

Pogrom kielecki w jidyszowej twórczości polskich Żydów ocalałych z Zagłady

Prolegomena

Dokumentem fundującym żydowską wizję świata jest Biblia z zawartą w niej ideą Przymierza. Odstępstwo Narodu Wybranego od Przymierza pociąga za sobą karę, jednak powrót na drogę prawości otwiera szansę na zbawienie. Na tej triadzie: grzech – kara – nawrócenie/zbawienie niemal do końca XIX w. opierało się żydowskie myślenie o doświadczanej przemocy. Prześladowania i pogromy towarzyszyły Żydom od wieków, a ich cykliczność przyczyniła się do wykształcenia zbioru archetypów utrwalonych w Biblii i piśmiennictwie postbiblijnym, do których Żydzi mogli się odwoływać za każdym razem, gdy przychodziło im pisać o doświadczeniach „apokalipsy”. Analizie sposobów odpowiedzi na przemoc i zniszczenie poświęcone są prace wybitnego badacza literatury jidysz Davida G. Roskiesa¹.

Roskies konstatuje, że w tradycyjnej kulturze żydowskiej typową odpowiedzią na katastrofę były rozmaite rodzaje lamentacji popogromowych: *kinot*, *pijutim*, *memorbuchy*, pieśni historyczne². Wyrażał się w nich protest przeciw

¹ D.G. Roskies, *Against the Apocalypse. Responses to Catastrophe in Modern Jewish Culture*, Cambridge (Mass.)–London 1984; tegoż, *The Literature of Destruction. Jewish Responses to Catastrophe*, Philadelphia–New York–Jerusalem 1989.

² *Kinot* (hebr.) – pieśni żałobne intonowane z powodu zbiorowego nieszczęścia, składające się głównie na Księgę Lamentacji, które odczytuje się w czasie święta Tisza be-Aw, upamiętniającego zburzenie Pierwszej i Drugiej Świątyni w Jerozolimie. *Pijutim* (hebr.) – poematy liturgiczne, zazwyczaj przeznaczone do śpiewania podczas religijnych nabożeństw. *Memorbuch* (jid.) – rodzaj modlitewnika popularnego ongiś w gminach Żydów środkowoeuropejskich, który składał się z trzech części: zbioru modlitw, wspomnienia zmarłych osobistości ważnych dla danej gminy lub dla całego żydostwa oraz listy miejsc żydowskiej martyrologii i spisu osób, które zginęły śmiercią męczeńską. Zwyczaj odczytywania nazwisk męczenników za wiarę rozwinął się po masakrach dokonanych na Żydach w czasie pierwszej wyprawy krzyżowej w XI w. Pieśni historyczne (jid. *lider*) – popularne w XVII i XVIII w. poematy epickie w jidysz lub dwujęzyczne (w jidysz i hebrajskim), śpiewane na melodię znanych pieśni liturgicznych, których treścią były istotne wydarzenia (pogromy, zarazy, wojny, klęski żywiołowe) dotyczące gmin żydowskich w Europie Środkowej i Wschodniej.

przemocy oraz prośby do Boga, aby pomścił swój lud. Zasadą działania pamięci w żydowskiej tradycji martyrologicznej było zestawianie żałoby z akcentami niosącymi nadzieję, tak więc we wspomnianych lamentacjach bólowi zawsze towarzyszyła zapowiedź nagrody³. Protest i błaganie o pomoc, zakorzenione w religijnym myśleniu, obecne były również w pieśniach ludowych, które koncentrowały się na ofiarach (przy jednoczesnym pomijaniu milczeniem oprawców), a o destrukcji mówiły przy pomocy skonwencjonalizowanych rekwizytów, jak: wyrwane karty ze świętych ksiąg (*szejmes*), pierze z rozprutych pierzyn, niemowlę przy piersi zamordowanej matki⁴.

Gdy na przełomie wieków XIX i XX akty agresji wobec Żydów przybrały skalę masową, ze względu na rozwój antysemityzmu o charakterze politycznym i nasilające się konflikty klasowe, stare sposoby reagowania na katastrofę stały się nieadekwatne. Adresatem skarg już nie był Bóg, lecz świat, od którego ofiary przemocy zaczęły się domagać sprawiedliwości⁵. Krystalizujące się wówczas ruchy polityczne, takie jak socjalizm i syjonizm, zaproponowały właściwe sobie rozwiązania o charakterze politycznym – rewolucję proletariacką lub/i odbudowę niezależnego państwa żydowskiego. Również literatura żydowska, od czasów Haskali opierająca się na ideologii świeckiej, odrzuciła dotychczasową tradycję pisania o pogromach⁶. I chociaż tradycyjne archetypy nadal trwały, zanikła wiara w przymierze Boga i Izraela. Podważony został również schemat starej literatury martyrologicznej, według którego po cierpieniu powinno przyjść odkupienie⁷. Pisarzem, który po raz pierwszy przełamał zastane konwencje pisania o przemocy, był Mendele Mojcher Sforim. W opowiadaniu *Szem we-Jefet ba-agala* [Sem i Jafet w pociągu] z roku 1890, powstałym jako reakcja na pogromy początku lat 80. XIX w., odżegnuje się od typowej dla Żydów biernej akceptacji losu. Parodiując „Iżawę historiografię” społeczeństwa „zafiksowanego na katastrofie”⁸, Sforim wzywa do odrzucenia cierpiętnictwa, mobilizacji sił i udzielenia pomocy ofiarom.

Punktem zwrotnym w kształtowaniu wizji katastrofy w nowoczesnej poezji żydowskiej, której bujny rozwój przypadł na 1. połowę XX w., stały się poematy wybitnego poety języka hebrajskiego Chaima Nachmana Bialika, powstałe w odpowiedzi na pogrom w Kiszyniowie w 1903 r. W utworze pt. *Al ha-sze-*

³ D.G. Roskies, *Introduction*, [w:] tegoż, *The Literature of Destruction. Jewish Responses to Catastrophe*, s. 5.

⁴ Tegoż, *The Pogrom as a Poem*, [w:] tegoż, *Against the Apocalypse. Responses to Catastrophe in Modern Jewish Culture*, s. 79–82.

⁵ Tegoż, *Introduction*, s. 5 n.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ D.G. Roskies, *Protest and Parody in Tsarist Russia*, [w:] tegoż, *The Literature of Destruction. Jewish Responses to Catastrophe*, s. 117–118.

chita (*Po rzezi*⁹) autor przemawia jako prorok (rzecz niespotykana w poezji religijnej, będącej częścią liturgii synagogałnej), który buntuje się przeciw Bogu i jego ludowi. Bóg sprawiedliwości zostaje odrzucony, w świecie bez Boga zaś przestaje obowiązywać obietnica zapłaty za cierpienie. Naród wybrany – ofiara rzezi – zostaje ukazany jako naród zhańbiony niepomszczoną krwią swoich zabitych dzieci¹⁰. Zbuntowane „ja” liryczne przed własną śmiercią błogosławi samo siebie, ponieważ boska sprawiedliwość okazuje się zbyt mała i jest na nią za późno¹¹. W innym poemacie pt. *Be-ir ha-harega* (*W mieście rzezi*¹²) z 1904 r., swoistym reportażu z miejsca zbrodni, Bialik po raz pierwszy wprowadza do literatury żydowskiej pełen realistycznych szczegółów krajobraz przemocy. Podmiot liryczny – oburzony reporter i prorok zarazem – wędruje z czytelnikami po miejscach pogromu, oglądając konwencjonalne rekwizyty, które zgodnie z tradycją gatunku symbolizują katastrofę, a także miejsca, w których ukryli się napastowani Żydzi, w prześmiewczy sposób ukazani jako tchórze. Narrator atakuje zarówno napadniętych, jak i samego Boga, który opuścił swój tron. Jednak nie tylko prorok osądza Boga, również Stwórca mówi o swoim gniewie na samego siebie – gniewie, którego przyczyną jest jego własna niemoc i słabość. Nakazuje prorokowi, aby wezwał Żydów do buntu przeciwko Niemu za hańbę i krzywdy, których doznali. Ich męczeńska śmierć jest daremna. Bialik potępia bezradność oraz w zawołany sposób wzywa do zbrojnej samoobrony¹³.

Roskies zauważa, że wraz z rozwojem nowoczesnej poezji żydowskiej pojawiły się rozmaite możliwości mówienia o katastrofie. Zapoczątkowała je wspomniana wyżej wizja Bialika – profetyczny akt oskarżenia Boga. Inną wizję pogromu rysuje Perec Markisz, nie tylko podważając w poemacie *Di kupe* (*Stos*) z roku 1921 tradycyjną teologię żydowską, ale też zmuszając odbiorców do skupienia się na niemal pornograficznych szczegółach brutalnej rzeczywistości przemocy w świecie bez Boga¹⁴. Jankew Glatsztejn w *Gute nacht dir, welt* [Dobrej nocy, świecie] z 1938 r. poszukuje pociechy w zamkniętej przestrzeni getta, odrzucając dorobek humanizmu europejskiego, wzywając do powrotu do tradycyjnej żydowskiej wiary, samodyscypliny i rodzimej

⁹ Ch.N. Bialik, *Po rzezi*, przeł. A. Zierny, [w:] *Poezje nowohebrajskie*, wybór, przeł., przedm. i noty A. Zierny, Warszawa 1988, s. 44–45.

¹⁰ D.G. Roskies, *The Pogrom as a Poem*, s. 88.

¹¹ Tegoż, *Oracles of Kishiniev, 1903*, [w:] tegoż, *The Literature of Destruction. Jewish Responses to Catastrophe*, s. 146.

¹² Ch.N. Bialik, *W mieście rzezi*, przeł. W. Woroszyński, [w:] *Antologia poezji żydowskiej*, wybór, noty i przyp. S. Łastik, red. i wstęp A. Słucki, Warszawa 1983, s. 70–75.

¹³ D.G. Roskies, *Oracles of Kishiniev, 1903*, s. 146–147; tegoż, *The Pogrom as a Poem*, s. 88–92.

¹⁴ Tegoż, *The Pogrom as a Poem*, s. 98–101; por. P. Markisz, *Stos* (fragmenty), przeł. M. Tuszewicki, „Cwiszn” 2012, nr 3, s. 71–79.

kultury¹⁵. Z kolei w utworze *S'brent* [Pali się], powstałym po pogromie w Przytyku w 1936 r., Mordechaj Gebirtig, podejmując narzucony przez Bialika ton gniewu, robi krok dalej – atakuje bierność ofiar i wzywa do solidarnego przeciwdziałania nieszczęściu¹⁶. Naród żydowski w dziełach tego okresu już nie jest narodem wybranym, lecz raczej ofiarą brutalności całego świata. W podsumowaniu wywodów na temat przedwojennych poematów pogromowych Roskies zauważa, że nie stworzyły one nowego archetypu dla pisania o przemocy¹⁷.

* * *

Niniejszy artykuł rekonstruuje odpowiedź, jaką na pogrom kielecki dała literatura jidysz w powojennej Polsce. Przedmiotem analizy nie jest cała literatura jidysz na świecie, lecz jedynie ta jej część, która powstała w naszym kraju w pierwszych latach po wojnie¹⁸. Założenie takie wprawdzie ogranicza krąg badanych dzieł zarówno pod względem ilościowym (kryterium geograficzne i czasowe), jak i jakościowym (wpływ cenzury na swobodę wypowiedzi, emigracja wielu twórców), jednak pozwala przyjrzeć się tekstom tych autorów, którzy byli świadkami epoki. Zainteresowania moje skupiają się na przekazach prozatorskich i poetyckich, które z różnej perspektywy i w odmienny sposób ukazują atmosferę wrogości wobec Żydów, i są bezpośrednią odpowiedzią na pogrom. Uwzględniam następujące utwory opublikowane w ówczesnych periodykach lub wydane w odrębnych tomikach¹⁹: *Wi lang wet dos bejz noch gedojern?* [Jak długo jeszcze będzie trwać to zło?] (data powstania nieznana, publ. 1948) Guty Guterman, *Der gerateweter* [Ocalony] (data powstania nieznana, publ. 1949) Icchoka Gutermana, polskojęzyczna powieść *Anopheles* (data powstania nieznana, publ. 1957) oraz wiersz 1946 (data powstania nieznana, publ. 1952) Kalmana Segala, *Wi lang noch* [Jak długo jeszcze] (powst. 1946, publ. 1948) Pejsacha Bineckiego, *Di gefalene in Kelc* [Zamordowanym w Kielcach] (powst. 1946, publ. 1947) Nachmana Rappa. Poza tym odwołuję się także do tekstów, które nawiązują do wydarzeń sprzed wojny, ale których publikacja w 1948 r., kiedy literatura jidysz wciąż jeszcze surowo oceniała postawy części Polaków wobec Żydów w czasie wojny, pozwala czytać je jako zaszyfrowany komunikat obejmujący również wypadki z 2. połowy lat 40. Są to: poemat Mojsze

¹⁵ D.G. Roskies, *Between the Wars. Prophecy and Profanity*, [w:] tegoż, *The Literature of Destruction. Jewish Responses to Catastrophe*, s. 360.

¹⁶ Tegoż, *The Pogrom as a Poem*, s. 107–108.

¹⁷ Tamże, s. 108.

¹⁸ Więcej na temat literatury jidysz w powojennej Polsce zob. M. Ruta, *Bez Żydów? Literatura jidysz w PRL o Zagładzie, Polsce i komunizmie*, Kraków–Budapeszt 2012.

¹⁹ Dane bibliograficzne ww. utworów podaję przy analizie poszczególnych tekstów.

Knaphejsa *Rojbfejgl (Sępy)* (powst. 1939) oraz opowiadanie Efroima Kaganowskiego *Lecter weg* [Ostatnia droga] (data powstania nieznana)²⁰. W tej grupie zawołowanych komentarzy na temat antysemitycznej atmosfery epoki znajdują się również utwory *Di sztrof* [Kara] (data powstania nieznana, publ. 1948) Binema Hellera oraz *Di gezeugnung* [Pożegnanie] (powst. 1947, publ. 1948) Jeszai Szpigla. Swoistym dopełnieniem tych tekstów są ważne dzieła powstałe w Polsce w interesującym nas czasie, ale opublikowane już poza jej granicami: Chaima Gradego *Kelc (Kielce)* (powst. 1946, publ. 1950), Awroma Suckewera *Cu Pojln (Do Polski)* (powst. 1946, publ. 1948) oraz Awroma Zaka *Cu Pojln (a cajt-motiw)* [Do Polski (motyw powracający)] (powst. 1946, publ. 1949).

Nowe życie? Żydowska prasa o pogromie

Na życie ocalałych, którzy znaleźli się Polsce zaraz po wojnie, wpływ miało wiele czynników – przede wszystkim sama Zagłada, która zabrała ponad 90% przedwojennej społeczności żydowskiej, a także zmiany polityczne oraz powszechny po wojnie antysemityzm, nasilony zwłaszcza w roku 1946, kiedy do kraju wróciła pierwsza fala repatriantów ze Wschodu, ze 100-tysięczną grupą polskich Żydów. Ocalali wracali do pustych domów w sztetlach lub w ruinach warszawskiego getta, gdzie naocznie przekonywali się, że są ostatnimi reprezentantami zgłodzonego narodu. Ogrom żydowskiej tragedii, polska ziemia zbezczeszczona przelaną krwią, obojętność, a nawet niechęć chrześcijańskich sąsiadów, zły stan psychiczny i fizyczny tych, którzy przeżyli, brak zaplecza materialnego, niepewność jutra, wreszcie wybuchające tu i owdzie tumulty o charakterze antysemitycznym – to wszystko skłaniało większość z nich do wyjazdu. Tego trendu nie były w stanie odwrócić apele działaczy komunistycznych, publikowane na łamach trójjęzycznej prasy żydowskiej, nakłaniające do wytrwania i obiecujące opiekę nowej władzy. Czarę goryczy przelało okrucieństwo wydarzeń kieleckich – w drugiej połowie 1946 r. opuściło Polskę tyle samo ocalałych, ile w ciągu pierwszej połowy tamtego roku powróciło z ZSRR.

W oficjalnej narracji rozwijanej przez nowe władze oraz KC PPR potępiano antyżydowską przemoc, jednocześnie uznając ją „za celową działalność antypaństwową, koordynowaną i przeprowadzaną przez obóz antykomunistyczny,

²⁰ Przywołując po raz pierwszy utwór, który funkcjonuje w przekładzie na język polski, obok tytułu oryginalnego podaję w nawiasie okrągłym tytuł przekładu zapisany kursywą. W kolejnych przywołaniach posługuję się już tylko tą drugą wersją. W przypadku utworów nieprzełożonych tłumaczenie tytułu na polski podaję w nawiasie kwadratowym czcionką prostą, a dalej posługuję się tytułami oryginalnymi.

tw. siły reakcji, przedstawiane przez komunistów jako wrogowie klasy robotniczej i narodu polskiego, pragnący zniesławić dobre imię Polski²¹. Według interpretacji Kościoła katolickiego: „»Wypadki« kieleckie były niezwykle reakcją udręczonego narodu, który sprzeciwił się nowym porządkom zaprowadzonym przez Żydów. Chodziło w nich o bunt wobec grupy związanej ze zniechęconą władzą, a nie o atak na inną grupę wyznaniową czy etniczną²². Podobnie zdawała się myśleć większość polskiego społeczeństwa, w tym również opozycja antykomunistyczna²³, która twierdziła wręcz, że Żydzi są wrogami Polski, a w antyżydowskiej przemocy dostrzegała „konflikt polityczny, a nie nieetyczną działalność przestępczą²⁴”.

* * *

W pierwszych latach po wojnie wiodącym organem prasowym w języku jidysz był tygodnik „Dos Naje Lebn” („Nowe Życie”), utworzony pod auspicjami Centralnego Komitetu Żydów w Polsce jako czasopismo ponadpartyjne²⁵. Informacje o pogromie kieleckim pojawiły się w wydaniu z 12 lipca 1946 r., wypełniając większą jego część. Gazeta zrekonstruowała przebieg wydarzeń, opublikowała listę zamordowanych, relacje świadków, rozważania poety Szmerke Kaczergińskiego na temat pogrzebu, w którym uczestniczył (wraz z Chaimem Gradem, Icchokiem Rubinsztejnem i Jehudą Elbergiem) jako reprezentant Związku Pisarzy i Dziennikarzy Żydowskich, esej żydowskiego historyka Zagłady Bera Marka, teksty okolicznościowych przemówień premiera Edwarda Osóbki-Morawskiego oraz wicepremiera Władysława Gomułki, a także sprawozdanie na temat reakcji prasowych w Polsce i zagranicą.

Ponieważ połowa roku 1946 była czasem przybierającej na sile komunistycznej ofensywy ideologicznej, również na łamach „Dos Naje Lebn” zaczęły się pojawiać hasła, którymi prasa i radio powszechnie karmiły wówczas mieszkańców Polski²⁶. Zgodnie z oficjalną wykładnią zajęć kieleckich Ber Mark

²¹ J.B. Michlic, *Obcy jako zagrożenie. Obraz Żyda w Polsce od roku 1880 do czasów obecnych*, przeł. A. Switzer, Warszawa 2015, s. 300.

²² Tamże, s. 301.

²³ Na temat wizerunku Żyda w oczach antykomunistycznej opozycji po przejściu władzy przez komunistów zob. tamże, s. 267–276, 292–293 n.

²⁴ Tamże, s. 303.

²⁵ Więcej na temat tego czasopisma zob. J. Nalewajko-Kulikow, „Syjonistyczna z lekkim zabarwieniem PPR-owskim”. „Dos Naje Lebn” (1945–1950) – gazeta Centralnego Komitetu Żydów w Polsce, [w:] *Żydzi a lewica. Zbiór studiów historycznych*, red. A. Grabski, Warszawa 2007, s. 257–278.

²⁶ Na temat powojennej prasy żydowskiej w j. polskim zob. E. Koźmińska-Frejłak, *Powojenna prasa żydowska w języku polskim (1944–1950)*, [w:] *Studia z dziejów trójjęzycznej prasy żydowskiej na ziemiach polskich (XIX–XX w.)*, red. J. Nalewajko-Kulikow, współpr. G.P. Bąbiak,

w artykule *Der tog fun langn meser in Kelc* [Dzień długich noży w Kielcach] dowodził, że pogrom (jak i w ogóle polski antysemityzm tamtego okresu) był skutkiem demoralizacji społeczeństwa polskiego, do jakiej doszło w okresie niemieckiej okupacji i zagłady Żydów²⁷. Powtórzył tezę, że wydarzenia kieleckie były odwetem „faszystowskich sił antydemokratycznych” (mając na myśli PSL, NSZ, „bandytów” gen. Andersa) za czerwcowe referendum oraz próbą wywołania przez „reakcyjne podziemie” i „ludzi lasu” krwawych niepokojów, które miałyby zdestabilizować Polskę. Twierdzenia tego typu były, zdaje się, powszechnie uważane przez Żydów za prawdziwe. Można je odnaleźć również na łamach wydawanej w kraju oficjalnej prasy żydowskiej w języku polskim, w publikowanych poza Polską księgach pamięci²⁸, mieszczących relacje tych ocalałych, którzy po krótkim pobycie w ojczyźnie zdecydowali się na wyjazd. Nie zabrakło ich nawet w mowach pożegnalnych wygłoszonych przez reprezentantów społeczności żydowskiej w czasie pogrzebu ofiar pogromu. Rabin Dawid Kahane stwierdził: „Ludzie, którzy cudem ocalili z rąk mordercy niemieckiego, znaleźli śmierć okrutną z rąk faszystów polskich”²⁹, Adolf Berman, przewodniczący CKŻP, dodawał zaś:

Wiemy, kto był reżyserem pogromu. Wiemy, że była to precyzyjnie przygotowana i systematycznie przeprowadzona akcja faszystowska, wymierzona przeciwko polskiej demokracji. [...] Z tych oto grobów powstaną mściciele i bojownicy żydowscy. Walczyć oni będą nie z polskim ludem pracującym, lecz z faszyzmem, z reakcją i barbarzyństwem!³⁰

Obok tych odgórnie narzuconych formuł w „Dos Naje Lebn” pojawiały się bardziej subiektywne pytania, refleksje, zarzuty. Mark, podobnie jak rabin Kahane³¹, oskarżał Kościół katolicki o milczenie w czasie zająć. Jego zdumienie wzbudził fakt, że w tłumie pogromszczyków (rzekomo) byli księża, a także kobiety-matki. Opisując morderców brutalnie znęcających się nad ofiarami,

A.J. Cieślukowa, Warszawa 2012, s. 211–230; teźże, *Dyskurs o Zagładzie w prasie polsko-żydowskiej. Konteksty*, [w:] *Literatura polska wobec Zagłady (1939–1968)*, red. S. Buryła, D. Krawczyńska, J. Leociak, Warszawa 2012, s. 583–591; teźże, *Wzorce myślenia, retoryka*, [w:] tamże, s. 592–611.

²⁷ B. Mark, *Der tog fun langn meser in Kelc*, „Dos Naje Lebn” 1946, nr 23 (12 VII), s. 3.

²⁸ Na temat powrotów opisywanych w księgach pamięci zob. M. Adamczyk-Garbowska, *Patterns of Return. Survivors Postwar Journeys to Poland*, Washington 2007, <http://www.ushm.org/research/center/publications/occasional/2007-10/paper.pdf> (dostęp: 14.11.2011).

²⁹ Archiwum Żydowskiego Instytutu Historycznego w Warszawie (dalej: AŻIH), sygn. 303/XIII/8, Kazanie rabina Dawida Kahane wygłoszone w Kielcach 7 VII 1946 r. nad otwartym grobem 40 ofiar pogromu kieleckiego.

³⁰ A. Berman, *Nad grobem męczenników. Przemówienie posła dr Bermana na pogrzebie 41 ofiar pogromu w Kielcach*, „Przełom” 1946, nr 1, s. 2.

³¹ Zob. AŻIH, sygn. 303/XIII/8, Kazanie rabina Dawida Kahane.

do czego zachęcały ich „polskie damy”, oskarżał ich o biologiczną nienawiść do Żydów. Wspominał przy tym o upojeniu morderców krwią ofiar. Podobnie jak Berman³², zarzucał pogromszczykom zbezczeszczenie ideałów Mickiewicza, Słowackiego, Orzeszkowej i Żeromskiego, a także wtórował rabinowi Kahane³³, oskarżając o występowanie przeciw boskim przykazaniom³⁴. Z kolei w tekście *Di lewaje fun kelcer kdojszim* [Pogrzeb kieleckich świętych męczenników] poety Szmerke Kaczergińskiego pojawiają się symboliczne w swojej wymowie migawki z pogrzebu, uwieczniające w prasowym kadrze świętujący tłum, który nie przejawia skruchy za zbrodnię, małą trumienkę oraz nieskończony rząd ciężarówek jadących na cmentarz³⁵. Wiele z tych twierdzeń, zarzutów i obrazów powróci na kartach rodzącej się wówczas literackiej odpowiedzi na wydarzenia w Kielcach.

Zapach wódki, zapach krwi

Na początku chciałabym przywołać dwa ważne teksty, które nie odnoszą się wprost do pogromu kieleckiego. Pierwszy z nich powstał przed samą wojną, drugi najprawdopodobniej w okresie powojennym, oba nawiązują do antysemitycznej atmosfery 1939 r. i oba zostały opublikowane po raz pierwszy w powojennej Polsce – w roku 1948. Ten ostatni fakt pozwala odczytywać ich przesłanie jako głos w dyskusji na temat postawy Polaków nie tylko przed Zagładą, ale również w czasie wojny i tuż po niej.

W poemacie *Sępy*³⁶ Mojsze Knaphejs pisał o roli antyjudaizmu Kościoła w umacnianiu postaw antysemitycznych wśród Polaków, zwłaszcza tych mniej wykształconych, a także wskazywał na rolę, jaką w podgrzewaniu negatywnych emocji na polskiej prowincji odgrywali nacjonalistycznie/antysemitycznie nastawieni „wysłannicy miasta” (przedstawiciele inteligencji?, studenci?). Polska wieś ukazana zaś została w sposób nawiązujący do stereotypów etnicznych utrwalonych w żydowskiej literaturze religijnej i ludowej. Stereotypowy wizerunek chłopstwa podkreśla takie cechy jak zacofanie, ograniczenie umysłowe (a więc łatwa sterowalność!), pociąg do alkoholu i skłonność do niekontrolowanej agresji. Sięgnięcie po ten stereotyp pozwoliło Knaphejsowi w uproszczony sposób wyjaśnić mechanizm rodzącej się przemocy. Wysłannicy

³² Zob. A. Berman, *Nad grobem męczenników...*

³³ Zob. AŻIH, sygn. 303/XIII/8, Kazanie rabina Dawida Kahane.

³⁴ B. Mark, *Der tog fun langn meser in Kelc*.

³⁵ Sz. Kaczergiński, *Di lewaje fun kelcer kdojszim*, „Dos Naje Lebn” 1946, nr 23 (12 VII), s. 1, 9.

³⁶ M. Knaphejs, *Rojbfejgl*, [w:] tegoż, *Megilas Jid*, Warszawa 1948, s. 45–46, wersja pol.: *Sępy*, przeł. M. Ruta, [w:] *Nie nad rzekami Babilonu. Antologia poezji jidysz w powojennej Polsce*, przeł., red. i słowo wstępne M. Ruta, Kraków 2012, s. 205–207.

miasta, których celem jest sprowokowanie pogromu na prowincji, mają uławnione zadanie – wystarczy, że postawią na stole alkohol, a w rozmowie użyją kilku religijnych argumentów (obciążenie Żydów zarzutem bogobójstwa³⁷), a już z chłopskich czupryn zaczyna się kurzyć i w powietrzu unosi się atmosfera przemocy. Przelew krwi jest więc tylko kwestią czasu. A może miasteczko już płonie, ale my tego jeszcze nie wiemy? Poeta pokazuje nam tylko tyle: „Czerwony odbłask światła / pełźnie po nagim murze. / Czerwony odbłask światła / oświetla lśniący skraj dachu – / długi rzeźniczy nóż / błyszczący na stole nocy”³⁸.

Diagnoza Knaphejsa jest radykalna i jednoznaczna – Polacy żyją w świecie pozornych wartości religijnych, w którym wystarczy jedynie odrobina wódki, aby uruchomić przemoc. Chłopi są groźni, bo reprezentują siłę, ale ich agresja mogłaby pozostać uszpięta, gdyby nie obecność ludzi z miasta. Działają oni z wyrachowaniem, celowo rozbudzając najniższe instynkty i pozostawiając po sobie, jak pisze poeta: „dym cygar i dym słów, / woń wosku i woń krwi”³⁹. Symboliczna jest tutaj początkowa scena:

Niczym sępy przybywają w niedzielę na wieś,
 Palą ognisko pośrodku rynku
 I puszczają w tany figurkę z wosku –
 Żyda w sztrajmlu⁴⁰,
 Z pejsami i brodą –
 Żyda – osobę.
 Wije i topi się Żyd w płomieniu,
 Ginąc
 Przy wtórze oklasków
 I szyderczego śmiechu
 Tłumu⁴¹.

Obraz rytualnego spalania w ogniu figurki tradycyjnego Żyda w wielkim skrócie nawiązuje do najtragiczniejszych momentów żydowskiej historii, obfitującej w sceny gwałtów, zabijania i palenia na stosie – nadmiernie często z powodów religijnych. Cały wiersz ma silną wymowę antykatolicką

³⁷ Jak pisze A. Cała (też: *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, wyd. 3 zm., Warszawa 2005, s. 95), większość ankietowanych przez nią mieszkańców polskiej prowincji wierzyła, że to właśnie Żydzi przyczynili się do śmierci Jezusa, za co karą miało być ich rozproszenie i powszechna do nich nienawiść.

³⁸ M. Knaphejs, *Sępy*, s. 207.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ *Sztrajml* (jid.) – czapka futrzana zakładana przez tradycyjnych Żydów w czasie uroczystych okazji.

⁴¹ M. Knaphejs, *Sępy*, s. 205. Wszystkie cytaty z języka jidysz, o ile nie zaznaczono inaczej, podaję we własnym przekładzie.

(tradycyjnie katolicyzm kojarzony jest z zagrożeniem⁴²). Knaphejs umieszcza antysemityczne akty przemocy, które dokonują się na polskiej ziemi, w długim łańcuchu krwawych prześladowań o podłożu religijnym, które spadały na Żydów od wczesnego średniowiecza. Z lektury tego poematu można wywieść dwa przesłania – jedno odnoszące się do epoki, w której powstał, drugie zaś do czasów, w których został opublikowany. I tak II Rzeczpospolita to kraj, który po rozbiorach odrodził się politycznie, ale nie moralnie. Dominujący światopogląd ukształtowany pod wpływem myśli nacjonalistyczno-katolickiej wyklucza ze wspólnoty narodowej Żydów jako obcych, dopuszczając wręcz użycie przemocy jako „argumentu”. Z drugiej strony tekst ten odniesiony do relacji polsko-żydowskich w pierwszych latach po wojnie aktualizuje się zarówno w tej warstwie, która jest krytyką hipokryzji Kościoła katolickiego (*vide* krytyka pod adresem hierarchów za milczenie w obliczu kieleckiej zbrodni⁴³), jak i w postrzeganiu Polski jako wrogiego Żydom świata żywych, negatywnych emocji, w którym niewiele trzeba, aby uaktywnić i wprawić w ruch destrukcyjne siły.

Do antysemitycznej atmosfery, jaka panowała w Polsce tuż przed wybuchem wojny, nawiązuje również opowiadanie Efroima Kaganowskiego *Lecter weg*⁴⁴. Podobnie jak Knaphejs, autor krytykuje w nim polski nacjonalizm, ale także antysemityzm o podłożu ekonomicznym, popierany przez władze państwowe. *Lecter weg* to opowieść o kilku godzinach z życia niejakiego B., który wiosną lub wczesnym latem 1939 r. zostaje zwolniony z pracy:

Chrześcijańska dyrekcja banku długo szukała pretekstu, aby zwolnić B., chociaż on pracował w tej instytucji od wielu lat i był uważany za jednego z najlepszych i najsumienniejszych pracowników. Jednak gdy kierownictwo zaczęło otrzymywać niezliczone skargi od klientów o antysemitycznych poglądach, gdy zaczęły docierać doń groźby i publikowane w prasie inwektywy podżegające do protestu przeciw „sprzedawaniu Polski »Żydom«” i „hodowaniu wroga polskiego narodu”, B. został w końcu wezwany do dyrektora.

Dalej wszystko potoczyło się podobnie, jak w innych, licznych wówczas przypadkach tego typu. Elegancki i wytworny pan dyrektor pochylił swą kształtną,

⁴² I. Bartal, *Non-Jews and Gentile Society in East European Hebrew and Yiddish Literature 1856–1914*, „Polin. Studies in Polish Jewry” 1989, t. 4, s. 67.

⁴³ Rabin Kahane powiedział podczas pogrzebu ofiar pogromu kieleckiego: „Istnieje jedna kategoria ludzi, jeden ster w Polsce, który mógłby temu [pogromowi] zaradzić, mógłby przeciwstawić się temu nieszczęściu. Stan duchowny, oficjalne czynniki Kościoła Katolickiego w Polsce. [...] Coście Wy zrobili od czasu uzyskania niepodległości celem uświadomienia szerokich mas społeczeństwa zatrutego pięcioletnim jadem hitleryzmu. Biskupi polscy, gdzież Wasz list pasterski w tej sprawie. Czyżby nie były Wam znane encykliki papieskie, wyraźnie zadające kłam bredniom o mordzie rytualnym. Czyżby przykazanie »Nie zabijaj« nie dotyczyło Żydów”; zob. AŻIH, sygn. 303/XIII/8, Kazanie rabina Dawida Kahane.

⁴⁴ E. Kaganowski, *Lecter weg*, [w:] *Idisze szriftn. Literarisz zamlbuch*, Łódź 1948, s. 7–13.

siwą głowę i drżącymi usty, jakby było mu zimno, wydusił z siebie, a raczej wycedził przez zęby przygotowane na tę okoliczność słowa: „że bardzo ubolewa... że pan B. powinien sam zrozumieć... jako kulturalny człowiek... duch epoki... wręcz przeciwnie... pan B. jest pracownikiem bez zarzutu... ale nie jesteśmy sami... my także jesteśmy zależni... koniunktura... najlepsze rekomendacje... z przyjemnością... ale...”

B. był „człowiekiem kulturalnym” i rozumiał... Tylko nie mógł pojąć, w czym nagle dostrzeżono jego żydowskość⁴⁵.

Utrata pracy staje się wydarzeniem przełomowym w jego życiu – życiu polskiego patrioty, miłośnika ojczystej kultury, od pokoleń zadomowionego w przestrzeni rodzinnej Warszawy. W jednej chwili wszystko zostaje mu odebrane: stabilizacja życiowa, pewność jutra, poczucie przynależności i zakorzenienia. Nieprzychylna Żydom polityka władz państwowych oraz wrogość katolickiego społeczeństwa zmierzają do wykluczenia ze wspólnoty obywatelskiej tych wszystkich, którzy nie legitymują się właściwym pochodzeniem etnicznym, niezależnie od ich postawy i prawdziwego patriotyzmu.

Wracając do domu, B. staje się świadkiem ataku grupy endeckich bojówkarzy na starszego Żyda. Stając w jego obronie, sam zostaje pobity. Naskikowany przez Kaganowskiego portret młodych napastników ma wiele wspólnego z portretem polskich chłopów w wierszu Knaphejsa. Bojówkarze to kipiący niekontrolowaną energią studenci (kwiat polskiej młodzieży!), bezmyślni i bezwzględni w swojej młodzieńczej żywołości, a ich agresję wzmacnia alkohol:

Ulica kołysała się w świątecznym, pogodnym rytmie. Na chodniki wyległ gęsty tłum, harmonijnie i pewnie poruszający się spacerowym krokiem. Tylko gdzie niedługo zamieszanie robili rozczochrani młodzieńcy, idąc niepewnym, pijackim krokiem z paczkami gazet i ulotek pod pachą. Ich oczy błyszczały pijackim animumem. Z wykrzywionych ust wydobywał się ochrypły wrzask:

– Żydzi precz! Won!... Nie kupować u Żydów!... Pomóżcie wygnać Żydów z Polski!...

[...] widząc rozszalałą, nieustannie krzyczącą młodzież, która zarozumiała i wielką pewnością siebie przepychała się przez tłum, szukając pretekstu do awantury pozwalającej rozładować podniecenie, B. poczuł przesywający dreszcz niepokoju.

Zobaczył z daleka, że pewien Żyd, podobnie jak on, został zepchnięty przez tłum z chodnika. Wydawało się, że to przypadek, gdyż na chodniku grupy młodzieży jak zwykle przepychały się wzajemnie, nacierając jedne na drugie. Niczym młode zwierzęta podgryzające się w zabawie, młodzi bili się szkolnymi czapkami i beretami, na których widniały różnorodne, haftowane emblematy i wzory. [...]

Mały, grubo odziany chłopiec o szerokich jak pień plecach i krótkich, kłocowatych nogach wyciągnął ręce z kieszeni spodni i rzucił się ku twarzy Żyda.

⁴⁵ Tamże, s. 7.

Ten wkrótce znalazł się na ziemi, a do B. doleciał tylko jego krótki, rozdzierający krzyk⁴⁶.

Również portret polskiego społeczeństwa *en masse* nie napawa optymizmem. Na agresję młodych ludzi reagują jedynie nieliczni, podczas gdy większość pozostaje obojętna lub wręcz spogląda przychylnym okiem na rozwój wypadków. Jak dowiadujemy się z dalszej części opowiadania, członkiem tej wrogiej większości jest również reprezentant władzy – policjant, który nie zamierza pomóc napadniętemu. Tak więc diagnoza Kaganowskiego na temat proporcji pro- i antyżydowskich postaw reprezentowanych przez polskie społeczeństwo pokrywa się z opinią na temat postaw Polaków wobec Żydów w okresie Zagłady wyrażoną w powojennej literaturze jidysz⁴⁷.

Spłot wydarzeń uświadamia zszokowanemu B. to, co chciał wymazać z pamięci jako zasymilowany Żyd – że istnieje odwieczna wspólnota żydowskiego losu, na który składają się cyklicznie powracające prześladowania, pogromy i ekspulsje:

Żyd zszedł z chodnika. Wydawał się zmęczony tłumem. Ale kiedy B. napotkał jego spojrzenie, nagle dostrzegł w oczach tego eleganckiego człowieka przygnębienie, które nie miało nic wspólnego z otaczającym go wielkim, błyszczącym, europejskim miastem. Ich spojrzenia przekazały sobie tajemne hasło, które – niczym symbol stuleci – być może mówiło o tym, że również ich przodkowie dawno temu, w starych, ponurych czasach, w takim samym zakamarku miasta, na takim samym placu, musieli schodzić z chodnika przed takim samym, rozba-wionym tłumem⁴⁸.

Wiele uwagi poświęcił Kaganowski demaskacji pozornych wartości, którymi żyje polskie społeczeństwo – dawnej kulturze osobistej, rzekomej uprzejmości, katolickiej moralności. Dokonał tego, zderzając oficjalny dyskurs pedagogiczny (treści wpajane dzieciom w szkole) ze stanem faktycznym (sposób, w jaki Żydzi są traktowani na ulicy). Spod maski ogłady i kultury osobistej wyłania się hipokryzja, a to, co eleganckie, skrywa prymitywną agresję i wzmocniane alkoholem okrucieństwo.

Najważniejsza w tym opowiadaniu jest chyba jednak próba ukazania stanu emocjonalnego człowieka, któremu polski antysemityzm w jednej chwili odebrał wszystko. Służy temu ekspresjonistyczna stylistyka tekstu i hiperbolizujące obrazowanie. B., przygnębiony utratą pracy i pobiciem, zaczyna analizować wszystkie informacje dochodzące z hitlerowskich Niemiec, w tym informację

⁴⁶ Tamże, s. 8–9.

⁴⁷ Na temat literackiego komentarza dotyczącego postaw Polaków wobec Żydów w okresie Zagłady zob. M. Ruta, *Bez Żydów?...*, s. 137–149.

⁴⁸ E. Kaganowski, *Lecter weg*, s. 9.

o obozie w Zbąszyniu⁴⁹. I wówczas narasta w nim strach. Przestrzeń rodzinnego miasta zaczyna nabierać nieprzyjaznych właściwości (kolejne podobieństwo do wizji Knaphejsa!), a tłum na ulicy staje się w jego oczach niemal śmiertelnym zagrożeniem. Przerażony antyżydowskimi okrzykami rozochoczonej młodzieży, pobity „za nic”, zlekceważony przez policję, czuje się jak robak postawiony naprzeciw ślepej, mechanicznej sily, która miażdży wszystko, co napotka na swojej drodze.

Strach jednostki przed polskim tłumem i niepewnym losem w nieprzyjaznej przestrzeni II Rzeczypospolitej zdaje się strachem przed nadchodzącą Zagładą. Ponadto (rozwijając myśl Knaphejsa) Kaganowski zdaje się sugerować ówczesnemu czytelnikowi, że w 2. połowie lat 40. losy Żydów w Polsce są już przesądzone, że nadszedł czas *jecijes Pojln* (exodusu z Polski), bo na polskiej ziemi na Żydów czyha śmierć.

Zamordowanym w Kielcach

W zbiorach opublikowanych w Polsce do końca lat 40. ukazały się jedynie trzy krótkie wiersze w bezpośredni sposób nawiązujące do wydarzeń kieleckich – Pejsacha Bineckiego *Wi lang noch*, Nachmana Rappa *Di gefalene in Kelc* oraz Guty Guterman *Wi lang wet dos bejz noch gedojern?*⁵⁰ Wszyscy ci twórcy piszą o pogromie w Kielcach jako o śmierci, która nieoczekiwanie spadła na naród ciężko doświadczony Zagładą. Wszyscy też odwołują się do tradycyjnych toposów biblijnych i archetypów typowych dla literatury lamentacyjnej (określenie zabitych mianem *kdojszim* – święci męczennicy, motyw burzącej się krwi, która woła o pomstę jak krew Abla czy proroka Zachariasza⁵¹), tym samym włączając wydarzenia kieleckie w długi łańcuch prześladowań, jakie od wieków dotyczyły Żydów w chrześcijańskiej Europie. Według Bineckiego ofiary pogromu zginęły z rąk „zasłepionego wroga”, natomiast Rapp stwierdza, że kieleckich Żydów zabili „swoi”, których poeta określa mianem „ludzkiej bestii o wilczych zębach”. Ukazując pracę na roli i zbieranie owoców ludzkiego

⁴⁹ W Zbąszyniu, mieście w województwie wielkopolskim, od jesieni 1938 do wiosny 1939 r. znajdował się obóz przejściowy dla 6 tys. polskich Żydów wydalonych z hitlerowskich Niemiec.

⁵⁰ P. Binecki, *Wi lang noch...*, [w:] tegoż, *A fencter cu der welt*, Łódź 1948, s. 47; G. Guterman, *Wi lang wet dos bejz noch gedojern?*, [w:] tegoż, *Der opgrunt rojszt*, Łódź 1948, s. 34; N. Rapp, *Di gefalene in Kelc*, [w:] tegoż, *Funken in nacht. Lider*, Wrocław 1947, s. 11.

⁵¹ Zob. np. Rdz 4,10; 2 Krn 24,17–23; opowieść Krew proroka Zachariasza, [w:] *Agady talmudyczne. Ludowe opowieści, baśnie, legendy, przypowieści, aforyzmy i przysłowia wybrane z Talmudu*, oprac. i wybór J.Ch. Rawnicki, Ch.N. Bialik, przeł. M. Friedman, Wrocław 2005, s. 84–85.

trudu jako alternatywę dla „krwawych żniw”, Binecki podkreśla bezsensowność śmierci zadanej w Kielcach. Ponadto dostrzega w popełnionym mordzie kontynuację faszystowskiego ludobójstwa. Z kolei Rapp odchodzi od martyrologicznej tradycji opłakiwania ofiar, w typowy dla nowoczesności sposób skupiając się na działaniu: „Już brakło dla nich [zabitych] łez, / ból zdławił płacz, / teraz ludzka bestia o wilczych zębach / usłyszysz nasz głos, naszą groźbę”⁵². W drugiej części utworu autor ten wciela się niejako w proroka, który podejmuje dialog – bynajmniej nie z Bogiem, lecz z oprawcami – by przepowiedzieć im nadejście dnia zemsty.

Od „aktywistycznej” postawy Bineckiego i Rappa odróżnia się ton wiersza Guty Guterman, która kreuje typowy dla siebie krajobraz po apokalipsie, ukazując ziemię nasyconą żydowską krwią, syte kruki, porastające mchem kości na drogach, prochy świętych męczenników rozniesione na cały świat. Żydowska historia to również w jej interpretacji łańcuch powracających przesładowań, którym towarzyszy uparta, wciąż na nowo odradzająca się nadzieja. Nadzieja na zbawienie, które nie nadchodzi: „Ściany naszych domów / leżą rozbite w kurzu – – – / a my grzejemy ręce przy ogniu wiary / i wciąż zbieramy cegły”⁵³. I tym razem na progu nowej siedziby „stoi smutek potężny jak skała, / a przed oknami domu / kłębią się groźne żmije”⁵⁴. W przeciwieństwie do Bineckiego i Rappa, Guterman nie znajduje odpowiedzi na pytanie: „Jak długo będzie trwało to zło?” Nie ma w niej też determinacji, aby – jak Segal (o czym za chwilę) – nie opuszczać rodzinnej ziemi lub jak Rapp szukać zemsty.

Kolejnym bezpośrednim głosem w dyskusji na temat Kielc i powojennego antysemityzmu jest powieść Kalmana Segala *Anopheles*, wydana w języku polskim, a we fragmentach również w jidysz⁵⁵. Jej bohaterem jest młody żydowski repatriant Michael Huber, który wraca do Polski na początku czerwca 1946 r. Przyjeżdża do kraju trawiony tęsknotą, pełen dobrych myśli. Jednak już pierwsze spotkanie z Polakami na stacji granicznej budzi w nim niepokój, ponieważ doświadcza przedsmaku tego, co za chwilę stanie się jego codziennością: powszechnego antysemityzmu⁵⁶, ogólnej demoralizacji i rozpasania Polaków szukających w alkoholu zapomnienia wojennej traumy. Huber osiada w historycznym mieście K., którego piękno stoi w dużym kontraście z upadkiem

⁵² N. Rapp, *Di gefalene in Kelc*, s. 11.

⁵³ G. Guterman, *Wi lang wet dos bejz noch gedojern?*, s. 34.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ K. Segal, *Anopheles*, [w:] tegoż, *Ludzie z jamy*, Warszawa 1957; tegoż, *Unterwegns i Macejwes*, [w:] tegoż *Getraje libe*, Warsze 1960.

⁵⁶ Obraz niechęci do żydowskich repatriantów powracających ze Związku Radzieckiego jest obecny w wielu tekstach literackich i dokumentach osobistych, m.in. we wspomnieniach Dawida Sfarda – Żyda-komunisty, który był jednym z animatorów odradzającego się w powojennej Polsce życia kulturalnego w języku jidysz.

moralnym i fizjologicznym wręcz antysemityzmem niemal wszystkich jego mieszkańców: „Panował w nim nastrój pogańskiej beztróski, pompejańskiej perwersji i bardzo prymitywnego, wulgarnego egoizmu. Czuło się w atmosferze miasta jakies niepojęte wyzwolenie instynktów ludzkich – ludzie pragnęli radować się i szaleć”⁵⁷. Tłumy pijanych Polaków szukających rozkoszy w ramionach prostytutek, obelżywe słowa pod adresem Żydów, brak zrozumienia dla ocalałych z Zagłady – składają się na mocno przerysowany obraz polskiej rzeczywistości, który można interpretować na wiele sposobów. Jednym z odczytań jest potraktowanie tego niemal groteskowego portretu powojennej Polski jako subiektywnej wizji świata, zrodzonej w umyśle nadwrażliwego inteligenta, który poczuł się upokorzony odrzuceniem przez polskie społeczeństwo.

Huber wplątuje się w kontakty z przedstawicielami rozmaitych środowisk politycznych, a wśród tych, którzy go zaczepiają i próbują przekonać do swoich racji, są i przedstawiciele antykomunistycznego podziemia, i komuniści, i żydowscy syjoniści szykujący się do wyjazdu z wrogiej im Polski. On sam stara się stać na uboczu, żywiąc naiwną nadzieję, że komunizm będzie lekarstwem na ludzką demoralizację. Odbywa wiele trudnych dla siebie dyskusji o roli, jaką Polacy odegrali w czasie Zagłady wobec żydowskich sąsiadów, przy czym nie chce dopuścić do siebie myśli, że należy się Polaków bać. Jednak i on sam pada ofiarą strachu, gdy dowiaduje się, że polskie podziemie zamordowało pewnego szlachetnego Polaka-komunistę, który jako jedyny udzielił pomocy jemu, żydowskiemu repatriantowi. Wiadomość o pogromie w Kielcach jest tą ostatnią kroplą, która przelewa czarę goryczy:

[...] kiedy stanął przed bramą żydowskiego szpitala, ujrzał zbiegowisko ludzi stłoczonych ciasno po obu stronach ulicy, i długi rząd sanitarnych samochodów, wjeżdżających do bramy. Ludzie stali milczący, było to milczenie, jakim daje się ostatni wyraz współczucia dla umierających. [...] Ponad głowami milczących i przerażonych ludzi uniósł się krzyk zdławiony łkaniem:

– Got. Farwues?...

I wówczas ulica zadrgała. Ludzie nakryli oczy rękami i zapłakali. Była w tym płaczu żałoba po sześciu milionach braci, była w nim wizja czterdziestu świeżo wykopanych mogił i była rozpacz [...]. Na drugi dzień gazety doniosły o pogromie w Kielcach. [...]

– Duch Hitlera żyje w tym kraju – mówił siwy Żyd [...]. – Ogień Oświęcimia jeszcze nie wygasł⁵⁸.

Pokonany strachem Michael, broniący do tej pory swojego miejsca i prawa do życia w ojczyźnie, ulega panice i decyduje się wyjechać, choć czyni to z wielkim bólem i wbrew sobie.

⁵⁷ K. Segal, *Anopheles*, s. 97.

⁵⁸ Tamże, s. 162–163.

Anopheles to powieść, która próbuje pokazać racje podzielonej społeczności ocalonych Żydów, wierzących w nową, demokratyczną Polskę. Jest ciekawa jako zapis stanu świadomości żydowskiego repatrianta dręczonego kompleksem ocalonego z Holocaustu i traumą odrzucenia przez współobywateli („Chłop może walczyć o ziemię, robotnik o fabrykę [...]. Lecz jak ja mam walczyć o to, żeby uznali mnie za człowieka?”⁵⁹). Kielecki pogrom przynosi kulminację panujących nastrojów. Staje się symbolem niemal powszechnego polskiego antysemityzmu, postrzeganego jako upadek moralny, kontynuacja faszystowskiego rasizmu i rodzaj nieuleczalnej choroby zarazem. Symbolem, który może zachwiać wiarę w obietnice lepszego życia na polskiej ziemi nawet w zwolennikach komunizmu. W późniejszych dziełach Segala miejsce tej bardzo pesymistycznej diagnozy zajmie potrzeba usprawiedliwienia Polaków, co pisarz będzie robił, inaczej rozmieszczając akcenty i koncentrując się głównie na tym, co pozytywne w jednostkowych relacjach polsko-żydowskich⁶⁰.

Doświadczenia pierwszych lat powojennych odcisnęły na Segalu nieusuwalne piętno, czego wyraz dał również w wierszu pt. 1946. Ten krótki tekst jest refleksją na temat bólu ocalonego, który powraca do swojego starego domu – niezniszczonego, ale zajętego przez obcych ludzi. Obcy, śmiejąc się dawnemu mieszkańcowi w twarz, chcą go zmusić do odejścia. Niezwykłość tego krótkiego liryku kryje się w tym, że ma trzy wersje (jidysz – polska – jidysz), a w każdej z nich pojawia się inne zakończenie. I właśnie w tym zmieniającym się zakończeniu jak w soczewce skupiają się losy żydowskiego tułacza, który przez całe życie poszukiwał ojczyzny. Wersja jidysz pt. 1946, opublikowana siedem lat po pogromie, kończy się słowami: „– nie odejdę stąd, nie odejdę!”⁶¹. Z tej bezpośredniej odpowiedzi podmiotu lirycznego na wydarzenia z 4 lipca 1946 r. można wyczytać rozpaczliwą determinację człowieka walczącego o miejsce w Polsce – swoim domu. Utwór w języku polskim pt. *Samotny dom*⁶², prawdopodobnie późniejszy, jest bardziej stonowany. „Ja” liryczne z pozornym spokojem informuje w nim o swojej decyzji: „Jestem – i nie odejdę, / nawet gdybym miał dokąd – – –”. A jednak po 23 latach Segal na zawsze opuścił Polskę,

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Więcej na temat obrazu relacji polsko-żydowskich w twórczości Segala zob. M. Ruta, *Literatura jako miejsce negocjowania tożsamości? Obraz relacji polsko-żydowskich w pisarstwie Kalmana Segala na tle literatury jidysz w PRL*, [w:] *Żydowski Polak, polski Żyd. Problem tożsamości w literaturze polsko-żydowskiej*, red. A. Molisak, Z. Kołodziejska, Warszawa 2011, s. 112–127.

⁶¹ K. Segal, 1946, [w:] tegoż, *Lider*, Warsze 1952, s. 31. Po kilkumiesięcznym pobycie w austriackim obozie dla uchodźców do Polski powraca zarówno bohater *Anophelesa*, jak i sam pisarz.

⁶² Dostęp do niepublikowanego tłumaczenia tego wiersza zawdzięczam znajomej i tłumacze utworów pisarza, Annie H. Czarnowskiej.

wyjeżdżając do Izraela, gdzie, niestety, nie zdołał się zadomowić. Trzecią wersję cytowanego wiersza pisarz umieścił w tomiku wydanym w Jerozolimie w roku 1979, a więc 33 lata po pogromie kieleckim, 10 lat po wyjeździe z Polski. Tym razem w ostatnim fragmencie bardzo wyraźnie pobrzmiewa gorzka świadomość własnej bezdomności: „Mam odejść? Dokąd?”⁶³. W perspektywie całego życia Segala liryk o wydarzeniach roku 1946, przeciw którym buntuje się młody Żyd walczący o prawo do życia w ojczyźnie, staje się okazją do refleksji na temat własnej bezdomności.

Między wierszami

Kolejną grupę stanowią teksty, które nie poruszają wątku Kielc w sposób bezpośredni. Jednym z nich jest opowiadanie Icchoka Gutermana pt. *Der gerateweter*⁶⁴ z 1949 r. Jego tematem są losy niejakiego Fajwela Sztajnmanna – ocalałego z Auschwitz. Po dłuższym pobycie w szpitalu ten samotny i załamany człowiek trafia pewnego lipcowego dnia 1946 r. do noclegowni dla Żydów w Łodzi. Chory, w złym stanie psychicznym i fizycznym, nie chce nic o sobie mówić. Tylko raz jeden, leżąc w głębokiej gorączce, wykrzytał nazwę Kielc. Jednak z biegiem czasu wraca do siebie, odzyskuje zdrowie i nadzieję, a nawet zaczyna snuć plany na dalsze życie. O samym pogromie Guterman nie pisze więc prawie nic poza tą jedną aluzyjną wzmianką, która ma uświadomić czytelnikowi, co jest bezpośrednią przyczyną złego stanu zdrowia i załamania psychicznego bohatera. Jednak – jak wynika z zakończenia tej historii – w wyzwolonej Polsce nawet ludzie głęboko dotknięci przez los mają szansę na odrodzenie i szczęśliwe życie. Tyle propagandowa publikacja z 1949 r. Okazuje się bowiem, że opowiadanie to ma drugą wersję. Porównanie pierwszej z tą, która ukazała się w Izraelu w 1981 r.⁶⁵, pozwala skonstatować, że w nieco przekomponowanej wersji izraelskiej pojawia się dodatkowy fragment: jest to podrozdział poświęcony przedstawieniu pogromu w Kielcach. Dlaczego zabrakło go w wydaniu z 1949 r. – nie wiadomo. Być może stało się tak na skutek interwencji cenzury, która wraz z umocnieniem się władzy komunistycznej w 2. połowie 1948 r. zapewne była coraz bardziej rygorystyczna.

W tym „dodatkowym” fragmencie Guterman ukazuje losy Sztajnmanna, który po opuszczeniu szpitala wraca do rodzinnych Kielc i zatrzymuje się w żydowskim kibucu przy ul. Planty 7. Przyczyną jego załamania jest samotność i rozpacz

⁶³ K. Segal, 1946, [w:] tegoż, *Alejnkejt*, Jeruszałaim 1979, s. 5–6.

⁶⁴ I. Guterman, *Der gerateweter*, [w:] tegoż, *In a puster sztot. Dercejlungen*, Lodz 1949, s. 33–40.

⁶⁵ Tegoż, *Der gerateweter (fiktiwe dercejlung ojf a warer teme)*, [w:] tegoż, *Di mame iz niszt choser-deje. Dercejlungen un bilder*, Tel Awiw 1981, s. 140–156.

po śmierci całej rodziny. Jednak któregoś dnia spotyka w kibucu swoją siostrę, Miriam, która również jakimś cudem wyszła żywa z piekła obozów śmierci, o czym świadczy numer wytatuowany na jej przedramieniu. Spotkanie to uradowało bohatera i napełniło nadzieją na dobrą przyszłość. Rodzeństwo zdążyło się tylko przywitać, gdyż zaraz potem rozpoczął się pogrom. Sztajnmanski udało się ukryć na strychu, dzięki czemu ocalał. Po pogromie trafił do przytułku w Łodzi i tam też pewnej nocy opowiedział współmieszkańcom swoją tragiczną historię. W wersji izraelskiej brakuje optymistycznego zakończenia z 1949 r., autor przerywa bowiem narrację, pozostawiając czytelnika sam na sam z załamany człowiekiem, odartym ze wszystkiego przez Zagładę, a także przez polskich sąsiadów.

Napaść na dom przy Plantach zaczyna się w relacji narratora od krzyku napastników, który „przypominał wrzaski SS-manów”⁶⁶. Ale, jak zauważa dalej, napaść ta „była dziełem swoich, obywateli tego samego miasta, sąsiadów, z którymi dziesiątki lat razem mieszkali i żyli w pokoju. Śmierć została zadana przez wyszczerzone zęby wyostrzone nienawiścią, niosły ją tysiące rozjuszonych, zjadliwych spojrzeń. Drewniane drągi i kawałki żelaza spadały na żydowskie głowy, łamały kości”⁶⁷. Gutermański nie szczędzi czytelnikowi naturalistycznych szczegółów przebiegu zajścia. Fajwel Sztajnmanski widział, „jak tępe uderzenia kamieni w jednej minucie zdzierają z twarzy ludzki wygląd. [...] Dostrzegł ciosy, które spadały na siwą głowę [jego współlokatora]. Jego nos wkrótce przekrzywił się na bok, jedno oko zniknęło pod opuchniętym policzkiem, a biała, szpiczasta bródka cała pokryła się krwią”⁶⁸. Wyszedłszy po pogromie z ukrycia, protagonista staje się świadkiem – i częścią – krajobrazu po apokalipsie:

Po Żydach, którzy się tutaj zebrali, pozostał jedynie ciemnoczerwony kolor na ścianach. Wydawało mu się teraz, że cały dom jest jednym wielkim żydowskim ciałem i że to nie ludzie tak tu wczoraj krzyżeli, lecz sam dom, niczym zabijane stworzenie, tak przeraźliwie jęczał i charczał, taki podnosił lament. A teraz, gdy jego wnętrze zostało usunięte, Sztajnmanski stoi w środku, pomiędzy wypatroszonymi, zakrwawionymi ścianami tego wielkiego ciała, wciąż jeszcze pokrytymi kawałkami skóry i szpiku⁶⁹.

Pogrom został ukazany przez Gutermańskiego nie tylko jako wydarzenie dotykające całej społeczności żydowskiej, ale również niosące tragiczne skutki dla jednostek. W czasie zajść ginie jedyna ocalała siostra bohatera, co jest skutecznym ciosem zadany człowiekowi, który dopiero co znalazł nadzieję.

⁶⁶ Tamże, s. 153.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże.

W przypadku Miriam śmierć ma także wymiar duchowy – oznacza zatarcie pamięci o istnieniu konkretnej osoby. Brat zamordowanej nie zdążył z nią porozmawiać, nie dowiedział się nawet, jak przetrwała czas Zagłady. „Jak nagle się przed nim pojawiła, tak szybko ponownie zniknęła, zabierając wszystko, co nosiła w sobie. W jego pamięci pozostał jedynie wytatuowany na jej ręce numer obozowy. To był jedyny ślad po jego rodzinie”⁷⁰.

Do ciekawych wniosków prowadzi również lektura poematu Jeszai Szpigla *Di Gezegnung*. Tytuł jasno informuje, że to ostatnia rozmowa ocalałych, rozmowa, która jest pożegnaniem z Polską. Pada w niej szereg istotnych w owym czasie argumentów zarówno za wyjazdem, jak i za pozostaniem w ojczyźnie. Ocalały w getcie tłumaczy swoją decyzję względami emocjonalnymi – tym, że nie jest w stanie żyć na ziemi, która stała się cmentarzem jego rodziny i narodu. Pogrom w Kielcach był najtragiczniejszym ze wszystkich tużpóźwojennych wystąpień o charakterze antysemitycznym. Ówczesne polemiki na temat relacji polsko-żydowskich nie mogły pominąć tej sprawy milczeniem. Ze wspomnień i listów pisanych przez świadków epoki⁷¹, z ksiąg pamięci czy z literatury pięknej wiadomo, że to właśnie antysemityzm był jednym z najważniejszych czynników, które przyspieszały decyzje ocalałych o wyjeździe z Polski. Dlatego też zdziwienie czytelnika budzi fakt, że wyliczając powody swojej decyzji o emigracji, jeden z interlokutorów w poemacie-dialogu Szpigla ani słowem nie wspomina o Kielcach. Mało tego, nie wspomina również o polskim antysemityzmie pierwszych lat powojennych. Obaj rozmówcy, z których każdy przeżył Zagładę w innym miejscu – jeden w Polsce, w getcie, drugi w Związku Radzieckim, reprezentują dwa obozy, które w 2. połowie lat 40. zajmowały przeciwstawne stanowiska w kwestii *jecijes Pojln* – wyjazdu z Polski. Za pozostaniem optowali przede wszystkim komuniści, z których większość ocalała w ZSRR. Za wyjazdem opowiadali się ludzie, którzy z reguły nie mieli zaufania do nowego porządku politycznego. Jednak obie te grupy odnosiły się w swoich argumentach również do antysemitycznej atmosfery tamtego okresu. Ponadto informacja, że liryczna rozmowa obu ocalałych odbywa się późnym latem 1946 r., którą autor umieścił na początku poematu, sprawia, że nieobecność wątku pogromowego rzuca się w oczy. Brak jakiegokolwiek wzmianki o żydowskiej krwi niewinnie przelanej w Kielcach staje się jeszcze bardziej wyrazisty, gdy odniesiemy poetycki dialog ocalałych Szpigla do wewnątrzżydowskich dyskusji nad koniecznością emigracji, które zarejestrował Segal we wspomnianej tu powieści *Anopheles*. Chociaż Michael Huber, protagonista

⁷⁰ Tamże, s. 154.

⁷¹ Więcej na temat przyczyn emigracji pisarzy ocalałych z Zagłady zob. N. Cohen, *Przyczyny emigracji pisarzy jidysz z Polski (1945–1948)*, przeł. M. Ruta, [w:] *Nusech Pojln. Studia z dziejów kultury jidysz w powojennej Polsce*, red. M. Ruta, Kraków–Budapeszt 2008, s. 231–246.

powieści, wierzy, że komunizm rozwiąże problem antysemityzmu, to właśnie rozmiar zbrodni popełnionej w Kielcach odbiera mu nadzieję i zmusza do wyjazdu. Wydaje się zatem, że również bohater poematu Szpigła, podejmując decyzję o wyjeździe późnym latem 1946 r. (właśnie w tym czasie wyjechali Suckewer i Grade), również musiał się kierować emocjami, które były odpowiedzialnością na lipcowy pogrom.

Trudno dzisiaj rozstrzygnąć, co może oznaczać wymowne milczenie Szpigła na temat polskiego antysemityzmu i samego pogromu w Kielcach. Być może w roku 1948 – roku publikacji poematu na łamach miesięcznika literackiego „Idisze Szriftn” – pisanie o tamtych wydarzeniach w kontekście emigracji nie było już możliwe. Jednak uważny czytelnik potrafi odczytać przesłanie, które skrywa się w tym braku.

Innym dziełem, w którym nie pada nazwa Kielce, a który jednak w istotny sposób polemizuje z myśleniem tamtej epoki, tworzącym podwaliny dla zaistniałych wydarzeń, jest *Di sztrof* Binema Hellera⁷². Poeta zwraca w nim uwagę na irracjonalizm antyżydowskich resentymentów po wojnie, a zarazem na głęboko zakorzoną niechęć do Żydów, budowaną na podstawie stereotypu i przesądu. Wiersz odwołuje się do mechanizmów psychologicznych, które rządzą społeczną świadomością w chwilach kryzysu. Wówczas, jak wyjaśnia Alina Cała, stereotyp pozwala usprawiedliwić uaktywniającą się agresję skierowaną przeciw obcym⁷³. Postać Żyda jako zagrażającego obcego budziła taką nieufność, że nawet wzmianką o nim można było straszyc dzieci, które nie chciały spać:

Zaraz tu przyjdzie z lasu Żyd kudłaty,
„A bu!” – będzie ryczał ochryple jak niedźwiedź,

Jeśli będziesz niegrzeczny i nie zamilknieysz.
Usiądzie przy tobie i będzie huśtał twoją kołyskę.

[...]

Przyciśnie cię do swojej włochatej piersi,
A potem umknie z tobą do lasu⁷⁴.

Historia opowiedziana w wierszu ma dwóch narratorów. Pierwszym jest podmiot liryczny opowiadający o całym wydarzeniu, drugim – wewnętrznym – chłopka, która usypia rozbrykane dziecko. O ile straszenie niegrzecznych dzieci karą wymierzoną przez obcych (np. Cyganów), zwierzęta (np. niedźwiedzia) czy twory fantastyczne (np. czarownicę) było i jest rytuałem, do którego w każdej

⁷² B. Heller, *Di sztrof*, [w:] tegoż, *Durch szotn un szajn*, Lodz 1948, s. 218–219.

⁷³ A. Cała, *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, s. 158–159.

⁷⁴ B. Heller, *Di sztrof*, s. 218–219.

kulturze uciekają się bezradni rodzice, o tyle opowieść, jaką w tym wierszu posłużyła się matka, nieco odbiega od znanych schematów. Straszakiem jest nie tyle sam niedźwiedź, ile Żyd przemieniony w niedźwiedzia – Żyd, który chce porwać niegrzeczne dziecko. Taki wariant groźby kojarzy się z odżywającym po wojnie przesądem, jakoby Żydzi porywali chrześcijańskie dzieci, aby wysysać z nich krew⁷⁵. Właśnie tego typu pogłoska stała się bezpośrednią przyczyną wybuchu pogromu w Kielcach⁷⁶. I chociaż dziecko zapada w sen, Żyd rzeczywiście przychodzi w nocy i straszy malucha. Narrator, relacjonując rozwój wypadków, potwierdza prawdziwość zagrożenia, które dziecku sygnalizowała matka. Tym samym poeta zdaje się budować wrażenie, że przesąd skrywa ziarno prawdy.

Jak dowiadujemy się z dalszej opowieści chłopki, człowiek odwiedzający dziecko w nocy to Żyd ścigany w czasie wojny jak zwierzę, który po stracie całej rodziny znalazł schronienie w głębi lasu. Gdy się pojawi w pokoju dziecka, to:

[...] będzie cię głąskał kosmatą łapą,
I powie, że jest twoim prawdziwym tatą;

Że zanim stał się niedźwiedziem,
Zgubił cię w żydowskim miasteczku.

Uciekał wtedy z tobą
I z twoją czarną, szaloną matką.

Lecz was doścignął głośny strzał,
A on w lesie zamienił się w niedźwiedzia. – – – ⁷⁷

W wierszu następuje dramatyczne odwrócenie znaczeń – Żyd przychodzi do dziecka nie po to, aby je porwać, lecz by odzyskać pamięć o utraconych bliskich. Może maluch z utworu to żydowskie dziecko oddane chrześcijańskiej rodzinie pod opiekę, a może Żyd-niedźwiedź to osierocony ojciec, który tylko podgląda bez troski życie polskich rodzin, z rozpaczą wspominając swoje dzieci? Odwrócenie porządku opowieści, tzn. włożenie w usta chłopki dramatycznej historii, która – ku zaskoczeniu czytelnika – wzbogaca mit o Żydach porywających dzieci o tragiczne szczegóły, zabarwia ten tekst gorzką ironią,

⁷⁵ Na temat pochodzenia tego przesądu pisze szerzej J. Tokarska-Bakir, *Legendy o krwi. Antropologia przesądu*, Warszawa 2008; J. Żyndul, *Kłamstwo krwi. Legenda mordu rytualnego na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*, Warszawa 2011.

⁷⁶ Więcej na temat destrukcyjnej roli tego przesądu w czasach kryzysu zob. A. Cała, *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, s. 158–159; M. Zaremba, *Wielka trwoga. Polska 1944–1947. Ludowa reakcja na kryzys*, Kraków 2012, s. 584–643; J.B. Michlic, *Obcy jako zagrożenie. Obraz Żyda w Polsce od roku 1880 do czasów obecnych*, s. 292–294 n.

⁷⁷ B. Heller, *Di sztrof*, s. 219.

zamienia go w smutny komentarz do takich wydarzeń jak pogrom kielecki. Wydarzeń, które polowanie na Żydów przesunęły daleko poza czas zakończenia działań wojennych.

Słowo do Polski i Polaków

Szczególnie mocne oskarżenia pod adresem Polski i polskiego społeczeństwa padły z ust autorów-emigrantów, którzy część dzieł powstałych latem i jesienią 1946 r. opublikowali dopiero na emigracji. Jednym z takich tekstów jest krótki wiersz Awroma Zaka *Cu Pojln (a cajt-motiw)*⁷⁸. Dedykując utwór „męczennikom z Kielc” oraz opatrując go podtytułem „a cajt-motiw” (temat powracający cyklicznie), poeta – podobnie jak inni – wplata wydarzenia z 4 lipca w długi łańcuch prześladowań, które od wieków spadają na Żydów. Nie znajduje jednak odpowiedzi na pytanie, gdzie leży źródło ślepej nienawiści Polaków do garstki ocalałych, którzy cudem uniknęli śmierci w komorach gazowych. Swoje oskarżenie kieruje, podobnie jak Knaphejs i Kaganowski, przeciw tłumowi: „Czego chce od nas ciemny motłoch uliczny?...”⁷⁹. Prawdą jest, że tłumem łatwo sterować (*vide Sępy Knaphejsa*), jednak w cywilizowanej Europie powinny istnieć instancje/institucje (państwo?, Kościół?, media?, szkoła?, rodzina?), których zadaniem jest dbanie m.in. o to, aby siła chłopów, energia młodzieży, gniew ciemnego motłochu ulicy nie kierowały się w złą stronę. W Polsce roku 1946 najwyraźniej takiej instancji zabrakło lub może celowo nie zabierano głosu w tej kwestii. Jednak po wojnie i po Zagładzie zbrodni na zdziesiątkowanym przez Szoa narodzie musiała zostać oceniona przez cywilizowaną Europę jako szczególnie podła. Poeta upomina swoją ojczyznę, której mieszkańcy przekroczyli granicę jakiegokolwiek przyzwoitości: „O, Polsko! Bohaterzy noża tym razem / zbyt mocno splugawili twą ziemię: – / nam znów przynoszą rzędy mogił, / a tobie – tylko hańbę i wstyd – –”⁸⁰. A zatem Kielce stają się w oczach Zaka znakiem ostatecznego moralnego upadku ojczyzny.

Kolejny emigrant – Awrom Suckewer, twórca mocno związany z polską kulturą i polską ziemią, doceniający pomoc Polaków dla Żydów ukrywających się w czasie wojny, gotów wiele wybaczyć Polakom – również czuje się pokonany przez atawistyczną nienawiść, która po wojnie zdominowała świadomość znacznej części polskiego społeczeństwa. Daje temu wyraz w ostatnich fragmentach ważnego poematu *Do Polski*⁸¹, stwierdzając, że nadszedł czas,

⁷⁸ A. Zak, *Cu Pojln (a cajt-motiw)*, [w:] tegoż, *Jorn in wander*, Buenos Aires 1949, s. 126.

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ A. Suckewer, *Cu Pojln*, [w:] tegoż, *Jidisz gas*, Nju Jork 1948, s. 157–165, wersja pol.: *Do Polski*, przeł. M. Tuszewicki, „Cwiszn” 2010, nr 1/2, s. 24–32. Więcej na temat tego poematu

by ojczyznę opuścić, bo nawet wielkie zasługi jednostek nie zdołają naprawić ogromu zła, które wydarzyło się w Kielcach:

Mam życzyć Ci [Polsko] dobrze? Wszak byłem wśród świadków
 Twych krwawych pogromów dzieciątek i dziadków.
 Słyszałem, jak grzmiały donośnie dzwonnice,
 Gdy tłum Twój mordował żydowską ulicę.
 A potem – Twych synów i córki widziałem,
 Idących pod krwistoczerwonym sztandarem
 W kondukcje żałobnym, tak wolnym, tak nowym.
 Sam Chopin prowadził ich marsz pogrzebowy.
 A w górze – na masztach flagi łopotały,
 Jak ptaki łańcuchem przykute do skały.

 I prawda, gdy ziemia już trumny okryła
 Jak skrzypce pęknięte, to niczym mogiła
 Niedawną tęsknotę oblekłaby cieniem.
 I bardziej nieznośnie niż ból i cierpienie,
 na myśl, jak zasypiał w słonecznej poświacie
 rękami twych drabów rozpruty przyjaciel,
 Rdza wstydu paląca pożera mnie, dławi,
 Że nawet po wojnie, jak złe polskie zjawy,
 Pod wczoraj zaledwie zgaszonymi dachy
 Haniebne się roją jadowite strachy.
 I chociaż niełatwo malować poecie
 Obrazy przyszłości, wyraźnie już przecież
 Pojmuję, że choćby Cię miano i zbawić,
 Przeszłości nie uda się nigdy naprawić!⁸²

I chociaż decyzja o wyjeździe nie jest łatwa, wydaje się jedyną właściwą w obliczu tego, co Żydów spotkało po wojnie w ich ojczyźnie.

Najdłuższy tekst pogromowi kieleckiemu poświęcił Chaim Grade. Jego poemat pt. *Kielce*⁸³, napisany w Łodzi wczesną jesienią 1946 r., liczy 41 różnej długości strof (od 4 do 14, przeważnie 12-sylabowych, wersów) i utrzymany jest w patetycznym, podniosłym stylu. Miejskami nawiązuje do tekstów prorockich

zob. M. Adamczyk-Garbowska, „Smutno mi, Boże...”. *Pożegnania z Polską w literaturze jidysz*, [w:] *Honor – Bóg – Ojczyzna*, red. M. Rudaś-Grodzka i in., Warszawa 2009, s. 205–211; Ch. Shmeruk, *Awrom Suckewer i polska poezja. Juliusz Słowacki w poemacie „Cu Pojln”*, przeł. M. Adamczyk-Garbowska, [w:] *Polskie tematy i konteksty literatury żydowskiej*, red. E. Prokop-Janiec, M. Tuszewicki, Kraków 2014, s. 279–287.

⁸² A. Suckewer, *Do Polski*, s. 28.

⁸³ Ch. Grade, *Kelc*, [w:] tegoż, *Szajm fun farloszene sztern*, Buenos Aires 1950, s. 67–82, wersja pol.: *Kielce* (fragmenty), przeł. M. Ruta, [w:] *Nie nad rzekami Babilonu. Antologia poezji jidysz w powojennej Polsce*, s. 353–359.

(zdania oskarżające, wizja przyszłości, rozmowa ze zmarłymi i z Bogiem, odwołania do obrazów i symboliki biblijnej), a poprzez odwrócenie relacji Bóg – prorok do znanych wierszy Bialika. Utwór jest chronologiczną opowieścią o tragicznych wydarzeniach w czasie pogromu, przeplataną refleksjami na temat przyczyn i zachowania oprawców, a także tego, kim były ofiary. Osąd narratora-proroka jest kategoryczny i bezlitosny dla społeczeństwa polskiego, a przy tym jakże zgodny z tym, o czym pisali inni autorzy: niezależnie od stanu i zawodu Polacy chętnie sięgają po alkohol, pod wpływem którego ujawnia się ich prawdziwa, zła natura:

[...] wódka w szynkach płynęła do głów,
 A na czołach skropiła się przy kościele,
 Aż tłum podniecony żądzą mordu
 Zalał całe miasto.
 I pękł szlam, który pokrywał bagno,
 I zgnilizna przełamała brzegi,
 I wszystkie zleżałe, tłuste, czarne grzybnie
 Nienawiści w jednej chwili rozsiały swe zarodki⁸⁴.

Widok przelewanej krwi podsyca mordercze instynkty tłumu (o upojeniu krwią pisał Mark w „Dos Naje Lebń”), a stanowiący go ludzie wręcz walczą między sobą o możliwość zabijania. W gronie morderców jest i „wilk w policyjnym mundurze”, i ksiądz, i sąsiad, który chce ukarać znajomego Żyda za rzekome porwanie chrześcijańskiego dziecka, a przy tym patrzący łakomo na jego mienie, a może obawiający się, że ocalały zażąda zwrotu swojego majątku. Pośród przyczyn pogromu Grade wymienił także wielkomocarstwowe kompleksy Polaków („»Za nasze zawiedzione nadzieje!«... Za to / że ich kraj nie ciągnie się aż do Czarnego Morza – / czeka cię śmierć”⁸⁵) oraz demoralizację złem wyrządzonym Żydom przez Niemców w czasie wojny („ten, który widział nas deptanych jak śmieci, / chce być panem i sam chce deptać”⁸⁶). Wśród zamordowanych jest polski żołnierz, który bronił ojczyzny przed Niemcami, i Żyd, który był więźniem obozu śmierci – a ocalawszy z piekła Zagłady, zginął z rąk braci-Polaków. „Ja” liryczne zwraca się z apelem do Stwórcy: „Numer obozowy wyryty na jego ramieniu ołowiem, / zapisz, o Boże, na jego macewie, / i na czole świata zapisz go, Boże!”⁸⁷. Zabity został także ten, który przeżył wojnę na „aryjskich papierach” i dopiero po wyzwoleniu ujawnił swoją tożsamość. Podmiot liryczny-prorok nakazuje mu: „Nie przebaczaj, nawet jeśli Bóg na kolanach / będzie cię w grobie prosił o przebaczenie dla

⁸⁴ Tegoż, *Kelc*, s. 67.

⁸⁵ Tamże, s. 69.

⁸⁶ Tamże, s. 76.

⁸⁷ Tamże, s. 72.

świata, / niechaj świat cierpi nocami i o świecie / podwójne katusze za twoje podwójne życie”⁸⁸.

Tłum, który po pogromie towarzyszy żałobnemu orszakowi, skrywa morderców, a widok wielu trumien nie robi na nikim wrażenia: „na twarzach zbrodniarzy nie błyszczą czerwone piętno kainowego mordu”⁸⁹. W mocnych, pełnych gniewu słowach podmiot liryczny oskarża wszystkich obecnych na pogrzebie: mężczyzn, młode dziewczyny, matki, zarzucając im nie tylko okrucieństwo, ale i hipokryzję, powierzchowną religijność, bezdusność, pazerność. W tym milczącym, groźnym tłumie („Jakiś Polak patrzy gniewnie na moje gardło i kark, / a w jego wzroku lśni ostrze grobowej łopaty, czyżby chciał odrąbać mi głowę i sprawić, / by usta moje zamilkły jak pęknięte skrzypce?”⁹⁰) jak w Sodomie, grzesznym mieście, pojawia się tylko jeden sprawiedliwy. To stary Polak, który stojąc nad otwartą mogiłą, z wielką mocą mówi o hańbie, jaką Polska ściągnęła na swoją głowę tym nikczemnym czynem, o zdradzie ideałów takich wielkich polskich patriotów jak Mickiewicz czy Kościuszko, wreszcie o zdradzie ideałów religijnych („Katolicy, czy tak wygląda wasza miłość do Boskiego Imienia?”⁹¹). Według Inny Hacker-Grade⁹², żony poety, człowiekiem tym był dr Stanisław Śwital⁹³ – Sprawiedliwy, który ocalił wielu Żydów z Zagłady, m.in. przywódców powstania w getcie warszawskim. Narrator, wyczulony na unoszącą się w powietrzu nienawiść, wie, że nawet ów Polak-oskarżyciel nie jest bezpieczny w tłumie, który nie chce słuchać słów napomnienia:

Oskarżyciel widzi, że również w ich milczeniu jest – mord...
I że tylko do niego trafia echo jego słów,
Przenika go dreszcz i odchodzi w milczeniu,
Jego siwe loki falują w nieładzie,
Ogień groźby tli się teraz wokół jego głowy,
Bo nie zdołał zaczarować bestii z lasu⁹⁴.

Podmiot liryczny-prorok zwraca się do Boga w imieniu pomordowanych braci i żałobników, zarzucając Mu obojętność i nieczułość, wręcz zdradę. Bóg zdradził nie tylko swój naród wybrany, ale przede wszystkim sam siebie, dopuszczając do zmasakrowania ciał ponad 40 niewinnych ludzi, w tym maleńkich dzieci, których przecież stworzył na swój obraz i podobieństwo.

⁸⁸ Tamże, s. 74.

⁸⁹ Tamże, s. 78.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ Tamże, s. 77.

⁹² Wiadomość tę I. Hacker-Grade przekazała mi osobiście.

⁹³ Więcej o S. Świtalu zob. np. <http://www.sprawiedliwi.org.pl/pl/family/698,swital-stanislaw/> (dostęp: 23.09.2015).

⁹⁴ Ch. Grade, *Kelc*, s. 78.

Czy to stratowane ciało, które teraz oplakujemy,
 Mogło być kiedyś obrazem Boga?
 [...]

 Wpatrz się w swój obraz, Boże, czy to Twoje odbicie?
 Czy rozpoznajesz siebie w rozbitym zwierciadle?
 Przecież potrafisz przemieniać światy w burzy stworzenia,
 Przemień więc grób ten w kołyskę,
 A poszarpane ciało trupa w drzemiące dziecko!
 Nie możesz? – A zatem Twoje niebo nad nami to kłamstwo!⁹⁵

Poemat kończy lista zarzutów, jakie poeta formułuje pod adresem swojego narodu, który uwierzył, że w Polsce znajdzie trwały i bezpieczny dom. Zaufanie oraz miłość, jaką Żydzi obdarzyli swoją nową ojczyznę, zostały „nagrodzone” zdradą. W ostatniej strofie poeta metaforycznie wzywa krew pomordowanych, aby upominała się o pamięć o zbrodni i o słuszną karę dla morderców:

Jak krew proroka kipiącą, wzburzoną⁹⁶,
 Którą tłum przelał w Świątyni,
 Krew męczeńską tego tłumy
 Wzywam. – Zabici! Przysypani ziemią!
 Jeśli zamknięci w grobie nie macie spokoju,
 Niechaj wasz krew wytryśnie z grobu płomieniami,
 Abyśmy ramię w ramię zatonęli razem⁹⁷.

○ tym samym raz jeszcze, ale inaczej...

Dziennikarz Jehuda Elberg był jednym z czterech członków delegacji Związku Pisarzy i Dziennikarzy Żydowskich, którzy wzięli udział w pogrzebie ofiar pogromu kieleckiego. Jego reportaż *Ceworfene zangen*⁹⁸ z 1949 r. wprawdzie nie powstał w Polsce (lecz w Brooklynie) i nie dotyczy bezpośrednio wydarzeń w Kielcach, ale z pewnych względów warto poświęcić mu uwagę. Tekst

⁹⁵ Tamże, s. 80.

⁹⁶ Przywołany tutaj topos niewinnie przelanej krwi proroka nawiązuje do opowieści o proroku Zachariaszu, który został zabity przy ołtarzu świątyni, po czym jego krew „burzyła się” i nie wsiąkała w ziemię, przypominając o popełnionej zbrodni. Aby ją uciszyć, jeden z dowódców armii babilońskiej zabił wielu członków narodu żydowskiego, w tym również kobiety i dzieci. W żydowskiej tradycji historia ta stała się symbolem nieadekwatnej zemsty na narodzie żydowskim. Więcej na temat historii proroka Zachariasza zob. 2 Krn 24,17–23 oraz opowieść *Krew proroka Zachariasza*, [w:] *Agady talmudyczne...*, s. 84–85. Dziękuję Maciejowi Tomalowi za pomoc w dotarciu do tej legendy.

⁹⁷ Ch. Grade, *Kelc*, s. 82.

⁹⁸ J. Elberg, *Ceworfene zangen...* (reportaż), [w:] tegoż, *Ceworfene zangen. Dercejlungen*, Mont-real 1976, s. 307–325.

mówi o losach Polaka Piotra Andrzejewskiego, który pracował jako dziennikarz w polskiej gazecie założonej w czasie wojny w ZSRR. Elberg poznał go jesienią 1944 r. w wyzwolonym Lublinie. Człowiek ów jak cień towarzyszył zgromadzonym tam Żydom, spędzając z nimi każdą wolną chwilę, nawet wieczory szabatowe i żydowskie święta. Wzbudziło to podejrzenia narratora, który postanowił wyjaśnić sekret tajemniczego Polaka. Andrzejewski, zapytany, czy jest Żydem na „aryjskich papierach”, zdecydowanie zaprzeczył. Elberg musiał więc użyć fortelu, aby sprawę wyjaśnić w sposób ostateczny. Pewnego dnia, gdy w jego ręce wpadły stare czasopisma w jidysz, odwiedził go ów Andrzejewski. Gdy jego zaciekawione spojrzenie spoczęło na gazetach, Elberg rozmyślnie położył je do góry nogami, po czym zajął się przez chwilę czymś innym. I wówczas przyłapał Andrzejewskiego na gorącym uczynku – ten wziął gazetę do rąk, odwrócił i zaczął czytać. Zdemaskowany, wyjaśnił w jidysz, że warszawski Żyd Icie Meir Goldberg już nie istnieje, a imię jego niechaj będzie wymazane. Traumatyczne przeżycia wojenne oraz jego bierność w chwili wydania żony i dziecka przez Polaka na śmierć spowodowały, że znienawidził siebie, a teraz chce zapomnieć o przeszłości. Chce stać się gojem, ożenić z Polką, spłodzić aryjskie dzieci – silne, odważne, bezczelne, które będą umiały bić i zabijać, a same nigdy nie padną ofiarą. Dzieci, które będą inne niż wszyscy Żydzi zamordowani w Zagładzie. Odchodząc, poprosił narratora, aby nie poruszać więcej tego tematu.

Kolejne spotkanie miało miejsce w czasie pogrzebu ofiar pogromu, w lipcu 1946 r., a dłuższa rozmowa odbyła się na lotnisku pod Kielcami, gdzie obaj panowie czekali z innymi Żydami na samolot do Warszawy. Wówczas Andrzejewski-Goldberg opowiedział dalszy ciąg swojej historii: związał się z Polką, wmawiając sobie, że cieszy go nowe życie. Kiedy jednak 4 lipca rozpoznał głos swojej kochanki w tłumie ludzi napierających na żydowski dom w Kielcach przy ul. Planty, coś w nim pękło: „Przedwczoraj na tym krwawym weselu rozpoznałem jej krzyki, krzyczała dokładnie tak samo jak w łóżku”⁹⁹. Stał jak skamieniały, obserwując działania oprawców, słuchając „znanego głosu, tego samego ryczenia, co wczoraj, przedwczoraj [...]. [To była] taka sama orgia – wczoraj w nocy z pocałunkami, dzisiaj z kamieniami”¹⁰⁰. Przerażenie zbrodnią dokonywaną na jego oczach oraz zaskoczenie obecnością kochanki spowodowało, że „nagle również i ja wziąłem udział w tej orgii. »Śmierć! Żydowa!« krzychałem i waliłem pięściami po jej głowie. Targałem ją za włosy, za ubranie, krzyżąc: »Żydowa, śmierć!«”¹⁰¹. Z dalszej opowieści wynika, że nie wie, co się z nią stało. Uspokoilo go jednak to, że nie znalazł jej nazwiska wśród

⁹⁹ Tamże, s. 314.

¹⁰⁰ Tamże.

¹⁰¹ Tamże.

zabitych, nie było jej też w szpitalach wśród rannych ofiar pogromu. To wydarzenie stało się momentem przełomowym w jego życiu, ale o tym narrator dowiedział się znacznie później. Zakończywszy związek z Polką, Andrzejewski wrócił do swojej prawdziwej tożsamości Goldberga, założył rodzinę, wyjechał do Izraela, gdzie zginął w walce o niepodległość swojej nowej ojczyzny.

Nie wiadomo – ale też nie ma to znaczenia – czy ta opowieść wydarzyła się naprawdę. Ważniejsze jest to, w jaki sposób autor próbuje opowiedzieć historię o poszukiwaniu utraconej tożsamości. Punktem wyjścia jest zderzenie stereotypowych cech – tak żydowskich, jak i polskich. Bohater przedstawia sam siebie jako osobę wrażliwą, słabą, sterowną, niezdolną do agresji nawet w obronie życia najbliższych. Polakom z kolei przypisuje cechy przeciwstawne – siłę, agresję, bezwzględność, bezrozumne, wręcz zwierzęce, okrucieństwo. Pojawia się tu znany z literatury jidysz topos gojskiej krwi, której domieszka może sprawić, że Żyd utraci cechy typowe dla swojej narodowości, nabywając złe cechy, stereotypowo przypisywane nie-Żydom. Goldberg-Andrzejewski, dręczony kompleksem ocalonego, popada w samonienawiść, na skutek czego wybiera dla siebie takie życie, które ma być dla niego karą. I być może przeżyłby tak długie lata, gdyby nie pogrom w Kielcach, którego świadkiem stał się wbrew swojej woli. Pogrom jest tutaj ukazany jako orgia zwierzęcych instynktów, w tłumie gapiów zabrakło ludzi rozsądnych, którzy próbowaliby powstrzymać zbrodniarzy. Oskarżeni są więc wszyscy obecni, wśród nich również przedstawiciele polskich władz. Wydarzenie to zostało wręcz porównane do aktu seksualnego – czynności instynktownej, której towarzyszy istotne zawężenie świadomości. Tak właśnie zachowują się Polacy w czasie pogromu – jak bezrozumne zwierzęta rzucające się na swoją ofiarę, kierowane jakąś atawistyczną siłą. Kielce są zarazem punktem zwrotnym w życiu bohatera. Pod wpływem gwałtownych emocji rzuca się na swoją kochankę, ściągając na jej głowę zagrożenie śmiercią. Wyładowanie skrywanych uczuć przynosi jednak przełom – Andrzejewski staje się na powrót Goldbergiem. Już wie, że od własnej tożsamości uciec się nie da. Wie również, że dla takich jak on w Polsce nie ma miejsca. Stąd decyzja o emigracji. I nie ma w tym nic dziwnego, zważywszy na strach, który towarzyszy nawet uczestnikom pogrzebu. Według diagnozy Elberga i Gradego nie da się dłużej żyć i normalnie funkcjonować w społeczeństwie, w którym każdego można podejrzewać o zbrodnicze zamiary wobec Żydów.

Podsumowanie

Wymienione teksty zostały napisane przez autorów reprezentujących różne poglądy polityczne, a także wykorzystujących rozmaite techniki i gatunki literackie. O przemocy pogromowej piszą komuniści, syjoniści, ale także twórcy

o wrażliwości ukształtowanej przez religię. Niektórzy nawiązują do polskiej poezji romantycznej, inni posługują się techniką ekspresjonistyczną, obrazami naturalistycznymi, a nawet groteską. Obok krótkich dzieł poetyckich – bieżącego komentarza do wydarzeń, pojawiają się także dłuższe poematy, których refleksja sięga głębiej. Nie brakuje również prozy (powieści, opowiadań, reportaży), w której łatwiej o dystans i szerszy kontekst. Nie ulega wątpliwości, że ich utwory stanowią subiektywną, opartą na gwałtownych emocjach odpowiedź na morderczą agresję sąsiadów/rodaków wobec garstki ocalałych z Zagłady. Większość pisarzy dostrzega związki kieleckiej przemocy z tzw. żydowskim losem, którego trwałym elementem w dziejach chrześcijańskiej Europy była przemoc. Wskazują przy tym na te tradycje kultury polskiej, które, ich zdaniem, mogły być podwaliną braterskiego współżycia obu narodów, a którym Polacy się sprzeniewierzyli: Mickiewiczowski ideał braterstwa obu narodów, tradycja wspólnej walki „za wolność waszą i naszą”, katolicyzm jako religia miłości, staropolska tolerancja i gościnność, wreszcie wypływający z czysto ludzkich, humanitarnych pobudek odruch pomagania pokrzywdzonym i słabszym. Obraz społeczeństwa polskiego w prezentowanych tekstach różnicuje się ze względu na rodzaj stawianych oskarżeń: jedni twórcy oskarżają przeważającą jego większość, dostrzegając jednocześnie istnienie pozytywnych wyjątków, inni koncentrują się na poszczególnych grupach, które najłatwiej ulegały wpływom antysemitycznej propagandy, z kolei dla części powojenny antysemityzm jest przejawem zaostrzającej się walki klas czy efektem wojennej demoralizacji. Jednak większość zgodnie zarzuca Polakom powierzchowną religijność, hipokryzję, nadużywanie alkoholu usuwającego wszystkie hamulce moralne oraz skłonność do ślepej przemocy. Mocno wybrzmiewają również oskarżenia pod adresem polskich elit politycznych i duchowych, które nie tylko nie zatroszczyły się o oświecenie społeczeństwa i jego postęp moralny, ale również poniekąd podburzały do nienawiści, snując nieprzychylnie Żydom narracje (mity bogobójstwa, światowego spisku żydowskiego, żydokomuny). W konkluzji niemal nikt z prezentowanej grupy nie widzi możliwości pozostania w kraju, którego mieszkańców przenika głęboko zakorzeniona antyżydowskość, wzmacniana przesądami i stereotypami. Nawet pisarze, którym bliski był komunizm, nie znajdują argumentów, aby w tekstach literackich (w przeciwieństwie do oficjalnych wypowiedzi prasowych) nakłaniać do pozostania w ojczyźnie. Z dwunastu przywołanych tutaj twórców do 1950 r. opuściło Polskę dziewięć osób, dwie w czasie okładłodwilżowym, a ostatnia – po wydarzeniach roku 1968.