
„Mit hofnung un glojbn...”. Performowanie „żydowskiej nadziei” w tużpowojennej Polsce

Karolina Koprowska

TEKSTY DRUGIE 2025, NR 2, S. 123–141

DOI: 10.18318/td.2025.2.7 | ORCID: 0000-0002-7177-5554

Wprowadzenie

W 1946 roku reaktywowana po wojnie Spółdzielnia Kinor (Kino Organizacje) rozpoczęła produkcję pierwszego pełnometrażowego dokumentu w języku jidysz. Zrealizowany w ciągu dwóch lat film zatytułowany *Mir, lebngeblibene* (*My, którzy przeżyliśmy*)¹ na gorąco zdaje sprawę zarówno ze śladów wojennej tragedii, jak i z procesu odbudowywania życia żydowskiego w tużpowojennej Polsce. Dokument rozpoczyna się od sekwencji ruin, zniszczeń i popękanych macew, w której punktem

Karolina

Koprowska –

literaturoznawczyni,
kulturoznawczyni
i jidyszystka.

Rozprawę doktorską
obroniła na Wydziale
Polonistyki UJ.

Pracuje w Instytucie
Judaistyki UJ. Autorka

książek *Miejsce*

urodzenia jako
uwikłanie. Projekty

tożsamościowe

w literaturze polskiej
i żydowskiej (2024),

Postronni? Zagłada

w relacjach chłopskich
świadków (2018) oraz

współredaktorka

publikacji *Świadek:*

jak się staje, czym jest?
(2019).

¹ Film realizowano od września 1946 do kwietnia 1948 r. Za jego koncepcję odpowiadali Saul Goskind, znany przedwojenny filmowiec i założyciel Spółdzielni Kinor, oraz Natan Gross, scenarzysta, reżyser i pisarz. Autorem zdjęć był Jakub Goldberg, tekst narracji napisał Efroim Kaganowski, odczytywał go Jakub Rotbaum, muzykę skomponował Saul Berezowski, a za montaż odpowiadała F. Rojewska. Natan Gross podkreśla, że kompozycja filmu „przypominała w formie album fotografii: każdy z dziesięciu rozdziałów ma swój tytuł i rozpoczyna się tak, jakby ktoś wertował kolejne strony. Strony tytułowe wyglądają jak osmalone przez ogień”; tenże, *Film żydowski w Polsce*, przeł. A. Ćwiakowska, Rabid, Kraków 2022, s. 121.

kulminacyjnym staje się obraz zrujnowanego getta warszawskiego, nazwanego przez narratora „grobem żydowskiej Warszawy”. Kolejne „rozdziały” układają się w szeroką panoramę działalności gospodarczej, politycznej, społecznej i kulturowej, podejmowanej przez ocalałych Żydów w ramach tworzenia nowej przestrzeni życia. W poszczególnych scenach obserwujemy ich podczas pracy w zakładach krawieckich, szewskich i stolarskich, piekarniach i spółdzielniach (służących realizowaniu idei produktywizacji ludności żydowskiej) czy też w instytucjach pomocy socjalnej i ochrony zdrowia. W konwencji reportażowej kamera rejestruje jeden dzień z domu dziecka w Helenówku: codzienne aktywności podopiecznych, zajęcia ogrodnicze i szkolne, występy artystyczne, a także wizytę żydowskich artystów – śpiewaczki Fani Rubiny oraz tancerzy Judyty Berg i Feliksa Fibicha. W części poświęconej inicjatywom kulturalnym widzimy posiedzenie Centralnego Komitetu Żydów w Polsce, spotkanie Związku Literatów i Dziennikarzy Żydowskich, porządkowanie dokumentów okupacyjnych przez Centralną Żydowską Komisję Historyczną, wydawanie reprezentującej różne opcje polityczne prasy w jidysz i po polsku czy wreszcie fragmenty spektakli łódzkiego teatru żydowskiego.

Kompozycyjne przejście od śmierci, katastrofy i rozpacz do twórczej energii i optymizmu budowania nowej rzeczywistości nadaje filmowemu przedstawieniu wydźwięk propagandowy. Film wspiera mianowicie postulat odrodzenia życia żydowskiego w Polsce, o którym tak pisze jeden z jego twórców, Natan Gross: „Zagłębianie się w dzieje naszego zniszczenia ma sens wtedy, jeśli łączy się je z naszym odrodzeniem”². Dokument kończy deklaracja afirmacji życia: „Mit hofenung un glojbn az di zin wet wider far indz szajnen, az am Jisruel chaj – azoj glejbn mir, mir di lebngelibene” (Z nadzieją i wiarą, że słońce znowu dla nas zaświeci, że naród Izraela żyje – tak wierzymy my, którzy przeżyliśmy). Po słowach tych następuje montażowy skrót, który obrazuje kluczowe dla odbudowującej się żydowskiej społeczności momenty; towarzyszy im pieśń *S'szajnt di zun szoyn wider* (I znów świeci słońce) w wykonaniu kantora Moszego Serensona. Metaforyczna sekwencja finałowa, wyrażająca zbiorowe emocje i zarazem oddziałująca na odbiorczą wrażliwość, ujawnia z całą mocą afektywny charakter tużpowaennego procesu zadomawiania się Żydów w Polsce. Zwraca uwagę przede wszystkim na rolę nadziei, która wraz z potęgującą jej siłą wiarą staje się filarem projektowanej wówczas przyszłości polskich Żydów.

2 N. Gross, *Dwa lata filmu żydowskiego w Polsce*, „Nasze Słowo” 1948, nr 16/17, s. 14.

W artykule proponuję spojrzeć na podejmowane w okresie tużpowojennym (1944-1948) próby odbudowy żydowskiego środowiska społeczno-kulturowego, posługując się konceptem „nadziei żydowskiej” rozumianej jako kulturotwórcze i zarazem retoryczne narzędzie przetrwania oraz ciągłości. W procesie (re)konstruowania pola jidyszowej kultury można bowiem uchwycić antycypujące działanie nadziei, pobudzającej realizowanie przyszłościowych scenariuszy w myśl ówczesnych przesłanek autonomizacji. Taka perspektywa pozwala reorientować dominującą w dotychczasowych badaniach optykę „następstw Zagłady”, eksponując stopniowo, sygnowany kolejnymi falami emigracji proces zanikania życia żydowskiego w powojennej Polsce³. Skupia się ona mianowicie na wysiłkach wytwarzania przestrzeni zadomowienia w poruszanej rzeczywistości społeczno-politycznej i jednocześnie na legitymizującym je dyskursie literackim. W tym kontekście pracę społeczno-kulturalną żydowskich działaczy, z których wielu w różnym stopniu było uwikłanych w komunizm lub tylko z nim sympatyzowało, można odczytywać nie tyle jako formę koniunkturalnego kompromisu, ile jako próbę wspólnotowego samostanowienia.

W stronę „żydowskiej nadziei”

Nadzieję można uznać za istotną modalność historii żydowskiej diaspory, która stanowi przeciwwagę dla idei galutu. Hebrajskie pojęcie, oznaczające tymczasowe wygnanie, opisuje kondycję Żydów pozbawionych ojczyzny – zarówno w wymiarze fizycznym (zamieszkiwania poza obszarem ziemi Izraela), jak i duchowym (poczucia wyobcowania powodowanego utratą religijno-polityczno-etnicznego centrum świata żydowskiego). W tradycji utrwaliło się pejoratywne wyobrażenie galutu jako kary nałożonej na Izrael za niewypełnianie boskich przykazań (w ujęciu teologicznym), jako okresu „bezprecedensowego cierpienia” i „nieprzerwanego męczeństwa” (w rozumieniu świeckim zaproponowanym przez dziewiętnastowiecznych historyków żydowskich) bądź jako odrzucanego przez etos syjonistyczny modelu egzystencji skutkującej negatywnymi cechami i praktykami, takimi jak fizyczna słabość, bierność czy podległość⁴. Do rewidowania pesymistycznej

3 Zob. K. Kijek, *Only Ashes? Jewish Visitors to the New Poland in 1946 and the Future of Polish Jewry*, „Journal of Modern European History” 2022, t. 20, nr 1.

4 Zob. M. Rosman, *Galut: dobry dla Żydów?*, w: tegoż, *Jak pisać historię żydowską?*, przeł. i red. A. Jagodzińska, Wydawnictwo UW, Wrocław 2011, s. 51-52.

wizji diaspory zmierza w swoich ustaleniach Yosef Hayim Yerushalmi, który postuluje kierunek ku „historii nadziei żydowskiej”. Proponuje rozpatrywać ją w odniesieniu do dwóch typów nadziei: z jednej strony „nadziei transcendentnej”, wynikającej z centralnej dla żydowskiej eschatologii obietnicy mesjańskiej, a z drugiej – „nadziei immanentnej”, która odsyła do „tymczasowych nadziei żydowskich na czasy przed końcem Czasu”, zatem takich, jakie wiążą się z możliwością sprawczego egzystowania w zastanych warunkach polityczno-społecznych⁵. Ten ostatni wariant koresponduje z rozwijaną przez Yerushalmiego w innym eseju koncepcją galutu jako miejsca zamieszkania (*domicile*), które określa poczucie zadowolenia na wygnaniu (*feeling at home within exile itself*)⁶. Taka perspektywa pozwala dostrzec wypracowywane przez Żydów w diasporze praktyki kulturowe służące oswajaniu obcości przestrzeni, w jakich się osiedlali. Wyróżnione przez Yerushalmiego dwie odmiany „nadziei żydowskich” implikują różne postawy egzystencjalne zarówno na poziomie jednostkowym, jak i zbiorowym. Nadzieja determinująca wiarę mesjańską znajduje oparcie w postawie religijnego zaufania w Boską obecność i wobec tego zakłada bierne oczekiwanie na to, co nadejdzie. Nadzieja towarzysząca zamieszkiwaniu w diasporze ma charakter czynny, pobudza do podejmowania działań i wysiłków, by spełnić potencjalny bieg wydarzeń (lub by go uniknąć)⁷.

Żydowską nadzieję – w jej aktywnym, kolektywnym i historycznym wymiarze, o który przede wszystkim upomina się Yerushalmi – warunkuje określony kontekst. Pojawia się ona mianowicie „w obliczu historycznej klęski”, a mówiąc inaczej – w odpowiedzi na momenty naruszenia bądź zerwania istniejącego status quo, wyzwalające poczucie zagrożenia, niepewności i niepokoju. W ujęciach filozoficznych, poczynając od Thomasa Hobbesa, nadzieja zostaje skorelowana ze strachem (obawą), gdyż oba afekty łączy wymiar

5 Y.H. Yerushalmi, *Toward a History of Jewish Hope*, w: *The Faith of Fallen Jews. Yosef Hayim Yerushalmi and the Writing of Jewish History*, red. D.N. Myers, A. Kaye, Brandeis University Press, Waltham 2014, s. 310.

6 Koncepcja galutu nadaje diasporycznej tożsamości żydowskiej – indywidualnej i zbiorowej – dualistyczną postać. Yerushalmi proponuje odczytywać ją jednak nie w kategoriach wykluczającej się opozycji, lecz jako formę symultanicznego współistnienia dwóch kondycji – bycia na wygnaniu (na poziomie ideologicznym) i bycia u siebie (na poziomie egzystencjalnym); zob. Y.H. Yerushalmi, *Exile and Expulsion in Jewish History*, w: *Crisis and Creativity in the Sephardic World, 1391-1648*, red. B.R. Gampel, Columbia University Press, New York 1997, s. 12-14.

7 O podziale nadziei na pasywną i bierną zob. J. Filek, *O nadziei. Historyczne i analityczne wprowadzenie do fenomenologii nadziei*, Mando, Kraków 2023, s. 82-86.

antycypujący, a przedmiot, do jakiego się odnoszą, sytuuje się w porządku przyszłości: zarówno obawiamy się, jak i oczekujemy tego, co może nadejść⁸. Żydowska nadzieja, o której pisze Yerushalmi, funkcjonuje w sprzężeniu ze zwątpieniem: „nie możemy badać historii żydowskiej nadziei [*Jewish hope*] bez jednoczesnego badania historii żydowskiej rozpacz [*Jewish despair*]”⁹. Współzależność tę historyk dostrzega w samym powstawaniu odpowiedzi literackich na katastrofę, które jako reprezentacje nie oddają w pełni doświadczeniowego szoku, lecz stanowią już formę jego interpretacyjnego oswojenia i opracowania estetycznego. Były pisane przez tych, którzy zdołali opanować początkową rozpacz i ująć ją w określone ramy znaczeniowe¹⁰. W planie egzystencjalnym nadzieja niesie więc ze sobą zdolność do przezwyciężania doświadczenia porażki i zwątpienia, a co za tym idzie – do rozpoczynania na nowo. Mobilizuje i intensyfikuje ludzkie działania, gdyż – jak podkreśla w eseju *Nadzieja w mroku* Rebecca Solnit – „tkwi w założeniu, że nie sposób przewidzieć, co się stanie w przyszłości, i że w tej szczelinie niepewności powstaje przestrzeń do działania”¹¹. Taki potencjał nadziei ewokuje zakorzeniona w żydowskiej tradycji potrzeba ciągłości historycznej i pokoleniowej czy też – jak określa to Yerushalmi – pewność, że zdarzenia teraźniejsze mają wcześniejsze precedensy, można je więc rozpatrywać w perspektywie długiego trwania.

Charakterystyczne dla „żydowskiej nadziei” jest umocowanie w trzech wymiarach temporalnych – nie jest ona jedynie oczekiwaniem realizującym się w porządku przyszłości, a formułowanym w teraźniejszości, ale źródło może też czerpać z przeszłości i zbiorowej pamięci o dokonanych zdarzeniach¹². Tym samym nadzieję warunkuje jednostkowe poczucie identyfikacji ze wspólnotą, której dzieje poświadczają jej wytrzymałość, odporność i zdolność do odbudowy. Nadzieja w planie historycznym przekierowuje uwagę z końca na początek, z finalnego (mesjańskiego) odrodzenia na wszelkie wysiłki podejmowane przez ocalałych w celu odtworzenia zniszczonych

8 Tamże, s. 42-43.

9 Y.H. Yerushalmi, *Toward a History of Jewish Hope*, s. 303.

10 Tamże, s. 304.

11 R. Solnit, *Nadzieja w mroku. Nieznane opowieści, niebywałe możliwości*, przeł. A. Dzierzgowska, S. Królak, Karakter, Kraków 2019.

12 D. Hartman, *Sinai and Exodus. Two Grounds for Hope in the Jewish Tradition*, „Religious Studies” 1978, nr 14, s. 373.

społeczności¹³. Komentując koncepcję „żydowskiej nadziei”, Lois C. Dubin trafnie wylicza:

Utrzymywać kontinuum i widzieć swój związek z tymi, którzy byli przed nami, i tymi, którzy przyjdą później; czerpać sens i otuchę z powtarzających się wzorców w minionej historii; ulżyć własnej samotności, znajdując dla siebie towarzystwo i pociechę w poznawaniu przeszłości własnego narodu; uznać, że nadzieja, nawet ta „słaba” i oparta na niejasnych, przypadkowych przesłankach, jest lepsza niż rozpacz – wszystko to uderza mnie jako głęboko żydowskie¹⁴.

Egzystencjalna i historyczna nadzieja Yerushalmiego aktualizuje się w powojennej kondycji Żydów, która opiera się zarówno na świadomości dialektyki ciągłości i zerwania, określającej żydowskie doświadczenie, jak i na pragmatyzmie, by potwierdzić wolę oraz zdolność do istnienia po Holokauście, by kolektywnie i indywidualnie czerpać sens z żydowskiej przeszłości, a także dostrzegać możliwość żydowskiej przyszłości.

W szczelinie niepewności

W okresie tużpowojennym kultura żydowska kształtuje się w atmosferze sprzecznych nastrojów i niepewności, wynikających ze specyficznej dla tego czasu ambiwalencji początku i końca. W numerze pierwszym gazety „Dos Naje Lebn” z 1945 roku autorzy w różny sposób dają wyraz uczestniczeniu w szczególnym momencie dziejowym: Michał Mirski zauważa, że „w wojennych kłębach dymu zaznaczają się już kontury przyszłej wolnej Europy”, Emil Sommerstein podkreśla wszechobecną potrzebę „nowego wolnego życia”, Grzegorz Jaszuński wprost pisze o przełomie i byciu na rozdrożu („jeszcze wczoraj żyliśmy w reżimie strasznego terroru [...], a dziś znaleźliśmy się nagle w reżimie prawnego i faktycznego równouprawnienia”)¹⁵. Po zakończeniu

13 Zdaniem Lois C. Dubin proponowane przez Yerushalmiego ujęcie „żydowskiej nadziei” stanowi odpowiedź na Holokaust; istotnym dla niej kontekstem jest także osobiste doświadczenie samego autora, który dorastał w czasach drugiej wojny światowej i osiągał dojrzałość intelektualną tuż po zagładzie europejskich Żydów; zob. L.C. Dubin, *Yosef Hayim Yerushalmi, the Royal Alliance, and Jewish Political Theory*, „Jewish History” 2014, nr 28, s. 75-76, 78-79.

14 Tamże, s. 81.

15 Wszystkie artykuły, z których pochodzą cytowane fragmenty, zostały zawarte w numerze pierwszym „Dos Naje Lebn”, wydanym w 1945 r.

wojny rzeczywistość geopolityczna wraz z instytucjami państwa dopiero zaczyna się konstytuować, nie jest jeszcze pewny kierunek przemian i działań deklarowanych przez nową siłę polityczną, panuje chaos osłabiający kontrolę społeczną i poczucie bezpieczeństwa. Jak zauważa Alina Skibińska, „życie tuż po wojnie było w wielu sferach recydywą z okresu okupacji. Brutalne, pozbawione oczywistych norm społecznych i moralnych, spauperyzowane pod każdym względem, zanarchizowane”¹⁶. Żydzi znajdują się wówczas w sytuacji dysonansu epistemologicznego i emocjonalnego. Z jednej strony pojawiają się budzące nadzieję i optymizm przesłanki odbudowy środowiska żydowskiego w Polsce, początkowo wspieranej przez nowy rząd (zgodnie z postulatem zawartym w Manifeście PKWN, do którego aluzję czyni cytowany wcześniej Jaszuński¹⁷). Z drugiej wśród ocalałych zaczyna narastać strach oraz poczucie zagrożenia powodowane wzmożonym po wojnie antysemityzmem i otwartą wrogością Polaków, której kulminację przynoszą antyżydowskie ataki i pogromy¹⁸. O paradoksalnym położeniu Żydów tuż po wojnie tak pisze po latach Nachman Blumental:

A były to chwile, gdy otoczenie radowało się, gdyż dla wszystkich otworzyły się wielkie nadzieje na nowe, szczęśliwe życie.

I rozum nam dyktował, że także my, równoprawni obywatele nowej Polski, powinniśmy brać udział w tej radości. Czyż nie było z czego się radować? Oto zbliża się już ostateczna klęska naszego wielkiego wroga, już, już docierają zwycięskie armie do Berlina, dumna, butna Trzecia Rzesza lada chwila padnie na kolana, a my, Żydzi, możemy już chodzić swobodnie i otwarcie po ulicach, nie bać się podejrzliwego spojrzenia

16 A. Skibińska, *Powroty ocalałych i stosunek do nich społeczeństwa polskiego*, w: *Następstwa zagłady Żydów. Polska 1944-2010*, red. F. Tych, M. Adamczyk-Garbowska, Wydawnictwo UMCS i ŻIH, Lublin 2011. Por. M. Zaremba, *Wielka Trwoga. Polska 1944-1947*, Kraków 2012.

17 Jak wyjaśnia Andrzej Leon Sowa: „W Manifeście PKWN deklarowano przywrócenie wszystkich swobód demokratycznych, równość obywateli bez różnicy rasy, wyznania i narodowości, wolność organizacji politycznych, zawodowych, prasy i sumienia. [...] Specjalnie akcentowano chęć odbudowy warunków egzystencji społeczności żydowskiej, jako tej, która najwięcej wycierpiała w wyniku okupacji niemieckiej, oraz zapewnienia Żydom prawnego i faktycznego równouprawnienia”; tenże, *Historia polityczna Polski 1944-1991*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011, s. 25.

18 Zob. J.T. Gross, *Strach. Antysemityzm w Polsce tuż po wojnie. Historia moralnej zapaści*, Znak, Kraków 2008. Por. A. Kichelewski, *Niechęć wobec ocalałych*, w: tejsze, *Ocalali. Żydzi polscy po Zagładzie*, przeł. K. Marczevska, N. Krasicka, ŻIH, Warszawa 2021.

umundurowanego czy cywilnego przedstawiciela władzy! – rozum nam dyktował, żeby się cieszyć, ale serce nie pozwalało!

Bo... Gdzie są nasze rodziny? Gdzie jest cały naród żydowski? Gdzie nasza dorastająca młodzież, gdzie nasza nadzieja?

Czuliśmy się samotni, osieroceni...

Zwycięstwo dla nas Żydów przyszło zbyt późno!¹⁹

Koniec wojny obnaża ogrom strat, śmierci i zniszczenia. Ocalali wracający w rodzinne strony doświadczają przede wszystkim dojmującej pustki, która wywołuje wspomniane przez Blumentala poczucie osamotnienia i wyobcowania. Przedwojennymi działaczom kulturalnym i artystom – jak ujmuje to jeden z nich, Jonas Turkow – trudno pisać o „ruinach żydowskiej kultury w Polsce”, a więc o zniszczeniu wspólnotowego dziedzictwa, które aktywnie współtworzyli²⁰. Dla Racheli Auerbach dowodem na zagładę kultury jest brak żydowskich ksiązek, w ramach wojennego recyklingu używanych przez nieżydowskich sąsiadów na podpałkę w piecach lub jako papier toaletowy. Niszczenie ksiązek staje się aktem profanacji: „Jedynie na śmietnikach w małych miasteczkach – pisze autorka – poniewierają się gdzieś zabrudzone i zamokłe stronicie, wśród nich zbezczeszczone Imiona z Gemary i Chumaszu, z machzorów i sidurów”²¹. Zagłada nie przesądza jednak o końcu żydowskiej cywilizacji wschodnioeuropejskiej. Jej przyszłość w Polsce decyduje się dopiero w warunkach tużpowojennych, kiedy to Żydzi stają przed kluczowym dylematem – zostać w kraju, w którym się urodzili i wychowali, a który nadal traktują jako ojczyznę, czy wyjechać i budować nowe życie w innym miejscu. Biorąc pod uwagę różne procesy zachodzące wtedy w środowisku żydowskim, można wyróżnić trzy dominujące drogi. Po pierwsze – różnie umotywowaną emigrację, będącą tuż po wojnie zjawiskiem masowym i równoległym do ruchu repatriacyjnego (zgodnie z koncepcją *jecijes Pojln*, czyli „exodusu z Polski”)²². Po drugie – asymilację do polskości dokonywaną w ramach „strategii zadomawiania się w Polsce”, wśród których Ewa Koźmińska-Frejlik wymienia konwersję, zmianę nazwiska i zawieranie polsko-żydowskich małżeństw

19 N. Blumental, *Lublin po drugiej wojnie światowej* (Lublin 1952), w: *Tam był kiedyś mój dom... Księgi pamięci gmin żydowskich*, wybór, oprac. i przedm. M. Adamczyk-Garbowska, A. Kopciowski, A. Trzciniński, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2009, s. 454.

20 J. Turkow, *Af di churwes fun der jidiszer kultur in Pojln*, „Dos Naje Lebn” 1945, nr 1, s. 5.

21 R. Ojerbach [Auerbach], *A mol iz gewen a mejlech...*, „Dos Naje Lebn” 1945, nr 1, s. 7.

22 Zob. A. Kichelewski, *Zostać czy wyjechać?*, w: *tejże, Ocalali*, s. 76-82.

mieszanych²³. Po trzecie – proces odbudowywania żydowskiego życia społeczno-kulturowego podejmowany z wiarą w możliwość rozwijania świeckiej kultury w języku jidysz, a tym samym utrzymania centralnego znaczenia Polski na mapie Jidyszlandu.

Ten trzeci wariant sygnuje jidyszowe hasło *nusech Pojln*, czyli „polski zwyczaj” bądź „na polski sposób”. Pojęcie to nawiązuje do zakorzenionej w tradycji żydowskiej praktyki nazywania rytów liturgicznych w odniesieniu do miejsca, w którym obowiązywały (np. *nusech Aszkenaz* czy *nusech Sfard*). Sugeruje zatem kontynuowanie znanych wzorców kulturowych i adaptowanie ich do polskiej przestrzeni²⁴. W wąskim rozumieniu, jakie proponuje Grzegorz Berendt, *nusech Pojln* odnosi się do koncepcji „polskiego wariantu kultury żydowskiej” realizowanego przede wszystkim w latach 1950-1956 przez środowisko komunistów związanych z Polską Zjednoczoną Partią Robotniczą i – w mniejszym stopniu – socjalistów wywodzących się z Bundu. Jej kluczowym założeniem była identyfikacja z komunistyczną Polską jako krajem zamieszkania i zarazem ojczyzną ideową; wykształceniu tej więzi miała służyć możliwość utrzymania odrębnych instytucji²⁵. Sytuując projekt *nusech Pojln* w kontekście „historii nadziei żydowskiej”, można rozumieć go szerzej jako strategię wytwarzania „żydowskiego miejsca” w obrębie polskiej przestrzeni powojennej, która z jednej strony wymagała wypracowania praktyk adaptacyjnych do nowego krajobrazu geopolitycznego, a z drugiej umożliwiała negocjowanie z pozycji mniejszościowej warunków własnego uczestnictwa w polu społeczno-kulturowym. Projekt ten wyrastał z i m p e r a t y w u d z i a ł a n i a. Efraim Siedlecki podkreślał, że artystów i pisarzy przybywających do Lublina w 1944 roku łączyła potrzeba twórczej aktywności: „czuliśmy wewnętrzny impuls, żeby coś zrobić”²⁶. Filip Friedman upominał: „Nie czas teraz wylewać łzy, rozdzierać szaty czy posypywać popiołem nasze osierocone

23 Zob. E. Koźmińska-Frejłak, *Po Zagładzie. Praktyki asymilacyjne ocalałych jako strategie zadomowienia się w Polsce (1944/45-1950)*, ŻIH, Warszawa 2022.

24 Hersz (Grzegorz) Smolar, jeden z głównych architektów odbudowy życia żydowskiego w powojennej Polsce, podkreśla, że termin *nusech Pojln* nie został sformułowany przez polskie środowisko żydowskich działaczy komunistów. Po raz pierwszy posłużyły się nim delegacje zachodnie na Europejskiej Konferencji Kultury Żydowskiej w Paryżu (lipiec 1948 r.); zob. H. Smolar, *Of der lecturer pozicje, mit der lecturer hofenung*, Farlag I.L. Perec, Tel Awiw 1982, s. 251.

25 Zob. G. Berendt, *Życie żydowskie w Polsce w latach 1950-1956*, Wydawnictwo UG, Gdańsk 2006, s. 8-9.

26 E. Siedlecki, *Wi azoj hot zich gegrindet der Farejn fun Jidisze Literatn un Żurnalstn in Pojln*, „Jidisze Szriftn” listopad 1946, nr 1, s. 13.

głowy. Czas działać!”²⁷. Awromowi Zakowi udzielał się optymizm środowiska żydowskich literatów: „jak wielka, jak niezwykle wielka jest siła Żyda, siła jego woli tworzenia!”²⁸. Wspominając atmosferę wyzwolonego i przygnębiająco opustoszałego Lublina, Blumental pisał jednocześnie o „chwilach narodowego poruszenia”, o niewyobrażalnej wprost energii, z jaką „resztki polskiego żydostwa zabrały się za odbudowę swojego narodowego życia”²⁹.

W ramach tużpowojennej mobilizacji do działania podejmowano rozmaite inicjatywy kulturalne, wydawnicze, prasowe i literackie, które umożliwiły z jednej strony tworzenie własnych struktur organizacyjnych i społecznych, a z drugiej zachowanie ciągłości kulturowej. W drugiej połowie lat czterdziestych rozpoczęły działalność takie instytucje, jak Związek Literatów i Dziennikarzy Żydowskich, Związek Artystów Scen Żydowskich, Żydowskie Towarzystwo Krzewienia Sztuk Pięknych, wydawnictwo Idisz Buch, wspomniana wcześniej Spółdzielnia Kinor czy wreszcie teatry we Wrocławiu i w Łodzi. Dla rozbudzenia tużpowojennej kultury żydowskiej istotne znaczenie miały także czasopisma, między innymi „Dos Naje Lebn”, „Idisze Szriftn”, „Folks-Sztyme” czy „Niderslezje”³⁰. Poszczególne instytucje życia żydowskiego, nawiązujące do przedwojennych wzorców organizacyjnych, zakładano z zamiarem kontynuacji kulturowej i przywrócenia twórczej wspólnotowości. Znamienny jest choćby przykład Związku Literatów i Dziennikarzy Żydowskich, którego nazwa nie tylko obrazuje uzasadnioną trudnymi warunkami powojennymi potrzebę konsolidowania całego środowiska artystyczno-literackiego, ale odsyła także do tradycji Tłomackiego 13, adresu przedwojennej siedziby związku w Warszawie, gdzie spotykali się przedstawiciele różnych kręgów twórczych: pisarze, dziennikarze, artyści, redaktorzy, wydawcy, nauczyciele czy intelektualisci³¹.

Tworzenie instytucjonalnych podstaw życia żydowskiego sprzyjało ponownemu zdomowieniu w polskiej przestrzeni – zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i zbiorowym. W tym aspekcie koncepcja *nusech Pojln*

27 F. Friedman, *Unzer historisze ojfgabe*, „Dos Naje Lebn” 1945, nr 1, s. 6.

28 A. Zak, *Der banajter Literatn-Farejn*, „Dos Naje Lebn” 1947, nr 92, s. 14.

29 N. Blumental, *Lublin po drugiej wojnie światowej*, s. 454.

30 Więcej na ten temat zob. *Nusech Pojln. Studia z dziejów kultury jidysz w powojennej Polsce*, red. M. Ruta, Austeria, Kraków–Budapeszt 2008.

31 Zob. A. Żółkiewska, *Zerwana przeszłość. Powojenne środowisko żydowskiej inteligencji twórczej. Pomoc materialna i organizacyjna ze strony CKŻP, ŻIH*, Warszawa 2017, s. 64.

reaktualizowała, jak się wydaje, promowaną przez socjalistyczną partię Bund ideę *doikajt* (t u t e j s z o ś c i), która postulowała tożsamościową przynależność do zamieszkiwanej okolicy przy jednoczesnym zachowaniu odrębności kulturowej i językowej. Za podstawę projektu powojennej kultury żydowskiej w Polsce został uznany jidysz, co przyczyniło się do ugruntowania jego równoprawnego statusu jako języka literackiego i narodowego, a w konsekwencji także do podniesienia rangi powstającej w nim twórczości. Jego odrodzenie tak ogłosiła redakcja w słowie wstępnym do numeru pierwszego periodyku „Dos Naje Lebn”: „Po ponad pięciu latach hitlerowskiego panowania znów wzniesie się ponad ruinami naszych domów żydowskie (jidyszowe) słowo”³². Jidysz gwarantował również poczucie zadowolenia w powojennej rzeczywistości. Przekonuje o tym choćby fragment relacji Józefa (Josepha) Tenenbauma z pobytu na Dolnym Śląsku, gdzie od zakończenia wojny osiedlali się ocalali Żydzi i repatrianci z ZSRR. Jak wspomina:

Przyjechałem do Rychbachu 28 kwietnia 1946 r. Uderzyły mnie wszędzie rozmowy w jidysz, plakaty w jidysz, transparenty w jidysz [...], a w śląskim Hotelu Polonia, gdzie się zatrzymałem, urządzano tego wieczoru potańcówkę przy żydowskiej muzyce i piosenkach w jidysz. [...] Tu po raz pierwszy poczułem się w domu, wolny od prześladowającego mnie strachu przed pogromami³³.

Z perspektywy autora Dzierżoniów (ówczesny Rychbach) zaczyna odgrywać rolę małego Jidyszlandu, oferującego namiastkę domowości i możliwość przewyciężenia strachu paralizującego działanie. Podobne wrażenie swojskości odnotowuje w reportażu z podróży po tużpowojennej Polsce Szmuel Lejb Sznajderman, który zwraca uwagę na wizualną obecność języka jidysz w przestrzeni dolnośląskich miast – na afiszach, plakatach czy sklepowych szyldach. Skłania go ona do następującej obserwacji: „To dziwne, ale tak jest. Na nowych polskich terytoriach, a szczególnie na Dolnym Śląsku, Żydzi czują się nie tylko pewniej, ale też bardziej swojsko, jak w swoich dawnych domach w miastach i miasteczkach, z których pochodzą”³⁴. Sznajderman podkreśla

32 Redakcja, [bez tytułu], „Dos Naje Lebn” 1945, nr 1, s. 1.

33 Cyt. za: J. Nalewajko-Kulikow, *Obywatel Jidyszlandu. Rzecz o żydowskich komunistach w Polsce*, Neriton, Warszawa 2009, s. 176.

34 S.L. Sznajderman, *Cwiszn szrek un hofenung. A rajze iber dem najem Pojln*, Union Central Israelita Polaca, Buenos Aires 1947, s. 269.

tym samym, że w warunkach tużpowojennej ruchliwości miejsce urodzenia, z którym jest się związanym przez pochodzenie czy korzenie rodzinne, przestaje być gwarantem zadomowienia, co nie wyklucza jednak znalezienia jego wariantu zastępczego. Poczucie bezpieczeństwa i bycia-u-siebie, jakie Żydzi odnajdują na Dolnym Śląsku, wynika z dwóch powodów. Po pierwsze, przyłączone ziemie są wolne od „nienawiści starych dobrych sąsiadów, którzy patrzyli ze zdumieniem na powracających Żydów”³⁵, ich niechęć wzmacniała więc poczucie obcości bądź mogła stanowić źródło zagrożenia. Po drugie, Żydzi osiedlają się na nieznanym sobie obszarze i w zabudowaniach opustoszałych po niemieckich mieszkańcach, co mogło budzić wrażenie tworzenia nowej rzeczywistości od samych podstaw. Nadzieję na nowe zadomowienie potęguje w tym przypadku również możliwość symbolicznej zemsty i przywrócenia porządku sprawiedliwości, jak Sznajderman odczytuje zajmowanie przez żydowskich repatriantów i ocalałych miejsca po Niemcach.

Prymat nadziei motywującej do ustanawiania „miejsca żydowskiego” w przestrzeni powojennej wpływa na umniejszenie znaczenia żałoby po zgładzonym świecie, jako osłabiającego siły twórcze i życiowe opłakiwania zmarłych, a wzmacnia afirmującą pamięć Zagłady, na podstawie której można budować optymistyczną wizję silnego narodu żydowskiego. O takiej stawce powojennej działalności Żydów pisze Jonas Turkow, odwołując się do metafory „złotego łańcucha” oznaczającej długie trwanie kultury jidyszowej:

Nie tylko jednak ze smutkiem trzeba wspominać zrujnowane żydowskie wartości kulturowe, nie tylko ze smutkiem trzeba czcić pamięć naszych świętych ofiar (*kdoszim*), ale też poprzez ożywioną pracę odbudowy, wezwanie do nowego życia, do ponownego wybudowania naszego kulturowego skarbcza, by w ten sposób dalej kuć złoty łańcuch naszego kulturowego dziedzictwa³⁶.

Determinowana „nadzieją żydowską” afirmacja przetrwania i odbudowy kształtuje także dyskurs o literaturze jidyszowej i jej zadaniach w powojennej rzeczywistości. Dawid Sfarid przekonuje o szczególnej misji żydowskich pisarzy:

Nieważne, że załączki naszej powojennej twórczości literackiej rodzą się w umysłach przeoranych bólem i cierpieniem, że w nowym, wyzwolonym

35 Tamże, s. 270.

36 J. Turkow, *Af di churwes fun der jidiszer kultur...*, s. 5.

świecie ich [pisarzy żydowskich – K.K.] pierwszym wyrazem jest często krzyk. W tym krzyku jest protest, apel i wiara w to, że się będzie usłyszanym, wiara w moralną siłę człowieka³⁷.

Pisarze jidyszowi – jak twierdzi Sfarđ – nie wracają do Polski duchowo okaleczeni. Doświadczenia wojenne nie osłabiły ich możliwości twórczych, wręcz przeciwnie – wzmocniły je, wobec tego są oni gotowi, aby stanowić oparcie dla nowej kultury. Imperatyw nadziei prowadzi Szlojme Lastik w stronę dydaktyzmu literatury i realistycznych obrazków o „wartości wychowawczej”: „Ważne jest, by opisać atmosferę, życie w tamtych strasznych i potwornych latach, by jak gettowy i obozowy człowiek popatrzeć z nadzieją i niewzruszoną wiarą w przyszłość. Z wiarą w nasze trwanie”³⁸.

Metafory nadziei

W tużpowojennej literaturze jidyszowej dyskurs nadziei wspiera dążenie do działania i trwania. W tym celu posługuje się perswazyjnie nacechowanymi metaforami przyrodniczymi, które eksponują zdolność natury do odradzania się i regeneracji, jej wytrzymałość i odporność wobec zewnętrznych zagrożeń. Jako takie suponują one odpornościowy (rezyliencyjny) model egzystencjalny³⁹, implikujący nie tylko możliwość przystosowania się tych, którzy przetrwali czas wojny, do nowych warunków życia, ale również ich zobowiązanie do przywrócenia żydowskiego środowiska społeczno-kulturowego. Tego rodzaju wzorzec adaptacyjny ukazuje jedna z bajek Lejba Olickiego, zatytułowana *Der bojm, der pniak un zajne ritlech* (Drzewo, pniak i jego gałązki), która znalazła się w otwierającej zbiór prozatorski *Der mencz wet gut zajn* (Człowiek będzie dobry) części *Cum bojen un szafn* (O budowaniu i tworzeniu)⁴⁰. Utwór jest alegoryczną opowieścią o losie żydowskiego narodu po

37 D. Sfarđ, *Na powrót naszych pisarzy* [fragment], przeł. M. Ruta, w: *Nowe życie? Antologia literatury jidysz w powojennej Łodzi (1945-1949)*, red. M. Ruta, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2018, s. 1.

38 S. Lastik, *Rozmowa z przyjacielem (o aktualnych problemach literatury)*, przeł. M. Zabłocka, w: *Nowe życie?*, s. 293.

39 Zob. M. Vardy, M. Smith, *Resilience*, „Living Lexicon for the Environmental Humanities” 2017, t. 9, nr 1.

40 L. Olicki, *Der bojm, der pniak un zajne ritlech*, w: tegoż, *Der mencz wet gut zajn*, Farlag Dos Naje Leb, Łódź [Łódź] 1947, s. 5-7. Więcej o twórczości Olickiego zob. M. Sitarz, *Obraz powojennej Polski w twórczości Lejba Olickiego*, w: *Nusech Pojln*.

Zagładzie. Opowiada mianowicie o tym, że po ścięciu drzewa w lesie na jego pniaku pozostały tylko cztery cienkie, a więc podatne na zniszczenie gałązki. Okazuje się jednak, że mimo ciężkiego mrozu i śniegu przetrwały trzy z nich i w dodatku mają zielone pąki – potwierdza to ich wytrzymałość i zapowiada dalszy wzrost. Jedynie czwarta gałązka jest coraz słabsza i w końcu umiera. Wcześniej strofuje cieszące się promieniami słońca zdrowe gałązki: „Jak możemy sobie pozwolić,/ dziwi się chora gałązka, żeby oddychać i się zielenić/ na poczerńiałej krawędzi naszego pniaka” (s. 6). Bajkę kończy dydaktyczna puenta: „Nie ci są najwierniejszymi synami narodu, którzy lamentują/ nad jego zagładą i odchodzą w samotności. Tylko ci,/ którzy chronią w sercu popioły, by nieść/ kolejnym pokoleniom jego uratowany blask” (s. 7). Olicki głosi w swojej twórczości optymizm mimo wszystko, dlatego też dowartościowuje taki model żydowskiej tożsamości zbiorowej („synów narodu”), dla której fundacyjne znaczenie będzie miał sam akt przetrwania wojny, włączony w międzypokoleniowy przekaz, a nie doświadczenie cierpienia i traumy.

Podobne tony słychać w poezji Binema Hellera, jednego z kluczowych dla jidyszowego środowiska literackiego twórców komunistycznych w powojennej Polsce. W wierszu *Lid wegn glik* (Piosenka o szczęściu) podmiot w najmniejszym ocalałym śladzie dopatruje się zapowiedzi nowego życia i wezwania do odrodzenia:

Jeśli tylko pozostał jakiś ślad,
Choćby gałązka na drzewie –
Niechaj ponownie spróbuje sięgnąć
Od ziemi do błękitnych przestworzy.

Zasadziłem siebie w glebie
I wzbierają już soki.
I nabrzmiały płodności
Wrze w moim ciele siła⁴¹.

Naturalistyczna metafora obrazująca „uroślinienie” ludzkiej kondycji stanowi figurę przetrwania biologicznego i gotowości do zapewnienia ciągłości gatunkowej (w dalszej części utworu mowa o spółdzeniu dziecka, porównanego do zielonej gałązki). Egzystencjalno-ontologiczna formuła „zasadzenia siebie w glebie” może także skrywać potrzebę zakorzenienia – zarówno

⁴¹ B. Heller, *Lid wegn glik*, w: tegoż, *Durch szotn un szajn*, Idisz Buch, Łódź 1948, s. 223.

umocnienia swojego miejsca w świecie, jak i osadzenia w teraźniejszym kontinuum, w którym przeszłość spleta się z przyszłością. Przymus (od)rodzenia wiąże się bowiem u Hellera ze zobowiązaniem wobec zmarłych i dawnego świata, zniszczonego przez Zagładę. Żywotność tych, którzy ocalili, pozwala nie tylko budować nową rzeczywistość, ale zapewnia również dalsze istnienie tym, którzy zostali zgładzeni. Podmiot wierszy jidyszowego autora nieustannie afirmuje ich trwałą obecność w teraźniejszości: ulice Warszawy, jakimi spaceruje, wypełniają się postaciami o widmowej ontologii czy też zmarłymi przywracanymi przez niego do życia w poetyckiej przestrzeni. Wiersz *W pięknej Warszawie* zawiera na przykład wyobrażenie powrotu matki do żywych, nawiązujące do biblijnej wizji proroka Ezechiela o ożywieniu wyschniętych kości: „powstaje moja matka z martwych kości/ patrz, kości szybko pokrywają się skórą/ patrz, w martwej czaszce lśnią jasno oczy”⁴². Zadanie, jakiego podejmuje się podmiot, można zatem określić jako derridańską „ontologizację”, zakładającą „wytwarzanie iluzji obecności” i tworzenie mocnych fundamentów ontologicznych rzeczywistości składającej się z efemerycznych śladów⁴³.

W tużpowojennej literaturze jidyszowej sadzenie stanowi nie tylko metaforyczną antycypację nowej kondycji egzystencjalnej, ale staje się także praktyką ustanawiania powojennej rzeczywistości. W takim kontekście pojawia się ono w opowiadaniu *Jelinowie* Szlojme Berlińskiego (pisanym w 1945 r. w Taszkencie), które oddaje atmosferę radosnego oczekiwania na rychły koniec wojny. Zwiastunem nadchodzącego przełomu jest poruszenie agrarne:

Ziemia stała się ludziom szczególnie droga. Zaczęto ją ozdabiać i stroić. Nigdy jeszcze nie zasadzono tak wielu drzewek jak na początku tego lata. [...] Jeszcze nie tak dawno ziemia była miejscem dla podkopów, rowów i min. Jej drogi służyły armatom, czołgom, piechocie i pułkom konnym. A teraz jest wolna, gotowa do siania, orki, sadzenia. I rzeczywiście sadzono. Prawie każdy czuł potrzebę, żeby przywrócić ziemi jej przeznaczenie, więc zabierano do domu drzewka lub jakieś nasiona.

A może siejąc i sadząc, ludzie podświadomie pragnęli, aby drzewko zastąpiło im syna, męża, ukochanego albo nawet utraconą stopę lub dłoń?

42 B. Heller, *In dem szejnem Warsze*, w: tegoż, *Durch szotn un szajn*, s. 216.

43 Zob. A. Marzec, *Widmontologia. Teoria filozoficzna i praktyka artystyczna ponowoczesności*, Bęc Zmiana, Warszawa 2015, s. 192-193.

I kiedy pojawiały się pierwsze zielone liście i pierwsze kwiaty, ludzie mieli wrażenie, że oto kiełkuje, wschodzi nowy świat. Nowe życie⁴⁴.

Praktyka sadzenia drzew zyskuje dwojaki wymiar, zarówno naprawczy, gdyż sprzyja przyrodniczej regeneracji, jak i predykcyjny, jako że jest zorientowana przyszłościowo. W jej rezultacie powstaje coś, co Tim Jackson nazywa „baldachimem nadziei”:

W sensie dosłownym drzewa, dzięki korzeniom sięgającym głęboko w ziemię i osłonie listowia, stabilizując klimat, podnoszą jakość gleby i chronią poziom życia osób, które od nich zależą. W sensie metaforycznym baldachim taki symbolizuje siłę naszego zobowiązania wobec przyszłości⁴⁵.

Przyrodniczym aktom ratowniczym ukazanym we fragmencie opowiadania Berlińskiego towarzyszy impuls przywrócenia w świecie porządku, który w czasie wojny został zaburzony. Są one także traktowane antropocentrycznie, mowa wszak o tym, że sadzonki mają pełnić funkcję substytutów i wypełniać miejsce po tym, co zostało utracone. Antropocentryczna rama procesu odrodzenia środowiska naturalnego ujawnia się w kończącej utwór refleksji głównego bohatera Mordechaja, nazwanego ostatnim z rodu Jelinów, który wskazuje na imperatyw (prze)trwania narodu żydowskiego: „To samo jest z całym narodem, myślą, korzenia narodu przecież nie zniszczono. Oberwano kilka gałęzi, ale pień wciąż tkwi w ziemi. I znów zabłyśnie słońce, i znów spadnie rosa, a naród znów będzie kwitł i wzrastał”⁴⁶.

Nadzieja w wariacie aktywnym (czynnym) różnicuje tużpowojenne doświadczenie Żydów w zależności od perspektywy ich ocalenia – przetrwania Zagłady bądź okupacji sowieckiej. W poemacie *Gezegening* (Pożegnanie)⁴⁷

44 S. Berliński, *Jelinowie* (Opowiadanie), przeł. K. Koprowska, M. Ruta, w: *Nowe życie?*, s. 82. Podobny wątek porusza w opowiadaniu Josef Okrutny: „Nasz świat, jak widzisz, jeszcze nie całkiem się rozpadł. Jeszcze można znaleźć odrobinę nadziei. A jeśli chodzi o nas – trwają prace w polu. Jest wiosna, mężczyźni są na wojnie, a ziemię trzeba uprawiać”; tenże, *Życie*, przeł. A. Jakimyszyn-Gadocha, M. Ruta, w: *Nowe życie?*, s. 74.

45 T. Jackson, *Baldachim nadziei*, przeł. E. Bińczyk, J. Grygień, „Teksty Drugie” 2023, nr 2, s. 343-344.

46 S. Berliński, *Jelinowie*, s. 88.

47 J. Szpigel, *Gezegening* (dramatisze poeme), w: tegoż, *Un geworn iz licht (lider)*, Idisz Buch, Łódź 1949. Cytowane dalej fragmenty przywołuję z tego wydania, podając numer strony w nawiasie.

Jeszajahu Szpigel konfrontuje ze sobą postawy dwóch Żydów, którzy spotykają się pod koniec lata 1946 roku we wsi na Dolnym Śląsku. Pierwszy z nich przeżył wojnę na terenie ZSRR i dla niego nazistowskie działania eksterminacyjne miały charakter pośredni i potencjalny (gdyby pozostał w Generalnym Gubernatorstwie, podzieliliby najpewniej los swoich krewnych). Drugi zaś jest świadkiem, który ocalał z Zagłady. Obaj mierzą się z powojenną pustką, utratą rodziny i domu, ale podczas gdy pierwszy wyraża ufność w „piękniejsze i lepsze życie –/ i owoce, dobre zwycięstwo ludzkości” (s. 164), drugi jest jej pozbawiony. Podkreśla, że z głębi duszy próbował wydobyć najmniejsze drgnięcie nadziei i wiary, pod naporem rozpaczy, żalu i nienawiści znalezienie pocieszenia okazało się jednak niemożliwe. Nosi w sobie ciężar traumy i poczucia winy ocalałego, który sprawia, że dalsze życie jest dla niego przedłużeniem wojennej egzystencji: „Otaczają mnie tłumy z płonącymi rękoma, / a każda ściana getta – naszej hańby – na nowo staje się grobem, / który gasi moje życie” (s. 166). Ze względu na odmienne drogi przetrwania bohaterowie poematu Szpigla nie potrafią się ze sobą porozumieć. Pierwszy radzi drugiemu zapomnieć o tym, czego doświadczył w czasie wojny, drugi zaś zarzuca mu: „łatwo ci tak mówić, bracie, podobnie jak tym wszystkim, / których tu z nami nie było” (s. 162)⁴⁸.

Różni ich też wizja zadomowienia. Z perspektywy ocalałego domowa przestrzeń jako naznaczona śmiercią i powracającymi powidokami przeżytej Zagłady wywołuje wrażenie niesamowitego – okazuje się bliska i znana, a jednocześnie obca i nie swoja. Mówi on na przykład o „umarłych fundamentach domu” czy o braku śladów po „zglądzonej izbie” (s. 162), sygnalizując tym samym spowodowany wojną oikocydalny proces niszczenia udomowionej okolicy. Aby wskazać na niemożliwość jej restytuowania, sięga po metaforę przyrodniczą, pytając retorycznie: „Czy drzewo, które z korzeniami zostało / podczas burzy z piorunami wyrwane z ziemi –/ czy takie drzewo może znów kwitnąć?” (s. 163). Krajobraz pustki skłania go do gorzkiego wniosku, że w niesamowitej przestrzeni rodzinnej nie można ponownie zamieszkać i odnaleźć dawnego poczucia zadomowienia, dlatego też postanawia wyjechać. Pierwszy Żyd, który jest repatriantem, buduje zaś nowy dom w Polsce:

Fragmety poematu w przekładzie na język polski ukazały się w: J. Szpigel, *Pożegnanie (Poemat dramatyczny)* [fragmenty], przeł. M. Ruta, w: *Nowe życie?*, s. 282-285. W poemacie rozmawiają ze sobą dwie postaci nazwane *erszter Jid* (pierwszy Żyd) i *cwejter Jid* (drugi Żyd).

48 Więcej o dwóch pamięciach Zagłady zob. M. Ruta, *Bez Żydów? Literatura jidysz w PRL o Zagładzie, Polsce i komunizmie*, Austeria, Kraków–Budapeszt 2012, s. 86-92.

„O zobacz! Mam biały dom na bujnym polu, / gdzie kiedyś nazistowska plaga się rozsiała. / Teraz do stóp kwitnie spokojnie moje pole gryki, / złoci się dojrzewające pod niebem pole kartofli, / a moja izba – pobielona, w letnim spokoju / tak tęskni do moich oczu” (s. 164). Prostudusznie zachwyca się otaczającym go krajobrazem: obłokami, wschodem słońca i błękitną rosą, sosnowym lasem i promieniami igrającymi w koronach drzew – postrzegana przez niego zmysłem wzroku przyroda przynosi mu estetyczne ukojenie. Letni krajobraz podlega jednocześnie metaforyzacji kulturowej: eksponując wzrost i rozkwit, staje się dla tego bohatera symbolem odnawialnego początku i koresponduje z jego pragnieniem odrodzenia. Sens nowego życia znajduje w misji powtórzenia zadania Adamowego, a więc podtrzymania ciągłości genealogicznej i pokoleniowej: „Jestem pionierem, pierwszym Żydem, / który sprowadza na świat nowe, nowe pokolenia / na wolną i piękną ziemię...” (s. 169). Swoją kondycję zadowolenia wypracowuje za pomocą praktyk osławiania zamieszkiwanej okolicy (kultywowanie ziemi pozwala mu się w niej zakorzenić) i zarazem troski o przyszłe pokolenia.

Podsumowanie

Proces konstytuowania miejsca dla kultury żydowskiej (i jidyszowej) w tuż-powojennej Polsce zakładał performowanie „nadziei żydowskiej” zarówno w praktykach kulturotwórczych, jak i w zapisach literackich. Nadzieja funkcjonowała w nich jako narzędzie prze-trwania i działania, niosąc ze sobą obietnicę nowego życia i zapewniając emocjonalną odporność wobec niepewności, strachu i zagrożeń doświadczanych w ówczesnej rzeczywistości. Przekonanie o możliwości przezwyciężenia traumy Zagłady i budowania życia żydowskiego na własnych warunkach, wyrażane przede wszystkim przez żydowskich repatriantów z ZSRR, wiązało się z postrzeganiem historii Żydów jako sinusoidalnej dynamiki zerwań i kontynuacji, katastrofy i odrodzenia, rozpacz i nadziei. Ten optymistyczny i intensywny zryw mający na celu (re)konstruowanie struktur społeczno-kulturowych życia żydowskiego w Polsce zaczął się załamywać od przełomu 1948 i 1949 roku. Następne lata upływały pod znakiem procesów ograniczających bądź osłabiających jidyszowe praktyki kulturowe – zarówno narzuconej przez władze centralizacji środowiska żydowskiego i upaństwowienia jego instytucji, jak i kolejnych fal emigracji oraz postępującej asymilacji wśród młodego pokolenia, powodujących zmniejszenie się liczby nie tylko twórców, lecz także odbiorców. Mimo to nadzieja nie wytraca zupełnie aktywnego potencjału, który zaczyna się

realizować w kontekście socrealistycznym. Jej znaczeniowe rekonfiguracje w literaturze jidyszowej tworzonej w nurcie socrealizmu wyznaczają pole do dalszych poszukiwań i badań.

Abstract

Karolina Koprowska

JAGIELLONIAN UNIVERSITY

“Mit hofenung un glojbn”: Performing “Jewish Hope” in Early Postwar Poland

The article examines the role of “Jewish hope” in rebuilding the sociocultural Jewish milieu in the immediate postwar period (1944–1948). The text interprets hope as a culture-forming and rhetorical tool of survival, continuity, and renewal. This perspective highlights efforts to create a space of homeliness in the unsettled sociopolitical reality while foregrounding the literary discourse that legitimizes these efforts. This approach reorients the dominant research focus on the “aftermath of the Holocaust,” which typically emphasizes the gradual disappearance of Jewish life in postwar Poland, marked by successive waves of emigration.

Keywords

immediate postwar period, the Holocaust, hope, survival