

Agnieszka Pantuchowicz
Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej, Warszawa

Metafora zamrożona w czasie. O ciszy nad sztetłami

Tytuł książki Ewy Hoffman (w przekładzie Michała Ronikiera) – *Sztetl. Świat Żydów polskich*¹ – zdaje się zapowiadać, że sztetl jest, czy też był, dla polskich Żydów światem. Innymi słowy, dla Żydów polskich to, co znajdowało się poza przestrzenią sztetla, stanowiło pewną przestrzeń poza światem, poza sferą ciągłości i tożsamości, a więc sferę obcą, która niekoniecznie, jak wiemy, stanowiła sferę przyjazną. Anglojęzyczny tytuł książki – *Shtetl: The Life and Death of a Small Town and the World of Polish Jews*² – mówi o życiu i śmierci małego miasta, która jest równoczesna ze śmiercią świata polskich Żydów, co stanowi dosyć jednoznaczne utożsamienie tego świata ze sztetlem, miejscem, którego istnienie definiuje autorka z lekka paradoksalnie, i jednoznacznie, i poetycko:

Sztetl, z wyroku historii stał się przenośnią, metaforą zamrożoną w czasie. W naszych umysłach pozostaje on z reguły niezmienny, zawsze wypełniony tymi samymi szabasami, dybukami, lękiem przed Kozakami, ciepłem rodzinnym. Ale choć prawdą jest, że kiedyś sztetl zmieniał się niechętnie i powoli, nie był jednak zupełnie odporny na wpływy wydarzeń, konfliktów i procesów rozwoju, czyli innymi słowy – historii właśnie³.

Książka Hoffman opisuje, najogólniej, pewną zmienność zawieszoną w mitologizującym „kiedyś”; świat Żydów mieszkających kiedyś

¹ E. Hoffman, *Sztetl. Świat Żydów polskich*, przeł. Michał Roniker, Warszawa 2001.

² E. Hoffman, *Shtetl: The Life and Death of a Small Town and the World of Polish Jews*, Boston 1997.

³ E. Hoffman, *Sztetl...*, s. 75–76.

w Brańsku, który także określany jest nazwą „sztetl”, choć zamieszkiwali tam również Polacy. Stąd też konieczność zastanowienia się nad topografią miejsc zajmowanych przez sztetle, nad miejscem w pamięci tych nieistniejących już miejsc.

Topografia, którą bardziej zajmuje ustrukturuwanie poziome niż pionowe, nadawanie nazw miejscom i odzwierciedlanie ich istnienia na mapie, nie jest w stanie dokonać opisu sztetla jako miejsca, które u Hoffman posiada także strukturę pionową: Żydzi z Brańska, pisze Hoffman,

[ż]yli [...] niejako na dwóch poziomach. W świecie zewnętrznym uprawiali swoje zawody, handlowali i wymieniali przydatne informacje z otaczającymi ich ludźmi. W wyniku tych codziennych kontaktów ich potoczny język, jidysz, wchłaniał pewną liczbę polskich słów i wyrażeń. Kiedy jednak przebywali we własnym towarzystwie, wkraczali w inny świat. W tym świecie najważniejszym zadaniem było utrzymanie ciągłości praw i przykazań, utrzymanie wiary, która uczyniła ich tym, czym byli, która zapewniła im poczucie tożsamości⁴.

O ile nazwa „Brańsk” jest nazwą topograficzną, to sztetl Hoffman zdaje się istnieć na dwóch poziomach, w których, co jest pewnym paradoksem, na układ poziomy narzucony zostaje układ pionowy. Jednym z elementów tego układu jest świat kontaktów z Polakami, który funkcjonuje także jako terytorium zewnętrzne. Na drugim poziomie, choć trudno powiedzieć, czy jest on niższy czy wyższy, znajdujemy „inny świat”, świat zamknięty i niedostępny z zewnątrz, w którym dokonuje się zachowywanie – wspartych głównie na religii – tożsamości i autentyzmu.

Brańsk i sztetl są na pozór jednym i tym samym miejscem, lecz miejsce to jest równocześnie podzielone zarówno terytorialnie, jak i, powiedzmy, duchowo. Jako że nazwa własna miasta pochodzi z zewnątrz, jest ona dla wewnętrznego, innego świata Żydów nazwą obcą, choć wchłoniętą wraz z innymi polskimi słowami i wyrażeniami. Nie stanowi ona jednak sfery, z którą ów inny, wewnętrzny świat się utożsamia, choć stanowi ona topograficzny wyznacznik miejsca, w którym zawarta jest bezmienna przestrzeń funkcjonowania diasporycznej społeczności. Stąd też spora trudność w precyzyjnym określeniu odniesienia słowa „sztetl/sztetl”, które to odniesienie zawsze domaga się określania pozycji, z której, czy też w której, jest używane. Pisząc o twórczości prozatorskiej Szaloma Asza i Izaaka Singera Katarzyna Więclawska definiuje sztetl w sposób dosyć prosty:

⁴ Tamże, s. 79–80.

Sztetł, małe miasteczko zamieszkiwane w znacznym stopniu przez Żydów, malowniczy i nieco egzotyczny element przedwojennego krajobrazu Europy Wschodniej, w literaturze polskiej stanowi motyw raczej marginalny, choć stale pojawiający się na przestrzeni XIX i XX wieku⁵.

Równocześnie jednak tak określony sztetł ulega pewnej idealizacji; odrealnieniu poprzez estetyzację i wyobcowaniu poprzez „egzotyzację”. Sztetł Katarzyny Więclawskiej jest malowniczy i odmienny, stanowiąc atrakcyjny punkt krajobrazu Europy Wschodniej, którego istotnym elementem jest także krajobraz wewnętrzny tego, co Hoffman określiła mianem innego świata. Tym, co stanowi o egzotyzmie i malowniczości sztetla nie jest całe miasteczko, lecz ta jego część, którą wyżej określiłam jako diasporyczną. Analizując opowiadania Singera z punktu widzenia nieobecności w nich elementów nieżydowskich, Katarzyna Więclawska pisze:

Topografia singerowskich miasteczek nosi wiele cech wspólnych – w niemal wszystkich opowiadaniach jest to przestrzeń prawie ściśle żydowska, narratorzy ograniczają opisy wyłącznie do żydowskich dzielnic, budynków, placów i wnętrz, brak tu znaczących wzmianek o istnieniu i wyglądzie dzielnic chrześcijańskich. W miasteczkach pojawiają się charakterystyczne punkty wpisujące je w sferę tradycji i religii żydowskiej, przede wszystkim więc synagoga, dom nauki, mykwa, cheder, cmentarz żydowski, przytułek, izba rabinacka. Obecność tychże budynków stanowi zewnętrzny wyraz przymierza pomiędzy Bogiem a społecznością sztetł, dzięki nim miasteczko staje się miejscem zetknięcia się Żydów ze Stwórcą, zyskuje status kehila kedosza, świętej gminy⁶.

Sztetle, zdaniem Więclawskiej, otoczone zostają ową legendarną aurą wraz z ich zniknięciem po II wojnie światowej. Przystają być one wtedy realnymi miejscowościami, stając się domeną nostalgicznej tęsknoty i metaforycznego przetworzenia na miejsca autentycznej żydowskości. W pewnym sensie nie są to już miejsca topograficzne, lecz chorograficzne przestrzenie narracyjne, w których opis historii i ducha miejsca komplikuje jego geograficzną redukcję do nazwy na mapie⁷.

Opisywana przez Evę Hoffman *Księga pamięci*, tak samo jak cały ten piśmienniczy gatunek, jest narracją chorograficzną, z której, jak określa

⁵ K. Więclawska, *Obraz sztetł w prozie Szaloma Asza i Izaaka Singera*, „Obyczaje”, 2002, nr 8, s. 6.

⁶ K. Więclawska, *Elementy fantastyczne w obrazie sztetł w prozie Isaaca Bashevisa Singera*, [w:] *Biłgoraj, czyli raj. Rodzina Singerów i świat, którego już nie ma*, red. M. Adamczyk-Garbowska i B. Wróblewski, Lublin 2005, s. 217.

⁷ Zob. V. Jankovic, *The Place of Nature and the Nature of Place: The Chorographic Challenge to the History of British Provincial Science*, „History of Science”, 38:1, 2000, s. 84.

to autorka, wyłania się „żywy obraz sztetla”, który nie stanowi prostego opisu miejsca, lecz jest obrazem „instytucji, trosk, a nawet w pewnym stopniu mentalności żydowskiego miasteczka”⁸. W narracji Hoffman narracja brańskiej *Księgi pamięci* nie jest chorografią małego miasteczka zamieszkałego w znacznym stopniu przez Żydów, lecz przykładem opisu życia w „istniejących na terenie Polski żydowskich miasteczkach”⁹. Przestrzeń sztetla nie jest w tym opisie nawet „prawie ściśle żydowska”, lecz stanowi przestrzeń ściśle zamkniętą, przestrzeń niejako wsobną, dla której zewnątrz zdaje się być nieomal zupełnie nieistotne. Obraz sztetla w *Księdze pamięci* jest

wizerunkiem społecznego mikrokosmosu, zorganizowanego z niemal fanatyczną precyzją. [...] Każdy sztetl był samowystarczalnym światem, a zarazem typowym przykładem wielokrotnie powtarzanej konstrukcji. Ta spójność, ta zaplanowana przewidywalność życia, była niewątpliwie jednym ze źródeł siły. Sprawiała jednak również, że sztetl był organizmem głęboko konserwatywnym, niepodatnym na innowacje, wpływy jednostek czy buntów. Trudno znaleźć jakieś analogie tej wspólnoty, była ona bowiem równocześnie staromodna i pionierska, pragmatycznie materialistyczna i religijna. Była dziwną, jedyną w swoim rodzaju formą prowincjonalnej, populistycznej teokracji¹⁰.

Tak postrzegany sztetl stanowi jednorodną religijną wspólnotę, której obraz sytuuje ją w przestrzeni, którą Benedict Anderson uznałby za przed-narodową. Jest to także wspólnota, w której, ze względu na jej wielkość, wszyscy znają wszystkich, nie musząc narzucać wyobrażonej jedności tym, których nie znają i nie będą znali. Dla Andersona jednym z istotnych wyznaczników powstania wyobrażenia wspólnoty narodowej jest jedność z tymi, których nigdy nie spotkaliśmy i nie spotkamy¹¹. Sztetl stanowi spójną całość, w której wszelkie transgresje znane są „całemu miasteczku”. Dotyczy to nawet tak drobnej transgresji, jak na przykład głupota Mulka z opowiadania Singera, o której, pomimo pozornej prywatności rozmowy, w której został nazwany głupcem, „w niedługim czasie wiedziało już [...] całe miasto”¹².

⁸ E. Hoffman, *Sztetl...*, s. 84–85.

⁹ Tamże, s. 85.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Zob. B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków i Warszawa 1997, s. 19.

¹² I.B. Singer, *Błąd*, przeł. A. Zbierska, [w:] *Grosiki na raj i inne opowiadania*, Warszawa 2001, s. 60.

Wyidealizowana jedność i bezpośredniość życia w sztetlu jest w znacznej mierze skutkiem jego nostalgicznych rekonstrukcji literackich i pamiątnikarskich, które powstawały nie tylko po Zagładzie, lecz zaczęły pojawiać się już pod koniec XIX wieku. Powstanie syjonizmu, zdaniem Andersona, także wiąże się z projekcją jedności małej religijnej wspólnoty na większe, narodowe społeczeństwo¹³. Rebecca Kobrin określa to zjawisko mianem „sztetlizacji” (*shtetlization*), stanowiącej wyraz niemożności przystosowania się wschodnioeuropejskich Żydów do życia w wielkim mieście¹⁴. W licznych publikacjach autorstwa nowojorskich Żydów, którzy wyemigrowali z Europy Wschodniej, sztetl pojawia się jako apoteoza nieomal rajskiej egzystencji, choć idealizowane w publikacjach tych miasta, takie jak dosyć duży Białystok, sztetlami raczej nie były. Dla wielu żydowskich imigrantów metafora sztetla stała się „sposobem odzwierciedlania nieadekwatności nowego świata, nowojorskich realiów, w których nie mogli się oni w żaden sposób odnaleźć”¹⁵. W latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku pisarze amatorzy, skupieni wokół nowojorskiego *landsmanshaft*, prozą i wierszem, często nie najwyższych lotów, ukazywali sztetle jako „organiczne żydowskie państewka, usiłując stworzyć pocieszającą alternatywę dla swej niezbyt przyjemnej terażniejszości”. Przywołując wyobrażenia sztetli tworzyli nostalgiczne wizje wschodnioeuropejskich miast, stanowiących „przestrzenie żydowskie, obrazy domu a nie anomii”, którą stanowił dla nich Nowy Jork¹⁶. Rebecca Kobrin przytacza w swym artykule liczne przykłady tekstów, w których opozycja misteczko/miasto (*shtot/groyse shtot*) jest opozycją raczej naciąganą, ponieważ metaforyczna rola szteli zostaje przypisana takim miastom jak Wilno, Łódź czy nawet Warszawa. Na przykład, pochodzący z Perejasławia, Sholem Aleichem, który po I wojnie światowej osiadł w Nowym Jorku, wikła swe postacie w dosyć paradoksalne rozważania geograficzne:

– Jedziesz do Nowego Jorku? My do Filadelfii. A czym jest Filadelfia? Takim samym miastem jak Nowy Jork? O nie! Porównywać Filadelfię do Nowego Jorku to tak, jakby porównać Ejszyszki z Wilnem! Otwock z Warszawą. Drezno z Odessą! Siemionowo z Petersburgiem!¹⁷

¹³ Zob. B. Anderson, *Wspólnoty wyobrazone...*, s. 148.

¹⁴ R. Kobrin, *The Shtetl by the Highway: The East European City in New York's Landsmanshaft Press, 1921-39*, „Poofxtxts”, nr 26, 2006, s. 126.

¹⁵ Tamże, s. 125.

¹⁶ Tamże, s. 110.

¹⁷ A. Sholem, *Motl Peyse dem Yazns*, Warszawa 1953, s. 98. Cytuję za przekładem angielskim [w:] R. Kobrin, *The Shtetl...*, s. 135.

Niewątpliwie jednym z wyznaczników wielkomiejskości jest metropolitalna anonimowość, możliwość nieodróżnienia przybysza od „swojego”. Dokonywana zaś tutaj sztetylizacja Filadelfii z pewnością ma charakter humorystyczny, odzwierciedla jednak doskonale ideał małej wspólnoty jako matecznika diasporycznej żydowskości.

Także w twórczości Singera sztetyl częstokroć jawi się jako pełniejsza i bardziej jednorodna przestrzeń niż teren miasta. Choć Lublin jest dlań także miastem żydowskim, to w jednym z opowiadań – postrzegany oczyma wędrownego żydowskiego żebraka – wydaje się być miejscem pełnym trupów:

Wędrowny żebrak widzi wiele rzeczy i opowiada wiele historii. Zapytaliśmy go o Lublin, a on powiedział: To miasto jest pełne trupów. – Co to znaczy? – zapytał ojciec. A żebrak odrzekł: Gdy ktoś umiera w małym miasteczku, wszyscy o tym wiedzą i ciało spoczywa w grobie. Ale w wielkim mieście wszyscy są sobie obcy. Martwi czują się samotni i wstają¹⁸.

W tym krótkim fragmencie da się zauważyć kilka wątków, które Dan Miron określa mianem „metaforycznego kształtu klasycznego opisu sztetyla”¹⁹. Negatywny obraz dużego miasta pochodzi od wędrownego żebraka, postaci często występującej w opisach sztetyli, która jest w mieście obca i z tego względu zawsze zauważana. Zdaniem Mirona, sprzyja to konstrukcji sztetyla jako jedności, w której realia zewnętrzne stanowią jedynie zasłyszane historie, niemające wpływu na integrację wspólnoty i w gruncie rzeczy wspomagają integracji tej kontrolę²⁰. W opowiadaniu Singera Lublin ukazany zostaje mieszkańcom sztetyla jako terytorium zdeintegrowane, jako terytorium de facto nieżydowskie i obce. Wspomniana już wcześniej żydowskość sztetyla, jakkolwiek wyobrażona, przekształca miasto w terytorium ściśle żydowskie, które

jako żydowskie, posiada żydowskie granice, wyznaczone przez żydowskie prawo (*halakha*) i określa *tehum shabat*, granicę Szabasu, poza którą podczas Szabasu oraz kilku innych świąt nie można wykroczyć. Choć granica ta zaznaczona była tylko przywiązaniem do słupków lub gałęzi drzew sznurkiem, stanowiła ona nieprzekraczalną barierę [...] poza którą królowała nie-żydowskość (non-Jewishness)²¹.

¹⁸ I. B. Singer, *Lantuch*, przeł. P. Śpiewak, [w:] *Grosiki na raj i inne opowiadania*, Warszawa 2001, s. 74.

¹⁹ D. Miron, *The Literary Image of the Shtetl*, [w:] *Jewish Social Studies*, 1995, nr 1:3, s. 22.

²⁰ Tamże, s. 18.

²¹ Tamże, s. 31.

Choć fizycznie prowizoryczna, granica ta metaforycznie umacnia jedność sztetli i nawet dzisiaj, gdy wiemy, że tworzony przez pisarzy obraz sztetli nie stanowi odzwierciedlenia ich rzeczywistości, że są one „poetyckimi konstrukcjami dyktowanymi ideologicznymi wymogami ich epoki”, nadal odczuwamy nostalgiczny żal i „poczucie ich utraty”²².

W przemówieniu wygłoszonym z okazji przyznania mu Nagrody Nobla w 1978 roku Isaak Bashevis Singer chwalił małe osiedla żydowskie nie tylko jako miejsca schronienia dla często prześladowanej mniejszości, lecz określał je tam, jak ujmuje to Katarzyna Więclawska, jako miejsca „przepełnione pokojem, duchem zdyscyplinowania wewnętrznego człowieka, humanizmem”²³. W tekście przemówienia Singer używa także zwrotu „wielki eksperyment” (“...a great experiment in peace, in self-discipline and in humanism”), ujmując sztetl jako próbę stworzenia czegoś, czego jeszcze nie ma, i czego w gruncie rzeczy nie będzie. W twórczości Singera, zauważa Joseph Sherman, sztetl prawie zawsze jest miejscem konfliktu, społecznością „będącą w stanie wojny z nieosiągalnymi ideałami”²⁴. Bardzo częsta w literaturze żydowskiej, jeszcze przed Zagładą, metaforyzacja sztetli, czy też jego „sztetlizacja”, przeczy, zdaniem Kobrin, jej tradycyjnej eksplikacji jako obudzonego dopiero po Zagładzie „instynktu upamiętniania”²⁵. Instynkt ten znajdował swój wyraz w literaturze żydowskiej już w XIX wieku, a skutkiem owej sztetlizacji, twierdzi Miron, było powstanie archetypu żydowskiego miasteczka, idealnego „żydowskiego miejsca”²⁶, do którego powracać będą, także po Zagładzie, liczni twórcy i współtwórcy *yizker bikher*. W pierwszej połowie XX wieku wyidealizowany obraz sztetli nadal był częstym motywem literackim, choć młodsze pokolenie pisarzy nabrało doń, jak Singer, pewnego krytycznego dystansu. Już na przełomie XIX i XX wieku, pisze Dan Miron,

metaforyczny sztetl Abramowicza i Szolema Alejchema wykrystalizował się jako normatywna tradycja literacka. Wśród młodszych pisarzy zaczął jednak wzbudzać podejrzenia. [...] Czy metafora ta nie stanowiła jednego wielkiego łgarstwa? Czy nie używano jej, aby przesłonić nędzę bytowania mieszkańców sztetli i ich nudne, prowincjonalne życie? [...] Czy

²² Tamże, s. 18.

²³ K. Więclawska, *Obraz sztetli w prozie Szaloma Asza i Izaaka Singera*, [w:] „Obyczaj” 2002, nr 8, s. 8.

²⁴ J. Sherman, *Scrutinising the Shtetl: I. B. Singer's Tseytl un Rikl*, „ProofTexts” 1995, nr 15, s. 29.

²⁵ R. Kobrin, *The Shtetl by the Highway...*, s. 128.

²⁶ Tamże.

nie używano jej, aby przypisać społeczności sztetla nieistniejącą jedność narodową, ciągłość żydowskiej tradycji i w ten sposób odwrócić uwagę czytelników od ekonomicznej i społecznej walki, toczącej się wewnątrz sztetla pomiędzy bogatymi i biednymi?²⁷

Doskonałym przykładem wysoce świadomej metaforyzacji sztetla oraz ilustracją powyższych rozważań jest opowiadanie *Republika marzeń* Brunona Schulza. Schulz ukazuje w nim sztetl z punktu widzenia wygnańca – do wielkiego miasta – z warszawskiego bruku: „Tu na warszawskim bruku, w te dni zgiełkiwe, płomienne i oszałamiające, przenoszę się myślą do dalekiego miasta mych marzeń”²⁸. To dalekie miasto nie jest topograficznie wyraziste, ponieważ znajduje się tam, „gdzie mapa kraju staje się już bardzo południowa, płowa od słońca, pociemniała i spalona od pogód lata, jak gruszka dojrzała – tam leży ona, jak kot w słońcu – ta wybrana kraina, ta prowincja osobliwa, to miasto jedyne na świecie”²⁹. Sztetl nie jest u Schulza łatwo i dla wszystkich dostępny. Jego wyjątkowość wymaga wtajemniczenia w arkany dziwnej geografii, tylko wówczas można zauważyć miejsce będące w ruchu, miejsce, które „idzie”:

Daremnie mówić o tym profanom! Daremnie tłumaczyć, że tym długim falistym językiem ziemi, którym dyszy ten kraj w skwarze lata, tym kanikularnym przylądkiem ku Południowi, tą odnogą wsuniętą samotnie między smagle węgierskie winnice – oddziela się ten partykularz od zespołu krainy i idzie samopas, w pojedynkę, nie wypróbowaną drogą, próbuje na własną rękę być światem. Miasto to i kraina zamknęły się w samowystarczalny mikrokosmos, zainstalowały się na własne ryzyko na samym brzegu wieczności³⁰.

Ruch Schulzowskiego sztetla jest ruchem, który równocześnie zamyka jego mikrokosmos, nie dopuszczając doń niczego zewnętrznego. Pomimo nieco euforycznego tonu opisu, miejsce to jest samotne, zamknięte, samowystarczalne. Nieco dalej Schulz określa je jako miasto, które „zstąpiło w esencjonalność”. Esencjonalność tego odpamiętywanego miejsca jawi się także jako bezruch w pozornym ruchu, jako zacofanie, które ominęło miasta duże: „Gdy inne miasta rozwinęły się w ekonomikę, wyrosły w cyfry statystyczne, w liczebność – miasto nasze zstąpiło w esencjonalność” i króluje w nim niezmiennosc i nieodwołalność:

²⁷ D. Miron, *The Literary Image of the Shtetl...*, s. 38.

²⁸ B. Schulz, *Republika marzeń*, [w:] *Opowiadania*, Warszawa 1997, s. 217.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

Tu zdarzenia nie są efemerycznym fantomem na powierzchni, tu mają one korzenie w głąb rzeczy i sięgają istoty. Tu rozstrzyga się coś każdej chwili, egzemplarycznie i po wszystkie czasy. Tu dzieją się wszystkie sprawy raz jeden tylko i nieodwołalnie. Dlatego jest tak wielka powaga, głęboki akcent, smutek na tym, co się tu zdarza³¹.

Szulz nie identyfikuje się ze swym metaforycznym sztetlem, miejscem poważnym i smutnym. Nie jest ono republiką marzeń, która wyraźnie sytuuje się w opowiadaniu gdzie indziej, na suwerennym terytorium poezji i fantazji, których powaga sztetla nie dopuszcza. Idealem Schulza jest dzieło tajemniczego i rozmarzonego Niebieskookiego, reżysera „krajobrazów i sceneryj kosmicznych”, który

Proklamował republikę marzeń, suwerenne terytorium poezji. Na tyłu a tyłu morgach ziemi, na płachcie krajobrazu rzuconej między lasy, ogłosił panowanie niepodzielne fantazji³².

Sztetl, jak zauważa Or Rogovin, stanowiąc „syntezę faktów, pamięci i wyobraźni”, nabierał w zbiorowej pamięci Żydów tym silniejszych cech mitycznych, im „jego reprezentacja była odleglejsza od jej przedmiotów”³³. Schulz, mieszkając przez całe swe życie w Drohobyczu, dokonuje w *Republice marzeń* jego równoczesnej mityzacji i „de-mityzacji” poprzez mityzację mitu. O ile Singer często ilustruje trudną i smutną codzienność sztetla, opisując mniej lub bardziej faktyczne wydarzenia i konflikty wewnątrz jego społeczności, Schulz uzyskuje efekt (de)mityzacji, pozbawiając wspomnianą wyżej triadę fakt/pamięć/wyobraźnia elementu faktyczności. Choć w sztetlu „dzieją się wszystkie sprawy”, to trudno powiedzieć, co się w nim „faktycznie” dzieje. W Leoncinie Singera wręcz przeciwnie, nic się nie dzieje, choć lista wydarzeń jest spora:

Tu, w Leoncinie, nic się nie działo, poza tym co zazwyczaj: krowa się ocielila, jakaś młoda para urządziła przyjęcie z okazji obrzezania albo też rodziła się dziewczynka i nie było żadnego przyjęcia. [...] W tym momencie wrócił z drewnutni Berl, niosąc drewno. Za nim podążała koza. [...] Dziś jest piątek, muszę przygotować szabas! - Tak, musiała zagnieść ciasto i upleść chały. Mając takiego gościa, należało zrobić więcej czu-

³¹ Tamże, s. 218.

³² Tamże, s. 221.

³³ O. Rogovin, *Chelm as Shtetl*, [w:]: Y.Y. Trunk's *Khelemer Khakhomim*, „ProofTexts”, 2009, nr 29 s. 263. Zob. także: A. Band, *Agnon's Synthetic Shtetl*, [w:]: *The Shtetl: New Evaluations*, red. S. T. Katz, Nowy Jork 2007, s. 234.

lentu. Zimowe dni są krótkie, trzeba się spieszyć. [...] W bóżnicy Żydzi recytowali psalmy *Chwalmy Pana i Przyjdź, mój Oblubieńcu*³⁴.

Sztetl Singera to miejsce prozaicznej codzienności, a lud miasteczka przesączony jest niechęcią do jakichkolwiek zmian czy też nowych potrzeb. Panuje tam nieomal absolutna stagnacja. Tytułowy syn z Ameryki, Samuel,

Przybył tu z wielkimi planami. Walizki miał pełne prezentów dla rodziców. Chciał obdarować całe miasteczko. Przywiózł nie tylko swoje pieniądze, ale i fundusze Towarzystwa Leoncińskiego z Nowego Jorku, które zorganizowało bal na rzecz miasteczka. Ale miasteczko nie potrzebowało niczego. Z bóżnicy dochodziły chrapliwe śpiewy³⁵.

Liczne propozycje wydania sporej sumy pieniędzy na ulepszenie miasteczka spotykają się z absolutną obojętnością:

Powoli Berl i Berlicha przyzwyczaili się do syna i jego zamerykanizowanego jidysz. Teraz Berlicha słyszała go lepiej. Nawet przypomniała sobie jego głos. Syn mówił:

- Może zbudujemy większą bóżnicę?
- Ta, którą mamy, jest wystarczająco duża.
- Może przytułek?
- Nikt tu nie śpi na ulicy³⁶.

Tak przerysowana prozaiczność miasteczka z pewnością nie stanowi przedmiotu nostalgicznej tęsknoty. Nieomal absolutna faktyczność SINGEROWSKIEGO miasteczka pozbawia je miejsca na wyobraźnię, na ożywczego ducha SCHULZOWSKIEJ POEZJI. SINGER zdaje się w tym opowiadaniu narzucać szabasową beczynność na obraz codziennego życia miasta, co stanowi „wypaczenie obrazu tego miejsca, swoistą literacką profanację”³⁷, choć w tym przypadku pozbawionego „aury tajemniczości”, która, zdaniem KATARZYNY WIĘCŁAWSKIEJ, odrealnia obraz sztetla w jego prozie. W *Synu z Ameryki* Samuel nie wyraża swojej opinii o Leoncinie i nie konfrontuje go ze swoją wizją miasteczka, lecz jego niezwykła prostota, zacofanie, czy też nawet prymitywizm, funkcjonują jako kontrast dla zmienionego przez pobyt w Ameryce przybysza, którego plany spalają na panewce.

³⁴ I. B. Singer, *Syn z Ameryki*, przeł. P. Śpiewak, [w:] *Grosiki na raj i inne opowiadania*, Warszawa 2001, s. 218, 219, 221, 223.

³⁵ Tamże, 225.

³⁶ Tamże, s. 224.

³⁷ K. Więclawska, *Elementy fantastyczne w obrazie sztetl w prozie Isaaca Bashevisa Singera...*, s. 218.

Przykład spotkania Ameryki ze sztetlem podaje także Ewa Hoffman, relacjonując przyjazd wywodzącej się z brańskich Żydów Amerykanki, Grace Goldman, do miasteczka w roku 1932. Nigdy przedtem nie była ona w Polsce, więc jej oczekiwania i wyobrażenia w znacznej mierze uległy załamaniu w konfrontacji z rzeczywistością. Podróż do sztetla, podobnie jak Schulz, rozpoczęła w Warszawie, która „zachwyciła ją wesołym nastrojem i elegancją miasta oraz barwnością żydowskiego życia”³⁸.

Gdy jednak dotarła do „tonącej w błocie wioski” – jak nazywała Brańsk – znalazła tam niekończące się pole ziemniaków, „niewyobrażalnie złe” drogi i biedę. Rodzina jej wuja mieszkała „w nieopisanie prymitywnych warunkach”. Dom, który był „po prostu dwupokojową szopą”, nie posiadał kanalizacji ani nawet skromnej sławjki. [...] Z tą ponurą biedą kontrastowały modne stroje mieszkańców. Były to wybrakowane części garderoby, przesłane im przez amerykańskich krewnych. Tego lata za-blocone ulice miasteczka lśniły od ozdobionych paciorkami sukien!³⁹

Choć powyższy opis może skłonić do stwierdzenia, że oczekiwania Grace Goldman dyktowane były głównie stereotypem miejskiego życia w Ameryce, to trudno przeoczyć, że Brańsk jest dla niej wioską, w domach nie ma łazienek, a to, co w nim kolorowe i lśniące, pochodzi z Ameryki. Użycie takich słów jak „niewyobrażalnie” czy „nieopisanie” wyraźnie świadczy o zaskoczeniu Goldman, równocześnie świadcząc także i o tym, iż przyjechała do Brańska z jego zupełnie inną wizją. Tym, co jej nie zaskoczyło, był wyidealizowany obraz sztetla jako zamkniętej w sobie, religijnej twierdzy. Dom jej wuja

był uświęcony, był świętym miejscem kultu. [...] Ich dni wypełniały następujące kolejno po sobie długie modlitwy [...]. Modły, nauka, historia, wydarzenia światowe, synagoga – to była ich twierdza. W sobotę nędzne domki i uliczki rozjaśniało nieruchome, niezeczywiste światło i zapadała nad nimi dziwna, jakby święta cisza⁴⁰.

Ostatnie zdanie poświęcone Brańskowi na portalu internetowym *Wirtualny sztetl* informuje, że „Spis ludności z 1947 roku nie odnotowuje w Brańsku żadnego Żyda”⁴¹. Sztetle, po Zagładzie, zaczęły stanowić miejsca pamięci i wyobraźni, których idealizujące chorografie tworzo-

³⁸ E. Hoffman, *Sztetl. Świat Żydów polskich...*, s. 170.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ <http://www.sztetl.org.pl/pl/article/bransk/5,historia/?action=view&page=2> [dostęp: 12.04.2012].

ne były także wcześniej, i głównie z zewnątrz, przez osoby, których już tam nie było. Pisanie o shtetlach, ich zapamiętywanie, po Zagładzie stało się dodatkowo pisaniem o tym, czego już nie ma, po czym pozostała być może tylko „dziwna, jakby święta cisza”. Nie można już, jak Grace Goldman, po prostu do tych miejsc pojechać, pomimo faktu, iż Brańsk w pewnym sensie nadal istnieje. I niezależnie od tego, co o shtetlach zostało i zostanie napisane, owo pisanie przywoływać będzie tę szabasową ciszę, której wielu pragnęłoby już nie słyszeć.

Agnieszka Pantuchowicz

On silences over the Shtetl

Drawing from the image of the shtetl shown by Eva Hoffman in her *Shtetl: The Life and Death of a Small Town and the World of Polish Jews*, the paper discusses the imaginary topography of the Jewish past in which shtetl plays an important role of the nostalgically reproduced and idealized space of an almost ideal community. Even before the Holocaust the space of shtetl undergoes various metaphors and allegorizations in the writings of American Jews only to become even more strongly de-realized in the process which Rebecca Kobrin calls “shtetlization” in which even big cities like Warsaw or Lublin are transformed into places enlivening the silences which they have left behind.