

 [HTTP://ORCID.ORG/0000-0001-7369-9957](http://ORCID.ORG/0000-0001-7369-9957)

AGATA JAWORSKA
Uniwersytet Jagielloński
e-mail: agata.jaworska@doctoral.uj.edu.pl

Na rozdrożu: Wizerunek bohatera wykorzenionego (*talusz*) na przykładzie prozy Michy Josefa Berdyczewskiego¹

At the Crossroads: The Image of the Uprooted Hero (*talush*) Based on the Prose of Micha Josef Berdyczewski

Abstract: New Hebrew prose at the turn of the 19th and 20th centuries is characterized by the presence of a specific type of literary character called the “uprooted hero” (Hebr. *talush*). The article aims to present his image from the perspective of the diaspora reality. Regardless of the conditions that determine the fate of the protagonists of the stories discussed, they are accompanied by a common motive of alienation pertaining to many different spheres of life. In Micha Josef Berdyczewski’s prose, the protagonist is usually presented as a young man rebelling against the religious mentality of the Jewish diaspora, but at the same time unable to adapt to the secular world. Selected source texts have been translated, thoroughly analyzed and compared in terms of the aforementioned literary topos. The starting point of the research are the stages of uprooting described by Simon Halkin. The article is a contribution to further research on “the uprooted” appearing in the Hebrew fiction by other writers, such as Mordecai Ze’ev Feierberg or Uri Nissan Gnessin.

Keywords: New Hebrew prose, uprooting, diaspora, Micha Josef Berdyczewski

Abstrakt: Proza nowohebrajska przełomu XIX i XX wieku charakteryzuje się występowaniem specyficznego typu postaci literackiej zwanej bohaterem „wykorzenionym” (hebr. *talusz*). Artykuł ma na celu przedstawienie jego wizerunku z perspektywy rzeczywistości diaspory. Bez

¹ Niniejszy tekst został poświęcony twórczości M.J. Berdyczewskiego w kontekście omawianego zjawiska na przykładzie opowiadań: *Me-ewer la-nahar (Za rzeką)*, *Menachem, Be-wejt Awih* (*W domu jej ojca*), *Ha-Zar (Obcy)* oraz *Lewadad (Samotność)*. Jest on drugą częścią artykułu, który ukazał się w tomie zatytułowanym *Języki i cywilizacje*. W pierwszej części omówiono w nim stan badań nad *taluszem* oraz jego wizerunek w twórczości Josefa Chaima Brennera na przykładzie utworu *Ha-Moca (Wyjście)*. Palestyński pionier stanowi antytezę bohaterów Berdyczewskiego. Mimo to bohater kreowany przez Brennera jest również zawieszony pomiędzy dwoma biegunami: utopijną wizją ojczyzny a realiami Palestyny (Jaworska 2020, 23–37).

względu na uwarunkowania, które determinują losy protagonistów – omawianych w niniejszym artykule – opowiadań, towarzyszy im wspólny motyw wyobcowania obejmujący wiele płaszczyzn życia. W prozie Michy Josefa Berdyczewskiego bohaterem jest z reguły młody mężczyzna buntujący się przeciwko religijnej mentalności żydowskiej diaspory, a jednocześnie niepotrafiący zaadaptować się do świeckiego świata.

Wybrane teksty źródłowe zostały przetłumaczone, poddane gruntownej analizie i porównane pod kątem wspomnianego toposu. Za punkt wyjścia do badań przyjęto stadia wykorzenia opracowane przez Szimona Halkina. Artykuł stanowi przyczynek do dalszych prac badawczych nad *taluszem* występującym w hebrajskiej prozie także u innych pisarzy, na przykład Mordechaja Fajerberga lub Uriego Nissana Gnessina.

Słowa kluczowe: proza nowohebrajska, wykorzenie, diaspora, Micha Josef Berdyczewski

Proza nowohebrajska przełomu XIX i XX wieku charakteryzuje się występowaniem szczególnego typu postaci literackiej znanej jako bohater „wykorzenia” (hebr. *talusz*)². W literaturze rabinicznej termin *talusz* odnosi się do zbiorów, określa plon – wyrwane z ziemi zboże, którego ziarno pozostaje w kłosie, a także owoce zerwane z drzewa, nieobrane jednak z łupiny (Halkin 1959, 343; Miszna, Terumot (1:5, 5:2, 5:3, 8:6) w: The Seferia Library, 2021). We współczesnym języku hebrajskim oznacza on zerwany, zebrany owoc lub wyrwany, wykorzenia kwiat (Levy, Seckbach 1994, 306).

Micha J. Berdyczewski, znany także jako Bin Gorion, urodził się w 1865 roku w Międzybożu na Ukrainie. Był żydowskim pisarzem, eseistą i filozofem tworzącym w językach hebrajskim, niemieckim i jidysz. Wywodził się z rabinackiej rodziny Żydów chasydzkich z Podola. W dzieciństwie był wychowywany w duchu obrzędów i religii, ale jako dorosły skłaniał się ku ideom oświeceniowym. W swojej twórczości Berdyczewski podejmował temat życia w sztetlu oraz doświadczeń żydowskich intelektualistów Europy Wschodniej. Wielokrotnie poddawał krytyce zaściankowość żydowskich miasteczek oraz skostniałą i nieuznającą sprzeciwu żydowską tradycję. Zgłębiał podania i legendy żydowskie, wiele uwagi poświęcał także początkom judaizmu i chrześcijaństwa. Zestawiał nowatorskie poglądy swojej epoki z judaizmem ultraortodoksyjnym. Zarówno opowiadania, jak i eseje publikował w popularnych wówczas czasopismach hebrajskojęzycznych, między innymi w „Ha-Asif”, „Ha-Kerem”, „Ha-Melic” czy „Ha-Cefira”. Za jego najważniejsze opowiadania uznaje się *Miriam*, *Orwa Parach (Nonsens)* oraz *Machana-jim (Dwa obozy)*. Pisarz zmarł w Berlinie w 1921 roku (biogram opieram na: Winer 1971, 141–159; Gowrin 1985, 31–52; Holtzman 1995, 23–90; 2001, 11–103). Berdyczewski był nie tylko głównym twórcą literatury hebrajskiej, lecz również jej teoretykiem. Dążył do nadania tego rodzaju literaturze nowej jakości – z jednej

² Zamiennie stosowano także inne określenia, na przykład *ha-cair ha-noded* (młody tułacz), *ha-cair ha-boded* (młody samotnik), *menukar* (wyobcowany), *ha-zar* lub *ha-nochri* (obcy), *ha-gibor ha-Berdiczewskai* (bohater Berdyczewskiego) oraz *ekstern* (stażysta, uczeń mieszkający w internacie) (Szwabowicz 2019, 314–315).

strony poprzez przypieczętowanie okresu *haskali*³, a z drugiej przez zapoczątkowanie kolejnego okresu w jej dziejach. Wraz z Mendele Mojcher Sforimem, Chajimem Nachmanem Bialikiem, Saulem Czernichowskim oraz Dawidem Friszmanem należał do tak zwanego pierwszego pokolenia odrodzenia literatury hebrajskiej. Nie ma wątpliwości, iż Berdyczewski otworzył drogę następnemu pokoleniu pisarzy, wśród których warto wymienić Josefa Chaima Brennera, Uriego Nissana Gnessina, Gerszona Szofmana, Icchaka Dowa Berkowicza, Dworę Baron i Aszera Barasza. Opisując losy i kreśląc portrety psychologiczne poszczególnych bohaterów, pisarz przedstawił kryzys duchowy narodu żydowskiego oraz towarzyszący mu niepokój związany z przemianami końca XIX wieku⁴. Protagonści Berdyczewskiego są, zgodnie z podziałem Halkina, przykładami klasycznych bohaterów wykorzenionych⁵.

Icchak Dow Berkowicz po raz pierwszy nadał swemu bohaterowi miano *talusza* i jednocześnie zawarł je w tytule opowiadania z 1904 roku (Berkowicz 1905, 1–19). Owo pojęcie trafnie oddaje istotę i wieloaspektowość postaci będącej metaforą trudów życia „na wygnaniu” oraz związanej z tym niepewności losu. „Wykorzeniony” uosabiał towarzyszące młodym Żydom zawieszenie między współczesnością, czyli ruchem oświeceniowym (*haskalą*), a tradycją przodków (Klausner 1972, 137–138; Shaked 1973, 14–53; 2000, 28–34; Gowrin 1985, 17–26; Mintz 1989, 89–121; Holtzman 2001, 103–163). Berdyczewski przedstawia te – jakże wyjątkowe – postaci jako mężczyzn wywodzących się z tradycyjnego, żydowskiego domu, dążących do samorealizacji i rozwoju na polu emocjonalno-intelektualnym. Opuściwszy sztetl, wyruszają w nieznaną, zazwyczaj do dużych miast europejskich, celem podjęcia studiów na świeckich uczelniach. W konsekwencji odrzucają dawny styl życia i zrywają z tradycją. Wielu z nich podważa wiarę w Boga – niegdyś jedyny pewny grunt. Z powodu swojej nieprzystawalności do rodzimego otoczenia odchodzą z własnej woli lub są wypędzani ze wspólnot i wydziedziczani przez ojców. Porzucając obyczaje, stają się wykorzenieni zarówno geograficznie, jak i duchowo⁶. Zdarza się, że w dłuższej per-

³ „Hebrajski termin oznaczający oświeceniowy ruch i ideologię w społeczności żydowskiej mające swój początek w latach 70. XVIII wieku” (Shochat, Baskin, *Encyclopaedia Judaica* 2007, 434–444. Wszystkie cytaty pochodzące z tego źródła są oparte na przekładzie autorki artykułu).

⁴ Wśród nich Gowrin wymienia m.in. wzrost popularności ruchów narodowych w Europie, niemożność pełnej asymilacji, brak własnego państwa, ograniczenia ekonomiczne, rozczarowanie europejską kulturą duchową i moralną, a także zawód z powodu niespełnionych obietnic pokolenia oświeceniowego (*haskali*). Jedną z najważniejszych przemian było osłabienie do niedawna silnych tradycji i wiary młodego pokolenia. Należy również wspomnieć o lęku przed nasilającymi się nastrojami antysemitycznymi, nierzadko skutkujących pogromami (Gowrin 1985, 21–22).

⁵ Według rozumienia pojęcia *toposu* przez Janinę Abramowską należy założyć, że jest nim także kreacja literacka wykorzenionego. Możemy wyróżnić jej klasyczną, modelową formę będącą podstawą tworzenia się coraz to nowszych, różnorodnych wariantów. Ten motyw możemy uznać za uniwersalny i ponadczasowy (Abramowska 1982, 14).

⁶ Gowrin podzieliła *taluszy* na diasporycznych (*galutowych*) i palestyńskich z tak zwanego *jiszuwu*. Palestyńscy uosabiali rozczarowanie nową ojczyzną, trudności bytowe i problemy adaptacyjne oraz towarzyszące temu wzmożone poczucie wykorzenienia. Przyjęli oni postawę dystansu wobec diaspory, gdyż postrzegali europejskich Żydów jako słabych fizycznie i psychicznie. Byli bohaterami m.in. opowiadań J.Ch. Brennera, D. Baron, Sz. Ben-Cijona i M. Wilkanskiego; zob. Gowrin 1985, 79–140.

spektywie nauka bądź określona idea, na przykład ruch społeczny lub polityczny, za którą podążają, nie daje im pełni satysfakcji. W nowoczesnym świeckim świecie czują się wyalienowani, niedopasowani i nieprzynależni. Mają trudności w nawiązywaniu relacji z innymi, co potęguje ich osamotnienie. Mimo to powrót do „świata ojców” wydaje się już niemożliwy. Obrane przez bohaterów ścieżki prowadzą donikąd⁷. Pozostają zawieszeni pomiędzy świecką a tradycyjną sferą życia.

Stan badań nad bohaterem wykorzenionym został omówiony w pierwszej części rozprawy (Jaworska 2020, 27–29). W tym miejscu warto pochylić się nad literaturą przedmiotu poświęconą Berdyczewskiemu. Wśród prac z zakresu historii literatury na szczególną uwagę zasługuje *Lelo moca (Bez wyjścia)* Gershona Shakeda, w którym autor omówił twórczość pisarza w kontekście motywu bohatera wykorzenionego (Shaked 1973). Z kolei Nurit Gowrin w swoim studium porównawczym przedstawicieli hebrajskiej literatury pięknej *Thlszut we-hithadszut: Ha-siporet ha-iwrit bereszit ha-mea ha-esrim ba-gola u-we-Erec-Israel (Wykorzenie i odrodzenie: hebrajska fikcja na początku XX wieku: w diasporze i w Izraelu)* poświęciła twórcom obszerny fragment omawiający specyfikę protagonistów jego opowiadań, a także ich wpływ na późniejsze pokolenia pisarzy drugiej aliji (Gowrin 1985). Avner Holtzman wydał natomiast publikację poświęconą biografii i twórczości Berdyczewskiego *El ha-ker a sze-ba-lew – Micha Josef Berdyczewski (Do rozdarcia w sercu)* (Holtzman 1995). Godne uwagi są także artykuły opublikowane w zbiorze *Mi-merkazim le-merkaz: sefer Nurit Gowrin (Od ośrodków do centrum – księga pamiątkowa dla prof. Nurit Gowrin)* pod redakcją Avnera Holtzmana. Jeden z nich, autorstwa Boaza Arpaliego, został poświęcony opowiadaniu Berdyczewskiego pt. *Machanajim (Dwa obozy)* (Arpali 2005, 234–240).

Spośród przekładów natomiast istotne wydaje się tłumaczenie utworu *Ha-Hafsaka (Przerwa)* na język polski, opublikowane w antologii Jana Kirszrota *Safrus* (Berdyczewski 1902, 21–32; Kirszot 1905, 154–163). Z kolei w latach 1919–1934 na łamach „Nowego Dziennika” ukazały się przekłady kilku innych opowiadań pisarza, między innymi *Dwóch światów (Legenda chasydzkiej)*, *Przerwanej struny* i *Próby* (PiekarSKI 2014, 191). Jeśli chodzi o najnowsze tłumaczenia, warto także wspomnieć o *Żydowskich legendach biblijnych* w przekładzie Roberta R. Stillera z języka niemieckiego na polski (Berdyczewski 2009).

W niniejszym artykule zostanie przedstawiony wizerunek „wykorzenionego” na przykładzie pięciu utworów Berdyczewskiego: *Me-ewer la-nahar (Za rzeką)*, *Menachem*, *Be-wejt Awiha (W domu jej ojca)*, *Ha-Zar (Obcy)* oraz *Lewadad (Samotność)*. Utwór *Be-wejt Awiha* został wspomniany przez Hedi Shait w publikacji *The Female Rootless Character in Hebrew Prose: Initial Attempts at Shaping Her Image* (Shait 2013, 1–23). Badaczka nie poddała go jednak głębszej analizie. Pozostałe utwory, jak dotąd, nie doczekały się omówień ani przekładów na

⁷ Kiedy bohater postanawia powrócić w rodzinne strony, tak jak tytułowy Talusz Berkowicza, zupełnie nie potrafi się w nich odnaleźć. Czuje się obco i nieswojo. Jego życie okazuje się jedynie pasmem tzw. *inujim* – wewnętrznych udręk, tortur, natrętnych myśli i sentymentalnych wspomnień (Halkin 1959, 15–52; Gowrin 1985, 26–44; Mintz 1989, 89–120; Shait 2015, 21–87).

inne języki. Wyjątek stanowi *Me-ewer la-nahar*, które zostało przetłumaczone na język angielski przez Yael Lotan i zamieszczone w antologii *Hebrew Short Stories* (Abramson 1996, 28–40). Na gruncie polskim zainteresowanie literaturą hebrajską nie znajduje odzwierciedlenia w kontekście badań nad bohaterem wykorzystanym. Do tej pory temat został zasygnalizowany jedynie przez Magdę S. Szwabowicz, która przedstawiła jego późniejszy – XX-wieczny wizerunek w literaturze hebrajskiej (Szwabowicz 2019, 313–315).

Me-ewer la-nahar (Za rzeką)

Głównym bohaterem opowiadania *Me-ewer la-nahar* jest Netaniel, młody mężczyzna mieszkający wraz z żoną Batszebą w domu swojego teścia (Bin Gorion 1976, 29–42)⁸. Żyją oni w rosyjskim miasteczku zamieszkiwanym zarówno przez gojów, jak i Żydów. Te społeczności oddziela od siebie rzeka będąca symbolem dwóch odmiennych pod względem kulturowym światów. Postać głównego bohatera została przedstawiona dwutorowo. Z jednej strony jest przywiązany do tradycji, a żydowskie obrządki darzy sentymentem. Uroczysty nastrój szabatu i obecność żony u jego boku wzruszają go, a jego oczy są wówczas pełne „łez radości” (Bin Gorion 1976, 30)⁹. Z drugiej strony jego umysł jest dręczony wątpliwościami, pytaniami o sens dalszego życia we wspólnocie. W trakcie modlitwy w synagodze jego myśli krążą gdzieś indziej, jest nieobecny duchem. Otoczenie go „przytłacza”, bogobojni Żydzi zdają się zauważać targające nim wątpliwości, otwarcie krytykują mężczyznę i rozliczają go z obowiązków względem Boga. Netaniel odczuwa złość i pogardę wobec ich bezkompromisowego podejścia do wiary oraz zupełnego oderwania od spraw świeckich. Zarówno dobrobyt, jak i kochająca żona nie dają mu wystarczającego szczęścia i spełnienia w życiu: „Obraz mojej żony, jej niebieskie oczy, jej urok nie są w stanie stłumić moich tęsknot. [...] Jestem uwięziony w kręgu miłości i bogactwa. Niczego mi nie odmawiają, ale pragnienie wiedzy nigdy mnie nie opuszcza” (Bin Gorion 1976, 32). Bohater jest sfrustrowany, gdyż nie rozumie własnych myśli, nie potrafi także nad nimi zapanować: „Nie wiem[,] co się ze mną dzieje. Moje serce i umysł są daleko stąd” (Bin Gorion 1976, 35). Samego siebie traktuje lekceważąco: „Jestem niczym, człowiekiem ulepionym z gliny” (Bin Gorion 1976, 36)¹⁰. Nie potrafi odwzajemnić bezwarunkowego dobra i zainteresowania, jakie otrzymuje od żony. Mężczyzna nie odczuwa bliższej więzi z rodziną i nie angażuje się w jej codzienne sprawy: „Patrzy na mnie, a ja jestem daleko od niej, od domu jej ojca i ojczyzny” (Bin Gorion 1976, 30).

⁸ Wszystkie przytoczone cytaty są oparte na przekładzie autorki artykułu. To pionierskie tłumaczenie na język polski.

⁹ „W judaizmie siódmy dzień tygodnia (sobota), kultowy dzień odpoczynku trwający od piątkowego do sobotniego zachodu słońca” (*Encyklopedia powszechna PWN* 2021).

¹⁰ Mowa tu o marności ludzkiej egzystencji w odwołaniu do Księgi Hioba: „O ileż bardziej mieszkańcom strzech glinianych, których byt w prochu się korzeni, którzy wytopieni bywają snadniej niż mole” (Tora 2008, 24–25).

Zarówno w księgach świeckich, jak i religijnych, które Netaniel określa mianem „martwych”, nie znajduje odpowiedzi na nękające go pytania. Jediną osobą w miasteczku, która jest w stanie zrozumieć jego dylematy, jest Machawiel Piwowar. To człowiek, który przed laty postanowił zejść ze ścieżki pobożnego życia, w konsekwencji czego został wypędzony ze sztetlu¹¹. Przyjaźń z nim pomaga Netanielowi w podjęciu decyzji o opuszczeniu rodzinnych stron: „Nie mogę znieść zabobonów i obyczajów tego narodu; nie mogę tego dłużej znieść... Odejdę bardzo daleko stąd i zdobędę wiedzę i mądrość” (Bin Gorion 1976, 39). Mimo rozpaczy żony, jej sprzeciwu i błagalnych próśb o zmianę powziętej decyzji Netaniel pozostaje niewzruszony: „Mój ukochany, wróć do mnie, wróć do nas, do swojego ludu i do naszego Prawa. Zostaw te dziwne książki. Zrób to dla mnie” (Bin Gorion 1976, 40). Jego determinacja zostaje chwilowo zachwiana podczas recytowania modlitwy o przebaczenie w święto Jom Kipur: „Nagle ogarnął mnie strach, westchnienie Boga. [...] To było tak, jakby potężna moc wyrzuciła mnie z mojego świata, w którym przebywałem, do świata, który był starożytny i święty” (Bin Gorion 1976, 38)¹². W powyższym fragmencie Berdyczewski wyraźnie uwypuklił dychotomię myśli i emocji bohatera. Po chwili zwątpienia mężczyzna na powrót wyzreka się swojej wiary, a swoją pobożność sprowadza jedynie do roli obrzędu pozbawionego głębszego wymiaru:

Obce myśli wypełniają mój umysł, gdy idę do jesziwy, owijam się w szal modlitewny i zaglądam do modlitewnika. Ja, heretyk, myję ręce przed posiłkiem, chociaż nie wierzę w rytuał¹³. Cały dzień noszę nakrycie głowy, pielęgnując pamięć o godzinach spędzonych z odkrytą głową w domu nieortodoksyjnej rodziny¹⁴. Precz, myśli! Zostawcie mnie! (Bin Gorion 1976, 40).

W końcu bohater opuszcza swoją rodzinę i społeczność w przekonaniu o słuszności tej decyzji: „Niechaj kroczą swoimi drogami, ja będę podążał za swoim sercem” (Bin Gorion 1976, 42). Mężczyzna przeprawia się przez most, który – jak zauważa Gowrin (1985, 26–44) – odgrywa rolę zarówno dosłownego, jak i metaforycznego „przejścia” do innej rzeczywistości. To powtarzający się motyw w opowieściach o wykorzenionych. Pojawia się między innymi w utworze *Melafefonim (Ogórki)* oraz *Ruchot raot (Złe duchy)* Berkowicza. Zdaniem Arnolda van Gennepa wspomniany obrzęd „przejścia” służy do podkreślenia przełomowych momentów w naszym życiu, wkroczenia w nową fazę. Taki charakter

¹¹ „Mała żydowska społeczność w Europie Wschodniej, unikatowy społeczno-kulturowy wzór wspólnotowy” (Zborowski, Herzog 2007, 524–527).

¹² „Dzień Pojednania, Dzień Przebłagania, rzadziej Sądny Dzień, jedno z najważniejszych świąt w Judaizmie. W dniu święta obowiązują: ścisły post, modły pokutne i skrucza, mające wyjednać u Boga przebaczenie i odpuszczenie grzechów każdemu człowiekowi oraz społeczeństwu jako całości, a tym samym pojednać ludzi z Bogiem” (*Encyklopedia powszechna PWN* 2021).

¹³ „Rabiniczny termin oznaczający obowiązkowe mycie rąk. Rabini uczynili ten rytuał obowiązkowym między innymi przed spożyciem [posiłku, a konkretnie] chleba lub pietruszki przed wieczerzą paschalną” (Krauss, Perlman 2007, 112–113).

¹⁴ Nakrycie głowy wśród religijnych Żydów jest oznaką szacunku do Boga (*Talmud, Seder Moed, Shabbat* 24, 156b:6. W *The Sefaria Library*, 2021).

może przybrać rytuał odprowadzany przy okazji fizycznej zmiany miejsca, na przykład przekroczenia granicy terytorium (van Genep 2006, 30–35).

Be-wejt Awiha (W domu jej ojca)

Przedmiotem analizy tej części artykułu jest opowiadanie *Be-wejt Awiha (W domu jej ojca)*, które zdecydowanie wyróżnia się na tle twórczości Berdyczewskiego, a wszystko to za sprawą nieznaną z imienia kobiety będącej w centrum utworu (Bin Gorion 1976, 70–73). Stanowiło to wówczas pewne *novum*, wcześniej bowiem w twórczości tego pisarza większość ról pierwszoplanowych odgrywali mężczyźni¹⁵. Zresztą nie dotyczy to jedynie Berdyczewskiego. W literaturze hebrajskiej tamtych czasów temat wykorzenia był zdominowany przez mężczyzn, czyli pisarzy, bohaterów, odbiorców. Przyczyn takiego stanu rzeczy należy upatrywać w uwarunkowaniach historycznych, społecznych oraz religijnych. Bohaterowie przeżywali wówczas zbieżne doświadczenia życiowe, mieli tożsame ambicje i wyzwania. Zainteresowanie kobiecością w omawianym kontekście nie znalazło większego odzwierciedlenia w literaturze hebrajskiej¹⁶. Jedną z największych konsekwencji ruchu oświeceniowego było duże zainteresowanie naukami świeckimi wśród młodzieży, które mogło rzutować na dorosłe życie, przyczyniając się do odrzucenia religijnego stylu życia. Warto wspomnieć, że lektura świeckich tekstów była ówczesnie zabroniona w większości żydowskich domów oraz krytykowana zarówno przez rodziców, jak i społeczność. Dlatego też zmiana punktu widzenia młodych powodowała załamanie się relacji rodzinnych i małżeńskich. Wielu z nich odeszło, aby odnaleźć podobnych sobie zwolenników *haskali*, a także patronów, którzy mogliby pokrywać koszty ich studiów (Werses 2001, 130–132).

Kobiety żydowskie były z kolei pozbawione obowiązku edukacji zarówno religijnej, jak i świeckiej. Zgodnie z *halachą*¹⁷ nauka jest nie tylko obowiązkiem, ale także przywilejem wyłącznie mężczyzn (The Seferia Library 2021)¹⁸. Tylko uprzywilejowane jednostki spośród kobiet, na przykład te wywodzące się z zamożnego domu, miały możliwość podejmowania nauki. Co więcej, zgodę na zatrudnienie prywatnego nauczyciela mógł wydać jedynie ojciec (Cohen 2008,

¹⁵ Shait zauważyła, że bohaterami wykorzonymi bywają także kobiety, lecz najczęściej figurują jako postaci drugoplanowe, np. Rachel w *Orwa Parach* Berdyczewskiego. Wyjątkiem są *Miriam* oraz *Be-wejt Awiha* (Mosse 1984, 13–22; Shenkar 2007, 402–403; Shait 2015, 6–7; Jaworska 2022, 313–341).

¹⁶ Warto wskazać wyjątki od tej reguły. Są to opowiadania: *Be-jom ha-kipurim* Dawida Friszmana (1880), *Dor Tahpuchot* Josefa Eliahu Triwosza (1881), *Rabi Szifra* Ben-Awidora (1893), *Bat ha-Aszir* Aleksandra Zyskinda Rabinowicza (1899), *Orwa Parach* i *Be-wejt Awiha* Michy Josefa Berdyczewskiego (1900), *Neged ha-Zerem* Jezajasza Berszadzkiego (1901), *Me'ewer la-chajim* Simchy Ben-Cijona (1904), *Genia* Uriego Nissana Gnessina (1904), *Lewada* Aarona Abrahama Kabaka (1905), *Melafefonim* (1909), *Karet* (1919), *Mariaszka* (1910) oraz *Ruchot Raot* Icchaka Dowa Berkowicza (1904).

¹⁷ „Halacha jest prawną stroną judaizmu obejmującą relacje osobiste, społeczne, krajowe i międzynarodowe oraz wszystkie inne praktyki i obrzędy judaizmu” (Louis 2007, 251–257).

¹⁸ W chederach i jesziwach mężczyźni uczyli się tekstów kanonicznych, Tory, Talmudu, literatury *halachicznej* oraz podstaw języka hebrajskiego.

21)¹⁹. Dzięki temu ich proces kształcenia się nie był kontrolowany w tak wysokim stopniu jak wśród mężczyzn. Należy jednak podkreślić, że ubogie dziewczęta były zupełnie pozbawione takiej możliwości. Nie przeżywały zatem takich rozterek jak ich męscy rówieśnicy – czy podążać ścieżką świecką czy religijną.

Kobiety w społeczeństwie żydowskim są na ogół postrzegane jako niższe rangą, co wynika przede wszystkim z głęboko zakorzenionego porządku patriarchalnego (Bartal 1999; Mosse 1984, 13–22). Niższość kobiety względem mężczyzny wywodzi się między innymi z przeświadczenia o większej skłonności kobiet do zła, czego źródłem może być historia pierwszych ludzi. Biblijna Ewa skłoniła Adama do zjedzenia zakazanego owocu, przez co obydwójce zostali wypędzeni z raju (Tora 2010, 14–17). Ponadto mężczyzna został stworzony przez Boga jako pierwszy, kobieta powstała zaś z jego żebra (Tora 2010, 12–13). Przyczyną marginalizacji kobiet jest również ich fizjologia uznawana w judaizmie za nieczystą. Religijnym obowiązkiem Żydówek jest zachowanie czystości cielesnej poprzez kąpiel rytualną (*nida*)²⁰. Kończąc wątek dotyczący pozycji kobiet w religii żydowskiej, można stwierdzić, że ich rola społeczna zazwyczaj sprowadza się do bycia dobrą matką, żoną, gospodynią.

Powyższe rozważania da się zilustrować na przykładzie Berdyczewskiej bohaterki. Pomimo przemożnej chęci ucieczki z miasteczka nie decyduje się ona go opuścić. Można wnioskować, że kobiecy bunt przeciwko tradycji byłby dużo dotkliwszy i silniej krytykowany przez społeczność niż w przypadku mężczyzn. Dziewczyna odbywa zatem metafizyczną podróż poza granice sztetlu, oddaje się fantazjom, uwalniając się w ten sposób od codziennych obowiązków i ograniczeń stawianych jej przez ojca i wspólnotę. Poprzestaje na snuciu wyobrażeń o nieosiągalnych dla niej światach. W przeciwieństwie do Netaniela chęć odejścia z domu rodzinnego jest w jej przypadku motywowana tęsknotą za możliwościami, jakich – będąc Żydówką – została pozbawiona, na przykład nauki czy możliwości uczestnictwa w życiu religijnym: „Nie uczyła się z książki, nie zna piśmiennego dziedzictwa przodków, jest zwolniona z pełnienia przykazań. Tam – w mieście – żyją pozbawieni takiego życia, takich tęsknot i ruchu, a ona nie zazna odpoczynku” (Bin Gorion 1976, 70). Kobiecie pozostaje pogodzić się ze swoim losem, którym jest puste i pozbawione uniesień życie. W milczeniu znosi emocjonalne cierpienie i frustrację, tłamsi naturalnie budzące się w niej młodzieńcze instynkty i namiętności: „Marzy o tym, czego jeszcze nie zna. [...] Pragnie tańczyć, skakać, przeskakować; wszystko się w niej burzy, budzi i pragnie” (Bin Gorion 1976, 71). Zarówno w swoim domu, jak i we wspólnocie czuje się obca i nieprzystająca. Z trudem przychodzi jej akceptacja mechanizmów rządzących światem, w którym przyszło jej żyć. Dziwią ją ograniczenia i bariery stawiane jej przez

¹⁹ Wyjątkowo, to znaczy w przypadku wschodnioeuropejskich maskili (zwolenników *haskali*), pozwalano, aby dziewczęta poza sztuką i naukami świeckimi uczyły się także języka hebrajskiego i tekstów biblijnych.

²⁰ Do ich obowiązków religijnych należą też zapalanie świec szabatowych (*hadlakat ha-nerot*) oraz oddzielanie dziesiątej części ciasta na chałę (*chala*), https://www.sefaria.org/Mishnah_Shabbat.1?lang=bi (*Mishnah, Shabbat 2, 6–7*). W: *The Sefaria Library* 2021).

innych. Jest wyraźnie sfrustrowana nie tylko marginalizacją żydowskich kobiet, odczuwa też pogardę i wstręt w stosunku do całej wspólnoty w ogóle:

Wszystko to, co widzi, zdumiewa ją, jakby to było coś dziwnego i obcego... Nienawidzi tych wszystkich zgarbionych ludzi i długich pejsów, nierozczesanych bród i długich ubrań. Czuje, że nie jest jedną z nich. Ma inny świat i inne marzenia (Bin Gorion 1976, 72).

Autor w niniejszym utworze sygnalizuje, że problem wykorzeniania dotyczy także kobiet. Jednakże w ich przypadku wypływa on z innego źródła. Dla bohaterki ważniejsza od samorealizacji na polu intelektualno-ideowym była niepoohamowana chęć bycia niezależną, posiadanie prawa wyboru i wolności słowa. Opuszczenie miasteczka było równoznaczne z wyzwoleniem się spod jarzma mężczyzn i norm żydowskiej obyczajowości, manifestem własnego indywidualizmu i tożsamości. W przeciwieństwie do mężczyzn kobiety pragnęły przede wszystkim odrębności osobistej, prawa do posiadania i przeżywania swojej intymności, a także możliwości zasmakowania wolności i spontanicznego życia. Dowodzi to, że „wykorzeniona” jest osobnym wariantem „wykorzenionych”, a nie odpowiednikiem męskim. Badania nad kobietami wykorzenionymi mogą stać się przyczynkiem do dalszych, odrębnych eksploracji literaturoznawczych.

Menachem

Utworem należącym do omawianego kręgu tematycznego jest także *Menachem* (Bin Gorion 1976, 68–69). W przeciwieństwie do dwóch poprzednich opowiadań przedstawia on losy tytułowego Menachema po wyjeździe ze sztetlu. Opisywane perypetie oscylują wokół tematu pobierania przez niego nauki w jednym z dużych miast. Mężczyzna podąża za hasłami żydowskiego oświecenia i kieruje swoje życie ku sekularyzacji. Nadrzędną wartością jest dla niego zdobywanie wiedzy z zakresu historii i filozofii. Bez reszty zatracą się w świeckiej literaturze²¹. Menachem wyraźnie dystansuje się od żydowskiej tradycji i swojej przeszłości. Wiele czasu poświęca rozmyślaniom nad „istotą duszy” człowieka. Jego niepoohamowana żądza wiedzy wynika – jak się wydaje – z chęci nadrobienia straconego czasu i zaznania upragnionego „spokoju duszy i równowagi”. Menachem kategoryzuje swoich przodków jako tych, którzy „błądzą w ciemnościach”. Ową „ciemność” łączy z prowincjonalizmem i dewocją. Odziedziczoną po przodkach mądrość, jak również całą spuściznę narodu żydowskiego, uważa za bezużyteczne: „On, który od ponad dwudziestu lat tylko przebywa w świecie żydowskiego prawa i parą się naukami, które niczego człowieka nie uczą...” (Bin Gorion 1976, 68). Dzięki szerokim horyzontom myślowym żywi przekonanie, że ma szansę osiągnąć więcej niż członkowie wspólnoty, do której niegdyś przynależał. Naukowa wiedza o świecie jest dla niego najcenniejszą wartością w życiu: „Wiedza jest droższa od wszystkich śmiertelnych ofiar [tego] narodu i męczenników za wiarę. Wiedza

²¹ Najczęściej cytowani autorzy to Majmonides, Perec Smolenskin, Ahad ha'Am (Aszer Cwi Hirsz Ginsberg), Karl Marx, Friedrich Engels, Dmitrij Pisariew, Nikołaj Czernyszewski, Iwan Turgieniew, Friedrich Nietzsche, Heinrich Graetz oraz Iwan Kryłow.

jest [mi] droższa niż cała przestrzeń świata. [Posiadam] wszystko, wszystko” (Bin Gorion 1976, 68).

Z biegiem czasu Menachem uświadamia sobie, że całkowite poświęcenie się nauce prowadzi jego życie ku pewnej zgubie. Zaczyna dostrzegać nadrzędną wartość życia samego w sobie:

Z czasem zauważył, że tylko książki, które czyta, się zmieniły, w przeciwieństwie do istoty rzeczy... i wciąż błąka się po pustynnych ścieżkach. Cóż mu dadzą poglądy i myśli, skoro są one tylko cieniami podstaw prawdziwego życia? Co mu dadzą i czego dopełnią te wszystkie linie i szkice, kiedy on nie ma podstaw istnienia w świecie? (Bin Gorion 1976, 68).

Kierują nim sprzeczne uczucia, jest sfrustrowany i rozczarowany niemożnością zaznania prawdziwego szczęścia. W jego głowie nieustannie kłębią się myśli, nad którymi nie potrafi zapanować. Doskwiera mu samotność, a jego serce wypełnia pustka: „Jego dusza nie jest pełna, jego życie jest puste, tylko jego mózg wypełniony. Nie ma narodu ani potrzeby przynależności do niego, nie ma rodziców ani ich bliskości, brak mu miłości i bliskiej duszy” (Bin Gorion 1976, 69). Bohater jest pozbawiony możliwości zakotwiczenia się w którymkolwiek ze światów: „Jest obcy tutaj i tam, obcy na świecie, jak i w życiu” (Bin Gorion 1976, 69). To wymowne ostatnie zdanie utworu eksponuje eskalację wyobcowania jednostki. Bohater zerwał z przeszłością, nie adaptuje się do teraźniejszości, w związku z czym jego przyszłe losy także są niepewne (Halkin 1959, 15–52; Gowrin 1985, 26–44).

Ha-Zar (Obcy)

Innym utworem Berdyczewskiego, który także opisuje losy „wykorzenionego”, jest *Ha-Zar* (Berdyczewski 1986)²². Czytelnik otrzymuje szczątkowe informacje na temat głównego bohatera. Z pewnością jest on stroniącym od tłumów samotnikiem: „Przybysz sprawiał wrażenie człowieka, który niesie ze sobą tajemnicę lub któremu przydarzyła się tragedia” (*Ha-Zar*). Nie znamy jego imienia, lecz ten zabieg należy uznać za celowy, gdyż sugeruje powszechność „obcych” w literaturze omawianego okresu. Bohater jest przedstawiony jako „wysoki mężczyzna o szarej, ciągle zamyślonej twarzy; ubrany w czarne, długie odzienie, którego nie zmienia bez względu na porę roku” (*Ha-Zar*). Losy tytułowego „Obcego” są analogiczne do doświadczeń Menachema. Jego codzienność jest skupiona wokół hebrajskojęzycznych, świeckich gazet, które pożądliwie czyta w jednej z żydowskich bibliotek na terenie domu modlitwy. Odwiedza ją każdego dnia z wyjątkiem świąt. Osobą, która zwraca uwagę na jego nietypowy sposób bycia, jest bibliotekarz. Wyczuwa w mężczyźnie pewną tajemnicę i określa go jako „stroniącego od towarzystwa przybysza znikąd” (*Ha-Zar*). Niespodziewane wydarzenia rozgrywające się w bibliotece uwypuklają ekscentryczne zachowania „Obcego”. Kiedy

²² Josef Micha Berdyczewski, „*Ha-Zar*,” Project Ben-Yehuda, <https://benyehuda.org/read/6994> (dostęp: 16.02. 2021). Wszystkie cytaty przytoczone w tym rozdziale pochodzą z powyższego źródła. Kolejne cytaty podaję w tekście głównym, tytuł oznaczam *Ha-Zar*.

ktoś zajmuje jego miejsce w czytelni lub kiedy odkrywa, że przez pomyłkę założył długi płaszcz zamiast krótkiego, jego równowaga psychiczna i naturalny dla niego rytm dnia zostają zaburzone:

Raz przydarzyło się, że inny czytelnik ubiegł go i usiadł na jego miejscu, wtedy nastąpiła w nim jakaś przemiana, zaczął wstawać i siadać, wstawać i siadać, wszyscy widzieli, że mu to bardzo przeszkadza. Jego oczy patrzyły na siedzącego z błaganem, co chwilę brał inną gazetę do rąk. Kiedy nowy czytelnik wyszedł z czytelni i zwołał mu miejsce, usiadł szybko i uspokoił się (*Ha-Zar*).

Mężczyzna wykonuje wszystkie czynności rutynowo, każdy jego dzień ma ten sam porządek. Te nawyki zdają się pełnić funkcję schronienia, swoistej skorupy oddzielającej go od świata zewnętrznego, stąd wszelkie zmiany i odstępstwa od utartego schematu codzienności go paraliżują. Bohater żyje poza czasem, w niemal całkowitej izolacji, jest pogrążony w szczelnie zamkniętym świecie uczuć.

Interesującą rolę w utworze odgrywa miasto – tło wydarzeń. Miejsce, które miało zapewnić „Obcemu” lepszy byt, zdaje się teraz „pożerać” go swoją wielkością. Nadmierny tłok sprawia, że bohater czuje się przebodźcowany i nie może zaznać spokoju. W ciągu dnia metropolia go przytłacza, a jej gwar męczy. Spacerujący ludzie i przejeżdżające pojazdy wzmacniają wyobcowanie jednostki: „Kiedy szedł ulicami wydawało mu się, jakby widział ulice po raz pierwszy. – Idzie bez celu, trzyma się z daleka od każdego napotkanego przechodnia. Jakże liczni są ludzie!” (*Ha-Zar*). Mężczyzna jest pogrążony w marazmie. Miasto nie wzbudza w nim pozytywnych uczuć. Zwraca uwagę jedynie na witryny księgarń. Dopiero zmierzch zachęca go do wyjścia z domu. Wędruje wówczas bez celu pustymi, krętymi uliczkami lub siedzi na ławce i rozmyśla nad swoją samotnością: „Nie ma nikogo, cisza, miasto żyjące w dzień, a śpiące w nocy i grzeszące pod jej osłoną” (*Ha-Zar*). Myśli „Obcego” wielokrotnie krążą wokół wizji odebrania sobie życia, na przykład widzi siebie wchodzącego pod nadjeżdżający tramwaj lub wóz strażacki. Śmierć pojmuje jako sposób na wyzwolenie się z trudów życia, ciągłych wyzwań i pustki. Chwilami jego myśli przyjmują imaginatywny charakter:

Co powiedzieliby ci ludzie, których nie zna, gdyby im nagle wyjawiał, że zapadł na chorobę psychiczną albo gdyby wstał i splunął komuś w twarz[,] kto siedzi naprzeciwko niego? Co by było[,] gdyby mu odcięli głowę[,] a on żyłby dalej i szedł bez niej? (*Ha-Zar*).

Codzienne czynności kosztują bohatera wiele wysiłku. Zdarza się, że godzinami leży na dywanie w stanie apatii lub półsnu. Naturalne ludzkie potrzeby są u niego zaburzone, gdyż nie odczuwa głodu, przestaje też dbać o higienę.

Kiedy wewnętrzna presja i napięcie stają się dla niego nie do zniesienia, mężczyzna podejmuje próbę zbliżenia się do drugiego człowieka. Z początku niechętna i krótka wymiana zdań z bibliotekarzem zamienia się w długi, niekontrolowany i niespójny monolog „Obcego”. Ta konfrontacja zaburza jego pozorny spokój, obnaża tłumione emocje i wyzwala nagromadzone w nim od lat uczucia żalu i frustracji: „Dziura w jego sercu powiększyła się i wydawało się, że wszystko się z niego wydostało. [...] Jednakże jakaś niewidzialna ręka popycha go do dalszej rozmowy...” (*Ha-Zar*). Mężczyzna nie zważa na to, kim jest jego słuchacz, poszukuje jedynie „ważnego ucha”:

Jego dusza pragnęła spowiedzi, wylania żalów serca. Niech słuchaczem będzie ktokolwiek, pod warunkiem że ma ucho. Gdyby teraz minął go jakiś dawny znajomy[,] to złapałby go za ubranie i powiedział: „Chodź ze mną, opowiem Ci [ci] o moim życiu, usłysz o udręce człowieka pozbawionego narodu i Boga (*Ha-Zar*).

Wyżej przywołana scena ukazuje rozchwianie emocjonalne postaci. Brak zainteresowania ze strony bibliotekarza utwierdza bohatera w przekonaniu, że konsekwencją jego grzesznego życia są nieustanne porażki i wykluczenie społeczne. Przyczyny swojego nieszczęsnego losu upatruje przede wszystkim w powziętej w przeszłości decyzji o opuszczeniu rodziny i społeczności:

Już dawno zrujnował swoje życie. Uczucia wobec swego narodu wyrzucił ze swojego serca. Odrzucił wszystkie jego podstawy, fundamenty, podeptał całe swoje dziedzictwo, które otrzymał. Zniszczył wszystko i zostawił wszystko, opuścił swój lud (*Ha-Zar*).

Podobnie jak Menachem „Obcy” jest skazany na bezdomność. Nie potrafi przywiązać się do żadnego z miejsc, w którym mógłby poczuć się szczęśliwy i swobodny.

Lewadad (Samotność)

Ostatnim opowiadaniem, które zostanie poddane analizie, jest *Lewadad* (Hal-kin 1959, 15–52; Bin Gorion 1976, 59–61; Gowrin 1985, 26–44). Przedstawia ono problem wyobcowania jednostki i próbę przełamywania barier społecznych na przykładzie relacji damsko-męskiej. Autor prezentuje mającego za sobą bolesną przeszłość bohatera, który przed laty opuścił swoje rodzinne strony: „Kraj, w którym przebywam dziś[,] jest krajem błogosławionym, pełnym gór i pagórków, budzących trwogę skał i strumieni. A ja niosę w sercu ten smutek z domu ojca” (Bin Gorion 1976, 59). Zmiana miejsca zamieszkania nie wpływa na poprawę jego samopoczucia. Teraźniejszość, w jakiej żyje, jest także pełna przykrych dla niego okoliczności. Mężczyzna jest sfrustrowany i przygnębiony, ponieważ zakochał się w kobiecie, która nie poświęca mu wystarczającej uwagi ani czasu. Towarzyszą mu skrajne emocje, odczuwa pustkę i przemożną samotność. Miłość samą w sobie postrzega jako ludzką słabość: „Miłość jest tylko poddaniem się” (Bin Gorion 1976, 60). Kobiety określa zaś mianem „delikatnych dusz”, żywiąc jednocześnie przekonanie o ich absolutnej władzy nad „mężczyznami takimi jak on”. Umyślnie, jak sądzi, wywołują w mężczyznach poczucie niższości. Całkowite zatracenie się w uczuciu wobec kobiet uważa za „grzech przeciwko naturze, która dąży do wszystkiego...” (Bin Gorion 1976, 60). Odwagi wystarcza mu jedynie na to, aby podążać za ich „cieniem”. Porażka w relacji damsko-męskiej ma w przypadku protagonisty utworu głębszy wymiar społeczny. Innymi słowy, nie potrafi on postrzegać tego typu relacji inaczej niż przez pryzmat wielu wcześniejszych, równie bolesnych doświadczeń, które zdążyły już „pożreć jego młodość”. Duszę mężczyzny wypełnia „abstrakcyjna miłość” polegająca na bezwiednym darzeniu kobiet głębokim uczuciem bez obowiązku nawiązania z nimi rzeczywistej relacji: „[...] kochać cienie kobiet, zanim je poznam. Zanim się zbliżę do dziewczyny i symbolu duszy, już ją kocham jakby z góry” (Bin Gorion 1976, 61).

Analogicznie do uprzednio zaprezentowanych postaci męskich bohater *Lewadad* postrzega siebie także jako osobę o ponadprzeciętnych zdolnościach i talentach. Tymczasem w zderzeniu z rzeczywistością mniemania te nie przekładają się na czyny. Wówczas na powrót zmienia się w „niskiego studenta jesziwy”, zbyt przeciętnego, aby był w stanie zainteresować kobiety swoich marzeń:

Znów moja dusza płynie dalej, dumnie i niezależnie. W wyobraźni to ja jestem bohaterem i to ja mogę osiągnąć wszystko. W rzeczywistości nie jestem taki, jaki jestem w wyobraźni. Te kobiety nie widzą, co mają przed sobą. I także ta dziewczyna nie widzi we mnie nikogo poza niskim mężczyzną, który przyszedł się uczyć (Bin Gorion 1976, 61)²³.

Jak zauważył Szimon Halkin, kreacja literacka, jaką jest *talusz*, nie jest szablonowa, a sam przebieg jej wykorzenienia może się różnić w zależności od danego przypadku. Badacz zaproponował trójstopniową klasyfikację wariantów wykorzenienia (Halkin 1959, 339–347). Do pierwszej kategorii zaliczył bohaterów wykorzenionych ze swojego społeczeństwa i klasy społecznej. Te osoby opuszczają sztetl po to, aby zdobyć wykształcenie i wyższy status społeczny. Po powrocie nie potrafią ponownie dostosować się do otoczenia. Przedstawicielami drugiego wariantu są bohaterowie, którzy tkwią między światami tradycji i nowoczesności. Nie umieją w pełni zakorzenić się w żadnym z nich, czyli ani zostać w mieście, ani powrócić do domu ojca. Trzeci wariant charakteryzuje się pełną izolacją i odczuciem od społeczeństwa. Bohater żyje w swoim wewnętrznym świecie uczuć i przez jego pryzmat patrzy na świat. Jest poza czasem i nie ma kontaktu z rzeczywistością. Ta alienacja wychodzi poza kontekst społeczny i kulturowy. Człowiek taki nie ma możliwości zmiany swego położenia, gdyż jego przeznaczeniem jest pozostanie obcym. Cechy poszczególnych wariantów mogą się wzajemnie przenikać, a procesy wykorzenienia niekiedy następują kolejno po sobie na zasadzie postępującego procesu (Halkin 1959, 344–345; Szwabowicz 2019, 314–315).

Zgodnie z opisaną powyżej klasyfikacją opracowaną przez Halkina, bohaterów *Menachema* oraz protagonistę utworu *Lewadad* należy przyporządkować do drugiego wariantu wykorzenionych. Obydwaj stoją przed wyborem pomiędzy odwieczną tradycją przodków a sekularyzacją. Wobec powyższego nie umieją podjąć ostatecznej decyzji ani „zapaść korzeni” w jakimkolwiek miejscu. Wszędzie czują się niespełnieni i niedopasowani. Tytułowy „Obcy” jest z kolei ucieleśnieniem trzeciego, skrajnego wariantu „wykorzenionego”. Bohater obsesyjnie myśli o samobójstwie, niechętnie wykonuje codzienne czynności, czasem pogrąża się w całkowitej apatii, a niekiedy dopadają go rozpacz i desperacja. Odczuwa paraliżujący strach w zderzeniu z otoczeniem, zagubił poczucie czasu i izoluje się od innych. Netaniela i bohaterki opowiadania *Be-wejt Awiha* nie sposób natomiast zaklasyfikować do żadnego z zaproponowanych wariantów. Berdyczewski skoncentrował się na ukazaniu ich losów tylko z jednej perspektywy. W dalszym ciągu utożsamiają się ze sztetlem, nie doświadczyli bowiem życia w innym miejscu. *Me-ewer la-nahar* kończy się jednak w momencie odejścia Netaniela.

²³ „Jesziwa jest w judaizmie średnią lub wyższą szkołą religijną przeznaczoną tylko dla młodzieży męskiej, która studiuje w niej teksty religijne, w tym głównie Talmud” (*Encyklopedia powszechna* PWN 2021).

W przeciwieństwie do niego bohaterka *Be-wejt Awiha* nie ma odwagi ani warunków ku temu, aby przedsięwziąć podobne kroki.

Zakończenie

Podsumowując powyższe prezentacje utworów Michy Josefa Berdyczewskiego, należy stwierdzić, że wszystkich przedstawionych bohaterów łączy podobny bagaż doświadczeń. Zdystansowali się wobec żydowskiej tradycji i nie odczuwają bliższej więzi z obyczajami przodków ani ze swoim otoczeniem. To idealisci oddający się nieustannej refleksji nad sensem życia. Zostali wykorzenieni zarówno geograficznie, jak i duchowo. Zatracili się w pogoni za zaspokajaniem potrzeb „wrażliwego serca”, za uciekającym „ja”. Są wewnętrznie rozdarci, żyją pomiędzy dwiema sferami, nie czują zaczepienia w żadnej z nich. Ich życie wypełnia pustka i samotność, zamykają się w endogennym świecie własnych uczuć. Należy jednak podkreślić, że pomimo wielu cech wspólnych, każda z osób znajduje się na innym etapie procesu wykorzenia, którego zarówno przyczyny, jak i sam przebieg nie w każdym przypadku są takie same.

Netaniel, mieszkający w prowincjonalnym miasteczku, dopiero zamierza opuścić sztetl, gdyż jawi mu się on jako „zbyt duszny” do życia. Choć mężczyzna wątpi w fundamenty wiary żydowskiej, a formy kultu religijnego go mierzą, nadal wiąże z nimi życie, to znaczy chodzi do synagogi i wypełnia przykazania. Jego postawa nie jest jednak bierna – mimo strachu przed konsekwencjami, podejmuje przełomową decyzję w życiu. Netaniel jest na etapie „wyjścia” ze świata tradycji, nieśmiałego wkroczenia na drogę poznania siebie i swoich potrzeb. Miałoby kojarzyć mu się z wolnością, pełnią możliwości, ucieczką od skostniałych żydowskich reguł i obyczajów. Jednakże nie doświadcza jeszcze wielkomiejskiego życia, a zatem nie potrafi porównać obu światów.

Pewnym przeciwieństwem Netaniela jest protagonistka *Be-wejt Awiha* – mimo że chciałaby opuścić sztetl, brakuje jej odwagi, nie manifestuje nawet swoich planów, ukrywa je przed innymi. Różnica tkwi też w pobudkach, bohaterka wcale nie dąży do podjęcia nauki. W jej przypadku chęć wyjazdu z miasteczka jest motywowana odrazą, którą żywi wobec zaściankowego sztetla oraz pragnieniem korzystania z uroków życia. Kobieta czuje się uwięziona w rodzinnym domu oraz skazana na wieczną udrękę i los, którego nie chce. Młodzieńcze pragnienia zostały jej „z góry” odebrane. Dlatego oddawanie się fantazjom o niedosiężnych, wymarzonych światach jest dla niej jedynym pocieszeniem i namiastką wolności. Ostatecznie godzi się na przynależność do wyznaczonego jej miejsca w hierarchii w domu oraz we wspólnocie. Permanentne poczucie bycia odrzuconą pobudza silną potrzebę wyemancypowania się bohaterki. Wykluczenie odczuwa nie tylko na tle mniejszości religijnej, narodowej, ale także jako reprezentantka kobiet żyjących w społeczeństwie patriarchalnym. Na „potrójną marginalizację” w kontekście żydowskich kobiet niejednokrotnie zwracała uwagę także Joanna Lisek (Lisek 2018, 16).

Losy bohaterów pozostałych utworów opisano na tle miasta. Menachem oraz „Obcy” podporządkowują swoją codzienność obsesyjnemu czytaniu literatury. Brakuje im życiowej równowagi, a ich wybory cechują się skrajnością. Z perspektywy czasu uświadamiają sobie, że zdobyte wiedza i mądrość nie są gwarancją pożądanego szczęścia, a wykreowana przez nich wizja świata jest utopijna. Odkrywają, że kwintesencją życia jest samo doświadczanie go. Ostatecznie docierają do martwego punktu, gubią się i nie potrafią sprecyzować tego, kim pragną być, powoli zatracają swoją tożsamość. Koncentrują się na przeszłych wydarzeniach i nieustannie porównują przeszłość z terażniejszością. Metropolia ich przytłacza, wręcz „pożera” swoją wielkością, nie zaznają w niej upragnionego spokoju ani satysfakcji. Tęsknią za sztetlem, ale powrót do niego jest już niemożliwy. Wraz z decyzją o opuszczeniu domu rodzinnego, porzucili także tradycję. W konsekwencji czują bezdenną pustkę. Mężczyźni ci nie potrafią także „wrosnąć” w nową rzeczywistość. Stronią od ludzi, lecz paradoksalnie cierpią z powodu samotności. Próba bycia „niewidzialnym”, jako sposób na ocalenie ich przed kolejnymi rozczarowaniami, nie tylko nie przynosi zamierzonego rezultatu, ale także pogłębia rozpacz, kierując myśli bohaterów w stronę samobójstwa. Pozostają bezsilni, bierni i obcy.

Z kolei samotność i wyobcowanie bohatera *Lewadad*, który również opuścił sztetl, są widoczne na przykładzie nieudanego związku z kobietą. Ten wątek nie był obecny w pozostałych utworach. Mężczyzna nie potrafi zaangażować się w długotrwałe relacje damsko-męskie. Czuje się słaby i pokonany wobec kobiecej „siły charakteru”. Z powodu swojej traumatycznej przeszłości i pasma porażek nie postrzega kwestii miłości jako zjawiska pozytywnego. Strach powoduje, że „z góry” skazuje się na odrzucenie i bycie rozczarowanym. W konsekwencji nie śmie nawiązywać kolejnych relacji z kobietami, woli poprzestać na snuciu o nich marzeń. Jest postacią pozbawioną nadziei, a także przytłoczoną bagażem przykrych doświadczeń. Bohater pozostaje bierny wobec życia podobnie jak Menachem i „Obcy”.

Bibliografia (References)

Źródła opublikowane

Berdyczewski, Micha Josef. 1902. *Mi-sznej olamot. Sipurim we cijurim*. Warszawa: Tuszija.

Bin Gorion, Micha Josef. 1976. *Sipurim: Be-ejn tikwa*. Tel-Awiv: Dvir.

Opracowania

Abramowska, Janina. 1982. „Topos i niektóre miejsca wspólne badań literackich”. *Pamiętnik Literacki* 73, nr 1–2: 3–23.

Abramson, Glenda, red. 1996. *The Oxford Book of Hebrew Short Stories*. Oxford: Oxford University Press.

- Arpali, Boaz. 2005. "Ha-toe be-darcej ha-chajim ha-chadaszim: sytuacja ekronit achat, bicuim szonim. Machanajim, Misawiw la-nekuda, Tmol szilszom". W *Mi-merkazim le-merkaz: Sefer Nurit Gowrin*, red. Avner Holtzman, 234–240. Tel-Awiw: Mechon Kac Le-checher ha-sifrut ha-iwrit, Bet ha-sefer le-mada'ej ha-jahadut al szem Chajim Rozenberg. Uniwersitat Tel-Awiw.
- Berdyczewski, Micha Josef. 2009. *Żydowskie legendy biblijne*, przeł. Robert Reuven Stiller. Katowice: Kos.
- Berenbaum, Michael, Skolnik Fred, red. 2007. *Encyclopedia Judaica*, wyd. 2. Jerozolima: Keter Publishing House Ltd.
- Berkowicz, Icchak Dow. 1910. *Sipurim*. Kraków: Józef Fiszer.
- Berkowicz D., Icchak. *Sipurim*. Kraków 1905, s. 1–19.
- Cohen, Tova. 2008. „Portrait of the Maskilah as a young woman”. *Nashim*, nr 15: 9–29.
- Gennep, van Arnold. 2006. *Obrzędy przejścia*, przeł. Beata Biały. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gowrin, Nurit. 1985. *Tliszut we-hitchadszut. Ha-siporet ha-iwrit bereszit ha-mea ha-esrim ba-gola u-we-Erec-Israel*. Tel-Awiw: Misrad ha-bitachon: hoca'a la-or.
- Halkin, Szimon. 1959. *Mawo la-siporet ha-iwrit. Reszimot lefi harcaotaw szel Sz. Halkin*. Zredagowane przez Cofiję Halal. Jerozolima : Mif'al Ha-Szichpul.
- Holtzman, Avner. 1995. *El ha-ker a sze-ba-lew : Micha Josef Berdyczewski*. Jerozolima: Mosad Bialik: Bet ha-sefer le-mada'ej ha-jahadut al szem Chajim Rozenberg. Uniwersitat Tel-Awiw.
- Holtzman, Avner. 2001. *Micha Josef Berdyczewski*. Jerozolima: Merkaz Zalman Szazar, le-toldot Israel.
- Jaworska, Agata. 2020. „Na rozdrożu: Wizerunek bohatera wykorzonego (talusz) na przykładzie prozy J.Ch. Brennera oraz M.J. Berdyczewskiego. Część I: Josef Chaim Brenner”. W *Języki i cywilizacje. Młodzi badacze na stulecie Orientalistyki w Krakowie*, red. Karolina Wanda Olszowska, Joanna Świt, Marcin Gaejc, 23–27. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Jaworska Agata. 2022. „Obraz kobiety wykorzonej w prozie nowohebrajskiej na przykładzie opowiadań Icchaka Dowa Berkowicza”. W *Kobieta żydowska – nowe badania i perspektywy badawcze. Część 2*, red. Joanna Degler (Lisek), Agata Rybińska. Numer specjalny, *Studia Judaica*, nr 2 (48), 313–341. <https://doi.org/10.4467/24500100STJ.21.014.15069>.
- Kirsztrot, Jan, red. 1905. *Safrus. Książka zbiorowa poświęcona sprawom żydostwa*. Warszawa: nakładem Tow. dla Wydawnictw Żydowskich „Safrus”.
- Klausner, Joseph. 1972. *A History of Modern Hebrew Literature (1785–1930)*, przeł. Herbert Danby, Westport: Greenwood Press.
- Krauss T. Arch., Perlman M., *Netilat Yadayim* (hasło). W *Encyclopaedia Judaica*, wyd. II, vol. 15, red. F. Skolnik, M. Berenbaum, 2007, s. 112.
- Levy, Ya'acov, Seckbach, Fern (red.) 1994. *Oxford English-Hebrew & Hebrew-English Dictionary*. Jerozolima: Kernerman Publishing Ltd. & Lonnie Kahn Publishing Ltd.
- Lisek, Joanna. 2018. *Kol isze – głos kobiet w poezji jidysz (od XVI w. do 1939 r.)*. Sejny: Pogranicze.

- Louis J., *Halakhah* (hasło). W *Encyclopaedia Judaica*, wyd. 2, vol. 8, red. F. Skolnik, M. Berenbaum, Detroit 2007, s. 251.
- Mintz, Alan. 1989. *Loss of Faith and Hebrew Autobiography. Banished from Their Father's Table*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mosse, Lachmann George. 1984. *Nationalism and Sexuality: Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe*. Nowy Jork: Howard Fertig.
- Piekarski, Ireneusz. 2014. „Proza hebrajska w polskich tłumaczeniach”. *Roczniki Humanistyczne*, t. LXII, zeszyt 1: 185–195.
- Shait, Hedi. 2015. *Lefanejcha darkajim: Mi-tlitzut ba-gola le-tlitzut jedit ba-sifrut ha-iwrit be-mea ha-esrim*. Ramat Gan: Uniwersytat Bar-Ilan.
- Shait, Hedi. 2013. „The Female Rootless Character in Hebrew Prose: Initial Attempts at Shaping Her Image”. *Women in Judaism*, nr 10/1: 1–23.
- Shaked, Gershon. 1973. *Lelo moca: al J.Ch. Brener, M.J. Berdyczewski, G. Szofman, N. Gnessin*. Tel-Awiw: Hoca'at ha-kibuc ha-meuchad.
- Shaked, Gershon. 2000. *Modern Hebrew Fiction*, przeł. Yael Lotan. Bloomington: Indiana University Press.
- Shenkar, Yael. 2007. „Ha-tluszot min ha-sifrut – Al mikuman szel naszim be-sifrut ha-tluszim”. W *Rega szel huledet; Mechkarim be-sifrut iwrit u-we-sifrut jidisz lichwod Dan Miron*, red. Hannan Hever, 402–134. Jerozolima: Mosad Bialik.
- Szwabowicz, Magda Sara. 2019. *Hebrajskie życie literackie w międzywojennej Polsce*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Tora. Pięcioksiąg Mojżesza*. 2010. tłum. Izaak Cyłkow, Kraków: Austeria.
- Werses, Shmuel. 2001. „Portrait of the Maskil as a Young Man”. W *New Perspectives on the Haskalah*, red. Shmuel Feiner, David Sorkin, 128–143. Londyn: Liverpool University Press.
- Winer, Gershon. 1971. *The Founding Fathers of Israel*. Nowy Jork: Bloch Pub Co.
- Zborowski M., Herzog E., *Shtetl* (hasło). W *Encyclopaedia Judaica*, wyd. II, vol. 18, red. F. Skolnik, M. Berenbaum, 2007, s. 524–527.

Netoteka

- Bartal, Israel. „Haskalah Literature: Portrayal of Women”. *The Jewish Women's Archive* (dostęp: 31.12.1999).
- Berdyczewski, Josef Micha. 1986. „Ha-Zar”. *Project Ben-Yehuda* (dostęp: 7.02.2021).
- „Halacha, Szulchan Aruch, Orach Chajim”. *The Sefaria Library*, https://www.sefaria.org/Shulchan_Arukh_Orach_Chayim (dostęp: 4.12.2021).
- Jesziwa*. W *Encyklopedia powszechna PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/jesziwa;3917799.html> (dostęp: 12.08.2022).
- „Jom Kipur”. W *Encyklopedia powszechna PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Jom-Kipur;3918167.html> (dostęp: 4.12.2021).
- Miszna (Terumot 1:5). W *The Sefaria Library*, https://www.sefaria.org/Mishnah_Terumot.1.5?lang=bi (dostęp: 12.08.2022).
- Miszna (Terumot 5:2; 5:3). W *The Sefaria Library*, https://www.sefaria.org/Mishnah_Terumot.5?lang=bi (dostęp: 12.08.2022).
- Miszna (Terumot 8:6). W *The Sefaria Library*, https://www.sefaria.org/Mishnah_Terumot.8.6?lang=bi (dostęp: 12.08.2022).

- Miszna (Sota 3:4). W *The Sefaria Library*, https://www.sefaria.org/Mishnah_Sotah.3.4?lang=bi&with=all&lang2=en (dostęp: 12.08.2022).
- Miszna (Nidda 1, 1–2). W *The Sefaria Library*, https://www.sefaria.org/Mishnah_Niddah.1?lang=bi (dostęp: 12.08.2022).
- Miszna (Shabbat 2, 6–7). W *The Sefaria Library*, https://www.sefaria.org/Mishnah_Shabbat.1?lang=bi (dostęp: 12.08.2022).
- Szabat. W *Encyklopedia powszechna PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/szabat;3982260.html> (dostęp: 12.08.2022).