

Od modernizacji do postwernakularyzmu. Najnowsze badania nad nowoczesną kulturą jidysz.

Karolina Szymaniak

Komentarze

Karolina SZYMANIAK

Od modernizacji do postwernakularyzmu.
Najnowsze badania nad nowoczesną kulturą jidysz

Od pewnego czasu pole badań nad kulturą jidysz poszerza się znacząco, wychodząc poza studia czysto literackie w stronę szerszych badań socjologicznych i kulturowych. Jedną z książek wpisujących się w ten trend jest najnowsza praca Davida E. Fishmana *The Rise of Modern Yiddish Culture*¹. Fishman jest profesorem historii na Jewish Theological Seminary w Nowym Jorku, autorem książek *Russia's First Modern Jews. The Jews of Shklov*² i współredaktorem *From Mesopotamia to Modernity. Ten Introduction to Jewish History and Literature*³. Fishman był również wieloletnim redaktorem naczelnym pisma „JIWO-Bleter”, do dziś jest również członkiem zespołu „Jewish Social Studies”, „Jews in Russia and Eastern Europe” oraz „Polin”.

¹ D.E. Fishman *The Rise of Modern Yiddish Culture*, Pitt Series in Russian and East European Studies, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2005 – cytaty lokalizuję w tekście. Czytelnik polski miał już okazję częściowo zetknąć się z pracami Fishmana: w roku 2000, w tomie *Duchowość żydowska w Polsce* ukazał się jego artykuł *Judaizm świeckich jidyszystów*, który wszedł w skład omawianej tutaj książki. Por: D.E. Fishman *Judaizm świeckich jidyszystów*, w: *Duchowość żydowska w Polsce. Materiały z międzynarodowej konferencji dedykowanej pamięci profesora Chone Shmeruka. Kraków 26-28 kwietnia 1999*, red. M. Galas, Księgarnia Akademicka, Kraków 2000.

² D.E. Fishman *Russia's First Modern Jews. The Jews of Shklov*, New York University Press, New York 1995.

³ *From Mesopotamia to Modernity. Ten Introduction to Jewish History and Literature*, ed. by B.L. Visotzky, D.E. Fishman, Westview Press, Boulder, Colo 1999.

Komentarze

Już we wstępie autor odnosi się do literaturocentrycznej tradycji badań nad kulturą jidysz, zaznaczając:

Nowoczesna literatura jidysz była przedmiotem intensywnego namysłu badawczego, punktem wyjścia tej książki jest natomiast przekonanie, że kultura jidysz obejmuje nie tylko poezję i prozę artystyczną, lecz także wszystkie formy pisarstwa, w tym dyskurs polityczny i filozoficzny, dziennikarstwo i badania naukowe. (s. VII)

W książce analizowane są również najważniejsze instytucje nowoczesnej kultury, takie jak prasa, wydawnictwa, biblioteki, teatry, towarzystwa literackie i kulturalne, szkoły. Właśnie instytucje kultury – w znacznie większym stopniu niż różne organizacje polityczne, które miały ograniczone pole działania – stały się polem budowy nowoczesnego narodu żydowskiego. Materiałem analiz Fishmana są przede wszystkim dyskusje prasowe, dokumenty dotyczące działalności różnych organizacji, wreszcie – podręczniki szkolne.

Praca Fishmana jest jedną z pierwszych prób szerszego ujęcia problemów nowoczesnej kultury jidysz, odchodząc przy tym istotnie od ujęć czysto literackich – literatura pojawia się tu jedynie jako tło. Autor łączy metody badań historycznych i socjologicznych, wprowadza elementy analizy dyskursu. Nie jest to jednak – wbrew temu, co mógłby zapowiadać tytuł – opasła synteza. Przeciwnie, to dość szczupły zbiór dziesięciu artykułów, omawiających wybrane problemy nowoczesnej kultury jidysz, skonstruowany wedle zasady: od ogółu do szczegółu. Rzecz dzieli się na dwie części – pierwsza dotyczy carskiej Rosji, druga – międzywojennej Polski. Fishman rysuje najpierw plan ogólny, omawia podstawowe problemy, wskazuje ważniejsze tendencje (rozdziały *The Rise of Modern Yiddish Culture. An Overview* oraz *New Trends in Interwar Yiddish Culture* oraz do pewnego stopnia *The Politics of Yiddish*), po czym daje kilka zbliżeń, mikroanaliz poszczególnych problemów czy wydarzeń, w których jak w soczewce można zobaczyć węzłowe problemy nowoczesnej kultury jidysz. Dzięki temu z książki może skorzystać zarówno mniej zorientowany czytelnik, jak i specjalista – mikroanalizy Fishmana czyta się z prawdziwą przyjemnością, chociaż pozostawiają również uczucie niedosytu czy raczej – budzą apetyt na więcej.

Kalejdoskopowy układ książki sprawia, że niektóre problemy zostały tu poruszone jedynie w sposób pobieżny, inne natomiast powracają w kolejnych odsłonach na kartach książki i są oglądane z różnych perspektyw. Czasem przeszkadza brak osadzenia w szerszym, wschodnioeuropejskim kontekście. Niewątpliwie jednak udało się autorowi omówić kilka zagadnień fundamentalnych dla zrozumienia nowoczesnej kultury jidysz, takich jak: wybór języka kultury narodowej, definicja i redefinicja tożsamości żydowskiej (rozdział *Reinventing Community*), wymyślanie, zawłaszczanie czy sekularyzacja historii i tradycji (rozdziały *Judaism of Secular Yiddishists* oraz *Commemoration and Cultural Conflict*). Analizując zaledwie kilka, zdawałoby się, drobniejszych, zapoznanych sporów historycznych (konflikt wewnątrz Towarzystwa Rozpowszechniania Oświecenia, dyskusja wokół obchodów rocznicy urodzin Gaona z Wilna), zarysowuje linie podziałów ideologicznych

nie tylko w łonie nowoczesnej kultury jidysz, lecz szerzej – kultury żydowskiej. Choć konkurencyjne wobec jidyszowego projektu żydowskiej nowoczesności pojawiają się na kartach książki jedynie jako kontekst dla rozważań autora.

Autor, chcąc dać czytelnikowi wgląd a nie całościowy ogląd, usuwa niektóre obszary Jidyszlandu na bok, co zresztą wyraźnie zaznacza. Dotyczy to szczególnie części dwudziestowiecznej – uwagi o kulturze jidysz w ZSRR pojawiają się tylko w sposób ograniczony i zredukowany, Fishman nie omawia też na przykład problemów kultury jidysz w USA. Mimo wszystko szkoda, że autor nie pokusił się o skonstruowanie choćby mapy rozwoju dwudziestowiecznej kultury jidysz – w jej różnych, lokalnych odmianach, skoro w swoich analizach wychodzi poza ściśle rozumiane początki tej kultury (co do pewnego stopnia sugeruje tytuł). Trzeba zatem pamiętać, że czytamy jedynie fragment historii nowoczesnej kultury jidysz, ale fragment ważny (może nawet: najważniejszy), niezwykle ciekawy i – co więcej – znakomicie napisany.

Język jako problem i zadanie

Jednym z głównych zagadnień omawianych w pracy Fishmana i powracających w kolejnych analizach jest tak zwana kwestia językowa – problem wyboru języka, w którym miała powstać nowoczesna żydowska kultura narodowa. Stosunek do języków żydowskich (hebrajskiego i jidysz) oraz nieżydowskich, sposób, w jaki postrzegano zależności między nimi, symbolizował, twierdzi autor, podejście do problemów, z którymi u progu nowoczesności musieli się zmierzyć wschodnioeuropejscy Żydzi.

Wybór języka jidysz jako języka nowoczesnej żydowskiej kultury narodowej nie był wyborem oczywistym ani łatwym. Więcej – był dla jej twórców wyborem wyjątkowo problematycznym. Wernakularny język wschodnioeuropejskich Żydów był od wieków uznawany za język niepełnowartościowy, przejściowy. Nie nazywano go zresztą językiem jidysz, a raczej „żargonem” czy „judeoniemieckim”. Groteskowy obraz jidysz znajdziemy już w antysemitkiej propagandzie: jidysz – ten „zepsuty niemiecki” – był w niej uosobieniem żydowskiej perfidii i zepsucia moralnego. Ludzie, których językiem nie rządzą żadne prawidła gramatyki, nie mogli – według tej interpretacji – przestrzegać żadnych praw moralnych i państwowych. Tym samym w krytyce języka jidysz ujawnia się antysemitki stereotyp Żyda jako czynnika kryminogennego, w tej odślonie objaśniany lingwistycznie. Rzekoma estetyczna ułomność języka stawała się synekdochą ułomności moralnej. Część argumentów stosowanych w piśmiennictwie nieżydowskim powtarza się, choć oczywiście ma inną wymowę, w nowoczesnych, żydowskich krytykach języka jidysz.

W tradycyjnej, wewnętrznie dwujęzycznej społeczności żydowskiej miejsce jidysz było ściśle określone – jidysz był językiem dnia codziennego; językiem elit, językiem nauki i religii był język święty (*loszn-kojdesz*) – hebrajski i aramejski. Dodatkowo, do kontaktów z nieżydowskim otoczeniem, używano języka miejscowego. Utarło się mówić, że jidysz był językiem kobiet i „mężczyzn, co są jak kobie-

ty”, czyli mężczyźni nieuczonych, niebędących w stanie czytać w języku świętym, innymi słowy – językiem niewykształconych mas. Dla nich to przygotowywano przekłady ważniejszych tekstów, komentarzy, midrasz czy literaturę pobożnościową. Społecznie jidysz był więc językiem pozbawionym prestiżu, uznawanym jedynie za narzędzie porozumiewania się, nigdy jednak – za narzędzie przekazywania kultury.

Stosunek do jidysz nie był jednak przedmiotem debat czy polemik, gdyż jego miejsce i funkcja w tradycyjnych strukturach były oczywiste. Wraz z ich rozpadem, rozbita została również hierarchia języków żydowskich, zaczęły one tracić i zyskiwać różne funkcje. Fishman pokazuje, jak procesy modernizacyjne tworzą przestrzeń dla różnych (i różnorodnych) projektów żydowskiej nowoczesności. Gdy wspólnota religijno-kulturowa zaczęła przeobrażać się we wspólnotę narodową, której – także wobec braku własnego terytorium – spoiwem miał być właśnie język i kultura, gdy zaczęły ze sobą konkurować różne koncepcje żydowskiej narodowości, gdy okazało się nawet, że żydowską kulturę narodową można budować w języku nieżydowskim – wybuchły gwałtowne spory i płomienne polemiki.

Nowoczesność przyniosła też ze sobą zmianę w postrzeganiu jidysz, z pogardzanego żargonu zaczął on być uznawany za jeden z narodowych języków żydowskich. Cały wysiłek twórców nowoczesnej kultury jidysz został włożony w zbudowanie nowoczesnego języka, literatury i badań nad jego strukturą, gramatyką, historią, kulturą, których zwieńczeniem było utworzenie Żydowskiego Instytutu Naukowego JIWO (Jidiszer Wisnszaflecher Institut) w roku 1925 (rozdział *Max Weinreich and the Development of YIVO*). Fakt, że w jidysz można tworzyć rozwiniętą kulturę – uprawomocniał jidyszowy projekt narodowy. Jednak przekonanie o ułomnym i przejściowym charakterze języka wschodnioeuropejskich Żydów jeszcze nieraz powracało w XX wieku.

U progu żydowskiej nowoczesności, w piśmiennictwie Haskali (Oświecenia), obraz jidysz jest wyjątkowo negatywny. To nie tylko język estetycznie niedoskonały, żargon, który może stać się źródłem moralnego zepsucia. To także przeszkoda poznawcza – wszak w języku ułomnym nie sposób poznawać świata. Szybko okazuje się jednak, że zachodnie, oświeceniowe dążenie do wyrugowania jidysz i zastąpienia go językiem krajowym (a może stworzenie nowego typu dwujęzyczności niemiecko-hebrajskiej czy rosyjsko-hebrajskiej) – napotyka na wschodzie Europy na potężną przeszkodę. Podczas gdy istotnie jidysz zachodni wychodzi z użycia, na wschodzie jest on językiem wernakularnym mas żydowskich. Aby dotrzeć do nich z oświeceniową nowiną – trzeba mówić w jidysz. W ten sposób, po części, nowoczesna kultura jidysz okazuje się niechcianym dzieckiem Oświecenia. Piszący dotychczas po hebrajsku twórcy zaczynają, początkowo nieśmiało, pod pseudonimem (dla hebraisty pisanie w jidysz było wszak hańbiące!) lub nie podając tekstów do druku, pisać swoje oświeceniowe tyrady i satyry w żargonie⁴. Tak zaczy-

⁴ Najlepszą analizę tego problemu stanowi książka Dana Mirona *A Traveler Disguised. The Rise of Modern Yiddish Fiction in the Nineteenth Century*, Schocken, New York 1973.

nał między innymi pierwszy klasyk literatury jidysz (również klasyk literatury hebrajskiej) Szolem Jankew Abramowicz, znany lepiej jako Mendele Mojcher-Sforim („Mendele Sprzedawca Książek”). Choć od końca XIX wieku piśmiennictwo jidysz wzrasta w siłę i poszerza się krąg jego odbiorców, pisanie w tym języku wciąż będzie czymś nieoczywistym, wymagającym uzasadnienia.

Spór o jidysz zyskiwał też coraz częściej wymiar polityczny. Jidysz, początkowo znów tylko jako skuteczne narzędzie agitacji, staje się również językiem polityki (co opisuje Fishman w rozdziale poświęconym Bundowi i jego wpływowi na kulturę jidysz). Dodatkowo pojawił się również kolejny przeciwnik-konkurent – ruch syjonistyczny, który choć korzystał z języka jidysz w bieżącej działalności, uznawał go za wcielenie diasporyczności – tego przekleństwa historii żydowskiej, któremu syjonizm chce położyć kres (choć nie każdy odłam syjonizmu zwalczał jidysz). Niektóre z argumentów przypominają żywo oświeceniowe polemiki:

Wielowiekowa niewola, w której jak stał hartowały się żydowskie cnoty, w wielu kierunkach też ujemnie na rozwój Żydów wpłynęła. Narzuciła im język mieszany, prawdziwej duszy ich obcy, będący wyrazem rozterki, bólu i ironii, którą przesiąkło ich życie. [...] Język żydowski, ów żargon, który tak niemile brzmi w uchu ludów tej ziemi, będzie i dla przyszłych pokoleń żydowskich tylko smutnym wspomnieniem czasu bolesnych przeżyć

– czytamy w syjonistycznej „Chwili”⁵. O jidysz mówiło się, że to proteza, którą można zastąpić żywą, choć dotychczas sparaliżowaną nogą (czyli hebrajskim). Naród – powiadano – żyjący w obcym języku to naród przetłumaczony⁶, a więc wyzuty ze swoistości, nieżyjący własnym życiem. Temu sporowi kres położy z jednej strony przede wszystkim Zagłada, z drugiej – represje, jakie nałożono na jidysz najpierw w żydowskiej Palestynie, a później w Izraelu.

Wraz z modernizacją tradycyjna wielojęzyczność żydowska nie została wytracona, lecz zyskała nowe oblicze. Konkurujące ze sobą idee żydowskiej kultury narodowej domagały się jednak jakiegoś wyboru, opowiedzenia po którejś ze stron. Fishman podkreśla przy tym, że wybór jednego języka nie musiał w sposób absolutny wykluczać drugiego (choć często tak było). Można było być zatem – jak Ber Borochow – jednocześnie zapalonym lewicowym syjonistą i twórcą jidyszowej filologii. Dla zwolenników Borochowa oczywiste było, że hebrajski będzie najważniejszym językiem przyszłego państwa żydowskiego (gdzie jidysz będzie miał rolę drugorzędną), a jidysz językiem autonomicznej diaspory (gdzie drugorzędną rolę będzie odgrywał hebrajski). Możliwości było tyle, ile stanowisk polityczno-ideologicznych. Radykałów nie brakowało po żadnej ze stron sporu.

Fishman daje w swojej książce swoiste *case studies*, które pozwalają przyjrzeć się bliżej tym kwestiom, stanowią również dobry przykład metody badawczej au-

⁵ *Język narodowy Żydów*, „Chwila” 1919 nr 260, s. 1.

⁶ Uwagi te pochodzą z referatu Chaima Nachmana Bialika *Nasza kwestia językowa*, wygłoszonego w Filharmonii Warszawskiej 8 X 1931 roku, za: *Nasze życie*. *Iluстровany miesięcznik żydowski*, listopad 1931, s. 6-13.

tora. Zasadnicze problemy jidyszowej nowoczesności chce on analizować w mikroskali, na przykładzie jednego momentu z historii danej organizacji. W rozdziale *Language and Revolution. Hevrat Mefitse Haskalah in 1905* omawia spór, jaki zrodził się w łonie petersburskiego Towarzystwa Rozpowszechniania Oświecenia wśród Żydów Rosji (Chewrat Mefitse Haskala), a zogniskowanego właśnie wokół jidysz (domagano się uznania równych praw jidysz dla rozpowszechniania wiedzy wobec hebrajskiego i rosyjskiego). Fishman pokazuje, jak spór o jidysz stawał się problemem politycznym, jak odzwierciedlał podziały obecne w społeczności żydowskiej. Dowodzi też po raz kolejny, jak ważnym wydarzeniem dla zrozumienia dynamiki rozwoju nowoczesnej kultury jidysz była rewolucja 1905 roku oraz to, że wśród politycznych debat tamtego czasu problem jidysz zajmował centralne miejsce i głęboko dzielił całą społeczność.

Fakt, że w 1905 roku spór o jidysz mógł wywołać tak gorące polemiki, które niemal rozsadziły Towarzystwo, i że opór przed uznaniem go za pełnoprawny żydowski język był tak silny jest bardzo charakterystyczny. W 1908 roku na słynnej konferencji językowej w Czerniowcach, jidysz został wreszcie uznany za jeden z żydowskich języków narodowych, choć nie za jedyny, jak chcieli niektórzy delegaci. Jednak problem nieoczywistości kultury jidysz, konieczności jej nieustannej budowy, wzmacniania i odbudowy będzie powracał w kolejnych dekadach, nawet tych uznawanych za jej złoty wiek. Nieprzypadkowo język militarny – na co zwraca uwagę Fishman – jest tak mocno obecny w tekstach dotyczących kultury jidysz. Ta bowiem pomimo bardzo dynamicznego rozwoju trwającego od lat dziesiątych XX wieku będzie wciąż kulturą w stanie wyjątkowym.

Dynamika rozwoju kultury jidysz

Fishman sytuuje początki nowoczesnej kultury jidysz w latach 60. XIX wieku, kiedy to zaczyna się ukazywać pierwszy ważny periodyk pisany w jidysz, „Kol Mewaser”, wydawany przez żydowskiego potentata prasowego, Aleksandra Cederbauma, maskila (zwolennika żydowskiego Oświecenia), niechętnego jidysz. Na łamach „Kol Mewaser” pisano o jidysz jako o duszącym kaftanie, który należy zrzucić. Paradoksalnie jednak, to jidyszowy „Kol Mewaser” utrzymywał *de facto* swoje pismo-matkę – hebrajski, a więc prestiżowy dla wydawcy, periodyk „Ha-melic”. Jednak to właśnie na kartach „Kol Mewaser” debiutował pierwszy klasyk literatury jidysz, Abramowicz-Mendele, tu pisał ojciec teatru żydowskiego Awrom Goldfaden i właśnie redaktorom „Kol Mewaser” udało się stworzyć – jak to pokazuje badacz – taki rodzaj wspólnoty z czytelnikami, który przekształcił pismo w „ludową instytucję”.

Fishman przedstawia narodziny nowoczesnej kultury jidysz, omawiając powstanie kolejnych jej instytucji: prasy, szkolnictwa, teatru. Opisuje narodziny świeckiej rozrywki, powstanie mówiącej w jidysz warstwy inteligencji i związany z tymi zjawiskami podział kultury na wysoką i popularną. Fishman próbuje uchwycić moment, w którym jidysz przestał być używany głównie jako narzędzie agitacji i edukacji, kontaktu z nieoświeconymi masami, a stał się po prostu narzędziem

kultury, którym elity posługiwały się w kontaktach między sobą, dla zaspokojenia własnych potrzeb kulturalnych.

Rozwój nowoczesnej kultury jidysz znaczą także charakterystyczne powroty na łono kultury macierzystej. Wielu pisarzy jidysz debiutowało po polsku czy rosyjsku: klasyk literatury jidysz Jicchok Lejbusz Perec nie tylko niektóre teksty literackie, ale i listy miłosne do żony pisał po polsku, a korespondencję z innym klasycznym autorem, Szolem-Alejchemem (Szolem Rabinowiczem) prowadził po rosyjsku. Najważniejsi twórcy partii Bund, która stała się wszak emblematem nowoczesnej kultury jidysz (Fishman polemizuje z poglądem) nie znali jidysz, a artykuły do bundowskiej prasy przygotowywali po rosyjsku, dopiero później były one tłumaczone. O powracających mówiło się niekiedy „narodowi konwertyci” (*nacjonale gejrim*). Napływ „nawróconych na jidysz” elit pokazuje też do jakiego stopnia – wbrew podsycanemu nieustannie przekonaniu o jej ludowym z istoty charakterze – była to kultura również „wymyślana” przez elity.

Literatura i kultura jidysz zyskują w XIX wieku na sile, procesy modernizacyjne i emancypacyjne, jakie przechodzi społeczność żydowska, zapewniają jej stały dopływ sił twórczych i poszerzają nieustannie krąg jej odbiorców. Zmienia się sposób spędzania czasu wolnego, charakter rozrywek czy przyzwyczajenia czytelnicze. Warto wspomnieć, że w jidysz czasownik „czytać” (*lejenen*) oznaczał początkowo jedynie „czytać Torę”, później, gdy słowo to zyskało nowoczesne znaczenie lektury dla przyjemności, przez czytanie rozumiano lekturę lekkich książek dla kobiet albo drugorzędnych tekstów i opowieści. Mężczyzna nie czytał, on studiował (*lernen*) teksty religijne. W XIX-wiecznych pamiętnikach znajdujemy zabawne obrazy mężczyzn czytających niemieckie poezje Schillera w sposób, w jaki studiowano Talmud. Odczytywali oni tekst z charakterystycznym zaśpiewem, stawiali partnerowi trudne pytania, wyszukiwali w tekście ukryte znaczenia, analogie. To kobiety – jak dowodzą współczesne badaczki – były awangardą nowoczesnej jidyszowej rewolucji czytelniczej⁷. Fishmana nie interesuje jednak genderowy wymiar tej rewolucji, analizuje makroczynniki, które do niej doprowadziły, pokazuje, że społeczność żydowska przechodziła gwałtowną modernizację, doświadczając urbanizacji, sekularyzacji czy wzrostu politycznej mobilizacji. Dowodzi też, że tempo akulturacji było dużo wolniejsze niż tempo modernizacji społeczności żydowskiej, co stwarzało kulturze jidysz możliwości bardzo bujnego rozwoju.

Badacz zadaje pytanie, dlaczego pomimo że warunki możliwości rozkwitu nowoczesnej kultury jidysz istniały już w latach 60. XIX wieku, jej erupcja nastąpiła bez mała ćwierć wieku później. Fishman twierdzi, że rozwój kultury jidysz hamowała głównie polityka caratu, ogarniętego paranoicznych strachem przed żydow-

⁷ Por. I. Parush *Naszim korot: jitrona szel szulijut ba-chewra ha-jehudit be-mizrach Europa ba-mea ha-tsza-esre*, Am Owed, Tel Awiw 2001 (angielskie wydanie: *Reading Jewish Woman. Marginality and Modernization in Nineteenth-Century Eastern European Jewish Society*, trans. by S. Sternberg, Brandeis University Press–University Press of New England, Waltham, Mass–Hanover 2004).

skimi rewolucjonistami oraz dążącego do językowej i kulturowej rusyfikacji społeczności żydowskiej. Piśmiennictwo w jidysz zbyt często wymykało się kontroli, a do cenzorów żydowskich administracja miała niewielkie zaufanie. Władze carskie nakładały ograniczenia na wszystkie instytucje rodzącej się dopiero kultury, opóźniając znacząco jej rozwój. I tak, praktycznie do roku 1904 trudno było uzyskać jakiegokolwiek pozwolenie na wydawanie żydowskiego periodyku w języku jidysz (nie dotyczyło to rosyjskiego oraz hebrajskiego, uznawanego za nośnik tradycji, a nie rewolucji). Cederbaum, człowiek ustosunkowany, z trudnością uzyskał zgodę na wydawanie „Kol Mewaser” i to jedynie po zapewnieniu, że będzie to pismo wydawane po niemiecku, a pisane hebrajskim alfabetem.

W tej perspektywie ogromną rolę zyskuje cezura 1905 roku i towarzyszące jej wydarzenia (w tym pogromy), co autor podkreśla wielokrotnie w poszczególnych analizach. Wtedy to zniesiono ograniczenia dotyczące prasy i teatru – po 1905 gwałtownie wzrasta liczba publikowanych w jidysz książek i nakład jidyszowych czasopism. Upolitycznienie kwestii jidysz zwiększa też, po raz kolejny, krąg jej odbiorców. W tym okresie, pisze Fishman, żydowski inteligent zaczyna uznawać jidysz za swój język, widząc w nim nie tylko wartości narodowe, lecz przede wszystkim demokratyczne. Ponadto restrykcje towarzyszące porewolucyjnej reakcji sprawiają, że ciężar działań narodotwórczych przenosi się z polityki na kulturę i jej najważniejsze instytucje.

W tym kontekście zasadne wydaje się pytanie, czy podział książki na dwie części – poświęcone kulturze jidysz w carskiej Rosji i międzywojennej Polsce – nie osłabia nieco wymowy jego analiz, nie zaciera dynamiki rozwoju nowoczesnej kultury jidysz. Dodatkowo taki układ książki (XIX wiek: Rosja, XX wiek: międzywojenna Polska) zapoznaje nieco kontekst polski. Skupiając się na analizie znaczenia administracyjnych przeszkód i decyzji politycznych uniemożliwiających swobodny rozwój kultury jidysz w Rosji, traktuje kulturę tę jak monolit. W pierwszej części problemy kultury jidysz w Królestwie Polskim są prawie w ogóle nieomawiane, w związku z tym nieobecne są tu problemy polonizacji i kultury polskiej ważne na przykład dla zrozumienia twórczości i działalności wielu twórców nowoczesnej kultury jidysz, w tym ojca tej kultury – Jicchoka Lejba Pereca (Fishman wspomina o tych kwestiach zdawkowo w drugiej części swojej pracy).

Omawiając nowe trendy w międzywojennej kulturze jidysz, Fishman opisuje problem profesjonalizacji działań kulturowych (powstanie związków branżowych) i ich rosnącego wyrafinowania. Jednocześnie podkreśla, że kultura jidysz była kulturą młodą i nierozwiniętą, o czym ma świadczyć – według Fishmana – brak wyrazistego podziału pracy. Badacz wskazuje, że wielu pisarzy jidysz wykonywało też zarobkowo inny zawód, na przykład można było być jednocześnie pracownikiem naukowym i wydawcą gazety. Fishman próbuje pokazać, że nie wiązało się to jedynie z sytuacją ekonomiczną, ale z brakiem tradycji instytucjonalnych w różnych sferach kultury jidysz i nieistnieniem – jak to nazywa – „psychologicznej przestrzeni”, która by te sfery oddzielała. Trudno stwierdzić, na ile są to celne argumenty i czy istotnie każdy omawiany przypadek potwierdza tezę autora.

Fishman pisze też o europeizacji kultury jidysz w dwudziestoleciu, narodzinach świadomości, że kultura jidysz nie jest jedynie przestrzenią specyficznie żydowską, ale częścią szerszego systemu kultury europejskiej, borykającą się z tymi samymi problemami. Są to ciekawe, ale jedynie szkicowe uwagi, które w dalszych częściach książki nie zostały dostatecznie rozwinięte. Fishman w kolejnych rozdziałach skupia się głównie na zagadnieniach stosunku do historii i pamięci, problemie budowania, ideologizacji i sekularyzacji tradycji. Pokazuje, jak przebiegała walka o pamięć i dziedzictwo, a zatem także o prymat kulturowy, jak poszczególne stronnictwa próbowały zawłaszczając dla siebie historię. Stosunek do tradycji i religii dawał też asumpt do przemyślenia tego, co to znaczy być Żydem i jak należy definiować narodową przynależność.

Tradycja i sekularyzacja. Konflikt kulturowy

Budowniczych nowoczesnej, świeckiej kultury jidysz nazywa się zwykle jidyszystami. Jidyszyzm – jak go definiuje Fishman – to ruch etnonacjonalistyczny, kładący nacisk na język wernakularny jako wyznacznik i spoiwo grupy narodowej i stawiający na rozwój kultury narodowej w diasporze. Wiązało się to również ze stosunkiem do mas ludowych, których językiem był jidysz. Nowa kultura narodowa miała być zbudowana w oparciu o żydowskie masy, a nie dekadenskie elity, nowa żydowska inteligencja miała uczyć się siebie na nowo od ludu, dzięki niemu odkrywać swoją utraconą żydowskość i tradycję. Problemem było tylko określenie granic tej tradycji, odpowiedź na pytanie, co tak naprawdę do tej tradycji należy – czy jest nią tylko świecki folklor czy również tradycja religijna? Fishman polemizuje z przekonaniem, że jidyszyzm był ruchem arcyświeckim, oderwanym zupełnie od tradycji. Owszem, wielu jidyszystów celowo usuwało tradycję religijną z kultury, uznając ją za przeżytek i niepotrzebny balast. Badacze literatury dawnej szukali w niej świeckich tradycji, pokazując, że literatura starojidysz nie ograniczała się jedynie do literatury pobożnościowej i religijnej, że istniał w niej potężny świecki nurt⁸. Jednak stosunek jidyszystów do tradycji jest bardziej skomplikowany. Fishman wyróżnia schematycznie dwa nurty jidyszyzmu: radykalny jidyszyzm Chaima Żytlowskiego, odcinający się od wszelkich związków z tradycją i religią, nowoczesną tożsamość narodową budujący jedynie na języku jidysz oraz jidyszyzm narodowo-romantyczny, fundujący tożsamość żydowską na poczuciu ciągłości i odrębności kulturowej. Obie były koncepcjami świeckimi, punktem wyjścia obu było również przekonanie, że aby uniknąć groźby asymilacji, nowoczesna kultura jidysz musi spełniać wszelkie potrzeby kulturowe nowoczesnego Żyda. Różniły je jednak proponowane roz-

⁸ Ideologizację badań nad literaturą jidysz świetnie zanalizował Barry Trachtenberg w tekście: *Inscribing the Yiddish Past. Inter-War Explorations of Old Yiddish Texts*, w: *Yiddish and the Left. y Papers of the third Mendel Friedman International Conference on Yiddish*, ed. by G. Estraiikh, M. Krutiko, European Humanities Research Centre of the University of Oxford, Oxford 2001, s. 208-225.

wiązania. Koncepcja Żytłowskiego była koncepcją nieesencjalistyczną. Był on przekonany, że kultura jidysz musi przede wszystkim być kulturą podobną do innych kultur europejskich – z własnymi instytucjami naukowymi, badawczymi, kulturalnymi i oświatowymi. Jej wyróżnikiem miał być język. Perec, przeciwnie, stawiał na różnicę i odrębność, w nich upatrując dla kultury jidysz prawa obywatelstwa wśród innych nowoczesnych kultur. Swój słynny artykuł *Czego brakuje naszej literaturze?* rozpoczął zdaniem: „Przede wszystkim – tradycji”. Perec trafnie zauważał, że nawet w najbardziej świeckich koncepcjach kultury żydowskiej rytuały i tradycje są obecne i konieczne – czym innym były, pytał, socjalistyczne święta i symbolika? Podkreślał, że nie istnieje coś takiego jak ogólnoludzka sztuka, musiałaby ją bowiem tworzyć cała ludzkość, tymczasem sztukę tworzą narody – sztuka stanowi duszę i osobowość narodu. A tę uprawomocnia tradycja – rozumiana dynamicznie, podlegająca nieustannej reinterpretacji i odnawianiu.

Według Fishmana, historia jidyszyzmu rozpięta jest między tymi dwoma biegunami. Stosunek jidyszystów do tradycji i polaryzację stanowisk w łonie samego jidyszyzmu badacz analizuje na przykładzie konfliktu o rocznicę urodzin Gaona z Wilna (który uosabiał wszak tradycję religijną), czyli obecności historii biblijnej, tradycji religijnej i hebrajskiego w podręcznikach i praktyce pedagogicznej w świeckich szkołach jidyszowych. Znakomicie pokazuje, jak tradycja ulegała sekularyzacji i jak historia biblijna była nauczana po prostu jako historia żydowska (nie została zatem wyrugowana z programu), w jakich kontekstach pojawiały się na lekcjach tradycyjne teksty (jako na przykład typowe przykłady gatunków) itd.

Podobnie przebiegała sekularyzacja obchodów tradycyjnych świąt. W świeckich szkołach jidyszowych większości z nich nie obchodzono, pozostałym nadawano nowe znaczenie. I tak na przykład święto Chanuka, które dla religijnych Żydów upamiętnia boski cud, dla syjonistów było świętem narodowowyzwoleńczej walki o Palestynę, dla lewicowych jidyszystów – symbolem walki ludowych mas z uciskiem, walki o wolność społeczną i polityczną, wyzwaniem z narodowych akcentów.

Fishmanowi udaje się też pokazać, w jaki sposób modernizacja zmieniała oblicze kultury żydowskiej, jak pojawiały się nowe formy upamiętniania wydarzeń historycznych. W rozdziale *Commemoration and Cultural Conflict* omawia spory wokół wypadającej w roku 1920 rocznicy urodzin słynnego rabina wileńskiego zwanego Gaonem z Wilna. Jak podkreśla Fishman, wielkie postaci historii wspomniano raczej w rocznicę śmierci (*jorcajt*), a nie urodzin, tradycyjnie nie przywiązywano też do okrągłych dat większego znaczenia. Jednak nowoczesne formy upamiętniania, organizowania uroczystości ku pamięci – zaczęły być również podejmowane przez społeczność żydowską. Już z okazji setnej rocznicy śmierci w tysiącach kopii sprzedano faksymile z podobizną Gaona, pojawiła się też inicjatywa zebrania różnych legend i opowieści o nim oraz stworzenia obszernej biografii (pomysł upadł). Dwusetna rocznica urodzin stała się okazją do zmanifestowania swoich pozycji przez różne stronnictwa – walkę o Gaona toczyli ze sobą ortodoksi (przedstawiciele tradycji), syjoniści i świeccy jidyszyści. Dla tych ostatnich była to właśnie okazja do zdefiniowania swojego stosunku do religijności i historii

własnej społeczności oraz do takiego jej przemodelowania, żeby uczynić z autorytetu religijnego nowego, świeckiego bohatera.

W stronę kultury postwernakularnej

Pracę Fishmana zamyka rozdział dotyczący działań wileńskiej grupy, zwanej „Papierową brygadą” – grupy żydowskich działaczy, naukowców i artystów, którzy w czasie niemieckiej okupacji zajmowali się ratowaniem archiwaliów, książek i dokumentów przeznaczonych na przemiał⁹. Wilno – nazywane Jerozolimą Północy – od wieków jedno z najważniejszych centrów kultury wschodnioeuropejskich Żydów było również ważnym ośrodkiem muzealnym i badawczym, zasobnym w bezcenne archiwalia i zbiory biblioteczne. Dość powiedzieć, że w samym tylko JIWO znajdowało się 40 tysięcy woluminów, 10 tysięcy tomów periodyków i archiwum liczące 175 tysięcy fiszek. Wśród zgromadzonych dokumentów znajdowały się nie tylko rękopisy pisarzy żydowskich, ale na przykład listy Tołstoja czy Gorkiego, szkice Chagalla czy rzeźby Antokolskiego.

Utworzona na polecenie tzw. Einsatzstabu Rosenberga zajmującego się grabieżą dóbr kultury na terenach okupowanych brygada miała za zadanie – Fishman używa tu sugestywnej metafory – selekcję i przygotowanie do transportu żydowskich zbiorów bibliotecznych i muzealnych. Większość z nich przeznaczona była na przemiał, co cenniejsze (lub uznane przez Niemców za takowe) wysyłano do Rzeszy do Instytutu Badań nad Kwestią Żydowską Alfreda Rosenberga. Masowym grobem wileńskich archiwaliów była papiernia.

W konspiracji członkowie brygady starali się ukryć w getcie czy u znajomych w mieście jak najwięcej. Również polskiemu podziemię przekazywano wartościowe książki i materiały, w tym dokument podpisany przez Tadeusza Kościuszkę. Mimo tego trudu podczas likwidacji getta wiele zbiorów zostało zniszczonych, a wiele heroicznie ocalonych – wysłano na przemiał już po wyzwoleniu. Najbardziej pouczająca jest historia tych właśnie dóbr ocalonych (chodzi o kilkadziesiąt ton dokumentów), zniszczonych mimo petycji i próśb. Rozwiewało to złudzenia żydowskich działaczy kultury, przedwojennych lewicowców, co do perspektyw rozwoju kultury jidysz w ZSRR. Niektóre dokumenty zostały przez Sowieców zamknięte w muzealnych archiwach i odkryte dopiero na przełomie lat 80. i 90. (te zostały przez rząd Litwy zwrócone właścicielowi – nowojorskiemu instytutowi YIVO).

Nieprzypadkowo ten właśnie rozdział zamyka książkę. Jest on – być może – esejem najbardziej osobistym. Fishman wpisuje działania brygady w ciąg działań zmierzających do utrwalenia żydowskiego dziedzictwa kulturowego, który otwierają prace Szymona Dubnowa. To Dubnow, twierdzi Fishman, swoim wezwaniem do zbierania żydowskich źródeł z 1891 roku zainicjował cały ruch społeczny, któ-

⁹ Działalność brygady opisała pokrótce Joanna Lisek w swojej pracy poświęconej grupie Jung Wilne (J. Lisek *Jung Wilne – żydowska grupa artystyczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2005).

ry swój szczyt osiągnął w działaniach Żydowskiego Instytut Naukowego JIWO w Wilnie. Kolekcjonowanie artefaktów i źródeł pisanych miało ugruntować żydowską historyczność w Europie Środkowo-Wschodniej. „Przyłącz się do obozu budowniczych historii!” – wzywał Dubnow, a za nim podążyły trzy pokolenia żydowskiej inteligencji – od An-skiego (autora sławnego „Dybuka”) i Ginsburga, przez Maksa Weinreicha (szefa JIWO) po Emanuela Ringelbluma i Awroma Suckewera (członka brygady). Działania papierowej brygady stanowią dla Fishmana zwieńczenie prac jidyszowych zbieraczy (*zamlers*), którzy od XIX wieku podjęli trud wyszukiwania i opracowywania źródeł etnograficznych, nieuznawanych wcześniej za wartościowe (bo dotyczące wszak kultury języka jidysz) i dokumentowania żydowskiej historii¹⁰. Trud, który umożliwiał trwanie, dawał poczucie ciągłości, budował fundamenty nowoczesnej kultury. W perspektywie Zagłady zyskiwał on inne, ważniejsze znaczenie. Była to próba ocalenia świata skazanego na wyniszczenie i zapomnienie, próba dania i zachowania świadectwa. Działanie wbrew historii i dla historii.

Jednak to nie historia Papierowej Brygady zamyka naprawdę ten złoty łańcuch jidyszowej tradycji. Nieprzypadkowo jedyne uwagi dotyczące losów kultury jidysz po wojnie dotyczą historii powojennej JIWO (ang. YIVO) oraz ocalałych z Wilna i przekazanych do Nowego Jorku dokumentów. W ten sposób, zdaje się mówić Fishman, pałeczka została przekazana kolejnym pokoleniom, do których autor zalicza samego siebie. Tym samym swojej kalejdoskopowo ułożonej książce nadaje dodatkowy wymiar znaczeniowy, wpisuje ją w opowiadaną przez siebie historię, próbując budować poczucie ciągłości.

Fishman powtarza gest wielu swoich poprzedników, wpisując prace kolejnych pokoleń badaczy kultury jidysz w historię badanej kultury. Jednak powtórzenie jest zawsze różnicą. Dziś, gdy w zasadzie wygasła opisywana przez historyka formacja kulturowa, dla której jidysz był językiem wernakularnym – wzrasta w siłę kultura postwernakularna, jak to trafnie określił nowojorski antropolog Jeffrey Shandler¹¹. Choć jidysz przestał być w zasadzie narzędziem współczesnej, świeckiej kultury żydowskiej – jest on wciąż używany i obecny w kulturze, tyle że w wersji zatimizowanej – rozbitej na poszczególne artefakty i działania (artystyczne, ale i akademickie). Język postwernakularny traci swoje podstawowe, komunikacyjne funkcje, liczy się już nie tyle znaczenie, ile metaznaczenie, język przestaje być narzędziem porozumiewania się, a staje formą kulturowego zaangażowania, narzędziem definiowania i redefiniowania własnej tożsamości, która zyskuje charakter performatywny.

¹⁰ O działalności żydowskich etnografów pisze Itzik Nakhmen Gottesman w książce *Defining the Yiddish Nation. The Jewish Folklorists of Poland*, Wayne State University Press, Detroit–Michigan, 2003.

¹¹ J. Shandler *Adventures in Yiddishland. Postvernacular Language and Culture*, University of California Press, London 2006.

Abstract

Karolina SZYMANIAK
Jagiellonian University (Kraków)

From Modernisation to Post-Vernacularism. The Most Recent Studies in Modern Yiddish Culture

In his book *The Rise of Modern Yiddish Culture*, the historian David E. Fishman discusses, through a series of short analyses and close-ups, a number of issues fundamental to understanding of modern Yiddish culture such as, inter alia: choice of the national-culture language; definition and redefinition of the Jewish identity; secularisation of history and tradition. Fishman shows in what ways modernisation processes create the space for a variety of projects of Jewish modernity, how the religious-cultural community transforms into a national community, and, how the Yiddish language – originally, a prestigeless jargon – is becoming the language of modern culture. In her interpretation of the Fishman study, Ms. Szymaniak considers not only what new contributions has this book made to studies of the Yiddish culture but also, what the Yiddish culture is for its contemporary students; to what extent the subject-matter of their research rises to become the subject of their own personal experience.