście; za każdym razem towarzyszy temu wyznanie swoich grzechów - *ciche*, które czyni się wspólnie na zakończenie *slichot* razem z kantorem⁵⁵⁹.

Do cyklu modlitw świątecznych zalicza się również utwory liryczne i pieśni o tematyce religijnej - najstarsze z okresu rozkwitania poezji nowohebrajskiej, to jest z IX i X w. n.e.

Wielu przedstawicieli asymilujących się Żydów, oprócz postulowania radykalnych zmian w sposobie życia wyznawców judaizmu, opowiadało się również za reformą modlitw, zwłaszcza odmawianych w czasie świąt. Ich zdaniem modlitwa powinna opierać się na kilku prostych słowach, prośbach płynących z serca.

Eliasz z *Pięknej Żydówki* Feldmana mówi w związku z Sądny Dniem:

Modlitwy Żydów świąteczne mieszczą się w czterech grubych tomach, a są pisane w języku starohebrajskim, który jest wprost niezrozumiałym dla większej części modlących się. Jakież więc znaczenie może mieć dla mnie recytowanie długiego ustępu, obcego mi językiem i duchem?⁵⁶⁰

Równie niekorzystnie ocenia Eliasz obrzędy religijne, uznając je wprawdzie za pełne powagi i poezji, ale niepasujące do smaku estetycznego zasymilowanych Żydów.

Sądny Dzień jest obok Nowego Roku drugim świętem, podczas którego klęka się w synagodze przed otwartym aron ha-kodesz. Jak w Rosz ha-Szana czytając modlitwę *musaf* Żyd klęka na dźwięk słów: „i klękamy, i rzucamy się na ziemię

⁵⁵⁸ A. Kallas, *Duch czasu*, op. cit., s. 19-20.

⁵⁵⁹ S. Ph. De Vries Mzn., *Obrzędy i symbole Żydów*, przeł. A. Borowski, Kraków 1999, s. 131.

⁵⁶⁰ W. Feldman, *Piękna Żydówka*, op. cit., s. 170.

przed Królem wszystkich królów, przed Świętym, który niechaj będzie pochwalony”, tak też czyni w Jom Kipur. Tego dnia należy również przykłęknąć także w trakcie śpiewnego odczytywania przez kantora opisu służby arcykapłana w Jom Kipur według Talmudu (*Joma* 36, 56), gdy padają słowa o tym, jak arcykapłan wypowiedział Imię Boga.

Podczas całodziennego nabożeństwa Tora jest wnoszona na bimę dwukrotnie. Rano po trwających cztery godziny modlitwach rozwija się zwój na szesnastym rozdziale Księgi Kapłańskiej, dzieląc jej czytanie na sześć części (jeśli Jom Kipur wypada w dzień powszedni) lub siedem (jeśli przypada w szabat). Do czytania wywoływanych jest sześć lub siedem osób. Siódma lub ósma osoba czyta fragment (29, 7-11) Księgi Liczb. Ta ostatnia osoba odczytuje również fragmenty Księgi Izajasza (57, 14 i 58). Przed modlitwami popołudniowymi trzy osoby odczytują osiemnasty rozdział Księgi Kapłańskiej, ostatnia zaś dodatkowo Księgę Jonasza.

Kiedy słońce zachodzi, rozpoczynają się modły *neila*, które stanowią dla Żyda ostatni moment na odprawienie pokuty i wyrażenie żalu za grzechy, aby Bóg mógł zapisać go do Księgi Życia na kolejny rok. Po słowach: „Ojcze nasz, Królu nasz, zapisz nas do Księgi Życia, przebacz i odpuść nam”, długi dźwięk z szofaru oznajmia koniec Jom Kipur. Wierni opuszczają synagogę i udają się do domu na sutą wieczerzę.

W wielu tekstach odwołania do świąt żydowskich są ograniczone do minimum. Nie analizuje obchodów Jom Kipur Meyersonowa w *Dawidzie*, wzmiankując jedynie, że w wigilię Sądnego Dnia przy łożu chorego ojca bohatera tytułowego siedzieli mężczyźni i recytowali psalmy. Nieco więcej miejsca autorka przeznaczona na opis tego dnia w powieści *Z ciasnej sfery*. Prócz oddania atmosfery towarzyszącej wydarzeniom politycznym mającym miejsce w Gdańsku akurat w Jom Kipur specyfikę tego święta Meyersonowa wykorzystuje do zdemaskowania dewocji hipokryty i dorobkiewicza Beniamina Kadysza. Popisywał się on przed współbraćmi swoją wiarą: „w Sądny Dzień (Jom Kipur), przez całą dobę nie wychodził ze świątyni, płakał, bił się w piersi i stojąco odprawiał wszystkie modlitwy, nie siadając ani na chwilę”⁵⁶¹. W zupełnie innych okolicznościach pojawia się nazwa Sądnego Dnia w *Żydówce* Bałuckiego. Sprzed okien domu, w którym zmarła matka tytułowej bohaterki, można usłyszeć głosy chrześcijan złośliwie rozprawiających nad powodem (zupełnie niezgodnym z prawdą) nieskładania w trumnach ciał Żydów: „Zamykanych trumien się boją, żeby im nie przeszkadzały wyleźć na Sądny Dzień”⁵⁶².

Noc po Jom Kipur to czas, w którym rabin Eliasch – bohater opowieści Abrahama Iłskiego z utworu *Chodźki Pustelnik w Proniunach* – przewodzi sądowi nad Mendelowiczami i duchami przebywającymi w sklepach należących do synów Mendla Izraelowicza, a z opowieści rabina wołożyńskiego z *Nowych pamiętników kwestarza* tego samego autora chrześcijańscy słuchacze dowiadują się, że w Jom Kipur Żydzi modlą się za zmarłych (jednak nie nad mogiłami, jak można by sądzić z wypowiedzi rabina, ale w synagodze).

Dziewiętnastowieczna literatura polska nie wspomina o Jom Kipur Katan, tak zwanym Małym Dniu Pojednania, obchodzonym od XVI w. na dzień przed Rosz Chodesz, świętem nowiu księżyca i początku nowego miesiąca (poza *tiszri*, bo wtedy, pierwszego i drugiego dnia, wypada Rosz ha-Szana). Jom Kipur Katan – poprzedzający Rosz Chodesz – ma charakter pokutny, tak jak początek roku, dlatego w tym dniu ortodoksyjni Żydzi postępują.

Rosz Chodesz uznawany jest przede wszystkim za „czas pojednania”, ale – jak donosi narrator w *Pajakach* Junoszy – także za dzień, który każdy Żyd chce jak najlepiej przeżyć, wierząc, że wówczas miesiąc będzie pomyślny. Ceremonia tego pomniejszego święta, trwającego dzień lub dwa, jest bardzo skromna. Do liturgii dodaje się *Halel* (psalmy 113-118) i *Musaf*. (W szabat poprzedzający Rosz Chodesz wypowiada się modlitwę z prośbą o Boże błogosławieństwo oraz zbawienie, zawierającą nazwę nowego miesiąca, a także dzień lub dni święta Rosz Chodesz.

⁵⁶¹ M. Meyersonowa, *Z ciasnej sfery*, op. cit., s. 109.

⁵⁶² M. Bałucki, *Żydówka. Powieść z ostatnich lat*, [w:] *Pisma* [...], Warszawa 1886, s. 193.

Jedynie przed miesiącem *tiszri* nie odmawia się tej modlitwy, gdyż jego pierwszy dzień jest już uświęcony.) Trzy dni po nowiu ma miejsce obrzęd *kidusz lewana* – uświęcenia księżyca. Wieczorem, pod gołym niebem, mężczyźni odmawiają modlitwy i pozdrawiają się słowami *szalom alejchem* (czyli „pokój wam”), co oznacza, że kierowana wcześniej do Boga prośba o ukaranie wrogów nie dotyczy współbraci.

Uroczystości związane z Rosz ha-Szana i Jom Kipur odbywają się przede wszystkim w synagodze, toteż święta te nie były dostępne literatom dziewiętnastowiecznym innego wyznania niż mojżeszowe. Nieżydowscy twórcy podejmujący tematykę żydowską wiedzieli zapewne, jakie są główne święta judaizmu, i może nawet – jakie jest znaczenie uroczystości, ale nie orientowali się w ich przebiegu, odnotowanym, jak w przypadku Rosz ha-Szana i Jom Kipur, w zasadzie tylko przez autorów pochodzenia żydowskiego.

3. Pesach, Szawuot, Sukot

Święta, które pierwotnie były związane ze zbiorem plonów to: Pesach, znane również jako Święto Przaśników (Wj 23, 15), Szawuot, czyli Święto Żniw (Wj 23, 16), oraz Sukot, nazwane w Torze Świętem Zbiorów (Wj 23, 16). Określa się je wspólnym mianem *szalosz regalim*, czyli trzy święta piasze, gdyż podczas każdego z nich w epoce Świątyni odbywano pielgrzymkę do Jerozolimy, zgodnie z biblijnym nakazem (Pwt 16, 16)⁵⁶³. Z upływem czasu świętom pielgrzymim nadano znaczenie symboliczne o charakterze historycznym – upamiętniającym exodus.

Pesach jest świętem wiosennym i przypada na dni 15–22 miesiąca *nisan* (marzec/kwiecień), w diasporze trwa o jeden dzień dłużej. Przejazd tytułowej postaci noweli Gordzewicza *Podróż cudownego rabina* przez jedną ze stacji kolei żelaznej, przepelnioną Żydami, odbywa się „przed paską żydowską, dzień ciepły, słoneczny, [...] słowem pierwszy prawdziwy dzień wiosenny”⁵⁶⁴. W powieści *Z ciasnej sfery* Meyersonowej „Żydzi gdańscy obchodzili swoją Paschę”⁵⁶⁵ z nastaniem cieplejszej pory – w kwietniu. Brak natomiast informacji o terminie święta w noweli Łętowskiego *Konkurencja*. Czytelnik dowiaduje się, że przeznaczony na rabina Nuchimek „nie może przybyć do domu na święta Paschy, bo zachorował bardzo niebezpiecznie, a zachorował [...] z nadmiaru nauki”⁵⁶⁶. Żaden z utworów dziewiętnastowiecznej literatury nie podaje genezy święta i tylko u Meyersonowej (*Z ciasnej sfery*) opowieść reb Lejba o historii wyjścia Izraelitów z Egiptu wskazuje na znaczenie Pesach. Nazwa oraz dzieje tego święta związane są z ostatnią z dzieśięciu plag egipskich – śmiercią pierworodnych w Egipcie, z wyjątkiem dzieci Hebrajczyków, którzy z Boskiego polecenia pomazali krwią baranka odrzwia i progi swoich domów, i dlatego ominął ich Anioł Śmierci. W języku hebrajskim *pesach* znaczy ‘ominać’, co jest szerzej tłumaczone jako ominięcie futryny naznaczonej krwią baranka. Święto Pesach upamiętnia cudowne wydostanie się Izraelitów (w XIII w. p.n.e.) z niewoli egipskiej i przejście przez Morze Czerwone, symbolizuje również zapowiedź odkupienia świata przez Mesjasza po Jego przyjściu. Przyczym, jak wspomniano, wywodzi się ono ze starego święta rolniczego⁵⁶⁷. Ustano-

⁵⁶³ „Trzy razy w roku ukaże się każdy mężczyzna przed Panem, Bogiem twoim, w miejscu, które sobie obierze: na Święto Przaśników, na Święto Tygodni i na Święto Namiotów. Nie ukaże się przed obliczem Pana z próżnymi rękami” (Pwt 16,16).

⁵⁶⁴ E. N. Gordzewicz, *Podróż cudownego rabina*. [w:] *Z przestrzeni. Nowele*, Kraków 1900, s. 63.

⁵⁶⁵ M. Meyersonowa, *Z ciasnej sfery*, op. cit., s. 157.

⁵⁶⁶ J. Łętowski, *Konkurencja. Nowela*, Łódź 1899, s. 10.

⁵⁶⁷ W miesiącu *nisan* lud Izraela pielgrzymował do Jerozolimy, aby pierwsze snopy jęczmienia złożyć w ofierze Bogu i prosić Go o pomyślne zbiory.

wione przez Stwórcę (Kpł 23,4-8)⁵⁶⁸ Pesach ma w czasach nowożytnych charakter święta rodzinnego, odbywającego się w domu⁵⁶⁹.

Nakaz dotyczący ofiary z baranka i spożycia mięsa z chlebem niekwaszonym i gorzkimi ziołami zawarty w Księdze Wyjścia (Wj 12, 8) wyjaśnia bliżej Miszna (*Pesachim* 10, 5):

Jagnię składa się, ponieważ Bóg ominął, przasny chleb je się na pamiątkę tego, że Izraelici wychodząc z Egiptu nie mieli czasu na zakwaszanie chleba, a gorzkie zioła, ponieważ Egipcjanie przepoili życie Izraela goryczą.

Po zburzeniu Drugiej Świątyni zaprzestano składania ofiary z baranka, przypominając ją tylko symbolicznym kawałkiem mięsa z kością w czasie wieczerzy paschalnej - głównej części Pesach.

Przygotowania do święta (nieopisane przez polską literaturę dziewiętnastowieczną) rozpoczynają się od wypieku mac, czyli cienkich placków z niekwaszonego ciasta, w którego skład wchodzi mąka i woda⁵⁷⁰. Mickiewicz w *Panu Tadeuszu*, a Słowacki w *Księdzu Marku* nawiązują do żydowskiej macy. Zabobonne przekonanie o mordach rytualnych dokonywanych na chrześcijańskich dzieciach, by zdobyć krew do wypieku macy, pośrednio wykorzystuje Mickiewicz w porównaniu:

Jęknęli wszyscy; wszystkich zagłuszył wrzask Zosi,

Która krzyczała, Sędzię objawszy rękami,

Jako dziecko od Żydów klute igielkami, [ks. VIII, w. 668 - 670]

Wypowiadająca się w imieniu Żydów Judyta z *Księdza Marka* stwierdza:

⁵⁶⁸ „Oto czasy święte dla Pana, zwołanie święte, na które wzywać ich będziecie w określonym czasie. W pierwszym miesiącu, czternastego dnia miesiąca, o zmierzchu, jest Pascha dla Pana. A piętnastego dnia tego miesiąca jest Święto Przasników dla Pana - przez siedem dni będziecie jedli tylko przasne chleby. Pierwszego dnia będzie dla was zwołanie święte: nie będziecie wykonywać żadnej pracy. Przez siedem dni będziecie składali w ofierze dla Pana ofiarę spalaną, siódmego dnia będzie święte zwołanie, nie będziecie [w tym dniu] wykonywać żadnej pracy”.

⁵⁶⁹ W czasach starożytnych Pesach było obchodzone szczególnie uroczysto. Zob. N. Kameraz-Kos, op. cit., s. 57: „Mieszkańcy Jerozolimy radośnie witali przybywających pielgrzymów. Kapłani na wieżach Świątyni dęli w srebrne trąby, lewici śpiewali pieśni pochwalne hallelot. Gdy pątnicy wstępowali na wewnętrzny dziedziniec Świątyni, lewici śpiewali *szir ha-maalot*, hymny zwane też *kama ha-maalot* - od pierwszych słów «ileż to dobrodziejstw Bóg wyświadczył swemu ludowi». Takich hymnów było piętnaście: tyle, ile stopni prowadziło do ołtarza. Po odśpiewaniu każdego pątnicy odpowiadali: dajenu, co znaczy «już by i tego starczyło». Najważniejszą częścią liturgii pierwszego dnia święta Pesach było składanie ofiar. Król i wielmoże darowywali na ten cel ogromne ilości trzody. Pielgrzymi organizowali się w grupy liczące nie mniej niż dziesięć osób. Na każdą z nich przypadało jedno zwierzę ofiarne. Ze względu na wielką liczbę zwierząt pielgrzymi pomagali lewitom w uboju rytualnym. Każdy mężczyzna, który do tego przystępował, musiał dokonać kąpeli rytualnej. Krew zwierząt oddawano kapłanom na ofiarę, mięso zaś po upieczczeniu zjadano, nie zapominając o gorzkich ziołach. Starano się z tym wszystkim zdążyć przed północą, tak jak to było podczas wyjścia Żydów z Egiptu”.

⁵⁷⁰ Począwszy od średniowiecza chrześcijanie oskarżali Żydów o mordy rytualne na chrześcijańskich dzieciach w celu zdobycia krwi do wypieku macy. Te wymysły stanowiły również w późniejszych epokach jedną z przyczyn nienawiści chrześcijan do Żydów, niejednokrotnie prowadząc nawet do pogromów. Orzeszkowa, wstrząśnięta pogromem warszawskim w grudniu 1881 r., przeniesionym z Rosji, gdzie próbowano oskarżyć Żydów o udział w zamachu na cara Aleksandra II, pisała: „Na dnie duszy naszej, wstydliwie kryjąc się przed obliczem nowożytnej nauki, czai się jeszcze wielka skłonność do wierzenia w religijny przepis żydowski, zaprawiania mac wielkanocnych krwią chrześcijańską. Do pamięci naszej przybywają od czasu do czasu mętne przypomnienia o jakichś hostiach, niegdyś kradzionych i do drzew przybijanych, o jakichś studniach zaprawianych trucizną, o jakiejś czarnej śmierci, wjeżdżającej do krajów chrześcijańskich, na plecach żydowskich. Niby naprawdę nie wierzymy już w to wszystko, ale w imagacji naszej pali się jeszcze iskierka tej grozy, którą napełniały ją bajki piastunek, - ale są jeszcze domy wcale światłe, w których podrostki, w dni poprzedzające żydowską Wielkanoc wychodzą boją się, aby nie zostać porwanymi przez żydów, - ale te szczątki czasów minionych, konserwujące się w klasach oświeconych podtrzymują pełne ich bytowanie w klasach nieoświeconych” (E. Orzeszkowa, *O Żydach i kwestii żydowskiej*, Wilno 1882, s. 66-67). Norwid w liście do Michaliny Dziekońskiej wykorzystuje zakorzeniony w społeczeństwie chrześcijańskim zabobon męczenia dzieci chrześcijańskich przez Żydów: „Albo powie (jeżeli jest *du parti de l'ordre*), że taki człowiek jest niebezpieczny, socjalista, i że dobrze by go zatracić powolnym prześladowaniem, bo to Pan Bóg tak czyni, chociaż Żydzi, dzieci tak w beczkach igłami natkanych tarzają, także mówią, że to przyjemnie Panu Bogu” C. Norwid, *Listy 1839-1861*, [w:] *Pisma wszystkie*, oprac. J. W. Gomulicki, t. 8, Warszawa 1971, s. 161.

Nas nigdy słońce nie widzi

[...]

Bo my na prawach przeklętych

Pośród ludzi, przerażonych

[...]

Krwią białych macowych przasnici. [akt I, w. 736, 739-740, 743]

Judyta przyznaje się, że miesiła ciasto z krwią chrześcijańskiej dziewczynki:

Nu - ja, prawda, co mówicie,

Igiełkami dzieci kłuła

I wieszła na suficie,

I robiła ze krwią ciasto [akt II, w. 641-644]

Prus w pamiętniku pisanym przez Ignacego Rzeckiego z *Lalki* (1887-1889) odnotował, iż wobec wyznawców judaizmu narasta niechęć: „Nie brak nawet pogłosek o tym, że Żydzi chwytają chrześcijańskie dzieci i zabijają na mace”⁵⁷¹. Kraśzewski we *Wspomnieniach z Wołynia, Polesia i Litwy* przypomina, że synod łucki z 1726 r. zabraniał chrześcijanom między innymi jeść „azyma” Żydów, czyli (czego nie objaśnia autor) przasny chleb, macę.

Zarzut stawiany ludowi żydowskiemu o mordowanie dzieci chrześcijańskich odpięra Esterka z romansu *Nałęcz* (1828) Feliksa Bernatowicza:

Nigdy to nam dowiedzione nie będzie, żebyśmy nastawali na życie dobroczyńców naszych!⁵⁷²

Mąka na mace musi być najwyższej jakości, z wyselekcjonowanych ziaren zbóż - pozbawionych wilgoci, mielonych w oczyszczonych, wykoszerowanych przez rabinów młynach. Asymilujący się rabin Abraham z dramatu Emila Ronieckiego *Wielki Rabbi Abraham* twierdzi, że ten zwyczaj doprowadza nieraz młynarzy do strat materialnych, jeśli rabin uzna młyn za trefny, bo ktoś inny wsunie orzekającemu do kieszeni odpowiednią sumę. Także woda ma być czysta, przyniesiona poprzedniego dnia, aby się odstała w specjalnie do tego przeznaczonym wiadrze. Na miejsce, gdzie stoi woda i mąka oraz miesi się ciasto, nie może padać promień słońca. Ciasto z przesianej mąki i odcedzonej wody wyrabia się w miedzianych naczyniach bez szczyrb i rys. W trakcie wyrabiania kilka razy myje się ręce. Maca musi być upieczona nie później niż po osiemnastu minutach od momentu zmieszania wody z mąką, tak by nie zaczął się proces fermentacji. Resztki ciasta z wałkowanego placka muszą być na bieżąco usuwane i palone. W nabożnych rodzinach macę przygotowuje się pod nadzorem mężczyzny obeznanego z prawem religijnym. Przy zachowaniu wszystkich zasad dotyczących przyrządzania ciasta, łącznie z pieczeniem w oczyszczonym piecu, otrzymuje się *macot szemira* - mace strzeżone, czyli takie, nad którymi można odmówić błogosławieństwo. Do prawidłowego wykonania macy przywiązuje się dużą wagę, gdyż jest ona nie tylko chlebem upokorzenia i nędzy, ale także wyzwolenia (Pwt 16, 3; Wj 12, 39).

Wieczorem w wigilię święta Pesach w każdym domu odbywa się *bdikat chamec*, czyli szukanie kwaszonego w każdym kącie, szparze i w kieszeniach ubrań. Należy pozbyć się okruszyn chleba (pałąc je następnego dnia rano), produktów zakwaszonych, marynat, alkoholu (Pwt 16, 4). Mąkę i chleb symbolicznie „sprzedaje się” za pośrednictwem rabinów nie-Żydom⁵⁷³, gdyż pod wpływem wilgoci mógłby się rozpocząć proces fermentacji. W wigilię Pesach można zjeść rano zwykły chleb, ale tylko do godziny i minuty podanej w kalendarzu żydowskim. Niezwykle

⁵⁷¹ B. Prus, *Lalka*, oprac. J. Bachórz, t. 2, Wrocław 1991, s. 565, BN I 262.

⁵⁷² Autor „Pojaty” [F. Bernatowicz], *Nałęcz. Romans z dziejów polskich*, Lwów 1848, s. 285.

⁵⁷³ Chleb należy spakować i odsprzedać nie-Żydom, aby po Pesach go odkupić. Rabin spisuje w tym celu specjalną umowę sprzedaży.

ważne jest, by podczas Pesach nie mieć w domu ani nie jeść chleba na zakwasie (*chamec*) w żadnej postaci.

W dniu poprzedzającym Pesach pierworodny syn pości na znak żalu z powodu śmierci niewinnych dzieci egipskich podczas dziesiątej plagi, a także wyraża podziękowania Bogu za ocalenie dzieci żydowskich. Jeżeli chłopiec jest zbyt młody, to do osiągnięcia przez niego dojrzałości obowiązek postu spoczywa na ojcu.

Podczas ostatniego szabatu przed Pesach rabin przypomina w synagodze o obowiązujących rytuałach tego święta. Pesach rozpoczyna uroczysta kolacja – *seder* (hebr., ‘porządek’), która jest jego najistotniejszym etapem. W diasporze *seder* odbywa się w pierwszy i drugi wieczór święta. W wieczerzy powinna wziąć udział bliższa i dalsza rodzina oraz goście. W powieści Meyersonowej *Z ciasnej sfery* stary reb Lejb wieczór spędza tylko z wnuczką Speraną i służącym Mordką. Dziewczyna starannie przygotowała ubogą izdebkę:

stół nakryła czysto; świeżą zieleń, macę, jarzynę i jajka ułożyła w całość kunsztowną, miło nęcącą oko, a ze starego tapczanu, okrytego jedwabną kołdrą, urządziła dywan wschodni (*Sederbett*) dla swego dziadusia⁵⁷⁴.

Gospodyni powinna mieć w domu naczynia sederowe, czyli używane wyłącznie w Pesach. Na stole sederowym, nakrytym najlepszym obrusem, umieszcza się w specjalnym okrągłym naczyniu (talerzu sederowym) z trzema zagłębieniami (przegródkami): trzy mace, jedna nad drugą (ich układ odzwierciedla system społeczności żydowskiej za czasów Świątyni: górna maca to kapłani, środkowa – lewicy, dolna – lud); pieczone jajko posypane popiołem (hebr. *bejca*), symbolizujące zbiorowy los narodu, siłę przetrwania i płodność; gorzkie zioła (*maror*), najczęściej nać pietruszki i tarty chrzan – na pamiątkę gorzkiego życia Izraelitów w niewoli egipskiej; surówkę z jabłek, orzechów i migdałów oraz wina (*charošet*), mającą wyglądem przypominać glinę wymieszaną ze słomą, z której Izraelici wygniatali cegły przy wznoszeniu budowli dla faraona. Narrator w powieści Meyersonowej nie wymienił naczyń ze słoną wodą do moczenia ziół (*karpas*), oznaczającą łzy Izraelitów w niewoli, ani pieczonego mięsa z kością, np. udźca baraniego lub skrzydełek (*zeroa*), nawiązującego do ofiar paschalnych w Świątyni Jerozolimskiej. Prócz tego ustawia się na środku stołu duży puchar dla proroka Eliasza, którego jako zwiastuna przyścia Mesjasza należy oczekiwać w każdej chwili, a także cztery kieliszki, aby dorośli uczestnicy wieczerzy wnieśli toasty czerwonym winem (przypominającym krew baranka paschalnego, którą Żydzi oznaczali w Egipcie odrzwia i progi domu), odpowiadające czterem radosnym zdarzeniom opisanym w Księdze Wyjścia (6, 6–7):

Przeto powiedz synom izraelskim: Ja jestem Pan! Uwolnię was od jarzma egipskiego i wybawię was z niewoli, i wyswobodzę was wyciągniętym ramieniem i przez surowe kary. I wezmę sobie was za mój lud, i będę wam Bogiem, i przekonacie się, że Ja, Pan, Bóg wasz, uwolniłem was spod jarzma egipskiego.

U Meyersonowej reb Lejb opowiadając o wybawieniu Żydów z niewoli egipskiej korzystał z leżącej przed nim książeczki. Narrator nie ujawnia jej nazwy. Książką znajdującą się na stole sederowym jest bogato ilustrowana *Hagada Pesachowa*, zawierająca cytaty opisujące historię wyjścia Izraelitów z Egiptu, psalmy, błogosławieństwa, modlitwy, fragmenty Miszny oraz teksty piosenek śpiewanych przez dzieci na zakończenie sederu.

Ceremonia sederu, prowadzona przez ojca rodziny, ma ściśle określony porządek: *Kadesz* – poświęcenie, rozpoczynające się od *kiduszu*, czyli poświęcenia wina i wypicia pierwszego toastu; *Rechac* – obmycie rąk przez uczestników; *Karpas* – błogosławieństwo ziół, zamoczenie ich przez biesiadników w naczyniu ze słoną wodą; *Jachac* – podział środkowej macy na dwie części i schowanie jednej jako *afikoman* (gr., ‘deser’); *Magid* (opowiadający) – czytanie *Hagady* po aramejsku przez gospodarza pólężącego na poduszce, rozpoczynające się od słów, które wypowieda również u Meyersonowej reb Lejb:

⁵⁷⁴ M. Meyersonowa, *Z ciasnej sfery*, op. cit., s. 157.

„Oto chleb niedoli, jaki pożywali nasi przodkowie w krainie Micraim! Kto chce jeść, niech się pożywi, kto potrzebny, niech się zgłosi! Dzisiaj w tym miejscu, na drugi rok na ziemi obiecanej”.

Po czym reb uzupełnia:

„Dzisiaj w niewoli – obłączenia – na drugi rok wolny i swobodny!”⁵⁷⁵

Lejb wspomina czasy, kiedy żyła jeszcze jego żona Blima i w rodzinnym domu podczas sederu wraz z nim podnosiła srebrną tacę z symboliczną zastawą. Meyersonowa objaśnia w przypisie, że gospodarz i gospodyni domu zwykle podnoszą wspólnie tacę z macą i pokazują ją wszystkim przy stole wypowiadając słowa: „Oto chleb niedoli...”.

Po zdaniu „Dzisiaj w tym miejscu, na drugi rok w ziemi obiecanej” wypija się drugi kielich. Dalej najmłodszy chłopak zadaje cztery pytania na temat „czym ta noc różni się od innych nocy”: Dlaczego tej nocy jemy gorzkie zioła? Dlaczego tej nocy gorzkie zioła maczamy w słonej wodzie? Dlaczego tej nocy jemy macę? Dlaczego tej nocy jemy polegając? Wnuczka reb Lejba zrobiła dla dziadka miejsce do leżenia, aby jako prowadzący seder mógł spożywać wieczerzę w takiej pozycji, jak niegdyś czynili to rzymscy panowie – ludzie wolni. Pozycja pólleżąca w trakcie jedzenia symbolizuje wolność Żydów.

Odpowiedzi na cztery pytania udziela ojciec (jeśli go nie ma, to ktoś ze starszych), opowiadając o wyjściu Żydów z Egiptu i tym samym wypełniając biblijny nakaz przekazywania synowi historii wyzwolenia Izraelitów z niewoli. Opowiadający ma mówić tak, jakby sam brał udział w wydarzeniach przez siebie głoszonych. Następnie odczytuje się *Hagadę*. Na wzmianki o kolejnych plagach egipskich zebrani strącają palcem kroplę wina z kielichów. Kolejne etapy sederu to: *Rachca* – rytualne (drugie już) obmycie rąk; *Moci* – błogosławieństwo macy przez prowadzącego; *Maca* – zjedzenie górnej i połowy środkowej części macy; *Maror* – zjedzenie gorzkich ziół wraz z *charosef*, *Korech* – spożycie dolnej macy z gorzkimi ziołami; *Szulchan aruch* (nakryty stół) – spożycie posiłku świątecznego (jest on obfity, składa się z dań mięsnych, rybnych, rosółu z knedelkami, słodyczy i nie zawiera potraw ze zwykłej mąki, lecz macowej); *Cafun* (ukryty) – szukanie przez dzieci *afikomanu* i jego spożycie (dorośli w tym czasie wypijają trzeci kielich wina); *Barech* (błogosławiący) – błogosławieństwo po posiłku; *Halel* – śpiewanie psalmów (115–118) i czwarty toast zakończony trzykrotnym wypowiedzeniem słów: „w przyszłym roku w Jerozolimie”; *Nirca* – odśpiewanie psalmu 136. W ostatniej części wieczoru sederowego otwiera się główne drzwi, oznajmiając w ten sposób, że każdy potrzebujący może wejść i uczestniczyć w radości domowników. Ten etap sederu, mimo że uroczystości kończą się późno w nocy, należy do dzieci – przeznaczony jest na ich gry i zabawy.

Pesach to święto radosne, ale w powieści Meyersonowej reb Lejb siedzi za stołem smutny i przygnębiony, bo oto pochował dwie ukochane kobiety: żonę i córkę, traci majątek, a ponadto nie przebywa tego dnia w rodzinnym miasteczku, lecz – z powodu niepomysłnych spraw finansowych – od prawie roku w dalekim, pełnym wojennych zmagani, Gdańsku. Nie zapomina jednak o tradycyjnym stroju kapłańskim (białym kitlu) i czapeczce ze złotogłowi włożonych na czas Pesach.

Pozostałe dni Pesach są tzw. półświętami – *chol ha-moed*⁵⁷⁶. Nie wykonuje się wówczas żadnych prac (z wyjątkiem przygotowywania posiłków), poświęcając czas na spotkania i uroczystości rodzinne.

Czterdzieści dziewięć dni między drugim dniem Pesach a świętem Szawuot (hebr., ‘Tygodnie’, stąd jego nazwa: Święto Tygodni, Pwt 16, 9–12) to tzw. omery. Dawniej z okazji Pesach składano w Świątyni w ofierze pierwszy snop jęczmienia (hebr. *omer*) i od tego dnia odliczano dni do Szawuot, które wypadało pięćdziesiąt dni później. W powieści *Z ciasnej sfery* narrator wyjaśnia, dlaczego Eliaszowi nie ścinają włosów, choć jego teść, reb Lejb, wydał takie rozporządzenie. Otóż „cze-

⁵⁷⁵ Ibidem, s. 158.

⁵⁷⁶ W czasach starożytnych: *chag ha-macot* (święto macy).

kano tylko upływu dni żałobnych (*sfira*), w których tego rodzaju operacje bywały religijnym wstrzymaniem skrupułem”⁵⁷⁷.

Meyersonowa w przypisie dodaje, iż dni żałoby to siedmioletni okres od świąt Pesach do Świąt Tygodni, w którym dni się liczy na pamiątkę omeru, ofiar składanych niegdyś z pierwocin w Świątyni⁵⁷⁸. Siedem tygodni jest czasem żałoby, bo w tym okresie przypada wiele rocznic tragicznych dla ludu żydowskiego wydarzeń, na przykład męczeńskiej śmierci rabiego Akiby i jego 24 tysięcy uczniów (w 11 w. n.e.) – Meyersonowa w przypisie w związku z żałobą podczas omeru wspomina o ich śmierci oraz o prześladowaniach podczas wypraw krzyżowych. W trakcie trwania omeru Żydzi nie ścinają włosów, nie golą się, nie biorą udziału w radosnych uroczystościach, na przykład ślubach. Tylko trzydziestego trzeciego dnia (18 *ijar*) przerywa się żałobę obchodząc półświęto Lag ba-Omer upamiętniające śmierć rabiego Szymona ben Jochaja (w II w. n.e.), któremu przypisuje się autorstwo kabalistycznej księgi *Zohar*. Jego śmierć kabaliści interpretują jako duchowe zaślubiny – zjednoczenie się duszy z Boskim źródłem. W czasie obchodzonego radośnie Lag ba-Omer można zawierać związki małżeńskie.

Przez siedem tygodni Żydzi odmawiają wieczorem, po ukazaniu się pierwszej gwiazdy, modlitwę: „Panie świata, przez sługę Twojego, Mojżesza, przykazałeś nam liczyć omer...”.

Literatura polska XIX w. nie zawiera informacji o znaczeniu święta Szawuot, ale w każdym z dwóch utworów, gdzie występują o nim wzmianki (*Pająki* Junoszy oraz *Cuda i dziwy* Feldmana), jest określona pora jego trwania. Kraszewski zaś w *Historii sprawiedliwie nawróconego (Mase Ger Cedek)*⁵⁷⁹ (1838/1839), opartej na rękopisie hebrajskim, a zamieszczonej przez autora w utworze *Wilno od początków jego do roku 1750*, nadmienia jedynie, iż to właśnie w drugi dzień święta Szawuot chrześcijanie wydali wyrok na tytułowego bohatera. Karol Prawdzic, bohater powieści *Pająki*, wie, że Żydzi, u których ma długi, nie przyjdą do niego po pieniądze, bo świętują: „Uroczystość zielonych świątek u chrześcijan zbiegła się z żydowskimi świętami *Szebuoth* i tym sposobem było kilka dni zupełnie wolnych i spokojnych”⁵⁸⁰. Akcja utworu Feldmana rozpoczyna się w piękną majową noc poprzedzającą Szawuot.

Święto Tygodni wypadające szóstego *siwan* (maj/czerwiec), w diasporze obchodzone szóstego i siódmego dnia, upamiętnia przekazanie Mojżeszowi Dekalogu na górze Synaj. Najstarsza wzmianka o Święcie Tygodni jako rocznicy objawienia ludowi Izraela Pięcioksięgu pochodzi z III w. n.e. Początkowo Szawuot – jak już wspomniałam na wstępie podrozdziału – było Świętem Żniw (pierwszych plonów)⁵⁸¹.

Do trzydniowych przygotowań Szawuot należą modlitwy, lektury religijno-historyczne, całonocne czytanie Tory w bóżnicy. O takim czytaniu mówią dwie Żydówki z *Cudów i dziwów*, Hinda i Sara. Ich „sąsiadki wszystkie śpią już w najlepsze [...]. Mężowie zajęci tam [w bóżnicy – A.W.] Pięcioksięgiem aż do białego rana...”⁵⁸². Zwyczaj ten wynika z przekazu głoszącego, iż zgromadzeni pod górą Synaj zaspali czekając na Mojżesza i ten musiał ich obudzić, aby odczytać Dekalog.

W wigilię Szawuot i wczesny poranek święta należy wziąć oczyszczającą kąpiel. Wszystkie te czynności służą godnemu przyjęciu Tory. Sara z *Cudów i dziwów* przededniu święta, jak zawsze, zadbała o wygląd domu: prała, czyściła, gotowała

⁵⁷⁷ M. Meyersonowa, *Z ciasnej sfery*, op. cit., s. 57–58.

⁵⁷⁸ Ibidem.

⁵⁷⁹ *Historia sprawiedliwie nawróconego (Mase Ger Cedek)* opublikowana była także jako osobny utwór w „Tygodniku Literackim” (1838/1839, nr 47–48), dlatego w mojej bibliografii figuruje jako odrębny tytuł.

⁵⁸⁰ K. Junosza, *Pająki*, op. cit., s. 190–191.

⁵⁸¹ Zgodnie z nakazem Boga przynoszono do Świątyni ofiary, w tym chleb upieczony z najlepszej mąki z pierwszych zbiorów, oraz zwierzęta (Kpł 23,17–20; Lb 28, 26–31). Pielgrzymi przekazywali dary lewitom i kapłanom. W uctwach świątecznych brali udział bogacze wraz z biedakami oraz niewolnicy; nikt nie pracował, gdyż był to czas radości.

⁵⁸² W. Feldman, *Cuda i dziwy. Obrazek skreślony z natury*, [w:] *Jak w życiu. Obrazki*, Złoczów, b.r., s. 106.

(tradycyjne potrawy mleczne – o czym już czytelnik się nie dowiaduje). Zmęczona, rozmawiając z sąsiadką zastanawia się, czy prawdą jest, w co wierzą chasydzi, „że w *Szwijos* (Zielone Świąto) o północy nieba się na chwilę otwierają, a Pan Bóg spogląda na świat i spełnia każdą prośbę, jaką kto w tym momencie wypowie”⁵⁸³.

Polska literatura dziewiętnastowieczna nie pokazuje szczegółów Święta Tygodni, być może dlatego, że w odróżnieniu od Pesach i Sukot wiąże się z nim niewiele obrzędów. Synagogi i mieszkania ozdabia się roślinami na pamiątkę pokrytej w czasie objawienia zielenią i kwiatami góry Synaj (dlatego po polsku Szawuot nazywa się Zielonymi Świątami). Na oknach nakleja się wycinanki (jid. *szewuoslech*) z motywami biblijnymi lub stylizowanymi postaciami zwierząt. W synagodze podczas nabożeństwa czyta się Księgę Rut⁵⁸⁴ oraz Dekalog, którego wierni słuchają stojąc. Pierwszego dnia święta odczytuje się jeszcze fragment Księgi Proroków (dotyczący widzenia proroka Ezechiela). Drugiego dnia czyta się *Modlitwę Habakuka* (z Księgi Habakuka). Przez wszystkie dni święta należy recytować *Halel*, tak jak w Pesach i Sukot.

Trzecim świętem pielgrzymim odznaczającym się radością jest Sukot. Trwa ono siedem dni, w diasporze zaś osiem: od 15 do 21/22 miesiąca *tiszri* (wrzesień/październik). W analizowanej przeze mnie polskiej literaturze dziewiętnastowiecznej dwa razy podane są pory tego święta. Akcja sztuki Feldmana *Sądy Boże* toczy się w czasie Świąt Szałasów, a rozpoczyna w południe ciepłego wrześniowego dnia⁵⁸⁵. Starzy pobożni Żydzi z Kurzychłapek w noweli Junoszy *Słup* rozprawiali nad kilkoma słowami z Talmudu bardzo dogłębnie i długo, bo „od wiosennych świąt, aż do samych kuczek na jesieni”⁵⁸⁶. Autor posługuje się tu tylko polskim określeniem święta (staropolskie „kuczka” to szałas), podobnie jak Niemcewicz w utworze *Lejbe i Sióra*, Hołowiński w *Rachel* oraz Chodźkiewicz w *Naszej ziemi* (1859). Feldman w *Sądach Bożych* stosuje jeszcze wymiennie polską nazwę „kuczki” obok „święta szałasów”.

O najbardziej charakterystycznym zwyczaju Kuczek, czyli przebywaniu w specjalnie z tej okazji budowanym szałasie, dowiaduje się czytelnik z trzech utworów: *Sądów Bożych* Wilhelma Feldmana, powieści Malwiny Meyersonowej *Z ciasnej sfery* i wiersza Teofila Lenartowicza *Krzyk starego Izraela*, 1865 (kuczka jest tu miejscem, w którym Żyd miał sen). W didaskaliach Feldman „obok mieszkania Manesa, mniej więcej w środku sceny”, umiejscawia „duży szałas z desek, przykryty zielonymi gałęziami, z wschodem z boku od mieszkania Manesa. Wewnątrz szałasów długi stół obrusem przykryty i kilka drewnianych stołków, z góry zwieszają się drewniana latarka”⁵⁸⁷.

U Meyersonowej na modlących się w synagodze mężczyzn, kobiety czekają „w ogrodowym pawilonie, czyli szałasie (*Suko*).

Długi stół, biało nakryty i pysznym zastawiony srebrem, zajmuje cały środek szałasów, którego ściany aż do samego stropu z zieleni, okrywają karmazynowe, złotem i srebrem przetkane makaty⁵⁸⁸.

Ten należący do reb Lejba szałas stoi w środku rozległego sadu, rozciągającego się za domem, „jako mały i zdobny budynek z ruchomym dachem, przeznaczony na jadalnię świąteczną (*Suke* – Szałas)”⁵⁸⁹, i służy do wypełnienia biblijnego nakazu:

Przez siedem dni będziecie mieszkać w szałasach. [...] aby pokolenia wasze wiedziały, że kazałem Izraelitom mieszkać w szałasach, kiedy wyprowadziłem ich z ziemi egipskiej. Ja jestem Pan, Bóg wasz! [Kpł 23, 42-43]

⁵⁸³ Ibidem, s. 107.

⁵⁸⁴ Przyjęcie z własnej woli przez Rut judaizmu jest symbolem dobrowolnego przyjęcia przez Żydów Tory oraz wierności Izraela nakazom Pięcioksięgu. Lojalność Rut stanowi także przykład sprawiedliwych nie-Żydów. Rut była antenatką króla Dawida, a w Szawuot przypada rocznica jego urodzin i śmierci.

⁵⁸⁵ W. Feldman, *Sądy Boże. Dramat w czterech aktach z życia żydowskiego*, Warszawa 1899, s. 1.

⁵⁸⁶ K. Junosza, *Słup*, [w:] *Nowele i obrazki*, Warszawa 1899, s. 21.

⁵⁸⁷ W. Feldman, *Sądy Boże*, op. cit., s. 1.

⁵⁸⁸ M. Meyersonowa, *Z ciasnej sfery*, op. cit., s. 13.

⁵⁸⁹ Ibidem, s. 5.

Święto Sukot (hebr., 'Szałas', od *suka* - 'szałas') upamiętnia bowiem czterdziestoletnią wędrówkę Izraelitów przez pustynię po wyjściu z ziemi egipskiej, podczas której mieszkali oni w namiotach, dlatego inna jego nazwa to Święto Namiotów. Sukot stanowi również podziękowanie Bogu za opiekę w czasie wędrówki i za dary natur⁵⁹⁰, ale - jak już wspomniano - pierwotnie obchodzone było w czasach biblijnych jako Święto Zbiorów (Wj 23, 16; 34, 22)⁵⁹¹.

Z epoki starożytnej wywodzą się pewne zwyczaje (niejednokrotnie zmodyfikowane), z których najważniejszym jest budowa szałasu na podwórku koło domu, na balkonie lub na dachu. Szałas powinien mieć trzy ściany i dach kryty ulistnionymi gałęziami, ułożonymi tak, aby nocą można było oglądać gwiazdy. Ściany wykonuje się z desek lub rozciąganych na rusztowaniach, bogato zdobionych tkanin, przedstawiających na przykład sceny biblijne. Wnętrze szałasu wykłada się dywanami i przystraja papierowymi ptakami, żyrandolami z dyni i innymi ozdobami. Narrator w powieści *Z ciasnej sfery* opowiada o drogich makatach służących do ozdabiania szałasu (w Sukot) lub do zaścielania siedzeń w seder - makaty takie reb Lejb rozdał wierzytelom, gdyż nie miał już pieniędzy na wypłacenie procentów. W szałasach Żydzi modlą się i spożywają potrawy, a także nocują. Każdego świątecznego dnia trzeba co najmniej jeden posiłek zjeść w szałasie. Niewypełnienie tej właśnie tradycji wypominano młodemu Żydowi - Jonaszowi - bohaterowi powieści poetyckiej Ludwika Mierosławskiego *Żelazna Maryna* (1836):

A z nami według świętego zwyczaju

Na wielkich kuczkach nie łamałeś maców⁵⁹².

Nie spożywa się potraw kwaśnych i gorzkich, lecz tylko słodkie, oznaczające dostatek. W *Sądach Bożych* Feldmana żona Manesa, Małka, wnosi do szałasu „dwie strucle [...], ustawia flaszkę wódki, na talerzyku kilka kawałków miodownika, ciastka, grubo cukrem posypane, ryby [...]”⁵⁹³. W drugim akcie scenerię urozmaica kilkanaście stojących na stole butelek z miodem, uzupełnionych przez gospodarza spirytusem i wodą. Manes nakazuje żonie odstawić cztery butelki z dobrym trunkiem, przeznacząc je dla siebie i rabina. Już to drobne fałszerstwo każe domyślać się prawdziwego oblicza Manesa - oszusta, który przywłaszczył sobie majątek Jochai. W powieści Niemcewicza *Lejbe i Sióra* jednym z wielu zarzutów rabina glogowskiego wobec Lejby, kwalifikującym młodzieńca do nałożenia nań klątwy, jest spożywanie za szałasem w czasie Kuczek sałaty z octem (choć Lejbe wie, że kwas jest zakazany).

O zwyczaju rozsyłania przysmaków i zapraszania znajomych w Hoszana Raba (siódmy dzień Sukot, czyli piąty z tzw. pięciu „wolnych świąt”: *chol ha-moed* - wolnych dni świąt szałasowych, jak objaśnia w przypisie Meyersonowa) na uroczystość Simchat Tora (Radość Tory) opowiada narrator w powieści *Z ciasnej sfery*. Blima i jej córka w przededniu Hoszana Raba stały „same w kuchni, czuwając nad przygotowaniem potraw świątecznych [...] i własnymi rękami formowały dzioby bab w kształcie ptaków, układały placki z miodem i pierogi z jabłkami w koła, trójkąty lub owale doskonale”⁵⁹⁴.

Na świątecznym stole musi być miód, potrzebny do maczania chleba podczas jego błogosławieństwa. Żydzi wierzą, że każdego dnia Sukot do szałasu przybywa któryś z dostojnych gości: Abraham, Izaak, Jakub, Józef, Mojżesz, Aron, Dawid,

⁵⁹⁰ „Będziesz obchodził Święto Namiotów przez siedem dni po zebraniu plonów z twego klepiska i tloczni. W to święto będziesz się radował ty, syn twój i córka, sługa twój i niewolnica, a także lewita, obcy, sierota i wdowa, którzy żyją w twoich murach. Przez siedem dni będziesz świętować ku czci Pana, Boga swego, w miejscu, które sobie obierze Pan, za to, że ci błogosławi Pan, Bóg twój, we wszystkich twoich zbiorach, w każdej pracy twych rąk, i abys był pełen radości” (Pwt 16. 13-15).

⁵⁹¹ A. Pakentreger (*Charakterystyka historyczna, obyczajowa i liturgiczna świąt żydowskich*, „Kalendarz Żydowski. Almanach 1990-1991 <5751 r.>”, pod red. M. Friedmana, Warszawa 1990. s. 29) podaje, że „dopiero za czasów panowania Jozjasza (621 r. p.n.e.) święto zbiorów zostało połączone z tradycją przebywania w szałasach [...]”.

⁵⁹² L. Mierosławski, *Żelazna Maryna*, [w:] *Utwory poetyczne*, Paryż 1836, s. 109.

⁵⁹³ W. Feldman, *Sądy Boże*, op. cit., s. 1.

⁵⁹⁴ M. Meyersonowa, *Z ciasnej sfery*, op. cit., s. 12.

których zaprasza się po aramejsku. W związku z tym trzeba zaprosić do szałasu ubogą osobę, by zjadła część pokarmu przeznaczoną dla biblijnego gościa.

Wchodząc do szałasu, aby spożyć świąteczne potrawy, należy odmówić dwie krótkie modlitwy: „Niech się spełni wola Twoja, aby duch Twój spoczywał w tym szałasie między nami w pokoju”, oraz formułę powitania duchów biblijnych praocjów (codziennie zmienia się imię praojca). Po wyjściu z szałasu wypowiada się słowa krótkiej modlitwy: „Niech się spełni wola Twoja, abym tak jak w tym roku, tak też w przyszłym miał możliwość siedzieć w szałasie i na to zasłużył”.

Od drugiego (w diasporze trzeciego) dnia Sukot przybiera charakter półświęta. Można wykonywać jedynie niezbędne lekkie prace, czas przeznaczony na spotkania towarzyskie i zabawy. W zabawach takich bierze udział Chaim z obrazka *Cuda i dziwy*:

był w doskonałym humorze; wziął był udział w kuligu chasydzkim, który się doskonale powiodł. Z całą gromadą braci po duchu wędrował od jednego znajomego do drugiego, od jednej „kuczki” do drugiej, śpiących obywateli oblewali zimną wodą, czuwających obrabowali z ostatniej kropli wódki, z ostatniego kęsa bułki, a wszystko to wśród śmiechów, hucznych śpiewów chóralnych i maszarady⁵⁹⁵.

Literatura dziewiętnastowieczna nie zawiera informacji o wywodzącym się z tradycji starożytnej obyczaju „brania *lulaw*”. Terminem *lulaw* określa się zarówno bukiet złożony z czterech gatunków roślin (hebr. *arba minim*), jak i jeden z jego komponentów – gałązkę palmy. Pozostałe rośliny bukietu to dwie gałązki wierzby (*arawa*), trzy gałązki mirtu (*hadas*) i owoc małej zielonej cytryny lub rajskiego jabłka (*etrog*). Do „Etrogu z Korfu” przyrównuje Magid w powieści Meyersonowej jednego z kandydatów na narzeczonego Beluni, opowiadając jej ojcu o synu rabina z Przemyśla. Autorka objaśnia w przypisie, że „esrogiem” jest jabłko rajskie używane przez Żydów do modlitwy w Święto Szałasów, iż nie powinno być na nim ani jednej plamki, a najpiękniejsze jabłka rosną na wyspie Korfu⁵⁹⁶. Palma charakteryzuje się mocą oddalania złego, wierzba symbolizuje wodę dającą życie, mirt to znak płodności i miłości, *etrog* zaś jest symbolem doskonałości Abrahama. *Lulaw* układają zazwyczaj dzieci w wigilię Sukot. Przez siedem dni Sukot (z wyjątkiem szabatu) trzymając w prawej ręce bukiet z palmy, mirtu i wierzby związany palmowym pierścieniem, a w lewej *etrog* przy odmawianiu błogosławieństwa: „Błogosławionyś Ty, Wiekuisty, Boże nasz, Królu wszechświata, któryś uświęcił nas przykazaniami swoimi i nakazał nam branie *lulawu*”, a także recytacji *Halelu*, wymachuje się *lulawem* w cztery strony świata oraz w górę i w dół, potwierdzając w ten sposób wszechobecność Boga (*etrog* obracać należy ku górze raz jednym końcem, raz drugim). Kobiety nie mają obowiązku posiadania *lulawu*, ale wiele z nich przestrzega tej tradycji. Dziecko, jeśli tylko umie się posługiwać *lulawem*, może nim potrząsać. *Lulaw* oznacza również ludzki kręgosłup, który powinien się zginać przed Bogiem, poza tym jest wypełnieniem słów z Księgi Kapłańskiej (23, 39–40)⁵⁹⁷.

W Hoszana Raba – siódmy dzień Sukot – wystawia się na bimie siedem zwojów Tory i tyleż razy obchodzi się z *lulawem* synagogę, odmawiając modlitwy Hoszana (hebr., ‘Zbaw nas, prosimy’). Po każdym okrążeniu chowa się jeden rodół do aron ha-kodesz, a pod koniec obrzędu wierni chłuszczą ziemię gałązkami wierzby, aż do opadnięcia liści, aby symbolicznie oczyścić się z grzechów i przede wszystkim zapewnić sobie deszcz, co nawiązuje do rytuału z czasów świątynnych zwanego *arawa* (hebr., ‘wierzba’)⁵⁹⁸. Hoszana Raba jest dniem, w którym dobiega końca sąd rozpoczęty nad ludźmi w Rosz ha-Szana, dlatego prowadzący modlitwę kan-

⁵⁹⁵ W. Feldman, *Cuda i dziwy*, op. cit., s. 131.

⁵⁹⁶ M. Meyersonowa, *Z ciasnej sfery*, op. cit., s. 10.

⁵⁹⁷ „Tak więc piętnastego dnia siódmego miesiąca, kiedy zbierzecie plony ziemi, będziecie obchodzić święto Pana przez siedem dni. Pierwszego dnia jest uroczysty szabat. Weźcie sobie pierwszego dnia owoce pięknych drzew, liście palmowe, gałązki gęstych drzew i wierzby nadrzecznych. Będziecie się weselić przed Panem, Bogiem waszym, przez siedem dni”.

⁵⁹⁸ Pierwszego dnia Święta Namiotów kapłani okrywali ołtarz gałęziami wierzbowymi przyniesionymi z Moca (miejsowości położonej w pobliżu Jerozolimy). W Hoszana Raba uderzali nimi o ziemię, prosząc Boga o deszcz.

tor ma na sobie biały kitel. Noc przed Hoszana Raba chasydzi spędzają na studio-
waniu Tory (przede wszystkim Księgi Powtórzonego Prawa), aby odkupić swoje
grzechy. W folklorze żydowskim istnieje przesąd, że jeśli w wieczór poprzedza-
jący Hoszana Raba człowiek nie zobaczy swego cienia lub ujrzy cień bez głowy,
to nie dożyje świąt Nowego Roku. Abramko z *Rachel* Hołowińskiego, przekona-
ny o rychłej śmierci (bo idąc w zwykły wieczór przy świetle księżyca, nie widział
własnego cienia), słyszy od rabina:

- Nie trwoż się tym [...]. Księżyc w tym czasie nie ma daru przepowiedni, tylko
w dzień Nowego Roku Bóg mu tę własność daje. Wtedy bowiem jeśli w naszym cie-
niu przy księżycu braknie głowy, trzeba umrzeć w ciągu roku; jeśli braknie palca,
stracimy przyjaciela; jeśli niedostaje prawej ręki, syna; a jeśli lewej, córkę postra-
damy, jeśli wreszcie zabraknie zupełnie cienia [...], wtedy dopiero nagła i prędka
śmierć zagraża [...]⁵⁹⁹.

O ile Hołowiński prawidłowo i dokładnie opisał ludowy przesąd, o tyle błędnie
umieścił go w czasie, wedle popularnych wierzeń bowiem działa on w przededniu
Hoszana Raba, a nie w Nowy Rok.

Ósmego dnia Sukot przypada Szmini Aceret (hebr., 'Ósmy Dzień Zgromadze-
nia'), uznawany przez rabinów za osobne święto. Wzmianka o nim pojawia się
jedynie w powieści Meyersonowej *Z ciasnej sfery*, w szalacie reb Lejba „wielkie
lustra w złożonych ramach odbijają światła licznych świec, w srebrnych kilkura-
miennych kandelabrach, które Blima, jako pobożna niewiasta, zapaliła na cześć
uroczystego ósmego święta (*Schmini-Acereth*)”⁶⁰⁰.

Poza tym w analizowanej przeze mnie polskiej literaturze dziewiętnastowiecz-
nej brak informacji o Szmini Aceret, dlatego czytelnik nie dowie się, że w tym
dniu w bóżnicy odmawiane są modlitwy o deszcz (hebr. *Tefilat geszem*)⁶⁰¹ oraz
w intencji zmarłych (*Izkor*) i czyta się Księgę Eklezjastesa.

Po Szmini Aceret następuje Simchat Tora – uroczysty dzień, w którym kończy
się roczny cykl czytania Pięcioksięgu⁶⁰². Cała Tora (czyli Pięcioksiąg) jest podzie-
lona na pięćdziesiąt cztery części i każdej soboty odczytuje się w całości jedną
z nich. W Simchat Tora przypada ostatnia taka część (*parasza*). W XIV w. n.e. na-
rodził się zwyczaj czytania w Simchat Tora również pierwszej części Pięcioksięgu.
Ceremonia związana z tym świętem zaczęła kształtować się w IX w. n.e., kiedy
to wprowadzono roczny cykl czytania Pięcioksięgu, od XV w. zaś przyjęło się wy-
mowanie roda-łów z aron ha-kodesz, które od XVI w. obnosi się w uroczystej
procesji. W *Rachel* Hołowińskiego na pytanie rabina, co stawia się w szafie, kie-
dy w święto Kuczek wyjmuje się Dziesięcioro Przykazań i obchodzi z nimi szkołę
(czyli synagogę), Żydzi odpowiedzieli, że świecę, lecz nie potrafili wyjaśnić jej sym-
boliki niegasnącego światła Tory, uczynił to więc rabin. Hołowiński wspominając
tę uroczystość, nie nazywa jej – podobnie jak Feldman – Simchat Tora, a zamiast
o Pięcioksięgu mówi o Dekalogu. Zarówno Hołowiński, jak i Meyersonowa oraz
Feldman, którzy także wzmiankują o Simchat Tora, zaliczają je do Kuczek (Meyer-
sonowa i Feldman uściślają, że chodzi o ostatni dzień Kuczek), jak to przyjęło się
wśród Żydów z diaspory.

Wierni obnoszą siedem razy rodąły wokół bimby lub synagogi. Za mężczyznami
(zwykle najdostojniejszymi w gminie) niosącymi zwoje Tory, zdobione złotymi ko-
ronami i bogatymi w hafty sukienkami, idą tańcząc i śpiewając, pozostali wierni.
W procesji biorą też udział mali chłopcy, trzymając w rękach chorągiewki z na-

⁵⁹⁹ I. Hołowiński, op. cit., s. 309.

⁶⁰⁰ M. Meyersonowa, *Z ciasnej sfery*, op. cit., s. 13.

⁶⁰¹ Modlitwa o deszcz powiązana jest ze świątynnym obrzędem lania wody (hebr. *nasich ha-majim*).
Po upływie pierwszego dnia Sukot „kapłani szli [...] do źródła Sziloch (poza murami miasta) i złoty-
mi naczyniami czerpali zeń wodę. Kiedy wracając zbliżali się do Wrót Wodnych, witani byli głośnym
trąbieniem surm. Wszedłszy na stopnie ołtarza przekazywali naczynie arcykapłanowi, który przelewał
wodę do srebrnej czary z dwoma otworami. Woda przy dźwiękach fletów i pieśni dziękczynnych spły-
wała do Sit, czyli północno-zachodniego rogu ołtarza. Była to ważna chwila. Arcykapłan wlewał wodę,
starając się nie wylać jej poza święte naczynia, z wysoko uniesionymi rękami tak, aby jak największej
ludzi mogło obserwować celebrację” (N. Kameraz-Kos. op. cit., s. 73).

⁶⁰² W Izraelu ceremonia Simchat Tora przypada w Szmini Aceret, w diasporze dziewiątego dnia Sukot.

pisami w rodzaju „sztandar obozu Judy” oraz z umocowanymi na nich jabłkami, w które tkwią zapalone świece.

Simchat Tora rozpoczyna się, jak każde inne żydowskie święto, w wieczór poprzedniego dnia i wówczas po raz pierwszy odbywa się procesja zakończona czytaniem Tory. Rano ceremonia się powtarza, wyznaczony mężczyzna czyta ostatni fragment Księgi Powtórzonego Prawa, inny zaś rozpoczyna czytanie Księgi Rodzaju. Wcześniej wszyscy dorośli Żydzi odmawiają błogosławieństwo nad Torą. W tym celu przychodzą na bimę również dzieci (i tylko w Simchat Tora), zwołane przez dorosłego mężczyznę i wzięte pod jego tałas. Charakter Simchat Tora przejawia się w wypowiedziach bohaterów sztuki Feldmana *Sądy Boże - Małki*, przypominającej synowi o uroczystości:

toż dzisiaj ostatni dzień Kuczek, kiedy cały Izrael cieszy się, że Bóg nam dał Pismo Święte, Torę... Pamiętajsz jeszcze, jak pobożni chodzą po kuczkach znaczniejszych obywateli, aby im zrobić honor i radować się razem i pić i śpiewać⁶⁰³

- oraz *dojona*:

co by wszyscy wiedzieli, jaki wielki dzień dziś mamy. Aj-aj-aj, jaki Bóg jest dobry, ten nasz Bóg żydowski. Nie dosyć, że nam dał świętą Torę i sześćset trzydzieści przykazań, abyśmy strzegąc ich mogli pójść do rajy, ale jeszcze nakazał, byśmy się z tego powodu także na tym świecie radowali i cieszyli. Tak jak serce pobożnego skacze do wiedzy i ma rozkosz z mądrości, tak niech i grzeszne ciało używa rozkoszy w ten dzień święty⁶⁰⁴.

Dlatego wyznawcy judaizmu, zwłaszcza chasydzi, w trakcie uczt nie żałują sobie alkoholu, tańczą i śpiewają.

Reasumując, Sukot (Kuczki) jest tym spośród trzech świąt pielgrzymich, które polska literatura dziewiętnastowieczna odnotowuje stosunkowo często, zapewne ze względu na znane chrześcijanom żydowskie szalały. Jednakże w opisach tego święta, podobnie jak Pesach i Szawuot, nie przedstawia się bogactwa tradycyjnych obrzędów. Pojedyncze zwyczaje świąt pielgrzymich ukazują w swoich utworach autorzy pochodzenia żydowskiego, pozostali zaś ograniczają się na ogół do podania nazwy święta i ewentualnie pory roku, na jaką ono przypada. Warto też podkreślić, że polscy twórcy (nawet Orzeszkowa) nie traktują literatury jako środka mogącego służyć obaleniu zabobonnej wiary w to, że Żydzi mordują chrześcijańskie dzieci w celu pozyskania krwi na macę.

4. Chanuka i Purim

Najmłodszym świętem żydowskim, liczącym ponad dwa tysiące lat, jest Chanuka. Jej znaczenie jako pamiątki zwycięstwa walecznych Machabeuszy wyjawia na przykład narrator w *Pająkach* Junoszy, ograniczając się jednak tylko do lakonicznej wzmianki na ten temat. W dziewiętnastowiecznej literaturze polskiej nie wspomina się ani o dacie tego zwycięstwa, ani o wydarzeniach, które do niego doprowadziły. Chanuka upamiętnia tryumf Machabeuszy w 164⁶⁰⁵ r. p.n.e. nad panującymi wówczas w Palestynie Seleucydami oraz cud, jaki się w związku z tym wydarzył w Świątyni Jerozolimskiej. Dlatego Chanuka ma też drugą nazwę, którą podaje Meyersonowa w *Dawidzie: święto Machabeuszów*. Autorka ukazuje niektóre zwyczaje tego święta, wzbogacając nimi powieść *Z ciasnej sfery*.

Jesteśmy w końcu roku 1811 i żydowskiego miesiąca Kislew. [...] Ulice miasteczka, białym zasłane kobiercem [...], a po nich przesuwają się grupy żydowskich dzieciaków, mimo tęgiego mrozu i niedostatecznego ubrania śmiejących się

⁶⁰³ W. Feldman, *Sądy Boże*, op. cit., s. 34.

⁶⁰⁴ Ibidem, s. 51.

⁶⁰⁵ Żydowskie powstanie narodowe, nazywane powstaniem Machabeuszy, wybuchło w 167 r. p.n.e. W 164 r. p.n.e. powstańcy zdobyli Jerozolimę i oczyścili zbezczeszczonej przez pogan Świątynię.

głośno i wesoło. Wszak od samego już rana po szkółkach i uczelniach żydowskich rozlega się wieść radosna „Chanuka! Chanuka!” Chanuka! Czas błogi [...]. Dzisiaj jest pierwszy dzień ferii, mających trwać aż dni osiem!⁶⁰⁶

Chanuka, rozpoczynająca się dwudziestego piątego dnia miesiąca *kislew* (wypada w grudniu), trwa osiem dni. Najważniejszym obrzędem jest zapalanie świec w specjalnym świeczniku (lampce chanukowej), przy czym pierwszego dnia zapala się jedną, następnego dwie i tak dalej, aż do ośmiu. Genia, główna bohaterka noweli Kallas *Nasz żydowski świątek*, otrzymuje zaproszenie od przyszłej teściowej, by spędzić u niej święta Chanuki. Autorka nazywając je „rorotkami”, to jest uroczystością świecenia przez osiem dni lampek z olejem, objaśnia ten obrzęd: „za każdym dniem po jednym knocie się dodaje, począwszy od jednego do ośmiu w dzień ostatni [...]”⁶⁰⁷, choć nie pokazuje dokładnie, jak się go wypełnia. Natomiast narrator powieści Meyersonowej *Z ciasnej sfery* opowiada:

Wieczorem dzieci śpieszą do domu, gdzie ojcowie ich zapalają woskowe świeczki lub knoty oliwne, jak na dziś, dzięki Bogu, jeszcze jedyne [każda nowo zapalona lampka-świeczka przypomina dzieciom o zbliżającym się końcu czasu wolnego od zajęć szkolnych w związku ze świętem Chanuki – A.W.]. Niestety, co wieczór przybywać ich będzie po jednej, a gdy cały szereg tych płomieni oświetli izbę, dzieci, zamiast cieszyć się niezwykłym przepychem, smutnie zwieszają główki, wiedząc, że im większe światło Chanuki, tym bliższą ciemnia chederu i że nazajutrz wrócić trzeba do belfra [...]”⁶⁰⁸.

Świeczki chanukowe zapala po zachodzie słońca w obecności pozostałych domowników najstarszy mężczyzna (nie może być wtedy w żałobie) i wypowiada błogosławieństwo: „Bądź pochwalony Wiekuisty, Boże nasz, Królu wszechświata, który uświęciłeś nas swoimi przykazaniami i polecieś nam zapalać światło na Chanukę”. Po zapaleniu światełek śpiewa się hymn *Maoz cur* (hebr., Twierdza ze skały), ułożony w XIII w., opowiadający o tym, że Bóg wybawia w każdym stuleciu lud Izraela od cierpień i prześladowań, jak to uczynił w Egipcie, wyprowadzając go z niewoli, oraz w czasie powstania Machabeuszy.

Pierwotnie lampka chanukowa (hebr. *chanukija*) była glinianym lub kamiennym naczyniem z wydrążonymi ośmioma otworami. Z czasem lampki zaczęto odlewać z brązu⁶⁰⁹. W Polsce najczęściej wykonywano je z mosiądzu – taką chanukiję ma Szmul z *Dawida* Meyersonowej. W domu reb Lejba z powieści *Z ciasnej sfery* we framudze okna:

stoi duża lampa szczerosrebrna w kształcie starożytnej świątyni, której wejścia strzeże osiem lwów z rozwartymi paszczami. Paszcze te, wypełnione wonnym olejem i zaopatrzone knotem, zieją teraz ogień chanukowy⁶¹⁰.

Lampka i świeczki chanukowe służą tylko do celów liturgicznych, nie wolno nimi oświetlać pomieszczeń ani czegokolwiek czytać, nawet modlitw. Lampka chanukowa często przypomina menorę, tyle że jest ośmioramienna i często ma dodatkowe dziewięte ramię, wysunięte do przodu, na neutralną świecę.

Zgodnie ze zwyczajem pierwszego dnia zapala się świeczkę po prawej stronie świecznika, kolejnego dnia zapala się najpierw nową świeczkę, później stojącą obok niej prawą (czyli wraca się od strony lewej ku prawej). Nigdy nie odpala się jednej świeczki od drugiej. Do zapalania każdej świeczki służy świeca neutralna, tak zwany szames, czyli posługacz. Zapala się ją już w wigilię Chanuki. Światło chanukowe powinno płonąć co najmniej pół godziny każdego dnia. U Meyersonowej lampka chanukowa w domu reb Lejba stoi przy oknie, tak żeby, jak nakazuje

⁶⁰⁶ M. Meyersonowa, *Z ciasnej sfery*, op. cit., s. 117.

⁶⁰⁷ A. Kallas, *Nasz żydowski świątek*, op. cit., s. 26.

⁶⁰⁸ M. Meyersonowa, *Z ciasnej sfery*, op. cit., s. 118.

⁶⁰⁹ Zob. N. Kameraz-Kos, op. cit., s. 82.

⁶¹⁰ M. Meyersonowa, op. cit., s. 118. Najstarsze zachowane w Polsce lampki chanukowe pochodzą z początku XVIII w. i wykonane są z mosiądzu. „Mają one dość charakterystyczną budowę: tylna wysoka ażurowa ścianka ma charakter architektoniczny, boczne – niższe, tworzą dwa stojące na tylnych łapach lwy; lampki przeznaczone są do palenia knotów w oliwie”. Zob. I. Rejduch-Samkowa, *Święta i obrzędy żydowskie. Naczynia i przedmioty liturgiczne i obrzędowe*, [w zb.:] *Kultura Żydów polskich XIX-XX wieku*, pod red. M. Meduckiej i R. Renz, Kielce 1992, s. 52.

tradycja, „rozgłosić cud” (o czym narrator już nie przypomina), cud palącej się przez osiem dni czystej oliwy w menorze Świątyni Jerozolimskiej, odbudowanej ze zniszczeń przez Machabeuszy. Oliwa zachowała się w pojemniczku z nienaruszoną pieczęcią arcykapłana, było jej jednak zbyt mało – zaledwie jednodniowa porcja, a mimo to wystarczyła aż na osiem dni, czyli na tyle czasu, ile wymagało przygotowanie następnej.

Wydarzenia związane z powstaniem Machabeuszy przeciwko królowi Antiochowi IV Epifanesowi z syryjskiej dynastii Seleucydów, usiłującemu narzucić mieszkańcom Judei religię grecką, opisują Księgi Machabejskie I i II, które nie weszły jednak w skład Biblii żydowskiej, i dlatego nie można mówić, że Chanuka jest świętem pochodzenia biblijnego. W literaturze polskiej XIX w. nawiązują do czasów panowania Antiocha Epifanesa między innymi Antoni Gorecki w wierszu *Machabeusz*, ukazującym walkę dzieci Jakuba pod wodzą tytułowego bohatera, nazwanego tu hetmanem, z Asyryjczykami, oraz neofita Henryk Merzbach w liryku *Matka Machabeuszów. Pani R. z F. S. na pamiątkę* (1861), gdzie na pierwszy plan wysuwa się odwaga synów Chany i jej śmierć z rozpaczy po stracie siedmiorga dzieci, z Jehudą na czele:

Kiedy Antioch Epifanes zdobył judzką ziemię, Gnębił, jarzmił i mordował izraelskie plemię. Krew się lała strumieniami, ginął kwiat młodzieży, I kraj cały stał się łupem żoldackiej grabieży... Niemowlęta wrywano od ich matek łona – Łzy za mężem wylewała wdowa opuszczona – Znieważano matki, żony, jawnie i tajemnie, I Dom Boży w Jeruzalem zburzono nikczemnie. A bożyszczka ustawiano jako godła wiary – I kazano dzieciom Boga nieść im cześć, ofiary... Ginął naród za swą wiarę, za wyższą Ideę – Aureolą łez, męczeństwa zdobiąc swoje dzieje...⁶¹¹

Na oczach Epifanesa i Chany Machabeusze składają Bogu ofiarę z życia, ginąc w ogniu w imię miłości do Najwyższego, albowiem „Miłość taka to wieczności nieśmiertelna brama...”.

Bunt przeciwko Seleucydom zapoczątkował kapłan Matatiasz z rodu Hasmoneuszy, zaś jego syn Juda (przydomek Makabi, czyli „młot”, stąd nazwa „Machabeusze”) wraz z utworzonym przez siebie wojskiem wyzwolił Jerozolimę, oczyścił i odrestaurował Świątynię, po czym ponownie ją konsekrowano (hebr. *chanuka* – ‘poświęcenie’). Nieco inne niż w Pierwszej Księdze Machabejskiej słowa Judy: „Pójdźmy, oczyścimy kościół [Żydzi nie używają terminu „kościół” – A.W.] Boży i wznówmy zburzoną służbę Bożą”⁶¹², przypomniane przez fanatycznego rabina Samuela z dramatu *Wielki Rabbi Abraham* Ronieckiego, to sugestia skierowana do Żydów, aby „oczyścili” środowisko z reformatora rabina Abrahama. Radość z tryumfu Machabeuszy staje się udziałem wspominającego ich historię Szymusza z „*Silnego Samsona*” Orzeszkowej, jednakże nie w związku z Chanuką, lecz z pracą nad studiowaniem ksiąg religijnych. Do wystąpienia Żydów przeciw Seleucydom odnosi się Jan Zachariasiewicz w wierszu *Machabeusze*, napisanym w konwencji opowieści balladowej. Bohaterem utworu jest „Wiara Narodu” wybranego, ale w liryku znajdują się też ukryte nawiązania do współczesnych autorowi wydarzeń, na przykład „ciemieży zbrodnią”, „potop krwawy”, „chmura pożarów”, „katowski słup”. Postać Machabeusza, o imieniu celowo zmienionym przez Słowackiego, zostaje przywołana w *Księdzu Marku*: czyn Kosakowskiego Judyta porównuje do aktu odwagi starożytnego bohatera: „Panie! ty wczora z reduty / Jako Judasz Machabeusz / Skoczył na moskiewskie działa” (akt I, w. 829-831).

Juda Machabeusz stał się w literaturze symbolem człowieka walczącego o wolność. Występuje on między innymi w utworach Norwida *Żydowie polscy. 1861* (powst. 1861, wyd. 1863) i *Quidam* (powst. 1856-1857, wyd. 1863) oraz w *Żydzie* Kraszewskiego, gdzie Jakub Hamon podaje „Matki Machabeuszów i Judyty...”⁶¹³ jako przykład kobiet hebrajskich, wobec których zawsze należy wyrażać szacunek.

⁶¹¹ H. Merzbach, *Matka Machabeuszów. Pani R. z F. S. na pamiątkę*, [w:] *Z wiosny*, Lipsk 1864. s. 32.

⁶¹² E. Roniecki [właśc. D. Derdacki], *Wielki Rabbi Abraham. Tragedia w pięciu aktach*, Lwów 1875, s. 94.

⁶¹³ J. I. Kraszewski, op. cit., s. 108.

Podczas radosnego święta Chanuki nie zapomina się o ubogich. Reb Lejb z powieści *Z ciasnej sfery*, choć znajduje się w trudnej sytuacji finansowej:

[ma] woreczki z różną drobną monetą, przeznaczoną na kolędę (*chanuka-geld*) dla biednych i służby gminnej. Coraz zjawiają się we drzwiach nowe postacie i milcząc wyciągają dłonie, do których reb Lejb lub żona jego nieznacznie wsuwają pewną kwotę miedzią lub srebrem podług dostojności proszącego. Na krzesłach rozsiadła się kapela z żydowskich muzykantów i daje koncert chanukowy przeplatany conceptami *Batchena*, za które kilka sztuk monety z ręki Blimy wpada do cymbałów. Domownicy i służba siedzą lub stoją przy drzwiach, przysłuchując się koncertowi⁶¹⁴.

Dzieciom i bliższej rodzinie wręcza się z tej okazji prezenty: słodczyce i drobne monety (jid. *chanuka gelt*), za które obdarowany musi coś kupić. Więcej pieniędzy daje się w prezencie nauczycielom, szamesom i własnej służbie.

Podczas Chanuki nie powinno się pracować ani pościć. W synagodze prócz zwykłego nabożeństwa, wypowiada się modlitwę *Al ha-nisim* (hebr., „Z powodu cudów”), czyta się fragmenty Księgi Liczb (dotyczące inauguracji Świętego Przybytku na pustyni), Księgę Judyty oraz religijne poematy poświęcone męczennikom⁶¹⁵.

W święto Chanuki są dozwolone różnego rodzaju gry, nawet hazardowe. Na tego typu zabawach spędzano jeden ze świątecznych wieczorów w domu Mordki Grün z obrazka Cohna *Żydowskie szczęście*: „Jak w każdym dobrym żydowskim domu i tam, kto tylko żył, grał: to w karty, to w loteryjkę, to też wreszcie w proste kwitki zwane trzydzieści i jeden, każdy stosownie do gustu i zamiłowania [...]”⁶¹⁶

Typowe potrawy świąteczne wykonuje się na oleju (ze względu na cudowną historię o oliwie). Tradycyjnym daniem są racuchy. W powieści *Z ciasnej sfery* Meyersonowej znajduje się informacja o wieczerzy w *szabas-Chanuka* (szabacie wypadającym w święto Chanuki), ale nie ma tam wzmianki o chanukowych daniach.

Czternastego i piętnastego dnia miesiąca *adar*⁶¹⁷ wypada Purim – najweselsze żydowskie święto, nazywane również „żydowskim karnawałem”. „Masek, muzykantów, błaznów, wszystkiego znajdziesz po trosze w zabawie purymowej”⁶¹⁸ – stwierdza narrator w *Dawidzie* Meyersonowej, a z bogatych i biednych mieszka obok domu państwa Lanzer wydobywają się odgłosy muzyki, gdyż ich lokatorzy obchodzą uroczystość Purim. Rozmowa Gusty i Szmula Pantofla ze sztuki Zapolskiej *Jojne Firułkes* o purymowym przebraniu za torreadora świadczy, że przygotowanie odpowiedniego stroju należy do ważnych zabiegów przedświątecznych. Z kolejnego aktu czytelnik dowiaduje się o ozdobach stroju Gusty – wstążkach i piórach wetkniętych we włosy – oraz o masce torreadora na twarzy Dawida Nussa. Inne, nieznanne już z imienia, żydowskie postaci z dramatu Zapolskiej przebrane są za żebraków i za rycerzy w tekturowych zbrojach założonych na chałaty. Przebierańcy tańczą, jedzą i piją do woli.

Nastrój święta został oddany także w „*Silnym Samsonie*” Orzeszkowej, choć autorka nie wspomina o tańcach i zwyczaju przebierania się w kostiumy i maski.

Purym! Purym! Wszyscy Izraelici miasta Ongrodu porwani są wirem radości i wesołości nadzwyczajnej. Od starców aż do dzieci, od bogaczy do nędzarzy cieszą się wszyscy. (Tylko Rotszyldowie i owi inni bankierowie bodaj że już nie cieszą się!) W każdym domu i domku toczą się w dniu tym długie, rozrzewnione

⁶¹⁴ M. Meyersonowa, *Z ciasnej sfery*, op. cit., s. 118.

⁶¹⁵ Zob. N. Kameraz-Kos, op. cit., s. 82.

⁶¹⁶ A. J. Cohn, *Żydowskie szczęście. Obrazek z życia*, Warszawa 1866, s. 9.

⁶¹⁷ Gdy żydowski rok jest przestępny i występuje w nim drugi miesiąc *adar* (*adar szeni*), Purim obchodzi się w tym dodatkowym miesiącu.

⁶¹⁸ M. Meyersonowa, *Dawid*, op. cit., s. 88.

rozmowy o pięknej i dobrej, ach! jak dobrej królowej Ester! Wszędzie błogosławią imię jej i imię mądrego Mardocheja⁶¹⁹.

W analizowanych przeze mnie tekstach literatury dziewiętnastowiecznej sporadycznie pojawiają się motywy związane z Purim. Interpretacje tego święta podają tragedia Władysława Chodźkiewicza *Haman* (1846), powieść Meyersonowej *Z ciasnej sfery* (w odautorskim przypisie), powieść Junoszy *Pająki* i nowela Orzeszkowej „*Silny Samson*”:

Przed nie wiem już ilu tysiącami lat okrutny Haman, minister króla Ahaswerusa, umyślił wytępić cały lud izraelski, uratowali go Mardochej mądrością swą i królowa Ester swą pięknnością i dobrocią. Haman został powieszony, a lud izraelski zbawiony od zaguby i oto aż po dziś dzień lud ten obchodzi rocznicę uratowania swego z radością taką, jak gdyby była nie dwutysięczną którąś tam, ale pierwszą lub drugą, a na pamiątkę Hamanowego powieszenia wypieka ciasta kształtu osobliwego, zwane *hamantasze*⁶²⁰.

Orzeszkowa nie przywołuje istotnych szczegółów historii ocalenia Żydów od perskich nieprzyjaciół. Dopiero z przypisu dodanego przez wydawcę tekstu czytelnik dowiaduje się, że Haman był ministrem perskiego króla Ahaszwerosza, który pojął za żonę Żydówkę Esterę, wychowywaną przez krewnego, wykształconego i prawego Mordechaja. Hamanowi zależało na wpływach w państwie, pragnął więc zniszczyć Mordechaja. Oskarżył Żydów o nieprzestrzeganie prawa i namówił króla, by ich zgładził. Król wydał wyrok na Żydów, a zatem i na Esterę, nie wiedział bowiem o jej pochodzeniu. Dzień zagłady wybrał Haman poprzez losowanie (nazwa Purim wywodzi się z języka perskiego – *pur* ‘los’, w hebr. *purim* ‘losy’) – przypadł on na trzynasty dzień miesiąca *adar*. Estera i Mordechaj zdemaskowali przed królem spisek Hamana. Wraz z dziesięcioma synami złoczyńca został powieszony na drzewie-szubienicy, wybranym przezeń dla Mordechaja. Mądry Mordechaj otrzymał stanowisko wezyra na dworze perskim i otoczony został opieką króla. W dziewiętnastowiecznej literaturze polskiej stosuje się czasem wyraz „haman” na określenie niegodziwych ludzi, zarówno Polaków, jak i Żydów. Na przykład Abraham liski (z *Pustelnika w Proniunach* Chodźki) nazywa Kuleszę Hamanem, tłumacząc księdzu Danielowi: „po waszemu to Judasz”, Jakub Horowicz (z *Cesarzewicza Konstantego i Joanny Grudzińskiej, czyli Jakubinów polskich*) porównuje szpiega i zbrodniarza Birnbauma do występnego Hamana.

Bohaterka powieści Meyersonowej *Z ciasnej sfery*, piętnastoletnia Speranza, lubiła czytać w sobotnie popołudnia historie o biblijnych niewiastach: Deborze, Judycie, Esterze. Rozmyślała, czy potrafiłaby tak jak Estera zejść „ze złotych stopni perskiego tronu, by rzucić się do nóg tyrana i błagać za uciśnionych swych braci”⁶²¹, jak ona nadstawiać młode życie i odpowiedzieć Mordechajowi: „Wolę zginąć, bo bym i tak zginęła”⁶²².

Historia z V w. p.n.e., opisana w biblijnej Księdze Estery (powstałej między III a I w. p.n.e. i włączonej do kanonu Biblii hebrajskiej w II w. n.e.) jest przypominana każdego roku w czasie Purim czternastego *adar* rano i w wieczór poprzedzający święto podczas nabożeństwa w synagodze. O obyczaju tym wspomina tylko Meyersonowa w powieści *Z ciasnej sfery*:

Po krótkim nabożeństwie, biegły lektor (*kore*) rozwinął pergaminowy zwój i tradycyjną melodią przeczytał na głos starą, a tak poetyczną opowieść (*Megilah*) o prześladowaniu Żydów za czasów perskiego króla Ahaswerusa i cudownym ich ocaleniu przez nadobną królowę Esterę⁶²³.

Po błogosławięństwach odczytuje się z liturgicznych zwojów *Megilat Ester* (Księgę Estery)⁶²⁴: fragmenty smutne – tonem płaczącym, fragmenty dotyczą-

⁶¹⁹ E. Orzeszkowa, „*Silny Samson*”. *Obrazek miejski*, [w:] *Dzieła wybrane*, t. 10: *Nowele*, cz. 1. Warszawa 1957, s. 149.

⁶²⁰ *Ibidem*.

⁶²¹ M. Meyersonowa, *Z ciasnej sfery*, op. cit., s. 99.

⁶²² *Ibidem*.

⁶²³ *Ibidem*, s. 43.

⁶²⁴ Księga Estery, przechowywana w domu, jest jedyną częścią Biblii, którą mogą zobaczyć ilustracje.

ce wywyższenia Mordechaja – dwukrotnie, a imiona synów Hamana wypowiada się jednym tchem, gdyż zgładzono ich jednocześnie. Za każdym razem gdy pada imię Hamana, wierni gwizdzą, tupią, krzyczą, by w ten sposób potępić niegodziwca. Podczas nabożeństwa przytaczane są cytaty z Księgi Wyjścia dotyczące walk z Amalekitami. Odmawiana jest modlitwa *Al ha-nisim*: „Za cuda, odkupienie, czyny potężne, za wybawienie, za wojny, które wiodłeś za przodków naszych [...]”. Dla uczczenia pamięci Persów zabitych podczas zarządzonego odwetu nie śpiewa się hymnów pochwalnych *Halel*⁶²⁵.

Na Purim wypieka się tradycyjne ciastka w kształcie trójkąta, nadziewane makiem, powidłami lub miodem. O takich rożkach (jidysz *hamantasze*), mających przypominać kieszenie Hamana, które napełniał sobie, gdy był ministrem, wspominają Orzeszkowa, Meyersonowa i Zapolska. W Purim nie może zabraknąć alkoholu (głównie wina) i pije się go tyle, aby nie można było odróżnić słów: „arur Haman [przeklęty Hamanie]” od „baruch Mordechaj [błogosławiony Mordechaju]”; biesiadnik spełni ten obowiązek „także wówczas, kiedy wypije więcej alkoholu” niż zwykle i usnie, bo wówczas także nie rozróżni dwóch formuł z Talmudu – na co zwraca uwagę Żydom rabin Ec-Chajim z *Rachel* Hołowińskiego. Piernikiem purymowym, wódką, piwem, śledziami i wątroba częstuje gości rebice z *Jojne Firukesa* Zapolskiej. W powieści Meyersonowej *Z ciasnej sfery* po zakończonym nabożeństwie w modlitewni domu reb Lejba gospodarz wraz z żoną zaprosił do siebie, wedle corocznego zwyczaju, krewnych, podwładnych i klientów na wieczorną „przekąskę po całodziennym poście”, zwanym postem Estery, który – jak wyjaśnia narrator – stanowi początek święta Purim. Taanit Ester przypada trzynastego dnia miesiąca *adar* na pamiątkę trzydniowego postu Estery i Żydów (Est 4, 15–16). U reb Lejba

[stoły] ugięły się [...] pod ciężarem srebrnych dzbanów i roztruhanów z winem i miodem, flaszek z gdańską wódką oraz mis i półmisek wszelkiego rodzaju z pieczywem i łakociami. W kobiecym pokoju Blima [...] sama się uwijała, dopomagając córce w obnoszeniu pierników, pierogów z makiem i powidłami (*haman-tasche*), słodkich nalewek i konfitur⁶²⁶.

Uczta zapustna w domu państwa Lanzer z *Dawida* Meyersonowej jest skromna (narrator nie wymienia potraw), a uczestniczy w niej również znajoma młodzież, której „oddalenie od ojcowskiego domu nie dozwalało przepędzić tego wieczoru wśród własnej rodziny”. Pani Lanzer troszczy się w Purim również o nędzarzy. Zanim ugości młodzież, wspomaga biednych współbraci. Tradycyjnie bowiem w Purim należy wspierać ubogich i wydawać przyjęcia dobroczynne, ponieważ

nie tylko sama chęć zabawy otwiera dziś podwoje każdego żydowskiego domu dla tej różnorodnej zgrai, ale chęć wspierania dumnej nędzy, ukrywającej się często pod maską – jak nędza dawniejszych weneckich nobili – i tylko raz do roku dzięki temu przebraniu wyciągającej schudłą rękę po jałmużnę, i wykonania tym sposobem pięknej myśli Mordechaj: „i dacie podarunki dla potrzebujących”⁶²⁷.

Zgodnie z biblijnymi słowami „posyłając innym coś z zapasów żywności, a ubogim dary” (Est 9, 22) w Purim obdarowuje się rodzinę i znajomych prezentami, głównie smakołykami. Dla Karola Prawdzica z *Pajaków* Junoszy dni przed świętem Chanuka i żydowskim karnawałem są okresem wielkiej troski, gdyż wiadomo, że lichwiarze przyjdą po znaczną część długu.

Na ten czas potrzeba dać [Żydom – A. W.] dużo, bo jest wesele i radość; kapitaliści posyłają sobie nawzajem prezenta: z wina, portery, cukierków, ciast, stosownie do zamożności i stopnia pokrewieństwa⁶²⁸.

Drugi dzień święta obchodzony piętnastego *adar* to Szuszan Purim (z hebr., ‘Purim w Suzie’). Suza była dawną stolicą Persji i tam właśnie piętnastego *adar* radowano się ze zgładzenia niegodziwego Hamana.

⁶²⁵ Zob. N. Kameraz-Kos, op. cit., s. 88.

⁶²⁶ M. Meyersonowa, *Z ciasnej sfery*, op. cit., s. 43–44.

⁶²⁷ M. Meyersonowa, *Dawid*, op. cit., s. 88.

⁶²⁸ K. Junosza, *Pajaki*, op. cit., s. 156–157.

Do tradycyjnych zabaw purimowych należy znęcanie się nad kukłą prześladowcy Hamana – bicie jej i palenie. Wspomina o tym Zły Duch w III części *Dziadów* (1832) Adama Mickiewicza. Szatan oznajmia Księdzu Piotrowi, że jutro będzie „bity jako Haman” (scena III, w. 149) i przepowiada mu upokorzenia – policzkowanie w trakcie śledztwa.

W święto Purim poprzebierane dzieci, młodzież, a nieraz i dorośli obchodzą domy, odgrywając scenki biblijne, w szczególności związane z historią Estery i Mordechaja, i recytują żartobliwe wiersze.

Sztuki purimowe oparte na motywach biblijnych (jidysz *purimszpil*) zaczęły powstawać u schyłku XVI w., rozwinęły się w XVII w., były bardzo popularne w XIX w. i dały początek teatrowi żydowskiemu⁶²⁹. Amatorski spektakl w rodzaju opery *Samson i Dalila* oraz przygotowania do jego wystawienia stanowią kanwę noweli Orzeszkowej „*Silny Samson*”. *Obrazek miejski*. Główną rolę kreuje tam uczonego Szymszel, partneruje mu przebrany za kobietę Meier – tylko raz w roku bowiem, z okazji Purim, nie trzeba przestrzegać halachicznego zakazu przebierania się za płęć przeciwną. Ma on swoje źródło w Księdze Powtórzonego Prawa (22, 5): „Kobieta nie będzie nosiła ubioru mężczyzny ani mężczyzna ubioru kobiety [...]”.

Orzeszkowa skrupulatnie opisuje nie tylko stroje aktorów amatorów, ale i „salę teatralną”, w której zebrali się grodzieńscy Żydzi, by obejrzyć przedstawienie purimowe grane na rzecz ubogich.

Obdarzony pięknym głosem Szymszel tak wczuwa się w historię biblijnego bohatera (ukazaną przez Orzeszkową we fragmentach⁶³⁰, zgodnie z Księgą Sędziów 13–16), że zatracą poczucie granicy między prawdą a złudzeniem artystycznym. Po skończonym przedstawieniu wraca do domu, ale nie przestaje być jeszcze „silnym Samsonem”:

idąc teraz z ulicy w ulicę pomiędzy ścianami murów o zgasłych już i gdzieś niedługo zaledwie świecących się jeszcze oknach, przebiega pamięcią wszystkie wielkie czyny, których dokonał, i czuje się przepełniony radością i dumą. Niekiedy błyska mu w pamięci wspomnienie zwodnej, niewiernej Dalili... wtedy tęsknota jakaś, jakiś żal ściskają mu serce. Wnet przecież przypomina sobie ojczystą Judeę, którą uratował od krwi, łez i pożóg; podnosi wysoko głowę, uśmiecha się, śpiewa głośniejsz, radośniejsz i po nierównym bruku mrocznej ulicy stąpa jak po wawrzynach...⁶³¹

Budząc się do szarego dnia powszedniego, Szymszel uświadamia sobie dzięki sztuce, że spędzanie czasu nad uczonymi księgami jest nudne i bez pożytku, a dotychczasowy sposób życia nie przyniósł mu szczęścia. Do rozpaczki doprowadza go myśl o niemożności zmiany własnego losu i losu swoich dzieci. Szymszel-Samson „zakosztował życia czynu, ofiary, dręczących, lecz zarazem rozkosznych kolei cierpień i szczęścia, klęsk i tryumfów” i nie chce wracać „do martwych kart o żółkłym obliczu, do siedzącej wiecznie, półmartwej postawy, do dumań nieskończonych, [...] studiów mozolnych”⁶³², ale też niczego innego robić nie potrafi.

Opis przedstawienia purimowego nie służy Orzeszkowej tylko do zaprezentowania ciekawostek etnografii żydowskiej, jak w przypadku *Johne Firułkaesa* Zapolskiej, lecz ma stanowić przyczynek do zmiany sposobu życia bohatera, bardzo

⁶²⁹ Przedstawienia purimowe były jedyną akceptowaną przez rabinów formą teatralną. Autorzy Talmudu potępiają uczestnictwo w spektaklach teatralnych i ich oglądanie. Niechęć do sztuk teatralnych przetrwała w środowiskach ortodoksyjnych do czasów obecnych. T. Kuberczyk (*Przedstawienia purimowe*, „Pamiętnik Teatralny” 1992, z. 1–4, s. 27) pisze: „Rabini występowali szczególnie ostro przeciwko uczestnictwu w przedstawieniach, w których grały kobiety. Niemoralnym miało być słuchanie głosu śpiewającej obcej kobiety, bowiem budzi ona pożądliwość w mężczyźnie. Sprzeciwiali się również słuchaniu muzyki instrumentalnej, uważając ją za wytwór nieżydowski, a więc i niedozwolony”. Mimo zakazów wielu Żydów – mieszkańców dużych miast – stanowiło już w latach trzydziestych XIX w. sporą grupę teatralnej publiczności. Pierwsze nowoczesne dramaty żydowskie tworzyli pod koniec XVIII w. Żydzi związani z haską. A. Goldfaden założył w Jassach w Rumunii w 1876 r. pierwszy zawodowy zespół teatralny, pierwszy zaś stały teatr żydowski został utworzony we Lwowie w 1888 r. przez J. B. Gimpla.

⁶³⁰ E. Orzeszkowa, „*Silny Samson*”, op. cit., s. 157–169.

⁶³¹ Ibidem, s. 171.

⁶³² Ibidem, s. 172.

silnie związanego z religią swego narodu, a jednocześnie nieporadnego wobec problemów życia codziennego i otaczającego go świata.

Od siedemnastego dnia miesiąca *tamuz* (czerwiec/lipiec) trwa ostatnia część żydowskiego roku rytualnego rozpoczęta postem. Po nim następuje trzytygodniowa żałoba (na pamiątkę zburzenia Pierwszej i Drugiej Świątyni), w trakcie której nie powinno się spożywać w dni powszednie mięsa i wina, nabywać nowej odzieży, nosić świeżo wypranych ubrań, obcinać włosów i urządzać wesel. W praktyce Żydzi stosują się do tych zakazów tylko przez ostatnie dziewięć dni żałoby, jakkolwiek nie urządzają w tym okresie wesel. O poście w miesiącu *tamuz* wspomina wyłącznie narrator w powieści Feldmana *Żydziak*, wyjaśniając, dlaczego chora matka Jicchoka Grafa nie jada mięsa:

Było to właśnie podczas „dziewięciu dni” przed rocznicą zburzenia Jerozolimy. Przez ten czas nie wolno używać mięsa w znak żałoby i umartwienia, a [...] Marjem pilnowała ściśle tego przepisu⁶³³.

Żałoba kończy się dziewiątego dnia *aw* postem *Tisza Be-Aw*, zaczynającym się – tak jak w *Jom Kipur* – o wschodzie słońca i trwającym do zmroku dnia następnego. W zaciemnionej synagodze czyta się teksty liturgiczne opuszczając ich radosne partie i recytuje się (na żałobną melodię) biblijną Księgę Lamentacji oraz specjalne modlitwy oplakujące zniszczenie Pierwszej i Drugiej Świątyni, a także tragiczne wydarzenia z dziejów Żydów.

* * *

W polskiej literaturze XIX w. opisy świąt żydowskich pojawiają się stosunkowo rzadko. Autorzy koncentrują się głównie na ukazaniu najczęściej funkcjonującego w świadomości chrześcijan święta – szabat (przy czym tylko dwóch podaje jego znaczenie), eksponując przede wszystkim etapy piątkowej wieczery i omawiając przygotowania do tego dnia; częstokroć też wymieniają świąteczne potrawy.

Równie realistycznie kreślone są w portretach Żydów ich świąteczne (szabasowe) stroje. Tradycje szabasowe przedstawione z większą liczbą szczegółów przez nieżydowskich autorów, traktujących święta wyznawców judaizmu jako ważną część egzotycznego świata współobywateli, którzy w chałatach i jarmułkach przemierzają ulice miast i wiosek, ograniczają się głównie do opisanie obrzędów odprawianych w domu. Bogactwem informacji o szabacie wyróżniają się *Rachel* Hołowińskiego i *Żyd* Kraszewskiego, przy czym w pierwszym z tych utworów (w rozdziale *Szabas*) podkreślony został egzotyczny charakter obyczajowości żydowskiej, w drugim natomiast dodatkowo uwypuklone jest przywiązanie prawowiernych Żydów do tradycji ojców spajającej diasporę oraz zbytnia asymilacja, objawiająca się odchodzeniem od religii (szabat w rodzinie Mewesa a szabat u Seebachów).

Inne święta, jak dowodzi lektura fabularnych, lirycznych i dramatycznych dziełnastowiecznych utworów podejmujących w różnym stopniu tematykę żydowską, przedstawiają – w sposób fragmentaryczny – przede wszystkim twórcy pochodzenia żydowskiego, nierzadko podając ich znaczenie (np. Kallas w noweli *Duch czasu* ujawnia istotę *Jom Kipur*). Znamienne dla ówczesnej literatury jest określanie czasu (pór roku i miesięcy), w którym obchodzone są takie święta, jak *Pesach*, *Szawuot*, *Sukot*, oraz utrwalenie ich najbardziej charakterystycznych rysów: zamieszkiwanie w szałasie, przedstawienia purimowe, zapalanie lampek chanukowych i tym podobne.

Utwory zawierające opisy obrzędów religijnych najczęściej koncentrują się na ukazaniu obyczajowości jednego święta, rzadziej dwóch lub trzech (np. *Z ciasnej sfery*). Istnieją też nieliczne teksty (np. *Jakub Izraelewicz* Nussbauma) rejestrujące więcej elementów związanych z uroczystościami, często wszakże w postaci krótkich, niekiedy jednozdaniowych sygnałów typu: „ten sam *szofar* [u reprezentantów judaizmu reformowanego – A.W.], ten sam *lidaw* i *etrog* (palma i rajske jabłko), to samo *saanos* (gałązki wierzbowe) [...], te same jarzące się światła dla zmarłych, w *Jom kupor*, te same *hawdolas* (kolorowe woskowe świece) i proce-

⁶³³ W. Feldman, *Żydziak*, op. cit., s. 149.

sje z rodalami w *Symchasthora* [...]”⁶³⁴. Zdarza się, choć także sporadycznie, że zostaje wspomniany pewien element święta, ale – jak w przypadku *Pająków* Junoszy – bez podania nazwy: „w kwietniu trzeba mieć dużo pieniędzy na mace [...]”⁶³⁵ (wzmianka odnosi się do Pesach). Czasem nazwa jest tylko zasygnalizowana (np. w powieści Niemcewicza *Powóz złamany* Moszko Lejbowicz ujawnia współpasażerom, że jako dziecko strzelał w Święta Kuczek z maleńkich łuków do wróbli, a kiedy stał się dorosły, ojciec na Sądny Dzień wziął go ze sobą do bóżnicy w Łucku).

Powściągliwość nieżydowskich twórców w prezentowaniu świąt żydowskich wynika z niemożności przekroczenia domostw wyznawców judaizmu i poznania ceremonii z autopsji, a także z braku stosownej literatury przedmiotu⁶³⁶. Natomiast autorzy żydowscy, pamiętający z dzieciństwa lub znający obrzędy religijne z przekazów rodzinnych, nie mogli ich pominąć w literackich obrazach. Wszak niezmiernie bogate tradycje świąteczne judaizmu wraz z Torą i Talmudem stanowią główne ogniwa łączące diasporę, w tym także asymilujących się Żydów. Toteż prezentowane przez literatów (żydowskich i chrześcijańskich) ujęcia świątecznej obrzędowości żydowskiej nie ośmieszają jej ani nie przedstawiają w ciemnych barwach. Zasymilowanym czytelnikom żydowskim mają przypominać nie tylko o ich korzeniach, ale nade wszystko o istotnym założeniu polonizacji: zachowaniu odrębności wyznania wraz z jego tradycją, odbiorcom zaś chrześcijańskim pozwalają przynajmniej częściowo odsunąć zasłonę tajemniczości odgradzającą ich od Żydów.

⁶³⁴ H. Nussbaum, op. cit., s. 124–125.

⁶³⁵ K. Junosza, *Pająki*, op. cit., s. 157.

⁶³⁶ Dopiero u schyłku XIX w. zaczęły pojawiać się publikacje w języku polskim dotyczące świąt i obrzędów żydowskich (np. skromna objętościowo książka H. Nussbauma *Przewodnik judaistyczny obejmujący kurs literatury i religii*, Warszawa 1893); wcześniej dostępne były materiały w języku niemieckim, ale odnoszące się raczej do historii narodu żydowskiego. Orzeszkowa w rozprawie *O Żydach i kwestii żydowskiej* (Wilno 1882, s. 70–72) pisała: „Królestwo temu, kto po przeczytaniu wymienionych broszur [tj. tłumaczeń: *Żydzi i Kahaly*, *Mojżesz i Żydzi*, *Talmud i Żydzi* itp. – A.W.] uczuje w głowie światło, a nie uczuje w sercu nienawiści i wzgardy! Zrozumieć łatwo, w jakim celu dokonywują się przekłady takie, jak: *Żydzi i Kahaly* albo *Zawojowanie świata przez żydów*. Są to pisma należące do literatury skandalicznej [...]. Niemcy mają 13-tomową historię Żydów Graetza, filozoficzny wykład judaizmu Geigera, liczne przekłady różnych części Talmudu, całą prawie przetłumaczoną Hagadę, całą historię udziału Żydów w cywilizacji niemieckiej, przekłady całych dzieł uczonych Żydów z epoki arabskiej, jak np. Majmonidesa, i mnóstwo, wielkie mnóstwo drobnych, większych i bardzo rozległych studiów nad wszystkim, co tylko tyczy się tego odłamu ludzkości. My, którzy z dziesięciokrotnie większą ilością Żydów żyjemy od lat 800 w nieustannych stosunkach i zatargach, mamy – pana Jana Jeleńskiego. Jest to w umysłowości naszej próżnia, którą koniecznie zapełnić należy [...]”. Dziennikarz samouk Jan Jeleński w broszurce *Żydzi, Niemcy i my* (1877) ostro skrytykował zasymilowanych Żydów, w innej zaś rozprawce winą za „ciemnotę i szkodliwość” ortodoksów obarczył Talmud.

GMINA ŻYDOWSKA

Dla wyznawcy judaizmu ważną przestrzeń życia stanowi – obok rodziny – wspólnota gminna. Jedność zbiorowości powiązana jest z religią w całej niemal historii narodu żydowskiego i realizuje się w formach publicznych poprzez gminy. Żydzi bardzo często podkreślają, że gmina (hebr. *kehila*, jidysz *kahał*) stanowi przedłużenie ich własnego podwórka oraz kręgu współstudium święte księgi⁶³⁷.

Używany przez dziewiętnastowiecznych autorów termin „kahał” (w żadnym z analizowanych utworów nie podano jednak jego genezy językowej) ma – nieprecyzowane w ówczesnej literaturze – dwojakie znaczenie: po pierwsze odnosi się do skupiska żydowskiego wraz z jego specyficznymi instytucjami i władzami, po drugie zaś oznacza zarząd kierujący gminą.

Na ukształtowanie się kahału i jego organizację wpłynęły przepisy zawarte w Torze i Talmudzie, późniejsze tradycje judaizmu, uchwały państw, w których osiedlali się Żydzi, a w Rzeczypospolitej ponadto Sejm Żydowski⁶³⁸. Zakres swobód gmin żydowskich regulowały postanowienia państwowe: prawa i przywileje nadawane przez władców Polski, a od XVI w. także porządki wojewodzińskie⁶³⁹. Natomiast sposób funkcjonowania zarządów kahałów określały żydowskie statuty gminne.

Po utracie przez Polskę niepodległości państwa zaborcze ograniczały w różnym stopniu prawa samorządu żydowskiego. W Królestwie Polskim w 1821 r. zniesiono ostatecznie instytucję kahałów, od 1822 r. powołując w ich miejsce „dozory bóżnicze podległe władzom miejskim”.

Poważnym zaczynem przemian było przejście w największej gminie żydowskiej na ziemiach polskich, pełniącej często rolę reprezentanta Żydów Królestwa, tj. w Warszawie, władzy przez asymilatorów (1871). Przekształcili oni wkrótce [tj. w 1871 r. – A.W.] tamtejszy Dozór Bóżniczy w nowocześnie funkcjonujący i w wielu sferach działania bardzo skuteczny Zarząd Gminy. Później jeszcze większe zmiany zostały zainicjowane po wystąpieniu na arenie publicznej organizacji działających w duchu odrodzenia narodowego⁶⁴⁰.

Również w Galicji zlikwidowano kahały i w ich miejsce stworzono dozory bóżnicze, o niewielkiej jednak autonomii, działające w ustanowionych w 1789 r. przez władze austriackie gminach wyznaniowych. W praktyce dozory przejęły funkcje kahałów. Do ich kompetencji należały kwestie dotyczące religii (utrzymywanie synagog, cmentarzy, mykw), szkolnictwa (tylko w Królestwie Polskim), a także działań charytatywnych. Pozbawiono je natomiast uprawnień sądowniczych, które – tak jak sprawy finansowe – podlegały władzy Królestwa Polskiego oraz państwa zaborczego. W skład dozorów bóżniczych wchodziło w Królestwie Polskim trzech członków (w Warszawie siedmiu), w zaborach austriackim i pruskim po dziewięciu, podobnie jak w istniejących do 1870 r. dozorach w zaborze rosyjskim, z rabinem na czele; funkcje te pełnione były bezpłatnie. W Królestwie Polskim w 1871

⁶³⁷ Zob. Z. Borzymińska, *Spoleczeństwo żydowskie w Polsce w XIX wieku*, [w:] *Studia z dziejów Żydów w Polsce. Materiały edukacyjne dla szkół średnich i wyższych*, pod red. Z. Borzymińskiej, t. 1, Warszawa 1995, s. 69.

⁶³⁸ Sejm Żydowski (hebr. *Waad Arba Aracot*, dosł.: ‘Rada Czterech Ziem’, tj. Wielkopolski, Małopolski, Rusi i Litwy) – funkcjonująca w latach 1581–1764 główna instytucja samorządu żydowskiego, reprezentująca interesy wszystkich gmin żydowskich na terenie Rzeczypospolitej, regulująca wszelkie dziedziny życia gmin, stanowiąca najwyższy autorytet w sprawach prawnych i sądowniczych. Od 1623 r. były dwa Sejmy Żydowskie: *Waad Arba Aracot* (obejmujący ziemie Korony) oraz *Waad Medinat Lita* (Sejm Żydów Litewskich, dosł.: ‘Rada Kraju Litwy’).

⁶³⁹ Celem porządków wojewodzińskich było uregulowanie stosunków gmin z wojewodami. Po przywilejach generalnych stanowiły one najważniejszy dokument kształtujący sytuację ludności żydowskiej. Taki porządek najwcześniej, bo już w 1527 r., otrzymali Żydzi z podkrakowskiego Kazimierza.

⁶⁴⁰ Z. Borzymińska, op. cit., s. 69–70.

r. zmieniono nazwę dozorów na zarządy gmin wyznaniowych, na wzór instytucji działających od 1797 r. w zaborze pruskim. Dekret króla pruskiego Fryderyka II z 1797 r. odnoszący się do „urządzenia Żydów w prowincjach Prus południowych i wschodnich” poddawał ich ogólnej jurysdykcji, gminy wyznaniowe pozbawiał sądownictwa, a rabinom prócz nadzoru nad szkołami zakazywał nakładania cheremu (klątwy religijnej) jako sankcji⁶⁴¹. Dopiero ustawa z 1847 r. zrównała Żydów „naturalizowanych” mieszkających w Wielkim Księstwie Poznańskim z Żydami pruskimi, a konstytucja z 1850 r. zniosła podziały prawne między Żydami „naturalizowanymi” (posługującymi się językiem niemieckim i mającymi duży majątek) a „tolerowanymi” (prostymi, ubogimi).

Statut wydany w 1835 r. dla gmin żydowskich w zaborze rosyjskim sprowadzał instytucję kahału „do poziomu agendy podatkowo-wojskowej, przyczyniając się do całkowitej jej likwidacji jako struktury autonomicznej. (Ostatecznie proces ten zakończył się w 1844 roku)”⁶⁴². W 1871 r. władze zaboru rosyjskiego wprowadziły gminy wyznaniowe i zamiast dozoru bóżniczego – zarząd.

W Rosji i w Austrii Żydzi mieli obowiązek przynależć do gminy wyznaniowej. Choć sytuacja prawna kahałów była różna w trzech zaborach i w Królestwie Polskim, to ich naczelnym zadaniem pozostało organizowanie życia religijnego.

Polska literatura dziewiętnastowieczna nigdy nie porusza kwestii prawnych gmin, ale wymienia instytucje kahalne. Ośrodkiem gminy żydowskiej jest synagoga i dlatego spośród obiektów użyteczności publicznej to ona najczęściej pojawia się w tej literaturze.

Do wyjątków należy opis w *Meirze Ezofowiczu Orzeszkowej*:

wznosiła się [naprzeciw szybrowskiego bejt ha-midrashu] budowa inna, mniejsza nieco, lecz z tą samą starannością wzniesiona i utrzymywana. Był to *bet-ha-kahol*, czyli izba kahalna, miejsce posiedzeń i obrad czysto administracyjnych władz miejscowych [oraz sądowych władz gminy, jak podaje narrator w innym miejscu – A.W.]. Dalej jeszcze, w skromniejszym już nieco budynku, zawierał się *hek-dosz*, przytułek dla ubogich, do którego wszyscy głodni, zmęczeni, schronienia i spoczynku potrzebujący kołatać posiadali prawo. Naprzeciw domu modlitwy, w ciasnym, niskim domku mieścił się cheder, czyli szkoła [...]”⁶⁴³.

Przybliżenie funkcji obiektów kahalnych innych niż synagogi, szkoły i cmentarze nie pojawia się więcej w analizowanych przeze mnie tekstach XIX w. Tylko sporadycznie autorzy wzmiankują o łaźni rytualnej, na przykład Junosza w noweli *Słup*: w miasteczku Kurzełapki „niczego nie brakło. Była szkoła, łaźnia, był rzeźnik, był rabin”⁶⁴⁴. W obrazku Kazimierza Laskowskiego *Ruchla Tiulik* (1892) przedstawione jest miasteczko Koszerów, zamieszkane przez trzy i pół tysiąca osób, gdzie funkcjonowały kahał, bóżnica, mykwa i inne sanitarne ulepszenia, ku wygodzie trzech tysięcy trzystu Żydów). Narrator w *Żydzie* Kraszewskiego informuje, że przygotowujący się do szabatu Jankiel Mewes powrócił z łaźni, nie wiadomo jednak, jak ona wyglądała. W literaturze polskiej XIX w., nawet u autorów pochodzenia żydowskiego, brak opisów zarówno wnętrza mykwy, jak i jej zewnętrznego wyglądu. Łaźnia rytualna nie należała bowiem do obiektów sakralnych, a poza tym ulokowana była najczęściej przy synagodze (w bogatych gminach budowano osobne mykwy dla kobiet i mężczyzn, w innych wyznaczano różne pory rytualnych ablucji), stanowiła więc dla czytelnika miejsce znane od zewnątrz z autopsji, niewymagające zatem literackiego obrazowania. Dziewiętnastowieczni twórcy nie wspominają, że posiadanie przez żydowską zbiorowość mykwy stanowiło obowiązek. Aby gmina mogła istnieć, musiała mieć łaźnię rytualną z wodą naturalną – deszczówką lub ze źródła, uzupełnianą wodą bieżącą (z wodociągu). Funkcję mykwy mogła też pełnić rzeka z czystą wodą.

⁶⁴¹ Z. Borzymińska, *Dzieje Żydów w Polsce. Wybór tekstów źródłowych XIX wiek*, Warszawa 1994, s. 17.

⁶⁴² Z. Borzymińska, *Spółczesność żydowska* [...], op. cit., s. 70.

⁶⁴³ E. Orzeszkowa, *Meir Ezofowicz*, t. 2, Warszawa 1951, s. 5-6.

⁶⁴⁴ K. Junosza, *Słup*, [w:] *Nowele i obrazki*, Warszawa 1899, s. 12.

Rytualne obmywanie się jest wielokrotnie wzmiankowane w Torze. W polskiej literaturze dziewiętnastowiecznej natomiast wspomina się o nim sporadycznie, przede wszystkim w związku ze ślubem. Całkowite zanurzenie ciała (z ubraniami) w mykwie (wraz z odpowiednimi modlitwami towarzyszącymi tej czynności) należy do najważniejszych form ablucji. W taki sposób oczyszczają się kobiety po menstruacji (o tym comiesięcznym rytuale nadmieniał narrator w *Ritchli Tiulik*, gdzie tytułowa bohaterka marzyła o kawalerze dla córki Ryfki, „bo i ona już na mykwę potrzebowała chodzić”) i po połogu, a także prozelici (nawróceni na judaizm), mężczyźni przed niektórymi świętami (na przykład Jom Kipur), ortodoksyjni Żydzi w piątek oraz soferzy przed przystąpieniem do przepisywania Tory. Rytuałowi oczyszczenia podlegają także nowo zakupione naczynia: przed pierwszym użyciem należy je zanieść do mykwy.

Tylko nieliczne wzmianki poświęcono innej instytucji gminnej – rzeźni rytualnej. Z wydania paryskiego *Wspomnień Polesia, Wołynia i Litwy* Kraszewskiego wiadomo, że w osiemnastowiecznym Wilnie funkcjonowały dwie rzeźnie żydowskie.

O szpitalu gminnym czytelnik może przeczytać zaledwie w dwóch utworach polskich z XIX w. analizowanych w tej rozprawie. Kraszewski w *Wilnie od początków jego do roku 1750* odnotowuje, że na dziedzińcu głównej szkoły żydowskiej (czyli bóżnicy) w tym mieście, był również szpital, bejt ha-midrász i łaźnia murowana. Aleksander Ładnowski z kolei w utworze *Kimedia pod tytułem żywy i umarły, czyli powstanie na kuszer alby psy wilka pożarły lub Tajfel Lorbe fuszer* (1848) podaje informację o dużych kosztach utrzymania szpitala opłacanego przez kahał, z pieniędzy Żydów kazimierzowskich.

Wysoki status – nie tylko religijny – w gminie ma rabin (wyższą od niego funkcję pełnią seniorzy). To właśnie rabini w literaturze polskiej XIX w. tworzą bogatą galerię żydowskich bohaterów, choć przede wszystkim drugo- lub trzecioplanowych. Najczęściej występują jako istotny składnik egzotycznego krajobrazu społeczno-obyczajowego świata, odkrywanych przez literatów. Podróżujący po wschodnich prowincjach dawnej Rzeczypospolitej Kraszewski obserwował między innymi życie Żydów i we *Wspomnieniach Wołynia, Polesia i Litwy* donosił:

Żydzi tutejsi [zamieszkujący miasteczko Stepań – A.W.] mają tu swego *magida*, rabina rabinów, który się biało ubiera, który ma być arcymądrym i którego oni wielce szanują. Z daleka nawet, jak wieść niesie, cięższe do rozstrzygnięcia sprawy do jego sądu aż tu przynoszą. *Magid* nie umie po polsku ani po rusku, tylko po hebrajsku i zepsutym językiem niemieckim, jeździ koczem i musi sobie liczyć do siedemdziesięciu dwóch mędrców, na których świat żydowski stoi⁶⁴⁵.

Autor nie wyjaśnia, co znaczy słowo *magid* (hebr., ‘kaznodzieja’), i wnikliwemu czytelnikowi pozostawia do rozszyfrowania stwierdzenie, że stepański „rabin rabinów” zalicza siebie do grona siedemdziesięciu dwóch mędrców. A więc, niejako dla żartu, Kraszewski włącza *magida* do Sanhedrynu – siedemdziesięciosobowej (lub siedemdziesięciojednosobowej) najwyższej rady religijnej (na której czele stał arcykapłan), powołanej jakoby przez Mojżesza, a działającej do początków V w. n.e.

W powieści *Żyd* rabin jest postacią apoteozowaną przez Kraszewskiego: swoimi naukami udowadnia, że Polacy chrześcijanie są tak samo ważni dla Boga jak Żydzi i ci ostatni nie mogą się mścić na ludziach, którzy dawno już otworzyli dla nich granice państwa, choć nieraz także prześladowali. Oczekiwany przez Żydów w domu Manna rabin Mejzels⁶⁴⁶ to „poważny, siwy starzec w starodawnym ubio-

⁶⁴⁵ J. I. Kraszewski, *Wspomnienia Wołynia, Polesia i Litwy*, przygot. i wstępem poprzedził S. Burkot, wyd. drugie, Warszawa 1985, s. 49-50.

⁶⁴⁶ Dow Ber Meisels (1798–1870) był ortodoksyjnym rabinem, ale jednocześnie zwolennikiem zbliżenia polsko-żydowskiego. Od 1832 r. przez ponad dwadzieścia lat pełnił funkcję rabina krakowskiego. Za wstawiennictwem asymilatorów w 1856 r. powołano go na stanowisko nadrabina w Warszawie. W 1861 r. wraz z rabinami I. Kramsztykiem i M. Jastrowem postanowił zamknąć synagogi na znak solidarności z duchowieństwem katolickim, które zamknęło kościoły po ich profanacji przez Kozaków. Po wybuchu powstania styczniowego w 1863 r. Meiselsa wydalono z Królestwa Polskiego, ale po kilku latach pozwolono mu na powrót, jednak jego działalność została bardzo ograniczona. Zob. A. Cała, H.

rze polsko-litewskim. [...] Twarz jego wyrażała ten wielki spokój dusz poczciwych, które ziemskimi troskami dotknąć się nie dają”⁶⁴⁷. Autorytet Mejszelsa („czczono go z rozsądku, wyższych umysłowych przymiotów i prawości charakteru”) i w łagodny sposób wyłożone przezeń prawdy Talmudu spowodowały, że niechęć czynnych politycznie Żydów do gojów ustępowała na rzecz braterstwa. Żydzi wzięli na przykład udział w mającym charakter manifestacji pogrzebie zamordowanych Polaków.

Negatywne uprzedzenia wobec Żydów rozwiewa Kraszewski w powieści o Styczniu *Para czerwona*, przekonując o potrzebie patriotyczno-ekumenicznych spotkań. Znajdziemy tu wymowny, wręcz symboliczny obraz powitania powstańców przez trzymającego w ręku krzyż proboszcza oraz przez kahał, rabina i Żydów, a także przez mieszczan. Po raz kolejny Kraszewski pokazuje odwagę Żydów, snując we *Wspomnieniach Wołynia, Polesia i Litwy* opowieść o rabinie Samsonie Ostropolskim: w 1648 r., w czasie wojny kozackiej

zachęcał [on] i zapalał po bożnicach do żalu i pokuty za grzechy, która by odwróciła zesłaną przez Boga, grożącą im śmierć, prawie nieuchronną. Więcej może ze strachu niż ze skruchy Żydzi go usłuchali. Nadeszła wieść o zbliżaniu się Kozaków. Samson razem ze 300 uczonymi Żydami ubranymi w śmiertelne koszule, poszedł na tę wieść do bóżnicy. Czekając śmierci nieuchronnej modlili się. Śmierć przyszła, ale umarli z modlitwą na ustach⁶⁴⁸.

Tytułowy rabin, polski patriota, jest bohaterem liryku z 1862 r. autorstwa Mieczysława Romanowskiego. Zasmucony duchowy przywódca zapytuje uczone księgi, jakimi słowami ma pocieszać strapiony lud, gdy oprawca nie ściąga Polsce korony cierniowej. Mimo usilnych namawiań przedstawicieli żydowskich z Niemiec rabin, nazywający Warszawę swoją Jerozolimą, nie chce opuścić ojczyzny, bo tu się urodził, tu służy Bogu i tylko tu wśród szlachetnych Polaków może oddać życie.

O wielkiej mądrości wileńskiego rabina Eliasza słyszy ksiądz Daniel z *Pustelnika w Proniunach* Ignacego Chodźki, a dobry znajomy ksiądz, Abraham, wyjaśnia mu, że ów rabin uznawany jest przez Żydów za proroka, albowiem – jak uzupełnia autor w przypisie:

Eliasz zostawił wiele pism proroczych, w których przepowiedział wszelkie wypadki ziemskie dni naszych i dalsze dalekie, ale ogłaszać tego nie dozwolił do pewnego zakreślonego czasu, który naturalnie jeszcze nie doszedł⁶⁴⁹.

Ponadto Żydzi przekazują sobie historię, iż Stanisław August w podróży do Petersburga, przejeżdżając przez Wilno, osobiście spotkał się z Eliaszem, a ksiądz Daniel nie reaguje śmiechem ani zdenerwowaniem na opowieść o wypędzaniu przez rabina złych duchów z kamienicy Mendelowiczów.

Nieprzypadkowo rabin wołyński z *Nowych pamiętników kwestarza* Chodźki ma na imię Salomon, na cześć mądrego syna biblijnego króla Dawida. Wielka uczoność wołyńskiego rabina, znającego łacinę i prawdopodobnie grekę, sprawia, że zjeżdża się do niego wielu Żydów, nawet z dalekich krajów:

najbogatsi *morejni* [tu w znaczeniu przenośnym: arystokraci żydowscy – A.W.] mają sobie za wielki honor, kiedy mogą powiedzieć, że ich syn jest uczniem rabina wołyńskiego [...]

Rzymem dla Żydów litewskich staje się Wołożyn, a rabin tamtejszy:

niegdy dla nich nie umiera; od dawna bowiem w jednej tu rodzinie godność ta i mądrość przechodzi sukcesją z ojca na syna [...], a koszta ich tu życia i utrzymania, znajdziesz w każdym żydowskim domu, zwłaszcza po miasteczkach, przy drzwiach obok jerozolimskiej i wołożyńskiej skarbonkę⁶⁵⁰.

Węgrzynek, G. Zalewska, *Historia i kultura Żydów polskich. Słownik*, Warszawa 2000, hasło: Meisels Dow Ber.

⁶⁴⁷ J. I. Kraszewski, *Żyd. Obrazy współczesne*, [w:] *Dzieła. Powieści obyczajowe*, pod red. J. Krzyżanowskiego. Kraków 1960, s. 365–366.

⁶⁴⁸ J. I. Kraszewski, *Wspomnienia Wołynia, Polesia i Litwy*, op. cit., s. 156.

⁶⁴⁹ I. Chodźko, *Pustelnik w Proniunach*, [w:] *Podania litewskie, seria trzecia*, Wilno 1858, s. 248–249.

⁶⁵⁰ I. Chodźko, *Nowe pamiętniki kwestarza*, [w:] *Obrazy litewskie, seria szósta*, Wilno 1862, s. 188.

Rabin jest zatrudniany przez władze gminy i z jej kasy otrzymuje wynagrodzenie, ale nie z racji nauczania ani orzekania w sprawach halachy, gdyż za te czynności nie wolno pobierać pieniędzy, lecz jako rekompensatę za niemożność podjęcia pracy zarobkowej. Rabin zwykle pobiera opłaty od ślubów, rozwodów, pogrzebów, lecz Salomon z utworu *Chodźki* nie przyjmuje pieniędzy ani żadnych darów, które mu codziennie ofiarują, nie odmawia natomiast prezentów w postaci uczonych ksiąg, i dlatego „furami je zwożą”.

Nosił [Salomon] [...] na co dzień żupan z takiej samej białej opony, jaką Żydzi tylko w szabas idąc do szkoły [tzn. bejt ha-midrachu - A.W.] na siebie kładą, i w niej przyszedł tu [do klasztoru - A.W.] w gościnę. Nawet kapelusz miał biały, a pod nim jarmułkę z złotogłowiu i pas z takiejże litej materii: wszystko to atrybuta jego patriarszej godności, na którą go, jak powiadają, siedmiu najmędrzych z całego świata rabinów w Amsterdamie koronowało. Figura sucha, widać nad księgami zawiędła, i nic osobliwego, ale gdy zaczął mówić, to byś go słuchał cały dzień i zapomniał, że słuchasz żyda; tak czysto po polsku i tak argumentalnie rzeczy wywodził⁶⁵¹.

Rozmówcami rabina Salomona są między innymi bernardyni, którym uświadamia on, że nie ma i nigdy nie było na świecie Ahaswerusa - Żyda Wiecznego Tułacza, a także odkrywa przesady miejscowych Żydów i ich obyczaje. Tworząc postaci dostojnych żydowskich bohaterów, nie tylko rabinów (Abraham liski jest arendarzem), których charakteryzuje mądrość, uczciwość oraz chęć nawiązania kontaktów z chrześcijanami, Chodźko - podobnie jak Mickiewicz w *Panu Tadeuszu* - gloryfikuje ich jako starszych braci w wierze i prawych obywateli Polski.

W dziewiętnastowiecznej literaturze polskiej rabini tylko sporadycznie występują jako pierwszoplanowe postaci. Tak jest na przykład w dramacie Emila Ronieckiego *Wielki Rabbi Abraham*. Tytułowego bohatera można uznać za bardzo nietypowego Żyda, gdyż nie nosi on pejsów, jarmułki ani tradycyjnego stroju i wraz z rodziną spożywa niekoszerne mięso. Pozbywanie się jawnych oznak żydowskości, a przede wszystkim treść głoszonych nauk wywołują niechęć ortodoksów oraz rabina Samuela wobec asymilującego się reformatora Abrahama, przyjaźniącego się z chrześcijaninem, lekarzem Emilem. Rabin potępia lichwę, oszukiwanie gojów, przesady istniejące w judaizmie; uczciwie przyznaje, że choć życie spędził nad książkami, to i tak wiele kwestii religijnych pozostaje dla niego zagadką. Ubolewa, że:

bystrość i przenikliwość umysłu, pojętność i rzadki dar wymowy, oszczędność i instynkt wzajemnej łączności służy dziś Żydom tylko na to, ażeby innych wyzyskiwać i gnębić, ażeby się wzbogacać kosztem ludzkiej krzywdy i własnego sumienia. W tym względzie nic im nie jest świętym, czego by się naruszyć wahali [...]⁶⁵².

Tylko częściowo zgadza się z opinią uczonego Samuela o zadaniach rabinów:

Naszym obowiązkiem być na straży narodu, zachowywać stare zabytki wiary, stare obyczaje. Powinniśmy czuwać, ażeby duch narodu się nie oziębił, ażeby nic obcego się doń nie wkradło, nie wcisnęło. Wszystko obce powinniśmy nienawidzić, prześladować i niszczyć w zarodzie, ażeby się nie zatraciła nasza święta wiara i nie wygasła w sercach naszych.

Abraham odpowiada słowami wyrażającymi pogląd zwłaszcza młodych Żydów, dążących w XIX w. do zmian społeczno-obyczajowych:

Tak, nasza wiara musi być nam święta. Są w niej zasady zdrowe i żywotne, wzniosłe i szczytne, którym ludzkość nigdy nie odmówi uwielbienia, którymi się dotąd karmi i żyje - te muszą być starannie dochowane. Ale są także obyczaje mniejszej wagi, są zastarzałe przesady i zabobony, których człowiek wykształcony strawić nie może, które tylko wtedy miały znaczenie i rację bytu, gdy narody były w niemowlęctwie, dzikie i nieokrzesane; lecz obecnie upaść muszą, bo musimy iść za postępem. Nie możemy się cofać⁶⁵³.

⁶⁵¹ Ibidem, s. 189-190.

⁶⁵² E. Roniecki [właśc. D. Derdacki], *Wielki Rabbi Abraham*. Tragedia w pięciu aktach, Lwów 1875, s. 22.

⁶⁵³ Ibidem, s. 46.

Kontrast między Samuelem i Abrahamem, którzy różnią się zasadniczo poglądami na temat reform życia religijnego i społecznego, ujawnia się w opisie Jakuba, syna Abrahama:

Nasz ojciec wygląda jak każdy człowiek porządny, ale rabin Samuel musi być zupełnie innym. Słyszałem, że ma okropnie długą brodę białą i pejsy na łokieć, nigdy się nie myje ani czesze, blady i siny jak śmierć, nigdy nic nie robi, oczy ma wiecznie przymrużone i nic nigdy nie mówi, tylko ciągle się modli i mruczy jak kot, gdy go kto ręką głaszcze i pieści⁶⁵⁴.

Przedstawiciel chrześcijan, mały Władzio, oznajmia Jakubowi i jego bratu, że wszyscy rabini (oprócz Abrahama) tak wyglądają, bo sam nieraz takich uczonych widział.

Żydzi, podburzani przez lichwiarza Berka Rudego (jego syn Henryk, czyli Herszko, ulega wpływom Abrahama i chce pojąć za żonę Angelikę – córkę rabina znienawidzonego przez ojca), wraz z Samuelem, obawiającym się o funkcję rabina naczelnego, która ma prawdopodobnie przyspaść jego wrogowi, grożą reformatorowi śmiercią, jeśli nie zrzeknie się posady. Gdy potem przeproszą, ufający wszystkim Abraham wierzy, że te przeprosiny dotychczasowych antagonistów płyną z serca, i nie domyśla się podstępu. Berko przybywa do kuchni rabina i zatrąwa arsenikiem rosół. Emil nie potrafi już pomóc przyjacielowi, ratuje jednak jego żonę i pozostałą rodzinę. Świadom motywów morderstwa, umierający w męczarniach wielki rabbi Abraham wybacza – jak Chrystus – oprawcom i w chwili śmierci przy swoim łożu jednoczy Żydów–uczników, uważających się za trzodę bez pasterza, i chrześcijan–żołnierzy, składających hołd godnemu i szlachetnemu człowiekowi.

Bardzo wysoka pozycja religijno-społeczna rabina w żydowskim świecie sprawia, że jego rodzina cieszy się ogólnym szacunkiem i poważaniem. Dobrym przykładem jest familia Tiulików z *Ruchli Tiulik* Laskowskiego, dumna ze swojego największego brylantu: starego Mojsie Tiulika – rabina koszerowskiego, człowieka uczonego, patriarchy całego rodu.

Literatura dziewiętnastowieczna częściej niż portrety rabinów ukazuje ich pracę i uczoność. Pinkus Lederlich z utworu *Junoszy Dworek przy cmentarzu* (1892) wyjawia znajomemu chrześcijaninowi, jak wielką misję mają do spełnienia rabini.

Wiadomo, że jak kto z naszych starozakonnych ma zmartwienie, jak mu źle, albo jak się zrobi taka rzecz, co nie trzeba, żeby się zrobiła, to idzie do rabina, żeby go rabin ratował, a jak wszystkim żydkom strach i wszystkim może się zrobić brzydki interes, to rabini, sami z siebie, bez prośnienia, puszczają głowy w ruch, żeby radę obmyślić i żeby żydowski naród nie zginął⁶⁵⁵.

Rejent z opowiadania Placyda Jankowskiego *Powrót rabina* objaśnia:

Dostojeństwo rabina zostało bardzo sponiewierane, jak na to uskarżają się gorliwi Żydzi. Władza rabina ogranicza się teraz rozstrzyganiem rzeczy zakazanych, przewodniczeniem w modlitwach, błogosławieniem i przeklinaniem, podług żądania i upodobania kahała. Kahał opłaca rabina, stąd też całą jego duchowną potęgę ma w swoim ręku: tak, że w razie jakiegokolwiek wyrozumiałości lub oporu ze strony tego ojca uczoności, może on mieć w swoim rozporządzeniu wszystkie klątwy talmudyczne – i ani kawałka chleba. Tutejszy na przykład rabin płatnym jest tygodniowo, podług kontraktu zaręczono mu sześć rubli srebrnych co tydzień; z tym wszystkim i ta mała zbierana ze składek opłata zdała się uciążliwą [...]⁶⁵⁶.

Miejscowa społeczność żydowska zatrudnia rabina, którego głównym obowiązkiem jest interpretowanie przepisów religijnych i nauczanie pobożnej literatury. Do jego zadań należy również kierowanie nabożeństwami, wygłaszanie kazań i odczytów religijnych w szabat oraz inne święta, wydawanie rytualnych orzeczeń, podpisywanie ustaw gminnych, udzielanie ślubów, rozwodów, celebrowanie pogrzebów, asystowanie przy innych obrzędach, prowadzenie metryk, nakładanie klątwy (hebr. *cheremi*), przeprowadzenie rozprawom sądu żydowskiego, nadzorowa-

⁶⁵⁴ Ibidem, s. 42–43.

⁶⁵⁵ K. Junosza, *Dworek przy cmentarzu. Kartka z nie wydanego pamiętnika*, „Świat” 1892, nr 7, s. 152.

⁶⁵⁶ John of Dycalp [Placyd Jankowski], *Powrót rabina*, „Athenaeum” t. 5 (1841), s. 115.

nie szkoły, rzeźni rytualnej, mykwy i czynności rytualnych przy sporządzaniu mąki na mace paschalne⁶⁵⁷. Wybitni uczeni, cieszący się wielkim autorytetem, często nie sprawują funkcji rabina w gminie, lecz orzekają w kwestiach halachy, uczonością przyciągając Żydów z bliższych i dalszych okolic, nawet z zagranicy. Tak na przykład Chana i Srul Kaliszowie z powieści Jeża *Dyplomacja szlachecka* udali się w pielgrzymkę do sławnego rabina z Kutna, by pokrzepił ich na duchu i, być może, odpowiedział na pytanie, dlaczego mimo ciężkiej pracy i wypełniania Bożych przykazań nie wiedzie im się w życiu.

Rabin zadawał im pytania co do zachowywania Zakonu, no i nie znalazł do przygania nic zgoła, a to tym bardziej, że Srul okazał się biegłym w rozwiązywaniu kwestii zawilych. Poznał więc mąż uczony, że ma do czynienia z człowiekiem świadomym zakonu i prawym wobec Najwyższego, i nie umiał wytłumaczyć inaczej niebłogosławieństwa, jak za pomocą przypuszczenia, iż Bóg go doświadcza. Czyż nie doświadczał Abrahama? Czyż nie doświadczał całego ludu wybranego w pustyni? Z tym rabin odesłał Kaliszostwo; powrócili pocieszeni i pokrzepieni i Srul z ufnością przystąpił do interesu rybnego, przedstawiającego się w sposób bardzo obiecujący⁶⁵⁸.

Konsultacjom u rabina słynącego z kaznodziejstwa poświęca Hołowiński w *Rachel* aż dwa rozdziały. „Żydzi ustawnie wchodzili i wychodzili z domu rabina Ec-Chajima, który siedząc nad księgami, nauczał, sądził i radził w rozmaitych potrzebach”⁶⁵⁹. Młodemu ojcu na przykład rabin radzi, jak ma wychowywać syna na prawdziwego Żyda, a ubogiemu wyznawcy narzekającemu na żonę, która chce sama rządzić, mówi:

- A kto z was pierwszy powrócił ze ślubu do domu?

- Żona dobiegła pierwszej.

- Nu i cóż dziwnego, że teraz rządzi; albo nie wiesz, że kto pierwszy przyjdzie, ten starszy? Cierp teraz, sam na to przez opieszałość zasłużyłeś⁶⁶⁰.

Z najpoważniejszym problemem do Ec-Chajima przybywa Abramko, zrozpaczony ucieczką córki do gojów, oczekujący od niego lekarstwa dla duszy. Uczony, przekonany o większej miłości Abramka do religii niż do córki, utwierdza go w męstwie:

- Bądź chciwy jak lampart [...], szybki jak orzeł, rączy jak jeleń, a silny jak lew w spełnieniu Zakonu. [...] Im więcej uciska troska, tym srożej przestrzegaj Zakonu, [...] wprowadzie Bóg, ze względu na twój smutek, zawiesił straszne skutki opuszczenia prawa; ale jeść ręką nieumytą [żałość po stracie córki jest powodem zaniechania, zapominania o umyciu rąk przed jedzeniem - A.W.] jest prawdziwe nieszczęście. Jak tylko bowiem ręce strefisz, natychmiast na nich spoczywają złe duchy i wielkie niebezpieczeństwo zagraża. Jeśli nieumytą ręką dotkniesz oczu, możesz oslepnąć; jeśli się dotkniesz uszu, ogłuchniesz; jeśli nosa, stracisz powonienie; jeśli ust, tchnąć ci źle będzie; jeśli wreszcie rękę o rękę potrzesez, świerzb cię napadnie. I nie myśl, że Pan Bóg karał surowo; nasza postać jest obrazem Boskim; jakiejże ten niegodzien kary, kto taki drogi i święty podarunek trzyma w nieczystości i zaniedbanu? [...]

- Bóg miłosierny, [...] tylko miej przed oczyma, że siadając do stołu, siadasz jakby przy ołtarzu. Eliasz prorok przy każdym jedzeniu jest przytomny, a prócz tego jeszcze anioł każdego człowieka przy nim stoi i patrzy, czy w jedzeniu wszystko przepisane zachowuje się; jeśli więc kto łamie ustawy albo rozmawia o próżnych rzeczach, albo się złości, natychmiast prorok z aniołami ucieka, a na ich miejsce

⁶⁵⁷ D. Lewandowska, *Gmina wyznania mojżeszowego w Galicji Wschodniej w XIX i XX wieku (do wybuchu II wojny światowej). Na przykładzie materiałów archiwalnych zachowanych w Archiwum Głównym Akt Dawnych w Warszawie*, [w zb.:] *Studia z dziejów kultury żydowskiej w Polsce*, pod red. J. Woronczaka, t. 1 : *Żydowskie gminy wyznaniowe*, Wrocław 1995, s. 72.

⁶⁵⁸ T. T. Jeż, *Dyplomacja szlachecka. Szkice z Poznańskiego*, Warszawa 1949, s. 89.

⁶⁵⁹ I. Hołowiński, *Rachel. Powieść Żegoty Kostrowca*, Wilno 1847, s. 300.

⁶⁶⁰ *Ibidem*, s. 304.

przybywają złe duchy, które sprowadzają sprzeczki i bitwy, albo też kiedy je człowiek sam jeden, biorą go w moc swoją i dręczą go we snach⁶⁶¹.

Zadanie, jakie sobie postawił Hołowiński przy kreowaniu postaci rabina, wydaje się oczywiste: zdemaskowanie fanatyzmu religijnego połączonego z wiarą w przesady, w taki nawet sposób, by zachowanie owego Żyda wywoływało uśmiech u czytelnika.

Autorzy dziewiętnastowiecznych tekstów najczęściej powołują postaci rabinów do spełnienia jednego zadania, w którym udział ma żydowski bohater utworu. Na przykład Szlejfman z *Jaktona* Konopnickiej uroczyście zapewnia wobec rabina, że nie brał żadnego depozytu od Portera, a handel prowadzi własnymi pieniędzmi. W powieści Meyersonowej *Z ciasnej sfery* Lejb po napisaniu testamentu składa go na ręce rabina. Zapobiegawczy Icko z *Uroczej* Jeża spisał testament, złożył w kahal, gdyż przewidywał, że dzieci po jego śmierci będą toczyć spory o majątek, zaś rabin w obecności kahalnych odczytuje jego ostatnią wolę. Abraham w *Ofiarach* Feldmana otrzymuje od rabina zezwolenie na rozkopanie grobu syna. W powieści Przyborowskiego *Hinda* siwobrody rabin wyraża zgodę na wychowywanie przez Samuela Beni sieroty, tytułowej Hindy, i wobec całego kahału spisuje akt, na którego podstawie Beni zostaje jej prawomocnym opiekunem. Żyd Wigder z *Pana Graby Orzeszkowej* ufa rabinom i przed śmiercią przekazuje swój majątek w ich ręce, z poleceniem, by zbudowali synagogi, szkoły oraz wspierali ubogie rodziny.

Ponadto rabini pojawiają się w utworach – zarysowani bardziej lub mniej wyraziście – przy okazji ślubów oraz innych ceremonii i rytuałów żydowskich przedstawianych przez pisarzy dziewiętnastowiecznych.

W charakterystykach rabinów wykreowanych przez literaturę polską XIX w. wyróżnia się eksponowanie ich nabożności i uczoności oraz szacunku, jakim darzą ich współwyznawcy. Narrator ze szkicu Junoszy *Froim* (1887) opowiada o wielkim i sprawiedliwym uczonym rabinie, do którego zjeżdżali się ludzie z różnych miast. Również on sam podróżował i kiedyś – na szczęście dla Żydów z miasteczka na Podlasiu – zepsuła się fura, więc rabin mógł z nimi spędzić szabat. Cudotwórca rabin łysogórski z noweli Gordzewicza *Podróż cudownego rabina*, znany w całej Galicji, podróżował koleją żelazną, a każda stacja, przez którą przejeżdżał:

zamieniała się w istną bóżnicę, naszpikowana żydostwem, pragnącym pobożnie dotknąć bodaj dłoni cudotwórcy, a zaszczyt ten przynajmniej ostatniemu, jakkolwiek fatygujący, suto się opłacał, bo nie obeszło się, ażeby przy tej ceremonii przynajmniej papierek nie pozostał, jako pamiątka w tłuszcuchnej dłoni rabina⁶⁶².

Dla Mojżesza Notki ze szkicu Wołodźki *Nawrócona* to, że w uczcie szabasowej w jego domu uczestniczą reprezentanci kahału z rabinem na czele, jest wielkim zaszczytem. Z uczoności rabinów pochowanych na lubelskim cmentarzu dumny jest Berek Guzik w opowiadaniu Junoszy *Cud na kirkucie*. W *Powrocie rabina* Jankowskiego Słonimski kahał nie chce, by rabin Ber opuszczał gminę, mimo że domaga się on należnego wynagrodzenia, na które z trudem składają się wierni, dotyczy to zwłaszcza chasydów – rabin jest przecież z mitnagdów, czyli należy do ich przeciwników. Bardzo radzi z uczoności „filaru Starego Zakonu”, darząc Bera swoistą miłością, pozornie tylko godzą się na jego przeprowadzkę do Szczuczyna. Kahalnicy odprowadzają rabina za miasto i wykorzystując postój jego bryczki, odcinają powrozy koni. Następnie własnorecznie bryczkę zawracają, ciągnąc ją do Słonima, a wielce uradowany lud tryumfalnie wita swego rabina.

W noweli *Michał Duniak* (1882) Konopnicka opisuje, jak do miasteczka nad Wartą przybył nowy rabin, mający „sławę cudotwórczej niemal świętości”.

Żydzi od zmysłów prawie odchodzili z uwielbienia; mężczyźni gromadami chodzili po ulicach w odświętnych chałatach jakby na uroczystość jaką; kobiety ważyły rybę i makaron jak na szabas.

Chorzy, kalecy, nędzarze procesją obiegli drzwi uczonego rabina, szukając rady i pomocy.

⁶⁶¹ Ibidem, s. 305–308.

⁶⁶² E. N. Gordzewicz, *Podróż cudownego rabina*, [w:] *Z przestrzeni. Nowele*, Kraków 1900, s. 62.

Rabin mało kogo do siebie dopuszczał i całe dnie modlił się w milczeniu i w poście, a od drzwi jego chorzy i smutni odchodzili, błogosławiąc go, wskrzeszeni na duchu, ufni, pełni nadziei⁶⁶³.

To jeden z bardzo nielicznych w twórczości Konopnickiej motywów związanych z religią żydowską. W ogóle zainteresowanie Żydami i ich asymilacją w pisarstwie tej autorki jest marginalne, poświęca ona tym problemom zaledwie trzy utwory. Chronologicznie pierwszy, *Michał Duniak*, porusza kwestię separacji społecznej. Tytułowy bohater – nieślubny syn chrześcijanki Kasi Duniak i Żyda Uriela – zostaje odrzucony i przez chrześcijan, i przez Żydów. Uriel bierze chłopca na wychowanie, ale nie przyznaje się otwarcie, że jest jego ojcem. W miarę jak Michał rośnie, coraz bardziej rozpoznawalne są w nim rysy matki. Obecność ochrzczonego dziecka w żydowskiej rodzinie i uzyskanie pewności, kim są jego rodzice, powoduje w kahale „inkwizytorską zaciętość”.

W tym zagorzałym, fanatycznym gronie fakt istnienia Michałka uważany był za jakąś osobliwą zbrodnię, za jakąś anomalie, potworną, którą należało [...] zgładzić, zniszczyć, zatrzeć bez śladu⁶⁶⁴.

Również pozostałe dwie nowele Konopnickiej – *Jakton* (ukazujący stosunki panujące wśród wyznawców judaizmu) i *Mendel Gdański* (wyrażający protest autorki przeciw pogromom) – mają na celu uświadomić czytelnikom, że zacofanie nie tylko żydowskie, ale i chrześcijańskie (chodzi o nienawiść do Żydów) stanowi przyczynę podziałów wśród Żydów i powoduje przepaść między obiema społecznościami. Choć Konopnicka – jak sama stwierdziła, pisząc w 1890 r. w liście do Orzeszkowej – wielką zwolenniczką Żydów nie była, stała po ich stronie, gdy byli prześladowani.

W dziewiętnastowiecznej literaturze polskiej dają się też zauważyć negatywne oceny rabinów, dokonywane zwykle przez bohaterów żydowskich, którzy ulegają asymilacji. Najbardziej niekorzystnie przedstawia duchowego przywódcę, rabina Josiela, Rachel z powieści Niemcewicza *Lejbe i Sióra*:

jest to najpopędliwszy, najszałeńszy ze wszystkich fanatyków, ślepe narzędzie zagorzalszego jeszcze od siebie Jankiela, kapłana [właśc. cadyka – A.W.] sekty Chassidimów; ileż on klątw, ile prześladowań wymierzył na ojca mego⁶⁶⁵.

Krytyka działań i nauk rabinów pojawia się w literaturze polskiej XIX w. rzadko. Z reguły autorzy nie wypowiadają się źle o wpływie rabinów na współwyznawców ani na stosunki chrześcijańsko-żydowskie. Jeśli chcą ich zganić, wybierają zazwyczaj inny, pośredni sposób, przytaczając nauki duchowych przywódców, ukazując ich postępowanie i pozostawiając czytelnikom wyciągnięcie wniosków. Tak jest między innymi w *Rachel* Hołowińskiego. Można tu również przywołać postać z *Księdza Marka* Słowackiego: ojca Judyty, ortodoksyjnego rabina, który stoi na straży tradycji, pogardza gojmem, a jeśli zgadza się na jakiegokolwiek z nim kontakty, to dlatego że widzi możliwość wzbogacenia się. Dla tej bezimiennej postaci, ujętej w konwencji typu (na zasadzie funkcji społecznej: karczmarza, lichwiarza i rabina), a nie figury⁶⁶⁶, liczy się tylko zysk. Chciwy rabin nie popiera ani konfederatów, ani Moskali. Konflikt polsko-rosyjski stanowi dla niego jedynie znakomitą sposobność do zrobienia interesu.

Rabin to również bohater utworu Adama Mickiewicza *Pchła i rabin* (powst. prawdopodobnie 1825–1826), napisanego w konwencji oświeceniowej bajki narracyjnej. Zanim rabin zabije męczącą go pchłę, wyrazi słowa potępiające jej pasożytnicze życie. Konająca pchła ironicznym stwierdzeniem: „A czym żyje rabi!” – zarzuca mu, że jest „krwiopijcą”, gdyż jego praca nie przynosi pożytku, polega na wyciskaniu z naiwnych wiernych dóbr materialnych.

W powieści Orzeszkowej *Meir Ezofowicz* czarnym charakterem jest Izaak Todros, jedyny tak wszechstronnie w analizowanej literaturze dziewiętnastowiecznej przedstawiony rabin. Autorka nazywa go i rabinem, i cadykiem, choć w judaizmie

⁶⁶³ M. Konopnicka, *Michał Duniak*, [w:] *Pisma wybrane*, pod red. I. Śliwińskiej (proza) i S. R. Dobrowskiego (poezja), t. 1: *Nowele i obrazki*, t. 1: *Cztery nowele*, Warszawa 1951, s. 38–39.

⁶⁶⁴ *Ibidem*, s. 38.

⁶⁶⁵ J. U. Niemcewicz, *Lejbe i Sióra, czyli listy dwóch kochanków. Romans*, Kraków 1931, s. 15.

⁶⁶⁶ Zob. M. Inglot, *Postać Żyda w literaturze polskiej lat 1822–1864*, Wrocław 1999, s. 32–33.

są to zasadniczo dwie odrębne funkcje. Do cadyka mówi się „rebe”, a tymczasem w powieści Orzeszkowej występują tylko określenia „rabin” i „rabbi”. W chasydyzmie polskim w połowie XIX w. zdarzało się jednak, że cadyk sprawował w gminie wiele funkcji rabina.

Po raz pierwszy czytelnik widzi Todrosa wychodzącego z lasu, trzymającego w rękach pęki ziół, w otoczeniu lecących ptaków, które próbują mu siadać na włosach i plecach. Zjednoczenie Todrosa z przyrodą, nieposiadanie dóbr osobistych, bezpłatne udzielanie rad, rozdawanie leków, wielka uczoność, żarliwa modlitwa wynikająca z głębokiej wiary i praktykowanie ascezy czynić powinny z niego przykładnego rabina. Żydzi przypisują mu cechy świętego i wyrażają się o nim z podziwem i szacunkiem, jak choćby krawiec Szmul:

Nasz rabin, to taki wielki rabin, że drugiego takiego na całym świecie nie ma! Jemu Pan Bóg wielkie rzeczy objawił, on samą *Kabałę Maszjat* rozumie. Za nim wszystkie ptaki latają, jak on na nich zawoła, i wszystkie choroby on umie leczyć, i wszystkie serca ludzkie przed nim otwierają się! Każde tchnienie ust jego święte jest, a jak on modli się, to dusza jego z samym panem Bogiem łączy się!⁶⁶⁷

Zapowiedzią ujawnienia przez autorkę prawdziwego oblicza duchowego przywódcy szybowskich Żydów jest określenie sformułowane przez karaitkę Gołdę: „czarny człowiek”.

Kapłanem [Todros] nie był; rabini kapłanami nie są, a żaden naród może tak dalekim nie jest z natury swej jak izraelski od teokratycznych rządów i czci. Administratorem gminy swej nie był także, sprawami cywilnymi jej bowiem trudnili się urzędnicy kahału, rabini zaś posiadają w składzie kahału jedyną rolę strażników religii, przepisów jej i obrządków. Posiadał on przecież wyższe nad wymienione powyżej godności. Pochodził ze starożytnego książęcego rodu, pomiędzy przodkami swymi liczył wielu mędrców dawnych, a niedawnych świątobliwych i czczonych rabinów; był doskonałym pobożnym, więc cadykiem i chachamem, ascetą, cudotwórcą niemal, a także głęboko, niezmiernie uczonym.

To ostatnie stosowało się do uczoności religijnej tylko, ale była też to w oczach gminy szybowskiej uczoność jedyna. Uczoność ta obejmowała sobą nieporównaną znajomość ksiąg świętych: Tory, czyli Biblii, najmniej, Talmudu więcej, najwięcej Kabały.

Izaak Todros był najbieglejszym kabalistą czasów najnowszych i stanowiło to kamień węgielny, na którym wspierała się budowa jego wielkości⁶⁶⁸.

W drobiazgowym portrecie rabina odmalowanym przez Orzeszkową wyróżnia się jego czarna, świecąca, długa do pasa broda, ciemna twarz, na której „celibat, post i bezsenne noce wypisanymi były [...], zarówno jak mistyczna ekstaza, tajemna groza i przebaczenia nie znająca nienawiść dla wszystkiego, co żyło, wierzyło, pragnęło inaczej niż on”⁶⁶⁹. Niegdyś ożeniony, wkrótce się rozwiódł, bo żona i troje dzieci przeszkadzały mu w nabożnym skupieniu i uniesieniach ducha, mieszkał „sam jak pustelnik w niskiej swej czarnej chatce”, w wyznaczone dni otoczonej zwykle gęstym tłumem ludzi z bliższych i dalszych okolic Szybowa, oczekujących jego rady. Stali mieszkańcy Szybowa „posiadając [...] w bezpośredniej bliskości swej wielkiego rabina nie potrzebowali [...] oczekiwać dni szczególnych, aby móc cieszyć się radami, naukami i samym widokiem jego”⁶⁷⁰. Choć Todros był ascetą i gardził mamoną

- zaszczytów jednak wszelkich i oznak czci, którymi go otaczano, nie odrzucał i wtajemniczeni w głębsze myśli jego i uczucia wiedzieli o tym, iż lubił je nawet bardzo, a nawet dopomniąłby się o nie stanowczo, gdyby ktokolwiek pomyślał kiedy o odmówieniu mu ich lub umniejszeniu. Dlatego cały lud ubogi i wszyscy, którzy mu się szczególniej przypodobać pragnęli, dawali mu tytuł książęcy mówiąc do niego *nassi*, dlatego też wszelkie przejście jego przez miasteczko, będące zawsze

⁶⁶⁷ E. Orzeszkowa, op. cit., t. 1, s. 150.

⁶⁶⁸ Ibidem, s. 120.

⁶⁶⁹ Ibidem, s. 122.

⁶⁷⁰ Ibidem, t. 2, s. 79-80.

dla ludności ewenementem o tyle ciekawym, o ile uroczystym, otaczane było pewnym, dość poważnym ceremoniałem⁶⁷¹.

W realistycznej kreacji szybrowskiego rabina-cadyka ważne miejsce zajmuje ukazanie jego pracy.

Widać [...] było, że Izaak Todros czuł i rozumiał wysokość stanowiska swego. Sprawował on czynności swe z powagą niezachwianą, z niezmordowaną gorliwością i cierpliwością niezmaconą. Nie odtrącał od siebie nikogo, nikomu niczego nie odmawiał. Gromił, objaśniał, tłumaczył, opowiadał, pokuty zadawał, leków udzielał postawy swej nieruchomej ani na chwilę nie zmieniając i wpijając tylko w twarze zbliżających się doń ludzi oczy swe surowe lub zadumane. Parę razy, gdy w izdebce rozległy się najżałośniejsze skargi i prośby o prorocze przepowiedzenie dnia Mesjaszowego, czarne te jak noc i płomienne jak namiętność oczy zaświeciły wilgotną powłoką⁶⁷².

Todros zawsze starannie rozwiewał wszelkie niejasności i wątpliwości w kwestiach religii. Respekt Żydów wobec rabina, a nawet lęk, jakim napawała ich każda z nim rozmowa, uważana za wielki zaszczyt, pokazane są w obszernej relacji narratora z przebiegu konsultacji, jakich udziela Todros. Z wielu oczekujących mełamed Mosze – sługa rabina Todrosa – wybrał arendarza Szymszela (właściwie o imieniu Samson, lecz przeinaczonym):

– Pozdrawiający mędrca pozdrawia wspaniałość Przedwiecznego! – zawołał jękliwym i drżącym głosem. [...]

Izaak Todros siedział jak skamieniały. Oczy tylko jego utkwily w przerażoną twarz stojącego przed nim ryżego człowieczka i po chwili dopiero, gdy człowieczek ten w przerażeniu swym do słowa przyjść nie mogąc milczał ciągle, mędrzec wydobył z siebie dźwięk gardłowo-nosowy i przeciągle zawołał:

– Nuu!

Szymszel podniósł ramiona i ze wsuniętą w nie głową mówić zaczął:

– Nassi! niech światłość twoja oświeci ciemności moje! Rabbi! ja wielki grzech popełniłem i serce moje drży od strachu, kiedy usta moje przed tobą grzech ten opowiedzieć mają! *Nassi!* ja jestem bardzo nieszczęśliwy człowiek... żona moja, Ryfka, zgubiła duszę moją na wieki i chyba ty, rabbi, nauczysz mię, jak ja ją teraz od wielkiego grzechu tego oczyścić mam!

Zająknął się tu pokorny pokutnik i po chwili dopiero zebrał się na odwagę i siły nowe.

– Nassi! ja i żona moja Ryfka, i dzieci nasze siedliśmy przeszłego piątku do sabatowej uczyty. Na jednym stole stała u nas misa z mięsem, a na drugim stole stał garnek z mlekiem, które moja żona, Ryfka, dla najmniejszych dzieci naszych zgotowała. Moja żona, Ryfka, czerpała mleko z garnka i łyżką nalewała je najmniejszym dzieciom na miski. A kiedy ona to robiła, u niej raz ręka zatrzęsa się i kropla mleka z łyżki upadła na te mięso, co było w misie... Aj waj! głupia kobieta! co ona zrobiła! Ona mięso strefiła i zrobiła je nieczystym...

Znowu utknął w mowie swej trwożliwy Samson, a mędrzec bez najlżejszego poruszenia w postawie lub mrugnięciem okiem zapytał:

– Nu, a co ty z tym mięsem zrobiłeś?

Zapytany głowę swą znowu bardzo nisko pochylił i nie zmieniając postawy tej wyjął:

– Rabbi! ja z niego jadłem i żona moja, i dzieci moje z niego jadły!

Tym razem z płomiennych oczu Todrosa posypały się iskry.

– A dlaczego ty nieczystości tej na śmietnisko nie wyrzucił? – krzyknął. – Dlaczego ty obrzydliwością tą usta swoje i dzieci swoich zanieczyścił?

Po chwili milczenia głos pokorny, drżący, po ziemi jakby czołgający się odpowiedział:

– Nassi! ja biedny bardzo jestem, lichą karczmę w arendzie trzymam i zarobku z niej mam niewiele! A u mnie w domu sześcioro dzieci jest i ojciec stary, któ-

⁶⁷¹ Ibidem, t. 1, s. 129-130.

⁶⁷² Ibidem, t. 2, s. 90-91.

ry przy mnie mieszka, i dwoje wnuków sierot, którym ojciec i matka odumarli! Rabbi! mnie trudno bardzo wyżywić siebie i rodzinę moją [...], mistrz słuchał go z nachmurzonym i groźnym obliczem.

Potem mówić zaczął. Mówił z gniewem i oburzeniem zrazu, a jednak nieruchomy i sztywny pozostał. Szyję tylko ku wylekłemu i upokorzonemu Szymszelowi wyciągając wpijał weń coraz ognistsze i groźniejsze wejrzenie. Długo, obszernie i subtelnie tłumaczył, skąd pochodzi zakaz mieszania potraw mięsnych z mlecznymi, co o zakazie tym pisali różni tanaici i rabini wielcy i jak pisanie ich tłumaczyli, objaśniali i komentowali późniejsi niezliczeni następcy ich; jak wielkim przestępcą jest człowiek taki, który z zakazem tym rozmijając się do ust swych wkładać śmie kęs mięsa, na który upadła kropla mleka.

- Grzech twój ogromnym jest w obliczu Pana! - zagrzemiał na koniec ku stojącemu wciąż w kornej postawie pokutnikowi. - Ty dla łakomstwa swego zerwałeś przymierze, które Jehowa zawarł z wybranym ludem swoim, przekroczyłeś jedno z sześciuset trzynastu przykazań, które spełniać powinien każdy prawy Izraelita, i zasłużyłeś na to, aby na ciebie spadło przekleństwo [...]. Ale za to, że ciało tylko twoje zgrzeszyło, a dusza pozostała wierzącą w świętość zakazu jedzenia mięsa z mlekiem, i za to, że ty z wielkim żalem do mnie przyszedłeś i przede mną upokorzyłeś się, ja ci ten ogromny grzech twój przebaczam i tylko rozkazuję, żebyście, ty i żona twoja, i dzieci twoje, przez cztery tygodnie ani mięsem, ani mlekiem ciał swoich nie karmili, a pieniądze, które wydajecie na mięso i mleko, ubogim rozdali. A kiedy cztery tygodnie przejdą, dusze wasze oczyszczone zostaną z wielkiego plugastwa [...] ⁶⁷³.

Kolejnym wskazanym przez reb Moszego Żydem jest melamed reb Gerszon z pobliskiego miasteczka:

- Rabbi! spuść na ciemny rozum mój jeden jeszcze promień swojej mądrości i rozprosz nim wątpienie, które ogarnęło duszę moją... Blisko miasteczka, w którym ja żyję, jest dwór bogatego jednego pana. Do dworu tego chodzą czasem niektóre bachory moje i różne rzeczy tam słyszą. Raz jeden bachor mój wróciwszy ze dworu opowiadał w miasteczku, że słyszał, jak we dworze mówiono, skąd pochodzi grzmot. Mówiono tam, że grzmot wylatuje z nieba wtedy, jak dwie chmury spotykają się z sobą i wypuszczą z siebie siłę jakąś, która nazywa się elektryczność. Ja o takiej sile nigdy nie słyszałem i nie wiem, czy to prawda, że ona jest na świecie i że z niej wielkie grzmoty powstają...

W czasie mowy tej Gerszona nieruchomy dotąd mędrzec uczynił parę niecierpliwych poruszeń, a po wargach jego, wąskich i surowych, przesunęły się szyderskie uśmiechy.

- To nieprawda! - zawołał. - Takiej siły na świecie nie ma i z niej nie powstają grzmoty. Kiedy Izraelici mieszkali w Palestynie, a świątynia Salomonowa wznosiła się na górze Syjonu błyszcząca cała od diamentów i złota, grzmotów na świecie nie było. A kiedy rzymski cesarz świątynię zburzył i lud izraelski rozproszył się po całej ziemi, na świecie ryknął pierwszy grzmot. A skąd on pochodził? On pochodził z piersi samego Boga, który nad gruzami świątyni swojej i nad niedolą swojego ludu głośno zapłakał. [...] nauczaj bachorów swoich słów, które ode mnie usłyszałeś! ⁶⁷⁴

Izaak Todros leczył nie tylko dusze, ale i ciała. Pachciarz Chaim i jego żona Małka „rzucili się do kolan mędrca i wyciągając doń owinięte w bezbarwne szmaty, z cicha płaczące dziecko błagali go, aby udzielił leków na trapiącą ich z dawną chorobę syna” ⁶⁷⁵.

Żydzi traktowali Todrosa niemal jak proroka, zadając mu najważniejsze pytania i zanosząc prośby, większość jednak ludzi zgromadzonych w chatce rabina i dookoła niej niczego nie żądała, „stała i dusiła się w ciasnocie niezmiernej, dlatego tylko, ażeby móc odetchnąć tym samym powietrzem, którym oddychała piers

⁶⁷³ Ibidem, s. 83-86.

⁶⁷⁴ Ibidem, s. 88-89.

⁶⁷⁵ Ibidem, s. 89.

uwielbionego mędrca, napoić uszy swe słowami wychodzącymi z ust jego, a oczy światłością bijącą z jego oblicza”⁶⁷⁶.

Z takim postrzeganiem Todrosa nie zgadzają się niektórzy młodzi szybowscy Żydzi, z Meirem Ezofowiczem na czele, ale tylko on ma odwagę odkryć przed współbraćmi fanatyzm rabina, jego zacofanie, niechęć do cywilizacji i postępu. Rabin jest w tej powieści symbolem „złego” i „zepsutego” nurtu judaizmu, niepozwalającego na szerzenie oświaty innej niż religijna, skutecznie hamującego wszelkie przejawy asymilacji. Izaak Todros stanowi przeciwieństwo grodzieńskiego rabina, z którym Orzeszkowa prowadziła rozmowy ułatwiające jej zrozumienie żydowskiego świata i o którym pisała:

Jest to prawdziwe źródło mądrości żydowskiej; ma długą białą brodę, rozumne oczy i bardzo dobrze mówi po polsku. Co też mi on nie naopowiada! Przez dwa szabasy chodziłam do szkoły i mam przyobiecane, że będzie mi dozwolonym asystować przy pierwszych sądach, jakie się będą odbywać przed rabinem⁶⁷⁷.

O innych rabinach znajdujemy w twórczości Orzeszkowej już tylko wzmianki (np. w *Panu Grabie*), tak jak w wielu innych utworach polskiej literatury XIX w.

Należy podkreślić, że Orzeszkowa z reguły przypisuje rabinom pozytywne cechy, mające spowodować, że czytelnik obdarzy te postacie sympatią. Rabin jest często człowiekiem mądrym i nie zawsze stanowi ostoję skostniałego fanatyzmu religijnego.

Osadzenie w środowisku chasydów akcji wielu dziewiętnastowiecznych utworów pociąga za sobą wprowadzenie postaci cadyka. Zdarza się, że bywa on utożsamiany z rabinem, na przykład Kraszewski we *Wspomnieniach Polesia, Wołynia i Litwypisze*, że rabini karolińskich chasydów „nosili szaty białe i zgłębiali się w tajemniczych kabały kombinacjach”⁶⁷⁸. Jak już stwierdzono, Karlin (przez Kraszewskiego przemianowany na Karolin) był silnym i przodującym ośrodkiem chasydyzmu na Litwie i przewodniczyli mu cadycy, biegli w tajemnicach kabały. Szaty koloru białego nosili cadycy, nie rabini, i nie wydaje się, by tamtejsi przywódcy duchowi pełnili jednocześnie obydwie funkcje.

Niemcewicz w romansie *Lejbe i Sióra*, poddając głębokiej krytyce chasydów, nie używa słowa „cadyk”. Jankiela narrator nazywa „naczelnikiem Chassidimów”, a radziwiłłowscy Żydzi określają go mianem „najświętszy”. Nathaniel Benjamin Rubin w liście pisanym w ich imieniu zwraca się do Jankiela:

Najprzód całuję ręce twoje, o święty, i ścieram kurz z stóp twoich, jak tego wymaga powinność moja naprzeciw najmądrzejszemu z mądrych, którego majestat niech będzie uwielbiony, i rozszerzona potęga. My, słudzy twojej nieograniczonej wielmożności [...] ⁶⁷⁹.

Przeciw cadykom występuje w *Lejbe i Siórze* między innymi zasymilowany Abraham, nazywając ich rabinami kabalistami:

Tak jest, są po dziś dzień naczelnicy sekty tej, do których tak w Polsce, jak i w zabranych prowincjach po 30 i 40 Żydów i Żydówek odprawiają pielgrzymki. Mniemają oni, że skoro rabin jest kabalistą, już przez to samo staje się boską istotą, rozumie mowę zwierząt, drzew i kwiatów, przez tajemne swe sztuki może złe odwrócić i rządzić i rozkazywać, kto ma na wojnie zwyciężać lub też przegrywać, może strącać z tronu nieprzyjaznych Żydom królów. Wszystko wyrokom jego ulega. Bierze on jarmułkę swoją i wymawia nad nią czarodziejskie słowo; kto tę jarmułkę weźmie w usta staje się pełnym lubości i przyjemności [...] ⁶⁸⁰.

Cadyk (z hebr. *cadik* – ‘sprawiedliwy’, ‘pobożny’) to charyzmatyczny przewodnik zebranej wokół siebie grupy, nazywany *rebe* i często uważany za cudotwórcę.

Dla chasydów stanowi wzór do naśladowania, a nade wszystko pośredniczy między Bogiem i ludźmi, reprezentuje ich w obliczu Boga. Kult cadyka wyjaśnia

⁶⁷⁶ Ibidem, s. 90.

⁶⁷⁷ E. Orzeszkowa, *Listy zebrane*, przyg. i komentarzem opatrzył E. Jankowski, t. 8. Wrocław 1976, s. 13.

⁶⁷⁸ J. I. Kraszewski, *Wspomnienia Polesia, Wołynia i Litwy*, Paryż, b.r., s. 99.

⁶⁷⁹ J. U. Niemcewicz, op. cit., s. 70.

⁶⁸⁰ Ibidem, s. 103.

teoria cadykizmu sformułowana przez Elimelecha z Leżajska (1717-1787), ucznia Bera z Międzyrzecza. Dusza cadyka może przyczynić się do zniesienia i zmazania grzechów ludzkich, a więc przybliżyć czasy mesjańskie; przynosi także „ducha Boskiego”, siłę życia z Niebios. Cadyk rozmawia z Bogiem i może zmieniać Jego decyzje, chasydom daje gwarancję „wnoszenia się” modlitw do nieba i wysłuchania przez Najwyższego zawartych w nich próśb⁶⁸¹. Poza religijną, uduchowioną rolę zbierania ludzi „pod skrzydła *Szechiny*” (Bożej Obecności) cadyk pełni funkcje społeczne nauczyciela, przewodnika wspólnoty, doradcy w codziennych sprawach. Przeobrażanie się chasydyzmu z ruchu mistycznego w organizację religijną spowodowało wzrost znaczenia cadyka, z biegiem czasu funkcja ta stała się dziedziną.

W analizowanych przeze mnie lekturach dziewiętnastowiecznych najwięcej miejsca (pominąwszy rabina-cadyka Todrosa z *Meira Ezofowicza*) przywódcy chasydów poświęca Feldman w sztuce *Cudotwórca*, chociaż postać tytułowa ani nie jest pierwszoplanowa, ani nawet nie obdarzona została imieniem. Cadyk reprezentuje tu, podobnie jak Izaak Todros i Jankiel, chasydzkie zacofanie. Żydzi tak mówią o swym cudotwórcy:

Święty nasz cadyk, oby żył! On utrzymuje stare obyczaje, on jest kolumną Izraela! [...] Już my dobrze wiemy, że cadyk nasz jest duszą świata: Jak on otworzy usta, to jakby ogniste anioły z nich leciały, co trzymają straż nad światem, a jak poruszy palcami, to wstrząsa tymi słupami, na których niebo się wspiera!⁶⁸²

Na dowód wyjątkowych przymiotów cadyka jeden z chasydów opowiada o dzie:

Podczas modlitwy wpadł rebe w okropną zadumę i widać było, że dusza jego wznosi się w dalekie, wysokie światy! Potem twarz zaczęła mu się kurczyć, mienić, cały trząsł się i zakrzyknął: wody! Podali mu szklanekę wody, a on wybiegł na podwórze i prędko ją wylał. A gdy zapytali: rebe, co to ma znaczyć? odrzekł: widziałem straszny pożar, który stał nad naszym miastem i miał je pochłonąć. Dopiero moja woda go zgasiła. Pomyślcie, ile w tym jednym zdarzeniu cudów się mieści!⁶⁸³

Cadyk, ubrany w długi biały chałat (bo podczas szabatu cadycy noszą białe szaty) i wysoki kołpak, usadowiony na fotelu przez chasydów ze swego orszaku, spoglądając bystro na otoczenie, stwierdza z namaszczeniem: „Wszędzie, gdzie jestem, przebywam w towarzystwie moich aniołów i przodków moich świętych!”⁶⁸⁴ Zaproszono go do domu Altera po to, by nakłonił jego córkę do wyjścia za mąż. Zwracając się do odważnej Perli, która uparła się, że zostanie żoną mężczyzny wybranego przez jej serce, cadyk wyjaśnia:

Twoje serce nie ma wybierać – ono ma tylko słuchać! Nas starszych i władców w Izraelu! Przez nas przemawiają wszystkie duchy i anioły, które z tajemnic świętej *kabały* i *Zoharu* wywołujemy. Słuchać ma serce twoje lub w proch padnie!⁶⁸⁵

Gabe⁶⁸⁶, czyli –jak wyjaśnia Feldman – „adiutant” cudotwórcy, który kieruje jego dworem, nadzoruje dostęp do cadyka, pobiera opłaty za wizyty i porady, podpowiada przerażonemu Alterowi, by wpłacił odpowiednią sumę, a wówczas cadyk uczyni cud i wypędzi nieczystego z duszy dziewczyny. Tłumaczy przy tym, że pie-

⁶⁸¹ Zob. A. Cała. *Kabała i chasydyzm*, „Novum” 1978, nr 11/12, s. 137.

⁶⁸² W. Feldman, *Cudotwórca. Sztuka w czterech aktach*, Warszawa 1901, s. 84.

⁶⁸³ Ibidem, s. 85.

⁶⁸⁴ Ibidem, s. 87.

⁶⁸⁵ Ibidem, s. 90.

⁶⁸⁶ *Gabe* (z hebr. *gabaj* – ‘opiekun’, ‘strażnik’) to urzędnik gminny, do którego należy zbieranie podatków i składek na rzecz biednych oraz rozdzielanie ich na rozmaite cele charytatywne. Ojciec tytułowej bohaterki dramatu G. Zapolskiej *Małka Szwarcenkopf* (Kraków 1958) mówi Jencie, że „*gabite* (powinno być *gabele* <jid.>; *gabite* to żona *gabe* – A.W.) uzbierał już na ślub [Małki] dwieście rubli” (s. 303). Zadania *gabaja* przejmowały stopniowo bractwa gminne. *Gabaj* jest również administratorem synagogi – zarządza jej funduszami, decyduje o przydziale miejsc siedzących, o zaszczytnych funkcjach, np. otwieraniu aron ha-kodesz, kolejności wywoływania wiernych do odczytywania Tory. U chasydów każdy cadyk ma swego osobistego *gabe*.

niądze są potrzebne na świece w bóżnicach i na rozdawanie jałmużny tym, którzy będą się modlić za Perłę.

Feldman uświadamia czytelnikom niezmiernie bogactwo zgromadzone przez cadyków, często kosztem biedaków. Kontrast między warunkami życia prostych Żydów a zamożnością cadyka i jego rodziny ujawnia arendarz:

coś takiego oczy moje nigdy jeszcze nie widziały! Pięćdziesiąt lat żyję na świecie i mam ciągle interesy po dworach – bo musicie wiedzieć, że ja jestem największy arendarz w kraju – ale u żadnego szlachcica, u żadnego hrabiego nie widziałem tyle złota i srebra, co u waszego cadyka [...]. Toż jak dzisiaj zobaczyłem na uczcie te kielichy złote, te półmiski złożone, te kryształki i inne drogie naczynia, to aż języka w gębie zapomniałem! A jak potem weszła żona cadyka... [...] i jej córki, i synowie, i wnuczki i zobaczyłem na nich te brylanty i perły, i ozdoby złote, to mi się przed oczyma tak zrobiło, jak gdyby do mojej ciemnej piwnicy nagle wpadło słońce! Gewalt, toż za to, co sama żona cadyka dziś na sobie nosiła, można by śliczną wioskę kupić!

Na co jeden z chasydów dodaje:

Toż dzisiaj przecie zwyczajny szabas! Trzeba tu przyjechać w jakieś wielkie święto, aby zobaczyć, co to znaczy stół piękny! U żadnego króla nic takiego nie zobaczycie! w raju nie potrzebują już piękniejszego! Jak rozłożą złoto i srebro a usiądą niewiasty ze swymi brylantami – to się widzi niebo, zasiane gwiazdami! [...] A widzieliście, jak cadyk nasz wyjeżdża na spacer? [...] Toście nie widzieli takich koni... [...], że są całkiem chyba podobne do owych rumaków ognistych, co ciągną wóz niebieski!⁶⁸⁷

Gabriel, uznany przez cadyka za przyszłego rabina – „świecznik mądrości w Izraelu” – i wybrany na męża Perli, opowiada w szabasowej mowie o fałszywych prorokach, przed którymi ostrzegał Mojżesz. Odważny młodzieniec w obecności cadyka, a także jego dworu i wielu innych osób, nazywa go przewrotnym, fałszywym cudotwórcą:

Prorok i cudotwórca to człowiek miłości wielkiej, myśli wielkiej, ofiary wielkiej! A ten oto człowiek zły, co trzyma dusze wasze w niewoli, nie jest jasnością, lecz nocą ciemną, co was dzieli od świata, od kraju rodzinnego, od mądrości i prawdy! On przekleństwem waszym! [...] Teraz, rebe, krzykniecie zapewne, że dybek mię opętał?! Ja się z tego śmieję! I wy wszyscy śmieJCie się z tego! Wiecie, bracia, jaki cel miał święty cadyk, wypędzając dybeka z domu reb Altera? Aby z kieszeni bogacza wyciągnąć dwa tysiące! I cudu nie spełnił, bo dybeka, przysięgam na Boga, nie ma i nie było! Wiecie, jaki cel miał, starając się dla mnie o miejsce rabina? Wziął ode mnie przyrzeczenie, że mu za to dobrze zapłacę i będę mu nasyłał bogatych pielgrzymów! Bracia moi, bracia, jeszcze wam się otworzą oczy?!⁶⁸⁸

Równie negatywny obraz cadyka i jego dworu pojawia się w relacji z podróży Jicchoka w *Żydziaku* Feldmana. Jicchok wraz z ojcem udał się do cudotwórcy, bo chora matka wierzyła w pomoc cudami słynącego rebe:

Widział Jicchok miścinę nędzną, brudną, cuchnącą, mieszkańców w łachmanach i przygarbionych, a nad nimi wznosił się cadyk. Widział kilkuset młodych, zdrowych ludzi, żyjących na jego dworze, dzielących czas swój między modły, opowiadania o wielkości rebeego i hulaszczą pijatykę. To go niezmiernie oburzało, gdyż próżniactwem gardził, a wierzył, iż celem życia jest – jak Bóg przykazał – zgłębianie tajemnic umięjętności świętych „li’szmoh” (nauka dla nauki).

Widział najbliższe otoczenie „dobrego Żyda”. Adiutanci jego rządili pięścią i potęgą duchową. Za łatwe przypuszczenie przed „jego” oblicze żądali „łapowego”; za udzielenie dobrego miejsca podczas sobotniej uczy przy stole żądali kubana, w przeciwnym razie kułakowali i policzkowali młodych i siwowłosych, dając im nieraz tygodniami całymi czekać przed drzwiami.

Widział cadyka samego, człowieka niskiego, tłuściutkiego, o świdrującym spojrzeniu i rudym zaroście, liczącego lat trzydzieści kilka, ubranego w biały chałat

⁶⁸⁷ W. Feldman, op. cit., s. 102-103.

⁶⁸⁸ Ibidem, s. 118-119.

i wyciągającego do wszystkich na powitanie „szulem alejchem” rękę, biorąc mimochodem *pydjon*. Każdego pozbywał się prędko, każdego oczarowywał mruzeniem niezrozumiałych błogosławieństw i cudownym przewracaniem oczyma, każdego odprawiał stereotypowym: Idź, Bóg dopomoże.

Widział „go” Jicchok dalej, odprawiającego w całym majestacie ucztę posobotnią w asystencji najwierniejszych chasydów, okrążonego ciżbą kilkuset głów, wpatrzonych weń jak w fetysza. Cadyk nigdy niczego nie jadał, cudem Bożym wzrósł imponujący brzuch jego; z każdego półmiska kosztował tylko po dwie łyżeczki, a pozostałość rozdzielał gabe między obecnych, którzy błogosławione te „resztki” sownie opłacali. Następnie jego świątobliwość wygłosił „słowa Boże”. Jicchok umiał ocenić wartość swą naukową, w chaosie wiedzy rabinicznej obracał się z całą swobodą dzielnego znawcy, mimo to nie rozumiał prawie ani słowa ze spekulatywnej części usłyszanego wykładu, gdyż był on treści kabalistycznej; cadyk komentował *Zohar*. Ale wszyscy obecni zachwycali się ucztą tą niebiańską, mówiąc, iż są ograniczeni i niegodni pojąć mędrca czytającego z ksiąg archańskich; wszyscy dobrze zrozumieli, co rabbi kilkakrotnie z naciskiem powtarzał: I mówił Bóg do Adama: ze wszystkich drzew raju możesz jadać, tylko z drzewa poznania – nie.

Ta część kazania, obszernie motywowana i zastosowana do spraw bieżących, zaostriżyła najbardziej krytycyzm Jicchoka, który mówił dalej: Drzewo poznania, zwane jest w Biblii także drzewem życia.

Widział on na koniec wspaniały powóz, prowadzony przez czwórkę dzielnych siwoszów, a w powozie rozpierała się żona i wnuczki „dobrego żyda”, obwieszone złotymi łańcuchami i pierścieniami i ukazujące się tłumom w coraz to innych strojach, sprowadzonych wprost z Wiednia, podczas gdy głodna i obdarta hołota znosiła cadykowi ostatni grosz, szukając pociechy, ratunku i nadziei.

To wszystko widział Jicchok i to utkwilo mu w pamięci. Musiał przyznać, iż świat cudotwórcy nie jest światem czystości, mądrości i bojaźni Bożej. I cóż cadyk wielkiego dokonał? Że raczył przyjść na świat jako syn starego cadyka... Stąd jego świątobliwość i powszechna dla niego czołobitność.

Nie koniec na tym. Raz młody jakiś „batlan” [tj. nieudacznik pozbawiony stałego zajęcia – A. A] pchając się do cadyka został potężnie wypoliczkowany przez gabego. Zaczerwieniony pobiegł on do klauz i solennie się upił, potem zaczął po cichutku opowiadać historie... historie o szalbierstwach i wyzyskiwaczach i komediantach, historie bardzo ciekawe...⁶⁸⁹

To, co Jicchok zobaczył u cadyka i co o nim usłyszał, podziało jak „strumień zimnej wody”, studząc żar religijny i powodując zmianę spojrzenia na świat. Wizyta u cadyka stała się istotnym wydarzeniem w życiu młodego człowieka, gdyż zrodziła w nim przeogromną chęć poznania cywilizacji – tego, czego nie było na dworze u cudotwórcy ani w naukach przezeń głoszonych. Już wcześniej, w bejt ha-midrachu, koledzy opowiadali o cudach cadyka, na przykład o oswobodzeniu chłopca z działań nieczystego (przyczyną wejścia złego w duszę i ciało był zamiar uczenia się przez chłopca trefnego języka gojów); Jicchokowi nie spodobały się te historie.

Literatura dziewiętnastowieczna rzadko pokazuje cadyków, a jeśli już się oni pojawiają, to stoją w opozycji do Żydów pragnących oświaty, reform i kontaktów z gojami, takich jak Gabriel z *Sądów Bożych* i Jicchok z *Żydziaka* Feldmana, bohaterowie *Meira Ezofowicza* Orzeszkowej, *Zyzmy* Maciejowskiego, *Lejbe i Sióry* Niemcewicza. Do przeciwników cadyków zalicza się starszy już wiekiem Hersz Ezofowicz, popadający w poważny konflikt z Nochimem Todrosem – fanatykiem kabalistą, nietolerującym współpracy z chrześcijanami, a także sędziwy Abraham z romansu Niemcewicza.

Jedynym w analizowanej przeze mnie literaturze cadykiem z doprawdy nie-licznymi cechami negatywnymi jest cudotwórca z obrazka Feldmana *Cuda i dzi-*

⁶⁸⁹ W. Feldman, *Żydziak. Szkic psychologiczno-społeczny*, Lwów 1889, s. 54-57.

wyodwiedzający chasydów z Zapiecka. Całe miasteczko zazdrościło Chaimowi i Sarze, że cadyk zagościł w ich domu.

Mąż szczególnie, jako mężczyzna, mógł być w bezpośredniej styczności ze „spra- wiedliwym”; patrzeć nań, siedzieć wspólnie przy stole, zjadać jego resztki – słowem użyć wszystkich rozkoszy, jakie spływają z dostojnej jego osoby, jak promienie ze słońca. Zaprawdę... rosa nie jest tak dobroczynną dla niwy spragnionej, pieniądź nie tak pożądany w domu nędzarza – jak rzut oka cudotwórczego na pobożnego wyznawcę⁶⁹⁰.

W wyglądzie cadyka narrator uwydatnił biały chałat i białą jarmułkę oraz szczupłą twarz, „podobną do arcykapłana świątyni jerozolimskiej, podobną do wizji aniołów”⁶⁹¹. Chaim z wielkim nabożeństwem przyłożył palce do jarmułki cadyka i ucałował, po czym drżącym głosem poprosił o złożenie jego świątobliwej dłoni na głowie brzemiennej Sary, aby porodziła syna.

Feldman w *Cudach i dziwach* poddaje krytyce nie tyle działania samego cadyka, ile postępowanie wpatrzonego weń Żyda, bezgranicznie ufającego i ślepo wierzącego w moc cudotwórcy.

Tylko u Feldmana, w sztuce *Cudotwórcy*, powieści *Żydziak* i obrazku *Cuda i dziwy*, zasygnalizowany jest zwyczaj spożywania z cadykiem szabasowej kolacji. Przed każdym szabatem chasydzi przybywają do swego cadyka, by wysłuchać kazań i otrzymać rady w różnych nurtujących ich kwestiach. Co trzecią ucztę szabasową spędzają u cadyka, ten zaś zostawia z każdego szabasowego dania niewielką część, zabieraną przez chasydów i uznawaną za świętą. Poprzez wprowadzenie postaci cadyka, ukazanie jego stylu życia i ślepej wiary chasydów w swego przywódcę, a nierzadko też ich prostackiego uwielbienia literaci (zwłaszcza pochodzenia żydowskiego) eksponują jeden z ważniejszych czynników przeszkadzających w reformach społeczno-obyczajowych: bardzo silny wpływ cadyka na współwyznawców, którzy nie chcą przeciwstawić się swemu duchowemu przywódcy, gdyż wierzą w jego moc „nadczołowieka”, boją się konfrontacji, nie mają odwagi udowodnić mu oszustw i nadużyć.

Dziewiętnastowieczna literatura odnotowuje kilkakrotnie (np. *Żyd Kraszewskiego*, *Młodzi i starzy* oraz *Żydówka* Bałuckiego) obecność w gminie kohenów⁶⁹², wspomnianych głównie w związku z zakazem przebywania przy kalających ich rytualnie zwłokach. Kasta kohenów objęta jest specjalnymi przepisami, między innymi zakazem poślubiania rozwódek i prozelitek. Do rytuałów związanych z funkcją kohena należą: błogosławienie gminy w czasie szabasowych modłów (oraz innych świąt, zależnie od miejscowej tradycji), przywilej pierwszeństwa przy wezwaniu do odczytania Tory podczas nabożeństwa, celebrowanie „wykupienia syna” pierworodnego. W dziewiętnastowiecznej literaturze polskiej brakuje jakichkolwiek wzmianek na te tematy.

W kilkustopniowej hierarchii władz gminnych najwyższą pozycję zajmują seniorzy (najczęściej jest ich trzech do pięciu) pełniący funkcje administracyjne, sądownicze i reprezentacyjne, a przewodzi im rabin. Seniorzy wybierani byli spośród najbardziej szanowanych członków gminy, zazwyczaj raz do roku w trakcie Pesach, czasami pełnili tę funkcję dożywotnio.

Ważne miejsce w gminie przysługuje kahalnikom kierującym komisjami poszczególnych działów administracji, na przykład nadzorcą, charytatywną, podatkową. W *Oryginalie z Piskorzewa* (1892) Junosza pokazuje scenkę, w której chrześcijanin, pan Dezydery, spotkawszy na ulicy przemarznętego chłopca, Berka, odzianego w dziurawe łachmany „udał się prosto do rabina. Tam byli najbo-

⁶⁹⁰ W. Feldman, *Cuda i dziwy. Obrazek skreślony z natury, [w:] Jak w życiu. Obrazki*, Złoczów, b.r., s. 116.

⁶⁹¹ *Ibidem*, s. 117.

⁶⁹² Kohen (hebr., 'kapłan') to potomek Aarona w linii męskiej. W czasach Świątyni kapłani pełnili w niej służbę, przede wszystkim dbając o sprawowanie kultu i przewodząc obrzędom religijnym. Mieili rozmaite przywileje, m.in. pobierania dziesięciny. Rola kohena uległa znacznym ograniczeniom po zburzeniu Świątyni.

gatsi obywatele i najporządniejsi szynkarze, kahalni, cała starszyzna!”⁶⁹³ Żydom tłumaczącym się brakiem pieniędzy na cele charytatywne Dezydery zarzucił zaniedbywanie obdartego i głodnego dziecka, co stawiało kahał w złym świetle.

Znamienne dla dziewiętnastowiecznej literatury polskiej jest przedstawianie seniorów i kahalników jako ostoi żydowskiego konserwatyzmu. Przykład znajdujemy między innymi w powieści Niemcewicza *Lejbe i Sióra*, gdzie ojciec Sióry wraz z rabinem i starszyzną stają się przeszkodą na drodze do cywilizacji, gdyż uradzili, by odebrać dziewczynie lektury Mendelssohna i innych światłych uczonych żydowskich, i zabronili jej spotkań z zasymilowaną Żydówką Rachelą. Liczne utwory ukazują też inną negatywną cechę starszyny: wyzyskiwanie współbraci, zwłaszcza prostych i ubogich. Na ucisk ze strony władz gminnych skarży się Chaim w liście do Lejby (w tejże powieści Niemcewicza):

my, ubodzy Żydzi starszych i możniejszych jesteście igrzyskiem, oni umyślnie nas utrzymują w ciemności, fanatyzmie, byśmy pod pozorem sprawy religii, posłuszni im ślepo we wszystkim, nie ujrżeli nigdy, że u starszych naszych religia jest tylko pokrywką, prawdziwym celem, bogacenia się za pomocą ciemnoty naszej.

Przemyślują starsi i bractwa nasze, jak nas drzeć ze skóry: ustawiczne składki, to na koszerne, to na prenumeraty *Talmudów*, to na rekrutowe, w których ja nędzny tyle płacę, co bogaty Herszko i Moszko. Jedne z największych przykrości są nakazywane posty. Wiesz, iż kiedy przyjdzie naszym starszym do głowy w ważnym jakim interesie posłać do wiele znaczących, nakazują trzydniowe posty, to jest, każą każdej familii złożyć tę kwotę pieniędzy, którą by wydała przez trzy dni na wyżywienie siebie i całej rodziny swojej. Nie wiem, jak majątni zachowują te posty; ja biedny choćbym nie chciał, to muszę, gdyż oddawszy pieniądze za trzydniową żywność moją, w istocie samej nie poszczę, ale z głodu umieram, bo nie ma za co kupić chleba kawałka⁶⁹⁴.

Nawet sam bogaty Moszko przyznaje, że ze składek ściąganych od Żydów w ramach postu zbierają się duże sumy, ale nie widać z nich korzyści obiecywanych przez starszych kahalnych. Literaci udowadniają, że Żydzi, choć wiedzą o nieuczciwościach w zarządzie gminy, boją się o nich głośno mówić. Nędzarcz Szmul z *Meira Ezofowicza* stwierdza:

kahalni to bardzo pobożni ludzie są i wielcy bogacze. Ich także szanować trzeba i słuchać i choćby oni co złego zrobili, oczy zamykać. Oni mogą ciebie przed Panem Bogiem oskarżyć i przed ludźmi. Pan Bóg rozgniewa się, jak ich skargę posłyszysz, i karę na ciebie spuści, a ludzie powiedzą, że to ty bardzo zuchwały jesteś, i odwrócą od ciebie twarze swoje!⁶⁹⁵

Przykładem okrutnego traktowania Żydów mających odwagę przeciwstawić się matactwom kahału jest historia Efraima opowiedziana Siórze przez Lejbę:

szanowny ten Izraelita, ścisły postrzegacz praw Mojżesza, przez cały swój żywot gorliwym był obrońcą ubogiego ludu przeciw nadużyciom i uciskom kahalnych; gorliwość ta sprowadziła nań nienawiść i prześladowanie rabinów i bractwa starszych; ciężko od nich dręczony, zachorował z frasunku i niedawno dni swoich dokonał. Wyszedł duch nieśmiertelny, ostygło znikome ciało szanownego starca, lecz nie ostygł w starszych duch prześladowania i zemsty⁶⁹⁶.

Żydom wpojono przekonanie, że wielkim wstydem, a nawet przeszkodą dla zbawienia jest niepogrzebanie zwłok w ciągu kilku godzin po śmierci. Tej powszechnej wiary starszyzna użyła przeciw znienawidzonemu Efraimowi. Mimo próśb i zabiegów Lejby nie pozwolono pochować ciała wuja przez cztery dni. Nie dość więc, że kahał zatrął Efraimowi życie, to jeszcze po zgonie odmówiono mu godnego spoczynku.

Atmosferę na posiedzeniach gminy ujawnia Meyersonowa w powieści *Z ciasnej sfery*:

⁶⁹³ K. Junosza, *Oryginał z Piskorzewa*, [w:] *Wybór pism w X tomach*, t. 5, Warszawa 1893, s. 23.

⁶⁹⁴ J. U. Niemcewicz, op. cit., s. 65–66.

⁶⁹⁵ E. Orzeszkowa, *Meir Ezofowicz*, op. cit., t. 1, s. 150.

⁶⁹⁶ J. U. Niemcewicz, op. cit., s. 45.

Zebrania kahalne (*asyfos*) burzliwością swoją były tylko karykaturą sejmików szlacheckich; kandydat zaś na *Parnessa* czy *Głowę kahału* tak samo wódką i gęsiną kupował podpisy i kije na stronnictwo przeciwnika, jak dawny możnowładca biesiadą i kielichem – głosy i szable swoich adherentów⁶⁹⁷.

Każda gmina żydowska ma własny sąd religijny – *bejt din*, a jego rozstrzygnięcia opierają się na przepisach prawnych zawartych w Talmudzie i literaturze rabinicznej. Funkcją sądu religijnego, jak objaśnia zwięźle Symeon z powieści Orzeszkowej *Mirtala*, jest:

z każdej litery świętych ksiąg naszych wyciągnąć korzec przepisów, które wypełniać będzie zmuszony każdy prawy syn Izraela. [...] a ktokolwiek jednego z przepisów tych, najdrobniejszego choćby, wypełniać nie zechce, przekleństwo nań, przekleństwo srogie, nieubłagane, wyłączające go spomiędzy żyjących, a ciało i duszę jego oddające na pastwę aniołów śmierci i pomsty! Dzieła tego dokonać zadaniem jest beth-dinu [...]⁶⁹⁸.

Kolegium sędziowskie liczy co najmniej trzech sędziów, tzw. dajanów. Duże kahały miały sądy składające się z trzech kolegów odpowiedzialnych za sprawy różnej wagi. W debatach nad poważnymi kwestiami prócz dajanów uczestniczył rabin.

Żydzi nie powinni wносить swoich spraw przed sąd gojów (gdyby to uczynili, okryliby hańbą prawa Tory), toteż *bejt din* rozstrzygał w wielu kwestiach – od wykroczeń przeciw religii po rozwody, sprawy cywilne i finansowe. Przyjmujący judaizm (prozelici) byli poddawani obrzezaniu i rytualnej kąpeli w obecności sędziów. W bardziej skomplikowanych sprawach (zwłaszcza dotyczących rytuału) *bejt din* zwracał się do wielkich autorytetów rabinicznych⁶⁹⁹.

Sądy żydowskie zbierały się na posiedzeniach w dni targowe (w dużych gminach, np. w Krakowie codziennie) w pomieszczeniach przy synagogach. Abraham, bohater *Pustelnika w Proniunach* Chodźki, opowiada o nakładaniu cheremu (klątwy) na Mendelowiczów oraz sędzię nad nimi i złymi duchami przebywającymi w ich kamienicy, w którym uczestniczyło prócz Eliasza jeszcze dwóch rabinów, gdyż „zwyczajnie na sąd duchowny trzeba trzech mężów”⁷⁰⁰. U Orzeszkowej widzimy, jak do szybowskiego *bejt ha-kahału*:

pojedynczo albo parami przybywali [...] sędziowie gminy, siwi całkiem lub siwiejący, poważni ojcowie rodzin licznych, zamożni kupcy lub właściciele posiadłości miejskich. Liczba ich powinna była dosięgać dwunastu, tym razem przecież jedenastu ich tylko naliczono. Dwunastym *dajonem* w Szybowie był Rafał Ezofowicz [wuj Meira Ezofowicza– A.W.]. Pomiędzy ludem szeptano, iż stryj obwinionego należeć do składu sądu nie mógł; niektórzy mówili: „nie chciał”. Po *dajonach* przybywali kahalni [...]⁷⁰¹.

Pod przewodnictwem rabina Izaaka Todrosa odbywał się przy szczelnie zamkniętych drzwiach i okiennicach sąd nad Meirem (narrator nie ujawnia jego przebiegu). W tym samym czasie oskarżony czytał ludziom słóczonym w *bejt hamidrasy* zapiski zmarłego przed trzystu laty Michała Ezofowicza Seniora, który uważał, że święta jest nauka religii, ale inne nauki stworzone zostały też przez Boga, i który zasiadając w wielkim synodzie izraelskim w Lublinie napomniał – wraz z kilkoma innymi mędrkami i uczonymi – w odezwie do współbraci: „Bądźcie pożyteczni ziemi tej, na której mieszkacie, a będą was szanować”. W tłumie słuchaczy stała zwarta grupa młodych ludzi wpatrzonych w twarz Meira, tęskniących za prawdą, szukających jej pośród ciemności, ale najliczniejsi byli ludzie w nędznych

⁶⁹⁷ M. Meyersonowa, *Z ciasnej sfery. Powieść podług podań i papierów familijnych*, Warszawa 1878, s. 39.

⁶⁹⁸ E. Orzeszkowa, *Mirtala*, [w:] *Pisma zebrane*, pod red. J. Krzyżanowskiego, t. 19, Warszawa 1950, s. 89.

⁶⁹⁹ Spisywane po hebrajsku od wczesnego średniowiecza odpowiedzi (ujęte w zbiory) na pytania obejmujące najczęściej zagadnienia na temat rytuału i prawa religijnego kierowane do wielkich autorytetów rabinicznych tworzą tzw. responsa rabinackie (hebr. *szeelot u-tszuwot*, dosł. 'pytania i odpowiedzi').

⁷⁰⁰ I. Chodźko, *Pustelnik w Proniunach*, op. cit., s. 258.

⁷⁰¹ E. Orzeszkowa, *Meir Ezofowicz*, op. cit., t. 2, s. 163.

ubiorach, z długimi brodami i oczami rozpalonymi złością na czytającego. Oburzenie zebranych osiągnęło apogeum, gdy Meir wypowiedział następujące słowa:

W pisaniu tym napisanym jest, ażeby Izrael przestał spodziewać się Mesjasza z ciała i ze krwi... [...]

- Albowiem nie przyjdzie on na świat pod postacią człowieczą, ale spłynie jako czas, niosący ludziom wszystkim poznanie, nasycenie, miłość i pokój...⁷⁰²

Żydzi nie pozwolili młodzieńcowi dokończyć. W wielkiej sali „zagotowało się i zakipiało [...], jak gdyby napełniały ją rozszalałe jakieś wichrem żywioły”⁷⁰³, słychać było krzyki, groźby, przekleństwa. Czarna masa ludzi wypłynęła na dziedzińiec synagogałny, jedna bardzo liczna grupa przekroczywszy jego wrota rzuciła się na wychodzącego Meira z kamieniami, błotem i żwirem, targając go za ubranie. W kilka minut po przyjściu Meira do domu *szamosz* (pomocnik kahalny) dostarczył mu i odczytał wyrok sądu:

Izaak Todros, syn Barucha, rabin szybowski, wraz z *dajonami* i kahalnymi, trzymającymi sąd i rządy nad gminą izraelską miasta Szybowa, przyjąwszy do wiadomości i mając to stwierdzonym przez mnogich świadków i dowody nie podlegające żadnemu wątpieniu, że silny, zuchwały i nieposłuszny Meir Ezofowicz, syn Beniamina, dopuścił się srogich przestępstw i nigdy nie słyszanych w Izraelu zbrodni następujących:

1. iż pomieniony Meir, syn Beniamina, zaniedbywał strzec *sabaty* wedle praw i ustanowień izraelskiego Zakonu i zamiast oddawać się w dniu tym, jak prawemu Izraelicie przystoi, pobożnym czytaniom i rozpamiętywaniu niezliczonych przepisów *Talmudu* i niezgłębionych tajemnic *Kabały* ośmielał się strzec i bronić mieszkania odszczepieńcy karaima, na dzieci izraelskie w gniewie ręce podnosić, a w miejscach ustronnych przekłete księgi czytać i świeckie pieśni śpiewać;
2. iż Meir Ezofowicz, syn Beniamina, księgę przekłętą: *More Nebuchim* Mojżesza Majmonidesa, fałszywego mędrca, wyklętego przez mnogich a świętych rabinów i uczonych naszych, nie tylko sam czytał, ale do czytania jej i rozważania zawartych w niej kacerstw i obrzydliwości towarzyszków i przyjaciół swych zachęcał;
3. iż Meir Ezofowicz, syn Beniamina, przed towarzyszami swymi i przyjaciółmi buntownicze mowy przeciw Zakonowi i mędrcom izraelskim z ust swych wypuszczał, przez co dusze młodzieńców izraelskich psuł i trądem niewiary zarażał;
4. iż pod pozorem litości nad nędzą i utrapieniami ludu dawał on jemu rady zbrodnicze i głupie mówiąc, żeby baczyli na to, co kahalni czynią z odbieranymi od nich pieniędzmi, żeby rozróżniali w Zakonie rzeczy Boskie od rzeczy ludzkich, żeby rozsypali się po szerokich polach i prowadzili po nich pługi, tak jak to czynią ciemni i niscy chłopci chrześcijańscy;
5. iż mając na twarzy swej i brodzie wyrosłe od dawna włosy nie chciał on pojąć sobie żony, sprzeciwiał się w tym woli i rozkazaniu starszych, a przyrzeczoną sobie dziewczynę izraelską, Merę, córkę Elego, zuchwale odrzucił, przez co objawił wszetecznie swe postanowienie unikania prawych związków małżeńskich;
6. iż nieczystą przyjaźń trzymał on z Gołą, karaimką, wnuczką odszczepieńca, któremu rabin Izaak i kahalni z wielkiego tylko miłosierdzia w domu ojców jego żyć pozwalają, albowiem karaimi, jako dobrowolnie odpadli od łona Izraelowego, a świętości *Talmudu* i *Kabały* uznać nie chcący, niegodni są, aby ich ziemia na powierzchni swej nosiła - Meir Ezofowicz, syn Beniamina,

⁷⁰² Ibidem, s. 181.

⁷⁰³ Ibidem, s. 182.

obcował często z nimi, z Gołądą karaimką w ustronnych miejscach schodził się, kwiaty z jej ręki przyjmować śmiał i głos swój dawał za towarzysza jej głosowi razem z nią świeckie pieśni w sabat śpiewając;

7. iż nie oddawał on czci przynależnej uczonym izraelskim, otwierał usta swe do zuchwałych sprzeczek z reb Moszem, ulubieńcem i uczniem rabina Izaaka, i na tegoż reb Mosza zbrodniczą rękę podnieść śmiał, tak iż ręką tą popchnięty reb Mosze przewrócił się na podłogę chederu, a na niego przewrócił się stół i powstały z tego wielkie szamotania się i stukania, dla reb Mosza strach i ból, a dla całego Izraela żal i zgorzelenie;
8. iż w niepojętej złości swej oskarżył on przed cudzym człowiekiem [tj. chrześcijaninem - A.W.] rebe Jankla Kamionkera o zły względek tegoż cudzego człowieka zamiar, przez co zerwał jedność i przymierze izraelskiego ludu i głowę brata swego srogiemu niebezpieczeństwu poddał, które ażeby odepchnąć od siebie musi teraz reb Jankiel wiele nieprzyjemności doświadczyć, trudów dokonać i pieniędzy utracić;
9. iż nie znając granic dla zuchwałości i bezbożności swej wydobył on pismo przodka swego, Michała Seniora, z ukrycia, w którym oby było zgniło i rozsypało się w proch! - a nabrawszy do serca swego zbrodniczej śmiałości przyszedł do bet-midrasy, aby pismo to w obliczu ludu całego czytać, a przez to trząść srodze wiarą jego w stare prawa i obyczaje izraelskie; a że. jak nam mówią o tym świadkowie, których przyzwaliśmy, pismo to napelnionym jest najzłośliwszymi radami i najsroźszymi bluźnierstwami, jakie ucho Izraela słyszało kiedykolwiek, czytanie to przez Meira, syna Ezofowicza, dokonane, uważamy za największą zbrodnię spomiędzy wszystkich wielkich zbrodni, których się on dopuścił, i na podstawie praw w świętych księgach naszych zawartych i władzy, która nam, wedle tychże praw, nad wszelkim synem domu Izraelowego udzieloną jest, stanowimy.

Jako jutro w wieczór rzuconym będzie na silnego, zuchwałego i nieposłusznego Meira Ezofowicza, syna Beniamina, ustami rabina Izaaka, syna Barucha, *cherem*, wielka i przeraźliwa klątwa, dla wysłuchania której zwołanym będzie przez *szamoszów* naród cały z miasta Szybowa i okolic, a która gdy na głowę jego spadnie, odtrąconym on zostanie od łona Izraelowego i z domu Izraela sromotnie wypchniętym. Wy zaś wszyscy, którzy trzymacie się waszego Boga i Zakonu Jego, żyjcie w pokoju i szczęśliwości wraz ze wszystkimi braćmi Izraelitami!⁷⁰⁴

Podobny wyrok pokazuje Niemcewicz. Nakaz rzucenia klątwy na Lejbę wydał Ben Lewi, rabin glogowski, wraz z kahałem i bractwem starszych, przedstawiając młodzieńcowi jedenaście zarzutów, między innymi pogardę dla Talmudu, porzucenie wielu przepisów religijnych, sprzeciwianie się starszyźnie, czytanie w szabas ksiąg gojów. Wprowadzenie do utworu treści zarzutów i klątwy ma służyć Niemcewiczowi za kolejny dowód, iż ortodoksyjni Żydzi, zwłaszcza ich przywódcy, stanowią skupisko ciemnoty, niepoddającej się reformom; dobitnie świadczą o tym ich słowa:

Nakazujemy, aby podług przepisów tych klątw pomieniony Lejba nie ważył się golić, by się nigdy nie zbliżał do synagogi, by każdy Izraelita, gdy go spotka, najmniej na cztery łokcie co prędzej odskoczył od niego, słowem, by był wyklęty i przeklęty, póki się nie opamięta; gdyby zaś w czasie klątwy tej umarł, kamień na mogile jego ma być położony na znak, że godzin ukamienowania. Ten wyrok nasz wykona w Warszawie rabin, kahał i starsi bractwa, i wszystkim udzieli kahałom⁷⁰⁵.

Jednak wskutek interwencji rządu publicznie ściągnięto klątwę z głowy Lejby (literatura XIX w. nie pokazuje tego obrzędu). Ale już wkrótce Jankiel, na mocy najwyższej władzy chasydów, rzucił trzy rodzaje klątwy: *Niddui*, *Cherem* i *Schamatha* -między innymi na Lejbę, Siórę, Rachelę, jej ojca Abrahama i wreszcie na

⁷⁰⁴ Ibidem, s. 188-191.

⁷⁰⁵ J. U. Niemcewicz, op. cit., s. 50.

Moszka, który zrozumiał, że nie wszyscy goje są przeciwnikami Żydów, a nauki świeckie nie przeszkadzają w spełnianiu praktyk religijnych. Należy zaznaczyć, że Niemcewicz popełnił błąd rzeczowy: klątwy nie nakłada cadyk, lecz rabin.

Ani Julian Ursyn Niemcewicz, ani Wacław Szymanowski, który włożył w usta swego bohatera Efraima słowa: „O Rabbi! wart [...] [jestem], by na mnie rzucono / Trzy klątwy: *cherem*, *niddai*, *schamata*”⁷⁰⁶, nie wyjaśnili, co się pod tymi pojęciami kryje. Otóż Talmud wyodrębnia dwa stopnie ekskomuniki: *nidduj* (lekka) i *cherem* (ciężka). *Szamta* jest natomiast ogólnym terminem hebrajskim obejmującym zarówno *nidduj*, jak i *cherem*. Polscy literaci dziewiętnastowieczni mogli uznać szamę za rodzaj klątwy, ponieważ żydowscy uczeni wyrażali rozbieżne poglądy co do stopni ekskomuniki. Na przykład Raszi, autor między innymi komentarzy do Talmudu Babilońskiego, utożsamiał *nidduj* z *cheremem*, a słowa *szamta* używał na określenie kary lekkiej.

Kara ekskomuniki, czyli okresowe lub całkowite wykluczenie ze społeczności żydowskiej, ustanowiona jest dla dwudziestu czterech przestępstw. Nakłada się ją między innymi za obrazę autorytetu rabina, sztychowanie z obyczajów żydowskich, fałszywe oskarżenia, bluźnierstwo i zabójstwo. Lżejsza forma *cheremu* (nałożono ją np. na Rubina Ickowicza z romansu *Lejbe i Sióra*) polega na czasowym odrzuceniu przez społeczeństwo: przez kilka dni nie można się kontaktować z ekskomunikowanym, spożywać z nim posiłku ani modlić się w jego obecności. Taka klątwa zostaje odwołana, gdy ekskomunikowany podda się pokucie. W ostrej formie *cheremu* osobę ukaraną uznaje się za nie-Żyda. Nawet śmierć nie znosi klątwy, trumnę z wyklętym obrzuca się kamieniami, a rodzina nie odprawia rytuałów żałobnych.

Ortodoksi często stosowali *cherem* po to, by zapewnić społeczności religijną jedność. Ogłaszanie klątwy oraz jej treść najobszerniej w literaturze polskiej XIX w. przedstawia Orzeszkowa w *Meirze Ezofowiczu*.

Tak jak chce tradycja, ceremonia wykluczenia Meira odbywa się w synagodze, przy czym opis nie wskazuje jednoznacznie, czy Tora została wyjęta z aron hakodesz, a tylko wtedy można nałożyć *cherem*. Kiedy kantor skończył wyśpiewywać psalmy i w synagodze zapadła cisza, stojący na bimie Izaak Todros wypowiada słowa klątwy skierowane przeciwko po raz ostatni przebywającemu w szybowskiej synagodze Meirovi:

- W imię Boga ojców naszych! - zabrzmiał basowy a silny głos Izaaka Todrosa. [...]

- Siłą i potęgą świata, w imię świętego Zakonu naszego i sześciuset trzynastu praw w Zakonie tym zawartych, *cheremem*, którym Jozue Nawim przeklął miasto Jerychon, przekleństwem, którym Elizeusz przeklął prześladowające go chłopięta, *szamta*, która używaną była przez wielkie *sanhedryny* i sobory nasze, wszystkimi *cheremami*, przekleństwami, wypędzeniami i unicestwieniami, które używanymi były od czasów Mojżesza aż po dzisiejszy dzień - w imię Boga przedwiecznego. Pana świata i Twórcy wspaniałości jego, w imię Matatrona, który jest aniołem stróżem i obrońcą Izraela, w imię anioła Sandalfona, który z modlitw ludzkich spleta wieńce dla tronu Pańskiego - w imię archanioła Michała, potężnego wodza niebieskich wojsk - w imię aniołów ognia, wichru i błyskawic, siłą imion wszystkich aniołów prowadzących gwiazdy i jeżdżących na niebieskich rydwanach i wszystkich archaniołów rozwijających skrzydła swe nad tronem Wszechpotężnego - imieniem tym, które ukazało się Mojżeszowi w krzaku ognistym, i tym, którym Mojżesz rozdzielił wody na dwie połowy - imieniem ręki, która nakreśliła tablice świętego prawa... niszczymy, wypędzamy, hańbimy, unicestwiamy i przeklinamy silnego, zuchwałego i nieposłusznego Meira Ezofowicza, syna Benjaminowego... [...]

- Przeklętym niech będzie on przez Boga Izraelowego! Przeklętym niech będzie on przez silnego i strasznego Boga, którego imię z trwogą wygłaszają ludzie w dniu sądnym! Przeklętym niech będzie on przez niebo i ziemię! Przeklętym niech będzie on przez Matatrona. Sandalfona, Michała, archaniołów, aniołów i wszyst-

⁷⁰⁶ W. Szymanowski, *Salomon. Dramat z XVI wieku, w trzech aktach*, Warszawa 1856, s. 46.

kich mieszkańców nieba! Przeklętym niech będzie on przez wszystkich czystych i świętych służących Bogu! Przeklętym niech będzie on przez każdą siłę wyższą na ziemi i niebie! Boże Stwórcu! wytęp i zniszcz go na wieki! Boże Podnosicielu! upokorz go! Gniew Twój. Boże! niech rozpiorunuje się nad głową jego! Szatani niech idą na jego spotkanie! Złorzeczenia i jęki nich otaczają go wszędzie, gdzie się tylko obróci! Własnym mieczem niech on pierś swą przeszyje i niech skruszą się wszystkie strzały jego, a anioły Boże niech gnają go wciąż z miejsca na miejsce, aby nigdzie na spoczynek nie stanęła stopa jego! Drogi jego niech będą niebezpieczne i okryte grubą ciemnością, a wśród nich towarzyszką niech mu będzie rozpacz nadzwyczajna! Niech smutki i nieszczęścia trapią go ciągle, a on niech własnymi oczami patrzy na uderzające weń ciosy i nasycy się ogniem Bożego gniewu! Niech nie przebaczy mu Pan! Przeciwnie! Gniew i pomsta Boża niech spłyną na człowieka tego, wpiją się weń i przenikną go aż do szpiku kości! Przekleństwem tym jako szatą niech owinie się on cały, ażeby zniknął sprzed oblicza światłości, a imię jego aby startym zostało z podniebieskiej przestrzeni. [...]

- Od tego momentu [...], w którym przekleństwo to na głowę jego spadło, niech nie waży się on przystąpić do żadnej izraelskiej świątyni na całym świecie bliżej jak o cztery łokcie odległości! Pod karą klątwy i odrzucenia od łona Izraelowego, niech Izraelita żaden nie przybliży się do niego bliżej jak o cztery łokcie odległości i nich nie waży się otworzyć przed nim drzwi domu swego ani chleba, wody i ognia mu podać, chociażby widział go zesłałego, upadającego i zgiętego w łęk od tułactwa, głodu, choroby i nędzy! Przeciwnie! niechaj każdy, kto spotka go, pluje na twarz jego śliną ust swoich i przed stopy jego rzuca kamienie, aby potykał się on i upadał. Majątku żadnego niechaj on nie używa. Wszystko, co prawem dziedzictwa spada na niego z ojca jego i matki jego, i wszystko, co on własnymi rękami dla siebie zebrał, niech oddanym zostanie pod rozporządzenie kahału, aby z mienia nieprawego uczynił on pociechę i podporę prawych! O pomście tej i klątwie, która nań spadła, niech dowie się Izrael cały. Wy wszyscy, którzyście ją własnymi uszami słyszeli, głóście słowa i przykazania jej na każdym miejscu, na które zanoszą was stopy wasze, a my wiadomość o niej roześlemy do wszystkich miast i gmin, w których mieszkają bracia nasi, od końca do końca świata. Tak niech się stanie! A wy wszyscy, którzy wiernymi zostaliście Panu waszemu i zakonowi Jego, życie szczęśliwi! życie!⁷⁰⁷

Ceremonia wyklęcia odbywa się przy dźwiękach szofaru i wygaszonych świecach:

skończył [rabin Todros], a w tejże chwili działaniem mechaniki umiejętnie stosowanej przyćmiły się rzęsiste światła gorejące w siedmiu olbrzymich świecznikach i w czterech rogach sali rozgłośnie dźwięknęły i zawyły trąby. Z urywanym tym lub przeciągłym i ponurym wyciem mosiężnych instrumentów złączył się olbrzymi chór ludzkich szlochów, jęków i krzyków. Najgłośniejszy krzyk dał się słyszeć w przedsionku, a był tym przeraźliwszy, że wychodził z piersi męskiej i silnej⁷⁰⁸.

Todros nie zszedł z bimy, lecz patrzył na kantora, „dlatego, iż wedle obrządku po wyrazach strasznej klątwy rzuconych na jednego człowieka nastąpić powinny były słowa błogosławieństwa zlewanego na lud cały. Słowa te, błogosławiące lud, wygłosić powinien był kantor. Todros oczekiwał na dokończenie spełniającego się aktu”⁷⁰⁹. Wyjące trąby umilkły, światła zagorzały znowu, a ludzie na znak Eliezera ucichli. Kantor zamiast wymówić słowa modlitwy w intencji zgromadzonego w synagodzę ludu, poprosił Boga o błogosławieństwo i łaskę dla Meira:

- Ten, który błogosławił praojców naszych: Abrahama, Izaaka, Jakuba, Mojżesza, Aarona. Dawida; proroków Izraela i wszystkich sprawiedliwych świata... On niechaj spuści łaskę i błogosławieństwo swe na człowieka tego, którego niesprawiedliwy *cherem* ten naruszył! Bóg przez miłosierdzie swe niech uratuje i osłoni

⁷⁰⁷ E. Orzeszkowa, *Meir Ezofowicz*, op. cit., t. 2, s. 210-213.

⁷⁰⁸ Ibidem, s. 213-214.

⁷⁰⁹ Ibidem, s. 214.

go od wszelkiego złego i nieszczęścia, niech przedłuży czasy i lata jego, niech błogosławi wszelkiemu dziełu jego rąk i niech go od utrapień ciemności i kajdan oswobodzi razem ze wszystkimi braćmi Izraelitami! Niech taką będzie wola Jego!... Wołajcie: Amen!⁷¹⁰

Klątwa rzucona na Meira zrodziła miłość do niego w duszach kilkudziesięciu młodych ludzi, którzy zaraz śmiało oznajmili rabinowi, że nie chcą żyć jak więźniowie w ciemnicy i nikt nie ma prawa okuwać w kajdany ich rozmów i woli.

Przejście Zyzmy, tytułowego bohatera powieści Maciejowskiego, do obozu stowarzyszenia „Agudas Achim” (Przymierza Braci), działającego na rzecz polsko-żydowskiego pojednania, oburzyło Żydów:

Starowiercy przez swych rabinów i cudotwórców ogłosili go za odstępcę i zdrajcę. Chcąc jednak ratować zbłąkanego, wysłali do niego deputację, grożąc mu wyklęciem, jeżeli się nie cofnie. Zyzma przyjął ich wyniośle i odpowiedział słowami szyderstwa...

Dwudziestu rabinów rzuciło na niego klątwę. Na tę wiadomość uśmiechał się dumnie, a jednak groza przekleństwa przerażała go⁷¹¹.

Rzucenie na Zyzmę klątwy wywołało odzew wśród inteligencji polskiej i żydowskiej, utwierdzając ją w przekonaniu o konieczności wyzwolenia się Żydów spod wpływu rabinów i cadyków, którzy sprzeciwiali się tezie głoszonej przez „Przymierze Braci” w organie „Ojczyzna”:

można być najwierniejszym synem Izraela, a przy tym mówić dobrą polszczyzną, ubierać się po europejsku, a nade wszystko kochać swoją ojczyznę, być dobrym obywatelem i patriotą⁷¹².

Po nałożeniu na Zyzmę cheremu chasydzi oczekiwali „spełnienia się klątw”.

Ciało jego powinno się rozpadać na kawały, miał stracić wzrok i słuch, wyć, aby dzikimi wrzaskami przerażać ludzi – mówić im o mściwości Boga Izraela i potędze jego kapłanów.

Mimo tych gorących pragnień, ślepotą nie nawiedziła wyklętego, nie przerażała ludzi dzikimi wrzaskami i nie przekonywał ich o mściwości Boga Izraela i potędze jego kapłanów; lecz, co gorzej, ajenci jego burzyli wierny dotąd lud.

Ośłupienie i przerażenie, przeradzające się w fanatyczny gniew w połączeniu ze strachem i chęcią zemsty, zapanowały w umysłach starszyny. Radzono w bóżnicach i domach rabinów i cudotwórców. Przekleństwa zmieszane z groźbami przerywały szmer przyciszonej rozmowy i ginęły w ogólnej wrzawie.

Synowie i krewni rabinów, bladzi i wynędzniali od głodu i nieustannego czytania *Talmudu* młodzieńcy, łączyli się do ogólnych przekleństw⁷¹³.

Fanatyzm i obawa o przyszłość judaizmu popchnęły ortodoksów do tragicznego czynu – usiłowali zamordować Zyzmę.

Analiza dziewiętnastowiecznych lektur dowodzi, że cherem jest na żydowskich bohaterów nakładany nie tylko z powodu obrazy autorytetu rabina, ale nade wszystko za przestępstwo, jakim zdaniem fanatyków jest asymilacja lub sama chęć asymilacji. Szkic Wołodźki *Nawrócona* pokazuje kolejną odważną postać – Leję, córkę Aarona Notki, nad którą odbywa się sąd bejt dinu, a następnie nakładany jest cherem, ponieważ dziewczyna oświadczyła, że w duchu przestała być Żydówką. W utworze tym poza treścią klątwy (w dużym stopniu zbieżnej z klątwą w *Meirze Ezołowiczu*, choć autor nie przytacza jej w pełni) zaprezentowane są towarzyszące jej obrzędy.

Przed stołem sędziowskim postawiono mary, rzucono pod spód ich puste pęcherze i nakryto całunem, na którym rozłożono *Torę* i róg *Szofar*, a obok pozapalano światła.

W chwili, gdy rzucano pęcherze, *rasz-bat-din* [hebr. *rosz bejt din* ‘przewodniczący sądu religijnego’ – A.W.] wyrzekł:

⁷¹⁰ Ibidem, s. 215.

⁷¹¹ Sewer [właśc. I. Maciejowski], Zyzma. Powieść współczesna, Petersburg 1896, s. 408.

⁷¹² Ibidem, s. 411.

⁷¹³ Ibidem, s. 417-418.

- I będziesz jutro porzucona jak te pęcherze!

Wtedy wniesiono koguta i trochę ziemi, którą wysypano przed marami. Wprowadzono i dwoje żydziąt wystraszonych, które gdy ujrzały Leję, zaczęły się do niej napierać. Leja smutnie się uśmiechnęła, następnie spochmumiała i rzekła:

- Kto gorszy dziatki, młyński kamień ma być temu uwiązany do szyi i wrzucony do wody - tak naucza Chrystus.

Syk niby węzowy wyrwał się z ust zgromadzenia i zjadliwe półśmiechy pokurczyły rozognione twarze sędziów. Straż szarpnęła oskarżoną i postawiła ją przemocą na ziemi usypanej w kopiec przed marami. Wystąpił naprzód *baal-tekiat*, trębacz na rogu i, po ostatnim przemówieniu *more-gewoe* [tj. rabina - A.W.] zatębił przeraźliwie.

Sanhedryn odpowiedział na to: Amen, a rabin grobowym głosem zaczął czytać wielki *chejrem* [...] ⁷¹⁴.

Sędzia orzekł przejście majątku ekskomunikowanej na Mojszę Notkę (opiekuna Lei po śmierci jej ojca) i zagroził mu, że jeśli części nie odda kahałowi, i na niego rzucą klątwę. Wyrokiem sądu (Wołodźko nazywa go zamiennie bejt dinem lub sanhedrynem) skazano Leję na śmierć przez ukamienowanie za świętokradstwo, bluźnierstwo i chęć przyjęcia chrztu.

W noweli Feldmana *Ofiary* Abraham Chajkes na wieść, że jego syn Gabriel potajemnie ukończył czwartą klasy szkoły „normalnej” i postanowił kontynuować naukę w gimnazjum, rzuca na niego klątwę:

- Więć bądź przeklęty, bądź przeklęty!

Gabriel przypadł doń przerażony.

- Precz! - zawołał rozszalały namiętnością ojciec i wypchnął go gwałtownie za drzwi. - Nie mam już syna! ⁷¹⁵

Decyzję Abrahama poparł cadyk:

-Jeżeli w naczyniu jakim znajdują się gady i plugastwa, i szkodliwe nasienie, których wytępić nie można, to trzeba i naczynie zdruzgotać, aby tylko zło wyniszczyć? ⁷¹⁶

Rebe Szmul z powieści Wołowskiego *Był Żydem*, krewny Mojżesza, wychowanego przez Polaka i wykształconego na zagranicznej uczelni technicznej, nie tylko wypomina młodzieńcowi pracę na rzecz Edomitów ⁷¹⁷, ale i przeklina:

- Niech Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba uściele ci drogę cierniami, niech ręce twoje i nogi oblewają się krwią od ran, jakie przy pracy zdobędziesz. Niech ziemia, jaką posiejesz, nie wyda, niech chleb twój zamieni się w kamień, a woda w truciznę, niech ciało twoje robaki stoczą, a życie zamieni się w piekło. Bogdajbyś kochał i nie był kochanym, bogdajbyś pragnął i nie napojono cię nigdy, łaknął i nie nakarmiono, a Bóg Izraela nad tobą zmiłowania swego nigdy nie okazał ⁷¹⁸.

Z zupełnie innego powodu rzuca klątwę na syna Firułkes w dramacie Zapolskiej. Jojne wie, że ojciec dla pieniędzy podpalił sklep, i chociaż syn sam bierze na siebie winę, stary Firułkes wypomina mu, że doprowadził go do zguby, a umierając, wyrzekła okrutne słowa:

⁷¹⁴ W. Koszczyk [właśc. W. Wołodźko], *Nawrócona*, [w:] *Z puszczy. (Szkice i obrazki litewskie)*, „Gazeta Narodowa” 1877, nr 269, s. 1.

⁷¹⁵ W. Feldman, *Ofiary*, [w:] *Nowele i obrazki*, Kraków 1889, s. 142.

⁷¹⁶ Ibidem, s. 142.

⁷¹⁷ Autor nie wyjaśnia tego słowa. Orzeszkowa natomiast edomitami określa obce dla Żydów narody. Edomici mieli być potomkami Ezawa (zwanego także Edomem), bliźniaczego brata Jakuba - syna Izaaka i Rebeki. W naturę mieszkańców Edomu, kraju położonego na południe od Palestyny, wpisana była wrogość wobec niechętnych im Izraelitów, i dlatego w późniejszym czasie Ezaw oraz Edomici symbolizowali chrześcijan negatywnie nastawionych do Żydów. Ojciec tytułowego bohatera Żywota i spraw imć pana Symchy Borucha Kaltkugla Junoszy uświadamiał synowi, że Żydzi są potomkami Jakuba, natomiast „wszyscy inni ludzie idą od Ezawa; [...] zatem wszystko, co na świecie było, co jest i co w przyszłości może być, jest legalną Żydów własnością. [...] wszyscy inni ludzie w porównaniu z nimi [tj. Żydami] są to śmiecie...” (K. Junosza, *Żywota i spraw* [...], cz. 1, Warszawa 1899, s. 67).

⁷¹⁸ M. Wołowski, *Był Żydem. Powieść na tle stosunków współczesnych*, „Tygodnik Romansów i Powieści” 1884. nr 828. s. 586.

- Precz! precz! ty zły syn! ty mnie zgubił! ty bądź przeklęty!! Żebyś dostał ciężkiej choroby! Nigdy dla ciebie nie ma wesela! Masz zawsze chodzić w wielkim smutku! Żebyś się wiecznie skarżył na swój los! Bądź przeklęty!!⁷¹⁹

W *Sądach Bożych* Feldmana wielka miłość do pieniędzy doprowadza Manesa - jednego z kahalników - do krzywoprzysięstwa. W śmiertelnej koszuli i tałesie stanąwszy przed aron ha-kodesz, dotykając Tory, przysięga w obecności dajana (autor nazywa go zastępcą rabina), starszyny i całego kahału, że osiem tysięcy od Jochai nigdy nie dostał, a rewersu mu nie dał.

Oprócz rabina ważne funkcje w gminie pełnią kantor i rzeźnik rytualny. Analizowana przeze mnie literatura dziewiętnastowieczna nierzadko sygnalizuje obecność kantora w społecznościach żydowskich, ale tylko jeden utwór, *Meir Ezofowicz*, poświęca mu nieco miejsca. Występujący tam śpiewak synagogalny prowadzący modły (wymagające śpiewnej intonacji) przedstawiony jest czytelnikom z imienia i nazwiska, w przeciwieństwie do kantorów wzmiankowanych w innych lekturach. Syn Jankiela Kamionkera- Eliezer - „był kantorem gminy szybowskiej, piewą ludu i Jehowy”⁷²⁰, jedynym spośród młodzieży szybowskiej, któremu było dane ujrzeć „szeroki cywilizowany świat” (opowiadał o nim swoim towarzyszom) dzięki cudownemu głosowi, ćwiczonemu w wielkim mieście. Eliezer jest przyjacielem Meira i w duchu popiera jego pęd do wiedzy, jego bunt przeciwko stosunkom panującym w gminie oraz chęć wydobycia się z poniżenia społecznego. Odwaga Eliezera ujawnia się dopiero wtedy, gdy Meir zostaje ukarany klątwą. Przed ceremonią wyklęcia kantor Eliezer stał na podwyższeniu synagogi - z głową okrytą białym kapturem talesa śpiewał [kantor] te stare psalmy, których bezbrzeżna, zda się, melodia płynie pełna gamą ludzkich zachwyty, uwielbień, pragnień, błagań i mąk.

Nigdy jednak prześlizgnięty głos Eliezera nie wyrażał wszystkich uczuć tych z taką siłą i wyrazistością jak wieczoru tego, nigdy nie miał on takich wybuchów potężnych, takiego uroczystego brzmienia i takich drzeń głębokich, łkających, które opadając i cichnąc stopniowo zdawały się tonąć i konać w morzu bezbrzeżnej jakiejś boleści czy prośby. Zdawać się mogło, że wieczoru tego w pierś jego weszła nadludzka prawie siła skargi i błagania, że u ramion wyrastały mu skrzydła, na których usiłował wznieść się aż do samych stóp Pana nad pany, aby tam ciało i duszę swoją złożył w ofierze na zbawienie czegoś lub kogoś. Olbrzymia sala od brzegu do brzegu i od szczytu do podstaw pełną była brzmień płynących z piersi jego nieprzerwanym strumieniem; chóry stojące na wyniesieniu rzucały w nie od chwili do chwili potężne akordy [...]”⁷²¹.

Słowa błogosławieństwa zamiast na pobożny lud skierował na wyklętego Meira, a zdumionemu rabinowi odpowiedział: „uszy i serca nasze przekleństw takich słyszeć więcej nie chcą!”⁷²²

Jedynie Orzeszkowa i Reymont zwracają uwagę na piękne przepełnione uczuciem głosy kantorów. W domu Szai Mendelsohna z *Ziemi obiecanej* Reymonta głosy starych już, brodatych (bo kantor powinien nosić brodę) śpiewaków bóżniczych ubogających modlitwy wieczorne „były nabrzmięte skargą i bólem i niby głosy trąb miedzianych”:

brzmiały [one] wrzaskliwą żalnością, to huczały głuchą rozpaczą, wybuchały jękiem beznadziejnym, wznosiły się krzykiem ostrym, przejmującym, który długo drgał w ciszy mieszkania; to znowu zniżali głosy do szeptu i płynęła długa, słodka melodia jakby fletów śpiewających w wielkiej ciszy ogrodów kwitnących, wśród cieniów dyszących aromatami ambry, w półśnie pełnym ekstatycznych marzeń miłości, przez które wiły się akcenty wyraźne tęsknot i westchnień, jakby do palmowych ogrodów Jeruzalem, do pustyni smutnych i nieobojętnych, do palących żarów słońca, do ojczyzny straconej, a tak kochanej.

⁷¹⁹ G. Zapolska, *Jojne Firułkes*, [w:] *Dziela wybrane*, pod red. J. Skórnickiego i T. Weissa, t. 14: *Utwory dramatyczne*, cz. 2, Kraków 1958, s. 96.

⁷²⁰ E. Orzeszkowa, *Meir Ezofowicz*, op. cit., t. 1, s. 54.

⁷²¹ Ibidem, t. 2, s. 208-209.

⁷²² Ibidem, s. 216.

Pochylali się [kantorzy] coraz rytmiczniej, oczy im gorzały ekstazą i długie siwe brody trzęsły się ze wzruszenia. Porywały ich własne głosy i te rytmy śpiewów, co się rozlewały z ich piersi na pusty, cichy, omroczone pokój, i łkały, prosiły, błagały, drgały skargą przepojoną niedolą i sławiły dobroć i moc Pana nad pany⁷²³.

Kto przechodził w godzinach wieczornych przez dzielnicę żydowską w miasteczku N. ukazany w *Elim Makowerze* Orzeszkowej, słyszał wydobywający się z bóżnicy „donośny, przeciągły straszliwą skargą jakąś nabrzmiały głos wyśpiewującego psalmy kantora”.

W odpowiedzi głosowi temu odzywały się niekiedy chóry potężne, z których [...] niby snopami wytryskiwały ostre krzyki i jęki, to podnoszące się ku najwyższej skali głosu ludzkiego, to spadające i w jedno olbrzymie spływające westchnienie⁷²⁴.

Znamienne jest, że każdy z tych kantorów wyraża głosem nie tylko żal za utraconą Jerozolimą, ale jakby też żal i cierpienie Żydów żyjących w biednych zamkniętych dla cywilizacji gminach.

Literatura dziewiętnastowieczna częstokroć informuje o pracy kantora, „który – jak wiadomo – cudownie śpiewa”⁷²⁵, wybieranego spośród uzdolnionych wokalnie mężczyzn, ale tylko Meyersonowa w obrazku *Dawid* i Feldman w *Żydziaku* używają wymiennej nazwy hebrajskiej: *chazan*. Na przykładzie tytułowego bohatera Meyersonowa wyjaśnia, do czego powinien doprowadzić śpiew kantora – u czterastoletniego Dawida obudził drzemiacą w nim, nieograniczoną miłość do Boga. W wielu utworach nadmienia się, że kantorzy będą prowadzić modlitwy w synagodze (np. w *Strąconych liściach* Brodowskiego) lub że je zaczynają (np. w *Żydzie* Kraszewskiego: „Śpiewak rozpoczynał właśnie modlitwę *Aszre*”), sporadycznie, i tylko we fragmentach, autorzy przytaczają słowa modlitw (np. w *Duchu czasu* Anieli Kallas, w *Meirze Ezofowiczu* Orzeszkowej). O śpiewie „jakiegoś” kantora podczas zaślubin wspomina narrator w *Typowej Żydówce* Bałuckiego, a w *Żydziaku* Feldmana wyjaśniono, że *chazan* odprawia modły stojąc przy ołtarzu.

O rzeźniku rytualnym autorzy, z wyjątkiem Nussbauma, Junoszy (w noweli *Słup*) i Ładnowskiego (w *Kimedi pod tytułem żywy i umarły[...]*), nie piszą, choć czasami wzmiankują o koszernym mięsie. Jeden z bohaterów Nussbauma, Oliwensstein, w rozważaniach o pozbawieniu polskich Żydów światła wiedzy udowadnia, że wyznawcy judaizmu w Niemczech, Francji czy Anglii otrzęśli się z pyłu zacyfowania i są tak samo nabożni jak w Polsce. Przykładem może być stary Rotszylł z gminy we Frankfurcie, nienoszący tradycyjnego stroju żydowskiego:

objeżdża [on] świat cały z dziesięcioma towarzyszami, aby zawsze mógł w zgromadzeniu przepisem rytualnym wskazanym chwalić Boga pospołu (*minjan*), który zawsze wozi z sobą własnego rzeźnika (*szochet*), aby tenże humanitarnie i zgodnie z przepisem religijnym pozbawił życia zwierzynę i ptactwo na stół jego przeznaczone [...] ⁷²⁶.

Rzeźak zajmujący się rytualnym ubojem musi cieszyć się zaufaniem społeczności gminnej i posiadać zaświadczenie o wiarygodności wydane przez władze rabinackie.

Drugorzędnymi funkcjonariuszami w gminie są mohel (w małych gminach łączy się funkcję *szocheta* i mohela), o którym literatura nadmienia w związku z rytuałem obrzezania; pomocnik kantora, czyli *chazan szeni*, który czyta w synagodze przeznaczony na dany dzień fragment Pięcioksięgu, a także prowadzi modlitwy w dni powszednie; sofer, który przepisuje Torę, naprawia uszkodzone zwoje, sporządza mezuzy, ketuby i listy rozwodowe dla bejt dinu; mełamed – nauczyciel w szkole religijnej; oraz woźny (jidysz *szames*, hebr. *szamasz*), po polsku zwany też szkolnikiem (Beniamin Rothman, ojciec tytułowego Dawida Meyersonowej, jest szkolnikiem miasta S.). Do zadań *szamesa* należy utrzymywanie czystości w syna-

⁷²³ W. S. Reymont, *Ziemia obiecana. Powieść*, oprac. M. Popiel, Wrocław 1996, s. 164, BN I 286.

⁷²⁴ E. Orzeszkowa, *Eli Makower*, t. 2, [w:] *Pisma zebrane*, t. 44, pod. red. J. Krzyżanowskiego, Warszawa 1950, s. 141.

⁷²⁵ E. Orzeszkowa, „*Silny Samson*”. *Obrazek miejski*, [w:] *Dzieła wybrane*, t. 10: *Nowele*, cz. 1, Warszawa 1957, s. 142–143.

⁷²⁶ H. Nussbaum, *Jakub Izraelewicz. Szkic powieściowy z życia Żydów*, Warszawa 1886, s. 120.

godze, przygotowywanie zwojów Tory, pomaganie rabinowi i kantorowi, informowanie w synagodze o narodzinach lub śmierci członka gminy, podawanie pór nabożeństw, odprowadzanie małych chłopców do chederu. Może on być także woźnym sądowym, posłańcem, poborcą podatkowym.

Szames obchodził co dzień rano (lub tylko w soboty – zależnie od lokalnego zwyczaju) domy w swojej gminie i stukając drewnianym młotkiem w okiennice budził mężczyzn na modły. W *Żydzie* Kraszewskiego opowiada Jakub Hamon:

Gdy miała nadejść godzina wspólnej modlitwy w szkole, posługacz stary drewnianym młotkiem dawał znak stuknięciem trzykrotnym w okiennicę domostwa; szliśmy w świątecznych ubiorach do domu modlitwy, z naszymi księgami pod pachą...⁷²⁷

W soboty szames obchodził domy, by stukaniem w okno przypomnieć o porze zapalenia świec szabasowych (każda rodzina żydowska wiedziała wcześniej od rabina lub z kalendarza, o której godzinie trzeba zapalać szabasówki). Zakres jego obowiązków był uzależniony od instytucji, w której służył. Wspominając dawne dobre czasy posługacz Mendele z *Sądów Bożych* Feldmana, mówi:

Szames był to sobie żydek – fajny, u Boga i u ludzi dobrze zapisany, był kawałek osoby, co ja gadam! duży kawał osoby! Jakby półobywatela... Kto się mógł bez *szamesa* obejść, co bez niego mogło być, ha? Narodził się gdzie chłopak – *szames* przynosił taką fajną, delikatną mączkę na jego delikatną bolączkę... Żenił się kto – *szames* nosił karteczki do gości, przynosił szklanekę, aby pan młody miał co tłuc na weselu... Umarł kto – to dopiero był bal! I drażki trza było przynosić, żeby ciało na nich wynieść, i śpiewać „*el mole rachmim*”, i chodzić siedem dni na modlitwy... Bez *szamesa* nikt żyć ni umierać nie śmiał. Jak to – bez *szamesa*? To była figura, to był dobry kawał osoby, a jak się to wszystko kończyło? Do kieszeni kilka szóstek, a do gęby wódka i piernik. A teraz? Oj, ciężkie czasy, paskudne czasy...

Ot, dziś przysięga. Co ma *szames* z tego, ha? Co ma on z wszystkich dzisiejszych interesów? Narodzi się kto – posyłają po mączkę do apteki; czarny rok na tych bezbożników! Żeni się kto – posyłają karteczki już pocztą, diabeł na ich ojców! Umiera kto – to już nie trza drażków, tylko skrzynię, po prostu trumnę; żeby ich skrzyło, tych Niemców! To wszystko wymyślili tylko po to, aby *szamesowi* dokuczyć, co ja gadam! aby mu życie zabrać...⁷²⁸

Charakterystyczne dla literatury dziewiętnastowiecznej jest wyjaśnianie terminu *szames*, jako na przykład „posługacz świątyni” (*Za późno* Feldmana), „sługa bóżnicy” (*Żydziak* Feldmana), „posługacz” (*Z ciasnej sfery* Meyersonowej); nierzadko jest to postać bezimienna (z wyjątkiem *Sądów Bożych* Feldmana i *Dawida* Meyersonowej), wzbogacająca obraz żydowskiego społeczeństwa.

Przy gminie żydowskiej działają bractwa wspomagające jej pracę. Najwięcej takich bractw wymienia, objaśniając ich funkcję, Konopnicka w noweli *Jakton*. Tytułowy bohater należał niegdyś do: Chewry-Szomri-Szabas (stowarzyszenia ludzi strzegących szabasu, którego członkowie w piątek wieczór wysyłają „swych obwoływaczy, aby stukali we drzwi, przypominając, że czas zapalać szabasowe światło [czyli przedtem przerwać prace – A.W.]”⁷²⁹), Chewry-Talmud-Tora (stowarzyszenia nauczania, „co posyła biedne dziatki do chederu”), Chewry-Ner-Tumet (stowarzyszenia stałego ognia, „co dzień i noc lampę w synagodze pali”) i najważniejszego – Chewry Kadiszy, czyli bractwa pogrzebowego. O pracach bractwa pogrzebowego wspomina się w kilku utworach, chociaż nie zawsze autorzy podają jego prawidłową nazwę (tak jest w przypadku *Żydówki* Bałuckiego, gdzie – jak wspomiano wyżej – występuje nazwa bikur cholim, oznaczająca bractwo opieki nad chorymi, podczas gdy autor przypisuje mu czynności chewry kadiszy). W gminach istniały również organizacje dobroczynne zbierające datki na ważne cele, na przykład na

⁷²⁷ J. I. Kraszewski, *Żyd*, op. cit., s. 67.

⁷²⁸ W. Feldman, *Sądy Boże. Dramat w czterech aktach z życia żydowskiego*, Warszawa 1899, s. 76-77.

⁷²⁹ M. Konopnicka, *Jakton*, [w:] *Z jednego strumienia. Nowele*, pod red. E. Orzeszkowej, Warszawa 1960 (reprint), s. 335.

śluby i posagi dla niezamożnych pańien, na nowo narodzone dzieci ubogich Żydów (o takim datku – dla Jicchoka Grafa – mówi np. Feldman w *Żydziaku*).

Z przedstawionej tu charakterystyki gminy żydowskiej ukazanej w literaturze polskiej XIX w. wynika, że funkcjonowanie instytucji kahalnych (prócz synagogi i szkoły) jest w zasadzie przez twórców pomijane. Bardzo skromne są informacje o rzeźniach rytualnych, a także o szpitalach żydowskich, utrzymywanych przez większe gminy. Pisarze przede wszystkim i niemal wyłącznie skupiają uwagę na rabinach i cadykach, uznając tym samym ich za najważniejszych i najbardziej reprezentatywnych przedstawicieli żydowskich instytucji społecznych. Niektóre aspekty gminy żydowskiej (postaci, instytucje oraz sposoby funkcjonowania) są pomijane lub traktowane przez literatów bardzo powierzchownie. Wynika to nie tylko z niewiedzy większości pisarzy, ale i z celowego zamysłu – by nie „zalać” czytelnika nadmiarem informacji i szczegółów, jakby „nieistotnych” z punktu widzenia intencji artystyczno-ideowych przyświecających poszczególnym twórcom.

Postaci rabinów prezentuje się zazwyczaj w ujęciu pozytywnym, akcentuje się ich uczoność, stanie na straży tradycji, ale także patriotyzm oraz, jak w przypadku tytułowego Abrahama z tragedii Ronieckiego, dążenie do postępu. Niechęć do cywilizacyjnych przemian społecznych i asymilacji wyrażają natomiast cadycy, tworzący grupę bohaterów niegodnych sympatii czytelnika, gdyż wyzyskują finansowo (podobnie jak zarządy gmin) nie zawsze świadomych tego współbraci i utwierdzają ich w przesądach obyczajowych. Częstokroć ofiarami ich ciemnoty padają młodzi Żydzi pragnący światła wiedzy innej niż religijna.

Aby podkreślić nierzadko okrutne traktowanie Żydów wyznających i wcielających w życie poglądy asymilacyjne, twórcy (np. Niemcewicz, Wołodźko, Orzeszkowa, Maciejowski) pokazują stosowaną przez ortodoksów metodę klątwy (hebr. *cherem*), czasem przytaczając także jej treść. Klątwa nakładana jest przez rabinów, u niektórych pisarzy również przez cadyków, a nawet przez samych rodziców „nie-wiernych” dzieci.

Przebieg posiedzenia religijnego sądu żydowskiego ujawnia jedynie szkic Wołodźki *Nawrócona*. Obrady toczą się w izbie modlitewnej domu wuja Lei, posądzanej o zerwanie z judaizmem, i są ograniczone do wystąpienia przewodniczącego bejt dinu, rabina oraz oskarżyciela – mełameda Mortki.

Przedstawiając postać rabina, nawet jeśli jest on głównym bohaterem, literatura omawianego okresu nie informuje o wyświęceniu na uczonego w Piśmie ani o pozwoleniu (*smicha*) uprawniającym do nauczania i orzekania o kwestiach prawa żydowskiego.

Nie zawsze jednoznacznie można stwierdzić, czy bohater określany mianem rebe (np. tytułowy Berek Jawor z wiersza Oppmana czy reb Nochim z noweli Orzeszkowej *Daj kwiatek!*) jest rzeczywiście rabinem, czy tylko posiadającym dużą wiedzę religijną Żydem, nieupoważnionym jednak do rozstrzygnięcia kwestii religijnych.

Do postaci współtworzących realistyczne obrazy społeczności żydowskiej należą również kantorzy i szamesi, przy czym sporadycznie są oni znani z imienia i tylko w nielicznych utworach można znaleźć informacje na temat ich funkcji.

OŚWIATA

Wyznawców judaizmu określa się mianem ludzi pisma i książki, co wynika z żydowskiej tradycji kształcenia chłopców w celu zapoznania ich z Prawem Bożym. Dla praktykującego Żyda studiowanie Tory ma wielkie znaczenie. Jest to trudne zadanie, ponieważ aby przyswoić sobie Wiedzę (Torę), człowiek musi odznaczać się wieloma szlachetnymi cechami i powinien między innymi:

znać swe miejsce, być zadowolonym ze swego losu, powściągać słowa, nie pochlebiać samemu sobie, być kochanym, miłować Boga i ludzi, chętnie spełniać dobre uczynki, kochać prawość, lubić pouczenie, stronić od zaszczytów, nie chełpić się swą uczonością, nie cieszyć się z wydanego sądu, pomagać bliźniemu w dźwiganii jarzma, sędzić go według miary zasług, sprowadzić na drogę prawdy i pokoju, oddać się sercem nauce, stosownie pytać i odpowiadać, uważnie słuchać i przekazywać, uczyć się, aby nauczać i stosować wiedzę w praktyce, przyczyniać się do mądrości swego nauczyciela, ugruntować jego wykłady [...] ⁷³⁰.

Tradycja uznaje, że powszechny obowiązek szkolny (wyłącznie dla chłopców) wprowadził mędrzec Szymon ben Szetach, żyjący w pierwszej połowie I w. p.n.e. W gminach przy synagogach zakładano wtedy elementarne szkoły publiczne, *bejt ha-sefer* (hebr. 'dom księgi'), do których uczęszczały dzieci po ukończeniu szóstego lub siódmego roku życia. Oprócz tych szkół publicznych działały też prywatne.

Następnym etapem w edukacji były szkoły zwane *bejt ha-midrasz* (hebr., 'dom nauki'). Po ich ukończeniu niektórzy uczniowie kontynuowali naukę, by otrzymać tytuł rabina ⁷³¹.

W czasach nowożytnych oświata była powszechna, należy jednak zaznaczyć, że do XIX w. funkcjonowało prawie wyłącznie szkolnictwo religijne ⁷³², gdyż w judaizmie ortodoksyjnym nauczanie religii odgrywa nadrzędną rolę. Najogólniej mówiąc, ma ono służyć skupianiu Żydów żyjących w diasporze, jednoczeniu wokół tradycji i przepisów religijnych. Kwestia ta pojawia się w *Żydzie* Kraszewskiego, gdzie główny bohater, Jakub Hamon, mówi do chrześcijanina Iwasia:

Wiesz zapewne, jaką wagę Izraelici przywiązują do wychowania dzieci; nie idzie im w nim, a przynajmniej nie szło dawniej, o nic więcej, tylko o to, by wpoić zawczasu Prawo, Zakon narodu, jego tradycje, to, co nas czyniło nami... ⁷³³

Wzmianki o szkolnictwie religijnym znajdujemy w wielu utworach dziewiętnastowiecznych. W *Jakubie Izraelewiczu* Nussbauma narrator informuje:

Na porządku dziennym staje przede wszystkim nauka religii, w zakres której wchodzi wykład nauczycieli i piśmiennictwo rabiniczne. O szkołach publicznych, o oświacie ogólnej, któżby śmiał wspomnieć? to leży poza wałem ghetto ⁷³⁴.

W obrazku *Daj kwiatek!* Orzeszkowa ukazuje starą Chaitę lękającą się o przyszłość wnuczka, ponieważ uświadamia ona sobie, że chłopczyk powinien wkrótce uczyć się tego, co niegdyś wiedzieli zmarli już mężczyźni z jej rodziny.

Ubodzy to byli i ciężko pracujący ludzie, ale czytać po hebrajsku umieli i Zakonu izraelskiego mnogie przepisy znali. Wiedzę tę posiadać musi każdy w Izraelu

⁷³⁰ Pirke Awot VI, 6. Cyt. za: *Sentencje Ojców (Pirkej Awot)*, przeł. M. Friedman, „Literatura na Świecie” 1987, nr 4. s. 29.

⁷³¹ Zob. Z. Borzymińska, *Szkolnictwo żydowskie w Warszawie 1831–1870*, Warszawa 1994, s. 8–9.

⁷³² W XIX w. zaczynają powstawać szkoły dla dzieci żydowskich kierowane przez działaczy asymilacji, pod koniec zaś tego stulecia działały również prywatne szkoły ogólne. Na drugą połowę XIX w. przypada także rozwój edukacji zawodowej, przygotowującej zwłaszcza ubogą młodzież do rzemiosła.

⁷³³ J. I. Kraszewski, *Żyd. Obrazy współczesne*, [w:] *Dzieła. Powieści obyczajowe*, pod red. J. Krzyżanowskiego, Kraków 1960, s. 58.

⁷³⁴ H. Nussbaum, *Jakub Izraelewicz. Szkic powieściowy z życia Żydów*, Warszawa 1886, s. 5.

mężczyzna. Prawidłó to, nie posiadające wyjątków. Miałeby tylko wnuk jej stano-
wić w tym względzie haniebný i srodze bolesny dla niej wyjątek?⁷³⁵

W powszechnym przekonaniu najcenniejszymi przymiotami człowieka są mą-
drość, rozsądek, rozwaga i pokora, a wykształca te cechy przede wszystkim tra-
dycyjne wychowanie.

Celem wychowania było kształtowanie wewnętrzne człowieka poprzez kontakt
od najwcześniejszych lat ze światem wartości ponadczasowych [zawartych przede
wszystkim w Prawie Bożym – A.W.], odrywanie go od drobnych wydarzeń dnia
codziennego. Życie „prawdziwe” Żyda trwało ponad nurtem historycznych wy-
darzeń i indywidualnych losów jednostki w środowisku społecznym. Wychowanie
zatem miało uczyć, iż nie należy utożsamiać życiowej egzystencji z życiem „praw-
dziwym”⁷³⁶.

Literaci pokazywali, że Żydzi są wprawdzie wykształceni, ale jednostronnie –
bo tylko religijnie, i dlatego nawoływali ustami bohaterów do „ucywilizowania”
ludności żydowskiej poprzez wprowadzenie do szkół przedmiotów świeckich i na-
uki języka polskiego.

Aż do czasu rozbiórów nauki świeckie Żydzi uznawali za heretyckie, a tych, któ-
rzy im się poświęcali, na przykład lekarzy żydowskich, traktowano jako łamiących
Zakon religijny⁷³⁷. Świecka oświata zaczęła do wyznawców judaizmu docierać –
choć z dużymi oporami – w XIX w. w związku z ruchem haskali.

Żydowska oświata religijna opierała się na kilku typach szkół. Wymienia je Ju-
lian Łętowski w noweli *Konkurencja*: Jakub Kapłan zdecydował, że wnuczek Nu-
chim „pójdzie jeszcze [...] na rok jeden do «chederu» [...], a potem do Lublina do
«Talmud-Tory», a potem może do «Jeszyboth», albo innej jakiej szkoły...”⁷³⁸

Edukacja żydowskiego dziecka rozpoczyna się w wieku trzech-pięciu lat. Mó-
wi o tym Kraszewski w *Żydzie*: „wedle nauki naszych rabinów w pięciu już leciech
musiał się chłopiec zacząć uczyć *Biblij*, od dziesięciu *Miszny*, od trzynastego pra-
wa Bożego, od piętnastu *Gemary*”⁷³⁹. Wzmiankę na ten temat znajdujemy także
w noweli Feldmana *Za późno*: pragnąca asymilacji żona Arona wzbrania się przed
oddaniem syna do chederu, chce go uczyć sama, ale „chłopiec kończy już czwarty
rok życia”, a „to najwyższa dlań pora!”⁷⁴⁰ na szkołę.

W *Pająkach* Junoszy czytamy:

każdy młody Hapergeld [od czwartego roku życia] brany był do nauki. Był brany
bez żadnej przenośni, w literalnym znaczeniu tego wyrazu. Przychodził belfer,
to jest pomocnik nauczyciela chederowego, brał wrzeszczącego bachora na ręce
i, jak baranka na ofiarę, dźwigał do świątyni mądrości⁷⁴¹.

Podobnie uczyniono z tytułowym Symchą Boruchem Kaltkuglem z utworu Ju-
noszy. Po chłopca bawiącego się na podwórzu przybyli (pod nieobecność jego mat-
ki, która nie godziła się na posyłanie swego pierworodnego – według niej jeszcze
zbyt małego – do szkoły) dwaj belfrzy, asystenci mełameda Klopmana. Pochwycili
broniące się dziecko na ręce i porwali (za przyzwoleniem ojca i dziadka Symchy)
do chederu.

W życiorysie Judki Silberknopfa, przedstawionym przez narratorkę noweli Ju-
noszy *Łacıarz*, istotne jest ukazanie edukacji głównego bohatera. Kiedy Judka „już
pięć lat życia skończył, wówczas ojciec myśleć zaczął o jego edukacji”.

Ta edukacja spadła na niego jak grom, niespodziewanie i nagle. Wzięto go do
szkoły, tak jak za dawnych czasów brano do wojska. Pewnego pięknego poranka
[...] przyszło dwóch starszych, dwunasto- lub trzynastoletnich żydziaków, pochwy-
cili małego delikwenta za ręce i pociągnęli z sobą. [...]

⁷³⁵ E. Orzeszkowa, *Daj kwiatek!*, [w:] *Z różnych sfer. Nowele i obrazki*. t. 3, Warszawa 1886, s. 133.

⁷³⁶ Zob. Z. Borzymińska, op. cit., s. 7.

⁷³⁷ Zob. J. Bero, *Z dziejów szkolnictwa żydowskiego w Królestwie Kongresowym 1815-1830*, „Minerwa
Polska” 1929, z. 1/4, s. 77.

⁷³⁸ J. Łętowski [właśc. W. Książek], *Konkurencja*. Nowela, Łódź 1899, s. 9.

⁷³⁹ J. I. Kraszewski, op. cit., s. 58.

⁷⁴⁰ W. Feldman, *Za późno*, [w:] *Nowele i obrazki*, Kraków 1889, s. 14.

⁷⁴¹ K. Junosza, *Pająki. Obrazek z życia warszawskiego*, Warszawa 1926, s. 13.

Przeprowadzony przez kilka uliczek, wepchnięty został do izby ciemnej, zadusznej, pełnej dzieci, które ciekawymi, szeroko otwartymi oczami przyglądały się przybyszowi...⁷⁴²

Żydowski chłopiec rozpoczyna edukację w chederze (hebr., 'pokój, izba'), znajdującym się w każdej gminie zwyczajowo w mieszkaniu nauczyciela (stąd nazwa) lub – rzadziej – w pomieszczeniu przy synagodze. W żydowskim systemie oświaty najczęściej było religijnych szkółek elementarnych, gdzie nauka trwała przez cały rok, z wyjątkiem sobót i świąt. Uczelnie talmudyczne funkcjonowały tylko w niektórych miejscowościach.

Poruszając kwestie żydowskiego szkolnictwa, polska literatura dziewiętnastowieczna opiera się w zasadzie na analizie edukacji w chederach. Autorzy z różnym stopniem dokładności opisują wygląd szkółki, nauczyciela i metodę jego pracy, ograniczając się najczęściej do wzmianek o stosowaniu kar lub do przedstawiania scenek wymierzania kary.

Mimo że chedery były szkółkami prywatnymi opłacanymi przez rodziców, nie dbano w nich o wygody dzieci. W *Cudach i dziwach* Feldman pokazuje szkółkę elementarną w Zapiecku, prowadzoną przez najpopularniejszego w mieście mełameda. Jest to duża, kwadratowa izba –

ale i szpilki nie zdołasz tam wcisnąć: pełno w niej bowiem głów i sprzętów, i śmiecia; nawet część górna ku sufitowi zagęszczona szczelnie dymem buchającym z pieca, parą bijącą z kilku garnków i kilkudziesięciu gardzieli, wyziewami błotnistej ziemi i warstw niechlujstwa⁷⁴³.

Nie lepiej przedstawia się inny cheder zobrazowany w *Żydzaku* Feldmana:

izba duża, niska, o ścianach szarych i podłodze błotnistej, mieści w sobie cały dobytek *mełameda* i szacownej jego rodziny; następnie: niepospolitych rozmiarów piec, dymiący w lecie i w zimie bez ustanku, i cztery ogromne stoły, za którymi siedzi „czeladka boża”, ucząca się dziatwa. Obok ścian na ziemi siedzą gromadki malców, bawiąc się piaskiem [...]⁷⁴⁴.

Twórcy często wskazują na niezdrowe, nędzne warunki panujące w salach lekcyjnych. Orzeszkowa w *Meirze Ezofowiczu* opisuje wnętrze budynku chederu prowadzonego przez najlepszego mełameda w Szybowie – reb Mosza: „ciasne, ciemne, cuchnące i natłoczone”:

Pomiędzy niskim, czarnym sufitem, czterema ciasnymi, czarnymi również ścianami i podłogą ukrytą całkiem pod grubą warstwą śmiecia i brudu, w wilgotnym, stęchłym, ciężkim powietrzu kołysała się i wrzała chóralnym, zapalczywym mrużeniem szara masa jakaś, której istoty i składowej części nie podobna było różnić przy pierwszym wejrzeniu.

[...]

kilkadziesiąt [dzieci] w izdebce mogącej pomieścić wygodnie kilkanaście zaledwie, a wszystkie tłoczyły się i jedno na drugich niemal siedziały na ławkach zbyt wąskich i wysokich, twardych, brudnych, wszczepionych izby ustawionych⁷⁴⁵.

W równie trudnych warunkach przebywają uczniowie rebe Ajzyka, mełameda ze sztuki Zapolskiej *Jojne Firułkes*, o czym może świadczyć już choćby umiejscowienie chederu w ciasnym mieszkaniu: w jednej izbie, gdzie w dwóch rzędach małych, niskich ławek z pulpitemi siedziało ponad trzydzieścioro nędznie ubranych dzieci, trzymających w dłoniach wytłuszczone elementarze. W izbie lekcyjnej stoją dwa stołki dla belfra i koślawy stół.

Niewielką grupę żydowskich postaci w literaturze dziewiętnastowiecznej tworzą nauczyciele, tzw. mełamedzi (hebr. *melamed* – 'nauczający'). Zawód ten nie cieszył się poważaniem, gdyż mełamedem najczęściej zostawał mężczyzna raczej ubogi i niezaradny życiowo, niepotrafiący zająć się handlem ani rzemiosłem. Opinię na ten temat wyraża narrator w *Jakubie Izraelewiczu* Nussbauma:

⁷⁴² K. Junosza, *Łaciarz*, [w:] *Łaciarz, Froim*, Warszawa 1926, s. 13.

⁷⁴³ W. Feldman, *Cuda i dziwy. Obrazek skreślony z natury*, [w:] *Jak w życiu. Obrazki, Złoczów*, b.r., s. 133.

⁷⁴⁴ W. Feldman, *Żydzak. Szkic psychologiczno-społeczny*, Lwów 1889, s. 12.

⁷⁴⁵ E. Orzeszkowa, *Meir Ezofowicz*, t. 2, Warszawa 1951, s. 9.

że są na świecie nieszczęśliwi, którzy nigdy w życiu żadnych rozkoszy nie zaznali, pozbawieni majątku, imienia, sił fizycznych i zdolności umysłowych, uznania od innych i pociechy od własnych dzieci, to niestety! smutna prawda. Są to atoli nieliczne osobniki, rzucone na pastwę niedoli, wykolejone czy wykluczone, skazane na zaniknięcie, jako słabsze istoty nie mogące się utrzymać w walce o byt z mocniejszymi, muszą one może dla ogólnego dobra ulec, z areny publicznej ustąpić i gnuśnie wegetować raczej, aniżeli żyć.

Do tego rodzaju upośledzonych i nieszczęśliwych ludzi u Żydów, zaliczyć należy *melameda* chederowego (nauczyciela). Jest to indywidualum pozbawione środków materialnych, zdolności umysłowych, bez sposobu do życia, dotknięte chronicznym katarem, nieodstępnym kaszlem, trapiącymi je wiecznie hemoroidami, a na domiar obarczone liczną rodziną. Że zaś umie modlić się po hebrajsku, zna powierzchownie *Pismo Święte* i pamięta od lat dzieciennych kilka mniej zawiłych traktatów talmudycznych, zakłada więc *cheder* (szkółkę religijną), w tej samej szczupłej izdebce, w której się mieści z całą swoją rodziną. Do takiego *chederu*, uczęszcza zwykle 8 do 10 uczniów, za których *melamed* pobiera 5 do 6 dukatów półrocznie (*zman*) i to stanowi jego proceder na całe życie, jeżeli mu się tylko udaje z jednego półrocza na drugie liczbę uczniów zatrzymać lub ubywających nowymi zastąpić, najczęściej z niższych szkółek dla mniejszych dzieci, zwanych „*dardylke*” nie jest to wszakże rzeczą tak łatwą, już to z powodu silnej w tym zawodzie konkurencji, już też z powodu dość wygórowanych wymagań ze strony rodziców, pragnących wychować swoje dzieci na przyszłych rabinów. Taki jest opłakany los *melameda* chederowego.

W lepszym za to świetle przedstawia się los *melameda* domowego, zazwyczaj wychowanego kiedyś w lepszych warunkach i mającego za sobą świetniejszą przeszłość. Jest to osobistość obdarzona wyższym umysłem, która odznaczywszy się za młodu szeroką wiedzą talmudyczną, zwraca na siebie uwagę bogatych współwyznawców, ubiegających się o pozyskanie tego kandydata rabinicznego za męża dla swoich córek. [...]

Melamed domowy, odpowiadający stanowisku guwernera, wywiera wielki wpływ na rozwój zdolności umysłowych swego wychowanka; jeśli obok wiedzy talmudycznej, ma pojęcie o naukach świeckich, jeśli obok znajomości literatury hebrajskiej, zna jakikolwiek język europejski, stara się wiedzę swą w uczniu swoim szczepić, zamiłowanie do nauki w ogóle w nim wzbudzać i do samodzielnych studiów skłaniać. Takim nauczycielem młodego Daniela Blasberga był Oliwenstein⁷⁴⁶.

Mełamedom ukazywanym w dziewiętnastowiecznej literaturze polskiej, nie zawsze znanym z imienia i nazwiska, ale często tytułowanym „*rebe*” lub „*reb*” (np. u Orzeszkowej w *Meirze Ezofowiczu*, choć w zasadzie powinno być tylko „*rebe*”, gdyż w ten sposób zwracają się uczniowie do nauczyciela w chederach i jesziwach), twórcy sporadycznie nadają pozytywne cechy. Zazwyczaj pokazanie metod edukacji wystarcza, by czytelnik wyrobił sobie opinię nie tylko o nauczycielu, ale i o całym systemie oświaty religijnej.

W charakterystyce mełamedów opisy ich wyglądu należą do rzadkości. Junosza w *Łaciarzu* pokazuje scenę, kiedy Judka Silberknopf po raz pierwszy zobaczył swego mełameda (narrator obdarza go mianem męża wiedzy i mądrości wielkiej) i od razu zauważył dziwnie surowe oblicze nauczyciela:

Mistrz miał minę surową, a wejrzenie wielkich, czarnych oczu przejmowało strachem całe audytorium. Spod jego pluszowej, wypłowiałej czapki wysuwały się włosy czerwonawe, a długa kasztanowata broda spadała mu na piersi...

Mistrz trzymał w ustach fajkę porcelanową, na długim cybuchu⁷⁴⁷.

⁷⁴⁶ H. Nussbaum, op. cit., s. 45-49.

⁷⁴⁷ K. Junosza, *Łaciarz*, op. cit., s. 14.

Mający kilka profesji mełamed z Zapiecka w *Cudach i dziwach* Feldmana, Mo-sze Kozak, miał zawsze długie „kunsztownie zastrugane” paznokcie na użytek ry-tualnych zabiegów obrzezania.

Powierzchność tego męża była [...] jakby mieniącym się zbiorem masek [...]. Na ulicy niski, cichy, kapiący błotem żydziak – zamieniał się w bóżnicy w krew i ogień, trząsał się jak w wichrze, pejsy latały mu jak skrzydła, podskakiwał, klaskał w dłonie, tłukł dłońią o ścianę – pod wpływem świętego nastroju, szалу modlitew-nego. W *chajderze* zaś, wyprostowany, z rozmachanymi rękoma, wyglądał olbrzy-mio. Pejsy spadały mu blisko ramion, jak czarne, splecione węże; broda zasłaniała mu całą prawie klatkę piersiową, a gdy rzucił spod krzaczastych brwi błysk oczu na żonę i krzyknął „Cz-cz-cza-ro-wnico!”, gdy uderzał kułakiem w stół i huknął: „Zbbbj-je!”, uciekali przed nim wszyscy w najdalsze kąty⁷⁴⁸.

Drugi mełamed uczący Joela jest już bardzo stary, na wpół ślepy i bezzębny, ale te usterki nie przeszkadzają mu w pełnieniu obowiązków pedagogicznych.

Belfrem i nauczycielem, a nie mełamedem, nazywa Jakub Hamon w *Żydzie* Kraszewskiego reb Mosza, nierozumiejącego wprawdzie zbyt wiele z *Księgi Praw*, której uczył dzieci, ale bardzo dobrze pamiętającego treść Biblii, Talmudu i księgi kabalistycznej. W portrecie starego, chudego, kulawego nauczyciela Hamon eks-ponuje wielką głowę, „sterczącą” na zgarbionym tułowiu o wklęsłej piersi, oraz ogromne, wysadzone na zewnątrz czarne oczy.

Istotny element realistycznej kreacji mełamedów stanowi ich wiedza ograni-czająca się, oczywiście, tylko do spraw religii, jednak w konfrontacji z metodami edukacyjnymi stosowanymi wobec podopiecznych okazuje się zazwyczaj, że uczo-ność ta jest pozorna. Na przykład mełamed łosicki z *Łaciarza* Junoszy „cieszył się wysokim uznaniem jako pedagog mądry i energiczny, gdyż potrafił uczyć młodzież najpiękniejszych rzeczy z ksiąg, które umiał wprawdzie czytać – ale nie rozumiał ich wcale”⁷⁴⁹, a poza tym często bił uczniów.

Tajemnicy popularności Feldmanowskiego mełameda Kozaka „należy szukać we wielkich talentach, jakimi natura uposażyła niezwykłego tego męża”:

Czego on nie umiał – czego nie rozumiał! W całej bóżnicy nie było lepszego odeń śpiewaka, ściany starej tej rudery trzęsły się, gdy potężnym swym basem zagrzmał – a równocześnie umiał najśłodszy, pieszczotliwym głodem szeptać wabne słówka do uszu matek, mających córki na wydaniu – za jego pośrednic-twem; z namaszczeniem arcykapłana, a wytrawnością dzielnego chirurga wpro-wadzał męskie noworodki w Zakon Mojżesza i Izraela, a był generalnym pisarzem i świadkiem przy wszystkich u rabina rozwodach. Wszystkie zaś te zawody miały swoje najwyższe uogólnienie, a każdy z osobna najlepszy swój wyraz – w nauczy-cielstwie. Mosze produkował się w *chajderze* jako śpiewak [...] ⁷⁵⁰.

„Mełamedem nad mełamedami” narrator powieści *Meir Ezofowicz* nazywa reb Mosza, nauczyciela religii i języka hebrajskiego. Choć chederów w Szybowie funk-cjonowało dużo, to jego szkółka była najbardziej uczęszczana.

Bogacze i nędzarze z równą gorliwością starali się o miejsce w nim dla dzie-ci swoich, albowiem reb Mosze był mełamedem nad mełamedami. ulubionym uczniem [i sługą – A.W.] wielkiego rabina, a przy tym kabalistą biegłym i ascetą, prawdziwym *chachamem*, doskonałym pobożnym⁷⁵¹.

Metody żydowskiej edukacji nie zmieniały się przez wieki. Chociaż chedery były bardzo rozpowszechnione, system i program nauczania nie zostały ujedno-liczone. Przyswajanie wiedzy odbywało się tak jak w dawnych wiekach, metodą pamięciową, przez powtarzanie, rzadziej przez zabawę. Tytułowy bohater *Histo-rii Herszka* Kraszewskiego zaznacza, że wraz z innymi chłopcami uczył się nabo-żeństw, choć z książki, to „na pamięć”: „bo my liter nie znali, a już czytać mu-

⁷⁴⁸ W. Feldman, *Cuda i dziwy*, op. cit., s. 134.

⁷⁴⁹ K. Junosza, *Łaciarz*, op. cit., s. 16.

⁷⁵⁰ W. Feldman, *Cuda i dziwy*, op. cit., s. 133.

⁷⁵¹ E. Orzeszkowa, *Meir Ezofowicz*, op. cit., t. 2, s. 10.

sieli”⁷⁵². Technikę pamięciowego opanowania materiału wyjaśnia w *Żydzie* Kraszewskiego Jakub Hamon, który poznawał Biblię w domu przy pomocy starego, sumiennego nauczyciela.

Podkreśla przy tym przejmujące wrażenia żydowskiego dziecka rozpoczynającego edukację:

Nagle z zupełnej swobody, jakiej dotąd używałem, przeszedłem do takiego ślęczenia nad księgą, żem zrazu sądził, iż umrę lub oszaleję. Ale potrzeba mi było bodaj skonać, a nauczyć się być Żydem. Mechanicznie wbijano w głowę słowa, ustępy księgi całe powtarzaniem ich bez końca... a każdy przydech, od którego zależało znaczenie wyrazu, musiał być najściślej wyuczony, wyśpiewany...⁷⁵³

Podobną metodę nauczania stosował mełamed łosicki, rebe Jojna Gewaltlehrer z Łaciarza Junoszy:

dla oszczędności czasu pomijał [...] wszelkie tłumaczenia i trzymał się tej wzniosłej, pełnej prostoty pedagogicznej zasady, która jest podstawą gry tak zwanej w ojca Wirgiliusza [...], grał z pupilami swymi w ojca Wirgiliusza w ten sposób, że sam powoli, głośno, z deklamacją śpiewną i kiwaniem się nieustannym czytał, a dzieci wszystkie razem powtarzały przeczytane wyrazy, naśladowując intonację głosu i wykonywając także same ruchy, jakie czynił mistrz⁷⁵⁴.

Dardyke to określenie chederów najniższego stopnia. Przychodziły do nich dzieci w wieku czterech lat, czasem młodsze. „Gdy który kończył tylko trzeci rok, porywali go zaraz do *chajderu*... I dziecko siedziało tam dzień cały, bez wyjątku, bez ustanku...” – objaśnia narrator z noweli *Cuda i dziwy*⁷⁵⁵. W „*Silnym Samsonie*” Orzeszkowej syn Szymszela i Cipy, Mendele, w odróżnieniu od swego starszego brata Enocha, uczącego się od czwartego roku życia, zaczyna edukację w chederze po ukończeniu piątego roku, gdyż rodzice chcą zaoszczędzić chłopcu przedwczesnych trudów szkolnych:

Mendele [...] skończy już, niestety, wkrótce tę najpiękniejszą zapewne w życiu swym epokę bezgranicznej swobody i niezmaczonej wesołości, za parę miesięcy bowiem będzie on już miał lat pięć, zmuszonym więc zostanie rozpocząć prawidłowo prowadzone kursa naukowe. I tak już z rozpoczęciem ich spóźnił się znacznie. Przed rokiem, coś około czwartej rocznicy urodzin jego, była już mowa pomiędzy nim a rodzicami o posyłaniu go do chederu. Podówczas przecież Mendele na uczynione mu w tej mierze przedstawienie w żaden sposób zgodzić się nie chciał. Nie chciał iść do chederu – i koniec. Schwycił się obu piąstkami za spódnicę matczyną, przysiadł, stopami wparł się o ziemię, wrzasnął ogromnie, strumień łez z błękitnych oczów na rumiane policzki wypuścił – i nie poszedł! Cipa gniewała się zrazu i martwiła wstrętem tym okazanym przez czteroletniego synka do nauki i przedstawiciela jej, mełameda, o długiej brodzie, plecach przygarbionych i ponurym wejrzeniu. Pocięszył ją jednak mąż mówiąc:

– Kiedy ja byłem w jego wieku ja po ulicach jeszcze biegałem i bawiłem się... jednak ot, do czego później doszedłem... dojdzie i on kiedyś, a tymczasem niech jeszcze trochę podrośnie!⁷⁵⁶

Orzeszkowa pragnie uzmysłowić czytelnikom, zwłaszcza chrześcijańskim, że rozległa wiedza religijna Żydów jest okupiona cierpieniem i skróceniem beztrockiego dzieciństwa. Na uznanie zasługuje co prawda brak wśród ludności żydowskiej analfabetyzmu i obowiązkowa edukacja, ale nie powinna ona rozpoczynać się w tak młodym wieku i skupiać tylko na tematyce religijnej.

Żydowski chłopiec zdobywa wiedzę pokonując kilka szczebli szkolnych.

⁷⁵² J. I. Kraszewski, *Historia Herszka*, [w:] *Drugi wybór nowel polskich*, „Skarbnica Polska. Ilustrowany Tygodnik Arcydzieł Literackich” 1916, nr 56, s. 6.

⁷⁵³ J. I. Kraszewski, *Żyd*, op. cit., s. 61.

⁷⁵⁴ K. Junosza, *Łaciarz*, op. cit., s. 15.

⁷⁵⁵ W. Feldman, *Cuda i dziwy*, op. cit., s. 112.

⁷⁵⁶ E. Orzeszkowa, „*Silny Samson*”. *Obrazek miejski*, [w:] *Dzieła wybrane*, t. 10: *Nowele*, cz. 1, Warszawa 1957, s. 113–114.

Narrator w obrazku Feldmana *Cuda i dziwy* konstatuje, iż chłopiec dla matki jest „po prostu obcy”, gdyż „w szóstym roku życia uczy się Biblii, w dziesiątym zna już Talmud”, czyli dzieciństwo spędza nad księgami, wspinając się po kolejnych stopniach nauki chederowej.

Pierwszy etap edukacji w chederze, polegający na opanowaniu tekstów modlitw i nauki czytania po hebrajsku, nie jest w dziewiętnastowiecznej literaturze w zasadzie ukazywany. Poruszając w *Cudach i dziwach* kwestie oświaty żydowskiej, Feldman skupia się na opisie pierwszych chwil małego Joela w chederze. Pozostawiony w szkole przez matkę chłopczyk nie śmiał płakać:

był odurzony. Przy czterech stołach siedziało kilkudziesięciu chłopaków, niektórzy w futerkach, spencerkach, niektórzy ledwie w koszulinach; schyleni nad stołami, po dziesięciu wpatrywali się w jedną książkę, i poszturchiwani przez belfra, bodzeni jego obcasami, smagani rzemykiem, krzyczeli, śpiewali, płakali na sto różnych tonów...⁷⁵⁷

Ogólnikowo porusza kwestię metod edukacji narrator w *Pająkach* Junoszy. Pomocnik mełameda przyprowadzał chłopca do szkoły:

tam sadzał go na ławce obok innych wrzeszczących dzieciaków i uczył go abecadła. W razie oporu lub lenistwa tak belfer, jak i mistrz jego umieli sobie radzić, używając argumentów przekonywających, które trafiały do głowy różnymi drogami, to jest przez lewe ucho, przez plecy, przez prawe ucho, jak wypadło. Zresztą, na co pytać o drogę, skoro się jest u celu, skoro dzieciak poznawał tajemnice alfabetu i z każdym dniem stawał się bardziej poważnym i uczonym⁷⁵⁸.

Scena w dramacie Zapolskiej *Jojne Firułkes* przedstawia lekcję pod koniec dnia, kiedy dzieci są już zmęczone i śpiące. Uczniowie powtarzają za belfrem i mełamedem alfabet i są pobudzani przez tego ostatniego do pracy uderzeniami linijką – ciosy spadają zarówno na ławki, jak i na nich. Chcący pomóc choremu, duszącemu się chłopczykowi Lajbele belfer Awrumel zostaje skrzyczany przez mełameda za to, że niepotrzebnie rozmawia z dziećmi zamiast tylko je uczyć tego, co jest przepisane.

Wyższy etap nauki chederowej (gdy dziecko ma sześć lat) wspominają Feldman w *Cudach i dziwach* oraz *Żydziaku*, a także Orzeszkowa w „*Silnym Samsonie* W piątym roku życia Jicchok – tytułowy Żydziak – „przeszedł w ręce starszego belfra i zaczął się uczyć Pięcioksięgu Mojżesza”⁷⁵⁹. Chłopcy przyswajają pamięciowo Torę, czytając ją z komentarzami Rasziego, i tłumaczą Pięcioksiąg na jidysz. Nauczanie Tory w chederze nie rozpoczyna się od Pierwszej Księgi (Rodzaju), lecz od Trzeciej (Kapłańskiej), omawiającej między innymi przepisy dotyczące składania ofiar i celebrowania świąt, a także zakazy popełniania czynów niemoralnych i kary za nieposłuszeństwo. W Księdze Kapłańskiej przytoczone są słowa Pana wypowiedziane do Mojżesza, aby mówił: Izraelici mają być świętymi (19, 1-2). Rozpoczynając edukację, należy uświadomić sobie cel nauki: doskonalenie dla świętości. Poza tym uczniowie zapoznają się z innymi księgami biblijnymi i czasami z łatwiejszymi traktatami Talmudu.

Starszy [...] syn Szymszela, dziewięcioletni Enoch, od pięciu już lat uczęszcza do chederu, umie wybornie czytać po hebrajsku, biegły jest w znajomości *Humeszu*, czyli Mojżeszowego Pięcioksięgu, a od roku wstąpił już nawet na szczebel wyższej całkiem nauki rozpoczynając studia nad Talmudem i komentarzem Rasze⁷⁶⁰.

W odróżnieniu od chederów pierwszego stopnia, gdzie mogło przebywać nawet czterdziestu uczniów, warunki w szkołkach drugiego stopnia były nieco lepsze, bo w zajęciach brało udział tylko do piętnastu chłopców. Wyodrębnienie kolejnych szczebli edukacji w podstawowej szkole żydowskiej twórcy dziewiętnastowieczni uważali z reguły za nieistotne. Poza tekstami Kraszewskiego, Orzeszkowej, Prusa, Junoszy, Feldmana i Zapolskiej nie spotykamy wzmianek na ten temat.

⁷⁵⁷ W. Feldman, *Cuda i dziwy*, op. cit., s. 135.

⁷⁵⁸ K. Junosza, *Pająki*, op. cit., s. 13-14.

⁷⁵⁹ W. Feldman, *Żydziak*, op. cit., s. 19.

⁷⁶⁰ E. Orzeszkowa, „*Silny Samson*”, op. cit., s. 114-115.

Najważniejsze było odkrycie przed czytelnikiem i poddanie krytyce często tragicznych dla zdrowia warunków panujących w szkołach, zbyt wczesnego, zdaniem literatów, posyłania dzieci do chederu oraz ogromu materiału dotyczącego tylko religii.

Drugą kwestią poruszaną przez literatów – równie ważną jak postulaty wprowadzenia do szkolnictwa żydowskiego nauk świeckich – jest problem wpajania dzieciom wiedzy przez stosowanie kar cielesnych (przy czym nie jest tu ważny wiek ucznia i etap jego edukacji w chederze). Literaci często demaskują tę ciemną stronę żydowskiego nauczania. Junosza w *Łaciarzu* pokazuje system edukacji u mełameda łosickiego – „bardzo prosty i niewymyślny”:

Mistrz omijał rozum – a trafiał wprost do pamięci... przez plecy. [...] Niezmierny wrzask, który daleko jest tańszy i mniej kosztowny od deski z odpowiednim napisem, zawiadamia z daleka przechodniów i bliższych mieszkańców o istnieniu przybytku wiedzy i zarazem daje przewodnikowi szkoły najwymowniejsze świadectwo, że młodzież nie próżnuje, lecz gorliwie i pilnie oddaje się pracy naukowej i ćwiczy swój umysł⁷⁶¹.

Tytułowy bohater *Historii Herszka* Kraszewskiego opowiadając swoje dzieje podkreśla, że nauczyciel dobrze go uczył, „ale bił po głowie mocno”. W *Cudach i dziwach* Feldmana, mełamed Mosze Kozak wykorzystywał długie paznokcie, szczypiąc do krwi policzki uczniów. Przez przypadek tylko matka Joela odkryła, że jej dziecko jest bite przez mełameda, który – razem z belfrem – systematycznie wymierzając uderzenia rzemieniem lub laseczką zostawiał na plecach malców niezatarte znaki. Nie lepiej traktował uczniów – w tym samym utworze Feldmana – pomocnik mełameda, zadający chłopcom ciosy rękami i nogami.

Kąpiąc raz w piątek swego jedynaka – dostrzegła [matka Joela], iż cała dolna część ciała jego okryta [jest] siłą siecią. Przy dotknięciu – krzyczał mały w niebogłosy. Okazało się, iż wczoraj właśnie odcierpiał karę „kine”. Rebe przyszedł był do przekonania, iż „twardą głowę” Joela trzeba gwałtem „otworzyć”. Odbył tę ceremonię w ten sposób: z delikwenta zrzucił cały ubiór, a stan koszulki rozpostarł mu nad głową. W miejsce czapki wsadził na nią koszyk, przez którego uszy przeprowadził obie ręce malca. Potem ustawili się wszyscy koledzy chajderowi szeregiem, każdy brał po kolei do ręki różgę i defilując przed skazańcem – pluł mu w twarz, i smagał obnażone ciało, smagał wśród szyderstw i hałasów... smagał delikatną, białą skórę, przez którą krew tryskała... smagał po kolei każdy chłopczyk, w czwartym, piątym roku życia wbijając sobie w pamięć; a koledze jakby gwoździami w ciało napis: że każdy prawdziwy izraelita powinien chodzić do *chajderu*...⁷⁶²

Z kolei w nowym chederze, do którego zaczął uczęszczać Joel, panowały inne zwyczaje: to uczniowie bili mełameda.

Edukacja dla dziesięcioletniego Enocha z „*Silnego Samsona*” Orzeszkowej, była ciężka nie tylko ze względu na ogrom wiedzy do opanowania, ale również z powodu kar cielesnych zadawanych przez mełameda:

Skarżył się też zrazu mały Enoch na srogość mełameda swego, pokazując uszy swe tak zaczerwienione od częstego ich targania, że świeciły jako rubiny w gęstwie czarnych włosów. Cichutko mówił też matce, że bołą go plecy i głowa: pierwsze od uderzeń mełamedowej pięści, druga od nadzwyczajnej ilości wiedzy gromadzącej się nazbyt małej stosunkowo przestrzeni dziecięcego mózgu. Skargi te Enocha, nie otrzymując przeciw żadnego pocieszającego rezultatu, ustały wkrótce⁷⁶³.

Mełamed nauczający Enocha był najtańszym ze wszystkich nauczycieli w Grodzie (Grodnie), gdyż rodziców chłopca nie stać było na opłacenie łagodniejszego edukatora dla syna, a jednocześnie bardziej wykształconego i wymagającego.

⁷⁶¹ K. Junosza, *Łaciarz*, op. cit., s. 15-16.

⁷⁶² W. Feldman, *Cuda i dziwy*, op. cit., s. 140.

⁷⁶³ E. Orzeszkowa, „*Silny Samson*”, op. cit., s. 115.

Szczególnie okrutny jest mełamed z *Żydziaka* Feldmana, prowadzący cheder, do którego oddał Jicchoka jego ojciec Mendel Graf. Wywołujące smutne wrażenia obrazki z chederu mają być wstępem do ujawnionej przez narratora tragedii.

Właściwa fabrykacja mądrości dokonuje się przy stołach. Tam dłudzy, wyschli belfrzy, rządzą wszechwładnie, mając w rękę berła - kańczugi. W pokoju panuje duszność i ścisk niemiłosierny, powietrze - jakby mgła jesienna, a przepełnione zapachem pieczywa mełamedowej, tabaki jej męża i wszystkich tych oddechów i wyziewów, jakie z siebie wydają setki ściśniętych dzieciaków. Pstrokaczna strojów, mieniących się najróżniejszymi barwami i formami; rojące się jednostki i gromadki o bladych zapadniętych policzkach; przytłumione śmiechy, głośny płacz, chrapliwe nawoływania belfrów i suchy bas mełameda [...]; nierzadki świst rzemieni kańczuga spadającego na czyjeś plecy i wybuchający zaraz krzyk bóleści, przy tym szum jakiś niewyraźny, głuchy i odgłosy z ulicy - to wszystko składa się na kalejdoskopowy chaos uczelni⁷⁶⁴.

Tego typu opisy mają wpłynąć na czytelnika (zwłaszcza pochodzenia żydowskiego), by zainteresował się losem dzieci, by nie pozostawał obojętny na ich udękę, nieraz istną męczarnię, spowodowaną bardzo złymi warunkami w szkółce oraz niewłaściwym systemem edukacji, w którym powszechnie stosowano bicie.

Cheder ma być „przedsionkiem rajy, wrotami prowadzącymi do zbawienia wiecz- nego”⁷⁶⁵. Mełamed uczący Grafa, wraz ze swoimi belframi, dosłownie wyprowadził kilku uczniów do żywota niebieskiego, na przykład niepodatnego na wiedzę Chaima kopał po brzuchu tak silnie, że chłopiec zmarł. Kiedy indziej bił po głowie Szłomę biczem z plecionego rzemienia tak, że chłopiec stracił oko. Wezwany przed rabina mełamed potrafił skutecznie się wytłumaczyć - tym między innymi, że przez czterdzieści lat zajmując się wychowaniem dzieci Izraela, stał się drażliwy i dlatego często sięgał po kańczug. Sprawa zakończyła się tylko zganieniem mełameda i przypomnieniem, że troska o duszę powinna przeważać nad troską o ciało.

Drugi etap nauki chederowej to wstęp do studiów nad Talmudem, trzecim zaś jest właściwe studiowanie Talmudu. O tym najwyższym szczeblu edukacji mówi Prus w noweli *Sen Jakuba*, gdzie tytułowy bohater wraz z innymi uczniami czyta płaczącym głosem Talmud:

Jeżeli który z nich nie dość donośnie krzyczał, nie dość szybko wymawiał lub nie dość rzewnie lamentował, wówczas skamieniała krymka nauczycielska bardzo energicznie stykała się z najwybitniejszą stroną podkasanej osobistości ucznia.

Kilkanaście lat tej od rana do nocy trwającej edukacji rozwinęły nie tyle rozum, ile raczej fantazję Jakuba, który z tabliczki mnożenia wiedział wprawdzie, że sześć razy sześć czyni złoty i groszy sześć, ale za to z literatury talmudycznej wyprowadził wniosek, że, bądź co bądź, on i jego współwynawcy powinni wrócić do Palestyny⁷⁶⁶.

Najbogatsza w dziewiętnastowiecznej literaturze polskiej relacja z fragmentu lekcji w chederze zawarta jest w powieści *Meir Ezofowicz* i czytelnik może się jej przypatrzeć zaglądając wraz z Meirem przez okno do wnętrza szkółki, w której mełamedem był reb Mosze:

nie poniżał się [on] aż do nauczania pierwszych stopni wielkiej nauki najdrobniejsze dzieci gminy. Byłoby to marnowaniem wysokich jego zdolności, które ku czemuś wyższemu już używanymi być musiały. Wyrostki przepełniające cheder jego miały od dziesięciu do dwunastu lat wieku i od siedmiu już lat żywione były świętym chlebem nauki. W chederach innych, niższych, nauczono już ich hebrajskiego czytania i wyłożono im *Humesz* (Pięcioksiężnicę) z wielu wyjaśnieniami jej i komentarzami, teraz zaś pod przewodnictwem reb Mosza wstępowały one na trzeci stopień mądrości, którym jest nauka *Talmudu* wraz z nieprzeliczoną ilością składających go działów, rozdziałów, poddziałów, paragrafów, punktów spornych,

⁷⁶⁴ W. Feldman, *Żydziak*, op. cit., s. 12-13.

⁷⁶⁵ Ibidem, s. 13.

⁷⁶⁶ B. Prus (Aleksander Głowacki), *Sen Jakuba*, [w:] *Pisma [...], Opowiadania wieczorne*, pod. red. I. Chrzanowskiego, Z. Szwejkowskiego, t. 9, Warszawa 1935, s. 230.

rozstrzygnięć, wyjaśnień, komentarzy, wyjaśnień wyjaśnień i komentarzy nad komentarzami⁷⁶⁷.

W chwili, gdy tytułowy bohater zaglądał do wnętrza chederu:

uczniowie uczyli się na pamięć wskazanego im na dziś ustępu *Talmudu*, a nauczyciel siedząc naprzeciw nich na katedrze złożonej z drewnianego stołka wczytywał się ze swej strony w leżącą przed nim na kulawym stole wielką i bardzo starą księgę. Wczytywał się on w księgę tę z zajęciem wielkim i nie mniejszą widocznie lubością; błogi uśmiech pojawiać się zaczynał na wargach jego, zaledwie widzialnych wśród ogromnego zarostu, przy czym kołysał się z wolna w tył i naprzód poruszając tym stół kulawy, który kołysał się także. Kołysali się również na ławach swych, każdy nad rozwartą przed nim wielką księgą, uczniowie jego, szmerząc z cicha, to podnosząc głosy niekiedy, jakby dla przygłuszenia wewnętrznego bólu jakiegoś, uderzając ściśnionymi pięściami o brzegi ławek albo obu rękami chwytając się za głowy i strzępiąc tym więcej jeszcze i tak już w mozole wielkim a rozpaczy postrzępione i szochrane włosy.

Nagle mełamed kołysać się przestał, podniósł rozpromienioną twarz, ujął w obie ręce wielką księgę i z całej siły uderzył nią o stół kulawy. Znaczyło to rozkaz umilknięcia. W mgnieniu oka też umilkli i kołysać się przestali uczniowie. Popodnosili oczy na twarz nauczyciela, jedni z trwogą nadzwyczajną a wzbudzoną mniemaniem, iż przyszła już pora wydawania na pamięć zadanej lekcji, inni ze złośliwą przekorą i tajonym naigrawaniem się.

Ale mełamed nie spostrzegał wrażeń malujących się na twarzach jego uczniów. Nie spostrzegał on i nie widział w tej chwili nic naokoło siebie. Duch jego porwanym został prądem niewymownej słodyczy i uniesionym w krainę zachwycenia. O tyle jednak czuł się mistrzem i obowiązki mistrza rozumiał, iż część zachwycenia swego przelać zapragnął na rozczochrane i strapione głowy swych uczniów.

Podniósł w górę wskazujący palec i z podniesioną twarzą, ze sterczącą brodą, z oczami w ogniu i miodzie czytać zaczął głośno ustęp ze *Sziur Komy* [...].

Po wydaniu ostatniego wykrzyknika reb Mosze pozostał chwilę nieruchomy jak posąg na katedrze swej, z rękami podniesionymi a spojrzeniem pływającym w rozkoszy. Uczniowie jego siedzieli również nieruchomi i wlepiali w niego osłupiałe wejrzenia. Wszyscy już teraz bez wyjątku, pokorni i figlarni, współdziotyczni i roztropni, szeroko pootwierali usta swe. [...] opisana wielkość Jehowy w odrętwienie wprawiła wszystkie umysły.

Mełamed przecież wkrótce ocknął się z ekstazy swej i rozkazującym głosem zawołał:

- Gej!

Na ten wykrzyk, którego znaczenie dobrze rozumiałym im było, chłopcy rzucili się znowu do wielkich ksiąg swych, zakołysali postacie swe i wyśpiewywać poczęli dany im do nauczania się ustęp *Talmudu*. Jak brzmiał i co opiewał ustęp ten? Nie zrozumiałoby tego, wśród mieszaniny kilkudziesięciu głosów, żadne nie poświęcone ucho. Meir przecież, który sam zupełnie podobny temu kurs nauk odbywał przed niewiele jeszcze laty, a przy tym obdarzony pamięcią wyborną, nic zeń nie zapomniał, pojął od razu, że dnia tego chłopcy uczyli się VIII rozdziału traktatu *Berachot* (o błogosławieństwach).

Jednogłośnie tedy, nieprzerwanie, z zapalczywością nadzwyczajną, z urnęczeniem wywołującym jęki z piersi a pot na czoła dzieci czytały i wyśpiewywały:

„*Miszna 1.* Oto są sporne punkty pomiędzy szkołami Szammaja i Hillela. Szkoła Szammajamówi: Błogosławić należy dzień (sobotni), a potem wino. Szkoła Hillela twierdzi: Niech błogosławią wino, a potem dzień.

⁷⁶⁷ E. Orzeszkowa, *Meir Ezofowicz*, op. cit., t. 2, s. 10.

Miszna 2. Szkoła Szammaja mówi: Umywają ręce, a potem napełniają puchar. Szkoła Hillela twierdzi: Napełniają puchar, a potem umywają ręce⁷⁶⁸.

Swoistym rodzajem odpoczynku dla uczniów w tej szkole było słuchanie przypowieści i alegorii z Hagady, a nawet fragmentów ksiąg kabały, opowiadanych lub czytanych przez nauczyciela, gdy miał dobry i radosny nastrój. Jednak i ten mełamed stosował w wychowaniu kary cielesne, a uczniowie często przepelnieni byli trwogą, spowodowaną również koniecznością opanowania wielkiej ilości materiału. Wypominał mu to Meir, zabierając z lekcji bitego ubogiego chłopczyka Lejbele.

Odmienny od chederu Mosza jest wyższy cheder prowadzony przez postępowego Oliwensteina z *Jakuba Izraelewicza* Nussbauma. Przyjmuje on tylko dziesięciu uczniów, choć garnęło się do niego więcej chłopców, i oprócz religii uczy także języka polskiego.

W literaturze polskiej XIX w. kilka razy wspomniano o szkołach Talmud-Tora, ale nikt poza Nussbaumem nie wyjaśnia zasad ich działania. Babka Chaimka z obrazka *Daj kwiatek!* Orzeszkowej nie miała pieniędzy na opłacenie mełameda w chederze (który zazwyczaj nie był człowiekiem bezinteresownym⁷⁶⁹), udała się więc do słynącego wśród żydowskiego plebsu z uczoności, pobożności i miłosierdzia reb Nochima. Ten obiecał wziąć Chaimka do swego domu, zebrać na niego składkę, posyłać do Talmud-Tory (czytelnik musi się domyślić, że chodzi tu o rodzaj żydowskiej szkoły) i również samodzielnie go uczyć. Chaimek spędza dni w Talmud-Torze, wieczorami zaś reb Nochim prowadzi z nim rozmowy – naucza religii, wzbudza miłość do ludu izraelskiego i jego wiary, zamykając jednocześnie drogę do tego, co polskie, i utwierdzając go w tym, co żydowskie. Reb Nochim, pogrążony w studiach religijnych i języku jidysz, żadnego wyrazu w innej mowie nie wypowiadał.

Tylko ze szkicu powieściowego Nussbauma *Jakub Izraelewicz* czytelnik dowiadyuje się, że Talmud-Tora to szkoła finansowana przez zamożnych Żydów i gminę. Daniel Blasberg wspiera zarówno uczniów uczęszczających do szkół publicznych, jak i do szkół Talmud-Tory, „do których często zachodzi, prowadzi dyskusje talmudyczne z mełamedami, naprowadza ich na jaśniejsze poglądy i racjonalniejszy wykład [...]”⁷⁷⁰. Bohater noweli Orzeszkowej „*Silny Samson*”, choć był zawsze bardzo ubogim Żydem, został „teologiem, metafizykiem, a w części też i dziejznawcą, w tej części, która ściśle i bezpośrednio dotyczy dziejów ludu żydowskiego i wiary jego”. Jednak „poza tę dziedzinę wiedzy, w której osiągnął wysokiego bardzo stopnia biegłości, nie wie on o niczym [...]”⁷⁷¹. Uczoność swą Szymszel zaczerpnął z kolejnych szkół:

nazywają się [owe szkoły]: *talmudor*, *eszybot* i *bet-ha-midrasz*. Tworzą one stopnie zupełnie takie, jak szkółka elementarna, gimnazjum i akademia. Nie wszyscy Żydzi stopnie te przechodzą. Są tacy, którzy dla braku zdolności albo ochoty zatrzymują się na pierwszym albo na drugim. Szymszel nie zatrzymał się i przeszedł wszystkie⁷⁷².

Należy zwrócić uwagę na to, że Orzeszkowa nazwała tu Talmud-Torę szkołą elementarną, choć w rzeczywistości jest nią cheder. Autorka użyła takiego określenia, gdyż do Talmud-Tory przychodzili chłopcy z ubogich rodzin i sieroty, którzy ukończyli pierwszy stopień edukacji w chederze. Program w Talmud-Torze obejmował – jak sugeruje sama nazwa – podstawy studiowania Tory i Talmudu oraz naukę języka hebrajskiego na wyższym poziomie. Borzymińska pisze, że Talmud-Tory „miały [...] charakter instytucji dobroczynnych, przeznaczone były bowiem dla dzieci najuboższych rodziców, których nie było stać na opłacenie nauki u mełameda”⁷⁷³.

⁷⁶⁸ Ibidem, s. 11-13.

⁷⁶⁹ E. Orzeszkowa. *Daj kwiatek!*, op. cit., s. 133.

⁷⁷⁰ E. Nussbaum, op. cit., s. 133.

⁷⁷¹ E. Orzeszkowa, „*Silny Samson*”, op. cit., s. 119.

⁷⁷² Ibidem, s. 118-119.

⁷⁷³ Z. Borzymińska, *Szkołnictwo żydowskie [...]*, op. cit., s. 70.

Uczniów do Talmud-Tory wybierało bractwo szkolne, tzw. Chewra Talmud-Tora, czuwające nad edukacją młodzieży, powołane przez kahał i działające na terenie gminy. O bractwie tym jest wzmianka w noweli Konopnickiej *Jakton*. Tytułowy bohater – Lejba Rabinowicz – należał kiedyś do „Chewra-Talmud-Tora, co posyła biedne dziatki do chederu [...]”⁷⁷⁴.

Absolwent chederu mógł się od razu kształcić w religijnej uczelni talmudycznej, tak zwanej jesziwie (hebr. *jesziwa* – ‘posiedzenie’), studiując całymi dniami halachiczne działy Talmudu, pomijając natomiast bezpośrednio studia nad Biblią i agadą (opowieściami interpretującymi tekst biblijny, dotyczącymi spraw wiary i moralności). Często jednak przygotowanie do zajęć w jesziwie zdobywał uczeń w Talmud-Torze. Ubogich studentów jesziwy wspierała gmina, wykonywali oni też prace zarobkowe, natomiast studenci z bogatych rodzin płacili za naukę i za utrzymanie. Pierwsze jesziwy założyli faryzeusze po zburzeniu Drugiej Świątyni w Jerozolimie. Rozwój jesziw w Polsce przypada na XVI w. Największą sławą cieszyły się uczelnie w Krakowie, Lublinie, w Wołożynie (na Litwie), Sławucie (na Wołyniu). O słynnej szkole żydowskiej kształcącej rabinów w Sławucie donosi Kraszewski we *Wspomnieniach Polesia, Wołynia i Litwy*. Wojny w XVII–XVIII w. spowodowały upadek wielu uczelni religijnych. Chasydzi organizowali jesziwy przy dworach cadyków. Niektórzy studenci otrzymywali micę, czyli prawo do wykonywania profesji rabina. W jesziwie młodzieniec przebywał aż do czasu ożenku.

Analizowana literatura dziewiętnastowieczna bardzo rzadko wspomina o wyższych uczelniach talmudycznych, nigdy też nie ukazuje pracy studentów. Znamienne jest objaśnienie terminu „jesziwa”, jak na przykład w *Ofiarach* Feldmana, gdzie Abraham nakazuje synowi pojechać do cadyka, gdyż „tam jest *jesziwa* (akademia talmudyczna), gdzie będziesz się ćwiczył w nauce i bojaźni Bożej”⁷⁷⁵.

Edukacja żydowskiego chłopca, a później młodzieńca nie była tania, tym bardziej że zdobywanie wiedzy w szkołach to proces długotrwały, toteż tylko nieliczni mogli studiować w wyższych uczelniach.

Okrągłe dziesięć lat trwało to „kupowanie mądrości” [Nuchima Kapłana z noweli *Konkurencja* Łętowskiego – A.W.] i kosztowało niemało pieniędzy, zwłaszcza że chłopiec dla nauki musiał siedzieć aż w gubernialnym mieście i zaledwie raz w rok, około Paschy, na dni kilkanaście, do domu zaglądał. Aaron, jako ojciec, narzekał też czasami na te wydatki, bo czasy stawały się istotnie coraz gorsze, coraz cięższe. Ale wówczas Jakubek otwierał swój skarbczyk, wymieniał jakieś złote i srebrne pieniądze i załatwiał sprawę bez pomocy syna. Miał w tym swoją ambicję, aby zaczętej nauki nie przerwać i myśli własnej nie zwichnąć, a pokochawszy istotnie wnuka, chciał, by mu niczego nie brakowało. Rósł też w dumę widząc, że Nuchimek wraca co rok więcej uczony, co rok piękniejszy, co rok poważniejszy⁷⁷⁶.

Dalsze pogłębianie wiedzy religijnej, głównie talmudycznej, odbywa się w bejt ha-midrashu, gdzie wypełnia się micę codziennego studiowania Talmudu.

Kształcenie dziewcząt jest w analizowanym przeze mnie materiale literackim tematem marginalnym. Porusza go jedynie Feldman. W chederze najniższego stopnia u Mosze Kozaka (*Cuda i dziwy*) narrator dostrzega kilkanaście dziewczynek, siedzących na grząskiej posadzce, a w chederze, do którego uczęszczał Jichok (*Żydziak*), kilka roślejszych dziewcząt pracuje przy czyszczeniu ogromnych rondli żony melameda. Dzieci chętnie garną się do takich prac, bo dzięki nim zostają zwolnione z nauki.

Edukacja dziewcząt zależała od domu, w jakim wyrastały. Wychowanie córek było podporządkowane surowemu, religijnemu porządkowi domowemu. Musiały one poznać główne nauki wiary, a szczególnie nakazy rytualne, aby móc później prowadzić samej koszerny dom. Od matek uczyły się modlić po hebrajsku. Wni-

⁷⁷⁴ M. Konopnicka, *Jakton*, [w:] *Z jednego strumienia. Nowele*, pod red. E. Orzeszkowej, Warszawa 1960 (reprint), s. 335.

⁷⁷⁵ W. Feldman, *Ofiary*, [w:] *Nowele i obrazki*, Kraków 1889, s. 131.

⁷⁷⁶ J. Łętowski, op. cit., s. 9.

kliwego studiowania *Tory*, czy w ogóle lektury *Talmudu*, nie uważano za konieczne⁷⁷⁷.

Dziewczynki mogły jednak chodzić do chederów, by nauczyć się czytać i modlić. W rodzinie bogatych Żydów dziewczęta uczone były w domu, a jeśli wychowywały się w atmosferze postępowej, to prócz języka hebrajskiego i jidysz uczyły się na przykład francuskiego. Choć pan Jonas, jeden z bohaterów *Pajaków* Junoszy, zdecydował się poczynić pewne ustępstwo w wychowaniu córek, to uważał, że „ostatecznie córka jest to tylko kobieta, ale syn – to zupełnie co innego”⁷⁷⁸, i cały kłopot kształcenia dziewcząt pozostawił żonie.

Drzwi dla idei liberalnych stanęły otworem, w celu zaś przechowania tradycji, a przynajmniej jej pozorów, przychodził zatabaczony staruszek, Gdali Jungfermilch, i uczył dziewczynki czytać cokolwiek po hebrajsku i korespondować w żargonie⁷⁷⁹. Synów kształcono w chederze, dla córek otwarty był lufcik, przez który mógł się dostawać prąd liberalnych przekonań⁷⁸⁰.

O wykształceniu dzieci Abrahama Chajkesa narrator w *Ofiarach* Feldmana mówi:

[syn] chodził do pierwszorzędných mełamedów (nauczycieli) a córka, podług zakorzeniającego się powszechnie zwyczaju, uczyła się prócz tego w domu także po niemiecku i po francusku⁷⁸¹.

Literatura dziewiętnastowieczna nie tylko ujawnia częste stosowanie chłosty w wychowywaniu dzieci, lecz także wskazuje konsekwencje niewłaściwego systemu edukacji. Listami bohaterów twórcy poddają krytyce zarówno tradycję posyłania cztero- i pięcioletnich maluchów do chederów, jak i treści, których tam nauczano, zbyt trudne, nawet niezgodne z prawdą, niepotrzebne, powodujące wypaczanie młodych umysłów. Kwestię tę szeroko omawia już Niemcewicz w powieści *Lejbe i Sióra*, gdzie zasymilowany bohater, stary Żyd Abraham, w liście do Lejby porusza problem edukacji swych współbraci, dającej wiedzę religijną, zamykającej jednak drogę do prawdziwej oświaty.

Troskliwsi starsi i rabini, by z samego dzieciństwa oddalić od ludu naszego dobroczynne światło, a fałszywe wkorzeniać weń wyobrażenia, stosownie do tych niecných prawideł wychowują dzieci nasze. Trzyletnie dziecko słyszy już o duchach i strachach, w czwartym roku udzielają mu pojęcia o Bogu, wpajając, że sami tylko Żydzi są dziećmi jego, inne zaś narody obmierzłe, wyklęte. W roku piątym posyłają go do szkoły, gdzie się uczy pięciu ksiąg Mojżesza wraz z komentarzem pełnym wykrętných tłumaczeń i nadętych obrazów: uczą go w hebrajskim języku; jeśli dziecko jest niepojętne lub słabe, nie szcędzą się dojmujące razy i targania za pejsaczki. Uczy się dziecko na pamięć, lecz nie rozumie i słowa, gdyż i sam nauczyciel wierzy tylko na słowo: w szóstym roku nie ma najmniejszego pojęcia o innych narodach, o geografii, wie tylko, że są Żydzi, którzy są wielkimi ludźmi, i że są chrześcijanie, których trzeba nienawidzić, gdyż są przeciwni Żydom, zwyczajom ich wbrew postępują, jedzą świninę, nie zachowują szabasu i nie są obrzezani. Z rana musi dziecko ręce umyć, nie dla czystości, lecz żeby spłoszyć złe duchy, które podczas snu siadają na paznokciach. Jeżeliby bachor, przechodząc koło kościoła, usłyszał głos śpiewania albo dzwonów, powinien sobie zatkać uszy, aby przez te głosy nie skalał duszy swojej; stąd dziecko mocno jest przekonane, że kto nie jest Żydem, jest gorzej jak diabłem. W siódmym roku zaczynają bachora uczyć *Talmudu*, mówią dziecku małemu o małżeństwach, o rozwodach, o zarzynaniu zwierząt, o stawianiu kuczek, o czyszczeniu lub nieczyszczeniu niewiast. Męczy się dziecko od świtu do zmierzchu nad tymi wspaniałymi prelekcjami. Sypią się nań obficie besztania i plagi. Młodociany umysł przygniata się w samym zarodzie. Z nadchodzącymi laty ciągnie się dalej taż sama nauka; ojciec coraz bie-

⁷⁷⁷ H. Haumann, *Historia Żydów w Europie Środkowej i Wschodniej*, przeł. C. Jenne, Warszawa 2000, s. 146-147.

⁷⁷⁸ K. Junosza, *Pająki*, op. cit., s. 14.

⁷⁷⁹ Ibidem, s. 13.

⁷⁸⁰ Ibidem, s. 10.

⁷⁸¹ W. Feldman, *Ofiary*, op. cit., s. 119.

glejszego przyjmuje nauczyciela, cała troskliwość, ambicja, polegają na tym, by stał się uczonym w *Talmudzie*, a przez to mógł się dobrze ożenić i zostać rabinem.

W dwunastym roku przywożą mu dziewczynę dziesięcioletnią, której nigdy nie widział, i każą mu się żenić. Po ożenieniu, młody małżonek jeszcze się uczy, dalej zostaje rabinem, kupcem, a najczęściej próżniakiem. Prócz nauki liczby wszystko mu jest obce, co tylko potrzebne do społecznego życia. Nauczył się bowiem tylko przesądów, nienawiści i zabobonów⁷⁸².

Mimo wieloletniego nauczania – zdaniem Abrahama – Żydzi są od maleńkości karmieni zabobonami, dlatego tworzą lud ciemny i fanatyczny.

Autorzy nieustannie wskazywali, że proces wychowania czyni z dzieciństwa trudny, męczący i smutny okres. Moszko Lejbowicz, postać wykreowana przez Niemcewicza w powieści *Powóz złamany*, pochodzącej z początku XIX w., określa wypełnianie tradycji nauki jako przejście przez piekło. Gdy tylko Moszko skończył piąty rok życia, sprowadzono do niego i do dzieci sąsiadów nauczyciela. Od świtu do zachodu słońca chłopcy męczyli się nad przyswojeniem niezrozumiałych pism, z Talmudem na czele, uczyli się na pamięć dźwięków, które dla nich nie miały znaczenia. Za najmniejszą pomyłkę mędrzec bił ich po uszach, targał za pejsy. Sióra z romansu Niemcewicza współczuje swoim małym braciom z racji niedoli spowodowanej żydowską nauką.

Zaledwie brzask na niebie, już ich niemiłosierny belfer zwleka z pościeli, sadza na twardej ławie za wąskim stołem, trzech innych sąsiedzkich bachorów z drugiej strony, na czele belfer. Dopieroż zaczynają się kiwania, wrzeszczenia i niemiłosiernie targania za uszy! I czegoż się uczą? Ach! potrzebne są zapewne modlitwy przepisane Zakonem, znajomość Pisma, lecz po cóż te zawikłane niedorzeczne bałamuctwa i bajki, po co nade wszystko to wpajanie w ranne umysły nienawiści, pogardy ku tym wszystkim narodom, które wierzą inaczej od nas⁷⁸³.

Dzień żydowskiego chłopca z ortodoksyjnej rodziny wyglądał mniej więcej tak, jak dzień Jicchoka z *Żydziaka* Feldmana:

O ósmej rano zapędzał go belfer wraz z resztą swej partii tej ulicy do *chajderu*, tak jak na wsi pastuszek trzodę gminną. Zaopatrzony w kawałek chleba przesiadywał tam malec do drugiej. W zimie nie chodził na obiad. „Juszkę” jakąś w garnuszku przynosił mu belfer, wystygłą, bez smaku.

Z *chajderu* wychodził o ósmej; zimą – wcześniej⁷⁸⁴.

Kilkunastogodzinne przyswajanie wiedzy jest ponad siły dziecka, doprowadza do fizycznego i psychicznego wyczerpania i uszczerbku na zdrowiu. Polska literatura dziewiętnastowieczna szczególnie często uzmysławia czytelnikowi, że ceną za religijne kształcenie dzieci i młodzieży żydowskiej są choroby duszy i ciała. Cóż z tego, że dziesięcioletni Enoch z „*Silnego Samsona*” Orzeszkowej rozpoczął studia nad Talmudem, że robi niezwykle postępy, skoro jego oczy głęboko zapadły w bladej, wychudłej twarzy wyrażają smutek, jakby się skarżyły. Podobnie smutny jest wyraz oczu kilkuletniego Jicchoka z *Żydziaka*, usta ma najczęściej milczące, oblicze blade, a sylwetkę wątłą. Po lekturze *Ofiar* Feldmana nasuwa się pytanie o istotę miłości Abrahama do jedynaka. Ojciec chciał, by syn zdobył gruntowną wiedzę religijną, jak przystało na wzorowego wyznawcę judaizmu:

trzymał więc [...] jedynaka w *chajderach*, z dala od świata i życia. Chłopak przebywał dzień cały wśród brudu i ścisku, i wrzawy, zgarbiony nad ogromnymi księgami, wyczerpany wskutek żmudnej pracy umysłowej, dokonywanej bezustannie wśród zabójczych warunków zdrowotnych⁷⁸⁵.

Niewłaściwy nauczyciel, bardzo obszerny materiał i wpajanie zabobonów to, zdaniem literatów, niektóre z przyczyn spustoszenia czynionego w psychice młodzieży, jak na przykład u Dawidka z powieści Bałuckiego *Żydówka*:

Oddany do nauki jakiemuś staremu fanatykowi, chłopiec przesiąknął na wskroś przesądami, błędami średniowiecznymi, zagrzebał się w *Talmudzie* i ko-

⁷⁸² J. U. Niemcewicz, *Lejbe i Sióra, czyli listy dwóch kochanków. Romans*, Kraków 1931, s. 99–101.

⁷⁸³ *Ibidem*, s. 20.

⁷⁸⁴ W. Feldman, *Żydziak*, op. cit., s. 15.

⁷⁸⁵ W. Feldman, *Ofiary*, op. cit., s. 123.

mentarzach, marzył tylko o Palestynie, o chwale Izraela; dziwołagi snuły się w chorośliwej fantazji dziecka; miewał jakieś widzenia, potworne sny, natchnienia biblijne. Ślęczenie nad książkami wyniszczyło chłopczykę; twarz miał wywiedłą i mizerną, obwódki oczu czerwone z wyteżenia wzroku i niezdrovia⁷⁸⁶.

Wprawdzie efekty nauki przeszły oczekiwania ojca, ale umysł Dawida nie potrafił już żyć tym, co praktyczne i codzienne. Poza Biblią i Talmudem chłopiec nie chciał znać świata, chrześcijan nienawidził i gardził nimi. „Na próżno ojciec chciał go wyrwać z tego zakłętego koła, z tego religijnego szalu, w świat handlu i spekulacji [...]”⁷⁸⁷.

Aby wyeksponować problem nadmiaru nauki, powodującego przemęczenie organizmu (np. u Nuchimka z noweli Łętowskiego *Konkurencja*: „zachorował bardzo niebezpiecznie, a zachorował właśnie z nadmiaru nauki”⁷⁸⁸), literaci stosują zazwyczaj naturalistyczne opisy chorowitych dzieci.

Widać było, że Lejbele był chory i wzrokiem osowiałym na świat patrzył, bo z rękami wsuniętymi w rękawy ubogiej odzieży i do piersi przyciśnionymi drżał on z zimna, choć ranek był ciepły, a na przemówienie Meira nie odpowiedział ani słowa, tylko usta szerzej roztworzył i oczy swe o wielkich, czarnych, martwych źrenicach bezmyślnie w twarz mówiącego wlepił⁷⁸⁹.

Problem ten porusza również Nussbaum opisując w szkicu powieściowym *Jakub Izraelewicz* działalność doktora Adolfa Izraelewicza:

wezwany do schorzałych dzieci chederowych, w zaraniu życia już przygarbionych, bezkrwistych i wynędzniałych, [doktor], podejmując odpowiednie środki zaradki, wskazywał rodzicom główne przyczyny rozwijania się chorób dzieci: ciasne i cuchnące chedery, w których malcy przepędzają niemal dzień cały, gdzie siedzą ciągle na jednym miejscu w pozycji schylonej, mając wzrok utkwiony w foliantach *Talmudu*, a umysł skierowany na zbyt trudne i zbyt zawiłe dla ich wieku kwestie kazuistyczne⁷⁹⁰.

Ocenę chederów poczynioną przez tytułowego Jakuba Izraelewicza można uznać za tożsamą z opinią dziewiętnastowiecznych literatów i ich postępowych bohaterów żydowskich:

Chedery są dla Żydów [...] nieszczęściem zażegnać się nie dającym, a zamknąć te nędzne uczelnie nie sposób, bo nie ma tyle szkół publicznych, które by całą działwę chederową mogły na swych ławach pomieścić, ani Żydzi nie są skłonni do posyłania dzieci do szkół nieżydowskich, a znowu młodzież z chederów przenieść na ulice i place miejskie, jakaż w tym korzyść?⁷⁹¹

Dziewiętnastowieczne utwory okazały się stosownym miejscem na wyłożenie poglądów i programów niektórych pisarzy na temat edukacji żydowskiej. Najwcześniej zajął się tą sprawą Niemcewicz w powieści *Lejbe i Sióra*, gdzie słowami zasymilowanego Abrahama przystaje na to, by dzieci żydowskie poznawały Biblię, ale już nie Talmud i księgi kabalistyczne. Religii powinni uczyć światli nauczyciele, zaś nauki świeckie młodzież miałaby pobierać w publicznych szkołach rządowych. Propozycje Niemcewicza miały jednak charakter wyjątkowy w ówczesnej literaturze, pomysły na wychowanie i kształcenie Żydów pojawiają się dopiero w pozytywizmie. Wcześniej ukazywanie spraw związanych ze szkolnictwem żydowskim miało tylko jeden cel – odkryć przed chrześcijańskim czytelnikiem egzotyczny świat wyznawców judaizmu. Pozytywiści natomiast, a później modernści, poprzez – ogólnikowe wprawdzie – relacje z lekcji w chederach, opisy szkół i metod nauczania nie tylko oddawali koloryt środowiska żydowskiego, ale i wykładali swój program wychowawczy i oświatowy odnoszący się do Żydów. W odpowiednim wychowaniu zarówno przez rodziców, jak i nauczycieli widziano skuteczną metodę likwidacji przesądów, wzajemnej niechęci Żydów i Polaków oraz powszechnej nędzy. Jedną

⁷⁸⁶ M. Bałucki, *Żydówka. Powieść z ostatnich lat*, [w:] *Pisma* [...]. Warszawa 1886. s. 129.

⁷⁸⁷ *Ibidem*, s. 129.

⁷⁸⁸ J. Łętowski [właśc. W. Książek], op. cit., s. 10.

⁷⁸⁹ E. Orzeszkowa, *Meir Ezofowicz*, op. cit., t. 1, s. 144.

⁷⁹⁰ H. Nussbaum, op. cit., s. 23.

⁷⁹¹ *Ibidem*, s. 136.

z propozycji programowych pozytywistów i grupy asymilatorów było wspólne dla Żydów i Polaków powszechne, obowiązkowe szkolnictwo elementarne. W warunkach popowstaniowych stało się to jednak niemożliwe, dlatego pozytywiści opowiadali się za żydowskim szkolnictwem postępowym i sprzyjali planom reformy chederów.

Poglądy zasymilowanych Żydów na konieczność przemian w edukacji żydowskiej oraz projekty z tym związane najszerzej przedstawia Nussbaum w *Jakubie Izraelewiczu*. W domu tytułowego bohatera na cotygodniowych zebraniach towarzyskich spotykają się inteligenci różnych wyznań. Na jednym z takich spotkań wywiązała się dyskusja o wychowaniu, a gospodarz domu wypowiedział szereg uwag w tej kwestii:

Pod wyrazem „wychowanie” [...] niekoniecznie należy rozumieć wykształcenie wyższe, gdy średnie, nawet elementarne wykształcenie jest wystarczające, jeśli tylko dziecko obok wykładu w szkole ma w najbliższym otoczeniu domowym przykłady uczciwego i pracowitego życia, wzory czynów i cnót obywatelskich. Szkoła rozwijając powinna dary umysłowe, pamięć, pojęcie i rozum, w domu powinny się krzewić przymioty serca, miłość bliźniego bez różnicy stanu i wyznania, poszanowanie cudzej własności, cudzego przekonania oraz głębokie uczucie obowiązku względem siebie, względem bliźnich i całego ogółu, co stanowi alfę i omegę wszelkiej moralności. W szkole uczeń przyzwyczajają się do porządku, posłuszeństwa, pracy i wytrwałości, w domu wyrabiać sobie powinien prawosć charakteru i zacność serca. Rozwój przymiotów serca zależy głównie od kierunku nadanego im przez rodziców, przez których zaszczepione zostały, a w części i od prądu sfery towarzyskiej, pośród której kiełkować zaczęły. Gdy rodzice wobec dzieci radzą o tym, jak „goja” wyzyskiwać lub „żyda” krzywdzić, jak od pierwszego się usunąć lub drugiego odepchnąć, zaprawdę, takie przykłady w domu udaremniają usiłowania szkoły, takie zasiewy muszą chwast i kłokol rodzić. Słowem, szkoła i dom, nauczyciel i rodzice, książka i żywe słowo, nauka i moralność, wszystko razem składać się musi na ten skomplikowany i prawidłowo funkcjonować mający aparat wychowania⁷⁹².

Z kolei syn tytułowego Jakuba, Adolf, lecząc dzieci chore z przepracowania i z powodu złych warunków w szkole, nie ganił nauczania Talmudu i uczęszczania do chederów, widział bowiem inne sposoby zaradzenia złu:

zwracał [on] uwagę rodziców, że wypadałoby koniecznie żądać od mełameda, ażeby na cheder najmował pokój obszerny, wysoki, jasny, ażeby liczba godzin była o wiele mniejszą, ażeby w końcu obok oschłego, nużącego umysł *Talmudu*, choćby dla odmiany i rozrywki, uczono dzieci czytać i pisać w języku krajowym. Są to nie znaczące na pozór ulepszenia, nie naruszające w niczym przepisów religii, a jednak zbawienny wpływ wywrzeć mogące na fizyczny i umysłowy rozwój dzieci⁷⁹³.

Postulując, by zmniejszyć zakres poznawania religii dla dzieci i młodzieży żydowskiej, Izraelewiczowie stawiają za wzór szkoły zagraniczne, również te, które kształcą teologów i filozofów:

Talmud stanowił część tylko programu nauk seminaryjnych, resztę wypełniają literatura hebrajska i rabiniczna, języki wschodnie, historia powszechna i specjalnie żydowska, homiletyka, nauka religii z szczególnym uwzględnieniem poznawania ducha przepisów rytualnych; gdy u nas *Talmud* jest alfą i omegą całego wychowania chederowego⁷⁹⁴.

Przyczynę nieznamości zasad religii wśród młodych Żydów upatruje Jakub w braku odpowiednich nauczycieli znających język krajowy. Swoje projekty wciela w życie biorąc pod opiekę trzech najzdolniejszych uczniów bejt ha-midrasy, zapewniając im mieszkanie i dbając o ich wychowanie świeckie oraz religijne.

⁷⁹² Ibidem, s. 10.

⁷⁹³ Ibidem, s. 23.

⁷⁹⁴ Ibidem, s. 93.

Uczniowie ci, pracujący z zapałem pod okiem młodzieży z wykształceniem uniwersyteckim, po kilku latach pilnej nauki zrobili wielkie postępy i zdali egzaminy z sześciu klas gimnazjum. Izraelewicz zawiózł ich do Seminarium Wrocławskiego, gdzie po trzech latach zdobyli dyplomy doktorów teologii i filozofii. Aby zdolności tych młodych ludzi mogły być użyte dla dobra kraju, ich opiekun przyjął we Wrocławiu nauczyciela języka polskiego mającego wyklądać literaturę i historię.

Poruszany przez Nussbauma problem niewłaściwego wychowania dzieci przez rodziców rozwinęła Meyersonowa w *Dawidzie*. Jej bohater, pan Lanzer, wyjaśnia, co zamyka drogę do prawdziwej oświaty dla Żydów:

[jest to] połączenie się dwóch tak na pozór sprzecznych z sobą żywiołów: przesądów średnich wieków, z najgorszym złem obecnych czasów – żądzą łatwego użycia i ostentacji [...].

Często widzimy rodziców, którzy, sami wychowani na łonie dawnych wyobrażeń, w obliczu nowych potrzeb swego czasu nie zawsze wznieść się mogą do zdrowego poglądu w kwestii wychowania swych dzieci⁷⁹⁵.

Chcąc oszczędzić dzieciom przykrości wynikających z surowego wychowania, jakiego sami doświadczyli, rodzice nie dbają o tradycyjne powinności młodego pokolenia, sprzyjając tym samym liberalnemu i materialistycznemu stylowi życia.

Dziewiętnastowieczna literatura polska kreuje również postaci młodych Żydów, którzy nie zrywając z judaizmem, pragną poznać świecką naukę. Tak jest w przypadku Jicchoka z *Żydziaka* Feldmana, a także tytułowego Mośka z wiersza Włodzimierza Wolskiego (z 1869 roku), który naukę Talmudu i kabały, choć wykładaną po niemiecku, przyswajał z trudem, ale „marzył wciąż tylko o polskiej szkole, / Mundurku, piłce, ślizgawce”⁷⁹⁶. Jego ojciec, chasyd Cwajer, z nienawiści do gojów oddał chłopca do szkoły pomiędzy dzieci innowierców. Tam Mosiek miał przez swoich kolegów pchać bogatych rodziców uczniów w lichwiarskie szpony ojca.

Mosiek się ocknął wśród chwackiej dziatwy,

Jak kwiat przy wiosny podmuchu.

Wykład po polsku tak dlań był łatwy.

Tak mile dźwięczał mu w uchu:

Że mniej pojmując innych przedmiotów,

Co obcą słuchał je mową,

W polskiej się pozbył żydowskich zwrotów,

«R» – przestał mówić gardłowo.

I ten chuchraczek, co przez pomyłkę

Zda się żył, wątły był taki,

Zmężniał, gdy zaczął często grać w piłkę,

Ślizgać się, bić na kułaki⁷⁹⁷.

Mosiek nie został lichwiarzem, za co ojciec go znienawidził. Gdy podrósł, pracował nad rachunkami w kupieckim kantorze i przyjaźnił się z gojami.

Tytułowy bohater *Dawida* Meyersonowej chętnie słuchał w chederze wykładu starego mełameda. Jednak, gdy skończył czternasty rok życia –

uczuł się jakby skrępowanym w więzach jednostajnego życia nauki i często myśli wybiegały poza granice znajomego mu dotąd świata. Wtenczas to spragniony rzucił się do *Biblii*, w nadziei znalezienia tam klucza do cudownych tajemnic, które przeczuwał⁷⁹⁸.

⁷⁹⁵ M. Meyersonowa, *Dawid. Obrazek z życia Żydów tegoczesnych*, Warszawa 1868, s. 89.

⁷⁹⁶ W. Wolski, *Mosiek*, [w:] *Żydzi w poezji polskiej. Głosy poetów o Żydach*, zebrał W. Bełza, wyd. drugie, Lwów 1906, s. 74.

⁷⁹⁷ Ibidem, s. 74–75.

⁷⁹⁸ M. Meyersonowa, op. cit., s. 3–4.

Na ogół młodzi Żydzi pokazani w literaturze XIX w. są wychowywani przez rodziców, którzy nie dążą do asymilacji, nie zamierzają zatem edukować dzieci w innych niż religia naukach. W *Ofiarach* Feldmana syn Abrahama Chajkesa, Gabriel, zazdrości kolegom z postępowych rodzin, że mogli się w domach uczyć po polsku. Przez ciekawość i on zaczął pisać polskie litery i czytać w tym języku. Poznany dzięki koledze nauczyciel przekonywał Gabriela „o ciemnocie i niedostateczności nauk talmudycznych; opowiadał [...] cuda niesłychane o nauce współczesnej [...]”⁷⁹⁹. Młodzieniec w tajemnicy przed ojcem ukończył cztery klasy szkoły „normalnej” i mimo jego zakazu postanowił kształcić się dalej w gimnazjum, okupując tę wiedzę zdrowiem i wyklęciem z rodziny.

Ojciec Jicchoka w *Żydziaku* Feldmana chce udowodnić synowi, że świecka nauka niszczy dziedzictwo Izraela, natomiast Abram Białostocki z *Powieści bez tytułu* Kraszewskiego zarzuca Szarskiemu – nauczycielowi wnuczki Sary – szerzenie „awoda zara (obcej wiary), wiary *akumskiej* (wiary gwiazdochwalców)...”

Chcą wstydu, chcą sromu, chcą z *chassidów* (pobożnych) w domu swoim porobić *mymerów*, *myszumetów* (przechrztów, potępieńców). Głupi, głupi, którym *dass* (wiara) nie wystarcza, którzy w nauce od *klippes* (diabłów) zesłanej szukają dobra, jakiego w niej nie było, i z ognia czerpią wodę!⁸⁰⁰

Literatura dziewiętnastowieczna nie tylko udziela dobrych rad w sprawie oświaty żydowskiej, lecz także zaczyna dostrzegać rodzący się problem niechętnego przyjmowania wykształconych, zasymilowanych Żydów do kręgów polskich. Izaak z powieści Bałuckiego *Młodzi i starzy* mówi do chrześcijanina Leona:

Uczymy się waszego języka, aby lepiej zrozumieć wszystkie odcienie waszej pogardy i urągowiska, – odrzucamy nasze przesady, jak stare, zdarte szaty, aby być niewolnikami waszych; wciskamy się w wasze towarzystwa po upokorzenie [...] wielu z naszych odrzuciło przesady, mimo sarkania ludu, wzięło się do nauki i oświaty i czyż to pogodziło nas z wami, czyż skłoniło was do odstąpienia waszych przesądów, czyż to starło piętno hańby, jakim naznaczyliście nas? – Ty nie wiesz, przez jakie trudności dobywaliśmy się, by stanąć bliżej was, trzeba było deptać nieraz po sercach naszych rodziców, zrywać najściślejsze węzły⁸⁰¹.

Wykształcenie zdobyte w polskiej szkole i pozbycie się przesądów religijno-społecznych nie wystarcza Polakom do przyjęcia wyznawców judaizmu w swoje kręgi. Stąd wniosek, że również chrześcijanie powinni odrzucić przesady i stereotypy odnoszące się do Żydów.

Żydowskie dzieci obrzucano na ulicy kamieniami, a Izaak nieraz był „za żydostwo” szykanowany w szkole przez kolegów. Nawet w domu nie miał spokoju, gdyż rozporządzenia nakazywały, aby każdy uczeń szkoły publicznej zmienił strój:

Trzeba więc było oszukiwać starego: wracającemu ze szkoły siostra wynosiła żydowską *jupicę* do sieni i tak przebrany chodziłem dopiero ucałować rękę dziada. Potem ociemniał, nie trzeba mi więc było przebierać sukien, ale za to musiałem przebierać inaczej myśli moje, bo starzec głęboko, bystro patrzył w duszę i poznawał we mnie odmianę, jaką daje nauka nie z *Talmudu* czerpana. Nieraz mnie pyta: Izaak, czy ty się wdajesz z gojmami [gojami]? – Prawda, ty nie dotykasz nigdy rąk nieczystych *minem* [tu chodzi o mięso niekoszerne – A.W.]? Tobie by to ubliżało, tobie, co idziesz z pięknego pokolenia Aarona ubliżałoby, gdybyś ty wdawał się z bałwochwalcami, których dusza i ciało świńskie są⁸⁰².

Rozgoryczony Izaak wylewa swój żal:

– Więc widzisz, przez jakie ciernie przechodzić musimy do was, do oświaty – i te usiłowania nie mają najmniejszej zasługi w oczach waszych; dla was żyd zabłocony, wołający po ulicach: *handele*, i Żyd siedzący z wami na ławkach szkolnych to

⁷⁹⁹ W. Feldman. *Ofiary*, op. cit., s. 125.

⁸⁰⁰ J. I. Kraszewski, *Powieść bez tytułu*, t. 1, [w:] *Dzieła. Powieści obyczajowe*, pod red. J. Krzyżanowskiego, Kraków 1962, s. 139.

⁸⁰¹ Elpidon [właśc. M. Bałucki], *Młodzi i starzy*. Powieść z niedawnych lat, cz. 1, Lipsk 1866. s. 275–278.

⁸⁰² *Ibidem*, s. 279–280.

jedno – obydwóch zarówno odpychacie, nie chcąc nas uważać za ogniwo, o które zaczepić się potrzeba, by spoić łańcuch⁸⁰³.

Bohater Bałuckiego w bezpośredni sposób uzmysławia czytelnikowi chrześcijańskiemu, ile przeszkód, zarówno ze strony Żydów, jak i Polaków, trzeba pokonać na drodze do asymilacji. Zastanawia się, czy Polacy rzeczywiście chcą asymilacji Żydów, czy nie są to tylko puste słowa, hasła. Wielu zasymilowanych Żydów odczuwało już od lat szkolnych pogardę i poniżenie, nic dziwnego zatem, że czasami ogarniała ich niechęć do innowierców i powracali do żydowskiego świata. Izaak przypisuje współbraciom wytrwałość i wielkie chęci do pracy – cechy jego zdaniem rzadko spotykane u chrześcijan. Konstatuje, że coraz więcej Żydów będzie zdobywać świecką oświatę, by użyć jej przeciw innowiercom:

wam tak długo było dobrze, a my przez dziewiętnaście wieków cierpieli, wasze prześladowania hartowały nas i dziś każdy Żyd, jak najgorętsza stal nagnie się do wszystkiego, ale podnieść się musi. Z tej stali będzie broń przeciw wam⁸⁰⁴.

Problem oświaty żydowskiej był jeszcze chętniej podejmowany w publicystyce, między innymi przez Prusa, Sarneckiego i Marrené-Morzowską. Na temat kwestii żydowskiej i asymilacji wypowiadał się często Aleksander Świętochowski, który oprócz tekstów publicystycznych napisał o tym nowelę *Chawa Rubin*. Już w artykule *Nie tędy*, zamieszczonym w 1877 r. w „Przeglądzie Tygodniowym”, podkreślał pilną potrzebę „przymusowego nauczania elementarnego dla chrześcijan i żydów, aby tych ostatnich wyrwać z odosobnienia i nadać im wspólny z resztą kierunek umysłowy i obyczajowy”.

Po pogromie warszawskim Świętochowski stanowczo upominał się o zdecydowane działania w sprawie szkolnictwa, wzywał oświeconych Żydów, by stanęli przed „władzą wyższą” i powiedzieli:

blągamy o przymusową oświatę i upodobnienie Żydów do ludności, wśród której żyją; prosimy o prawodawcze zniesienie wszystkich instytucji izraelskich, podtrzymujących rozdział; prosimy o poddanie wychowania młodzieży izraelskiej pod ogólny plan oświaty; prosimy o drakońskie prawa przeciw obecnemu separatyzmowi⁸⁰⁵.

Pożytywiści, między innymi Orzeszkowa, opowiadali się niejednokrotnie w tekstach publicystycznych za zniesieniem chederów, „tych kolumn podtrzymujących fatalny gmach odrębności”. Zaznaczali jednak, że dzieci żydowskie powinny uczyć się religii swych przodków:

niechże zapoznają się z nią na równi z dziećmi wyznań innych, w szkole świeckiej i podającej im naukę różnostronną, z ust nauczyciela, którego by oświatę i moralność gwarantowało zatwierdzenie władz gminnych i państwowych⁸⁰⁶.

W cytowanej wcześniej rozprawie *O Żydach i kwestii żydowskiej* zastanawiała się Orzeszkowa nad stworzeniem postępowych szkół rabinackich na prowincji, aby ich absolwenci wyciągali lud żydowski z „głębokich ciemności”.

W ówczesnej literaturze postulaty zmian dotyczących szkolnictwa żydowskiego pojawiały się rzadziej. Miała ona tylko poprzeć głoszone przez zwolenników asymilacji, Polaków i Żydów, hasła powszechnej edukacji, obejmującej przedmioty świeckie, wykładane w warunkach odpowiednich dla zdrowia fizycznego i psychicznego uczniów. Dlatego też w literaturze drugiej połowy XIX w. pojawia się sporo obrazów ukazujących nędzne szkoły (w zasadzie tylko chedery, najliczniejsze spośród szkół żydowskich) oraz chore od przepracowania i niehigienicznych warunków kilku- i kilkunastoletnie dzieci.

Ukazywanie przez literatów metod edukacji ogranicza się przede wszystkim do podkreślania, że na porządku dziennym było stosowanie kar cielesnych. Z niewielu tekstów czytelnik dowiaduje się o pamięciowej metodzie opanowywania treści Tory i Talmudu, przy czym zazwyczaj jest ona poddawana krytyce. Informacje

⁸⁰³ Ibidem, s. 280.

⁸⁰⁴ Ibidem, s. 282.

⁸⁰⁵ A. Świętochowski, *Liberum veto*, „Prawda” 1882, nr 1; cyt. za: A. Świętochowski, *Liberum veto*, t. 1, wyboru dok. S. Sandler, koment. oprac. M. Brykalska, Warszawa 1976, s. 249.

⁸⁰⁶ E. Orzeszkowa, *O Żydach i kwestii żydowskiej*, Wilno 1882, s. 55.

o treściach, jakich nauczano, zredukowane są – poza *Meirem Ezofowiczem Orzeszkowej* – do ogólnych uwag o tym, że uczniowie powtarzali zadany fragment Tory lub Talmudu.

Charakterystyczne dla literackiej kreacji mełamedów, rzadko wprowadzie występujących w utworach omawianego okresu, jest przedstawianie ich w ciemnych barwach, zarówno pod względem wyglądu zewnętrznego, jak i pracy. Nauczyciele ci źle traktują uczniów, wiedzę przekazują w sposób mechaniczny i stanowią przeszkodę na drodze do asymilacji.

Problem niewłaściwych nauczycieli, skostniałych metod kształcenia i ogromu materiału zbyt ciężkiego przeciążającego dziecięce umysły porusza w późnym oświeceniu Niemcewicz, potem jednak, w dobie romantyzmu, kwestie te nie są rozważane. Elementy związane ze szkolnictwem żydowskim pojawiają się w literaturze romantycznej bardzo rzadko i pokazywane są w sposób ogólnikowy, pełniąc głównie funkcję czynnika egzotycznego, ubarwiającego świat przedstawiony. Świat żydowskiego chłopca – bo o edukacji dziewcząt znaleźć można nieliczne wzmianki – zamkniętego od rana do wieczora w chederze, w pełni odkrywa przed czytelnikami dopiero pozytywizm, a następnie w mniejszym już stopniu modernizm. Literatura tych nurtów również pokazuje egzotyczny świat wyznawców judaizmu, ale jednocześnie głosi konieczność zreformowania edukacji żydowskiej, co miałoby wielki wpływ na spolonizowanie Żydów, przy zachowaniu odrębności ich wyznania.

Twórcy, zwłaszcza pozytywści, poruszający w tekstach literackich zagadnienia odnoszące się do żydowskiej oświaty udowadniają, że jest ona wprowadzie rozpowszechniona, ale ogranicza się do nauczania religii, zaś wczesne wdrażanie żydowskiego dziecka w rolę ucznia nie zawsze przynosi dobry efekt. Ich zdaniem taka oświata szerzona niewłaściwymi metodami przez fanatycznych najczęściej nauczycieli nie może prowadzić do otwierania się Żydów na przemiany społeczno-cywilizacyjne XIX w.

Korzystanie z dobrodziejstw oświaty świeckiej miało przyczynić się do ułatwienia asymilacji Żydów. Polską literaturę od początków pozytywizmu aż po schyłek XIX w. uznawano, obok publicystyki tego okresu, za środek służący przekonywaniu zarówno chrześcijan, jak i wyznawców judaizmu o konieczności radykalnych zmian w żydowskiej oświacie.

NEOFITA

Żydzi mieszkający przez wieki w rozproszeniu wśród innych narodów i wyznań tworzyli społeczność zamkniętą. Na spójność tej grupy o charakterze kasty miały wpływ przede wszystkim religia i ściśle z nią związana obyczajowość, a także odrębny język i czynniki gospodarcze. Etos całej społeczności oraz każdego jej członka wyznaczał judaizm i, co charakterystyczne, wprowadzał on sakralność do wszystkich elementów życia zarówno jednostki, jak i całej zbiorowości. Życie prawowiernego Żyda w obrębie społeczności polegało na wypełnianiu przepisów Zakonu, tworzącego system religijno-prawny, oparty na interpretacji Pisma (Tory), stanowiący zarazem najpoważniejszą barierę dla tych, którzy pragnęliby tę kastę opuścić.

W Polsce aż po schyłek XVIII w. opuszczanie społeczności żydowskiej odbywało się tylko jedną drogą – przez przyjęcie chrztu. Przejście z judaizmu na chrześcijaństwo nie było zjawiskiem częstym, mimo że katolicy chętnie przyjmowali prozelitów, a i prawo im sprzyjało. W Wielkim Księstwie Litewskim na przykład ochrzczoneму Żydowi nadawano szlachectwo, natomiast w Koronie – prawa mieszczan. (Trzeba zaznaczyć, że w odróżnieniu od krajów Europy Zachodniej w Polsce zasadniczo nie nawracano Żydów przymusowo.) Szlachta z jednej strony nie pogardzała świeżo nobilitowanymi neofitami, gdyż świadczyli oni o przewadze chrześcijaństwa nad judaizmem, zasługiwali więc na życzliwe traktowanie, z drugiej jednak odnosiła się do nich – jako do pariasów wchodzących w wysokie sfery – z pewnym dystansem, który z czasem zmniejszał się, zwłaszcza gdy „nowy” szlachcic znalazł (wątpliwy) rodowód u zawodowego heraldyka⁸⁰⁷.

Wzrost neofictwa odnotowany na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XVIII w. miał związek z mistycznym i mesjanistycznym ruchem religijnym wyrażającym sprzeciw wobec rabinicznego schematyzmu – frankizmem, którego twórcą był Jaakow ben Juda Lejb Frank (1726–1791). Przywódca ruchu odrzucającego autorytet Talmudu uznawany był za Mesjasza. W katolicyzmie nie dostrzegał żadnego zła, zmianę religii uważał za etap w procesie mesjańskiego odkupienia, a przyjęcie chrztu, do którego namawiał swoich zwolenników, za niezbędny akt warunkujący dostąpienie życia wiecznego.

Po upadku Rzeczypospolitej szlacheckiej, choć stosunek nie-Żydów do neofitów zmieniał się wciąż na niekorzyść tych ostatnich, rosła liczba opuszczających społeczność żydowską i przyjmujących nowe wyznanie.

Przed epoką emancypacji żydowskiej, czyli przed XIX w., porzucenie kasty, jak już powiedziano, było możliwe tylko w aspekcie religijnym i oznaczało przyjęcie chrztu. W XIX w. szukano innych możliwości wydostania się z tego ciasnego kręgu, bez konieczności zmiany wyznania.

Przeobrażenia społeczno-gospodarcze oraz zeświecczenie życia zaczęły przenikać do społeczności Żydów polskich. Coraz więcej osób, zwłaszcza z młodszego pokolenia, opowiadało się za realizacją programu *haskali* – żydowskiego ruchu oświeceniowego powstałego w Niemczech. *Haskala* (z hebr. ‘oświecenie’) prowadziła do zeświecczenia społeczności żydowskiej, ale nie do odrzucania dawnych tradycji, nie można więc jej uznać za ruch antyreligijny. Aleksander Hertz pisze:

Zmierzał [ów ruch] do „oświecenia” Żydów, do kulturalnej ich modernizacji. Nie występując przeciwko systemowi kasty jako takiemu, zwolennicy „*Haskalah*” wierzyli, że żydostwo, przez zmianę swych obyczajów i reformę swego etosu, stopniowo będzie się mogło uwolnić od ciasnych ram kastowości, że przestanie być

⁸⁰⁷ Zob. A. Hertz, *Żydzi w kulturze polskiej*, przedm. J. Górski, Warszawa 1988, s. 116–117.

grupą pogardzaną, że rozwinię w sobie poczucie własnej godności i znaczenia wobec innych⁸⁰⁸.

Program skonstruowany przez twórcę *haskali*, Mosesa Mendelssohna, i zgromadzone wokół niego grono zwolenników nazywających się *maskilami* (z hebr. *maskilim* – ‘oświeceni’) zawierał postulaty propagujące emancypację, świecką i nowoczesną edukację, częściową akulturację, na przykład odejście od tradycyjnego stroju, odrzucenie niektórych obyczajów, wykonywanie rozmaitych zawodów, nie tylko tych, które związane były z handlem i rzemiosłem, wytworzenie poczucia obywatelskości wobec kraju. Neofitka Klara-Helena z *Pięknej Żydówki* Feldmana dopiero przebywając w rodzinie zasymilowanych wyznawców judaizmu poznała dzieje narodu przez siebie opuszczonego. Z *Historii Żydów* wyczytała zdumiona, że w drugiej połowie XVIII w.:

za inicjatywą i przykładami Mendelsonistów zaczęli [Żydzi] otrząsać się z pełni wiekowej, która w ciasnych dzielnicach obsiadła ich umysły i serca. Przygotowywali się pracą i nauką do złożenia wielkiego egzaminu dojrzałości obywatelskiej.

A gdy ich do egzaminu przypuszczono, gdy młot czasu rozbił krępujące ich okowy i ograniczenia, pękła też otaczająca ich skorupa wyłączności społecznej i umysłowej. Pod dobroczynnym tchnieniem świeżego powietrza znikali jako ciało zbiorowe, jako ekskluzywny naród, aby się odrodzić jako ludzie, z duchem, pojęciami i dążeniami nowoczesnymi. I wszędzie są widoczne dobre skutki tej metamorfozy. W literaturze, sztuce, handlu i przemyśle, we wszystkich dziedzinach życia obywatelskiego i myśli ludzkiej pracują zdolnie, wytrwale i skutecznie, z pożytkiem i chlubą dla krajów swych ojczystych, dla ziem, gdzie leżą prochy ich przodków, gdzie stała kolebka ich i szkoła życia⁸⁰⁹.

Do takich Żydów chcą dołączyć między innymi znający dzieła Mendelssohna bohaterowie romansu Niemcewicza *Lejbe, Sióra, Rachel* i jej ojciec Abraham oraz Akiwa z powieści Meyersonowej *Z ciasnej sfery* po tym, jak dowiedział się o istniejącej w Niemczech grupie Żydów, która zrzuciła z siebie jarzmo przesądów. Mimo że *maskilom* nie udało się wprowadzić równouprawnienia ani zreformować tradycji żydowskiej, lecz jedynie stworzyć nowy kierunek w judaizmie zwany reformowanym (prowadzący zwłaszcza na ziemiach polskich do ostrej konfrontacji z judaizmem ortodoksyjnym – np. stary reb Mojżesz w powieści *Z ciasnej sfery* wyraża pogląd ortodoksyjnych Żydów na temat *haskali*, wedle którego nauki Mendelssohna „i innych berlińskich heretyków szkodliwie działają na ludność i sprowadzają ją z drogi religii i tradycyjnego obyczaju żydowskiego”⁸¹⁰), to *haskala* stopniowo prowadziła do unowocześnienia kultury żydowskiej, przede wszystkim do jej zeświecczenia, a co za tym idzie – do włączenia się oświeconych Żydów w prąd kultury ogólnoeuropejskiej. Aby uzyskać niedostępne wcześniej prawa i możliwość pełnienia funkcji zarezerwowanych dla nie-Żydów, wielu wyznawców judaizmu zmieniało wyznanie.

Haskala dała podwaliny innemu ruchowi społecznemu – asymilacji, którego program był w wielu miejscach zbieżny z oświeceniem żydowskim: emancypacja, otwarcie kultury żydowskiej na kulturę europejską, udział w życiu społecznym kraju zamieszkania. Program asymilowania się Żydów do kultury polskiej był od czasów Sejmu Czteroletniego niemal do drugiej wojny światowej traktowany jako najlepsze rozwiązanie sprawy żydowskiej⁸¹¹. Jednak w XIX w.:

program asymilacyjny był raczej postulatem, cieszącym się dużym uznaniem w pewnych kołach społeczeństwa polskiego, zwłaszcza wśród inteligencji. Koła te uważały, że nie należy szczędzić wysiłków – oczywiście w zakresie tych możliwości,

⁸⁰⁸ Ibidem, s. 140.

⁸⁰⁹ W. Feldman, *Piękna Żydówka*. Szkic psychologiczno-społeczny, wyd. drugie, Kraków 1890, s. 162.

⁸¹⁰ M. Meyersonowa, *Z ciasnej sfery. Powieść podług podań i papierów familijnych*, Warszawa 1878, s. 45.

⁸¹¹ A. Hertz, op. cit., s. 151.

jakie miało społeczeństwo beżpaństwowe – by polonizacja Żydów polskich szła jak najszybciej i najpełniej⁸¹².

Program asymilacyjny doprowadził do głębokich przemian w mentalności i sposobie życia wielu młodych Żydów w Europie Zachodniej już pod koniec XVIII w., a w Europie Wschodniej od połowy XIX w. Oczywiście proces asymilacji nie byłby możliwy bez przemian społeczno-gospodarczych i kulturalnych, jakie zachodziły w Europie od połowy XVIII w. i w XIX w. dotarły także do Polski. Przemiany te rejestruje głównie publicystyka i literatura pozytywizmu (w tekstach poprzednich okresów omawianego stulecia problematyka ta w zasadzie jeszcze się nie pojawia). Właśnie literatura mogła ułatwić przyjęcie nowych prądów przez getto żydowskie poprzez kreację bohaterów pragnących poznać uroki cywilizacji i kultury europejskiej. Literaci polscy, na przykład Kraszewski, Orzeszkowa, Sarnecki, a także pisarze pochodzenia żydowskiego, jak Feldman, Nussbaum i Kallas, niejednokrotnie wyrażali stanowisko asymilatorów, że Żydzi mogą i nawet powinni się zasymilować, czyli w dużej mierze upodobnić się do otaczającego społeczeństwa. Powinni być jednocześnie Polakami i Żydami: Polakami pod względem społecznym i politycznym, Żydami zaś z wyznania, najlepiej nawiązującego do zasad judaizmu reformowanego. Asymilacja miała wykorzezić ze społeczności polskiej przeświadczenie, że Żydzi są elementem obcym. Dopóki zachowają oni odrębność, dopóty będą uznawani za obcych, którzy w przeświadczeniu Polaków są jednostkami szkodliwymi dla społeczeństwa.

Literatura polska drugiej połowy XIX w. obfituje w postaci Żydów ulegających asymilacji, najczęściej zresztą drugo- lub trzecioplanowe i nie zawsze znane z imienia. Najlepszym przykładem takiego bohatera utożsamiającego się w pełni z kulturą europejską, z polskością, ale także z pozbawionym przesądów judaizmem jest Jakub Hamon, tytułowy Żyd z powieści Kraszewskiego. Z kolei Eliaż Marmor ze szkicu Feldmana *Piękna Żydówka* szczerze przyjmuje europejskie i polskie wartości, lecz słabiej jest przywiązany do judaizmu (jego zdaniem wymagającego olbrzymich reform). Wspomnienia z młodości Marmora, z wyglądu pięćdziesięciolatka, są niejako przekrojowym obrazem zmian zachodzących w społeczeństwie żydowskim pod wpływem haskali i asymilacji. Otóż wielu młodych ludzi w tajemnicy przed rodzicami i mełamedami poznawało z niemieckich książeczek nauki Mendelssohna, i w rezultacie:

wyłoniła się garstka młodych, a chciwych światła ludzi, która zrzuciła z siebie pęta niewoli duchowej i zaczęła pokarmu dla siebie szukać w źródle wiedzy europejskiej. Za tą garstką poszło następnie coraz więcej [...]. W końcu dziadowie nie poznają obecnie swoich wnuków. Dziadowie nosili długie chałaty i sobolowe czapki, kobiety goliły głowy [...]; synowie już strzygli sobie pejsy, chodzili w kapeluszach i w „żakietach”, wnukowie zaś noszą się całkiem po europejsku. Wiedza i mądrość zaczynała i kończyła się wyłącznie na *Talmudzie* i jego komentarzach, synowie czytali po hebrajsku, ale także po niemiecku, obecnie wnukowie ograniczają się wyłącznie do literatury nowoczesnej⁸¹³.

Znamienne jest również i to, że asymilujący się bohaterowie często stopniowo odchodzą od religii, stają się obojętni wobec wiary ojców. Problem ten kilkakrotnie eksponuje zwłaszcza Kraszewski w *Żydzie*, zarówno w wypowiedziach głównego bohatera, jak i poprzez kreacje postaci, które swoim stylem życia udowadniają, że proces upodobniania się do nie-Żydów nie zachodził tylko w sferze zewnętrznej. Nie polegał on wyłącznie na zmianie stroju i przejmowaniu polskich obyczajów, ale zachodził także – co nie było przecież zgodne z postulatami asymilacji – w sferze wewnętrznej, duchowej. Prowadził niejednokrotnie do stopniowego odstępowania od judaizmu (poprzez wypełnianie tylko niektórych praktyk religijnych, i to z przyzwyczajenia), a nawet do odrzucenia religii w ogóle lub zmiany wyznania. Bohater Kraszewskiego, Jakub Hamon, Polak wyznania mojżeszowego, dochodzi

⁸¹² Ibidem.

⁸¹³ W. Feldman, op. cit., s. 179–180.

do wniosku, że nie prześladowania zniszczyły naród żydowski, ale sami Żydzi doprowadzają do jego upadku.

Żydowska społeczność, tak spójna w nieszczęściu, rozprzegła się, zlała ze światem otaczającym, zmieniła. Nie mogliśmy całkiem przestać być sobą, zetrzeć z czoła to, co palcem Bóg na nim napisał, coś w sercu i duszy pozostało w nas odrębnego – ale z tęsknotą do utraconej ojczyzny ustającą, wystygłą, większość zobojętniała dla wiary, podań, obyczajów i obrzędów⁸¹⁴.

W trakcie podróży Jakub zaobserwował w różnych krajach dwie choroby trawiące społeczność żydowską: „obojętność i niewiarę, która [...] czyni [Żydów] kosmopolitami, lub fanatyzm i ciemnotę, która oddziela, odpycha i odcina od ludzkości”. I wyciągnął z tych obserwacji wnioski:

Pod działaniem tych dwojga rozczywników będziemy musieli zginąć – rozproszony Izrael wsiąknie w ziemię... bo narody bez wiary i tradycji narodami być przestają: – a narody odcięte od macierzyńskiego łona ludzkości, żyjąc zupełnie odrębnym żywotem w sobie tylko, wyczerpują się, koszlawieją, kalecząją [...]”⁸¹⁵.

Jakub dostrzega, że wielu Żydów porzuca swoje prawo i wiare, pozornie przyjmując inną, a w istocie nie mając żadnej. Jako przykład takiej postawy podaje swego opiekuna, ojca Tildy.

Wychowany sam za granicą, w społeczeństwie już zobojętniałym, stracił wczasy poszanowanie tradycji naszych i wiary, zrzucił z siebie surową obrzędów naszych powinność, stał się [...] człowiekiem [...] czyniącym z rachuby moralność życia, a z rozumu przewodnika jedyne go na drodze⁸¹⁶.

„Ofiarą” ojcowskiego systemu wychowawczego stała się Tilda, której matka była jeszcze prawą Izraelitką, ale wcześniej zmarła i dziewczynką zajmowały się opiekunki szyszające z judaizmu lub zupełnie niewierzące. System ten nie uznawał zasad żadnej religii:

nie wiedziano jeszcze, czy Tilda pójdzie za Izraelitę, za protestanta czy za Turka lub katolika, w rzeczach wiary i tradycji, nie przywiązując do nich wagi zbytycznej, dano jej wolność oświecania się i pokierowania, jak chciała... Czytała więc *Biblię*, ale z tej *Biblii* ojciec jej co dzień się naśmiewał, a krytyka obalała ją i rzucała na śmiecie [...]”⁸¹⁷.

Wychowanie oderwane od tradycji i religii uczyniło z Tildy „najnieszczęśliwszą z istot na ziemi, dlatego tylko, że będąc Izraelitką, zmuszona została być kobietą bez żadnej wiary, bez ojczyzny...”⁸¹⁸. Do należytej edukacji religijnej swoich dzieci nie przykładał uwagi bohater powieści Gawalewicza, Herman Feinguss, wiara „córek była mu całkiem obojętną”. Najstarsza z dziewcząt pozostała przy wyznaniu ojców, jedna wyszła za ewangelika, inna za katolika, najmłodsza zaś, jeszcze panna, była „zawieszona jak wahadło pomiędzy judaizmem a chrześcijaństwem; brakowało jej tylko kościelnej ceremonii, aby zostać katoliczką, ale nic jej nie przeszkadzało w danym razie wziąć ślub w synagodze, gdyby się tego okazała potrzeba”⁸¹⁹.

W obawie przed rozkładem duchowym żydowskiego społeczeństwa, którego wielu członków nie rozumiejąc istoty asymilacji, zachłysnęło się zdobyczami cywilizacji, kulturą europejską i majątkiem, gubiąc przy tym wartości religijne, Jakub Hamon stwierdza:

Z ludźmi, jak mój opiekun, jak tysiące jemu podobnych i większa część żydowskiej społeczności, w której już wszelkie uczucie religijne wygasło, nieskończenie było trudniej począć niż z fanatykami przywiązującymi przesadzoną ważność do form, obrzędów itp.

⁸¹⁴ J. I. Kraszewski, *Żyd. Obrazy współczesne*, [w:] *Dziela. Powieści obyczajowe*, pod red. J. Krzyżanowskiego, Kraków 1960, s. 109.

⁸¹⁵ *Ibidem*, s. 161.

⁸¹⁶ *Ibidem*, s. 134.

⁸¹⁷ *Ibidem*, s. 111.

⁸¹⁸ *Ibidem*, s. 109.

⁸¹⁹ M. Gawalewicz, *Mechesy. Powieść*, t. 1, [w:] *Wybór pism*, t. 3, Lwów 1925, s. 74.

Człowieka wierzącego w nadto wiele rzeczy, ale szanującego powagę, tradycje i mającego w duszy jakieś ziarenko wiary stokroć łatwiej nawrócić przychodzi niż tego, który wyśmiawszy wszystko, odrzuca i zimnym rozumem chce zagadkę życia rozplątać⁸²⁰.

Z kolei w rozmowie z chrześcijaninem Iwasiem Jakub konstatuje, że we współczesnym świecie, gdzie króluje materializm i ateizm, najbardziej godni pożałowania są ludzie, „co zerwali z tradycją, ze wszelką wiarą przeszłości, z jej wspomnieniami, a rozumem idą po ścieżce interesu... do... życia i użycia”⁸²¹.

W społeczeństwie naszym i waszym postaci te nie są rzadkością, w obu one równie smutny przedstawiają fenomen. Chrześcijanin, co się zaparł Chrystusa, Żyd, który się zaparł Mojżesza, jedną cuchną zgnilizną. Chodzące to trupy ci ludzie, których horyzont ogranicza się krótkim życiem poświęconym jakiejś górującej w nich namiętności... Pozornie szczęśliwi, w duszy są najbiedniejsi. Nasyceni prędko, przesyleni wszystkim, znudzeni kończą apatią, głupotą lub szałem⁸²².

Za wzór zasymilowanego Żyda, ale zachowującego religię przodków podaje Jakub swojego dalekiego krewnego, Mosesa Hermanna, po którym odziedziczył spadek.

[Moses] wychowany i zamieszkały w Niemczech, przedstawiał typ u nas całkiem nieznanego człowieka wykształconego, który się przecież rodzimego nie wyrzekł charakteru. Był wszakże Niemcem po trosze z pewnych względów; wiadomo, jak poważną rolę w literaturze, ruchu umysłowym, polityce nawet niemieckiej odgrywają Żydzi Niemcy. Należał on do tej grupy ludzi myślących, pracowitych, poważnych, w których praca nie zabiła ducha [...]”⁸²³.

Do tej samej grupy można by także zaliczyć postać z *Kollokacji* Korzeniowskiego, edukowanego Szłomę Krzemienieckiego, zapowiadającego się niegdyś na oświeconego Żyda, który jednak „uwstecznił się”, bo zwyciężyła w nim żydowska natura.

W polskiej literaturze dziewiętnastowiecznej niemało jest również portretów Żydów, którzy pałając wielką chęcią upodobnienia się do przedstawicieli wyższych sfer społeczeństwa polskiego, nieraz w sposób wręcz groteskowy przyswajają sobie to, co nieżydowskie. Narrator *Pustelnika w Proniunach* Chodźki opisując dostojnika, Abrahama Ilskiego, zauważa:

rzadko dziś bardzo, a wkrótce i zupełnie nie ujrzysz między Izraelskim ludem takich staroświeckich postaci. Znikają one z nowego pokolenia, przekształcającego się w powszechną europejską ludność⁸²⁴.

W opisach asymilujących się Żydów literaci nie tylko zwracają uwagę na nowy ubiór (np. Eli Witebski z *Meira Ezofowicza Orzeszkowej* nie nosił jarmułka, wierzchni strój miał krótki i szyty według stylu europejskiego), stanowiący pierwszą oznakę przemiany społecznej, ale też starają się pokazać czytelnikowi migawki z życia i pewne charakterystyczne zachowania mające świadczyć o tym, że dążenia do wejścia w środowisko polskie są ważniejsze i silniejsze od wypełniania nakazów judaizmu.

Problem ten pojawia się najczęściej u młodych bohaterów żydowskich, wychowywanych przez rodziców, którym nieobce są idee asymilacji. Abram, syn Elego Makowera, bohater powieści Orzeszkowej, określony jako „mocno emancypujący się Izraelita”, uczęszczał niegdyś do gimnazjum, a obecnie nosi strój europejski, uważa się za Niemca, wstydzi się swego pochodzenia, z pogardą wyraża się o współwyznawcach i chce używać świata. Potajemnie opuszcza rodzinny dom, wcześniej okradając ojca. Poznanie nieżydowskiego świata okazuje się jednak dla Abrama Makowera zgubne. Bohaterka *Powieści bez tytułu* Kraszewskiego, Sara Białostocka, wychowywana niegdyś przez rodziców na edukowaną panienkę, w pogoni za sztuką i za miłością do chrześcijanina Stanisława gubi po drodze

⁸²⁰ J. I. Kraszewski, *Żyd*, op. cit., s. 158.

⁸²¹ Ibidem, s. 135.

⁸²² Ibidem.

⁸²³ Ibidem, s. 193-194.

⁸²⁴ I. Chodźko, *Pustelnik w Proniunach*, [w:] *Podania litewskie*, seria trzecia, Wilno 1858, s. 196.

wszystko, nawet wyznawaną dawniej religię. Dzięki rodzicom zdołała doświadczyć cudów przemian, jakie dawała asymilacja: świeckiej edukacji, kultury europejskiej, wykwintnych strojów niezdradzających, że jest Żydówką. Ci sami rodzice zabronili jej jednak połączyć się z chrześcijaninem, przez co stracili córkę, która poświęciła się pracy na scenie. Marzenia Gołdy Silberberg z powieści Lubowskiego *Na pochyłości* (1873) o opuszczeniu społeczności żydowskiej spełniły się wprawdzie, ale zarazem doprowadziły dziewczynę do śmierci w młodym wieku. Lichwiarz Szmul Silberberg pochodzący z rodziny, w której wielu piastowało godność rabina, wychował jedynaczkę na oświeconą Żydówkę. Wykształcenie i natura artystyczna zmieniły pogląd Gołdy na świat i życie. Wiedziała, że krew, tradycja i religia wiążą ją z Żydami, ale tęsknota i pragnienie innego życia, wśród innych ludzi, okazały się silniejsze. Pozbawiona towarzystwa, które odpowiadałoby jej duchowym potrzebom, Gołda daje się uwieść zakochanemu w niej, jak się wydawało, chrześcijaninowi Waleremu.

Wybranek serca okazuje się jednak nikczemnikiem. Zhańbiona Gołda rodzi córkę i każe ją ochrzcić po to, by przeszłość i nieszczęsna dola matki nie rzuciły cienia na jej życie. W powieści Meyersonowej *Z ciasnej sfery* ojczyzna i honor zastąpiły francuskiemu lekarzowi Ablowi Morinowi religię. Wybranek serca prawowiernej Żydówki Speranzy nie przyjął wprawdzie nowej wiary, ale szkoły, w których przebywał, i obozy wojskowe zupełnie zatarły pamięć o judaizmie. W noweli Anieli Kallas *Nasz żydowski świątek* bracia Geni nie poszli utworzoną przez ojców drogą ściśle związaną z wiarą. Nie marnując sił i zdolności, postanowili szukać innych, lepszych warunków życia, ale już nie we „własnym” kraju, a w Niemczech. Tylko najmłodszy pozostał w domu przy matce, która chciała go uchronić przed asymilacją i wychować w wierze. Chłopak jednak potajemnie się uczył, „a gdy przed rozbudzoną duszą ukazał się świat nowy, wtedy zatęsknił do wolności i zbrzydził sobie to życie, jakie dotąd prowadził”⁸²⁵. Bracia uwolnili się od swego pochodzenia, tradycyjnego wychowania i silnych więzów religijnych.

W kręgu asymilujących się Żydów są i tacy, którzy tylko udają przywiązanie do judaizmu, zakładają maski, aby przypodobać się rodzinie i pobratymcom. Należy do nich niespełna dwudziestopięcioletni wnuk rabina, reb Łajbele, z powieści Feldmana *Żydziak*, szanowany przez współwyznawców, niedomyślających się jego prawdziwego oblicza. Łajbele wyznaje przed Jicchokiem, zdumionym jego „grą” i paleniem papierosów w szabat, że nie wierzy w to, co głoszą i czynią starzy Żydzi.

Mogę ci nawet powiedzieć, że złamanego szeląga nie dałbym za wszystkie ich głupstwa i paskudztwa.

- A przecież udajecie chasyda...

- Bo mi z tym dobrze. Co szkodzi kilka kwadransów nosić maskę? To wcale nie nateża, a dobrze płaci⁸²⁶.

Bogaty handlarz, bezwyznaniowy kosmopolita Edelstein z obrazka Anczyca *Flisacy* ze względu na majątną babunię, którą nazywa okropną chasydką, musi „wdać się z tymi ordynarnymi Żydami w jupicach, których ignorancji” i zabobonów znosić nie może⁸²⁷.

W *Żydzie* Kraszewskiego Jankiel Mewes oceniając Dawida Seebacha wyraził się o nim i jemu podobnych Żydach: „Lepszy jest może poganin, który swej wierze pozostał wiernym, niż Izraelita, który poniewiera religią i zdradza ją”⁸²⁸. Dom bankiera Seebacha „był ni żydowski, ani chrześcijański”:

choć niby dla oka trzymano się w nim praw i zwyczajów dawnych, w istocie nie przywiązywano już do nich żadnej wagi, czyniono to tylko dla oka, z obojętnością, z szyderstwem... Dawid sam, z Żydami obcując, udawał Żyda, ale z obcymi *kuthārami*, z *goimami* prześmiewał Żydów i chwalił się, że dawno pozbył się przesądów; jadał wszędzie, gdzie mu wypadło, często w drodze bywał czasu świąt;

⁸²⁵ A. Kallas, *Nasz żydowski świątek. Z pamiętników przyjaciółki*, Sambor 1893, s. 18.

⁸²⁶ W. Feldman, *Żydziak. Szkic psychologiczno-społeczny*, Lwów 1889, s. 104.

⁸²⁷ W. L. Anczyk, *Flisacy. Obrazek ludowy w jednym akcie*, [w:] *Obrazki dramatyczne ludowe*, oprac. J. S. Bystroń, Kraków 1924, s. 132, BN I 78.

⁸²⁸ J. I. Kraszewski, op. cit., s. 396.

słowem, nie mając w sobie nic, czym by brak wiary zastąpił, rzucił ją, lekceważąc dlatego, że mu była niewygodną.

Syn Dawida, Dawid, także „młodszym” zwany, wychowywał się w Warszawie, potem za granicą i całkiem już z siebie starł ślady pochodzenia. Był to młody człowiek na pozór wychowany starannie, w istocie ostatecznie zepsuty [...] ⁸²⁹.

W tej samej powieści najpełniejszą charakterystykę gorliwie asymilujących się Żydów przedstawia Jakub Hamon. W Warszawie zdumiewa go, a wręcz gorszy milczące lub nawet głośne zapieranie się żydostwa przez wielu współwyznawców.

Po domach bogatszych Izraelitów nie było śladu dawnej wiary i tradycji, stroje dziadowskie znikły, obrzędy nie były zachowywane, ukrywano się z sobotą; obok tego Żydzi ostrzejszej reguły i Żydzi ochrzczeni, Żydzi nie mający żadnego wyznania lub należący nominalnie tylko do jakiejś gminy religijnej – składali osobliwą mozaikę. [...] W ogóle to, na co patrzałem, raziło mnie i zasmucało; byliśmy w widocznym postępie, na drodze do potęgi, do uznania, ale już nie sobą; rozbici, zapierający się siebie, rozproszeni, osłabli; a co gorzej, i dla kraju dość obojętni, i do związku szczerego z nim nie gotowi. W objawach patriotyzmu więcej było rachuby niż uczucia, ostentacji niż miłości, pychy niż zrozumienia obowiązków. Prawie przestaliśmy być Żydami, a nie umieliśmy Polakami zostać, co było obowiązkiem; – w niepewności, na rozdrożu, szliśmy bez jasnego określenia powinności, celu, środków ⁸³⁰.

Na bezbożny sposób życia wielu młodych Żydów mających w pogardzie religię zwraca uwagę paryski rabbi Mojżesz, tytułowy bohater „biesiady filozoficznej” księdza Piotra Semenki (*Rabbi*, 1859). W utworze zarysowany został możliwy sojusz wyznawców judaizmu i katolików, pragnących wspólnie walczyć przeciwko zmaterializowaniu życia młodego pokolenia, zarówno żydowskiego, jak i polskiego.

W literaturze pozytywistycznej pojawia się również problem nieprzychylnego traktowania asymilujących się Żydów zostających przy religii przodków przez ich współwyznawców. U Kraszewskiego na przykład chcący zapomnieć o swoim pochodzeniu Żydzi oczekiwali od Jakuba Hamona, by nie wspominał i nie wprowadzał do rozmowy nic, co dotyczyło żydostwa, podczas gdy prawdziwie starozakonni:

uważali go za człowieka lekkiego, niedouczzonego, zarozumiałego, za świętokradcę wdzierającego się do świątyni, do której wchodzić nie miał prawa. Zbywano go półsłowami, odsyłano do ksiąg, a fanatyzm stawał przeciwko niemu z całą swą drapieżnością, najeżony i straszny ⁸³¹.

Niechęć, a nawet nienawiść wobec asymilujących się Żydów była w Polsce częsta, zarówno ze strony prawowiernych Żydów, jak i chrześcijan. Inaczej sytuacja przedstawiała się w Europie Zachodniej, o czym wspominają bohaterowie Nussbauma i tragedii Ronieckiego *Wielki Rabbi Abraham*. Przybywający z zagranicy po kilkunastu latach kupiec Ignacy wyznaje:

Byłem w Niemczech, we Francji, w Anglii i dobrze mi się powodziło. Choć jestem Żydem, nikt mną nie pogardzał, nikt na mnie nie patrzył okiem niechętnym. I tam są ludzie różnych narodowości i różnej wiary, ale wszyscy żyją w zgodzie i harmonii i nikt nawet nie zważa na tę różnicę ⁸³².

Teksty literackie pokazują, że osobom dążącym do asymilacji oraz pomagającym im chrześcijanom stają na drodze Żydzi starego pokolenia. Tak jest w *Lejbe i Siórze* Niemcewicza, *Powieści bez tytułu* Kraszewskiego i *Żydówce* Bałuckiego, gdzie ojciec tytułowej bohaterki z zemsty i niechęci wobec chrześcijan wychowywał syna na prawdziwego członka narodu żydowskiego, czyli ortodoksyjnego wyznawcę judaizmu:

Im więcej widział współwyznawców swoich lgnących do cywilizacji chrześcijańskiej, garnących się do szkół publicznych, zmieniających ubiór i mowę, tym

⁸²⁹ Ibidem, s. 205–206.

⁸³⁰ Ibidem, s. 148–149.

⁸³¹ Ibidem, s. 288.

⁸³² E. Roniecki [właśc. D. Derdacki], *Wielki Rabbi Abraham. Tragedia w pięciu aktach*, Lwów 1875, s. 89.

bardziej zaciekleść jego rosła, tym uporniej stał przy długim chałacie żydowskim, przy talmudycznych przesądach, przy starym obrządku; był to rodzaj bohaterskiej walki z jego strony. Z pogardą patrzył na nową synagogę, stawianą przez gminę żydowską, i omijał ją; spotkawszy raz na Stradomiu pogrzeb jednego z cywilizowanych Żydów, którego ciało nie na noszach, ale w czarnym karawanie wieziono, plunął z odrazą i rzucił zmarłemu przekleństwo⁸³³.

W świeckiej edukacji widzi zagrożenie dla judaizmu stary Judei z *Elego Makowera* Orzeszkowej:

Przyszedeł teraz taki czas, że wielka edukacja stała się jak ta szeroka rzeka, do której każdemu wolno przyjść i napić się z niej. Nasze młode Żydki przychodzą do tej rzeki i piją. Ale w tej rzece jest taka woda, która na wierzchu pływa, i taka, która aż na dnie znajduje się. Kto napije się tej wody, co pływa na wierzchu, robi się gładki i może zostać wielkim urzędnikiem lub doktorem. Ale kto napije się tej wody, co pod spodem cicho sobie szumi, ten dobry i rozumny, i słodki względem ludzi, i sprawiedliwy, i do dobrego ochotny. Nasze młode Żydki piją tę wodę, która po wierzchu pływa, a jak oni jej napiją się, to jak najprędzej żydowski chałat z siebie zrzucają i trefne mięso zaczynają jeść, i z biednych Żydów zaczynają śmiać się, i zapierają się tego, że ich braćmi są. Oni po francusku i po niemiecku gadają i czasem koczami jeżdżą, i u wielkich panów w pałacach bywają. Oni przestali swoich braci lubić i swoją wiarę w sercu chować⁸³⁴.

Wedle starszego pokolenia, skrupulatnie przestrzegającego praw Zakonu, asymilacja była zjawiskiem szkodliwym, jej propagatorów nazywano wręcz zdrajcami narodu żydowskiego. Wrogie nastawienie ujawniało się również wobec tych, którzy reprezentowali nurt umiarkowanej asymilacji, pragnących wprowadzić reformy kultu religijnego, ale nieopowiadających się za porzuceniem judaizmu. Reakcją ortodoksów na współbraci szerzących idee asymilacji, przyswajających sobie kulturę, język i nauki świeckie gojów, było częstokroć wyklęcie ich ze społeczności żydowskiej. Tak się dzieje z oświeconym Lejbą w romansie Niemcewicza *Lejbe i Sióra*, z Meirem Ezofowiczem w powieści Orzeszkowej, z Zyzmą w powieści Maciejewskiego oraz z Gabrielem, synem Abrahama Chajkesa, w noweli Feldmana *Ofiary*. Autorzy często jednak przekonują (szczególnie wymowny jest tu przykład dramatycznych losów dzieci Chajkesa z *Ofiar* Feldmana), że nauka gojów nie zagraża istnieniu ani nawet tradycyjnemu funkcjonowaniu żydowskich rodzin, natomiast niszczyliśko działa na nie nieustępliwość w przyjmowaniu tego, co daje asymilacja.

Dostosowywanie się w drugiej połowie XIX w. młodzieży do nowych warunków społeczno-ekonomicznych wywoływało konflikty w kaście żydowskiej. Pomimo wielu przeszkód Żydzi opuszczali pozostawiony im w spuściźnie świat. Ogólne zeświecczenie sprawiało, że po części wyrzekali się wiary ojców, a jeśli decydowali się na przyjęcie innej religii, nie powodowało to już tak ogromnego konfliktu duchowego, jak niegdyś.

Wyznanie stawało się konwencją społeczną, której przyjęcie umożliwiało gruntowną zmianę kondycji społecznej. Jest rzeczą znamionną, że wielu Żydów przyjmowało w tym czasie protestantyzm, który był uważany za bliższy judaistycznemu deizmowi, a zarazem mniej od katolicyzmu rygorystyczny, bardziej racjonalny. Kalwinizm cieszył się szczególnym powodzeniem wśród Żydów polskich.

Nie wynika stąd, by nie było wypadków konwersji ze szczerego przekonania. Wypadki takie oczywiście bywały, ale nie one stanowiły o wzorce społecznym nowego neofictwa. W coraz większym stopniu było ono uwarunkowane przez motywy niereligijne⁸³⁵.

⁸³³ M. Bałucki, *Żydówka. Powieść z ostatnich lat*, [w:] *Pisma* [...], Warszawa 1886, s. 126-127.

⁸³⁴ E. Orzeszkowa, *Eli Makower*, t. 2, [w:] *Pisma zebrane*, pod red. J. Krzyżanowskiego, t. 44. Warszawa 1950, s. 339.

⁸³⁵ A. Hertz, op. cit., s. 141.

Powodem zmiany wyznania były czynniki społeczne, kulturalne, a także polityczne. Zwłaszcza od 1863 roku przyczyną chrztu stawały się względy patriotyczne – całkowite utożsamienie się z polskością⁸³⁶.

Najliczniejszą grupę neofitów w literaturze polskiej XIX w. tworzą postaci wielkich kupców, bankierów, przemysłowców i przedsiębiorców. Autorzy pomijają zazwyczaj etap zmiany religii, ukazując ich już jako konwertytów, najczęściej usilnie dążących do osiągnięcia wyższego statusu społecznego, do całkowitego zatarcia żydowskości przez skolidowanie się z przedstawicielami polskich salonów arystokratycznych.

Przeszkody stojące na drodze do zostania chrześcijaninem i cały proces, którego ukoronowaniem jest chrzest, twórcy prezentują najchętniej na przykładzie kobiet postanawiających radykalnie zmienić swoje dotychczasowe życie i wstąpić do klasztoru lub poślubić chrześcijanina. Jak poważna i trudna jest decyzja o zmianie religii, pokazuje Paulina Krakowowa w powieści *Żydówka, czyli Sasi na Kępie* (1839). Bohaterka utworu, Maria, przysięga przed ukochanym ojcem, że nigdy nie wyrzeknie się swojej wiary, ale zna już dobrze Nowy Testament i świat chrześcijan. Elias zachęca córkę do walki z samą sobą, namawia, by spróbowała wrócić na łono prawej wiary, chociaż dobrze wie, że Maria przyjęła zasady, które nie pozwolą jej żyć spokojnie między Żydami. Dopiero po jego śmierci dziewczyna, przygotowana przez wizytki, przyjmuje chrzest i postanawia wstąpić do zakonu. Rozmowa z przełożoną uświadamia jednak Marii potrzebę prawdziwego powołania, koniecznego, by zostać szczęśliwą, zakochaną w Bogu zakonnice – a tego jej brakowało. Ostatecznie miłość do Alberta okazuje się silniejsza i dziewczyna wychodzi za niego za mąż.

Z kolei tytułowa bohaterka powieści Hołowińskiego *Rachel* odrzuca uczucia zakochanego w niej Karola. Koło karczmy jej ojca Abramka znajdowała się kapliczka z figurą Maryi. Już jako kilkuletnia dziewczynka Rachel wraz z chrześcijańskimi dziećmi składała hołd Najświętszej Pani, plotła wianki i wieńczyła nimi posąg Niepokalanej Dziewicy. Rosło w niej przywiązanie i ufność do Maryi, toteż z wszelkimi problemami biegła do kapliczki i odmawiała *Pozdrowienie Anielskie*, którego wyuczyły ją chrześcijańskie dzieci:

Od samego dzieciństwa, przy rozwijającej się skłonności do chrześcijaństwa, umiała instynktową bojaźnią tak się ukrywać z tym przed rodzicami, że ci ani się domyślali, jakie uczucie krzewiło się w sercu droższej nad życie jedynaczki. Tymczasem senne widzenia utwierdzały ją ciągle w tym świętym uczuciu; nieraz widziała Panią niebieskiego dworu zupełnie w tym samym stroju, jaki miała na posągu w kapliczce, i zdawała się słyszeć we śnie, jak ją wzywała do siebie, mianując swą córką⁸³⁷.

Uwielbienie Maryi spowodowało, że w dziewczynie rozwinęło się miłosierdzie dla biedaków, zwłaszcza ubogich chrześcijan. Wciąż jednak miłość do Najświętszej Panny walczyła w niej z miłością do rodziców. Z coraz większym trudem przychodziło jej ukrywanie skłonności do chrześcijaństwa, tym bardziej że rodzice zaplanowali wydać ją za mąż. Rachel postanowiła więc uciec, w czym pomogli jej chrześcijanin Karol, syn marszałkostwa z sąsiedztwa uczący ją podstaw wiary katolickiej, i ksiądz Tomasz. Znalazła schronienie w klasztorze i przygotowywała się do chrztu, ale płakała na wspomnienie rodziców, którym swoją decyzją zadała wielkie cierpienie. Żydzi dowiedzieli się, gdzie przebywała Rachel, otoczyli klasztor i wymusili jej spotkanie z rodzicami:

Długo, bardzo długo ją namawiali; ale Rachel, z płynącymi po cichu, lecz bujnie łzami i z jakimś niewymówionym drżeniem, wyglądała nadzwyczaj boleśnie i prosiła ich zębrzącym głosem o przebaczenie, że wiary nawet dla ich miłości odstąpić nie może. Widząc ją niezachwianą, błagali, żeby im przynajmniej podała przez kra-

⁸³⁶ Ibidem.

⁸³⁷ I. Hołowiński, *Rachel. Powieść Żegoty Kostrowca*, Wilno 1847, s. 154.

tę rękę, i trudno było bez łez patrzeć, jak ci biedni zaślepieni całowali jej dłoń, jej każdy palec po tysiąc razy i łzami zraszali⁸³⁸.

Żadne prośby, a później przekleństwa ojca nie pomogły. Przełożona mniszek, w obawie przed Żydami, wywozi katechumenkę do innego klasztoru, ale w drodze porywa ją Abramko z paroma współbraćmi i ukrywa w lochach pod domem Josiela. Dziewczyna pozostaje w swoich postanowieniach nieugięta, ojciec przeklina ją na wieki, a Żydzi nie przestają odstępczyń dręczyć. Sponiewieranej męczennicy przybywa z pomocą Pleśniak (niegdyś dziad kościelny) i wraz z innymi chrześcijanami ratuje ją przed pętlą przygotowaną do uduszenia. Uwolniona z rąk żydowskich, ochrzczona (otrzymuje imię Maria), Rachel nie chce wyjść za mąż za Karola, przez wielką miłość do Boga i nowej wiary oraz przez pamięć, że stała się „nieumyślną” przyczyną śmierci rodziców (zanim została chrześcijanką, jej matka umarła z tęsknoty, a wciąż kochający ją ojciec, sądząc, że Żydzi zamordowali mu córkę w piwnicy, tak długo tłukł głową o drzwi, aż się zabił) – poświęca się życiu zakonnemu.

Celem autora, księdza Hołowińskiego, arcybiskupa mohylowskiego, było rozbudzenie religijności czytelników (Rachel przyjmuje chrzest, cierpi dla Jezusa, poświęca dla Niego współbraci i rodziców), a nade wszystko uświadomienie społeczeństwu, że należy duchowo i materialnie wspomagać Żydów objawiających zainteresowanie chrześcijaństwem i wykazujących chęć przyjęcia chrztu. Ten sam cel przyświecał Chodźce, gdy wprowadzał do *Nowych pamiętników kwestarza* historię zakonnika neofity z klasztoru bernardynów. Syn zmarłego rabina wileńskiego, wychowywany w nienawiści do chrześcijan, jak wielu innych Żydów szukał pomocy w tłumaczeniu zawitych tekstów hebrajskich u bardzo uczonego bernardyna, ojca Hromyki, mieszkającego przez kilka lat w Ziemi Świętej. Osierocony Abel zaprzyjaźnił się z zakonnikiem i pod wpływem jego nauk postanowił się ochrzcić, przyjmując imię Piotr.

Podobnie jak Rachel Hołowińskiego, również Sara, bohaterka *Salomona*, dramatu neofity żydowskiego pochodzenia, Wacława Szymanowskiego, cierpi za wiarę. Obydwie są męczone przez Żydów i umierają w bardzo młodym wieku otoczone aurą świętości. Rachel zawiera w modlitwie swoje życie Jezusowi i Matce Najświętszej, dręczącym ją oprawcom mówi, że w największych nawet mękach nie zaprze się Zbawiciela i Maryi. Głęboka wiara spowodowała, że neofitka Rachel-Maria nie bała się śmierci i odeszła ze świata podczas modlitewnego czuwania w klasztorze. W przypadku Sary, córki żarliwego wyznawcy judaizmu, alchemika Salomona, miłość do szlachcica Janiny nie jest jedynym powodem przejścia na wiarę katolicką. Oddana na wychowanie pobożnemu Efraimowi, Sara od dawna czuła wokół siebie duchową pustynię. Do wybranego przez ojca narzeczonego mówi:

Mędrców mi waszych nie starczyło słowo; -
Ten odgłos Boży, co głązy porusza,
Nieraz uderzał o mój duch stroskany.
Pragnęło serce i tęskniła dusza
Jakąś tęsknotą miłości nieznanej,
Miłości, której nieśmiertelne błyski
U was zabobon i bojaźń przygasza,
Co winna dziecku świecić od kołycki,
A którą wiara nie pojmuje wasza.
Jej to me serce stęsknione wołało,
Pragnęłam osiąść to natchnienie Boże,
Co w sobie ludzkość obejmuje całą

⁸³⁸ Ibidem, s. 194.

I kocha Stwórcę w każdym jego tworze⁸³⁹.

Żydom zaś tłumaczy:

Zapowiedziane w prorocctwie dalekim
Słowo się stało, światło wyszło z cieni,
A wy czekacie Boga zaślepieni,
Co między wami stał się już człowiekiem⁸⁴⁰.

Sara nie ugina się przed naleganiem rodziciela, który prosi, by porzuciła nowe „błędne wyznanie”, i oświadcza:

Boskie natchnienie sercem moim wiodło,
I ono prawdy wskazało mi zorze;
Kto raz pod krzyża najświętsze wszedł godło,
Na drogę błędu powracać nie może⁸⁴¹.

Zrozpaczony Salomon, nie dopuszczając do uprowadzenia swojej jedynaczki przez straż marszałkowską wezwaną przez Janinę, zabija ją nożem, zaś narzeczony klęcząc przy zwłokach ukochanej, już chrześcijanki, nadaje jej miano męczennicy:

O męczennico! Bóg na swoje łono
Przyjął twą duszę chrztem krwi oczyszczoną⁸⁴².

W przypadku większości postaci Żydówek neofitek wykreowanych przez literaturę polską XIX w. nawrócenie na chrześcijaństwo nie jest wynikiem Bożej łaski, jak w historii Rachel i Sary. Motywem decydującym o zmianie religii staje się uczucie do chrześcijanina, które może być przypieczętowane małżeństwem dopiero po otrzymaniu chrztu. Chrzest zdaje się ratunkiem dla zdradzającej męża Herszowej z *Historii Herszka* Kraszewskiego. Ucieka ona przed wiedzącym o jej romansie Herszem i ukrywa się w domu kochanka, młodego Jana Chwalczewskiego, właściciela zadłużonej wioski. W czasie gdy ksiądz potajemnie przygotowywał ją do chrztu, Żydzi, dowiedziawszy się, gdzie przebywa kobieta odstępująca od judaizmu, „zmówili się o wykradzenie i wyniesienie [jej] daleko, aby śladu o niej nie powzięto”⁸⁴³. Realizacji tych planów zapobiegł Jan, wyruszając w pogoń za porwaną narzeczoną. Bohaterka noweli Junoszy *Słup*, Małka córka Mendla po uzyskaniu rozwodu uciekła z domu, a tydzień potem opuścił miasteczko pisarz z magistratu: „Później, po roku, przyszła wiadomość, że Małka ochrzciła się, wyszła za mąż za pisarza i mieszka w Warszawie”⁸⁴⁴. Można się domyślać, że miłość do chrześcijanina jest przyczyną chrztu córki bogatego arendarza z komedii Sarneckiego *Febris aurea* (1870–1871), pięknej Żydówki, którą porwał Gałdziński, aby ją ochrzcić i poślubić.

Z kolei dla żydowskiej bohaterki powieści Zapolskiej *Szmat życia*, Trejne, chrzest był nie tyle świętym sakramentem czyniącym z niej wyznawczynię Chrystusa, ile przepustką do korzystania z uroków cywilizowanego świata.

W tej dziewczynie, w zetknięciu się ze światem cywilizowanym, ujawniła się doskonała kobieta, przewrotna i udawań pełna. [...] Zasmakowała w życiu miejskim, w gwarze ulic, w turkocie powozów i oglądaniu się na nią przez przechodniów [...]. Nauczyła się nosić gorset, nacierać ręce gliceryną i spać w rękawiczkach. Gorączkowo rwała się do wszystkich zmian i upiększeń swej postaci. [...] Z nowej religii

⁸³⁹ W. Szymanowski, *Salomon. Dramat z XVI wieku w trzech aktach*, Warszawa 1856, s. 59.

⁸⁴⁰ Ibidem, s. 56.

⁸⁴¹ Ibidem, s. 96.

⁸⁴² Ibidem, s. 103.

⁸⁴³ J. I. Kraszewski, *Historia Herszka*, [w:] *Drugi wybór nowel polskich*, „Skarbnica Polska. Ilustrowany Tygodnik Arcydzieł Literackich” 1916, nr 56, s. 9.

⁸⁴⁴ K. Junosza, *Słup*, [w:] *Nowele i obrazki*, Warszawa 1899, s. 54.

zachowała tylko zwyczaj machinalnego żegnania się rano i wieczór i szeptania bezmyślnego pacierza, które zresztą kończyła lejąc glicerynę na dłonie i rozcierając tłustą ciecz na rękach. [...] Nie umiejąc czytać, nie rwała się do książek, ale bezustannie przeglądała ryciny i fotografie. Przechodząc ulicą, z pogardą spoglądała na swych dawnych współwyznawców. Mówiła nawet „chałaciarz” i śmiała się z handlarza, który w swej zrudziałej kapocie po dziedzińcu się błąkał. Chciała gwałtem zapomnieć o przeszłości. Nawet Antoni należał do akcesoriów dawnego życia [...] ⁸⁴⁵.

To posesor Antoni Horecki odkrył w leśnej karczmie młodą, piękną czarnowłosą dziewczynę, na wpół dziką Żydówkę. Zakochany do szaleństwa, wywiózł Trejne do klasztoru, gdyż jej życie stało się męczarnią, odkąd rodzina dowiedziała się o miłości do chrześcijanina. W obszernej relacji ukazującej przygotowania do chrztu Trejne i dwóch innych Żydówek z nią przebywających nie zabrakło charakterystycznego wątku przybycia żydowskiej rodziny i błagania dziewczyny o powrót do wiary ojców, a potem – gdy prośby nie odniosły skutku – przeklinania odstępczyni. Trejne nie zlekła się jednak przekleństwa dziadka i została ochrzczona, przybierając nowe imię – Joanna.

Chrzest nie ma wpływu na charakter Joanny, która jest świadoma swego przyciągającego uwagę wyglądu (już w klasztorze okazuje się, że myśli więcej o urodzie niż o modlitwach) i chce wykorzystać go w nowym świecie. Dziewczyna odwleka termin ślubu, jej miłość do Antoniego wygasa, i wreszcie porzuca kochanka, by uciec z nowym obiektem uczuć swoim ojcem chrzestnym Leonem.

W analizowanym materiale literackim najwięcej szczegółów na temat ceremonii chrztu przynosi opis w powieści Zapolskiej *Szmat życia*. W innych utworach mówi się o tym fakcie bardzo ogólnikowo, niekiedy zaś pojawia się zaledwie wzmianka.

Tak więc Aniela Kallas w noweli *Duch czasu* skupia się nie tyle na samym chrzcie, ile na całym procesie do niego prowadzącym, czyli na historii Julii, córki Arona Bergera. Jej brat „odrzucił z wiary przodków prawie wszystko, prócz imienia Boga i imienia Izraelowego” ⁸⁴⁶. Julia zaś przyjmuje chrzest dopiero jako żona katolika, Artura Saweckiego, i matka jego syna.

urodzeniem, typem była [Julia] semitką; zresztą kobietą *fin de siècle*[e]’u, z której wykształcenie otarło fanatyczne przywiązanie do wiary ojców, a filozoficzna lektura Spinozy i Szlegla tak obałamuciły, że już we wszystkie dogmaty wątpić poczyniała. Kiedy Aron Berger zajrzał w głąb duszy swoich dzieci, przeląkł się tego, co tam znalazł. Chciał je ratować, lecz spostrzegł, że to za późno ⁸⁴⁷.

Ponieważ jednak Berger nie był typem fanatyka, przebaczył córce ucieczkę z Arturem, starym kolegą i przyjacielem swojego syna. Ojciec „szczerze przywiązany do tradycji swoich przodków, chociaż czuł, że jego dzieci w innej niżli on sferze żyć będą, nie pozwolił, aby one potępiły to, w co sam gorąco wierzył” ⁸⁴⁸; nie zgodził się więc na chrzest Julii, proponując jej, by wzięła ślub cywilny. Ukochana Artura błaga Stwórcę o stałość i głęboką wiarę, wyznając swe rozterki:

Brakuje mi tej ślepej wiary, nie zamąconej żadnymi sofizmatami. Potrzeba mi wiary, abym kosztując życia, nie czuła goryczy, na dzień jego się mieszczącej. Wiara byłaby mi busołą i strzegłaby mnie od fałszywych kroków. [...] Spełniałam przepisy starego zakonu mechanicznie, bo mnie do tego naganiano; czyż mogę teraz przejść się etyką chrystianizmu? Nie mogę zostać chrześcijanką z przekonania, bo cóż widzę? Chrześcijanie nie są wyznawcami Chrystusa i od dawna już potworzyli sobie bożków samolubstwa, pychy, żądz i ciemności. Mamże zostać taką chrześcijanką, jaką byłam Żydówką? Czy wolno mi nie uszanować Boskiego przykazania, które opiewa: „Czcij ojca i matkę?” Mamże plunąć na to, co oni czczą?

⁸⁴⁵ G. Zapolska, *Szmat życia. Powieść*, Lublin 1922. s. 293.

⁸⁴⁶ A. Kallas, *Duch czasu*, [w:] *Duch czasu. Nowele*, Kraków 1898, s. 23.

⁸⁴⁷ Ibidem, s. 23–24.

⁸⁴⁸ Ibidem, s. 23.

Przechrzcianka! Słowo to brzmi w moich uszach jak przezwisko ohydne. Tym słowem napiętnują mnie, jak galernika piętnem jego zbrodni⁸⁴⁹.

Artur poślubił Julię urzędowo i cierpliwie czekał na jej decyzję o zostaniu chrześcijanką. Dopiero po narodzinach syna Julia przyjęła wiarę męża, ale zrobiła to z miłości do niego, nie do Chrystusa. Chrzest zwykle stawał się murem dzielącym neofitę od rodziców, ale w *Duchu czasu* – w odróżnieniu od innych utworów literatury dziewiętnastowiecznej – ojciec nie wyklął córki, lecz tylko, zgodnie z tradycją, „rozdarł [...] szaty swe na piersiach i pokutował za żyjącą córką, jak za umarłą”⁸⁵⁰.

O zwyczaju odbywania w takiej sytuacji pokuty jak po śmierci bliskiej osoby wspomina również Feldman w *Pięknej Żydówce*: Józefowi Zwiebelowi po chrzcie córki rabin kazał siedzieć na pokucie aż dwa tygodnie (choć zwykle trwa to siedem dni). Oboje autorzy prawidłowo określają mianem pokuty żałobę po odstępcy od wiary. *Sziwa* (hebr. – ‘ściśła siedmiodniowa żałoba’) w tym wypadku ma stanowić akt pokuty wyrażający żal rodziny z powodu odstąpienia jej członka od judaizmu. Osoba, która zmienia wyznanie, nie istnieje już dla społeczności żydowskiej, traktuje się ją jak zmarłą, tyle że nie odmawia się po niej *Kadisz*.

Również w *Żydówce* Bałuckiego wyłącznie miłość – do aktora Juliusza – zaprowadziła główną bohaterkę, Reginę, za mury klasztoru. W ucieczce z domu pomaga dziewczynie między innymi ksiądz, któremu zależy na pozyskaniu nie tylko nowej duszy, ale i żydowskich kosztowności przyszłej neofitki. W klasztorze, przygotowując się do chrztu, Regina dowiaduje się, że matka jej przyjaciółki Amelii, a jednocześnie rywalki w miłości do Juliusza, jest także matką Juliusza i nie życzy sobie mieć „przechrzcianki” za synową. Juliusz, nie chcąc narażać się na przekleństwo matki, porzuca Reginę, a ta ze wstrętem opuszcza dom zakonny i, zawiódłszy się na chrześcijanach, oddaje rękę Żydowi Goldbergowi.

Tytułowa bohaterka *Nawróconej Wołodźki*, Leja, za sprawą chrześcijańskiego narzeczonego, powstańca litewskiego Franciszka Rustejki, poznała środowisko Polaków i stała się córką, a zarazem sługą polskiego świata. Franciszek musi opuścić Leję uciekając przed politycznymi prześladowaniami, ale prosi ją, by tak jak on pracowała na rzecz pojednania Żydów i Polaków. Doznająca szykan od współbraci, wyklęta ze społeczności za odstępstwo od wiary, skazana przez Żydów na śmierć, Leja chroni się w domu rotmistrzostwa Sokołowskich, przyjmuje chrzest i jako Helena zostaje gorliwą chrześcijanką. Przybyłemu z przeprosinami wujowi Notce tuż przed ceremonią chrztu wyjaśnia swoją decyzję: „Jak jest jeden Bóg, tak jeden powinien być naród na ziemi polskiej. Zmieniam wiarę, aby tę prawdę świętą w rzeczywistość przeistoczyć”⁸⁵¹. Z powodu zawziętości fanatyków pragnących zemścić się na odstępczyni, neofitka musiała zmienić miejsce zamieszkania i przenieść się z Rudy do Wilna. Z mieszkających tam Żydów starała się uczynić „użytecznych obywateli polskich”.

Postępy pracy były widoczne, a z ciemnej, zbitej masy żydowskiej jak jasne meteory raz po raz wylatywały światlejsze i czystsze postacie, by przyłgnąć do świata polskiego. Żydzi, pragnąc złożyć dowód szczerego przywiązania, nie wzdrali się nawet przechodzić na katolicyzm – żadna władza jawna polska nie istniała w kraju – kościół ją zastępował i przed nim to jednym tylko dawała się przysięga wierności wykonać...⁸⁵²

Nie było Helenie dane spotkanie z ukochanym, który zginął, wydany chłopom przez Żyda. Po ciężkiej i długiej chorobie, jaką przebyła na wieść o tragicznej śmierci Franciszka, Helena postanawia wypełnić jego testament o pojednaniu Żydów i Polaków:

zamieszkała w klasztorze mariawitek, poświęconych nawracaniu Żydówek. Tu dowiedziawszy się o najmniejszym objawie przyjaznego polskości usposobienia w obozie starozakonnych, spieszyła się nie oglądając się na nieprzyjemności i nie-

⁸⁴⁹ Ibidem, s. 37–39.

⁸⁵⁰ Ibidem, s. 24.

⁸⁵¹ W. Koszycz [właśc. W. Wołodźko], *Nawrócona*, [w:] *Z puszczy. Szkice i obrazki litewskie*, „Gazeta Narodowa” 1877, nr 291, s. 1.

⁸⁵² Ibidem, nr 294, s. 2.

bezpieczeństwo przedsięwzięcia. Walczyła z dwoma obozami nieprzyjacielskimi, a nic zachwiać nie zdołało jej spokoju ducha [...].

Powiadomiona dokładnie przez zakonnice, spieszyła z pomocą pieniężną lub radą pomiędzy dawnych współwyznawców. Wszyscy Żydzi wileńscy znali ją i błogosławili; pomagając bowiem, nigdy nie zdradzała chęci ich nawracania. Mówiła im tylko o obowiązkach, jakie leżą na dzieciach jednej ziemi, jednaką niedolą dotkniętych. Pod wpływem nieprzepartym miłości duch żydowski mięknął i przystawał do polskich pojęć⁸⁵³.

W *Gałązce cierniowej* (1866) Pauliny Wilkońskiej syn bogatego kupca drzewnego Dawida Rzeckiego, Benon, wykształcony na europejskich uniwersytetach, po stracie ukochanej Alicji wstąpił do oddziału powstańczego, wcześniej przyjąwszy chrzest. Bohater tego tragicznego romansu był wychowany w domu czysto żydowskim, „ze wszystkimi obrządkami, zwyczajami i obyczajami dawnymi”⁸⁵⁴, ale za granicą poznał towarzystwo oświeconych Żydów i sam stał się jednym z nich, co zapewne ułatwiło mu podjęcie późniejszej decyzji o zmianie wyznania. Po powrocie do kraju młody Rzecki zakochuje się z wzajemnością w córce hrabiego Jaropełka. Hrabia przychylnie traktuje Benona i pod wpływem łez jedynaczki oraz pamiętając o przykładach polsko-żydowskiego braterstwa w 1861 r., zezwala

na ślub – pod warunkiem, iż Rzecki przyjmie chrzest. Przygotowany do tego sakramentu przez księży kapucynów, Benon dowiaduje się o decyzji ojca, który nie chce widzieć ani syna, ani hrabiostwa Jaropełków. Wszyscy zatem muszą opuścić Świerzany i zamieszkać na dalekiej Ukrainie. Decyzję tę tak relacjonuje Benonowi krewny Blumensztejn:

Gdy będą od nas daleko, codziennie o ich pomyślność błaganie do tronu Jehowy zaniosę. Jeżeli pozostaną w Świerzanach, spadnie kara Boża na ród mój cały, bo wierny był dotąd Bogu i ojcom swoim, a on go okrył przენiewierstwem i ohydą... i wtedy rzucę mu przekleństwo!... Słyszeć nie chcę o nich!⁸⁵⁵

Ofiarą tej okrutnej decyzji stała się Alicja, która zrozumiała, że oburzeni rodzice nie wypełnią postawionych przez Dawida warunków, toteż nigdy nie zostanie żoną Benona. Zerwanie narzeczeństwa przypląca hrabianka życiem.

Najbardziej skonkretyzowaną socjologicznie grupę neofitów w dziewiętnastowiecznej literaturze polskiej stanowią bohaterowie reprezentujący burżuazję. Pozytywizm nie tylko odkrył przed czytelnikiem życie Żydów średnio zamożnych oraz wegetujących w biedzie, ale także kreślił wizerunek znacznej grupy burżuazji żydowskiej, która wyłoniła się pod wpływem zmian w strukturze gospodarczej kraju. Arystokracja polska niechętnie zajmowała się działalnością na rzecz rozwoju gospodarczego kraju, natomiast Żydzi wyróżniali się w tej dziedzinie dużym zaangażowaniem. W ówczesnej Polsce byli oni jedyną grupą przygotowaną do tworzenia kapitalizmu. Hertz pisze:

Ich [tj. Żydów] udział w życiu gospodarczym mieścił się w tradycyjnym wzorze Żyda. Żyd od wieków był człowiekiem interesów, zajmował się handlem i organizowaniem produkcji wszelkiego typu i na wszelkich stadiach. Miał „głowę do interesów”, doświadczenie, tradycję, umiał nawiązywać stosunki handlowe ze światem.

Poza tym istniała [...] grupa Żydów bogatych, zaopatrzonych w kapitały, zgromadzone w latach dawniejszych⁸⁵⁶.

Bogate kupiectwo, bankierzy, przemysłowcy i przedsiębiorcy reprezentowali kapitał handlowy oraz bankowy i dzięki niemu przyczyniali się do rozwoju gospodarczego kraju. Żydzi tworzący burżuazję szybko asymilowali się pod względem społecznym i obyczajowo-kulturowym, osiągając wyższy status społeczny. Pozostanie w kaście narażało – co zwłaszcza najbogatsi boleśnie odczuwali – „na odgrywanie tradycyjnej roli «parcha» czy «żydka»”, dlatego też bardzo wielu swą

⁸⁵³ Ibidem, nr 296, s. 1.

⁸⁵⁴ P. Wilkońska, *Gałązka cierniowa. Powieść*, „Dziennik Literacki” 1866, nr 10, s. 146.

⁸⁵⁵ Ibidem, nr 14, s. 211.

⁸⁵⁶ A. Hertz, op. cit., s. 138.

kariere życiową rozpoczynało od radykalnego kroku – wyjścia z kasty poprzez chrzest⁸⁵⁷.

Pamiętać należy także o tym, że od 1861 r., kiedy to władze carskie zaczęły wprowadzać zmiany w sytuacji prawnej Żydów (w 1861 r. w Królestwie Polskim zatwierdzona została ustawa o wyborach do rad powiatowych i miejskich dopuszczająca ich do udziału w samorządzie, a w 1862 r. wydano ukaz zezwalający im m.in. nabywać nieruchomości w dobrach szlacheckich, w których zniesiono pańszczyznę, i swobodnie się osiedlać), wielu w zmianie religii widziało możliwość uzyskania pełni praw politycznych. Religią, którą wybierali, nie był jednak katolicyzm, lecz protestantyzm.

Fakt [...] [ów] tłumaczyć można chyba tym, że byli to przeważnie Żydzi niemieccy, osiedli tu w początkach XIX w. Nie bez znaczenia również było to, że wpływy kulturalne z Niemiec były w ogóle dość silne wśród Żydów polskich, a sam obrządek protestancki niewątpliwie bardziej odpowiadał „ucywilizowanemu” burżuazja-Żydowi niż katolicyzm⁸⁵⁸.

Nie wszyscy bogaci Żydzi z warstwy burżuazji zrywali z judaizmem, niektórzy zachowywali wierność religii przodków (choć najczęściej nie jako jej ortodoksyjni wyznawcy), ale czasem tylko formalnie. Dobrym tego przykładem są Seebach z Żyda Kraszewskiego i bankier Strauchweld z *Szachrajów* (1899) Gruszeckiego. Strauchweld uważa, że jego syn Maurycy powinien zostać katolikiem, aby przez małżeństwo ze zubożałą szlachcianką dodać blasku firmie i móc wystąpić w roli obywatela ziemskiego osiadłego w kupionym mu majątku.

Zwięzłe charakterystyki żydowskich neofitów należących do burżuazji w dwóch powieściach Bałuckiego *W żydowskich rękach* i *Przeklęte pieniądze* (1899) są typowe także dla innych autorów kreujących postaci, które porzuciły judaizm. Nierzadko w charakterystyce neofity można znaleźć opis stosowanych przez niego metod w celu wkupienia się w środowisko wysokich klas społecznych. Wykreowany przez polsko-żydowskiego poetę Mikołaja Epsteina w utworze (napisanym w r. 1864 i zachowanym tylko w rękopisie) *Czerwoni i Biali. Obrazek historyczny w 3 odsłonach* neofita Szymon Dukat to nie tylko ziemianin, ale:

Pierwszy z bankierów i szanowany
W całej Warszawie, – filar nauki,
Literatury i każdej sztuki⁸⁵⁹.

Chociaż ten „żydowski książę” chlubi się, że „nie szczędzi dla kraju złota”, to jednak nie jest patriotą, jak sam siebie określa, bo w rzeczywistości okazuje się zdrajcą.

Baron Goldberg z powieści *W żydowskich rękach* uważał się za Niemca:

właściwie zaś był sztucznym fabrykatem krwi hebrajskiej, rozpuszczonej w święconej wodzie chrztu, uperfumowanej baranowskim tytułem i poźłoconym bankierskim majątkiem i jako taki należał więcej do owej narodowości, której ojczyzną dobry interes i powodzenie. Wszystko to nie bardzo zalecało go i dlatego przez jakiś czas stroniono od niego⁸⁶⁰.

Upředzenia szlacheckich sąsiadów zwalczał Goldberg licznymi składkami na cele charytatywne oraz wystawną gościnnością.

Podobny opis znajdujemy w *Przeklętych pieniądzach*:

[bankier Lipman] robił wszystko, co można było, dla zatarcia swojej przeszłości; nosił angielskie faworyty przy ogolonych wásach, córki kształcił na paryżanki, ubierając je podług ostatniej mody, prowadził dom na pańskiej stopie, urządzał u siebie wspaniałe przyjęcia i należał w mieście do stronnictwa konserwatywno-klerykalnego, nie żałując hojnych datków na cele dobroczynne, o których potem

⁸⁵⁷ Ibidem, s. 139–140.

⁸⁵⁸ R. Kołodziejczyk, *Kształtowanie się burżuazji w Królestwie Polskim (1815–1850)*, Warszawa 1957, s. 214.

⁸⁵⁹ M. Epstein, *Czerwoni i Biali. Obrazek historyczny w 3 odsłonach*, rkps w Bibliotece Ossolineum, sygn. 4974/I, k. 23.

⁸⁶⁰ M. Bałucki, *W żydowskich rękach*. „Ognisko Domowe” 1884, nr 20, s. 306.

piwały gazety. Żona zaś jego [...] brała żywy udział we wszystkich wentach, loteriach, kwestach wielkanocnych, jeździła powozem, przyglądała się ludziom z niższej sfery przez szkiełka w złotej oprawie, używała obficie pudru i brylantów – a dla widocześniejszego zadokumentowania swoich przekonań religijnych odwiedzała co dzień renomowane kościoły, konwojowana przez uliberiowanego lokaja, który za nią nosił książkę do nabożeństwa, oprawną w plusz i kość słoniową.

Odpowiednio do stanowiska, jakie zajmowała w świecie, urządzone były także ich salony ze stylowymi meblami, złożonymi sufitami, perskimi dywanami, weneckimi lustrami, srebrnymi świecznikami. Wszędzie widać było zbytek, przepych [...] ⁸⁶¹.

W wielu innych polskich utworach drugiej połowy XIX w. można znaleźć opisy zabiegów czynionych przez burżuazję żydowską po to, by wtopić się w arystokrację polską, a nade wszystko przejąć taki sam styl życia. Uczciwy, lecz próżny Olkusi z *Krewnych* (1856) Korzeniowskiego ma herb, obraca milionami i mieszka w złożonych salonach w Warszawie, a pragnąc zostać magnatem, kupuje pod miastem „majątność z pięknym, ale opuszczonym domem po jednej starożytniej, lecz podupadłej rodzinie”, aby w willi mógł „sam odetchnąć i przyjmować ludzi bogatych, nie tylko takiego jak on pochodzenia, ale ściągnąć do siebie i dawniejszych panów [...]” ⁸⁶². Zaliczający się już do szlachty Szymon Dukat kilka miesięcy w roku spędza w swej wiejskiej posiadłości i chwali się:

Mam też przepyszne, drogie trzy klacze
I na nich co dzień przez rowy skaczę,
Bom sportsman wielki i zawołany.
Jest także u mnie ogier bułany,
Arabczyk, com go nabył od Jana,
Od księcia Jasia! Dusza kochana
Z tego Jasieńka, chwyt do butelki,
A mój przyjaciel, przyjaciel wielki.
Ja jego tykam, on mi jest bratem,
I żyjem z sobą zimą i latem!
- Z Warszawy gości przyjeżdża wiele
Do mego klucza, zwłaszcza w niedzielę.
Siostrzeńców, krewnych, to już bez liku,
Trza wtenczas słyszeć, co to tam krzyku.
Szampan się leje, dzwonią butelki.
Siostrzeńcy krzyczą: Wujaszek wielki,
A moja żona drży przy tym cała;
To wielka dama, ale nieśmiała.
- Zbieram się także z mymi sąsiady
Na różne zjazdy i na narady,
Gdy są rozprawy wśród szlachty – drzemię,
Z szlachtą wymyślam na chamskie plemię.
Krzycząc jak mogę nie szczędzę namów,
By większe czynsze wyciągać z chamów.
Klnę się na honor jak jestem żywy,
Że ze mnie dziedzic, szlachcic prawdziwy ⁸⁶³.

⁸⁶¹ M. Bałucki, *Przeklęte pieniądze. Powieść*, przedm. T. Jeske-Choiński, Warszawa 1899, s. 37-38.

⁸⁶² J. Korzeniowski, *Krewni*, oprac. S. Kawyn, Wrocław 1955, s. 656, BN I 156.

⁸⁶³ M. Epstein, op. cit., k. 26-27.

Pani Wtorkowska w powieści *Żyd* Kraszewskiego, z nieustanną francuszczyzną na ustach, jako wytworna dama nie może się obejść bez kamerdynera, bez odwiedzania Paryża oraz kurortów Spa i Ems. Z wystawnych przyjęć w bogato urządzonym domu urządzonym słynie bankier Fiszbaum z *Filistrów* (1887) Gawalewicz, wydający córki za zubożałych arystokratów.

Odbiciem przemiany, jaka następowała w całym życiu polskim, a zwłaszcza w niektórych środowiskach żydowskich w ostatnich dekadach XIX w., jest powieść Gawalewicza *Mechesy*. *Meches* (z hebr. – ‘przechrzta, odstępca’) to pogardliwe określenie używane przez samych Żydów w odniesieniu do osoby, która porzuciła wyznanie mojżeszowe. Już tytuł powieści ma naprowadzić czytelnika na obraz życia plutokracji żydowskiej, która zerwała ze swoją kastą z powodów wyłącznie społecznych i usiłuje upodobnić się do szlachty lub arystokracji. Gawalewicz, związany z Warszawą, największym polskim ośrodkiem przemysłowo-handlowo-bankierskim, miał sposobność bezpośredniego obserwowania życia kształtującej się nowej miejskiej plutokracji oraz burżuazji, a także Żydów odgrywających w nich istotną rolę⁸⁶⁴. W *Mechesach* dowodzi, że burżuazja żydowska bardzo często wzoruje się na snobistycznym zachowaniu arystokracji polskiej, a żeby potwierdzić całkowitą przynależność do wyższych sfer plutokracji, chętnie decyduje się na związki małżeńskie z przedstawicielami podupadłych rodzin szlacheckich, arystokratycznych lub pseudoarystokratycznych. Takie mieszane małżeństwa chrześcijan z ochrzczoneymi Żydami gani też Kazimierz Zalewski w komediach *Nasi zięciowie* (1886), gdzie bogaci finansiersi eks-izraelscy kupują zięciów ze szlacheckim nazwiskiem, oraz *Małżeństwo Apfel* (1887), gdzie zrujnowana szlachecka rodzina zabiega o połączenie się z przemysłowcem Ernestem Apfelem, a w rzeczywistości z pieniędzmi jego ojca, bogatego bankiera.

W tekstach literackich z końca XIX w. pojawiają się opuszczający swoją kastę przedstawiciele inteligencji żydowskiej, ale nie zawsze wiadomo, czy decydowali się na zmianę religii. Przykładem inteligenta, który pozostawił za sobą żydostwo i chciał się ochrzcić, jest lekarz, doktor Szuman z *Lalki* Prusa. To człowiek podwójnie wyobcowany – odrzucony przez społeczeństwo żydowskie, nie został przyjęty przez kręgi polskie, należy zatem do „generacji złamanej duchowo”⁸⁶⁵. Wysoko wykształceni inteligenci żydowscy, nawet ci ochrzczeni, przenikający do zbiorowości Polaków stawali się dla nich rzekomo zagrożeniem. Większość społeczeństwa polskiego, zwłaszcza szlachta i arystokracja, obawiała się energii, przedsiębiorczości, cierpliwości, oszczędności i pracowitości Żydów.

W literackiej charakterystyce neofitów nie zabrakło informacji o traktowaniu ochrzczonego Żyda przez nowe środowisko, do którego weszli czy też starali się wejść. Obok przychylniej postawy i pomocy ze strony chrześcijan, ukazanej na przykład przez Krakowową (*Żydówka, czyli Sasi na Kępie*), Wilkońską (*Gałzka ciemiowa*) czy Wołodźkę (*Nawrócona*), spotykamy szczególnie przez twórców wyeksponowane niechętnie, wręcz wrogie nastawienie wobec ochrzczonego Żyda, potwierdzające słowa Silberberga z powieści *Na pochyłości* Lubowskiego (autora pochodzenia żydowskiego): „Wszędzie nas odpychano, a gdy który wiarę waszą przyjął, nie było mu lepiej, wy lżyliście go jako wychrzte...”⁸⁶⁶

Literatura dziewiętnastowieczna musiała zarejestrować zjawisko antysemityzmu, które było skorelowane z przemianami kapitalistycznymi, jakie w XIX w. zachodziły na ziemiach polskich. Antysemityzm polski „był ideologią części społeczeństwa nie nadążającego za tempem przemian modernizacyjnych; wyrażał jej lęki, niepokoje, a także niechęć do licznej, zróżnicowanej majątkowo i kulturowo, rozproszonej na sporym terytorium społeczności żydowskiej; oddawał totalne niezrozumienie owego bliskiego «innego». Powszechny w łagodnej formie codziennej

⁸⁶⁴ Zob. A. Hertz, op. cit., s. 262.

⁸⁶⁵ J. Szcześniak, *Kreacje bohaterów żydowskich w twórczości Bolesława Prusa*, [w zb.:] *Literackie portrety Żydów*, pod red. E. Łoch, Lublin 1996, s. 270.

⁸⁶⁶ Bolej Krut [właśc. Edward Lubowski], *Na pochyłości. Powieść w dwóch tomach*, t. 2, Warszawa 1874, s. 373.

kseńofobii, zazdrości o konkretne sukcesy, niekiedy przybierał patologiczne formy zawiści, nieakceptacji, zaniżonej oceny, odrzucenia i gwałtu⁸⁶⁷.

Do końca XVIII w. Żydzi, którzy przyjęli chrzest, byli uznawani za pełnoprawnych obywateli. Profesor Janusz Tazbir uważa, że neofitom nie wypominano niechrześcijańskiego pochodzenia. W dawnej Rzeczypospolitej istniał „raczej antyjudajizm niż antysemitizm”⁸⁶⁸. Dla antyjudajisty Żyd, który się ochrzcił, przestał być Żydem, dla antysemity żydostwo trwa przez pokolenia. Antysemita jest przekonany o tym, że „Żydowi nie pomoże ani zmiana religii, ani nawet asymilacja”⁸⁶⁹.

Pogląd Zygmunta Krasińskiego, że: „Żyd mimo wszystkich starań nie zdoła zataić pewnych przycisków w mowie, pewnych poruszeń w grzbiecie, pewnych usterków w chodzie, które go biegłemu oku wydadzą za kuzyna Rotszylda”⁸⁷⁰, jest typowy dla postawy antysemitycznej.

Teksty literackie dowodzą, że bardzo rzadko zmiana religii powodowała rewidację stereotypowej oceny Żydów przez Polaków chrześcijan. Neofita pozostawał nadal symbolem „niechlujstwa, brudu moralnego i fizycznego, spodlenia i braku godności”, drażnił tym, „że się tak rozlał, rozmnożył po naszej ziemi”⁸⁷¹. W efekcie coraz częstszych od końca XIX w. małżeństw mieszanych pojawia się w literaturze kwestia traktowania neofity także przez współmałżonka i jego rodzinę. Przykład znajdujemy choćby w *Szachrajach* Gruszeckiego, gdzie już podczas ślubu rodzina Karoliny Danborskiej wypomniała pochodzenie jej narzeczonemu, Maurycemu Strauchweldowi:

Pana młodego mężczyźni mierzyli złośliwie i czynili półgłose uwagi:

- Żydziak!
- Przechrzta!
- Kantorowicz!
- Iść nie umie!

Kobiety patrząc na jego smagłą cerę, wielkie czarne oczy, na twarz bladawą, otoczoną ciemnym zarostem szeptały:

- Szkoda, że Żyd!
- Jednak on Żyd!

Niechęć rasowa była tak silnie zaakcentowana w tych szeptach, półsłowach, spojrzeńiach, że nie zdołało jej poskromić ani miejsce uświęcone, ani przyjęcie katolicyzmu⁸⁷².

Losy tego małżeństwa, do którego nakłonił Maurycego ojciec, są przedstawione w kontynuacji cytowanej powieści – w *Nawróconym*. Karolina czuje awersję do Maurycego i zgodnie z przedślubną obietnicą nie traktuje go jak męża, a zaprzyjaźnić się z nim nie jest w stanie. W młodym Strauchweldzie rodzi się natomiast miłość do żony, stara się zasłużyć na jej uczucie, ale na próżno. Toteż z żalem stwierdza przed Karoliną:

Czy ty myślisz, że ja jestem ślepy, że nie uważałem, nie pamiętam twego postępowania, począwszy od dnia ślubu? Ja wszystko pamiętam, bo to mnie bolało. Ty się mną brzydzisz, usuwasz się ode mnie, unikasz najbliższego zetknięcia, bom ja Żyd! Ile razy widziałem, jak wycierasz skrycie łyżeczkę, szklanekę, talerze, bo ja się dotknąłem... Masz swoje ulubione krzesło, swoje miejsce u stołu, na sofce, w ogrodzie, aby tylko mnie unikać!... Przecież ja dotrzymuję danego słowa: tyś dla mnie tylko siostra, ja tylko bratem, ale czy siostra brzydzi się tak bratem? Mieliśmy być przyjaciółmi, czyż taka jest przyjaźń?... Milczałem, lecz im dłużej, tym mi gorzej. Poznają twój szlachetny charakter, twoją dobroć, współczucie dla innych... Dlaczegoż ja mam być traktowany przez ciebie jak trędowaty? Czy dlate-

⁸⁶⁷ Żydzi w Polsce. Dzieje i kultura. Leksykon, pod red. J. Tomaszewskiego i A. Żbikowskiego, hasło: Antysemitizm, A. Żbikowski, Warszawa 2001, s. 21.

⁸⁶⁸ J. Tazbir, *Świat panów Pasków. Eseje i studia*. Łódź 1986, s. 240.

⁸⁶⁹ M. Janion, *Do Europy tak, ale razem z naszymi umarłymi*, Warszawa 2000, s. 68.

⁸⁷⁰ Słowa, które napisał Zygmunt Krasiński do Konstantego Gaszyńskiego, podają za: M. Janion, op. cit., s. 69.

⁸⁷¹ M. Bałucki, *Żydówka*, op. cit., s. 177-178.

⁸⁷² A. Gruszecki, *Szachraje. Powieść współczesna*, t. 2, Warszawa 1899, s. 254-255.

go, że jestem Żydem? Przecież się ochrzciłem, przecież łączy nas tyle wspólnych interesów, a jednak... I nie dość ci tej nienawiści względem mnie... ale każdy Żyd budzi w tobie niechęć, obrzydzenie...⁸⁷³

Dopiero po tragicznej śmierci męża Karolina uświadamia sobie jego szlachetność i wielką miłość. To dla niej „zmienił wiarę, wyrzekł się swego narodu, rzucił tak wielkie pieniądze, zamieszkał na wsi, zobojętniał dla rodziców...”⁸⁷⁴

Literatura podejmuje też inny częsty problem dotyczący małżeństw mieszanych, mianowicie dylemat człowieka chcącego poślubić osobę pochodzenia żydowskiego: ślub czy rodzina? Artur Sawecki z *Ducha czasu* Kallas pali za sobą mosty decyzją o ślubie (na razie tylko cywilnym) z Żydówką, jego matka bowiem – podobnie jak matka Juliusza, kochającego Reginę, tytułową bohaterkę *Żydówki* Bałuckiego – nie chce mieć „przechrzcianki” za synową, gdyż obawia się zniesławienia. Powołując do życia neofitów, niektórzy pozytywści i modernści dowodzą niemożności pojednania społecznego Żydów i Polaków poprzez asymilację tych pierwszych. Nawet jeśli Żyd przyjął chrzest i był uczciwym człowiekiem, to niemal zawsze patrzono na niego przez pryzmat żydostwa. Tę bolesną prawdę ujawnia na przykład Weinberg, tytułowy bohater dramatu Adama Asnyka *Żyd* (1875):

Od lat dziecinnych piętno mego rodu wystawiło mnie na pogardę i szyderstwo wasze. Na próżno jedna wiara łączyła mnie z wami, chrzest nie miał siły obmyć pierwotnego grzechu pochodzenia. Na próżno na równi z wami czułem się synem jednej ziemi i kochałem ją jak matkę – ziemia ta była dla mnie macochą, a jej dumne dzieci odpychały mnie ze wstrętem i zniewagą. Nie dla mnie przyjaźń, nie dla mnie miłość, nie dla mnie stanowisko służącego krajowi obywatela. W oczach mego plemienia stałem się renegatem i odstępcą, wobec was zawsze byłem tylko Żydem i przybłądą, któremu jedynie pieniądź okupuje kłamaną grzeczność i przedajną życzliwość⁸⁷⁵.

Baron Farmer z powieści Edwarda Lubowskiego *Krok dalej* (1884) uważa, że jego żydowskie korzenie są postrzegane przez sąsiadów i znajomych jako swoisty rodzaj kalectwa, albowiem:

Gdybym co złego popełnił, mówiliby [ziomkowie] o mnie: cóż dziwnego, czegoż się innego spodziewać można po tym... z Żydów – gdyby mi się udało spełnić czyn wielki lub ważny, powiedzieliby: – No, kto by się tego spodziewał po nim... co przecie z Żydów!..., a że pozostaję w granicach neutralnych, że staram się nie czynić źle, i żyję ze wszystkimi w zgodzie, więc mówią: „Nie najgorszy to człowiek ten Farmer, tylko szkoda, że pochodzi z Żydów”⁸⁷⁶.

Wiersz *Na kształt świdra* (1900) autora żydowskiego pochodzenia, Leo Belmonta (właśc. Leopolda Blumentala), jest dobitnym przykładem zwątpienia niejednego neofity, który nie wie, jak ma siebie określać: „żydowski Polak” czy „polski Żyd”.

Okazuje się, że miłość do narodu polskiego i przyjęcie chrztu nie pomagają Żydom stać się Polakami:

Chcę być Polakiem, daję słowo!
Polskości chcę osiągnąć szczyt...
Nie mogę jednak znaleźć rady:
Zawsze wołają: jesteś Żyd!
[...]
Biegnę do księdza, chrzest przyjmuję,
Chcąc raz osiągnąć łaski szczyt,
Krzyczą: „On przecież z innej rasy,

⁸⁷³ A. Gruszecki, *Nawrócony. Powieść współczesna*, Warszawa 1901, s. 45–46.

⁸⁷⁴ *Ibidem*, s. 418.

⁸⁷⁵ El...y [A. Asnyk], *Żyd. Dramat współczesny w trzech aktach*, Kraków 1875, s. 66.

⁸⁷⁶ E. Lubowski, *Krok dalej. Powieść w trzech tomach*, „Tygodnik Powszechny” 1884, nr 2, s. 18.

To tylko jest przechrzczony Żyd!”⁸⁷⁷

Słowa Salomona Merkera z komedii Zygmunta Sarneckiego *Słonecznik* (1883) mają uświadomić czytelnikowi, jak wielką cenę płaci Żyd za zmianę wiary i jak ogromną gorycz osamotnienia i obcości przeżywa wśród chrześcijan – pomimo wspólnoty religijnej.

Zmieniłem religię... Ojciec przeklął mnie i odepchnął... a jednak kochałem ojca bardzo... [...]. Między swoimi – byłem wyklęty; między wami – byłem obcy: dla przedstawicieli władzy – byłem pośrednikiem⁸⁷⁸.

Takie postawy i zachowania chrześcijan wobec neofitów prowadziły niejednego ochrzczonego Żyda do obojętności na sprawy religii. Merker na przykład stał się kosmopolitą, któremu jednak udało się przełamać bariery niechęci Polaków. Uzyskał natomiast przebaczenie od ojca, rabina Salomona, uratowanego od zamieszek antysemitycznych przez polskiego księdza, i przeobraził się w prawdziwego obywatela kraju.

W celu dopełnienia historycznego obrazu życia neofitów ukazanych w dziewiętnastowiecznej literaturze polskiej trzeba zwrócić uwagę na próby powrotu do żydostwa, a także na poszukiwanie wiary przez osoby zasymilowane i zeświecczone.

To przede wszystkim Kraszewski nie tylko przedstawia wysiłki Żydów mające na celu wyzwolenie się z kasty, lecz także dostrzega ich duchowe rozdarcie wynikające z zarzucenia własnej tradycji, z niezrozumienia chrześcijan lub też ze świeckiego wychowania. Mimo że bohaterce *Powieści bez tytułu*, Sarze, udało się wyrwać z żydowskiego kręgu, w głębi duszy brakowało jej wiary. Wprawdzie była Żydówką i tliło się w niej jeszcze „przywiązanie patriotyczne do starej Mojżeszowej praojców religii”, ale:

było [ono] raczej poetycznym porywem niż przekonaniem głębokim... księgi chrześcijan, które czytała, wskazywały jej, co ustarało w wierze przez współwyznawców jej przechowanej, i czuła, że ślepi umyślnie na nowe światło, widzieć go nie chcieli. Ale między jedną a drugą wiarą pozostała na rozdrożu [...]”⁸⁷⁹.

A ponieważ Bóg nie zesłał Sarze daru łaski zbliżenia się do sacrum, wiarę zastąpiła jej poezja.

Z kolei Tilda z *Żyda* Kraszewskiego wychowana została bez żadnej wiary, ale odczuwa usilną chęć spotkania z Bogiem i poznania żydowskich modlitw. Inna postać z tej samej powieści, pułkownik Tendemann, stanowi przykład tego, że choć wśród Żydów są rzesze odstępców, to jednak wielu z nich na dnie duszy zachowuje przywiązanie do dawnych współbraci. Tęsknią za nimi i chociaż:

dla służby przyjęli powierzchownie wiarę prawosławną, ale pod nią nietkniętą została stara, mojżeszowa. Utopieni wśród goimów, obrani z pamiętek, usiłując pozbyć się wszystkiego, co mogło pochodzenie ich przypominać, zachowali na tle duszy iskrę niedogasłą przywiązania do swojej wiary i narodowości... tliła ona pod popiołami⁸⁸⁰.

Pod wpływem spotkania z prawowiernym starym Jankielem obudziło się w pułkowniku Tendemannie długo tajone uczucie do narodu żydowskiego i jego religii. Zwierając się Jankielowi, pułkownik wyznaje:

Na poły rozdzieliłem się i rozdarłem, rozdzieliłem się człowiek we mnie, i tu, i tam ciągną wspomnienia, nałogi, obowiązki... Nie winien jestem, żem wszedł na tę drogę, ojciec ją obrał dla siebie i dla mnie, dziś już do nich należę... A za starym moim narodem płaczę... płaczę, dopóki dziki mnie szal nie ogarnie...⁸⁸¹

Losy tytułowej bohaterki szkicu Feldmana *Piękna Żydówka* mają potwierdzić tezę autora, że zasymilowany Żyd niekoniecznie powinien zmieniać religię. Wy-

⁸⁷⁷ L. Belmont [właśc. L. Blumental], *Na kształt świdra*, [w:] *Żydzi w Polsce. Antologia literacka*, oprac. H. Markiewicz, Kraków 1997, s. 288.

⁸⁷⁸ Z. Sarnecki, *Słonecznik. Komedja w czterech aktach*, Kraków 1883, s. 120.

⁸⁷⁹ J. I. Kraszewski, *Powieść bez tytułu*, t. 3, [w:] *Dzieła. Powieści obyczajowe*, pod red. J. Krzyżanowskiego, Kraków 1962, s. 144-145.

⁸⁸⁰ J. I. Kraszewski, *Żyd*, op. cit., s. 507.

⁸⁸¹ *Ibidem*, s. 509.

chowana we Lwowie u nieprzestrzegającego tradycji wujostwa posyłającego ją do pensji, Klara – rozpieszczona jedynaczka wiejskiego kupca, asymilującego się Józefa Zwiebela – po powrocie do rodzinnego domu czuje się w dawnym środowisku obco. Nie chcąc wyjść za mąż za wybranego jej przez ojca żydowskiego narzeczonego, ucieka z domu i decyduje się zostać katoliczką. Zamiar swój realizuje przy pomocy antysemitę, greckokatolickiego księdza. Katolicy, których spotykana swojej drodze, okazują się ludźmi obłudnymi, poniżającymi i upokarzającymi Żydów oraz neofitów. Przyjąwszy na chrzcie imię Helena, opuszczona przez wszystkich, pełna przykrych wspomnień, Klara tuła się po świecie, szukając swojej tożsamości religijnej. Kiedy jako nauczycielka trafia do rodziny bardzo postępowych Żydów, państwa Marmorów, odkrywa na nowo tradycje wyznawców judaizmu i historię własnego narodu.

Przejęło się [serce Klary] podziwem i uwielbieniem dla widzianych olbrzymów ducha, dla całego plemienia, które pierwsze na świecie posiadało cywilizację, skarbami swego ducha obdzieliło świat cały, a doczekało się jadowitej niewdzięczności; z wysokości tronu wpadło w otchłań nędzy i niewoli, a mimo to, w poniewierce i tułaczce, w ogniu i więzieniu, pod brzemieniem nienawiści i wzdargy nie poddało się, nie upadło, a wytrwało na swym stanowisku, aby dopiero w nowej dobie dziejowej stanąć jako „lud kapłanów” przy ołtarzu postępu i dobra powszechnego. Czyż takich tradycyjn trzeba się wstydzić? Takiej przeszłości trzeba się wyrzekać?

Ona przecież to uczyniła!⁸⁸²

Religia przodków staje się dziewczynie coraz bliższa, postanawia zatem wrócić do ojca, który został aresztowany za obrazę kościoła, gdy nie chciał dopuścić do jej chrztu. Po rozprawie sądowej, zakończonej werdyktem uniewinniającym, Klara błaga ojca o przebaczenie, a ten przyciskają do serca, uradowany z odzyskania córki, która na zawsze powróciła do niego, a co za tym idzie – także do świata Żydów i judaizmu.

Przemianę w pojmowaniu przez bohatera religii żydowskiej i chrześcijańskiej pokazuje Bałucki w noweli opublikowanej w 1861 r. pod tytułem *Przechrzta*. Wydarzenia w niej opisane rozgrywają się w czasach inkwizycji hiszpańskiej, wykorzystywanej od 1478 r. przez króla Ferdynanda II Katolickiego i jego żonę Izabelę I Katolicką do zadań polityczno-religijnych, zwłaszcza do rugowania z Półwyspu Iberyjskiego ochrzczonych (najczęściej przymusowo) Żydów i Maurów, posądzanych o przywiązanie do dawnego wyznania i jego skryte praktykowanie. Pomimo wyklęcia przez Żydów za przyjęcie chrztu neofita Michaelo wierzy, że jego nowa „wiara jest świętą, wielką”, i tak mówi do ojca chrzestnego, Francesca:

blask jej [tj. nowej wiary] zaciemnił wiarę ojców moich, bo wiara moja dziwnie zużyła się w długiej pielgrzymce wieków jako szata noszona i łąty zabobonów na niej znać. Więc bez żalu wyrzekłem się tej wiary, co nie była we mnie, i poszedłem za tobą⁸⁸³.

Opuszczającego po chrzcie świątynię napadają jednak nie Żydzi, lecz chrześcijanie: „Michaela wleczono [...] w lochy święte inkwizycji, gdzie rozpięty na torturach, czynił bolesne wyznanie wiary, oskarżony przez białego mnicha”⁸⁸⁴. Dusza ocalonego neofity (dzięki śmierci wielkiego inkwizytora Torquemady) coraz bardziej tęskniła za tym, co żydowskie, coraz bardziej była chłodna dla nowej wiary. W pytaniu zadanym przyjacielowi Francescowi wyraża się ogromna gorycz Michaela, który zawiódł się na chrześcijanach:

czemu ja w ludziach waszej wiary nie znalazłem tego, co było w ich wierze, com w tobie widział i ukochał? Miłość wielka, bezbrzeżna, co stoi u szczytu waszej wiary, rwała mnie ku sobie i kazała mi wyrzec się wiary, co znała straszną mściwość i nienawiść przyjaciół. I leciałem ku wam, jak ptak ku słońcu, alem popalił tęskniące skrzydła w ogniu zwątpienia, bom nie znalazł w czynach waszych miłości⁸⁸⁵.

⁸⁸² W. Feldman, *Piękna Żydówka*, op. cit., s. 163.

⁸⁸³ M. Bałucki, *Przechrzta*, [w:] *Nowele i obrazki*, t. 1, Warszawa 1885, s. 180.

⁸⁸⁴ *Ibidem*, s. 182.

⁸⁸⁵ *Ibidem*, s. 191.

Doświadczony przez cierpienia zadane mu przez nowych współbraci, stwierdza: „Jam się wyrzekł wiary Izraela, ale się nie wyrzekł miłości jego i wyrzec się nie chcę”⁸⁸⁶, a kochającej go prawowiernej Żydówce wyznaje: „wierz mi Myrrho, że wiara naszych prześladowców nie jest już moją wiarą”⁸⁸⁷.

Przypadek odwrotny, czyli przejścia chrześcijanina na judaizm, odnotowuje tylko Kraszewski w *Historii sprawiedliwie nawróconego*, gdzie między innymi przypomina – na podstawie rękopisu hebrajskiego – dzieje prozelity hrabiego Walentyna Potockiego (nie posługując się wszakże jego pełnym nazwiskiem). Żyjący w XVIII w. Potocki, przebywając w Paryżu, zainteresował się dzięki naukom starożytności judaizmem, a następnie w Amsterdamie zmienił wyznanie („ponieważ wiara izraelska jest prawdziwa”). Z losami Potockiego – określanego przez Żydów jako *ger cedek* (hebr., ‘sprawiedliwy przybysz’) – spleciona jest historia jego przyjaciela, Zaręby, który także został wyznawcą religii możeszowej. To właśnie śledząc losy Zaręby czytelnik dowiadyuje się o obrzędach wprowadzających nie-Żydów do społeczności wyznawców judaizmu. Zgodnie z tradycją mężczyzna powinien zostać obrzezany i w obecności trzech sędziów (dajanów) obmyć się w mykwie (Kraszewski jednak nie wspomina o dajanach ani o rytualnym oczyszczeniu). Kobieta z kolei, tak jak żona Zaręby, zanurza się w mykwie w obecności innej niewiasty, zaufanej rabina.

Prozelitów uznaje się za nowo narodzone dzieci Abrahama i Sary, dlatego mężczyźni często przybierają jego imię i tak też uczynił Potocki; natomiast kobiety przyjmują zazwyczaj imię pramatki Sary lub Rut.

Dziewiętnastowieczna literatura polska starała się kształtować postawę tolerancji wobec Żydów zasymilowanych oraz neofitów. Krytyce poddawano nie tylko metody wtapienia się neofitów w środowisko polskiej arystokracji, styl życia tych, którzy przez małżeństwo wchodzili w arystokratyczne kręgi, przejmując snobistyczne maniery, ale także – z równym natężeniem – niechętny, wręcz pogardliwy stosunek Polaków do zasymilowanych i nowo nawróconych Żydów. Za wymowny przykład nietolerancji chrześcijan wobec asymilujących się wyznawców judaizmu mogą posłużyć wspomnienia z lat szkolnych Jakuba Hamona z *Żyda* Kraszewskiego:

Było to wypadkiem niezmiernie głośnym i obudzającym podziwienie, gdy Żyd, może pierwszy od czasu, jak szkoła istniała, zasiadł na ławie między studentami chrześcijanami.

Z góry już dobrze byłem przysposobiony do tego, co mnie tam oczekiwało, ale wyznać muszę, że to, com znalazł tu, przeszło wszelkie obawy i oczekiwania. Studenti byli po większej części dziećmi drobnej szlachty i właścicielami drobnych lub urzędników niższych, dosyć po prostu wychowanymi; nic też czasem dzikszego nad instynkta dziecinne.

Było to prawdziwe męczeństwo, niemal nieustanne.

Jako Żyd ledwie sobie wyprosił ostatnie w odosobnionej ławce miejsce, musiałem się okupywać od razów nieustannymi kozubalcami, a milczeć na obelgi, którymi mnie obsypywano. Nieskończone przymówki i przyśpiewki do świni, do rzeczy dla nas niemiłych, nawet się czasem w ustach nauczycieli spotykały, cóż dopiero mówić o uczniach?

Broniła mnie pokora i milczenie⁸⁸⁸.

Literaci dostrzegają, że europejskie wychowanie, a nawet chrzest nie usuwają muru, jakim Polacy chcą się odgradzać od dążących do asymilacji Żydów i neofitów. Większość obrazów z życia literackich postaci neofitów wskazuje, że niemal zawsze, bezpośrednio lub pośrednio, wypominane jest im pochodzenie, które staje się swoistym piętnem-przekleństwem, bo – jak mówi baron Izajewicz z komedii

⁸⁸⁶ Ibidem, s. 193.

⁸⁸⁷ Ibidem, s. 196.

⁸⁸⁸ J. I. Kraszewski, *Żyd*, op. cit., s. 79–80.

Korzeniowskiego *Żydzi* (1843) - „Urodziłem się wprawdzie chrześcijaninem, ale mój ojciec był Żyd”⁸⁸⁹.

Jeden z bohaterów powieści Antoniego Sygietyńskiego *Wysadzony z siodła* (1890). zubożały szlachcic Załogowski, na propozycję poślubienia młodej, bogatej neofitki Grosbuch odpowiada: „Ja miałbym się żenić z Żydówką, z przechrzcianką, żeby mi cebulą zasmrodziła mieszkanie? [...] za nic bym nie pozwolił, ażeby w żyłach moich dzieci miała płynąć krew żydowska!”⁸⁹⁰ Problem nieprzychylnego stosunku Polaków do zasymilowanych Żydów i do neofitów eksponuje literatura zwłaszcza pod koniec XIX w. Prowadzący dom na sposób chrześcijański Szlangbaum z *Lalki* Prusa na pytanie, dlaczego się nie ochrzczył, odpowiada: „Zrobiłbym to przed laty, ale nie dziś. Dziś zrozumiałem, że jako Żyd jestem tylko nienawistny dla chrześcijan, a jako *meches* byłbym wstrętny i dla chrześcijan, i dla Żydów”⁸⁹¹. Pomperz komedii *Górq nasi* (1885) Kazimierza Zalewskiego - autora, który negatywnym obrazem kreowanych przez siebie postaci żydowskich pragnął zatrzeć swoje pochodzenie - tak wyjaśnia przyczynę pozostawania w religijnym „zawieszaniu”: „Chcąc się lepiej zrosnąć ze społeczeństwem, przyjmujemy wasz obyczaj i religię. Czy nas przygarniecie wtedy? wyzywacie: «przechrzta!» odpadamy od swoich, a nie zyskujemy was”⁸⁹².

Znamienne dla postaci żydowskich neofitów w literaturze polskiej XIX w. jest ujawnianie przyczyn zmiany wyznania. Najpowszechniejszy powód stanowi chęć polepszenia statusu społecznego, chrzest nie ma zatem związku z głębokimi przemianami duchowymi - jest po prostu najlepszym sposobem na formalne zatarcie żydostwa i stanie się pełnoprawnym Polakiem. Przykładem może tu być Gruenhaus z powieści *Szachraje* Gruszeckiego, wyjawiający córce: „Ani ja, ani matka nie zmieniliśmy religii z przekonania; ot tak, zrobiliśmy zmuszeni okolicznościami...”⁸⁹³ - czyli chęcią zyskania prestiżu wśród Polaków. Niekiedy miłość do chrześcijan na staje się powodem przyjęcia chrztu przez bohaterkę, która tylko w ten sposób może spełnić swoje marzenia o małżeństwie (np. Maria z utworu Krakowowej *Żydówka, czyli Sasi na Kępie*). Najrzadszą natomiast przyczyną jest prawdziwa miłość do Chrystusa, skłaniająca do zmiany wyznania, jak w przypadku tytułowej bohaterki powieści Hołowińskiego *Rachel*). Wydaje się, że poza Judytą z *Księdza Marka* Słowackiego, która poprzez chrzest staje się prorokinią przyszłego pojednania narodów żydowskiego i polskiego, oraz Leją-Heleną z *Nawróconej* Wołodźki dziewiętnastowieczna literatura nie odnotowuje przypadków, by ktoś został neofitą z pobudek patriotycznych. Swoistym powodem przyjęcia chrztu jest chęć zemsty na chrześcijanach - motyw ten wprowadza Krasieński w dramacie *Nie-Boska komedia*. Występujące tam postaci przechrztów są w rzeczywistości ortodoksyjnymi Żydami, pragnącymi wykorzystać rewolucję do zniszczenia religii wyznawców Chrystusa. Maria Janion stwierdza, że w *Nie-Boskiej komedii* „pojawia się [...] stereotyp Żyda, który jest tylko rzekomo nawrócony i spiskuje przeciwko czcicielom krzyża, stereotyp [...] silnie nacechowany antysemityzmem [...]”. Program Krasieńskiego, zmierzający do ocalenia Polski poprzez pojednanie szlachty z ludem wiejskim, brał [...] początek w pragnieniu przeciwstawienia się władztwu przechrztów”⁸⁹⁴.

Z negatywną oceną Żydów polskich wyrażaną przez Krasieńskiego nie zgadzał się Adam Mickiewicz, „który uważał, że prawdziwego Żyda, chrześcijanina oraz Żyda-chrześcijanina cechuje przede wszystkim wiara w Boga jedyne. I że to jest właściwie najważniejsze. Jak zauważa M. Janion, znamienne jest, że Mickiewicz nie obawiał się żydowskiego spisku przeciwko chrześcijaństwu”⁸⁹⁵.

⁸⁸⁹ J. Korzeniowski, *Żydzi*, [w:] *Dziela wybrane*, t. 8: *Komedie*, Kraków 1954, s. 79.

⁸⁹⁰ A. Sygietyński, *Wysadzony z siodła. Powieść z życia współczesnego*, Kraków 1958, s. 41-42.

⁸⁹¹ B. Prus, *Lalka*, oprac. J. Bachórz, t. 1, Wrocław 1991, s. 263, BN I 262.

⁸⁹² K. Zalewski, *Górq nasi. Komedie w pięciu aktach*, Kraków 1885, s. 71.

⁸⁹³ A. Gruszecki, *Szachraje*, op. cit., t. 1, s. 286.

⁸⁹⁴ M. Janion, op. cit., s. 67-69.

⁸⁹⁵ Ibidem, s. 70.

Literatura XIX w. niezbyt często ukazuje drogę Żyda od powzięcia decyzji o chrzcie do stania się chrześcijaninem. Zazwyczaj twórcy ograniczają się do stwierdzenia, że dany bohater to już neofita, i nie zawsze podają przyczynę zmiany religii. Chętniej natomiast opisują przeszkody stojące na drodze do chrzcielnicy, wśród których wyróżniają się zabiegi, nieraz brutalne, współwyznawców mające spowodować powrót potencjalnego neofity do religii przodków.

Czasami czytelnik sam musi odgadnąć przynależność wyznaniową postaci, która wywodzi się ze społeczności żydowskiej, a ma szerokie kontakty wśród arystokracji polskiej (np. Goldberg z komedii Zygmunta Sarneckiego *Zemsta pani hrabiny*, 1870; Wiedeński z dramatu Gabrieli Zapolskiej *Małka Szwarcenkopf*; hrabina Różycka z powieści Zapolskiej *Zaszumi las*, 1898-1899) lub zalicza się do grona baronów (np. Goldszmit z komedii Józefa Narzymskiego *Epidemia*, 1871; Silber z komedii Kazimierza Zalewskiego *Z postępem*, 1874). Nie zawsze da się jednoznacznie tę przynależność rozpoznać. W powieści Jeża *Wnuk chorążego* (1880) Teodora Grubenstock jest baronową, ale określa siebie jako Polkę wyznania mojżeszowego.

Dziewiętnastowieczna literatura zaledwie sygnalizuje zwyczaj odprawiania żałoby po odstępcy od judaizmu (przechrzcie), a także sposób, w jaki Żydzi traktują rodzinę, z której wyszedł zdrajca religijny (np. w *Pięknej Żydówce* Feldmana taką rodzinę wyśmiewano i wytykano palcami).

Twórcy popierający asymilację żydowską raczej przychylali się do tezy, że Żyd-Polak powinien pozostać przy wyznaniu mojżeszowym. Na przykładzie swoich bohaterów pokazywali nieraz, że zmiana religii z przyczyn społecznych doprowadza zazwyczaj do zatracenia duchowości. Tak dzieje się w przypadku tych, którzy – jak Pomper z komedii Zalewskiego *Górką nasi* – w Jehowę już nie wierzą, a w Chrystusa nie wierzą jeszcze⁸⁹⁶. O szerzącym się zjawisku obojętności religijnej dobitnie mówi Hamon z *Żyda* Kraszewskiego. Poznał on bowiem w Warszawie domy Żydów bogatych pod względem materialnym, ale ubogich w wiarę.

Jednym z nich był szczególnie w istocie dom pewien rodziny bardzo możnej Izraelitów, z pokolenia Levi, której było członków wielu żyjących w zgodzie zupełnej, chociaż jeden z nich pozostał Izraelitą, drugi był przeszedł do protestantyzmu, inny przyjął katolicyzm. Krewny mój stawiał mi ich za przykład i wzór obojętności w rzeczach wiary, która jemu się wydawała przymiotem, dla mnie potwornością szkaradną, upodlającą, niedarowaną.

Z zetknięcia się z tymi panami przekonałem się, że w istocie nie mieli religii absolutnie żadnej, racjonalizm suchy i nie bardzo nawet logiczny, a nade wszystko niegłęboko zapuszczający się w kwestie donioślejsze, zastępował im wszystko⁸⁹⁷.

Przyczynę tego zjawiska literaci upatrywali między innymi w bardzo liberalnym stylu wychowania asymilujących się Żydów. Tak było między innymi w przypadku Sammeta z *Mechesów* Gawalewicza, który wprawdzie się ochrzcił, ale nie czuł się ani chrześcijaninem, ani wyznawcą judaizmu, a co do jeszcze nieochrzczonego syna, to zostawił mu wszelką swobodę religijną, podobnie zresztą jak córce (gdy dorośnie, „wybierze sobie razem z mężem jego wyznanie”⁸⁹⁸).

Asymilacja, zdaniem jej pomysłodawców i propagatorów, nie miała pozbawiać Żydów duchowego dziedzictwa religii, lecz jedynie zmodyfikować pewne jej obszary. Tymczasem w XIX w. wielu Żydów dla awansu społecznego, pieniędzy, wygody życia, mody traciło istotne cechy swej narodowości – tradycję i religię. Dlatego idący z duchem postępu i cywilizacji, ale praktykujący wyznawca judaizmu, Jakub Hamon, tytułowy Żyd z powieści Kraszewskiego, nawołuje:

pozostaniemy sobą; oczyścimy tę wiarę naszą z tego, co w niej wieki nieświadomości i ciemnoty naprószyły, ale zachowajmy jej treść, wynieśmy z ruin arkę przymierza. Jesteśmy pierwszym narodem, co uczuł Boga jedynego; mamy się czym pochlubić; w dziejach ludzkości starczy to jedno, byśmy w nich przeważnie zajęli

⁸⁹⁶ K. Zalewski, op. cit., s. 70.

⁸⁹⁷ J. I. Kraszewski, *Żyd*, op. cit., s. 170.

⁸⁹⁸ M. Gawalewicz, op. cit., t. 1, s. 12.

stanowisko. Czymże są inne zdobycze narodów przy tej naszej? Kto nam zrówna?⁸⁹⁹

⁸⁹⁹ J. I. Kraszewski, *Żyd*, op. cit., s. 279–280.

ZAKOŃCZENIE

Przedstawiona w tej pracy analiza twórczości pisarzy polskich zajmujących się – w różnym stopniu – tematyką żydowską lub włączających wyznawców judaizmu w odległy plan prezentowanego świata wykazała, że zespół motywów dotyczących tradycji i religii Żydów pojawia się dopiero w XIX w. Tematy żydowskie zapoczątkowuje Julian Ursyn Niemcewicz w późnym oświeceniu, poruszają je, choć sporadycznie, twórcy niższej rangi (np. Hołowiński w *Rachel*, Szymanowski w *Salomonie*), a także wybitni pisarze (np. Słowacki w *Księdzu Marku*) w latach romantyzmu, ale poczesne miejsce zajmują one dopiero w literaturze pozytywizmu, co wiąże się ściśle z programem tej epoki. Jednakże nawet wtedy nie są przybliżane czytelnikowi polskiemu założenia poszczególnych kierunków judaizmu (ortodoksyjnego, reformowanego i chasydyzmu). Omawiana jest tylko, i to rzadko, podstawowa i wspólna dla wszystkich wyznawców judaizmu księga – Talmud. Sporą grupę wśród literatów stanowią ci, którzy dowodzą, że treści Talmudu (najczęściej są one przywoływane w *Żydzie* Kraszewskiego) wynikają przecież za znanej chrześcijanom Tory (Pięcioksięgu) i rozwijają jej zawartość, toteż nie należy upatrywać w Talmudzie nic tajemniczego, a tym bardziej źródła niechęci Żydów do gojów (z takim podejściem nie zgadza się np. Niemcewicz, wyrażający bardzo niekorzystną opinię o tym dziele).

Znamienna jest natomiast negatywna ocena *Zoharu*, głównego dzieła kabały, inspirującego zwłaszcza chasydów. Zdaniem literatów i wykreowanych przez nich bohaterów pragnących wyjść z kulturowego getta, *Zohar* ma zgubny wpływ na Żydów, gdyż utwierdza ich w fanatyzmie religijnym, którego konsekwencją staje się między innymi opór wobec kultury i cywilizacji europejskiej.

O ile sama zawartość Talmudu zasługuje na przychylną ocenę, o tyle ograniczenie edukacji tylko do niego i do innych tekstów religijnych jest przez pisarzy – głównie pozytywistów – konsekwentnie ganione. Ujawniają oni przy tym, zwłaszcza Orzeszkowa w „*Silnym Samsonie*” i Junosza w *Łaciarzu*, dość ogólnikowo treści i metody nauczania, czyniące wprawdzie z Żydów naród „piśmienny”, lecz powodujące zawężenie ich wiedzy do jednej zaledwie dziedziny (nie licząc podstaw rachunku). Pozytywiści piętnują także bardzo złe warunki, w jakich edukowane są dzieci i młodzież żydowska. Kwestie te pojawiają się częstokroć choćby w powieściach i nowelach Feldmana, pamiętającego dobrze swoje dzieciństwo spędzone w religijnych szkołach żydowskich.

Opisy innych, ważnych dla wypełniania nakazów tradycji miejsc, czyli synagogi i domu, rzadko bywają skrupulatnie przedstawiane, nawet przez twórców pochodzenia żydowskiego. Wśród autorów starających się zobrazować wnętrze bóżnicy (hebr. *bejt ha-kneset*) i domu nauki (*bejt ha-midrasz*) wyróżniają się znów Orzeszkowa (w *Meirze Ezołowiczu*) oraz Feldman (w *Żydziaku* i *Sądach Bożych*). Podobnie sprawa wygląda przy opisach żydowskich domostw. Choć zdarzenia są w nich często lokowane i wiele razy wymienia się charakterystyczne elementy mieszkań, to znacznie rzadziej pojawiają się opisy najbardziej typowych przedmiotów kultu i tylko sporadycznie wyjaśniane jest ich znaczenie. Brak też właściwie w literaturze polskiej XIX w. opisów działalności, wyglądu i wyposażenia instytucji gminnych. Oprócz synagog i szkół, jedynie czasami pojawia się wzmianka o łaźni rytualnej, rzeźni czy szpitalu gminnym.

W gronie żydowskich postaci literackich sporą grupę tworzą rabini i cadycy. Choć z reguły są oni bohaterami drugoplanowymi, pełnią bardzo ważną funkcję, stoją bowiem na straży tradycji judaizmu. Przedstawiając rabinów, autorzy zazwyczaj wymieniają ich obowiązki, nie zawsze zadając sobie trud nakreślenia ich portretów. W odróżnieniu od cadyków rabini są najczęściej ukazywani w dobrym świetle i pozytywnie oceniani (np. apoteozowany przez Chodźkę Salomon z *Nowych pamiętników kwatera* czy tytułowy rabin z wiersza Romanowskiego). Natomiast cadycy stanowią poważną przeszkodę w drodze do asymilacji Żydów, gdyż

za wszelką cenę starają się chronić swoją społeczność przed wpływami cywilizacji i kontaktami z gojami. Negatywną rolę pełnią także żydowskie sądy (hebr. *beit din*), których praca zaprezentowana jest w dziewiętnastowiecznej literaturze tylko na przykładzie werdyktów wydawanych przeciw bohaterom dążącym do unowocześnienia życia.

Do właściwego funkcjonowania gminy żydowskiej niezbędni są kantorzy, szamesi i rzeźnicy rytualni, ci jednak nader rzadko pojawiają się na kartach literatury polskiej XIX w., co świadczyłoby o tym, że autorzy mieli bardzo skromne informacje na temat ich pracy.

Przedstawianie żydowskiej obrzędowości rodzinnej jest domeną głównie twórców okresu pozytywizmu, mającego w swoim programie między innymi ujawnianie „tajemnic” z życia tej mniejszości narodowej. W utworach poruszających temat obrzędowości rodzinnej przeważa motyw zawierania małżeństw, najczęściej wywołany niepochwalamym ani przez Polaków, ani asymilujących się Żydów zwyczajem łączenia młodych (m.in. młodej kobiety z dużo starszym mężczyzną) – w wielu wypadkach wbrew ich woli – przez rodziców, traktujących małżeństwo dzieci jako swego rodzaju „interes”. Tak jest chociażby w romansie Niemcewicza *Lejbe i Sióra*, w *Słupie Junoszy*, *Naszym żydowskim świątku* Kallas i *Małce Szwarckopf* Zapolskiej. Obrzędy związane z zawieraniem małżeństwa, czyli zaręczyny, ślub i wesele, są ukazywane fragmentarycznie, przy czym autorzy skupiają się zazwyczaj tylko na jednym z wymienionych elementów. Niektórzy twórcy dziewiętnastowieczni – począwszy od Kraszewskiego w *Historii Herszka* – odkrywają przed czytelnikiem zwyczaj, mający uzasadnienie w Pięcioksięgu, a niewystępujący u chrześcijan: rozwód zależny tylko od woli męża.

Bardzo ważny w judaizmie rytuał obrzezania, czyli wprowadzenia nowo narodzonego syna do społeczności, został zaledwie zasygnalizowany w bardzo nielicznych tekstach (np. u Hołowińskiego w *Rachel* i u Feldmana w *Żydziaku*). Równie rzadko pojawia się motyw bar micwy. Wydaje się, że rytuały te nie miały istotnego znaczenia dla ówczesnej literatury podejmującej inne, istotniejsze kwestie dotyczące dzieciństwa, takie jak obowiązkowa, żmudna edukacja w chederze czy bieda i głód zagładające do wielodzietnych rodzin żydowskich.

W portretach Żydów zaakcentowane zostały zwłaszcza tradycyjne, charakterystyczne komponenty stroju i wyglądu, takie jak chałat, jarmułka, pejsy, tałes i tefilin u mężczyzn oraz peruka u kobiet. Najczęściej jednak pozbawione są one autorskiego komentarza wyjaśniającego genezę takiego wyglądu i elementów ubiorów.

Wydaje się, że tałes i tefilin, używane przez Żydów w trakcie modłów, a także charakterystyczne kiwanie się miały zastąpić niejako treści modlitw, stając się ich swoistymi synonimicznymi sygnałami. Tylko sporadycznie bowiem ówcześni autorzy decydowali się na przytoczenie tekstów oryginalnych modlitw. Głównie bohaterowie Orzeszkowej wypowiadają słowa codziennych modłów, ale czytelnik może poznać je tylko fragmentarycznie, ponieważ ograniczone są do początkowych fraz. Znamienne jest również to, że bohaterowie literaccy wypowiadają podczas modlitw oraz w innych sytuacjach imię własne Boga (Jahwe), czego przecież ściśle zabrania żydowska tradycja. Aby nie utrudniać lektury polskiemu czytelnikowi, autorzy tylko sporadycznie włączają do tekstów hebrajskie imiona Boga, na przykład *Szadaj*.

Spośród obyczajów związanych ze śmiercią i pochówkiem ówczesna literatura eksponuje odprawianie żałoby, ale tylko jej pierwszego i najkrótszego etapu. Tak jest między innymi w *Uroczej Jeża* i *Elim Makowerze* Orzeszkowej. Natomiast opisy zwyczajowych czynności wykonywanych przy zwłokach przez bractwa pogrzebowe pojawiają się najczęściej w twórczości autorów pochodzenia żydowskiego. Ci ostatni poddają surowej krytyce tradycję grzebania zmarłego w dniu jego śmierci. Jak pokazuje Feldman w *Ofiarach*, dłuższa utrata świadomości może być mylnie brana za śmierć, a taka omyłka, która łatwo może się zdarzyć przy skrupulatnym przestrzeganiu zwyczaju religijnego, prowadzi do wielkiej tragedii.

Osobny, niezbyt bogaty dział stanowią w literaturze polskiej XIX w. opisy świąt żydowskich. Na pierwszy plan wysuwa się zdecydowanie szabat, co należy tłumaczyć

czyć jego rangą – jest to najważniejsze (obok dorocznego Jom Kipur) święto w judaizmie i najsilniej kojarzone przez chrześcijan z żydowską obyczajowością religijną. To szabat był dla ówczesnych Polaków najbardziej „widoczny”, gdyż tego dnia nie mogli korzystać z usług żydowskich handlarzy i rzemieślników ani obserwować ich przy pracy. Przygotowania do szabat i związane z nim obrzędy najobszerniej ukazują Hołowiński, Kraszewski i Orzeszkowa, którzy jednak – podobnie zresztą jak literaci pochodzenia żydowskiego – ograniczają się niemal wyłącznie do opisu piątkowej wieczery, sporadycznie napomykając o poprzedzającym ją nabożeństwie w synagodze. Twórcy chętnie wyjaśniają nazwy tradycyjnych potraw przyrządzanych zarówno na szabat, jak i inne święta, niezbyt często jednak przybliżają ich podstawowe składniki i symboliczne znaczenie. Brakuje w dziewiętnastowiecznych tekstach informacji o źródłach reguł koszerności (hebr. *kaszrut*), choć o ich przestrzeganiu jest zazwyczaj mowa tam, gdzie Żydzi występują jako postaci pierwszoplanowe.

Święta pokutne, takie jak Rosz ha-Szana (znamienne, że literatura nie pokazuje żadnych rytuałów z nim związanych; wzmiankę o duchowych przygotowaniach do Rosz ha-Szana przynosi tekst Dawid Meyersonowej) i Jom Kipur, pojawiają się niemal wyłącznie w twórczości pisarzy pochodzenia żydowskiego. Z pozostałych autorów o Rosz ha-Szana nadmienia jedynie Junosza, a samą tylko nazwę Jom Kipur przywołuje Chodźko w powieści *Pustelnik w Proniunach*, aby określić czasowo inne, niełączące się z tym świętem zdarzenie, i w *Nowych pamiętnikach kweztarza*, gdzie nawiązuje do jednego ze zwyczajów tego ważnego dnia. Ponadto Wołodźko w *Nawróconej* podaje nazwę modlitwy z wieczornego nabożeństwa odprawianego w Jom Kipur.

Obrzędy Rosz ha-Szana, jak już powiedziano, są przez literatów pomijane, opisy zaś rytuałów Jom Kipur (najpełniej przedstawione przez Anielę Kallas w noweli *Duch czasu*) skupiają się na nabożeństwie inaugurującym to święto. Tylko Kallas pokazuje istotną w żydowskiej religii wigilię Jom Kipur.

W literaturze XIX w. na ogół brak jest opisów zwyczajów, które wiążą się ze świętami Pesach, Szawuot i Sukot. O Pesach, a właściwie o wieczery pesachowej, informuje Meyersonowa, inni autorzy natomiast wykorzystują jedynie nazwę święta przy wzmiankach typu „było to przed Pesach”. Wiadomości na temat Szawuot, i to nader skromne, znajdują się tylko w dwóch utworach, *Pająkach* Junoszy oraz *Cudach i dziwach* Feldmana, i dotyczą pory tego święta lub wybranych przygotowań do głównych uroczystości. Ostatnie ze świąt pielgrzymich, Sukot, jest znacznie chętniej przez literatów przywoływane (np. Niemcewicz *Lejbe i Sióra*, Hołowińskiego *Rachel*), a to z racji znanych chrześcijanom, tradycyjnie z tej okazji budowanych szałasów. Określenie czasu trwania Sukot musiało wydawać się zbędne, jako że nieżydowscy czytelnicy sami mogli w pewnym okresie roku zauważyć na podwórkach, balkonach lub dachach szałas. Wspominając o Sukot, autorzy w zasadzie ograniczają się do opisu wyglądu zewnętrznego oraz wnętrza szałasu, używając przy tym polskiej nazwy święta – Kuczki (od *kuczka* – ‘szałas’).

Główny zwyczaj święta Chanuki, czyli zapalenie świeczek lub lampek chanukowych, pojawia się w twórczości Meyersonowej i Kallas. Inni pisarze nawiązują do tego święta pośrednio – przez wprowadzenie postaci biorących udział w historycznych wydarzeniach, które upamiętnia Chanuka. Miały one przypomnieć o odwadze broniących swej tożsamości Żydów, a tym samym dać przykład Polakom.

Purim wyróżnia się szczególnie radosnym, zabawowym nastrojem i najmniejszym niejako udziałem pierwiastka religijnego. Orzeszkowa, Meyersonowa, Kallas i Zapolska poświęcają mu sporo miejsca, eksponując przede wszystkim akcenty typowo karnawałowe: zabawy z maskami (Meyersonowa, Kallas, Zapolska) i przedstawienie *purimszpil* (Orzeszkowa w „*Silnym Samsonie*”).

Wskazane przykłady pozwalają sformułować ogólny wniosek dotyczący obyczajowości religijnej Żydów wykreowanych przez pisarzy i poetów XIX w. Ówczesna literatura ukazywała głównie obrzędy i zwyczaje, które – przynajmniej według rozumowania autorów polskich – były dla tej społeczności najważniejsze. Pojawiały się zatem mniej lub bardziej dokładne opisy i komentarze na temat między inny-

mi piątkowego etapu szabatu, zawierania małżeństw i odprowadzania żałoby. Znaczenie rzadziej i raczej szkicowo opisywane były inne rytuały, takie jak obrzezanie czy rozpoczęcie nauki Tory przez kilkuletniego chłopca.

Motywy tradycji i religii żydowskiej, przez jednych autorów wykorzystywane chętnie i stosunkowo często, przez innych wzmiankowane sporadycznie (np. u Hołwińskiego i Korzeniowskiego), pełniły dwie podstawowe funkcje: z jednej strony odkrywały czytelnikom nieznaną im dotychczas religię wrosniętą już niemal od dziesięciu stuleci w polski pejzaż – rzecz jasna, także w kulturę i obyczajowość – społeczności, z drugiej zaś stanowiły dobrą okazję do wypowiedzania się na tematy społeczne, takie jak edukacja dzieci i młodzieży czy problemy mieszanych, polsko-żydowskich małżeństw. Dzieje Żydów pokazują, że tradycja i religia zawsze były ważnymi, silnymi elementami scalającymi, a zarazem zachowującymi ich tożsamość narodową. Społeczność żydowska przebywająca od wielu stuleci w diasporze przetrwała właśnie dzięki religii. Dlatego też dziewiętnastowieczni literaci niejednokrotnie uznawali, że jej losy mogą stanowić parabolę losów Polaków żyjących pod zaborami. Także dla tych ostatnich, pozbawionych niepodległej ojczyzny, tradycje i przywiązanie do religii były istotnymi czynnikami gwarantującymi zachowanie jedności i tożsamości narodowej.

Przedstawiając sposób życia i wyznawane przez żydowskich bohaterów wartości, pisarze wskazywali Polakom kierunek działań zmierzających do ocalenia świadomości narodowej. W minionym i obecnym położeniu Żydów i Polaków dostrzegali wyraźne analogie – to właśnie one zostały szczególnie zaakcentowane w powieściach Orzeszkowej. Historyczny los Żydów polskich będący zarazem historycznym losem Polaków⁹⁰⁰ ujawnił się dobitnie w utworze *Meir Ezofowicz*, w którym – podobnie jak wcześniej w *Elim Makowerze* – autorka uwydatniła „tendencje zbliżenia polsko-żydowskiego”⁹⁰¹. W *Panu Grabie* na przykładzie starozakonnego Wigdera odkryła przed czytelnikiem cel życia człowieka niemającego swojej ojczyzny (zbieranie środków materialnych z przeznaczeniem na ubogie rodziny współwyznawców i budowanie obiektów przyczyniających się do umacniania więzi społecznej). Tematyka żydowska, w tym kwestie tradycji i religii, mogły zatem niekiedy wpisywać się w kanon patriotycznego języka ezopowego polskiej literatury dziewiętnastowiecznej, szczególnie z drugiej połowy stulecia.

Jedną z tendencji literatury pozytywistycznej, a jeszcze w większym stopniu modernistycznej, było – obok utrwalania elementów tradycji judaizmu – poruszanie problemu odchodzenia Żydów od religii, wypełniania przez nich już tylko nielicznych przepisów, i to raczej z przyzwyczajenia. Twórcy starają się znaleźć przyczyny tego zjawiska, upatrując je zwłaszcza w niezrozumieniu istoty asymilacji. Problem ten jest bliski takim autorom jak Gruszecki (powieści *Szachraje*, *Nawrócony*, *Dla miliona*) i Zalewski (komedie *Górą nasi*, *Nasi zięciowie*, *Małżeństwo Apfel*). Do licznej grupy bohaterów żydowskich w utworach drugiej połowy XIX w. dołączają zatem neofici, zazwyczaj odrzucani przez rodzimą społeczność, a z niechęcią i pogardą przyjmowani przez kręgi nieżydowskie. Autorzy niejednokrotnie demaskują przy tym wyrachowanie, chęć zdobycia majątku i skoligacenia się części przechrztów z rodzinami arystokratycznymi.

Z przeglądu ponad trzystu polskich tekstów literackich XIX w., w których pojawia się postać Żyda lub motywy żydowskie, i ich analizy pod kątem odkrywania przed czytelnikiem tego, co dla wyznawcy judaizmu najważniejsze, czyli religii i tradycji (traktuje o tym blisko dwieście utworów), wyłania się wniosek, że ówczesnym twórcom tylko częściowo udało się pokazać te obszary życia starszych braci w wierze. Wiązały się one przecież ze sferą intymną, bo religijną, a więc szczególnie przez Żydów chronioną przed światem gojów, dlatego jej poznanie było dla autorów nieżydowskich bardzo utrudnione, a wartościowe publikacje na ten temat należały w XIX w. do rzadkości. Błędów, które się zdarzały przy poka-

⁹⁰⁰ J. Detko, *Orzeszkowa wobec tradycji narodowowyzwoleńczych. (Zarys monograficzny)*, Warszawa 1965, s. 45.

⁹⁰¹ Ibidem.

zywaniu religijnej strony życia Żydów, na ogół nie można uważać za rażące, trzeba bowiem pamiętać, że ówcześni twórcy dopiero stopniowo uczyli się tematyki judaizmu, najczęściej samodzielnie i nie zawsze z odpowiednich (wiarygodnych) materiałów.

Pierwszym polskim autorem dziewiętnastowiecznym usiłującym wnikliwie poznać żydowskie środowisko, aby móc je obiektywnie zaprezentować na kartach literatury, był niewątpliwie Kraszewski. I choć w wielu jego tekstach, na przykład w *Budniku czy Parze czerwonej*, wyznawcy judaizmu występują na odległym planie, to przecież w *Powieści bez tytułu*, a nade wszystko w *Żydzie* ich świat na tyle został przybliżony, że czytelnik mógł poznać niemałą część żydowskiej obyczajowości.

Podobny sposób odtwarzania w bogatych obrazach literackich niektórych składników tradycji Żydów, oparty na obserwacji i studiowaniu materiałów im poświęconych, zastosowała Orzeszkowa. Inni pozytywiści, z Junoszą na czele, ograniczali się zazwyczaj do bardzo skromnego, ogólnikowego opisu elementów wiążących się z judaizmem.

Literatom dziewiętnastowiecznym udało się dość głęboko wniknąć w świat żydowski i pokazać go także od innej strony niż handlowo-finansowa. Zdołali przełamać stereotypy Żyda karczmarza, faktora i lichwiarza i dostrzec wyznawców judaizmu w ich środowisku domowym, intymnym świecie tak bardzo związanym z religią, a przez wcześniejszych autorów zupełnie pomijanym.

To właśnie Kraszewskiemu i Orzeszkowej oraz takim autorom pochodzenia żydowskiego, jak Meyersonowa, Kallas i Feldman, zawdzięczamy najlepsze fragmenty literackie dotyczące tradycji i religii Żydów.

W powstanie literackiego obrazu tradycji i religii żydowskiej najwięcej wysiłku włożyli pozytywiści, ich prace kontynuowali modernści (skupiający się jednak, jak już wspomniano, bardziej na problemie odchodzenia Żydów od duchowego dziedzictwa), ale należy też pamiętać o skromniejszych, lecz prekursorskich w tym względzie dokonaniach literatów epoki romantyzmu oraz o Niemcewiczu jako jedynym twórcy polskiego oświecenia, który poruszał w swoich utworach pewne aspekty judaizmu. Najbogatsze w elementy obrzędowości i religii są oczywiście utwory autorów pochodzenia żydowskiego, głównie, jak już wspomniano, Meyersonowej, Kallas i Feldmana. Natomiast wśród literatów polskich najwięcej miejsca na tę tematykę przeznaczają wymieniani tu wielokrotnie Kraszewski i Orzeszkowa, skrupulatnie zbierający w różny sposób informacje dotyczące obyczajowości Żydów i ich wiary. Zapewne z powodu zawichości i dużej liczby świąt, obrzędów oraz modlitw także i ci twórcy włączają do swych tekstów tylko najbardziej charakterystyczne elementy żydowskiej tradycji i religii.

Pamiętać należy także i o tym, że polscy autorzy mogli poznawać obyczajowość żydowską w zasadzie tylko ze specjalistycznej literatury (i to prawie wyłącznie w językach obcych), nie zaś z autopsji, gdyż ta sfera, szczególnie intymna i pilnie chroniona, była zarezerwowana niemal bez reszty dla prawych wyznawców judaizmu, broniących swego świata obrzędowo-religijnego przed obcymi (nie-Żydami). Trzeba mieć również na uwadze to, że zdecydowana większość literatów, szczególnie drugiej połowy XIX w., uważała tematykę żydowską za mało atrakcyjną lub nawet za zbyt trudną. Inna zaś, dość spora grupa autorów kreowała wprawdzie postaci Żydów, ale pomijała aspekt ich życia religijnego. Wszystkie te czynniki wpłynęły w rezultacie na powstanie niepełnego, fragmentarycznego i wybiórczego obrazu tradycji i religii Żydów. Klemens Szaniawski (Junosza), ważny obserwator (choć w swoich tekstach literackich nie umożliwił czytelnikom pogłębienia wiedzy o żydowskiej tradycji religijnej), pisał w 1885 r. we wstępie do przetłumaczonego przez siebie z jidysz utworu Szaloma Abramowicza (pseud. Mendele Mojcher Sforim) *Masoos Benjomin haszliszi (Podróże Beniamina Trzeciego, 1875)*, który streścił i opatrzył tytułem *Donkiszot żydowski*:

Spółczeństwo nasze zna faktora, kupca, rzemieślnika, lichwiarza - ale Żyda nie zna. Nie zna go takim, jakim on jest w domu, w szkole, w towarzystwie swych współbraci, w bóżnicy. Żyd z chrześcijaninem spotyka się na targu, w kramie swo-

im i tam tylko w ogóle, gdzie idzie o jakiś interes. Interes się kończy i Żyd znika w swoim domowym zaciszu, które od chrześcijańskiego społeczeństwa oddziela mur chiński, wznoszony przez wieki⁹⁰².

Okazuje się zatem, że w literaturze polskiej XIX w., nawet z końca stulecia, przepełnionej żydowskimi postaciami, nie udało się skutecznie wykorzystać ze świadomości chrześcijan stereotypowego postrzegania Żydów, których świat pozostał dla nich niezrozumiały, dziwny i zbyt skomplikowany, aby go poznawać. Jednocześnie należy mocno podkreślić, że właśnie literatura dziewiętnastowieczna stworzyła ważną kreację bohatera żydowskiego, niejednokrotnie pełniącego w utworze znaczącą funkcję. We wcześniejszym piśmiennictwie pojawiała się tylko postać prostego Żyda, przedstawianego – zazwyczaj w folklorze lub tekstach klasyfikowanych do obiegu popularnego – w roli karczmarza czy handlarza, z którego często można było pożartować, niekiedy w sposób wręcz uwłaczający jego ludzkiej godności. Pomimo wielowiekowego hermetycznego zamykania się wyznawców judaizmu na inne środowiska, a także wpajanego chrześcijanom przez stulecia negatywnego czy komicznego wizerunku Żyda, literatura polska, zwłaszcza drugiej połowy XIX w., miała niebagatelny udział w zmianie niekorzystnej oceny wyznawcy judaizmu na lepszą – oceny nieopartej na faktach, lecz jedynie na fałszywych domysłach. Wysiłek podjęty przez polskich, a także żydowskich literatów i publicystów odegrał istotną rolę w coraz szerszym otwieraniu się na siebie przedstawicieli dwóch wielkich religii i budowaniu wzajemnych relacji literacko-kulturowych.

⁹⁰² Sz. J. Abramowicz [pseud. Mendele Mojcher Sforim], *Donkiszot żydowski. Szkic z literatury żargonowej żydowskiej*, tł. i wstęp K. Junosza, „Wiek” 1885, nr 139, s. 1.

ANEKSY

WYKAZY KSIĄŻEK I BROSZUR NA TEMAT ŻYDÓW W POSIADANIU ELIZY ORZESZKOWEJ⁹⁰³

Spis książek i broszur pożyczonych od L. Méyeta

Erbauungen, eine Schrift für Israeliten

Das jüdische Traditionswesen, Moses Majmonides, übers. von Fürstenthal. t. 1.

Acht Abschnitte des Rabbi Moses Majmonides. t. 1.
[nieczytelne]

Zustand der Juden, abbé Samourette. broszura

Beantwortung, [skreślone: von] nicht von Teller. broszura

Wider die Juden, broszura

Wider die Juden, von Grottenauer. Broszura [nieczytelne]

Förderer der israelit. Literatur, Liste.

Die Juden kommen, broszura

Die Juden und die öffentliche Meinung in preußischen Staate[n] t. 1.

Mojżesz i Żydzi, broszura

Annalen der Juden in den preuß. Staat[en] Der Talmud in seiner Richtigkeit v. Buchner, t. 2.

Klagen eines Juden t. 1.

Abram Isrealit. [wyraz nieczytelny] Tugendhold, t. 1.

Über die Emanzipation der Juden, broszura

Freimüthige Prüfung, broszura *Über der Ejd.* broszura *Die Meßias-Zeit*, broszura *Wahres Wort*, broszura [nieczytelne]

⁹⁰³ Wykazy sporządzono na podstawie rękopisu notatek E. Orzeszkowej powstałych w 1880 roku. Autograf w Archiwum Elizy Orzeszkowej (nr 243). Zachowano tu kolejność zgodnie z zapisem i niekonsekwentną interpunkcją autorki. Ze spisów tych wynika, że Orzeszkowa przejrzała każdą z wymienionych publikacji. Niemal przy każdej książce (broszurze) zaznaczyła, czy powinna ją przeczytać (często we fragmentach), czy jeszcze raz przejrzeć, czy też w ogóle z niej nie korzystać.

Słowo w swoim czasie Tugendholda *Reform der jüdischen Kolonien*, t. 1.

La Haggada, [wyras nieczytelny], t. 1.

Die Cartaunen oder gründliche Widerlegung der grottenauerschen Schrift, t. 1.

Zeremonialgesetze brosz.

Gebetbuch für jüdische Reformgemeinde Über die Ausbildung, broszurka

Israels Geschichte, Emm. Hecht

Das Verhältnis der Juden zu den christlichen Staaten, Karl Streckfuß *Jornbaal*,
religiöse Reform der Juden Prawda wiary [czyli zasady religii mojżeszowej] Izaak Kramstück.

Beantwortung des Sendschreibens broszura

Actenstücke, Buchholtz

Czym Żydzi byli dla cywilizacji

Die Aufnahme Israels in die Gemeinschaft der Nationen, Auerbach

Der Talmud in seiner Wichtigkeit

Die Synagoge Joseph Mejer. broszura

Gebete und Gesänge

Geschichte der Juden in Polen

Des Juifs du royaume de Pologne dans Lubliner 1860.

Sabbatliche Erinnerungen

Judenfrage in Deutschland broszura

История Кабалы и Хасидизма

Zwierciadło polskie z r. 1790.

Zur Juden - Frage
[nieczytelne]

Über die Veredlung der Menschen

Die Macht der Religion
[nieczytelne]

Über die Juden, weder für noch wider *Aperçu sur les Juifs de Pologne* Krasieński.

Moses Kramstück

Die Inquisition

Rede bei der Feier von Mendelsohn

Selma, die jüdische Seherin

Mose [wyraz nieczytelny], Moses Majmonides

Sagen der alten hebr. Weisen

Offener Brief broszurka

Erzählungen aus der heil. Schrift

Wizerunki [wyraz nieczytelny] *Żydów*, [wyraz nieczytelny]
[nieczytelne]

Der alte Wahn, Tugendholda

Der Jude, Drama

Glauben und Pflichtenlehre [podkreślenie Orzeszkowej] Herrhejmer

Herzenspflichten Rabbi Berchaji Ben Josef Kalender

Schreiben eines Lords, zur Verteidigung der Juden

Die Juden in Polen, 1786.
Historische Stücke v. 2 Jahrhundert bis die Gegenwart

W.[ielki] Sanhedryn w Paryżu

Reb Moize[sz] [wyraz nieczytelny] żargonem

Talmud, Is. Kramstück

Israelitische Schulen

Sprache der Wahrheit Tugendhold *Glauben und Pflichtenlehre* Katechizm *Geschichte der hebr. Sprache und Literatur* Johannes [wyraz nieczytelny], *Starożytności żydowskie*

O Starym Testamencie Wielkie Księgi

Ejsenmenger o Talmudzie

Biblia w przekł. [wyraz nieczytelny] t. 5

Offenes Sendschreiben, Gejger [nieczytelne]
Feigolr[h?] Magid

Spis publikacji będących własnością E. Orzeszkowej

Biblia w przekł. Wujka

Palestine, [Description géographique, historique et archéologique] Munck [Salomon]

Graetz [Heinrich] [*Historia Żydów od czasów najdawniejszych po współczesność*] t. 11.

Jort, t. 3.

Gejger [Abraham] t. 3.

Les Pharisiens, Cohen t. 2.

Salvador, [*Histoire*] *des institutions de*

Moïse [et du peuple hébreu] t. 3.

Salvador, *Hi.[stoire de la domination romaine en] Judée et de la ruine [de Jérusalem]* t. 2.

Salvador, *Paris, R.[ome], Jér.[usalem ou la question religieuse au XIX siècle]* t. 2.

France, *Etudes orientales*, t. 1.

Żydzi nasi wobec handlu krajowego broszura

Czym Ż.[ydzi] byli dla cywiliz.[acji], broszura

Zgubne zasady talmudyzmu, broszura

O prawdach religijn.[ych] Tugendholda *Rozmyśl.[ania] o świecie*, Tugendholda [nieczytelne]

Modły starożytne z koment.

Modlitewnik po rosyjsk.[u]

Część *Miszny, Berachot*, w przekł.[adzie] rosyjsk.[im]

Мировоззрение талмудистов

Памятная книжка

Modlitwy dla dzieci

[nieczytelne]

Książ. do modlitwy p.Urenberga

Petit manuel de mythologie [wyraz nieczytelny]

Stan [i sprawa] Żydów pols. [kich] w XVIII wie.[ku] Smoleńskiego [W.]

[nieczytelne]

Zgoda wyznań, Tugendhold.[a]

Żydzi w Polsce Maciejowski [*Żydzi w Polsce, na Rusi i Litwie*, Wacław Alexander Maciejowski]

[nieczytelne]

O Żyd.[ach] i Karait.[ach] Czacki.

Żydzi i Karaici, broszura

La crise religieuse

Les religions [...de l'Asie], Souzy

Żydz.[i], Niem.[cy] i my, broszura [autorstwa Jana Jeleńskiego]
Kraushar 2 tomy [prawdopodobnie: *Historia Żydów w Polsce*]

Le Juif t. 1.

Ustawy Żydów, Janowski.

Сборник [wyraz nieczytelny] евреев
Capetique Les Juifs au moyen âge

SŁOWNICZEK PODSTAWOWYCH TERMINÓW

AGADA - [aram., 'opowieść'] zob. hasło Hagada.

AGUNA - [hebr., 'związana', 'skrepowana'] kobieta opuszczona przez męża, a niemająca rozwodu, również kobieta, której mąż zaginął bez śladu.

AMIDA - [hebr., 'Stanie'] główna modlitwa liturgii, odmawiana w trakcie nabożeństw *szacharit*, *mincha* i *maariw*. *Amidę* odmawia się po cichu na stojąco. Inna jej nazwa to *Szmonę esre* (Osiemnaście błogosławieństw).

AMORAITA - [aram., 'mówca', 'interpretator'] jedno z określeń uczonego talmudycznego. Amoraici są autorami zbioru komentarzy do Miszny - Gemary.

ARON HA-KODESZ - [hebr., 'święta skrzynia'] w synagodze szafa, w której przechowuje się zwoje Tory. Aron ha-kodesz umieszczany jest na ścianie wskazującej kierunek Jerozolimy.

BAAL SZEM - [hebr., 'pan imienia', 'mistrz imienia'] tytuł nadawany uznanym kabalistom, cudotwórcom lub uzdrowiaczom ludowym, którzy poznali tajemne imiona Boga.

BAR MICWA - [hebr., 'syn przykazania'] ceremonia, podczas której chłopiec mający ukończone trzynaście lat uznany zostaje za pełnoletniego pod względem religijnym.

BAT MICWA - [hebr., 'córka przykazania'] ceremonia, podczas której dziewczynka mająca ukończone dwanaście lat uznana zostaje za pełnoletnią pod względem religijnym.

BEJT DIN - [hebr., 'dom sądu'] sąd religijny składający się zazwyczaj z trzech dajanów (sędziów).

BEJT HA-KNESET - [hebr., 'dom zgromadzeń', 'dom spotkań'] synagoga. Zob. rozdz. I.

BEJT HA-MIDRASZ - [hebr., 'dom nauki'] pomieszczenie służące do studiowania świętych ksiąg, a także modlitw. Zob. rozdz. I.

BEJT OLAM - [hebr., 'dom wieczności'] cmentarz.

BESAMIM - [hebr., 'wonności'] wonne zioła spalane podczas ceremonii *hawdala* na zakończenie szabatu.

BIMA - [hebr., 'podwyższenie'] podium w synagodze. Z umieszczonego na bieżymie pulpitu wierni odczytują fragmenty Tory, a kantor prowadzi modlitwy.

BRIT MILA - [hebr., 'przymierze obrzezania'] obrzezanie ośmiodniowego noworodka płci męskiej lub dorosłego prozelity na znak przymierza z Bogiem.

CADYK - [z hebr. *cadik* 'sprawiedliwy', 'pobożny'] charyzmatyczny przywódca religijny wspólnoty chasydzkiej.

CHAŁAT - [z arab. *chalit*, jid. *kapote*] codzienne ubranie wierzchnie Żyda. Styl chałatu przypomina szlachecki żupan, wzorowany na strojach tureckich.

CHACHAM - [hebr., 'mędrzec'] ogólne określenie uczonego Żyda, także rabi-na karaitów.

CHANUKA - [hebr., 'Poświęcenie'] święto upamiętniające zwycięstwo Machabeuszów w 164 r. p.n.e. nad panującymi wówczas w Palestynie Seleucydami. Zob. rozdz. IV.

CHASYD - [z hebr. *chasic* 'pobożny'] przedstawiciel chasydyzmu.

CHASYDYZM - ruch mistyczno-religijny zapoczątkowany w XVIII w. przez Izraela ben Eliezera (zwanego też Baal Szem Towem). Zadaniem chasydyzmu była odnowa religijności wyznawców judaizmu.

CHAZAN - [hebr., 'kantor'] mężczyzna uzdolniony wokalnie prowadzący modły w synagodze.

CHEDER - [hebr., 'pokój', 'sala', 'izba'] religijna szkoła żydowska, w której naukę pobierali chłopcy w wieku od około piątego do trzynastego roku życia.

CHEREM - [hebr., 'klątwa', 'ekskomunika'] kara religijna polegająca na czasowym lub całkowitym wykluczeniu ze społeczności żydowskiej.

CHEWRA KADISZA - [aram., 'święte bractwo'] bractwo pogrzebowe, którego członkowie zajmują się przygotowaniem ciała zmarłego do pogrzebu oraz sprawami związanymi z tym wydarzeniem.

CHUMASZ - [hebr., 'piąty'] nazwa Pięcioksięgu. Pięć piątych Tory, czyli *chamisza chumszej Tora*, to: *Be-reszit* (Księga Rodzaju), *Szemat* (Księga Wyjścia), *Wajikra* (Księga Kapłańska), *Be-midbar* (Księga Liczb) i *Dewarim* (Księga Powtórzonego Prawa).

CHUPA - [hebr., 'baldachim'] baldachim ślubny symbolizujący dom pana młodego.

CICIT - [hebr., 'frędzle'; aszk.: *cyces*] frędzle w czterech rogach tałesu. Ich noszenie wynika z zapisu w Księdze Liczb (15, 38-39).

DAJAN - [hebr., 'sędzia'] sędzia zasiadający w sądzie religijnym.

EL MOLE RACHOMIM - [aszk.; hebr.: *El male rachamim* 'Boże pełen miłości'] pierwsze słowa modlitwy za zmarłych, odmawianej podczas pogrzebu, w rocznicę śmierci i w święta, w czasie których wspomina się zmarłych.

ERUW - [hebr., 'zmieszanie'] akceptowany przez religię sposób uchylenia w szabat oraz inne święta zakazu wykonywania pewnych czynności.

FILAKTERIA - [z gr. *phylaktér* - 'strażnik'] zob. hasło Tefilin.

GABAJ - [hebr., 'opiekun', 'strażnik'; aszk.: *gabe*] urzędnik gminy żydowskiej odpowiedzialny za organizację pomocy dla biednych; administrator w synagodze.

GAON - [hebr., 'znakomitość', 'eminencja'] tytuł nadawany przewodniczącym talmudycznych akademii babilońskich (VI-XI w. n.e.).

GEMARA - [z aram., 'uzupełniać'] zbiór komentarzy i objaśnień uzupełniających do Miszny, tworzący razem z nią Talmud.

GET - [aram., 'dokument'] list rozwodowy.

GOJ - [hebr.] nie-Żyd, innowierca.

HAFTARA - [hebr., 'zakończenie'] fragment Ksiąg Proroków odczytywany w szabat, święta i dzień postu po czytaniu Tory.

HAG ADA - [hebr., 'opowieść'] opowieści objaśniające zasady religijne przedstawione w Talmudzie i midraszach.

HALACHA - [z hebr. *halach* 'iść', 'postępować'] religijne przepisy prawne, zapisane głównie w Talmudzie.

HALEL - [hebr., 'Pochwała'] zestaw Psalmów (113-118) śpiewanych w święta i przy nowiu księżyca (tu w krótszej wersji).

HASKALA - [hebr., 'oświecenie'] ruch oświeceniowy zapoczątkowany u schyłku XVIII w. wśród Żydów w Niemczech, propagujący unowocześnienie kultury żydowskiej, dostosowanie jej, a także niektórych obyczajów do innego niż żydowskie otoczenie. Program stworzony przez przywódców *haskali* obejmował m.in. upowszechnienie oświaty świeckiej oraz emancypację Żydów.

HAWDALA - [hebr., 'oddzielenie'] uroczyste zakończenie szabatu w sobotę wieczorem oraz inne święta (wówczas *hawdala* jest skromniejsza: albo bez wonności, albo bez światła świecy; na zakończenie Jom Kipur używa się tylko wina i świecy).

HOSZANA RABA - [hebr., 'Wielka Hosanna'] siódmy dzień święta Sukot.

JAD - [hebr., 'ręka'] wskazówka w kształcie ręki z wyciągniętym palcem wskazującym, stosowana przy publicznym odczytywaniu Tory.

JAMIM NORAIM - [hebr., 'Straszne Dni'] lub *Aseret Jemej Tszuwa* [hebr., 'Dziesięć Dni Pokuty'] dziesięciodniowy okres od pierwszego do dziesiątego dnia miesiąca *tiszri* (rozpoczyna się w Rosz ha-Szana, a kończy w Jom Kipur), przeznaczony na pokutę i rachunek sumienia.

JARMUŁKA - [z jid. *jarmelke*] okrągła, mała, płaska czapeczka, przypominająca Żydowi o Bożej obecności.

JESZIWA - [hebr., 'posiedzenie'] uczelnia talmudyczna (mężczyźni mogą w niej studiować do czasu ożenku).

JOM KIPUR - [hebr., 'Dzień Pojednania'] dzień pokuty i postu, najważniejsze święto żydowskie. Zob. rozdz. IV.

KABALAT SZABAT - [hebr., 'przyjęcie szabatu'] liturgiczna inauguracja szabatu, odprawiana w piątek przed zachodem słońca.

KABAŁA - [hebr. *kabala* 'przyjmowanie tradycji', 'spuścizna tradycji'] pojęcie stosowane na określenie tajemnych nauk judaizmu, tradycji mistycznej, a dokładniej nauk ezoterycznych.

KADISZ - [aram., 'Święty'] jedna z najczęściej odmawianych modlitw w judaizmie.

KAHAL - [z jid., hebr. *kehila*] gmina, czyli podstawowa forma organizacyjna społeczności żydowskiej; także władze samorządowe kierujące daną społecznością.

KARAIMI/KARAICI - [z hebr. *karaim* 'ludzie Pisma (Świętego)'] wywodząca się z judaizmu grupa wyznaniowa założona w VIII w. n.e.

KASZRUT - [hebr., 'zdatność'] reguły odżywiania w judaizmie.

KETUBA - [hebr., 'dokument', 'pismo'] kontrakt ślubny, niezbędny do zawarcia związku małżeńskiego.

KIDUSZ - [hebr., 'uświęcenie'] ceremonia odmawiania modlitw i błogosławieństw nad pucharem wina z okazji rozpoczęcia szabatu oraz innych świąt, powtarzana następnego dnia rano.

KIRKUT - [jid.] cmentarz.

KITEL - [jid., 'biały strój'] szata noszona przez mężczyzn z okazji większych uroczystości. W kitel przyodziany jest m.in. pan młody podczas ślubu. Także ciało zmarłego okrywa się kitem przed złożeniem do grobu.

KOHEN - [hebr., 'kapłan'] Żyd wywodzący się w linii męskiej z rodu Aarona, pierwszego arcykapłana. Po zburzeniu Świątyni Jerozolimskiej (70 r. n.e.) rola kapłanów uległa zmniejszeniu. Obecnie jest już bardzo mało zwyczajów odnoszących się do kapłanów.

KOL NIDRE - [aram., 'Wszelkie śluby'] modlitwa unieważniająca wszelkie śluby złożone Bogu nieświadomie, pochopnie lub pod przymusem.

KOSZER - [hebr., 'zdatny', 'nadający się'] pokarmy dozwolone do spożycia wedle żydowskiego prawa religijnego.

MAARIW - [hebr., 'sprowadzenie wieczoru'] modły wieczorne.

MACA - [hebr.] niezakwaszony, praśny chleb, płaskie pieczywo sporządzane z mąki i wody, spożywane w święto Pesach.

MACEWA - [hebr.] nagrobek.

MACHZOR - [hebr., 'cykl roczny'] modlitewnik używany w święta.

MAGID - [hebr., 'kaznodzieja'] wędrowny kaznodzieja.

MAJUFES - [jid., z hebr. *Ma jafit* 'Jakżeś piękna'] pieśń wychwalająca przyjemność szabatu, śpiewana w piątek podczas wieczerzy.

MASKILIM - [hebr., 'oświeceni'] zwolennicy haskali.

MECHES - [hebr., 'przechrzta', 'odstępca'] pogardliwe określenie osoby, która odstąpiła od judaizmu.

MECHICA - [hebr., 'rozdzielenie', 'przegroda'] przegroda symbolizująca podział synagogi na część męską i żeńską.

MEGILA - [hebr., 'zwój'] określenie odnoszące się do pięciu ksiąg hebrajskiej Biblii (Księgi Rut, Pieśni nad pieśniami, Lamentacji, Koheleta i Estery).

MEGILAT ESTER - [hebr., 'Zwój Estery'] Księga Estery, przechowywana w formie zwoju, a odczytywana w święto Purim.

MELAMED - [z hebr. *melamed* 'nauczający'] nauczyciel w żydowskiej szkole.

MENORA - [hebr., 'świecznik', 'kandelabr'] siedmioramienny świecznik używany od czasów starożytnych w liturgii judaizmu, symbol Boskiej mądrości. Na święto Chanuki zapala się ośmioramienny świecznik, aby uczcić ponowne poświęcenie świątynnej lampy oliwnej w II w. p.n.e.

MEZUZA - [hebr., 'odrzwia', 'framuga'] pasek pergaminu zawierający przepisany ręcznie fragment modlitwy *Szma*. Zwinięty lub luźno złożony pasek umieszczony jest w pudełeczku i przytwierdzony do prawej framugi drzwi.

MICWA - [hebr., 'przykazanie'] religijny obowiązek wypełniania 613 przykazań zawartych w Torze: 248 nakazów i 365 zakazów. Mężczyzna jest zobowiązany do przestrzegania wszystkich przykazań. Kobieta obowiązuje kilka odrębnych przykazań. Micwa oznacza również każdy dobry uczynek.

MIDRASZ - [hebr., 'wyjaśnienie', 'komentarz'] homiletyczna metoda interpretacji biblijnej, a także zbiory komentarzy biblijnych.

MINCHA- [hebr., 'ofiara'] modły popołudniowe.

MINJAN - [hebr., 'liczba'] zgromadzenie dziesięciu dorosłych Żydów niezbędne do odprawiania nabożeństw i modlitw publicznych oraz czytania Tory.

MISZNA - [hebr., 'Powtórzenie', 'Nauka'] dzieło stanowiące zbiór nauk prawnych judaizmu, podstawowa część Talmudu.

MITNAGDIM - [hebr., 'przeciwnicy'] mitnagdzi, ortodoksyjni Żydzi sprzeciwiający się chasydyzmowi. Określenie używane przez chasydów.

MIZRACH - [hebr., 'wschodzące słońce', 'wschód'] kierunek modłów dla Żydów z krajów Zachodu, którzy podczas odmawiania *Amidy* zwracają się w kierunku Jerozolimy. W wielu żydowskich domach, a także synagogach na wschodniej ścianie wisi ozdobna tabliczka z widokiem Jerozolimy lub wersetem w rodzaju: „Od wschodu słońca aż po zachód jego / niech imię Pańskie będzie pochwalone!” (Ps 113, 3).

MOHEL - [hebr., 'dokonujący obrzezania'] mężczyzna dokonujący rytuału obrzezania.

MOREJNE - [z hebr. *morenu* 'nauczyciel'] tytuł talmudystów powołanych do badania Tory. W znaczeniu przenośnym: arystokrata żydowski.

MUSAF - [hebr., 'dodatek'] dodatkowa *Amida* odmawiana w szabat, święta i przy nowiu księżyca.

MYKWA - [hebr., 'wodozbiór'] basen z bieżącą wodą służący do rytualnego oczyszczania ludzi i sprzętów.

NER TAMID - [hebr., 'wieczna lampa', 'wieczne światło'] lampka zawieszona przed lub obok aron ha-kodesz, płonąca stale, nawet gdy synagoga jest pusta lub zamknięta. Światło przypomina o nieustannej obecności Boga w świecie, symbolizuje Jego wszechmoc oraz wieczność.

OHEL- [hebr., 'namiot'] mały budynek stawiany nad grobem zasłużonych, sławnych rabinów, cadyków i uczonych.

PARASZA - [hebr., 'rozdział'] jeden z 54 fragmentów Pięcioksięgu odczytywany w synagodze w każdy poniedziałek, czwartek i sobotę, a także z okazji świąt, postów i początku nowego miesiąca księżycowego.

PAROCHET - [hebr., 'zasłona'] kotara zasłaniająca aron ha-kodesz w synagodze.

PARWE - [jid., 'obojętny'] pokarmy rytualnie obojętne, zgodnie z żydowskimi regułami żywieniowymi nie należą one ani do produktów mięsnych, ani mlecznych (np. ryby, jajka, warzywa).

PESACH - [z hebr., 'ominać'] święto wiosenne upamiętniające wybawienie Izraelitów z niewoli egipskiej. Zob. rozdz. IV.

PIDJON HA-BEN - [hebr., 'wykupienie syna'] akt wykupienia pierworodnego syna po ukończeniu trzydziestu dni.

PURIM - [hebr., 'Losy'] święto upamiętniające opisane w Księdze Estery uratowanie Żydów w Persji od spisku Hamana. Zob. rozdz. IV.

PURIMSZPIL - [jid., 'sztuka purimowa'] przedstawienie odgrywane podczas święta Purim.

RABIN - [z hebr. *rabbi* 'mój mistrz'] wyświęcony, uczonego znawca pism i kwestii religijnych, urzędnik i przywódca duchowy gminy.

RODAŁ - [ze średnio-wysoko-niemieckiego, *rodel*, *rodal* 'zwój papieru'] pergaminowy zwój Tory.

ROSZ CHODESZ - [hebr., 'Początek Miesiąca'] święto nowiu księżyca.

ROSZ HA-SZANA - [hebr., 'Początek Roku'] święto Nowego Roku. Zob. rozdz. IV.

SANDAK - [wyraz pochodzenia greckiego, odpowiadający znaczeniu 'ojciec chrzestny'] opiekun dziecka, trzymający je podczas obrzędu obrzezania.

SEDER - [hebr., 'porządek'] rytualny posiłek spożywany w domu pierwszego wieczoru święta Pesach (w diasporze w pierwsze dwa wieczory).

SEFER JECIRA - [hebr., 'Księga Stworzenia'] dzieło żydowskiego mistycyzmu, zajmującego się dociekaniem nad stworzeniem świata i twórczymi mocami języka.

SEFER TORA - [hebr., 'Zwój Tory'] ręcznie spisany zwój Pięcioksięgu, przeznaczony do czytania w synagodze.

SEFIRA - [l.mn. *sefirot*; etymologia niejasna, może z gr. *sphaiira* 'kula'] sefiiry, dziesięć atrybutów Boga wyłonionych w czasie emanacji substancji Boskiej w procesie tworzenia świata.

SEUDA SZLISZIT - [hebr., 'trzeci posiłek'] trzeci, lekki posiłek szabasowy.

SIDUR - [hebr., 'porządek'] modlitewnik z modlitwami codziennymi i na szabat.

SIMCHAT TORA - [hebr., 'Radość Tory'] ceremonia związana z zakończeniem rocznego cyklu czytania Tory.

SLICHOT (SELICHOT) - [z hebr. *slich* 'przebaczenie'] modlitwa wyrażająca prośbę o przebaczenie grzechów.

SMICHA - [hebr., 'wyświęcenie'] pozwolenie dane uczniowi (przyszłemu rabinowi) przez mistrza, upoważniające go do nauczania i orzekania w kwestiach prawa żydowskiego.

SOFER - [hebr., 'skryba', 'pisarz', 'uczony w Piśmie'] kaligraf przepisujący Sefer Tora, mezuyu, dokumenty ślubne, rozwodowe, tefilin, megile, mizrachy.

SUK(KA) - [hebr., 'przybytek'] kuczka, szałas budowany na Sukot, w którym przez osiem świątecznych dni spożywa się posiłki.

SUKOT - [hebr., 'Szałas'] święto upamiętniające czterdziestoletnią wędrówkę Izraelitów przez pustynię po wyjściu z niewoli egipskiej. Zob. rozdz. IV.

SYNAGOGA - [gr., 'zgromadzenie'] dom modlitwy, w Polsce zwany też bóżnicą.

SZABAT/SZABAS/SZABES - [hebr., 'odpoczynek'] dzień odpoczynku trwający od zachodu słońca w piątek do zachodu słońca w sobotę, jedno z najstarszych i najtrwalszych świąt w judaizmie. Upamiętnia dzień, w którym Bóg odpoczął po stworzeniu świata. Szabat jest nie tylko świętem na cześć Stwórcy, ale i na cześć Przymierza zawartego przez Boga z ludem Izraela. Zob. rozdz. IV.

SZACHARIT - [hebr., 'świt'] modły poranne.

SZADAJ - [hebr.] Wszechmocny.

SZADCHAN - [aram.] swat.

SZAMES - [z hebr. *szamasz* 'sługa', 'woźny'] urzędnik gminny, do którego zadań należy głównie utrzymywanie porządku w synagodze, pomaganie rabinowi, a także inne funkcje (poborca podatkowy, woźny sądowy, sekretarz, posłaniec) zależnie od instytucji, w której służy.

SZAWUOT - [hebr., 'Tygodnie'] święto upamiętniające objawienie Mojżeszowi i Izraelitom Dekalogu. Zob. rozdz. IV.

SZECHITA/SZCHITA - [hebr., 'ubój'] rytualny ubój zwierząt i ptaków.

SZEJTŁ - [jid., 'peruka'] peruka noszona przez zamężne kobiety.

SZIWA - [hebr., 'siedem'] ścisła siedmiodniowa żałoba po najbliższym krewnym.

SZMA/SZEMA - [hebr., 'Słuchaj'], jedna z najważniejszych modlitw żydowskich. Jej pierwsze słowa to: „Słuchaj, Izraelu! Pan jest Bogiem naszym, Pan jest jeden”.

SZMONE ESRE - zob. hasło *Amida*.

SZOCHET - [hebr., 'rzeźnik'] rzeźak zajmujący się rytualnym ubojem zwierząt.

SZOFAR - [hebr., 'róg'] róg, najczęściej barani, używany do celów rytualnych, m.in. w liturgii synagogalnej w Rosz ha-Szana i przy nakładaniu *cheremu*.

SZTRAJMŁ - [z jid. *sztrajmel*, *sztrejml*] lisiura, męska czapa z czarną główką i szerokim rondem z trzynastu futrzanych skórek sobolich lub lisich, noszona przez Żydów z Europy Wschodniej, głównie chasydów.

SZULCH AN ARUCH - [z hebr., 'Nakryty Stół'] dzieło opracowane przez Józefa Karo, wydane po raz pierwszy w 1565 r. Podręcznik-kodeks stworzony przede wszystkim dla ludzi świeckich i uczniów, zawiera zbiór przepisów i nakazów rytualnych.

TALIT KATAN - [hebr. 'mały tałes'] rodzaj kamizelki z białej tkaniny niezszytej po bokach, z *cicit* w czterech rogach, noszony przez pobożnych mężczyzn pod górną częścią stroju przez cały dzień.

TALMUD - [hebr., 'Nauka', 'Studiowanie'] druga co do ważności, po Biblii, księga judaizmu. Zob. rozdz. 11.

TAŁES - [z hebr. *talii* 'płaszcz'] czworokątny szal modlitewny zakładany przez mężczyzn.

TANACH - [skrót hebr. *Tora, Newiim, Ketuwim* - Tora, Prorocy, Pisma] hebrajska nazwa Biblii.

TANAITA - [z aram. *tana* 'nauczyciel'] pierwotnie termin odnoszący się do „zapamiętywacza” Tory, z czasem zaczęto nim określać mędrca Miszny.

TEFILIN - [aram., 'ozdoby'; hebr., 'przedmioty modlitewne'] dwa czarne skórzane puzderka z czterema fragmentami Tory. Jedno przywiązuje się rzemieniami do lewego przedramienia, drugie zaś do górnej części czoła. Tefilin zakładają mężczyźni podczas modlitwy porannej w dni powszednie. Znane też pod nazwą „filakteria”.

TORA - [hebr., 'Prawo', 'Nauka'] Pięcioksiąg Mojżesza, czyli pierwszych pięć ksiąg Biblii (Rodzaju, Wyjścia, Kapłańska, Liczb, Powtórzonego Prawa). W szerszym znaczeniu (także pod nazwą Nauka, Zakon lub Prawo) odnosi się do całości tradycji żydowskiej.

TREFA - [hebr., 'poszarpane'] żywność rytualnie nieczysta (trefna), a więc, zgodnie z normami judaizmu, zakazana.

ZOHAR - [hebr., 'Błask'], właśc. *Sefer ha-Zohar*, główne dzieło kabały, średniowieczny traktat mistyczny zawierający podstawowy wykład kabały.

TEKSTY ŹRÓDŁOWE, W KTÓRYCH WYSTĘPUJĄ MOTYWY ŻYDOWSKIEJ TRADYCJI I RELIGII

Wykaz alfabetyczny według tytułów

Abram Pinkt i Mateusz Sikora, dwaj filozofowie współcześni Klemensa Junoszy [właśc. Szaniawskiego]

„Ad leones!” Cypriana Norwida

Adiutant pana Macieja Klemensa Junoszy [właśc. Szaniawskiego]

Antysemitnik Gabrieli Zapolskiej

Baal Teszuba, czyli Pokutnik; powieść z życia ludu żydowskiego J. M. Elkany

Berek Jawor Artura Oppmana [pseud. Or-Ot]

Berek odpieczętowany Aleksandra Ładnowskiego

Berek zapieczętowany Aleksandra Ładnowskiego

Bez wyjścia. Kartka z życia pana Abusia Wajsfisza Klemensa Junoszy [właśc. Szaniawskiego]

Białe kwiaty Cypriana Norwida

Budnik Józefa Ignacego Kraszewskiego

Był Żydem Michała Wołowskiego

Cesarzewicz Konstanty i Joanna Grudzińska, czyli Jakubini polscy Jana Czyńskiego

Chałat Wiktora Gomulickiego

Chowa Rubin Aleksandra Świętochowskiego

Chleb ludzi bodzie Józefa Blizińskiego

Cmentarz żydowski w Pradze Elżbiety Bośniackiej

Cud na kirkucie Klemensa Junoszy [właśc. Szaniawskiego]

Cuda i dziwy Wilhelma Feldmana
Cudotwórca Wilhelma Feldmana
Czarne błoto Klemensa Junoszy [właśc. Szaniawskiego]
Czerwoni i Biali Mikołaja Epsteina
Daj kwiatek! Elizy Orzeszkowej
Dawid Malwiny Meyersonowej
Dla miliona Artura Gruszeckiego
Dla świętej ziemi. Kasia Ignacego Maciejowskiego [pseud. Sewer]
Do Franciszka Grzymały Adama Mickiewicza
Do światła Wincentego Rapackiego
Duch czasu Anieli Kallas [właśc. Komgut]
Dvorek przy cmentarzu Klemensa Junoszy [właśc. Szaniawskiego]
Dyplomacja szlachecka Teodora Tomasa Jeża [właśc. Zygmunta Miłkowskiego]
Dziady część III Adama Mickiewicza
El mole rachmim Wiktora Gomulickiego
Eli Makower Elizy Orzeszkowej
Emeryt Józefa Korzeniowskiego
Epidemia Józefa Narzymskiego
Faraon Bolesława Prusa
Febris aurea Zygmunta Sarneckiego
Filistry Mariana Gawalewicz
Flisacy Władysława Ludwika Anczyca
Froim Klemensa Junoszy [właśc. Szaniawskiego]
Gąłzka cierniowa Pauliny Wilkońskiej
Gedali Elizy Orzeszkowej
Górą nasi Kazimierza Zalewskiego
Haman Władysława Chodźkiewicza
Hinda Walerego Przyborowskiego

Historia Herszka Józefa Ignacego Kraszewskiego

Historia sprawiedliwie nawróconego. (Mase Ger Cedek) Józefa Ignacego Kraszewskiego

Icek podwójny Klemensa Junoszy [właśc. Szaniawskiego]

Idylla Juliana Łętowskiego

Idylla Wilhelma Feldmana

Jakton Marii Konopnickiej

Jakub Izraelewicz Hilarego Nussbauma

Jędza Elizy Orzeszkowej

Jojne Firułkes Gabrieli Zapolskiej

Judka Grafolog Kazimierza Laskowskiego

Kataleptyk Ludwika Szyrmera

Kimedia pod tytułem ziwy i umarły, czyli powstanie na kuszer albo psy wilka pożarły lub Tajfel Lorbe fuszer Aleksandra Ładnowskiego

Klonek Rozalii Saulsonowej

Kollokacja Józefa Korzeniowskiego

Konkurencja Juliana Łętowskiego [właśc. Władysława Książka]

Krewni Józefa Korzeniowskiego

Krok dalej Edwarda Lubowskiego

Król chłopów Józefa Ignacego Kraszewskiego

Krzyk starego Izraela Teofila Lenartowicza

Ksiądz Marek Juliusza Słowackiego

Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego Adama Mickiewicza

Lalka Bolesława Prusa

Lambro Juliusza Słowackiego

Latarnia czarnoksiężka Józefa Ignacego Kraszewskiego

Lejbe i Sióra, czyli listy dwóch kochanków Juliana Ursyna Niemcewicza

Lichwiarze warszawscy Wacława Szymanowskiego

Literat starozakonny Józefa Ignacego Kraszewskiego

Lokator poddasza Bolesława Prusa

Ludzie bezdomni Stefana Żeromskiego

Łaciarz Klemensa Junoszy [właśc. Szaniawskiego]

Machabeusz Antoniego Goreckiego

Machabeusze Jana Zachariasiewicza

Majster i czeladnik Józefa Korzeniowskiego

Małuszka Gabrieli Zapolskiej

Małka Szwarcenkopf Gabrieli Zapolskiej

Małżeństwo Apfel Kazimierza Zalewskiego

Matka Machabeuszów Henryka Merzbacha

Mechesy Mariana Gawalewicza

Meir Ezołowicz Elizy Orzeszkowej

Mendel Gdański Marii Konopnickiej

Michał Duniak Marii Konopnickiej

Mirtala Elizy Orzeszkowej

Młodzi i starzy Michała Bałuckiego [pseud. Elpidon]

Mosiek Włodzimierza Wolskiego

Muzykanci Klemensa Junoszy

Na dzisiejszą chwilę Władysława Bełzy

Na kształt świdra Leo Belmonta [właśc. Leopolda Blumentala]

Na pochyłości Edwarda Lubowskiego [pseud. Bolej Krut]

Na pograniczu Bolesława Prusa

Na Wołówce Kazimierza Laskowskiego

Na zgliszczach Klemensa Junoszy [właśc. Szaniawskiego]

Nałęcz Feliksa Bernatowicza

Napoleon i Żydki swarzędzkie Augusta Wilkońskiego

Nasi zięciowie Kazimierza Zalewskiego

Nasz żydowski świątek. Z pamiątek przyjaciółki Anieli Kallas [właśc. Korn-
gut]

Nasza ziemia Władysława Chodźkiewicza

Nawrócona Wacława Koszczyca [właśc. Wacława Wołodźki]
Nawrócony Artura Gruszeckiego
Nie-Boska komedia Zygmunta Krasińskiego
Nocleg Adama Mickiewicza
Nowe pamiętniki kwestarza przez brata Rafała Karęgę Ignacego Chodźki
Nowe wędrówki oryginała Józefa Korzeniowskiego
Nowy Abraham Wandy Daleckiej
O zmierzchu Kazimierza Laskowskiego
Obce żywioły Jana Aleksandra Fredry
Ofiary Wilhelma Feldmana
Ogniwa Elizy Orzeszkowej
Okrężne Józefa Korzeniowskiego
Oryginał z Piskorzewa Klemensa Junoszy [właśc. Szaniawskiego]
Ostatni Zygmunta Krasińskiego
Pająki Klemensa Junoszy [właśc. Szaniawskiego]
Palec Boży Józefa Dzierzkowskiego
Pan Graba Elizy Orzeszkowej
Pan Podstolic albo czym jesteśmy, czym być możemy Edwarda Tomasa Masalskiego
Pan Tadeusz Adama Mickiewicza
Pani Pipermenth na wodach w Ciechocinku Klemensa Junoszy [właśc. Szaniawskiego]
Panowie bracia Klemensa Junoszy [właśc. Szaniawskiego]
Para czerwona Józefa Ignacego Kraszewskiego
Pchła i rabin Adama Mickiewicza
Peri i raj Gabrieli Zapolskiej
Piękna Żydówka Wilhelma Feldmana
Placówka Bolesława Prusa
Podróż cudownego rabina Emanuela Nelina Goździewicza
Powieść bez tytułu Józefa Ignacego Kraszewskiego
Powóz złamany Juliana Ursyna Niemcewicza

Powrót rabina Placyda Jankowskiego [pseud. John of Dycalp]
Promethidion Cypriana Norwida
Promienie Roentgena Kazimierza Laskowskiego
Przechrzta Michała Bałuckiego
Przedślubne przygody Juliana Byczykowskiego, młodzieńca pełnego nadziei bogatego ożenku Augusta Witkowskiego
Przekłęte pieniądze Michała Bałuckiego
Przy wiatraku Wincentego Łosia
Przybłądy Ignacego Maciejowskiego [pseud. Sewer]
Pustelnik w Proniunach Ignacego Chodźki
Quidam Cypriana Norwida
Rabbi Piotra Semeneki
Rabin Mieczysława Romanowskiego
Rabin cudotwórca Juliana Antoniego Łukaszewicza
Rachel Ignacego Hołowińskiego [pseud. Żegota Kostrowiec]
Rok 3333, czyli sen niesłychany Juliana Ursyna Niemcewicza
Ruchla Tiulik Kazimierza Laskowskiego
Ryży Mordko Aurelego Urbańskiego
Salomon Wacława Szymanowskiego
Sądy Boże Wilhelma Feldmana
Sen Jakuba Bolesława Prusa
Sfinx Aleksandra Kraushara
„Silny Samson” Elizy Orzeszkowej
Skład zasad Adama Mickiewicza
Słonecznik Zygmunta Sarneckiego
Słup Klemensa Junoszy [właśc. Szaniawskiego]
Spekulant Józefa Korzeniowskiego
Srul z Lubartowa Adama Szymańskiego
Starosta kaniowski Aleksandra Grozy

Strącone liście Feliksa Brodowskiego

Szachraje Artura Gruszeckiego

Szakale Gabrieli Zapolskiej

Szlachetny nieznajomy Augusta Witkowskiego

Szloma z Rozdołów Wincentego Łosia

Szmat życia Gabrieli Zapolskiej

Śmierć rabbi Ben Dawida Józefa Ignacego Kraszewskiego

Typowa Żydówka Michała Bałuckiego

U wspólnego stołu Daniela Zglińskiego

Uroczą Teodora Tomasza Jeża [właśc. Zygmunta Miłkowskiego]

W przededniu Jana Zachariasiewicza

W sąsiedztwie rabina Kazimierza Laskowskiego

W żydowskich rękach Michała Bałuckiego

We krwi Gabrieli Zapolskiej

Wieczory wołyńskie Józefa Ignacego Kraszewskiego

Wielki Rabbi Abraham Emila Ronieckiego [właśc. Dominika Derdackiego]

Wilno od początków jego do roku 1750 Józefa Ignacego Kraszewskiego *Wnuk chorążego* Teodora Tomasza Jeża [właśc. Zygmunta Miłkowskiego]

Wspomnienia Wołynia, Polesia i Litwy Józefa Ignacego Kraszewskiego

Wysadzony z siodła Antoniego Sygietyńskiego

Z ciasnej sfery Malwiny Meyersonowej
Z pamiętnika młodej Żydówki Salomei Perl
Z postępem Kazimierza Zalewskiego

Za późno Wilhelma Feldmana

Zaszumi las Gabrieli Zapolskiej

Zemsta pani hrabiny Zygmunta Sarneckiego

Zginęła głupota! Jana Mieroszewicza [właśc. Wacława Gąsiorowskiego]

Ziemia obiecana Władysława Stanisława Reymonta

Zięciowie domu „Kohn et Cie” Wincentego Łosia

Zięć firmy L. Feinband et Comp. Jana Mieroszewicza [właśc. Wacława Gąsiorowskiego] *Złota Czaszka* Juliusza Słowackiego

Zrosli z ziemią Kazimierza Laskowskiego

Zużyty Kazimierza Laskowskiego

Zyzma Ignacego Maciejowskiego [pseud. Sewer]

Żelazna Maryna Ludwika Mierosławskiego

Żyd Adama Asnyka [pseud. El...y]

Żyd Edwarda Lubowskiego

Żyd Józefa Ignacego Kraszewskiego

Żyd polski, czyli Każdy ma swoje przebiegi Adama Kłodzińskiego

Żyd wieczny tułacz Antoniego Czajkowskiego

Żydowie polscy. 1861 Cypriana Norwida *Żydowskie szczęście* Adolfa Jakuba Cohna

Żydówka Adama Pajgerta

Żydówka Michała Bałuckiego

Żydówka, czyli Sasi na Kępie Pauliny Krakowowej

Żydzi Józefa Korzeniowskiego

Żydzi Kazimierza Glińskiego

Żydzia Wilhelma Feldmana

Żywota i spraw imć pana Symchy Borucha Kaltkugla ksiąg pięcioro Klemensa Junoszy [właśc. Szaniawskiego]

Wykaz alfabetyczny według autorów

Anczyc Władysław Ludwik, *Flisacy* (wyst. 1855, pierwodr. w zbiorze 1873)

Asnyk Adam [pseud. El... y], *Żyd* (wyst. 1875, pierwodr. czasop. 1875, wyd. nast. osob. 1875)

Bałucki Michał [pseud. Elpidon], *Młodzi i starzy* (pierwodr. wyd. osob. 1866)

Bałucki Michał, *Przechrzta* (pierwodr. czasop. 1861, wyd. nast. w zbiorze 1885)

Bałucki Michał, *Przekłete pieniądze* (pierwodr. wyd. osob. 1899)

Bałucki Michał, *Stara Moskwa* (pierwodr. czasop. 1880, wyd. nast. w zbiorze 1881), utwór opublikowany został też pod tytułem *Typowa Żydówka* (w kalendarzu 1881)

Bałucki Michał, *W żydowskich rękach* (pierwodr. czasop. 1884, wyd. nast. osob. 1885)

Bałucki Michał, *Żydówka* (pierwodr. czasop. 1868, wyd. nast. osob. 1871)

Belmont Leo [właśc. Leopold Blumental], *Na kształt świdra* (pierwodr. w zbiorze 1900)

Bełza Władysław, *Na dzisiejszą chwilę* (powst. 1871, pierwodr. [nie udało się ustalić miejsca i daty])

Bernatowicz Feliks, *Nałęcz* (pierwodr. wyd. osob. 1828)

Bliziński Józef, *Chleb ludzi bodzie* (wyst. 1875, pierwodr. wyd. osob. 1879)

- Bośniacka Elżbieta, *Cmentarz żydowski w Pradze* (pierwodr. czasop. 1863)
- Brodowski Feliks, *Strącone liście* (pierwodr. czasop. 1889, wyd. nast. w zbiorze 1903)
- Chodźkiewicz Władysław, *Haman* (pierwodr. wyd. osob. 1846)
- Chodźkiewicz Władysław, *Nasza ziemia* (pierwodr. wyd. osob. 1859)
- Chodźko Ignacy, *Nowe pamiętniki kwestarza przez brata Rafała Karęgę* (pierwodr. wyd. osob. 1862)
- Chodźko Ignacy, *Pustelnik w Proniunach* (pierwodr. czasop. 1858, wyd. nast. osob. 1858)
- Cohn Adolf Jakub, *Żydowskie szczęście* (pierwodr. wyd. osob. 1866)
- Czajkowski Antoni, *Żyd wieczny tułacz* (pierwodr. w zbiorze 1845)
- Czyński Jan, *Cesarzewicz Konstanty i Joanna Grudzińska, czyli Jakubini polscy* (pierwodr. wyd. osob. 1833-1834)
- Dalecka Wanda, *Nowy Abraham* (b.r.)
- Dzierzkowski Józef, *Palec Boży* (pierwodr. czasop. 1859, wyd. nast. osob. 1859)
- Elkana J. M., *Baal Teszuba, czyli Pokutnik; powieść z życia ludu żydowskiego* (pierwodr. czasop. 1830)
- Epstein Mikołaj, *Czerwoni i Biali* (powst. 1864, rkps w Bibliotece Ossolineum, sygn. 4974/1)
- Feldman Wilhelm, *Cuda i dziwy* (pierwodr. czasop. 1891, wyd. nast. w zbiorze 1892)
- Feldman Wilhelm, *Cudotwórca* (wyst. 1900, pierwodr. wyd. osob. 1901)
- Feldman Wilhelm, *Idylla* (pierwodr. w zbiorze 1889)
- Feldman Wilhelm, *Ofiary* (pierwodr. w zbiorze 1889)
- Feldman Wilhelm, *Piękna Żydówka* (pierwodr. czasop. 1886, wyd. nast. osob. 1888)
- Feldman Wilhelm, *Sądy Boże* (pierwodr. czasop. 1899, wyd. nast. osob. 1899)
- Feldman Wilhelm, *Za późno* (pierwodr. w zbiorze 1889)
- Feldman Wilhelm, *Żydziak* (pierwodr. czasop. 1888, wyd. nast. osob. 1889)
- Fredro Jan Aleksander, *Obce żywioły* (pierwodr. czasop. 1872/1873, wyd. nast. osob. 1873)
- Gawalewicz Marian, *Filistry* (pierwodr. czasop. 1887, wyd. nast. osob. 1888)
- Gawalewicz Marian, *Mechesy* (pierwodr. czasop. 1892-1893, wyd. nast. osob. 1893-1894)
- Gliński Kazimierz, *Żydzi* (pierwodr. czasop. 1900, wyd. nast. osob. 1901)
- Gomulicki Wiktor, *Chałat* (pierwodr. czasop. 1900, wyd. nast. w zbiorze 1905)
- Gomulicki Wiktor, *El mole rachmim* (pierwodr. czasop. 1879, wyd. nast. w zbiorze 1882)
- Gordzewicz Emanuel Nelin, *Podróż cudownego rabina* (pierwodr. w zbiorze 1894)
- Gorecki Antoni, *Machabeusz* (1838)⁹⁰⁴
- Groza Aleksander, *Pan starosta kaniowski* (pierwodr. w zbiorze 1836, wyd. nast. rozszerzone, pt. *Starosta kaniowski*, w zbiorze 1843)
- Gruszecki Artur, *Dla miliona* (pierwodr. czasop. 1899, wyd. nast. osob. 1899)
- Gruszecki Artur, *Nawrócony* (pierwodr. czasop. 1899-1900, wyd. nast. osob. 1901)
- Gruszecki Artur, *Szachraje* (pierwodr. wyd. osob. 1899)
- Hołowiński Ignacy [pseud. Żegota Kostrowiec], *Rachel* (pierwodr. wyd. osob. 1847)
- Jankowski Placyd, *Powrót rabina* (pierwodr. czasop. 1841, wyd. nast. w zbiorze 1843)
- Jeż Teodor Tomasz [właśc. Zygmunt Miłkowski], *Szkice z Poznańskiego* (pierwodr. czasop. 1884, wyd. nast. osob. 1885: *Dyplomacja szlachecka. Szkice z Poznańskiego*)
- Jeż Teodor Tomasz, *Uroczka* (pierwodr. czasop. 1868-1869, wyd. nast. osob. 1870)

⁹⁰⁴ Taka data figuruje przy utworze, nie udało się ustalić, czy tekst był opublikowany najpierw w czasopiśmie, a później w wydaniu osobnym lub zbiorowym.

Jeź Teodor Tomasz, *Wnuk chorążego* (pierwodr. czasop. 1880, wyd. nast. osob. 1881) Junosza Klemens [właśc. Klemens Szaniawski], *Abram Pinkt i Mateusz Sikora, dwaj filozofowie współcześni* (pierwodr. czasop. 1891, wyd. nast. w zbiorze 1895)

Junosza Klemens, *Adiutant pana Macieja* (pierwodr. czasop. 1890, wyd. nast. w zbiorze 1895)

Junosza Klemens, *Bez wyjścia. Kartka z życia pana Abusia Wajsfisza* (pierwodr. czasop. 1896, wyd. nast. w zbiorze 1897)

Junosza Klemens, *Cud na kirkucie* (pierwodr. czasop. 1888, wyd. nast. osob. 1905)

Junosza Klemens, *Czarne błoto* (pierwodr. czasop. 1893-1894, wyd. nast. osob. 1895)

Junosza Klemens, *Dworek przy cmentarzu* (pierwodr. czasop. 1892, wyd. nast. osob. 1900)

Junosza Klemens, *Froim* (pierwodr. kalendarz 1887, wyd. nast. osob. 1899)

Junosza Klemens, *Icek podwójny* (pierwodr. czasop. 1892, wyd. nast. w zbiorze 1893) Junosza Klemens, *Łaciarz* (pierwodr. czasop. 1884, wyd. nast. w zbiorze 1884)

Junosza Klemens, *Muzykanci* (pierwodr. czasop. 1891, wyd. nast. w zbiorze 1891)

Junosza Klemens, *Na zgliszczach* (pierwodr. czasop. 1883, wyd. nast. 1898)

Junosza Klemens, *Oryginał z Piskorzewa* (pierwodr. czasop. 1892, wyd. nast. w zbiorze 1893)

Junosza Klemens, *Pająki* (pierwodr. czasop. 1893, wyd. nast. osob. 1894)

Junosza Klemens, *Pani Pipermenth na wodach w Ciechocinku* (pierwodr. czasop. 1892, wyd. nast. w zbiorze 1894)

Junosza Klemens, *Panowie bracia* (pierwodr. czasop. 1887, wyd. nast. osob. 1888)

Junosza Klemens, *Slup* (pierwodr. czasop. 1890, wyd. nast. w zbiorze 1891)

Junosza Klemens, *Żywota i spraw imć pana Symchy Borucha Kalktugla ksiąg pięćoro* (pierwodr. czasop. 1893, wyd. nast. osob. 1895)

Kallas Aniela [właśc. Aniela Komgut (Korngutówna)], *Duch czasu* (pierwodr. w zbiorze 1898; pt. *Dwa światy*, w zbiorze 1897/1898)

Kallas Aniela, *Nasz żydowski świątek. Z pamiętników przyjaciółki* (pierwodr. wyd. osob. 1893)

Kłodziński Adam, *Żyd polski, czyli Każdy ma swoje przebiegi* (powst. 1820, pierwodr. [nie udało się ustalić miejsca i daty])

Konopnicka Maria, *Jakton* (pierwodr. czasop. 1889, wyd. nast. w zbiorze 1893)

Konopnicka Maria, *Mendel Gdański* (pierwodr. czasop. 1890, wyd. nast. w zbiorze 1893) Konopnicka Maria, *Michał Duniak* (pierwodr. czasop. 1882, wyd. nast. w zbiorze 1888)

Korzeniowski Józef, *Emeryt* (pierwodr. czasop. 1849, wyd. nast. osob. 1851)

Korzeniowski Józef, *Kollokacja* (pierwodr. wyd. osob. 1847)

Korzeniowski Józef, *Krewni* (pierwodr. czasop. 1856, wyd. nast. osob. 1857)

Korzeniowski Józef, *Majster i czeladnik* (wyst. 1847, pierwodr. w zbiorze 1851)

Korzeniowski Józef, *Nowe wędrówki oryginała* (pierwodr. wyd. osob. 1851)

Korzeniowski Józef, *Okrężne* (wyst. 1848, pierwodr. w zbiorze 1851)

Korzeniowski Józef, *Spekulant* (pierwodr. wyd. osob. 1846)

Korzeniowski Józef, *Żydzi* (pierwodr. wyd. osob. 1843)

Krakowowa Paulina, *Żydówka, czyli Sasi na Kępie* (pierwodr. czasop. 1839)

Kraśniński Zygmunt, *Nie-Boska komedia* (pierwodr. wyd. osob. 1835)

Kraśniński Zygmunt, *Ostatni* (pierwodr. wyd. osob. 1847)

Kraszewski Józef Ignacy, *Budnik* (pierwodr. czasop. 1848, wyd. nast. osob. 1848)

Kraszewski Józef Ignacy, *Historia Herszka* (pierwodr. wyd. osob. jako rozdział w *Latarni czarnoksiężkiej*, oddz. II 1844)

Kraszewski Józef Ignacy, *Historia sprawiedliwie nawróconego. (Mase Ger Cedek)* (pierwodr. czasop. 1838/1839, wyd. nast, [w:] *Wilno od początków jego do roku 1750, 1840-1842*)

Kraszewski Józef Ignacy, *Król chłopów* (pierwodr. wyd. osob. 1881)

Kraszewski Józef Ignacy, *Latarnia czarnoksiężska* (pierwodr. wyd. osob. 1843-1844)

Kraszewski Józef Ignacy, *Literat starozakonny* (pierwodr. czasop. 1839)

Kraszewski Józef Ignacy, *Para czerwona* (pierwodr. wyd. osob. 1865)

Kraszewski Józef Ignacy, *Powieść bez tytułu* (pierwodr. czasop. 1854, wyd. nast. osob. 1855)

Kraszewski Józef Ignacy, *Śmierć rabbi Ben Dawida* (pierwodr. w zbiorze 1838)

Kraszewski Józef Ignacy, *Wieczory wołyńskie* (pierwodr. czasop. 1859, wyd. nast. osob. 1859)

Kraszewski Józef Ignacy, *Wilno od początków jego do roku 1750* (pierwodr. wyd. osob. t. 1-4, 1840-1842)

Kraszewski Józef Ignacy, *Wspomnienia Wołynia, Polesia i Litwy* (pierwodr. wyd. osob. 1840)

Kraszewski Józef Ignacy, *Żyd* (pierwodr. wyd. osob. 1866)

Kraushar Aleksander, *Sfinx* (pierwodr. w zbiorze 1863)

Laskowski Kazimierz, *Judka Grafolog* (pierwodr. czasop. 1894, wyd. nast. w zbiorze 1894; pt. *Biegły w piśmie*, w zbiorze 1900)

Laskowski Kazimierz, *Na Wołówce* (pierwodr. czasop. 1898, wyd. nast. w zbiorze 1900)

Laskowski Kazimierz, *O zmiernychu* (pierwodr. czasop. 1898, wyd. nast. w zbiorze 1900)

Laskowski Kazimierz, *Promienie Roentgena* (pierwodr. czasop. 1896, wyd. nast. w zbiorze 1900; pt. *Sprawozdanie naukowe z Pośladowa*, w zbiorze 1910)

Laskowski Kazimierz, *Ruchla Tiulik* (pierwodr. czasop. 1892, wyd. nast. osob. 1899)

Laskowski Kazimierz, *W sąsiedztwie rabina* (pierwodr. czasop. 1898, wyd. nast. w zbiorze 1900)

Laskowski Kazimierz, *Zrosli z ziemią* (pierwodr. czasop. 1896-1897, wyd. nast. osob. 1897)

Laskowski Kazimierz, *Zużyty* (pierwodr. czasop. 1894-1895, wyd. nast. osob. 1895)

Lenartowicz Teofil, *Krzyk starego Izraela* (pierwodr. fragment wyodrębniony przez autora w osobny utwór pt. *Izrael* w zbiorze 1865, całość w zbiorze 1883)

Lubowski Edward, *Krok dalej* (pierwodr. czasop. 1884, wyd. nast. osob. 1885)

Lubowski Edward, *Na pochyłości* (pierwodr. czasop. 1873, wyd. nast. osob. 1874) Lubowski Edward, *Żyd* (wyst. 1868, pierwodr. czasop. 1869)

Ładnowski Aleksander, *Berek odpięczętowany* (pierwodr. wyd. osob. 1860)

Ładnowski Aleksander, *Berek zapieczętowany* (pierwodr. wyd. osob. 1849)

Ładnowski Aleksander, *Kimedia pod tytułem ziwy i umarły, czyli powstanie na kuszer albo psy wilka pożarły lub Tajfel Lorbe fuszer* (pierwodr. wyd. osob. 1848)

Łętowski Julian [właśc. Władysław Książek], *Idylla* (pierwodr. czasop. 1887, wyd. nast. w zbiorze 1892)

Łętowski Julian, *Konkurencja* (pierwodr. czasop. 1889, wyd. nast. osob. 1889)

Łoś Wincenty, *Przy wiatraku* (pierwodr. czasop. 1890, wyd. nast. w zbiorze 1895)

Łoś Wincenty, *Szloma z Rozdołów* (pierwodr. czasop. 1888, wyd. nast. w zbiorze 1895)

Łoś Wincenty, *Zięciowie domu „Kohn et Cie”* (pierwodr. czasop. 1891, wyd. nast. osob. 1892)

Łukaszewicz Julian Antoni, *Rabin cudotwórca* (pierwodr. wyd. osob. 1887)

Maciejowski Ignacy [pseud. Sewer], *Dla świętej ziemi. Kasia* (pierwodr. czasop. 1887, wyd. nast. w zbiorze 1889)

Maciejowski Ignacy, *Przybłądy* (pierwodr. czasop. 1881, wyd. nast. osob. 1893)

- Maciejowski Ignacy, *Zyzma* (pierwodr. czasop. 1884-1885)
- Merzbach Henryk, *Matka Machabeuszów* (1861)*
- Massalski Edward Tomasz, *Pan Podstolic albo czym Jesteśmy, czym być możemy* (cz. 1-2, pierwodr. wyd. osob. 1831, cz. 3-5 pierwodr. wyd. osob. 1833)
- Meyersonowa Malwina *Dawid* (wyd. osob. 1868, odbitka z „Izraelity”, Estreicher w *Bibliografii polskiej* nie podaje roku tego czasopisma)
- Meyersonowa Malwina, *Z ciasnej sfery* (pierwodr. wyd. osob. 1878)
- Mickiewicz Adam, *Do Franciszka Grzymały* (powst. 1832, pierwodr. w zbiorze 1892)
- Mickiewicz Adam, *Dziady* część III (pierwodr. w zbiorze 1832)
- Mickiewicz Adam, *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* (pierwodr. wyd. osob. 1832)
- Mickiewicz Adam, *Nocleg* (1832)⁹⁰⁵
- Mickiewicz Adam, *Pan Tadeusz* (pierwodr. wyd. osob. 1834)
- Mickiewicz Adam, *Pchła i rabin* (powst. prawdopodobnie 1825-1826)
- Mickiewicz Adam, *Skład zasad* (powst. 1848, pierwodr. w zbiorze 1875) Mierosławski Ludwik, *Żelazna Maryna* (pierwodr. wyd. osob. 1836)
- Mieroszewicz Jan [właśc. Waclaw Gąsiorowski], *Zginęła głupota!* (pierwodr. czasop. 1899, wyd. nast. osob. 1901)
- Mieroszewicz Jan, *Zięć firmy L. Feinband et Comp.* (pierwodr. czasop. 1899-1901, wyd. nast. osob. 1902)
- Narzymiski Józef, *Epidemia* (pierwodr. czasop. 1871, wyd. nast. osob. 1875)
- Niemcewicz Julian Ursyn, *Lejbe i Sióra, czyli listy dwóch kochanków* (pierwodr. wyd. osob. 1821)
- Niemcewicz Julian Ursyn, *Powóz złamany* (powst. 1815-1816, autograf w Bibliotece Raczyńskich, sygn. 41, rkps z 1820 r. <kopia> w Bibliotece Narodowej, sygn. BOZ 1074)
- Niemcewicz Julian Ursyn, *Rok 3333, czyli sen niesłychany* (pierwodr. czasop. 1858, wyd. nast. osob. 1911)
- Norwid Cyprian, *„Ad leones”!* (powst. 1882, pierwodr. czasop. 1901)
- Norwid Cyprian, *Białe kwiaty* (pierwodr. czasop. 1857, wyd. nast. w zbiorze 1910)
- Norwid Cyprian, *Promethidion* (pierwodr. wyd. osob. 1851)
- Norwid Cyprian, *Quidam* (powst. 1856-1857, pierwodr. w zbiorze 1863)
- Norwid Cyprian, *Żydowie polscy. 1861* (powst. 1861, pierwodr. w zbiorze 1863)
- Nussbaum Hilary, *Jakub Izraelewicz* (pierwodr. wyd. osob. 1886)
- Oppman Artur. *Berek Jawor* (b.r.)
- Orzeszkowa Eliza, *Daj kwiatek!* (pierwodr. czasop. 1877, wyd. nast. w zbiorze 1882) Orzeszkowa Eliza, *Eli Makower* (pierwodr. czasop. 1874-1875, wyd. nast. osob. 1885) Orzeszkowa Eliza, *Gedali* (pierwodr. czasop. 1884, wyd. nast. osob. 1885: pt. *Kramarz*) Orzeszkowa Eliza, *Jędza* (pierwodr. czasop. 1890, wyd. nast. osob. 1891)
- Orzeszkowa Eliza, *Meir Ezofowicz* (pierwodr. czasop. 1878, wyd. nast. osob. 1879) Orzeszkowa Eliza, *Mirtala* (pierwodr. czasop. 1886, wyd. nast. osob. 1886)
- Orzeszkowa Eliza, *Ogniwa* (pierwodr. czasop. 1895, wyd. nast. w zbiorze 1896)
- Orzeszkowa Eliza, *Pan Graba* (pierwodr. czasop. 1869-1870, wyd. nast. osob. 1872) Orzeszkowa Eliza, *„Silny Samson”* (pierwodr. czasop. 1877, wyd. nast. w zbiorze 1879) Pajgert Adam *Żydówka* (pierwodr. w zbiorze 1862)
- Perl Salomea, *Z pamiętnika młodej Żydówki* (wyd. osob. 1896, odbitka z „Izraelity”, Estreicher w *Bibliografii polskiej* nie odnotowuje nazwiska tej autorki)
- Prus Bolesław, *Faraon* (pierwodr. czasop. 1895-1896, wyd. nast. osob. 1897)
- Prus Bolesław, *Lalka* (pierwodr. czasop. 1887- 889, wyd. nast. osob. 1890)

⁹⁰⁵ Czas napisania *Noclegu* określają dwie daty: 3 XII 1831 r., widniejąca na odwrocie skrawka autografu, i 29 III 1832 r. - zanotowana ręką Potockiej na kopii Odyńca oraz na rękopisie, który posłużył do wydania z 1861 r. Pełny tekst opublikowano w 1861 r. Zob. A. Mickiewicz, *Wybór poezyj*, t. 2, oprac. Cz. Zgorzelski, wyd. trzecie zmienione, Wrocław 1986, s. 253-254.

- Prus Bolesław, *Lokator poddasza* (pierwodr. czasop. 1875, wyd. nast. w zbiorze 1897)
- Prus Bolesław, *Na pograniczu* (pierwodr. czasop. 1880, wyd. nast. w zbiorze 1885)
- Prus Bolesław, *Placówka* (pierwodr. czasop. 1885-1886, wyd. nast. osob. 1886)
- Prus Bolesław, *Sen Jakuba* (pierwodr. czasop. 1875, wyd. nast. w zbiorze 1895)
- Przyborowski Walery, *Hinda* (pierwodr. w dodatku do czasop. 1869)
- Rapacki Wincenty, *Do światła* (pierwodr. czasop. 1887, wyd. nast. osob. 1887)
- Reymont Władysław Stanisław, *Ziemia obiecana* (pierwodr. czasop. 1897-1898, wyd. nast. osob. 1899)
- Romanowski Mieczysław, *Rabin* (pierwodr. w zbiorze 1863)
- Roniecki Emil [właśc. Dominik Derdacki], *Wielki Rabbi Abraham* (pierwodr. wyd. osob. 1875)
- Sarnecki Zygmunt, *Febris aurea* (pierwodr. czasop. 1870-1871, wyd. nast. osob. 1880) Sarnecki Zygmunt, *Słonecznik* (wyst. 1882, pierwodr. wyd. osob. 1883)
- Sarnecki Zygmunt, *Zemsta pani hrabiny* (wyst. 1869, pierwodr. wyd. osob. 1870) Saulsonowa Rozalia, *Klonek* (pierwodr. wyd. osob. 1877)
- Semenenko Piotr, *Rabbi* (pierwodr.: czasop. 1859)
- Słowacki Juliusz, *Ksiądz Marek* (pierwodr. wyd. osob. 1843)
- Słowacki Juliusz, *Lambro* (pierwodr. w zbiorze 1833)
- Słowacki Juliusz, *Złota Czaszka* (powst. 1842, pierwodr. 1866)
- Sygietyński Antoni, *Wysadzony z siodła* (pierwodr. czasop. 1890, wyd. nast. osob. 1891) Szyrmer Ludwik, *Kataleptyk* (pierwodr. wyd. osob. 1846)
- Szymanowski Waław, *Salomon* (pierwodr. wyd. osob. 1856)
- Szymanowski Waław, *Lichwiarze warszawscy* (pierwodr. czasop. 1855, wyd. nast. osob. 1855: *Szkice warszawskie. Lichwiarze*)
- Szymański Adam, *Srul z Lubartowa* (pierwodr. czasop. 1885, wyd. nast. osob. 1887) Świętochowski Aleksander, *Chowa Rubin* (pierwodr. czasop. 1879, wyd. nast. osob. 1905) Urbański Aureli, *Ryży Mordko* (b.r.)
- Wilkońska Paulina, *Gałzka cierniowa* (pierwodr. czasop. 1866, wyd. nast. osob. 1866)
- Wilkoński August, *Napoleon i Żydki swarzędzkie* (pierwodr. wyd. w zbiorze 1845)
- Wilkoński August, *Przedślubne przygody Juliana Byczykowskiego, młodzieńca pełnego nadziei bogatego ożenku* (pierwodr. czasop. 1846, wyd. nast. w zbiorze 1862)
- Wilkoński August, *Szlachetny nieznajomy* (pierwodr. [nie udało się ustalić miejsca i daty], w zbiorze 1862)
- Wolski Włodzimierz, *Mosiek* (pierwodr. czasop. 1869, wyd. nast. w zbiorze 1869) Wołodzko Waław [pseud. Waław Koszczyc], *Nawrócona* (pierwodr. czasop. 1877) Wołowski Michał, *Był Żydem* (pierwodr. czasop. 1884, wyd. nast. osob. 1884) Zachariasiewicz Jan, *Machabeusze* (pierwodr. czasop. 1849)
- Zachariasiewicz Jan, *W przededniu* (pierwodr. wyd. osob. 1863)
- Zalewski Kazimierz, *Górą nasi* (wyst. 1884, pierwodr. wyd. osob. 1885)
- Zalewski Kazimierz, *Matężństwo Apfel* (pierwodr. czasop. 1887)
- Zalewski Kazimierz, *Nasi zięciowie* (pierwodr. czasop. 1886, wyd. nast. osob. 1886)
- Zalewski Kazimierz, *Z postępem* (pierwodr. wyd. osob. 1874)
- Zapolska Gabriela, *Antysemitnik* (pierwodr. czasop. 1897-1898, wyd. nast. osob. 1899)
- Zapolska Gabriela, *Johne Firutkes* (wyst. 1898, pierwodr. wyd. osob. 1903)
- Zapolska Gabriela, *Małaszka* (pierwodr. czasop. 1883, wyd. nast. osob. 1922)
- Zapolska Gabriela, *Małka Szwarcenkopf* (wyst. 1897, pierwodr. wyd. osob. 1903)
- Zapolska Gabriela, *Peri i raj* (pierwodr. w zbiorze 1888)

Zapolska Gabriela, *Szakale* (pierwodr. czasop. 1891, wyd. nast. w zbiorze 1893)
Zapolska Gabriela, *Szmat życia* (pierwodr. czasop. 1891–1892, wyd. nast. osob. 1892)
Zapolska Gabriela, *We krwi* (pierwodr. czasop. 1891, wyd. nast. osob. 1893)
Zapolska Gabriela, *Zaszumi las* (pierwodr. czasop. 1898–1899, wyd. nast. osob. 1899)
Zgliński Daniel, *U wspólnego stołu* (pierwodr. w zbiorze 1883)
Żeromski Stefan, *Ludzie bezdomni* (pierwodr. wyd. osob. 1899)

TEKSTY ŹRÓDŁOWE, W KTÓRYCH POJAWIAJĄ SIĘ POSTACI ŻYDÓW LUB PIERWIASTKI ŻYDOWSKIE

Anczyc Władysław Ludwik, *Chłopi arystokraci* (wyst. 1849, pierwodr. wyd. osob. 1850)

Anczyc Władysław Ludwik, *Emigracja chłopska* (wyst. 1876, pierwodr. wyd. osob. 1877)

Anczyc Władysław Ludwik, *Gorzałka* (pierwodr. w kalendarzu 1862, wyd. nast. osob. 1862)

Anczyc Władysław Ludwik, *Kościuszko pod Racławicami* (wyst. 1880, pierwodr. wyd. osob. 1881)

Anonim, *Berko, Żyd* (pierwodr. czasop. 1846)

Anonim *Głos w imieniu Żyda polskiego* (1861)*⁹⁰⁶

Anonim, *Powieść o Abrahamie Prochowniku* (b.r.)

Baliński Karol, *Hasło polskie* (pierwodr. czasop. 1862)

Bałucki Michał, *Biały murzyn* (pierwodr. czasop. 1875, wyd. nast. osob. 1876)

Bałucki Michał, *Błyszczące nędzy* (pierwodr. czasop. 1870, wyd. nast. osob. 1870)

Bałucki Michał, *Siostrzenica księdza proboszcza* (pierwodr. czasop. 1871–1872, wyd. nast. osob. 1872)

Bałucki Michał, *Za winy niepopelnione* (pierwodr. czasop. 1878, wyd. nast. osob. 1879)

Bohdanowiczowa Zofia, *Szałdy-Bałdyrowski* (b.r.)

Brodziński Kazimierz, *Marzenie* (1835)*

Chodźko Jan Borejko, *Pan Jan ze Świsłoczy, kramarz wędrujący* (pierwodr. wyd. osob. 1821)

Chodźko Jan Borejko, *Podróż do pani Kasztelanowej* (pierwodr. wyd. osob. 1837)

Cohn J[akub] A[dolf], *Głos Żyda do dzieci polskich* (1863)*

Czajkowski Michał (Sadyk-Pasza), *Bitwa pod Mołoczkami. Opowiadanie Żyda* (pierwodr. wyd. w zbiorze 1840)

Dmuszewski Ludwik Adam, *Okopy na Pradze* (pierwodr. wyd. osob. 1807)

Dmuszewski Ludwik Adam, *Pożegnanie, czyli marsz wojowników* (wyst. 1808, pierwodr. wyd. w zbiorze 1821)

Dunin-Borkowski Józef, *Pełtew z rana* (pierwodr. wyd. w zbiorze 1856)

Dzierzkowski Józef *Chrzest polski* (pierwodr. cz. 1: czasop. 1865, cz. 1–3: czasop. 1875–1876, wyd. nast. osob. 1877)

Dzierzkowski Józef, *Dla posagu* (pierwodr. wyd. osob. 1847)

Dzierzkowski Józef, *Śliska do przepaści droga* (pierwodr. czasop. 1858, wyd. nast. osob. 1902)

Dzierzkowski Józef, *Znajda* (pierwodr. czasop. 1854, wyd. nast. osob. 1854)

Felitowicz Zygmunt, *Idealion, czyli obrazki z 1863 r.* (pierwodr. wyd. osob. 1864)
Fredro Aleksander, *Dożywocie* (wyst. 1835, pierwodr. wyd. osob. 1838)

Gomulicki Wiktor, *Głos zielonego* (b.r.)

⁹⁰⁶ Gwiazdka po roku wydania oznacza, że taka data figuruje przy utworze, ale nie udało się ustalić, czy tekst był opublikowany najpierw w czasopiśmie, a później w wydaniu osobnym lub zbiorowym.

- Gomulicki Wiktor, *Żydzi* (b.r.)
- Gorecki Antoni, *Judyt* (1838)*
- Gorecki Antoni, *Panowie i Żydzi w Polsce* (1838)*
- Gruszczycki Artur, *Szarańcza* (pierwodr. czasop. 1898, wyd. nast. osob. 1899)
- Unicka Maria, *Korona Racheli* (b.r.)
- Jachowicz Stanisław, *Żydek* (1853)*
- Jaraczewska Elżbieta, *Pierwsza młodość, pierwsze uczucia* (pierwodr. wyd. osob. 1829)
- Jaraczewska Elżbieta, *Wieczór adwentowy* (pierwodr. wyd. osob. 1828)
- Jaraczewska Elżbieta, *Zofia i Emilia* (pierwodr. wyd. osob. 1827)
- Jeż Teodor Tomasz [właśc. Zygmunt Miłkowski], *Drugie Boże przykazanie* (pierwodr. czasop. 1866)
- Junosza Klemens [właśc. Szaniawski], *Abram w wilczym dole* (pierwodr. czasop. 1900)
- Junosza Klemens, *Historia o Dawidzie i Goliacie. Opowiadanie przez Berka Guzika* (pierwodr. czasop. 1892)
- Junosza Klemens, *Icek Harmider, felczer, u adwokata* (pierwodr. czasop. 1894, wyd. nast. w zbiorze 1894)
- Junosza Klemens, *Icek kobieciarz* (pierwodr. czasop. 1897)
- Junosza Klemens, *Jak Abram umiał sobie poradzić* (pierwodr. czasop. 1900)
- Junosza Klemens, *Pan Fajerwajs o Panamie* (pierwodr. wyd. w zbiorze 1894)
- Junosza Klemens, *Państwo Silberbaum w teatrze* (pierwodr. czasop. 1895, wyd. nast. w zbiorze 1897)
- Junosza Klemens, *Szyf. Obrazy z życia wiejskiego* (pierwodr. czasop. 1890–1891, wyd. nast. osob. 1891)
- Junosza Klemens, *Z opowiadań Berka Guzika* (pierwodr. czasop. 1892)
- Junosza Klemens, *Zbieg* (pierwodr. kalendarz 1894, wyd. nast. w zbiorze 1896)
- Kamiński Jan Nepomucen, *Pan Piotr z Podlasia. Przypadek na odpuszczenie* (pierwodr. w zbiorze 1835)
- Konopnicka Maria, *Na Ghetto* (b.r.)
- Korotyński Wincenty, *Kwestarz starozakonny. (Postać żyjąca w Wilnie)* (pierwodr. czasop. 1858)
- Korzeniowski Józef, *Karpaccy górale* (fragm. ogł. czasop. 1841, całość wyd. 1843)
- Korzeniowski Józef, *Podróżomania* (pierwodr. w zbiorze 1859)
- Korzeniowski Józef, *Stacja pocztowa w Hulczy* (wyst. 1845, pierwodr. w zbiorze 1846) Korzeniowski Józef, *Tadeusz Bezimienny* (pierwodr. czasop. 1851–1852, wyd. nast. osob. 1852)
- Korzeniowski Józef, *Wyprawa po żonę* (pierwodr. wyd. osob. 1858)
- Korzeniowski Józef, *Złote kajdany* (pierwodr. czasop. 1861)
- Kraszewski Józef Ignacy, *Choroby wieku* (pierwodr. czasop. 1856, wyd. nast. osob. 1857) Kraszewski Józef Ignacy, *Dwa światy* (pierwodr. czasop. 1855, wyd. nast.: osob. 1856) Kraszewski Józef Ignacy, *Faktor* (pierwodr. wyd. w zbiorze 1842)
- Kraszewski Józef Ignacy, *Jermoła* (pierwodr. czasop. 1856, wyd. nast. osob. 1857) Kraszewski Józef Ignacy, *Kościół Święto-Michalski w Wilnie* (pierwodr. wyd. osob. 1833) Kraszewski Józef Ignacy, *Metamorfozy* (pierwodr. czasop. 1858, wyd. nast. osob. 1859) Kraszewski Józef Ignacy, *Pamiętniki nieznanego* (pierwodr. wyd. osob. 1846) Kraszewski Józef Ignacy, *Sfinks* (pierwodr. wyd. osob. 1847)
- Kraszewski Józef Ignacy, *Stary sługa* (pierwodr. czasop. 1851, wyd. nast. osob. 1852)
- Kraszewski Józef Ignacy, *Szpieg* (pierwodr. wyd. osob. 1864)
- Kraushar Aleksander, *Handel! Handel!* (1861)*
- Królikowski Józef Franciszek, *Romans w romansie* (pierwodr. wyd. w zbiorze 1830)
- Laskowski Kazimierz, *Berek i Ryfka Liebesfeindowie* (pierwodr. czasop. 1896, wyd. nast. w zbiorze 1896)

- Laskowski Kazimierz, *Chil Eselpferd. (Lombard prywatny)* (pierwodr. czasop. 1896, wyd. nast, w zbiorze 1896)
- Laskowski Kazimierz, *Ekonom-tragik* (pierwodr. pt. *Aktor na zagonie*, czasop. 1897, wyd. nast, w zbiorze 1900)
- Laskowski Kazimierz, *Fajbuś Meloch* (pierwodr. czasop. 1896, wyd. nast, w zbiorze 1896)
- Laskowski Kazimierz, *Herman Rebocher. (Specjalista od... teatru)* (pierwodr. czasop. 1896, wyd. nast, w zbiorze 1896)
- Laskowski Kazimierz, *J. Kalchasgrün. (Meble na raty)* (pierwodr. czasop. 1896, wyd. nast, w zbiorze 1896)
- Laskowski Kazimierz, *Kiwa Bobik* (pierwodr. czasop. 1896, wyd. nast, w zbiorze 1896)
- Laskowski Kazimierz, *Lejzor Gang* (pierwodr. czasop. 1896, wyd. nast, w zbiorze 1896) Laskowski Kazimierz, *Mordka Echt* (pierwodr. czasop. 1896, wyd. nast, w zbiorze 1896) Laskowski Kazimierz, *Mordka Winterkalt* (pierwodr. czasop. 1896, wyd. nast, w zbiorze 1896)
- Laskowski Kazimierz, *Pamiętka* (pierwodr. czasop. 1898, wyd. nast, w zbiorze 1900)
- Laskowski Kazimierz, *Pierzynkowy interes* (pierwodr. czasop. 1898, wyd. nast, w zbiorze 1900)
- Laskowski Kazimierz, *Podbijacz* (pierwodr. czasop. 1898, wyd. nast, w zbiorze 1900)
- Laskowski Kazimierz, *Stopa procentowa* (pierwodr. w zbiorze 1900)
- Laskowski Kazimierz, *Szloma Süskind* (pierwodr. czasop. 1896, wyd. nast, w zbiorze 1896)
- Laskowski Kazimierz, *Uszer Spokojny* (pierwodr. czasop. 1896, wyd. nast, w zbiorze 1896)
- Laskowski Kazimierz, *Za drogą* (pierwodr. czasop. 1898, wyd. nast, w zbiorze 1900) Lubowski Edward, *Jacusz* (wyst. 1882, pierwodr. czasop. 1883, wyd. nast. osob. 1884) Lubowski Edward, *Przesady* (pierwodr. czasop. 1876, wyd. nast. osob. 1876)
- Lubowski Edward, *Wierzące dusze* (pierwodr. wyd. osob. 1864-1865), wyd. drugie pt.
- Silni i słabi* (wyd. osob. 1865)
- Ładnowski Aleksander, *Żyd w beczce* (pierwodr. wyd. osob. 1860)
- Łętowski Julian, *Izrael na puszczy* (pierwodr. wyd. osob. 1880)
- Łętowski Julian, *Josek Gesundheit i Spółka* (pierwodr. czasop. 1886, wyd. nast. osob. 1901)
- Łoś Wincenty, *Krowa Gorzenia* (pierwodr. czasop. 1888, wyd. nast, w zbiorze 1895)
- Łoś Wincenty, *Kusy Tomek* (pierwodr. czasop. 1890, wyd. nast, w zbiorze 1895)
- Łoś Wincenty, *Marcysia pokojowa* (pierwodr. czasop. 1888, wyd. nast, w zbiorze 1895) Łoziński Walery, *Szaraczek i karmazyn* (pierwodr. czasop. 1858, wyd. nast. osob. 1859) Łoziński Walery, *Szlachcic chodackowy* (pierwodr. czasop. 1857, wyd. nast. osob. 1857) Łoziński Walery, *Zakłęty dwór* (pierwodr. czasop. 1859, wyd. nast. osob. 1864) Maciejowski Ignacy, *Dla świętej ziemi - ścieżka przed chatą* (pierwodr. czasop. 1888) Maciejowski Ignacy, *Nad brzegiem Rudawy* (pierwodr. czasop. 1881, wyd. nast, w zbiorze 1892)
- Magnuszewski Dominik, *Pan Kaniowski* (pierwodr. w zbiorze 1841)
- Mickiewicz Adam, *[W pół jest Żydem]* (powst. 1833, pierwodr. w zbiorze 1892)
- Mickiewicz Adam, *[Raz Grzymała na Taranie]* (powst. 1832, pierwodr. w zbiorze 1892) Mierosławski Ludwik, *Szuja* (pierwodr. wyd. osob. 1835)
- Milewski Józef, *Żyd królem* (1815)*
- Miłkowski Stanisław, *Żyd, nowela w porę* (pierwodr. wyd. osob. 1897)

Mostowska Anna, *Lewita z Efraim. Powieść izraelska* (pierwodr. wyd. w zbiorze 1809) Moszczeński Tadeusz, *Rozmowa Roźnieckiego z Żydem we wsi Koblance nad Bugiem* (pierwodr. wyd. osob. 1830)

Norwid Cyprian, *Aktor* (powst. I wersja 1862, II wersja 1867, pierwodr. wyd. w zbiorze 1937)

Norwid Cyprian, *Wanda* (powst. 1851, pierwodr. czasop. 1901, wyd. nast. osob. 1922) Orzeszkowa Eliza, *Julianka* (pierwodr. czasop. 1878, wyd. nast. w zbiorze 1879) Orzeszkowa Eliza, *Niziny* (pierwodr. czasop. 1884, wyd. nast. osob. 1885)

Orzeszkowa Eliza, *Rotszyldówna* (pierwodr. czasop. 1890)

Potocki Stanisław Kostka, *Podróż do Ciemnogrodu* (pierwodr. wyd. osob. 1820)

Prus Bolesław, *Anielka* (pierwodr. pt. *Chybiona powieść*, czasop. 1880, wyd. nast. osob. 1885)

Prus Bolesław, *Emancypantki* (pierwodr. pt. *Emancypantka*, czasop. 1890-1893, wyd. nast. osob. 1894)

Prus Bolesław, *Kamizelka* (pierwodr. czasop. 1882, wyd. nast. w zbiorze 1885)

Prus Bolesław, *Na dworcu kolei* (pierwodr. czasop. 1873, wyd. nast. w zbiorze 1874)

Prus Bolesław, *Na Smolikowszczyźnie* (pierwodr. czasop. 1873, wyd. nast. w zbiorze 1874)

Prus Bolesław, *Pałac i rudera* (pierwodr. czasop. 1875, wyd. nast. osob. 1875)

Prus Bolesław, *Przekłęte szczęście* (pierwodr. czasop. 1876, wyd. nast. w zbiorze 1885)

Prus Bolesław, *Sen* (pierwodr. czasop. 1890, wyd. nast. w zbiorze 1895)

Prus Bolesław, *Wieś i miasto* (pierwodr. czasop. 1877, wyd. nast. w zbiorze 1891)

Skarbek Fryderyk, *Pan starosta* (pierwodr. wyd. osob. 1826)

Słowacki Juliusz, *Rozmowa z Matką Makryną Mieczysławką* (powst. 1846, pierwodr. czasop. 1861)

Syrokomla Władysław [właśc. Ludwik Kondratowicz], *Księgarz uliczny* (pierwodr. czasop. 1860, wyd. nast. w zbiorze 1862)

Syrokomla Władysław, *Tandeciarz*

Świętochowski Aleksander, *Sam w sobie* (pierwodr. czasop. 1893, wyd. nast. osob. 1896)

Ujejski Kornel, *Hymn wychodźców z Egiptu* (pierwodr. czasop. 1845, wyd. nast. w zbiorze 1852)

Ujejski Kornel, *Mojżesz przed śmiercią* (pierwodr. w zbiorze 1852)

Urbański Aureli, *Pod kolumną Zygmunta* (pierwodr. czasop. 1880, wyd. nast. w zbiorze 1884)

Wilkońska Paulina, *Na pograniczu* (pierwodr. wyd. osob. 1869)

Wilkoński August, *Emancypacja Sabiny ze stanowiska absolutnego* (pierwodr. w zbiorze 1845)

Wojciechowski Józef, *Judyta* (pierwodr. wyd. osob. 1863)

Wołodźko Waclaw [pseud. Waclaw Koszczyz], *W ogniu wolności* (pierwodr. czasop. 1885-1886)

Wołodźko Waclaw, *Wybrańcy losu* (pierwodr. czasop. 1880-1881, wyd. nast. osob. 1881-1882)

Zachariasiewicz Jan, *Nie ma Żyda w karczmie* (wyst. 1857)

Zachariasiewicz Jan, *Święty Jur* (pierwodr. wyd. osob. 1862)

Zapolska Gabriela, *Kaska Kariatyda. Melodramat* (wyst. 1895, pierwodr. wyd. osob. 1903)

Zapolska Gabriela, *Kaska Kariatyda. Powieść* (pierwodr. czasop. 1885-1886, wyd. nast. osob. 1888)

Zapolska Gabriela, *Kundel* (pierwodr. czasop. 1890, wyd. nast. w zbiorze 1893)

Zapolska Gabriela, *Matpa* (pierwodr. czasop. 1891, wyd. nast. w zbiorze 1893)

Zapolska Gabriela, *Przedpiekle* (pierwodr. czasop. 1889, wyd. nast. osob. 1895)

Zawadzki Artur, *Żyd rekrutem* (b.r.)

Zawilejko Adam, *Lud wieczny* (b.r.)

Zdziechowski Kazimierz, *Perła* (b.r.)
Żeromski Stefan, *Promień* (pierwodr. w zbiorze 1898)
Żółkowski Alojzy, *Wkroczenie do Litwy* (pierwodr. wyd. osob. 1812)
Żukowski Antoni, *Żyd dezertorem* (b.r.)

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA TEKSTÓW

Autor „Pojaty” [Feliks Bernatowicz], *Nałęcz. Romans z dziejów polskich*, Lwów 1848. Abramowicz Szalom Jaakow [pseud. Mendele Mojcher Sforim], *Donkiszot żydowski. Szkic z literatury żargonowej żydowskiej*, tł. i wstęp Klemens Junosza, „Wiek” 1885, nry 139–173.

Anczyc Władysław [Ludwik], *Flisacy. Obrazek ludowy w jednym akcie ze śpiewkami*, [w:] *Obrazki dramatyczne ludowe*, oprac. J. S. Bystroń, Kraków 1924, BN I 78.

Anonim, *Berko, Żyd*, [w zb.:] *Żydzi w Polsce. Antologia literacka*, oprac. H. Markiewicz, Kraków 1997.

Bałucki Michał, *Przechrsta*, [w:] *Nowele i obrazki*, t. 1, Warszawa 1885.

Bałucki Michał, *Przekłęte pieniądze. Powieść*, przedm. T. Jeske-Choiński, Warszawa 1899.

Bałucki Michał, *Typowa Żydówka. (Obrazek z życia)*, „Kalendarz dla Izraelitów” pod red. J. Goldszmita, Warszawa 1881.

Bałucki Michał, *W żydowskich rękach*, „Ognisko Domowe” 1884, nry 5–22.

Bałucki Michał, *Żydówka. Powieść z ostatnich lat*, [w:] *Pisma [...]*, t. 6, Warszawa 1886.

Belmont Leo [właśc. Leopold Blumental], *Na kształt świdra*, [w zb.:] *Żydzi w Polsce*.

Antologia literacka, oprac. H. Markiewicz, Kraków 1997.

Bełza Władysław, *Na dzisiejszą chwilę*, [w:] *Poezje [...]*, Lipsk 1874.

Bliziński Józef, *Chleb ludzi bodzie. Komedia w jednym akcie*, „Biblioteka Teatrów Amatorskich”, Lwów 1879, nr 14.

Bolej Krut [Edward Lubowski], *Na pochyłości. Powieść w dwóch tomach*, t. 1–2, Warszawa 1874.

Brodowski Feliks, *Strącone liście. (Wspomnienie ze starej dzielnicy)*, [w zb.:] *Z jednego strumienia. Nowele*, pod. red. i z przedm. E. Orzeszkowej, Warszawa 1960 (reprint).

Chodźkiewicz Władysław, *Haman. Tragedia napisana oryginalnie*, Lipsk 1846.

Chodźkiewicz Władysław, *Nasza ziemia. Przegrywka*, Petersburg 1859.

Chodźko Ignacy, *Nowe pamiętniki kwestarza przez brata Rafała Karęgę*, [w:] *Obrazy litewskie*, seria 6, Wilno 1862.

Chodźko Ignacy, *Pustelnik w Proniunach. Powieść w dwóch częściach*, [w:] *Podania litewskie*, seria 3, Wilno 1858.

Cohn Adolf Jakub, *Żydowskie szczęście. Obrazek z życia*. Warszawa 1866.

Czajkowski Antoni, *Żyd wieczny tułacz*, [w:] M. Inglot, *Postać Żyda w literaturze polskiej lat 1882–1864*, Wrocław 1999.

Czyński Jan, *Cesarzewicz Konstanty i Joanna Grudzińska, czyli Jakubini polscy*, Warszawa 1956.

Dalecka Wanda, *Nowy Abraham*, [w zb.:] *Z jednego strumienia. Nowele*, pod red. i z przedm. E. Orzeszkowej, Warszawa 1960 (reprint).

Dzierzkowski Józef, *Palec Boży*, [w:] *Powieści Józefa Dzierzkowskiego w pierwszym zupełnym wydaniu*, t. 6, Lwów 1875.

El... y [Adam Asnyk], *Żyd. Dramat współczesny w trzech aktach*, Kraków 1875.

Elkana J. M., *Baal Teszuba, czyli Pokutnik; powieść z życia ludu żydowskiego*, „Pamiętnik Umiejętności Moralnych i Literatury”, Warszawa 1830, t. 4.

- Elpidon [Michał Bałucki], *Młodzi i starzy. Powieść z niedawnych lat*, cz. 1-2, Lipsk 1866.
- Epstein Mikołaj, *Czerwoni i Biali. Obrazek historyczny w 3 odsłonach*, rkps w Bibliotece Ossolineum, sygn. 4974/I.
- Feldman Wilhelm, *Cuda i dziwy. Obrazek skreślony z natury*, [w:] *Jak w życiu. Obrazki*, Złoczów, b. r.
- Feldman Wilhelm, *Cudotwórca. Sztuka w czterech aktach*, Warszawa 1901.
- Feldman Wilhelm, *Idylla*, [w:] *Nowele i obrazki naszkicowane przez [...]*, Kraków 1889. Feldman Wilhelm, *Ofiary*, [w:] *Nowele i obrazki naszkicowane przez [...]*, Kraków 1889. Feldman Wilhelm, *Piękna Żydówka. Szkic psychologiczno-społeczny*, wyd. drugie, Kraków 1890.
- Feldman Wilhelm, *Sądy Boże. Dramat w czterech aktach z życia żydowskiego*, Warszawa 1899.
- Feldman Wilhelm, *Za późno*, [w:] *Nowele i obrazki naszkicowane przez [...]*, Kraków 1889. Feldman Wilhelm, *Żydziak. Szkic psychologiczno-społeczny*, Lwów 1889.
- Fredro Jan Aleksander, *Obce żywioły. Komedia w pięciu aktach oryginalnie prozą napisana*, [w:] *Komedia*, t. 3, Warszawa 1881.
- Gawalewicz Marian, *Filistry. Powieść społeczno-obyczajowa*, Warszawa 1888.
- Gawalewicz Marian, *Mechesy. Powieść*, t. 1-2, [w:] *Wybór pism*, t. 3-4, Lwów [1925]. Gliński Kazimierz, *Żydzi. Obraz dramatyczny, osnuty na tle prześladowań Żydów w połowie XIV wieku*, Warszawa 1901.
- Gomulicki Wiktor, *Chałat*, [w zb.:] *Z jednego strumienia. Nowele*, pod red. i z przedm. E. Orzeszkowej, Warszawa 1960 (reprint).
- Gomulicki Wiktor, *El mole rachmim*, [w zb.:] *Żydzi w Polsce. Antologia literacka*, oprac. H. Markiewicz, Kraków 1997.
- Gordzewicz Emanuel Nelin, *Podróż cudownego rabina*, [w:] *Z przestrzeni. Nowele*, Kraków 1900.
- Gorecki Antoni, *Machabeusz*, [w:] *Pisma [...]*, t. 1, Lipsk 1886.
- Groza Aleksander, *Starosta kaniowski*, [w:] *Poezje [...]*, t. 2, Wilno 1843.
- Gruszecki Artur, *Dla miliona*, „Ateneum” 1899, t. 2, z. 1-3, t. 3, z. 1-3.
- Gruszecki Artur, *Nawrócony. Powieść współczesna*, Warszawa 1901.
- Gruszecki Artur, *Szachraje. Powieść współczesna*, t. 1-2, Warszawa 1899.
- Hołowiński Ignacy, *Rachel. Powieść Żegoty Kostrowca*, Wilno 1847.
- Jeź Teodor Tomasz, *Dyplomacja szlachecka. Szkice z Poznańskiego. Powieść*, Warszawa 1949.
- Jeź Teodor Tomasz, *Uroczą. Powieść*, „Tygodnik Ilustrowany” 1868, nry 46-52; 1869, my 53-66, 68-70, 72-74.
- Jeź Teodor Tomasz, *Wnuk Chorążego*, „Tygodnik Ilustrowany” 1880, nry 236-261.
- John of Dycalp [Placyd Jankowski], *Powrót rabina*. „Athenaeum” t. 5 (1841).
- Junosza Klemens, *Abram Pinkt i Mateusz Sikora, dwaj filozofowie współcześni*, [w:] *Fotografie wioskowe*, Warszawa 1895.
- Junosza Klemens, *Adiutant pana Macieja*, [w:] *Fotografie wioskowe*, Warszawa 1895.
- Junosza Klemens, *Bez wyjścia. Kartka z życia pana Abusia Wajsfisza*, „Głos Narodu” 1896, nry 49-57.
- Junosza Klemens, *Cud na kirkucie*, Warszawa 1905.
- Junosza Klemens, *Czarnełoto. Pająki wiejskie*, t. 1-2, Warszawa 1900.
- Junosza Klemens, *Dworek przy cmentarzu. Kartka z nie wydanego pamiętnika*, „Świat” 1892, nry 1-5, 7, 9-10.
- Junosza Klemens, *Froim*, [w:] *Łaciarz. Froim*, Warszawa 1926.
- Junosza Klemens, *Icek podwójny*, [w:] *Wybór pism w X tomach*, t. 5, Warszawa 1893.
- Junosza Klemens, *Łaciarz*, [w:] *Łaciarz. Froim*, Warszawa 1926.
- Junosza Klemens, *Muzykanci. (Szkic z natury)*, Warszawa 1899.

- Junosza Klemens, *Na zgliszczach. Powieść wiejska*, przedm. T. Jeske-Choiński, Warszawa 1898.
- Junosza Klemens, *Nasi Żydzi w miasteczkach i na wsiach*, Warszawa 1889.
- Junosza Klemens, *Oryginał z Piskorzowa*, [w:] *Wybór pism w X tomach*, t. 5, Warszawa 1893.
- Junosza Klemens, *Pająki. Obrazek z życia warszawskiego*, Warszawa 1894.
- Junosza Klemens, *Pani Pipermenth na wodach w Ciechocinku*, [w:] *Monologi*, wyd. drugie, Warszawa 1895.
- Junosza Klemens, *Panowie bracia. Szkic z życia szlachty zagonowej*, Warszawa 1899.
- Junosza Klemens, *Słup*, [w:] *Nowele i obrazki*, Warszawa 1899.
- Junosza Klemens, *Żywota i spraw imć pana Symchy Borucha Kaltkugla ksiąg pięcioro*, cz. 1-2, Warszawa 1899.
- Kallas A[niela], *Duch czasu. Nowele*, Kraków 1898.
- Kallas A[niela], *Nasz żydowski świątek. Z pamiątek przyjaciółki*, Sambor 1893.
- Kłodziński Adam, *Żyd polski, czyli Każdy ma swoje przebiegi*, wyd. M. Brzezina, [w zb.:] *Miscellanea z doby Oświecenia*, [t.] 6, pod red. Z. Golińskiego, Wrocław 1982, „Archiwum Literackie”, t. 25.
- Konopnicka Maria, *Jakton*, [w:] *Z jednego strumienia. Nowele*, pod red. i z przedm. E. Orzeszkowej, Warszawa 1960 (reprint).
- Konopnicka Maria, *Mendel Gdański*, [w:] *Opowiadania*, wstęp K. Kuliczowska, wyd. jedenaste, Warszawa 1979.
- Konopnicka Maria, *Michał Duniak*, [w:] *Pisma wybrane*, pod red. I. Śliwińskiej (proza) i S. R. Dobrowolskiego (poezja), t. 1: *Nowele i obrazki*, t. 1: *Cztery nowele*, Warszawa 1951.
- Korzeniowski Józef, *Emeryt*, [w:] *Dzieła*, t. 2, Warszawa 1871.
- Korzeniowski Józef, *Kollokacja*, oprac. i wstępem opatrzył S. Kawyn, wyd. trzecie, Wrocław 1958, BN I 28.
- Korzeniowski Józef, *Krewni*, oprac. S. Kawyn, Wrocław 1955, BN I 156.
- Korzeniowski Józef, *Majster i czeladnik. Komedia w dwóch aktach*, [w:] *Dzieła*, t. 9, Warszawa 1873.
- Korzeniowski Józef, *Nowe wędrówki oryginała*, [w:] *Dzieła*, t. 2, Warszawa 1871.
- Korzeniowski Józef, *Okrężne. Komedia w dwóch aktach*, [w:] *Dzieła*, t. 9, Warszawa 1873.
- Korzeniowski Józef, *Spekulant*, wyd. czwarte, Kraków 1976.
- Korzeniowski Józef, *Żydzi. Komedia w czterech aktach*, [w:] *Dzieła wybrane*, pod red. J. Skórnickiego, t. 8: *Komedie*, Kraków 1954.
- Koszczyk W[acław] [właśc. Wacław Wołodźko], *Nawrócona*, [w:] *Z puszczy. Szkice i obrazki litewskie*, „Gazeta Narodowa” 1877, nr 260, 262, 263, 265, 266, 268-270, 273, 274, 277, 279, 280, 285, 287, 288, 290-294, 296.
- Krakowowa Paulina, *Żydówka, czyli Sasi na Kępie. Powieść*, [w:] *Wizerunki i roztrząsania naukowe. Poczet nowy drugi*, t. 6, Wilno 1839.
- Kraśiński Zygmunt, *Nie-Boska komedia*, wstęp i przypisy M. Ingot, Wrocław 1989.
- Kraśiński Zygmunt, *Ostatni*, [w:] *Dzieła literackie*, t. 1, wybrał, notami i uwagami opatrzył P. Hertz, Warszawa 1973.
- Kraszewski Józef Ignacy, *Budnik. Obrazek*, wstęp i obj. W. Hahn, Kraków 1923, BN I 55.
- Kraszewski Józef Ignacy, *Historia Herszka*, [w:] *Drugi wybór nowel polskich*, „Skarbnica Polska. Ilustrowany Tygodnik Arcydział Literackich” 1916, nr 56.
- Kraszewski Józef Ignacy, *Historia sprawiedliwie nawróconego. (Mase Ger Cedek)*, [w:] *Wilno od początków jego do roku 1750*, t. 3, Wilno 1841.

Kraszewski Józef Ignacy, *Król chłopów. Powieść historyczna z czasów Kazimierza Wielkiego*, [w:] *Cykl powieści historycznych obejmujących dzieje Polski*, pod red. Cz. Hernasa, Warszawa 1980.

Kraszewski Józef Ignacy, *Latarnia czarnoksiężka. Obrazy naszych czasów*, seria pierwsza i druga, [w:] *Dzieła. Powieści obyczajowe*, pod red. J. Krzyżanowskiego, Kraków 1964.

Kraszewski Józef Ignacy, *Literat starozakonny*, „Tygodnik Literacki” 1839, nr 27.

Kraszewski Józef Ignacy, *Para czerwona*, t. 1-2, Kraków 1905.

Kraszewski Józef Ignacy, *Powieść bez tytułu*, t. 1-2, 3-4, [w:] *Dzieła. Powieści obyczajowe*, pod red. J. Krzyżanowskiego, Kraków 1962.

Kraszewski Józef Ignacy, *Śmierć rabbi Ben Dawida*, [w:] *Wędrowki literackie. Fantastyczne i historyczne przez [...]*, t. 1, Wilno 1838.

Kraszewski Józef Ignacy, *Wspomnienia Polesia, Wołynia i Litwy*, Paryż, b.r.

Kraszewski Józef Ignacy, *Wspomnienia Wołynia, Polesia i Litwy*, wstępem poprzedził

S. Burkot, wyd. drugie, Warszawa 1985.

Kr[aszewski] J[ózef] I[gnacy], *Wieczory wołyńskie*, Lwów 1859.

Kraszewski Józef Ignacy, *Żyd. Obrazy współczesne*, [w:] *Dzieła. Powieści obyczajowe*, pod red. J. Krzyżanowskiego, Kraków 1960.

Kraszewski Józef Ignacy, *Żydzi-Karaici*, [w:] *Wilno od początków jego do roku 1750*, t. 3, Wilno 1841.

Kraushar Aleksander, *Sfinx. Fragment z przeszłości*, [w:] *Listki. Zbiorek poezji*, Warszawa 1863.

Laskowski Kazimierz, *Biegły w piśmie*, [w:] *Dla zabicia czasu. Humoreski*, Warszawa 1900.

Laskowski Kazimierz, *Na Wołówce*, [w:] *Licytanci. Szkice z życia*, Warszawa 1900. Laskowski Kazimierz, *O zmierzchu*, [w:] *Licytanci. Szkice z życia*, Warszawa 1900.

Laskowski Kazimierz, *Ruchla Tiulik*, [w:] *Ekonom-tragik. Obrazek z życia wiejskiego*, Warszawa [1910].

Laskowski Kazimierz, *Sprawozdanie naukowe z Pośladowa*, [w:] *Ekonom-tragik. Obrazek z życia wiejskiego*, Warszawa [1910].

Laskowski Kazimierz, *W sąsiedztwie rabina*, [w:] *Licytanci. Szkice z życia*, Warszawa 1900.

Laskowski Kazimierz, *Zrosli z ziemią. Opowieść*, t. 1-2, Warszawa 1913.

Laskowski Kazimierz, *Zużyty. Kartki z życia*, Warszawa 1895.

Lenartowicz T[eofil], *Krzyk starego Izraela*, [w:] *Cienie syberyjskie*, Lwów [1883].

Lubowski Edward, *Krok dalej. Powieść w trzech tomach*, „Tygodnik Powszechny” 1884, nry 1-49.

Lubowski Edward, *Żyd. Dramat w pięciu aktach*, Warszawa 1869.

Ładnowski Aleksander, *Berek odpieczętowany. Monodram w jednym akcie ze śpiewkami*, Bochnia 1860.

Ładnowski Aleksander, *Berek zapieczętowany. Monodram w jednym akcie ze śpiewkami*, Bochnia 1863.

Ładnowski Aleksander, *Kimedia pod tytułem żywy i umarły, czyli powstanie na kuszer albo psy wilka pożarły lub Tajfel Lorbe fuszer*, [w zb.:] *Izrael w poezji polskiej. Antologia*, wybrał J. Winczakiewicz, Paryż 1958.

Łętowski Julian, *Idylla*, [w:] *Robakiewicz. Nowele i obrazki*, Warszawa, b.r.

Łętowski Julian [właśc. Władysław Książek], *Konkurencja. Nowela*, Łódź 1899.

Łoś Wincenty, *Przy wiatraku. Nowela*, [w:] *Przy naszych dworach. Nowele*, Warszawa 1895.

Łoś Wincenty, *Szloma z Rozdołów. Nowela*, [w:] *Przy naszych dworach. Nowele*, Warszawa 1895.

Łoś Wincenty, *Zięciowie domu „Kohn et Cie”*. Powieść współczesna, wyd. drugie, t. 1-2, Warszawa 1895.

- Massalski Edward Tomasz, *Pan Podstolic albo czym jesteśmy czym być możemy. Romans administracyjny*, cz. 1-2, Wilno 1831, cz. 3-5, St. Petersburg 1833.
- Merzbach Henryk, *Matka Machabeuszów. Pani R. z F. S. na pamiątkę*, [w:] *Z wiosny*, Lipsk 1864.
- Meyersonowa Malwina, *Dawid. Obrazek z życia Żydów tegoczesnych*, Warszawa 1868.
- Meyersonowa Malwina, *Z ciasnej sfery. Powieść podług podań i papierów familijnych*, Warszawa 1878.
- Mickiewicz Adam, *Do Franciszka Grzymały*, [w:] *Wybór poezyj*, oprac. Cz. Zgorzelski, wyd. trzecie zmienione, t. 2, Wrocław 1986, BN I 66.
- Mickiewicz Adam, *Dziadów część III*, Warszawa 1967.
- Mickiewicz Adam, *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, wstęp i koment. M. Grabowska, Warszawa 1986, „Mała Biblioteka Literatury Polskiej”, pod red. S. Makowskiego.
- Mickiewicz Adam, *Literatura słowiańska*, przeł. L. Płoszewski, kurs drugi: 1841-1842, [w:] *Dzieła*, pod red. J. Krzyżanowskiego, t. 10, Warszawa 1955.
- Mickiewicz Adam, *Nocleg*, [w:] *Wybór poezyj*, oprac. Cz. Zgorzelski, wyd. trzecie zmienione, t. 2, Wrocław 1986, BN I 66.
- Mickiewicz Adam, *Pan Tadeusz*, oprac. K. Górski, wyd. trzydzieste drugie, Warszawa 1984.
- Mickiewicz Adam, *Pchła i rabin*, [w:] *Wybór poezyj*, oprac. Cz. Zgorzelski, wyd. trzecie zmienione, t. 2, Wrocław 1986, BN I 66.
- Mickiewicz Adam, *Skład zasad*, przeł. L. Płoszewski, [w:] *Dzieła*, pod red. J. Krzyżanowskiego, t. 12, Warszawa 1955.
- Mierosławski Ludwik, *Żelazna Maryna*, [w:] *Utwory poetyczne*, Paryż 1836.
- Mieroszewicz Jan [Wacław Gąsiorowski], *Zięć firmy L. Feinband et Comp. Powieść*, Warszawa 1902.
- Mieroszewicz Jan, *Zginęła głupota! Powieść z niedalekiej przyszłości*, „Rola” 1899, nry 1-38.
- Narzymiski Józef, *Epidemia. Dramat w czterech aktach*, Warszawa 1875.
- Niemcewicz Julian Ursyn, *Lejbe i Sióra, czyli listy dwóch kochanków. Romans*, Kraków 1931.
- Niemcewicz Julian Ursyn, *Powóz złamany. Powieść*, rkps z 1820 r. (kopia) w Bibliotece Narodowej, sygn. BOZ 1074.
- Niemcewicz Julian Ursyn, *Rok 3333, czyli sen niesłychany*, poprzedził wstępem „Nie wiem kto”, Warszawa 1913.
- Norwid Cyprian, „*Ad leones!*”, [w:] *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J. W. Gomulicki, t. 6, Warszawa 1971.
- Norwid Cyprian, *Białe kwiaty*, oprac. i studium wstępne J. W. Gomulicki, wyd. trzecie, uzupełnione, Warszawa 1977.
- Norwid Cyprian, *Listy 1839-1861*, [w:] *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J. W. Gomulicki, t. 8, Warszawa 1971.
- Norwid Cyprian, *Promethidion. Rzecz w dwóch dialogach z epilogiem*, [w:] *Pisma wybrane*, wybr. i obj. J. W. Gomulicki, wyd. trzecie zmienione, t. 2, Warszawa 1983.
- Norwid Cyprian, *Quidam. Przypowieść*, [w:] *Pisma wybrane*, wybr. i obj. J. W. Gomulicki, wyd. trzecie zmienione, t. 2, Warszawa 1983.
- Norwid Cyprian, *Żydowic polscy 1861*, [w zb.:] *Żydzi w Polsce. Antologia literacka*, oprac. H. Markiewicz, Kraków 1997.
- Norwid Cyprian, „*Żydy*” i *mechesy*, [w:] *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J. W. Gomulicki, t. 6, Warszawa 1971.
- Nussbaum Hilary, *Jakub Izraelewicz. Szkic powieściowy z życia Żydów*, Warszawa 1886. Or-Ot [Artur Oppman], *Berek Jawor*, [w zb.:] *Żydzi w Polsce. Antologia literacka*, oprac. H. Markiewicz, Kraków 1997.
- Orzeszkowa Eliza, *Daj kwiatek!*, [w:] *Z różnych sfer. Nowele i obrazki*, t. 3, Warszawa 1886.

Orzeszkowa Eliza do Malwiny Blumberg, list z 28 I 1887 r., Archiwum E. Orzeszkowej, rkps nr 287.

Orzeszkowa Eliza, *Eli Makower*, t. 1-2, [w:] *Pisma zebrane*, pod red. J. Krzyżanowskiego, t. 43-44, Warszawa 1950.

Orzeszkowa Eliza, *Gedali*, [w:] *Dzieła wybrane*, t. 11 : *Nowele*, cz. 2, Warszawa 1957.

Orzeszkowa Eliza, *Jędrza*, wyd. drugie, Warszawa 1966.

Orzeszkowa Eliza, *Listy zebrane*, t. 6, przygot. i koment. opatr. E. Jankowski, Wrocław 1967.

Orzeszkowa Eliza, *Listy zebrane*, t. 8, przygot. i koment. opatr. E. Jankowski, Wrocław 1976. Orzeszkowa Eliza, *Meir Ezofowicz*, t. 1-2, Warszawa 1951.

Orzeszkowa Eliza, *Mirtala*, [w:] *Pisma zebrane*, pod. red. J. Krzyżanowskiego, t. 19, Warszawa 1950.

Orzeszkowa Eliza. *Ogniwa*, [w:] *Nowele*, Warszawa 1949.

Orzeszkowa Eliza, *O Żydach i kwestii żydowskiej*, Wilno 1882.

Orzeszkowa Eliza, *Pan Graba*, wyd. drugie, Warszawa 1971.

Orzeszkowa Eliza, *Pisma krytycznoliterackie*, zebrał i oprac. E. Jankowski, Wrocław 1959.

Orzeszkowa Eliza, „*Silny Samson Obrazek miejski*, [w:] *Dzieła wybrane*, t. 10: *Nowele*, cz. 1, Warszawa 1957.

Pajgert Adam, *Żydówka*, [w :.] *Żydzi w poezji polskiej. Głosy poetów o Żydach*, zebrał W. Bełza, wyd. drugie, Lwów 1906.

Perl Salomea, *Z pamiętnika młodej Żydówki*, Warszawa 1896.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, w przekładzie z języków oryginalnych, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich. *Biblia Tysiąclecia*, wyd. trzecie poprawione, Poznań-Warszawa 1980.

Prus Bolesław, *Faraon*, t. 1-2, wyd. czternaste. Warszawa 1965.

Prus Bolesław, *Lalka*, oprac. J. Bachórz, t. 1-2, Wrocław 1991, BN I 262.

Prus Bolesław, *Lokator poddasza*, [w:] *Pisma [...]*, pod red. Z. Szweykowskiego, t. 22: *Nowele, opowiadania, fragmenty*, t. 1, Warszawa 1950.

Prus Bolesław (Aleksander Głowacki), *Na pograniczu*, [w:] *Pisma [...]*, pod red. I. Chrzanowskiego, Z. Szweykowskiego, t. 6: *Szkice i obrazki*, t. 2, Warszawa 1935.

Prus Bolesław, *Placówka. Powieść*, wstęp, przypisy i aneks T. Jodełka-Burzecki, wyd. dwudzieste, Warszawa 1983.

Prus Bolesław (Aleksander Głowacki), *Sen Jakuba*, [w:] *Pisma [...]*, pod red. I. Chrzanowskiego, Z. Szweykowskiego, t. 9: *Opowiadania wieczorne*, Warszawa 1935.

Przyborowski Walery, *Hinda. Powieść współczesna*, Warszawa 1869.

Rapacki Wincenty, *Do światła! Powieść z XV wieku*, Warszawa 1900.

Reymont Władysław Stanisław, *Ziemia obiecana. Powieść*, oprac. M. Popiel, t. 1-2, Wrocław 1996, BN I 286.

Romanowski Mieczysław, *Rabin*, [w zb.:] *Żydzi w Polsce. Antologia literacka*, oprac. H. Markiewicz, Kraków 1997.

Roniecki Emil [właśc. Dominik Derdacki], *Wielki Rabbi Abraham. Tragedia w pięciu aktach*, Lwów 1875.

Sarnecki Zygmunt, *Febris aurea. Komedia w pięciu aktach*, [w:] *Dramat mieszczański epoki pozytywizmu warszawskiego*, wybrał, wstępem i przypisami opatrzył T. Sivert, Wrocław 1953.

Sarnecki Zygmunt, *Słonecznik. Komedia w czterech aktach*, Kraków 1883.

Sarnecki Zygmunt, *Zemsta pani hrabiny. Komedia w trzech aktach prozą napisana przez [...]*, Warszawa 1870.

Saulsonowa z Felixów Rozalia, *Kłonek. Obrazek ludowy z życia*, Warszawa 1877.

Semenenko Piotr, *Rabbi*, [w:] *Biesiady filozoficzne*, „Przegląd Poznański” t. 28 (1859).

- Sewer [Ignacy Maciejowski], *Dla świętej ziemi. Kasia*, [w:] *Dzieła wybrane*, pod red. S. Frybesa i J. Skórnickiego, t. 3: *Nowele*, t. 2, Kraków 1955.
- Sewer [Ignacy Maciejowski], *Przybłądy*, [w:] *Dzieła wybrane*, pod red. S. Frybesa i J. Skórnickiego, t. 2: *Nowele*, t. 1, Kraków 1955.
- Sewer [Ignacy Maciejowski], *Zyzma. Powieść współczesna*, Petersburg 1896.
- Słowacki Juliusz, *Ksiądz Marek. Poema dramatyczne. We trzech aktach*, [w:] *Dzieła wybrane*, pod red. J. Krzyżanowskiego, wyd. czwarte, t. 5: *Dramaty*, oprac. E. Sawrymowicz, Wrocław 1990.
- Słowacki Juliusz, *Lambro. Powstańca grecki. Powieść poetyczna w dwóch pieśniach*, [w:] *Dzieła wybrane*, pod red. J. Krzyżanowskiego, wyd. czwarte, t. 1: *Liryki i powieści poetyckie*, oprac. J. Krzyżanowski, Wrocław 1989.
- Słowacki Juliusz, *Złota Czaszka*, [w:] *Dzieła wybrane*, pod red. J. Krzyżanowskiego, t. 4: *Dramaty*, Wrocław 1990.
- Sygietyński Antoni, *Wysadzony z siodła. Powieść z życia współczesnego*, Kraków 1958.
- Szyrmer Eleonora [właśc. Ludwik Szyrmer], *Kataleptyk. Powieść nieboszczyka Pantofia*, t. 1-2, Wilno 1846.
- Szymanowski Waclaw, *Salomon. Dramat z XVI wieku, w trzech aktach*, Warszawa 1856.
- Szymanowski Waclaw, *Szkice warszawskie. Lichwiarze*, Warszawa 1855.
- Szymański Adam, *Srul z Lubartowa*, [w:] *Szkice*, t. 1, Petersburg 1890.
- Świętochowski Aleksander, *Chowa Rubin*, [w:] *Nowele i opowiadania. Wybór*, oprac. S. Sandler, Wrocław 1965, BN I 185.
- Świętochowski Aleksander, *Liberum veto*, t. 1, wyboru dok. S. Sandler, koment. oprac. M. Brykalska, Warszawa 1976.
- Tuszcowska Eliza [właśc. Elżbieta Bośniacka], *Cmentarz żydowski w Pradze*, [w zb.:] *Izrael w poezji polskiej. Antologia*, wybór J. Winczakiewicz, Paryż 1958.
- Urbański Aureli, *Ryży Mordko*, [w zb.:] *Żydzi w poezji polskiej. Głosy poetów o Żydach*, zebrał W. Bełza, wyd. drugie, Lwów 1906.
- Wilkońska Paulina, *Gałązka cierniowa. Powieść*, [w:] „Dziennik Literacki” 1866, nry 10-15.
- Wilkoński August, *Napoleon i Żydki swarzędzkie. (Zdarzenie prawdziwe)*, [w:] *Pisma*, t. 1, Kraków 1888.
- Wilkoński August, *Przedślubne przygody Juliana Byczykowskiego, młodzieńca pełnego nadziei bogatego ożenku*, [w:] *Ramoty i ramotki*, t. 5, Warszawa 1873.
- Wilkoński August, *Szlachetny nieznajomy. Odłamki ze szkicu powieściowego*, [w:] *Ramoty i ramotki*, t. 5, Warszawa 1873.
- Wolski Włodzimierz, *Mosiek*, [w zb.:] *Żydzi w poezji polskiej. Głosy poetów o Żydach*, zebrał W. Bełza, wyd. drugie, Lwów 1906.
- Wołowski Michał, *Był Żydem. Powieść na tle stosunków współczesnych*, „Tygodnik Romansów i Powieści” 1884, nry 825-835.
- Zachariasiewicz Jan [J.C.Z.], *Machabeusze*, „Tygodnik Polski” 1849, nr 5.
- Zachariasiewicz Jan, *W przededniu*, t. 1-3, Lwów 1863.
- Zalewski Kazimierz, *Górą nasi. Komedia w pięciu aktach*, Kraków 1885.
- Zalewski Kazimierz, *Małżeństwo Apfel. Komedia w czterech aktach*, „Echo Muzyczne Teatralne i Artystyczne” 1887, nry 192-204.
- Zalewski Kazimierz, *Nasi zięciowie. Komedia w pięciu aktach*, „Kłosy” 1886, nry 1071-1086.
- Zalewski Kazimierz, *Z postępem. Komedia w pięciu aktach*, Warszawa 1874.
- Zapolska Gabriela, *Antysemitnik. Powieść*, [w:] *Dzieła wybrane*, pod red. J. Skórnickiego i T. Weissa, t. 10: *Szkice powieściowe*, Kraków 1958.
- Zapolska Gabriela, *Johne Firulkes. Sztuka w pięciu aktach*, [w:] *Dzieła wybrane*, pod red. J. Skórnickiego i T. Weissa, t. 14: *Utwory dramatyczne*, cz. 2, Kraków 1958.
- Zapolska Gabriela, *Małaszka. Powieść*, [w:] *Dzieła wybrane*, pod red. J. Skórnickiego i T. Weissa, t. 10: *Szkice powieściowe*, Kraków 1958.

Zapolska Gabriela, *Małka Szwarcenkopf. Sztuka w pięciu aktach*, [w:] *Dzieła wybrane*, pod red. J. Skórnickiego i T. Weissa, t. 13: *Utwory dramatyczne*, cz. 1, Kraków 1958.

Zapolska Gabriela, *Peri i raj. Szkic z natury, „One”*, [w:] *Wydanie zbiorowe dzieł Gabrieli Zapolskiej* [t. 12], Warszawa 1923.

Zapolska Gabriela, *Szakale* [w:] *Dzieła wybrane*, pod red. J. Skórnickiego i T. Weissa, t. 12: *Nowele*, cz. 2: *Menażeria ludzka*, Kraków 1958.

Zapolska Gabriela, *Szmat życia. Powieść*, Lublin 1922.

Zapolska Gabriela, *We krwi. Powieść*, Kraków 1923.

Zapolska Gabriela, *Zaszumi las. Powieść współczesna w trzech częściach*, [w:] *Dzieła wybrane*, pod red. J. Skórnickiego i T. Weissa, t. 5-6, Kraków 1957.

Zgliński D[aniel], *U wspólnego stołu. Komedja w trzech aktach*, Warszawa 1883. Żeromski Stefan, *Ludzie bezdomni*, oprac. I. Maciejewska, Wrocław 1987, BN I 254.

BIBLIOGRAFIE, ROZPRAWY, STUDIA LITERACKIE

Abkowicz Mariola, *Główne zasady doktrynalne religii karaimskiej*, [w zb.:] *Karaimi. (Materiały z sesji naukowej)*, pod red. A. Dubińskiego, E. Śliwki, Pieniężno 1987.

Barcikowska Małgorzata, *Historia szabatu*, „Słowo Żydowskie” 2001, nr 3.

Bergman Eleonora, *Architektura synagog*, [w zb.:] *Studia z dziejów Żydów w Polsce. Materiały edukacyjne dla szkół średnich i wyższych*, t. 1, Warszawa 1995.

Bero Józef, *Z dziejów szkolnictwa żydowskiego w Królestwie Kongresowym 1815-1830*, „Minerwa Polska” 1929, z. 1/4.

Bibliografia literatury polskiej Nowy Korbut, t. 4-9, 11-17, Warszawa 1966-2000.

Borowy Waclaw, *Z dziejów uczuciowego uprawnienia Żydów*, [w:] *Kamienne rękawiczki i inne studia i szkice literackie*, Warszawa 1932.

Borzymińska Zofia, *Dzieje Żydów w Polsce. Wybór tekstów źródłowych XIX wiek*, Warszawa 1994.

Borzymińska Zofia, *Spółczesność żydowska w Polsce w XIX wieku*, [w zb.:] *Studia z dziejów Żydów w Polsce. Materiały edukacyjne dla szkół średnich i wyższych*, pod red. Z. Borzymińskiej, t. 1, Warszawa 1985.

Borzymińska Zofia, *Szkolnictwo żydowskie w Warszawie 1831-1870*, Warszawa 1994.

Brandstaetter Roman, „Moszkopolis”, „Miesięcznik Żydowski” 1932, z. 7.

Brzewska Iwona, *Hebrajskie inskrypcje nagrobne na macewach z dawnego cmentarza w Turku*, [w zb.:] *Studia z dziejów kultury żydowskiej w Polsce*, pod red. J. Woronczonego, t. 2: *Cmentarze żydowskie*, Wrocław 1995.

Buber Martin, *Opowieści chasydów*, tł. i posłowie P. Hertz, Poznań 1989.

Burkot Stanisław, *Powieści współczesne (1863-1887) Józefa Ignacego Kraśzewskiego*, Kraków 1967.

Butkiewiczówna Irena, *Powieści i nowele żydowskie Elizy Orzeszkowej*, Lublin 1937.

Cała Alina, *Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim (1864-1897). Postawy. Konflikty. Stereotypy*, Warszawa 1989.

Cała Alina, *Kabała i chasydyzm*, „Novum” 1978, nr 11/12.

Cała Alina, *Stereotyp Żyda i kultury żydowskiej*, [w .:] *Studia z dziejów Żydów w Polsce. Materiały edukacyjne dla szkół średnich i wyższych*, t. 2, Warszawa 1995.

Cała Alina, Węgrzynek Hanna, Zalewska Gabriela, *Historia i kultura Żydów polskich. Słownik*, Warszawa 2000.

Chmielowski Piotr, *Józef Ignacy Kraszewski - zarys historycznoliteracki*, Kraków 1888.

Cichy Cezary, *Przykłady stereotypu Żyda w literaturze polskiego romantyzmu*, [w zb.:] *Kłamstwo w literaturze*, pod red. Z. Wójcickiej i P. Urbańskiego, Kielce 1996.

Cohen Abraham, *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, przeł. R. Gromacka, Warszawa 1995.

Czacki Tadeusz, *Rozprawa o Żydach i Karaitach*, Kraków 1860.

Danek Wincenty, *Józef Ignacy Kraszewski*, Warszawa 1973.

De Vries Simon Philip, *Obrzędy i symbole Żydów*, przeł. A. Borowski, Kraków 1999.

Detko Jan, *Narodowy aspekt kwestii żydowskiej u Elizy Orzeszkowej*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1961, nr 40.

Detko Jan, *Orzeszkowa wobec tradycji narodowowyzwoleńczych. (Zarys monograficzny)*, Warszawa 1965.

Eisenbach Artur, *Emancypacja Żydów na ziemiach polskich 1785-1870 na tle europejskim*, Warszawa 1988.

Eisenbach Artur, *Kwestia równouprawnienia Żydów w Królestwie Polskim*, Warszawa 1972.

Eisenbach Artur, *Wielka Emigracja wobec kwestii żydowskiej 1832-1849*, Warszawa 1976.

Eisenbach Artur, *Z dziejów ludności żydowskiej w Polsce w XVII i XIX wieku. Studia i szkice*, Warszawa 1983.

Eisenberg Filip, *Wilhelm Feldman. Szkic biograficzny*, [w zb.:] *Pamięci Wilhelma Feldmana*, Kraków 1922.

Eisenberg Josy, *Judaizm*, tł. I. Stąpor, E. Wolańska, Warszawa 1999.

Encyclopaedia judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart, red. Jakob Klatzkin, t. 1-10, Berlin 1928-1934.

Estreicher Karol, *Bibliografia polska XIX stulecia. Lata 1881-1900*, t. 1-4, Kraków 1906-1916, reprint (Warszawa 1977).

Estreicher Karol, *Bibliografia polska*. 120 000 druków. Katalog 50 000 druków polskich lub Polski dotyczących od roku 1800, ułożony abecedowo według autorów i przedmiotów, z wyrażeniem cen księgarskich, cz. 1, *Stulecie XIX*, t. 1-7, Kraków 1870-1882, reprint (Warszawa 1977-1978); zeszyt dod.: 3000 druków od 1871 roku, Kraków 1873, reprint (Warszawa 1978).

Feldhom Juliusz, *...Pomnik strzaskany... (Motywy żydowskie w twórczości Cypriana Norwida)*, „Miesięcznik Żydowski” 1933, nr 2/3.

Feldman Wilhelm, *Stosunek Adama Mickiewicza do Żydów. Szkic*, Kraków 1890.

Fijałkowski Paweł, *Dzieje Żydów w Polsce. Wybór tekstów źródłowych XI-XV111 wiek*, Warszawa, b. r.

Fijałkowski Paweł, *Początki obecności Żydów w Polsce (X-XIII wiek)*, [w zb.:] *Studia z dziejów Żydów w Polsce. Materiały edukacyjne dla szkół średnich i wyższych*, pod red. Z. Borzymińskiej, t. 1, Warszawa 1995.

Fromm Erich, *Halacha*, tłum. K. Masewicz, „Więź” 1984, nr 4.

Fuks Marian, *Żydzi w Polsce. Dawniej i dziś*, Poznań 2000.

Fuks Marian, *Żydzi w Warszawie. Życie codzienne, wydarzenia, ludzie*, Poznań 1992.

Fuks Marian, Hoffman Zygmunt, Horn Maurycy, Tomaszewski Jerzy, *Żydzi polscy. Dzieje i kultura*, Warszawa 1982.

Galie Henryk, *Żydzi w beletrystyce dzisiejszej*, „Biblioteka Warszawska” 1905, t. 1.

- Gebert Konstanty, *Szabat – święto świąt*, [w zb.:] *Religia i kultura żydowska. Materiały z sesji judaistycznej*, pod red. B. Wodeckiego, E. Śliwki, Pieniężno 1986.
- Ginz A., *Żydostwo w twórczości Słowackiego*, [w zb.:] *Almanach żydowski*, pod red. L. Reicha, Lwów 1910.
- Goldberg-Mulkiewicz Olga, *Obrzędy żałobne i pogrzebowe Żydów polskich*, „Polska Sztuka Ludowa” 1986, nr 1/2.
- Gubbay Lucien, Levy Abraham, *The Jewish Book of Why and What. A Guide to Jewish Tradition, Custom, Practice and Belief*, New York 1989.
- Grynberg Henryk, *The Jewish Theme in Polish Positivism*, „The Polish Review”, New York 1980, nr 3–4.
- Haumann Heiko, *Historia Żydów w Europie Środkowej i Wschodniej*, przeł. C. Jenne, Warszawa 2000.
- Handelsman Stanisław, *Kraszewski a kwestia żydowska*, „Gazeta Kujawska” 1912, nr 270. Hertz Aleksander, *Żydzi w kulturze polskiej*, przedm. J. Górski, Warszawa 1988.
- Hońdo Leszek, *Cmentarz żydowski – charakterystyka hebrajskich inskrypcji*, [w zb.:] *Studia z dziejów kultury żydowskiej w Polsce*, pod red. J. Woronczaka, t. 2: *Cmentarze żydowskie*, Wrocław 1995.
- Ihnatowicz Ireneusz, *Burżuazja warszawska*, Warszawa 1972.
- Ihnatowicz Ireneusz, *Obyczaj wielkiej burżuazji warszawskiej w XIX wieku*, Warszawa 1971.
- Inglot Mieczysław, *Postać Żyda w literaturze polskiej lat 1822–1864*, Wrocław 1999.
- Jagielski Jan, *Cmentarze żydowskie w Polsce*, [w zb.:] *Studia z dziejów Żydów w Polsce. Materiały edukacyjne dla szkół średnich i wyższych*, pod red. Z. Borzymińskiej, t. 1, Warszawa 1995.
- Janion Maria, *Do Europy tak, ale razem z naszymi umarłymi*, Warszawa 2000.
- Janion Maria, *Tematy żydowskie u Mickiewicza*, [w zb.:] *Tajemnice Mickiewicza*, pod red. M. Zielińskiej, Warszawa 1998.
- Jak modlą się Żydzi. Antologia modlitw*, wybór i wstęp M. Tomal, Warszawa 2000.
- Jankowski Edmund, *Eliza Orzeszkowa*, wyd. czwarte, Warszawa 1980.
- Janusz Bohdan, *Karaici w Polsce*, Kraków 1927.
- Jeske-Choiński Teodor, *Neofici polscy. Materiały historyczne*. Warszawa 1904.
- Jeske-Choiński Teodor, *Żyd w powieści polskiej. Studium*, Warszawa 1914.
- Judaika polskie z XIX wieku. Materiały do bibliografii, cz. 1 : Druki w językach nieżydowskich*, oprac. W. Wierzbieniec, Kraków 1999.
- „Kalendarz Żydowski na 5761 rok” (2000–2001), Warszawa 2000.
- Kameraz-Kos Ninel, *Święta i obyczaje żydowskie*, Warszawa 1997.
- Katalog księgozbioru, rękopisów, dyplomów, rycin, map, atlasów, fotografii, jako też osobistych dyplomów, adresów itp. pozostałych po śp. Józefie Ignacym Kraszewskim*, staraniem Franciszka Kraszewskiego uporządkował i spisał Michał Pawlik, Lwów 1888.
- Kolatch Alfred J., *The Jewish Home Advisor*, New York 1990.
- Kołodziejczyk Ryszard, *Burżuazja polska w XIX i XX wieku. Szkice historyczne*, Warszawa 1979.
- Kołodziejczyk Ryszard, *Kształtowanie się burżuazji w Królestwie Polskim (1815–1850)*, Warszawa 1957.
- Kopaliński Władysław, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1985.
- Kos Bohdan, Krych Małgorzata, *Kabbala żywa*, „Znak” 1983, nr 339/340.
- Krajewska Monika, *Cmentarze żydowskie – mowa kamieni*, „Znak” 1983, nr 339/340. Krajewski Stanisław, *Żydzi. Judaizm. Polska*, Warszawa 1997.
- Kraszewski Józef Ignacy, *O poezji żydowskiej*, „Zbieracz Literacki i Polityczny” 1837, nr 27.

Kraszewski Józef Ignacy, *O polskich romansopisarzach*, „Wizerunki i Roztrząsania Naukowe”. Poczest nowy t. 11 (1836).

Kraushar Aleksander, *Wspomnienia. Kartka z niedawnej przeszłości*, [w zb.:] *Książka jubileuszowa dla uczczenia pięćdziesięcioletniej działalności literackiej J. I. Kraszewskiego*, Warszawa 1880.

Kruszyński J., *Talmud. Co zawiera i co naucza*, Lublin 1925.

Kuberczyk Tomasz, *Przedstawienia purimowe*, „Pamiętnik Teatralny” 1992, z. 1-4.

Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm. Chrześcijaństwo. Islam, pod red. A. T. Houry, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1998.

Leociak Jacek, *Strzaskana całość - Norwid o Żydach*, „Teksty Drugie” 1992, nr 5.

Lewandowska Dorota, *Gmina wyznania mojżeszowego w Galicji Wschodniej w XIX i XX wieku (do wybuchu II wojny światowej). Na przykładzie materiałów archiwalnych zachowanych w Archiwum Głównym Akt Dawnych w Warszawie*, [w zb.:] *Studia z dziejów kultury żydowskiej w Polsce*, pod red. J. Woronczaka, t. 1: *Żydowskie gminy wyznaniowe*, Wrocław 1995.

Lewin Izaak, *Z historii i tradycji. Szkice z dziejów kultury żydowskiej*, Warszawa 1983.

Libera Zdzisław, *W literaturze i legendzie. (O judaikach polskiego Oświecenia). Szkice literackie*, Łódź 1999.

Lichten Józef, *Uwagi o asymilacji i akulturacji Żydów w Polsce w latach 1863-1943*, „Znak” 1988. nr 396/397.

Lilientalowa Regina, *Dziecko żydowskie*, Kraków 1927.

Lilientalowa Regina, *Święta żydowskie w przeszłości i teraźniejszości*, cz. 1, Kraków 1909, „Rozprawy Akademii Umiejętności Wydziału Filologicznego”, t. 45.

Lilientalowa Regina, *Święta żydowskie w przeszłości i teraźniejszości*, cz. 2, Kraków 1913, „Rozprawy Akademii Umiejętności Wydziału Filologicznego”, t. 52.

Lilientalowa Regina, *Święta żydowskie w przeszłości i teraźniejszości*, cz. 3, Kraków 1919, „Rozprawy Akademii Umiejętności Wydziału Filologicznego”, t. 58.

Lilientalowa Regina, *Zaręczyny i wesele żydowskie*, „Wisła” 1900, z. 5.

Lów Chaim, *Żydzi w literaturze polskiej*, [w zb.:] *Udział Żydów w kulturze*, cz. 1, Kraków 1938.

Łastik Salomon, *Z dziejów oświecenia żydowskiego. Ludzie i fakty*, Warszawa 1961.

Łoboz Małgorzata, *Wilhelma Feldmana sprzeciw wobec wyobcowania*, „Prace Literackie” XXXII (1992), „Acta Universitatis Wratislaviensis”, No 1459.

Łoch Eugenia, *W kręgu bohaterów żydowskich Żeromskiego*, [w zb.:] *Literackie portrety Żydów*, pod red. E. Łoch, Lublin 1996.

Markiewicz Henryk, *Asymilacja Żydów jako temat literatury polskiej*, „Kultura i Społeczeństwo” 1990, nr 4.

Martuszevska Anna, *Poetyka polskiej powieści dojrzałego realizmu (1876-1895)*, Wrocław 1977.

Martuszevska Anna, *Pozycja narratora w powieściach tendencyjnych Elizy Orzeszkowej*, Gdańsk 1970.

Masewicz Krzysztof, *Chasidim: narodziny fantazji*, „Więź” 1984, nr 4.

Maurer Jadwiga, *„Z matki obcej...” Szkice o powiązaniach Mickiewicza ze światem Żydów*, Londyn 1990.

Mello Alberto, *Judaizm*, przekł. K. Stopa, Kraków 2002.

Michalski Tadeusz Józef, *Przepisy szabasu (1)*, „Kalendarz Żydowski 1987-1988 (5748)”, pod red. J. Korzeniowskiego, Warszawa 1987.

Mieses Mateusz, *Polacy - chrześcijanie pochodzenia żydowskiego*, t. 1-2, Warszawa 1938. *Mity i stereotypy w dziejach Polski*, pod red. J. Tazbira, Warszawa 1991.

Modlimy się słowami tradycji żydowskiej, wybór E. Kopciowski, przekł. P. Pachciarek, Warszawa 1994.

Mrozek Zdzisław, *Literacki świat Ludwika Sztyrmera. Zarys monograficzny*, Bydgoszcz 1990.

Muszkowski J. M., *Typy żydowskie w literaturze polskiej*, „Izraelita” 1911, nr 17–19. Naimska Małgorzata, *Judaizm i święta żydowskie*, „Znak” 1983, nr 339/340.

Nussbaum Hilary, *Leon i Lajb. Studium religijno-społeczne*, Warszawa 1883.

Nussbaum Hilary, *Przewodnik judaistyczny obejmujący kurs literatury i religii*, Warszawa 1893.

Ochman Jerzy, *Peryferie filozofii żydowskiej*, Kraków 1997.

Opalski Magdalena and Bartal Israel, *Poles and Jews. A Failed Brotherhood*, Hannover and London 1992.

Ouaknin Marc-Alain, *Chasydzi*, przeł. K. i K. Pruscy, Warszawa 2002.

Pakentreger Aleksander, *Charakterystyka historyczna, obyczajowa i liturgiczna świąt żydowskich*, „Kalendarz Żydowski. Almanach 1990–1991 (5751)”, pod red. M. Friedmana, Warszawa 1990.

Panas Władysław, *Sacer: święty-przeklęty. Obraz judaizmu w literaturze polskiej drugiej połowy XIX wieku*, [w:] *Pismo i rana. Szkice o problematyce żydowskiej w literaturze polskiej*, Lublin 1996.

Pash Boaz, Gordon Ewa, *Modlitwy na cmentarzu i zwyczaje pogrzebowe*, Kraków 2009. Pełka Leonard, *Rytuały, obrzędy, święta*, Warszawa 1989.

Piątkowski M. H., *Norwid a Żydzi*, „Wiadomości Literackie” 1933, nr 39.

Piechotkowie Maria i Kazimierz, *Bóżnice polskie XIX w.*, „Kalendarz Żydowski 1986–1987 (5747)”, pod red. E. Świdorskiej, Warszawa 1986.

Polski Słownik Biograficzny, t. 14 (1968).

Prokop-Janiec Eugenia, *Obraz sztety w polskiej literaturze*, [w zb.:] *Kultura Żydów polskich XIX–XX wieku*, pod red. M. Meduckiej i R. Renz, Kielce 1992.

Radomiński Jan Alojzy, *Co wstrzymuje reformę Żydów w kraju naszym, i co ja przyspieszyć powinno?*, Warszawa 1820.

Rejduch-Samkowa Izabella, *Święta i obrzędy żydowskie. Naczynia i przedmioty liturgiczne i obrzędowe*, [w zb.:] *Kultura Żydów polskich XIX–XX wieku*, pod red. M. Meduckiej i R. Renz, Kielce 1992.

Rostworowski Emanuel, *Legendy i fakty XVIII w.*, Warszawa 1963.

Schiper Ignacy, *Przyczynki do dziejów chasydyzmu w Polsce*, wstęp Z. Targielski, Warszawa 1992.

Schlager Benjamin, *Żydowskie prawo małżeńskie*, wstęp O. Thon, Kraków 1930.

Scholem Gershom, *Judaizm. Parę głównych pojęć*, przeł. J. Zychowicz, przedm. M. Galas, Kraków 1991.

Scholem Gershom, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, wstęp M. Galas, Warszawa 1997.

Schreiber Ignacy, *Twórczość dramatyczna Edwarda Lubowskiego*, przedm. S. Windakiewicz, Kraków 1929.

Sentencje Ojców (Pirkej Awot), przeł. M. Friedman, „Literatura na Świecie” 1987, nr 4.

Shmeruk Chone, *Legenda o Esterce w literaturze Jidysz i polskiej. Studium z dziedziny wzajemnych stosunków dwóch kultur i tradycji*, przeł. M. Adamczyk-Garbowska, Warszawa 2000.

Sivert Tadeusz, *Problematyka społeczna w dramacie mieszczańskim pozytywizmu warszawskiego*, [w zb.:] *Teatr warszawski drugiej połowy XIX wieku*, pod red. T. Siverta, Wrocław 1957, „Studia z Dziejów Teatru w Polsce”, pod red. T. Siverta, t. 1.

Solomon Norman, *Judaizm*, przeł. J. Mytkowska, Warszawa 1997.

Strzemski Michał, *Szofar, czyli „Trąbki”*, „Znak” 1983, nr 339/340.

- Sulimowicz Anna, *Karaimi w Polsce i na Litwie (do 1945 roku)*, [w zb.:] *Karaimi. (Materiały z sesji naukowej)*, pod red. A. Dubińskiego, E. Śliwki, Pieniężno 1987.
- Szacki Jerzy, *Tradycja. Przegląd problematyki*, Warszawa 1971.
- Szcześniak Janina, *Kreacje bohaterów żydowskich w twórczości Bolesława Prusa*, [w zb.:] *Literackie portrety Żydów*, pod red. E. Łoch, Lublin 1996.
- Talmud*, przeł. i objaśnieniami uzupełnił I. Kramstück, Warszawa 1869.
- Tazbir Janusz, *Świat panów Pasków. Eseje i studia*, Łódź 1986.
- Traczyk Aurelia Kamila, *Obrzędowość i obyczaje u Karaimów*, [w zb.:] *Karaimi. (Materiały z sesji naukowej)*, pod red. A. Dubińskiego, E. Śliwki, Pieniężno 1987.
- Tyloch Witold, *Judaizm*, Warszawa 1987.
- Umińska Bożena, *Postać z cieniem. Portrety Żydówek w polskiej literaturze od końca XIX wieku do 1939 roku*, Warszawa 2001.
- Umińska Bożena, *Pozycja kobiety w tradycyjnym prawie żydowskim*, [w zb.:] *Studia z dziejów Żydów w Polsce. Materiały edukacyjne dla szkół średnich i wyższych*, t. 1, pod red. Z. Borzymińskiej, Warszawa 1995.
- Unterman Alan, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, przeł. O. Zienkiewicz, Warszawa 1994.
- Unterman Alan, *Żydzi. Wiara i życie*, przeł. J. Zabierowski, Łódź 1989.
- Urbach Janusz Konrad, *Udział Żydów w walce o niepodległość Polski*, Łódź 1938.
- Vincenz Stanisław, *Tematy żydowskie*, wstęp J. Hersh, posłowie A. Vincenz, Gdańsk 1993.
- Werber Eugen, *Talmud – dziedzictwo historii i kultury*, przeł. D. J. Cirlić, „Literatura na Świecie” 1987, nr 4.
- Wodziński Marcin, *Oświecenie żydowskie w Królestwie Polskim wobec chasydyzmu. Dzieje pewnej idei*, Warszawa 2003.
- Wojciechowski Konstanty, *Historia powieści w Polsce*, Lwów 1925.
- Wolf Rebekka, *Kuchnia koszerna. Podręcznik dla każdego żydowskiego domu zawierający najrozmaitsze sposoby i przepisy gotowania i pieczenia razem ze szczegółowym jadłospisem i wskazówkami do urządzenia i prowadzenia religijnego żydowskiego gospodarstwa*, przeł. H.S.K., Warszawa 1904 (reprint Warszawa 1995).
- Wróbel Piotr, *Zarys dziejów Żydów na ziemiach polskich w latach 1880–1918*, Warszawa 1991.
- Z mądrości Talmudu*, wybrali, przeł. i oprac. Sz. Datner i A. Kamieńska, Warszawa 1988.
- Żebrowski Rafał, *Dzieje Żydów w Polsce. Kalendarium*, Warszawa 1993.
- Żmigrodzka Maria, *Orzeszkowa. Młodość pozytywizmu*, Warszawa 1965.
- Żuk Anna, *Główne idee chasydyzmu Żydów polskich*, [w:] *Religia i kultura żydowska. Materiały z sesji judaistycznej*, pod red. B. Wodeckiego, E. Śliwki, Pieniężno 1986.
- Żydzi w Polsce. Dzieje i kultura. Leksykon*, pod red. J. Tomaszewskiego i A. Żbikowskiego, Warszawa 2001.
- Żydzi w Polsce Odrodzonej. Działalność społeczna, gospodarcza, oświatowa i kulturalna*, pod red. I. Schipera, A. Tartakowera, A. Hafftki, t. 1–2, Warszawa 1932.
- Żyga Aleksander, *Problem żydowski w twórczości J. I. Kraszewskiego*, „Rocznik Komisji Historycznoliterackiej” t. 2 (1964).
- Żygulski Kazimierz, *Święto i kultura. Święta dawne i nowe. Rozważania socjologa*, Warszawa 1981.