

# Jacek Leociak

---

## O obecności "sacrum" w literaturze dokumnetu osobistego okupowanej Warszawy

---

Łódzkie Studia Teologiczne 3, 107-119

---

1994

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

JACEK LEOCIAK  
Warszawa

O OBECNOŚCI *SACRUM*  
W LITERATURZE DOKUMENTU OSOBISTEGO  
OKUPOWANEJ WARSZAWY

WYJAŚNIENIA WSTĘPNE

Myśląc o bezmiarze zła i nienawiści, jakie przyniosła ludzom II wojna światowa, a szczególnie o horrorze Zagłady, nie możemy uwolnić się od pytania o obecność Boga TAM i WTEDY. Pytanie to zakreślałoby moim refleksjom horyzont najszerszy – teologiczny. Jednakże ani teologia, ani historia, lecz tekstowe świadectwa tamtych czasów są właściwym przedmiotem mego zainteresowania. Zajmuje mnie przede wszystkim zapis pewnego doświadczenia, utrwalony w postaci tekstu. Badam zasady ukształtowania tego zapisu i formy wyrazu tego doświadczenia. Zastanawiam się nad rodzajami ekspresji, jej granicami i możliwościami. Próbuję opisać sposoby mówienia o *sacrum* i to, jak się ono przejawia w badanych tekstach.

Analizuję teksty nieliterackie: dzienniki, pamiętniki, zapisy kronikarskie, teksty określane jako „literatura dokumentu osobistego”<sup>1</sup>. Biorę pod uwagę wyłącznie teksty napisane TAM i WTEDY. Wtedy, tzn. w czasie wojny, okupacji, niejako z wewnątrz relacjonowanych wydarzeń, usuwając z pola widzenia ogromną literaturę wspomnieniową, powstała już po wojnie. Tam, tzn. w Warszawie (bądź najbliższej okolicy). Autorami badanych tekstów są zarówno Żydzi przebywający w getcie warszawskim lub ukrywający się po stronie aryjskiej, jak i ci, których okupant zakwalifikował jako „aryjczyków” niższego gatunku i pozwolił przebywać po drugiej stronie muru.

Są to teksty pisane „na gorąco”, w poczuciu ciągłego zagrożenia, kiedy dalsze przetrwanie nie tylko autora, ale i samego tekstu staje się problematyczne. Rejestrują one rzeczywistość okupacyjnej Warszawy na bieżąco bądź z małego dystansu czasowego. Przekazują przeżycia, refleksje, oceny zrelatywizowane do

---

<sup>1</sup> Jest to formuła Romana Zimanda (zob. R. Zimand, *Diarysta Stefan Ż.*, Wrocław 1990, rozdz. I, *O literaturze dokumentu osobistego w ogóle a o diaryście w szczególności*).

ówczesnego stanu świadomości piszącego. Tak diarysta, jak i memuarysta zatrzęsnięci są w rzeczywistości okupowanej Warszawy niczym w więzieniu. Nie wiedzą, jak i kiedy to wszystko się skończy. Utrwalają wydarzenia tamtego czasu tak, jak wtedy zjawiały się w ich życiu.

Czytelnik natomiast zostaje wprowadzony w trakcie lektury tych tekstów *in medias res* w podwójnym niejako sensie. Po pierwsze, śledzi przywoływane, a rozgrywane się TAM i WTEDY wydarzenia. Po drugie, obcuje z utrwalonym na gorąco, a więc również TAM i WTEDY, momentem doświadczania opisywanego świata. Teksty te bowiem są nie tylko poświadczeniem opisanych zdarzeń, uczuć i myśli, lecz same – w swym substancjalnym istnieniu – stają się świadectwem. Są nie tylko kombinacją znaków językowych odnoszących się do pozajęzykowej rzeczywistości, same stanowią szczególnego rodzaju rzeczywistość. Tak jak przedmioty ocalałe z katastrofy, nabierają wartości już przez to samo, że istnieją, że przetrwały w kształcie, jaki nadali im tamci ludzie, tamten czas. Uzyskują podwójne odniesienie. Po pierwsze, wskazują na swego autora i przeżywany przez niego TAM i WTEDY świat. Po drugie, wskazują na siebie jak na rzecz, która jest śladem, okrucem minionego. Są zatem nie tylko „mówieniem o tym, co było”, lecz także „samym byciem”, kawałkiem tamtego istnienia.

Temat zasygnalizowany w tytule referatu daje się obserwować w dwóch podstawowych wymiarach. Pierwszy to konstytuowany przez znaczenia słów i zdań wizerunek rzeczywistości pozatekstowej. Mamy tu do czynienia z dwoma rodzajami: albo z opisem postaw i zachowań ludzi wobec *sacrum*, z rejestrowaniem różnych przejawów i form pobożności, albo z takim opisem świata, który można interpretować jako hierofanie. Drugi dotyczy sfery mówienia o *sacrum*. W analizowanych tekstach niejednokrotnie mamy do czynienia z mówieniem o Bogu wprost. Spotykamy się zatem z *sacrum* niejako stematyzowanym – w zapisie teologicznych dysput czy rozważań, w notowanych w formie dyskursywnej refleksjach o Bogu, o sensie wiary, w religijnych medytacjach, zmierzających czasem ku formom modlitewnym.

Całość opracowanego tematu składa się z trzech części. Pierwsza mówi o zachowaniach religijnych i formach pobożności. Druga dotyczy analizy utrwalonego w tekstach dyskursu teologicznego. Trzecia poszukuje w opisie świata znaków hierofanii i stara się interpretować ich charakter. Z powodu oczywistych ograniczeń czasowych, a także z uwagi na problematykę samej konferencji, przedstawię tylko część pierwszą. Tylko bowiem w części pierwszej zdołałem zachować, wobec przyjętych ograniczeń co do charakteru źródeł, pewną proporcję materiału żydowskiego i chrześcijańskiego. Dyskurs teologiczny badam wyłącznie na podstawie zachowanych przekazów żydowskich.

## ZACHOWANIA RELIGIJNE I FORMY POBOŻNOŚCI

Historycy okupacyjnej Warszawy, badający dzieje cywilne miasta i dzień powszedni jego mieszkańców, wskazują na wyraźny wzrost religijności i charakterystyczne formy, jakie przybierało wówczas życie religijne dwóch największych społeczności wyznaniowych: katolików i wyznawców judaizmu<sup>2</sup>.

Mimo iż okupant pozwolił na oficjalne istnienie zorganizowanego w Kościele rzymskokatolickim życia religijnego, to jednak mnożył ograniczenia, zakazy i represje. Zabroniono np. obchodzenia świąt kościelnych, gdy wypadły w dni robocze, zakazano procesji ulicznych czy uroczystych nabożeństw w święta kościelno-narodowe: 3 V, 15 VIII, 11 XI. Ingerencje władz niemieckich były często drobiazgowe i dotyczyły form sprawowania kultu, czy nawet samej liturgii. Obowiązywał np. zakaz strzelania z petard podczas świąt wielkanocnych; w połowie stycznia 1941 r. specjalnym rozporządzeniem zabroniono śpiewania w kościołach *Boże, coś Polskę* i *Serdeczna Matko*<sup>3</sup>, a w maju 1942 r. zażądano od Kurii Metropolitalnej warszawskiej ocenzurowania *Litanii do Matki Boskiej* – mianowicie skreślenia prośby: *Królowo Korony Polskiej, módl się za nami*<sup>4</sup>. Koszmar okupacyjnych przeżyć wywoływał u wielu warszawiaków wzrost pobożności, przejawiający się w charakterystycznych dla tamtych czasów formach publicznego wyznawania wiary. Należała do nich np. okupacyjna tradycja tłumnego nawiedzania w Wielki Piątek grobu Chrystusa w kościele św. Anny, którego wystrój łączył w sobie narodową, patriotyczną i religijną symbolikę. Od połowy 1943 r. pojawiają się na podwórkach i w bramach warszawskich kamienic ołtarzyki – miejsce wspólnych modlitw i sąsiedzkich spotkań, nabierające z czasem, szczególnie w dniach Powstania Warszawskiego, charakteru miejsc kultu.

W stosunku do Żydów Niemcy wprowadzili z początkiem 1940 r. zakaz zbiorowych modlitw w synagogach i w mieszkaniach prywatnych. Na wiosnę 1941 r. zakaz ten cofnięto i w czerwcu nastąpiło uroczyste otwarcie Głównej

<sup>2</sup> Zob. T. Szarota, *Okupowanej Warszawy dzień powszedni*, wyd. 3, Warszawa 1988, s. 468–471; K. Dunin-Wąsowicz, *Warszawa w latach 1939–1945, Dzieje Warszawy*, t. V, pod red. S. Kieniewicza, Warszawa 1984, s. 186–191; W. Bartoszewski, *1859 dni Warszawy*, Kraków 1974, gdzie podano szereg przykładów konkretnych przejawów okupacyjnej religijności. O dwóch nurtach życia religijnego w getcie warszawskim zob. R. Sakońska, *Ludzie z dzielnicy zamkniętej. Z dziejów Żydów w Warszawie w latach okupacji hitlerowskiej: październik 1939–marzec 1943*, wyd. 2 popraw. i rozsz., Warszawa 1993, s. 133–140. Stosunek władz niemieckich do Kościołów protestanckich był bezwzględny i brutalny, surowszy niż wobec Kościoła rzymskokatolickiego, natomiast Kościół prawosławny cieszył się pewnymi względami, gdyż Niemcy starali się wykorzystać oręż prawosławia w walce z Rosją sowiecką. Niewiele jednak można powiedzieć o życiu religijnym obu Kościołów w latach okupacji.

<sup>3</sup> Zob. K. Gorzkowski, *Kroniki Andrzeja. Zapiski z podziemia 1939–1941*, opr. T. Szarota, Warszawa 1989, s. 121.

<sup>4</sup> Zob. T. Szarota, dz. cyt., s. 468–469.

Synagogi na Tłomackiem, a jesienią tego roku uruchomiono dwie dalsze synagogi: przy Twardej 6 i Dzielnej 7. Za murami znalazło się wielu rabinów i cadyków. W sierpniu 1941 r. reaktywowano przy Radzie Żydowskiej Wydział Spraw Religijnych i Rabinat. W ten sposób życie religijne w getcie zostało ujęte w jawne i oficjalne ramy instytucjonalne. Jednakże – jak podkreśla Ruta Sakowska<sup>5</sup> – za murami istniał też nieformalny nurt życia religijnego. Odprawiano konspiracyjnie zbiorowe modlitwy w mieszkaniach prywatnych, istniało tajne szkolnictwo religijne, tajne szkoły talmudyczne i tajne domy modlitwy. Pobożni Żydzi starali się wbrew przeszkodom i trudnościom przestrzegać rytualnych wymogów judaizmu. Wolontariusze praktykowali posługę przy zmarłych jako formę pobożności.

Życie religijne w getcie miało też swój nurt chrześcijański, w obrębie bowiem Dzielnicy Zamkniętej na podstawie nazistowskich kryteriów rasowych znalazła się również niewielka liczba osób wyznania rzymskokatolickiego, nieco ewangelików i prawosławnych. Mała grupa Żydów z getta już w czasie okupacji przyjęła chrzest. Do czasu wysiedlenia w lipcu 1942 r. czynny był w obrębie murów kościół NMP na Lesznie i kościół Wszystkich Świętych na pl. Grzybowskim (w parafii tego kościoła mieszkał z rodziną prof. Hirszfeld). Grono chrześcijan nosiło opaski z gwiazdą Dawida, kultywując chrześcijańską pobożność i sposób życia. Wywoływało to w społeczności getta różne postawy – od neutralnej do nieżyczliwej, czy wręcz wrogiej.

## Ś w i ę t a

Zapisy dotyczące celebrowania świąt religijnych ukazują różnorodność przeżywania czasu świątecznego.

Oto np. wigilia świąt Bożego Narodzenia w 1940 r. Maria Dąbrowska notuje w *Dzienniku*:

„24 XII 1940. Wtorek

O czwartej siedliśmy do niby wigilii – z barszczem i pierogami z kapustą. [...] Nawet kolęd nie chciało nam się śpiewać, chociaż przedtem dzieci co wieczór wyśpiewywały”<sup>6</sup>.

W ów dzień wigilijny Zofia Nałkowska pracowała 11 godzin w swym sklepiku z papierosami i dopiero wieczorem wróciła do domu. Pod datą 24 grudnia 1940 r. zapisuje w *Dzienniku*:

„Nie zastałam nic do jedzenia, nie było wili, mama zabierała się już spać. [...] Dzień wigilijny nie podobny do żadnego z dawnych. Mama nie wie, że nie żyje

<sup>5</sup> R. Sakowska, dz. cyt., s. 136–137.

<sup>6</sup> M. Dąbrowska, *Dzienniki*, opr. T. Drewnowski, Warszawa 1988, t. 2 (1933–1945), s. 348.

ciocia Janina, która zawsze przysyłała na wilię w liście opłatek. [...] I nawet jest opłatek w szafie, ale nikt o nim nie pomyślał – tak jest dziwnie, tak jest inaczej”<sup>7</sup>.

Te dwa wigilijne zapisy świadczą o przeżywaniu świąt okupacyjnych jako czegoś „innego”, „obcego”, odmiennego od dotychczasowych. Odczucie tej inności jest miarą całościowej oceny sytuacji autorów. Dąbrowska pisze o „niby wigilii”, Nałkowska o rozmyciu się wigilijnej atmosfery, o spowszednieniu czasu świątecznego, w którym zabrakło nawet takich atrybutów, jak wigilijny opłatek. Te dwa zapisy potraktować można jako znak wewnętrznej inercji wobec święta, spowodowanej przytłaczającą rzeczywistością okupacyjną.

W zamkniętym już getcie, Mary Berg pisze 24 grudnia 1940 r. w swoim *Dzienniku*...:

„Nasze drugie wojenne święta Bożego Narodzenia. Z mojego okna wychodzącego na »aryjską« stronę widzę oświetlone choinki. Ale maleńkie świerczki były także sprzedawane dziś rano w getcie – po niesłychanych cenach. Zostały przeszmuglowane wczoraj. Widziałam drżących z zimna ludzi spieszących do domów z maleńkimi drzewkami przyciśniętymi do piersi. Byli to nawróceni, czyli chrześcijanie w pierwszym pokoleniu, których hitlerowcy uznają za Żydów i których także wsadzili do getta”<sup>8</sup>.

Mary Berg w refleksji nad swą pierwszą gettową wigilią odkrywa dramat wojennego podziału ludzi, którego symbolem jest mur getta. Narzucony przez okupanta nowy porządek rozrywa boleśnie tkankę dawnego świata. Podział jest sztuczny i absurdalny, a przecież odsłania się diarystyce w całej bolesnej rzeczywistości, od której nie ma ucieczki.

Mary Berg obserwowała, jak zamknięci za murami getta chrześcijanie starają się spędzić czas świąteczny zgodnie z tradycją. Podobne spostrzeżenie, ale wobec zachowania religijnych Żydów w getcie, notuje Chaim Aron Kapłan w swoim *Dzienniku*. Jego refleksja jest jednak pogłębiona o religijny wymiar samego zjawiska. Odprawiać zgodnie z wymogami Prawa rytuał świąt – to manifestować, na przekór rzeczywistości, wiarę i ufność w Boga.

„24 kwietnia 1940 r. (Drugi dzień świąt Pesach r. 5700, wieczorem).

[...] nawet obecnie, w morzu cierpień obchodzimy Święto Wolności i wszyscy dopełniają rytuału Sederu. [...] Jeśli chodzi o zaopatrzenie świąteczne, to nawet najbiedniejszy ma macę. Przed świętami widać było na ulicy wielu Żydów z paczkami macy pod pachą, a przecież wisiała nad nimi groźba oskarżenia o sabotaż. [...] W każdym mieszkaniu żydowskim widać oznaki święta”<sup>9</sup>.

Czas świąteczny dawał możliwość odreagowania lęku, niepewności, przygnębienia. I to niezależnie od zewnętrznej oprawy czy okoliczności wyprawia-

<sup>7</sup> Z. Nałkowska, *Dzienniki czasu wojny*, opr. H. Kirchner, Warszawa 1970, s. 152.

<sup>8</sup> M. Berg, *Dziennik z getta warszawskiego*, Warszawa 1983, s. 46.

<sup>9</sup> Ch. A. Kapłan, *Dziennik getta warszawskiego*, tłum. z hebrajskiego A. Rutkowski i A. Wein, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego”, (dalej Biuletyn ŻIH), 1940, nr 50, s. 105–106.

nych świąt. Decydowały tu bardziej treści obrzędowo-obyczajowe niż głębia religijnego przeżycia. Świadczą o tym dwa przykłady przeżywania sytuacji świątecznej uroczystości w skrajnie odmiennych warunkach. Jeden – w zaciszu i ciepłe prywatnego domu, drugi – w więzieniu.

Wigilia prywatna, jaką odnotowuje Dąbrowska 24 grudnia 1943 r., a więc w okresie szczególnego nasilenia okupacyjnego terroru, jest paradoksalnie jasna i wesoła:

„O wpół do drugiej spieszymy na wilię do literatów [stołówka RGO przy Foksal – J. L.], która się strasznie nie udała. [...] Powrót z tej smutnej wili pośród mgły gęstej, w której nawet nędzna obecnie Warszawa nabrała fantastycznego uroku. W domu dopiero robimy sobie prawdziwą i bardzo przyjemną wilię z kolędami, wódką i winem i trochę szubienicznymi, ale dobrymi humorami”<sup>10</sup>.

Intymność świątecznych wzruszeń wpisuje się w wymiar wspólnotowy – to przecież społeczność wiernych razem celebruje świąteczne obrzędy. W relacji nieznanego autora – funkcjonariusza Służby Porządkowej (żydowskiej policji w getcie), mamy do czynienia z czymś jeszcze innym: splotem tego, co indywidualne, szczere i prawdziwe z tym, co oficjalnie zorganizowane, konwencjonalne i zbiorowe. Oto w żydowskim więzieniu na Gęsiej zorganizowano w 1942 r. uroczystą wieczerzę sederową, a także wielkanocny poczęstunek dla katolików. Zainscenizowany ogólnie przez oficjalne instytucje obrządek wyzwała wśród jego uczestników autentyczne przeżycie, łączy ich. Więzienna sceneria Gęsiówki oraz wiedza o tym, co działo się w getcie na wiosnę 1942 r., stanowią upiorny kontrast z całą uroczystością. Powstaje wrażenie dziwności i sztuczności, a zarazem wstrząsającego autentyzmu.

„Na korytarzach stawiono długie stoły [...], na stołach tradycyjne potrawy: maca, jaja, gorzkie zioła, trochę wina dla każdego biesiadnika. [...] Przy każdym stole jakiś starszy wiekiem więzień odczytywał Hagadę – opis wyjścia Żydów z Egiptu. [...] Następnego dnia przypadała Wielkanoc katolicka, inni funkcjonariusze z innymi więźniami przy udziale księdza dzielili się święconym. Z modłów, ze słów w przerwach wypowiedzianych było [...] marzenie o wolności; tu jednak, w Areszcie Centralnym dla Dzielnicy Żydowskiej, w Święta Wielkanocne 1942 r. istniała ta niezwykła odmiana powszechnego zjawiska, że to samo pragnienie wyzierało z oczu i brzmiało w słowach również straży więziennej, oficerów, pań i panów z Patronatu”<sup>11</sup>.

## Publiczne przejawy pobożności

Relacja o Wielkanocy celebrowanej przez Żydów i katolików w więzieniu na Gęsiej ujawnia motyw dwóch nurtów życia religijnego w getcie. Liczba

<sup>10</sup> M. Dąbrowska, dz. cyt., s. 422.

<sup>11</sup> Tekst przechowywany w Archiwum ŻIH w zbiorze „Pamiętniki” pod syg. 129, s. 70.

wychrzczonych Żydów była niewielka, ale stanowili oni grupę widoczną. Zaliczali się najczęściej do elity intelektualnej, byli otaczani opieką przez kościelny Caritas, rodziny i znajomych ze strony aryjskiej. Zajmowali też często eksponowane stanowiska w administracji getta. Krążyły wówczas złośliwe pogłoski, poświadczone w relacjach, że aby dostać posadę w Radzie Żydowskiej czy Służbie Porządkowej trzeba przedstawić świadectwo chrztu<sup>12</sup>.

W szerokich kręgach getta panowała więc raczej atmosfera niechęci wobec Żydów-chrześcijan. Oto jak Emanuel Ringelblum opisuje kultywowane przez nich formy pobożności:

„W kościele Wszystkich Świętych na Grzybowie i w kościele NM Panny na Lesznie odbywały się nabożeństwa katolickie celebrowane przez neofickich duchownych i przy udziale neofickiego chóru. W kościołach tych widziano ludzi naprawdę wierzących. Dewotki leżały plackiem na ziemi i żarliwie się modliły. Zmarłych wywożono karawanem kościelnym na cmentarz katolicki lub ewangelicki, rodzina mogła towarzyszyć konduktowi tylko do bramy getta”<sup>13</sup>.

Komentarz własny autora jest wyrażony dość subtelnie, ale łatwy do odczytania. Słowa *neofici* czy *dewotki* mają zabarwienie pejoratywne. Sformułowanie o *leżeniu plackiem na ziemi podczas żarliwej modlitwy* za pomocą ironicznego dystansu i lekko kpiarskiego tonu przekazuje negatywną ocenę.

Zupełnie inaczej katolicką mszę świętą opisuje Jechiel Górný w *Dzienniku*. Mamy tu do czynienia z odmiennym sposobem przekazu i wyrażania znaków wartości. Górný szkicuje atmosferę wieczornej mszy w kościele NMP. Czyni to bez złośliwości, z nieskrywaną sympatią i współczuciem w stosunku do uczestników uroczystości. Cała opisana scena tchnie spokojem, wzrusza swoistym pięknem, normalnością w nienormalności. Diarysta, sporządzając ten zapis w niedzielę 14 czerwca 1942 r., nie wiedział jeszcze, że... siekiera została już przyłożona do pnia. W miesiąc po opisanym nabożeństwie rozpocząć się miała masowa deportacja Żydów z getta warszawskiego do Trebłinki.

„[Wierni mają] z daleka widoczne [...], jak łaty na prawym przedramieniu, białe opaski z gwiazdą Syjonu. [...] Przez otwarte okno dochodzi odgłos organów. Odbywa się właśnie uroczyste nabożeństwo w kościele na Lesznie (ogródek kościelny łączy się z moim domem – Nowolipie 23). [...] Spacerują grupy odświętnie ubranych ludzi, mężczyźni w ciemnych garniturach, panie w eleganckich, letnich sukienkach, a wśród nich wysoka postać w czarnej sutannie. Rozmawiają wesoło, lecz nagle wszystko milknie, by za chwilę, przy dźwiękach

<sup>12</sup> W pamiętniku nieznanego autora, prawnika z Włocławka, wyższego funkcjonariusza Służby Porządkowej czytamy, że polskość i katolickość, tzn. stopień asymilacji, zmiana wyznania i przeszłość kombatancka były faworyzowane. Archiwum ŻIH, „Pamiętniki”, sygn. 129. Por. też uwagi o gminie i neofitach E. Ringelbluma: *Kronika getta warszawskiego*, Warszawa 1983 i tegoż, *Stosunki polsko-żydowskie w czasie II wojny światowej*, Warszawa 1988.

<sup>13</sup> E. Ringelblum, *Stosunki polsko-żydowskie w czasie II wojny światowej*, Warszawa 1983, s. 149.



organów odezwać się cudownym chórem. Cicho, a potem coraz głośniejsze unoszą się w powietrzu dźwięki religijnej pieśni. [...] Zrzędzeniem losu ci, [...] którzy porzucili Żydów z różnych przyczyn, zostali przez barbarzyńców XX wieku rzućeni z powrotem tam, skąd przybyli. Wielu z nich, zwłaszcza młodzi, nawet nie wiedziało, że ich przodkowie byli Żydami [...]. Jakaś większa dziś w kościele na Lesznie uroczystość. Chyba ślub [...]. Cichną dźwięki pieśni kościelnej i cicho, ledwie dosłyszalnie brzmi w ciszy czerwcowego wieczoru półgłosem śpiewana pieśń *Boże, coś Polskę*<sup>14</sup>.

Jeszcze przykład dwóch relacji, tym razem dotyczących obrzędu pogrzebowego w getcie, które prezentują całkowicie odmienną perspektywę emocjonalną i aksjologiczną.

Autorem pierwszej jest N. Koninski, a nosi ona tytuł *Obrazek z getta – pogrzeb Żyda-katolika*<sup>15</sup>. Najpierw autor przytacza treść klepsydry przyklejonej na murze kościoła NMP na Lesznie 8 sierpnia 1941 r., potem dodaje własny, kąśliwy komentarz, nie ukrywając swojej niechęci i negatywnej oceny:

„Zmarły był wychrzczonym Żydem, jednym z tych dziwolągów w życiu obecnej żydowskiej Warszawy, który mieszkając w Dzielnicy Żydowskiej i nosząc opaskę – uczęszczał do znajdującego się na szczęście w Dzielnicy Żydowskiej kościoła na nabożeństwa niedzielne. [...] Za trumną postępowała rodzina zmarłego w opaskach, a Żydzi z ironią i politowaniem spoglądali na ten dziwny widok. Kościół wystarał się widocznie, aby tak gorliwy chrześcijanin mógł spocząć wśród „swoich” na cmentarzu powązkowskim, rodzina jednakże mogła podobno odprowadzić zwłoki tylko do granicy getta – dalej zmarły miał już powędrować sam, aby choć po śmierci doznać zaszczytu przebywania wśród swoich, jakiego za życia pomimo starań i poświęceń nie zdołał osiągnąć”.

Autorem drugiej relacji jest Jechiel Górny. Obraz posługi przy zmarłych z głodu żydowskich nędzarzach, naszkicowany w jego *Dzienniku* pod datą 25 czerwca 1942 r., boleśnie kontrastuje z przedstawionym wyżej opisem pogrzebu Żyda-katolika. Tamten był zimny, ironiczny i zdystansowany. W tej prezentującej – w powściągliwy sposób koszmarną rzeczywistość – postawa diarysty wobec przedmiotu opisu jest zupełnie inna. Zamiast dystansu – pozbawione egzaltacji współczucie i identyfikacja:

„[...] na Ostrowskiej [...] przed każdą niemal bramą – martwe ciała, nagie, ledwie przykryte płachtą gazety. [...] Nagie ciała wynoszą na ulicę. Dwie osoby zajmują się myciem i oporządkowaniem zmarłych: tragarz „Ślepy Eli” i „Gruba baba” – handlarka starzyzną. Oboje zbierają wśród ludzi drobne datki – mężczyzna na Smoczej, kobieta na Lubeckiego. Po godzinie czarny wózek wiezie już zmarłych na cmentarz. Zaznaczam, że ludzie ci wykonują tę świętą pracę jedynie z obowiązku religijnego. Tragarz Eliasza i gruba przekupka są

<sup>14</sup> Cyt. za R. Sakońską, dz. cyt., s. 139–140.

<sup>15</sup> „Archiwum Ringelbluma”, Ring I, 282, W Archiwum ŻIH.

ludźmi z gruntu uczciwymi i często dokładają do tych obcych pogrzebów trochę grosza z własnych kieszeni”<sup>16</sup>.

Formy zbiorowej pobożności i publiczne manifestowanie uczuć religijnych stanowiły znaczący fakt społeczny, odnotowywany przez diarystę czy kronikarza. Obok zobiektywizowanej relacji często pojawiała się także ocena.

I tak Ludwik Landau w swojej *Kronice lat wojny i okupacji* odnotowuje najpierw fakty:

„21 VI 1943

W różnych okolicach Warszawy – na Ochocie, na Kole – mieszkańcy poszczególnych domów organizują wspólnymi siłami budowę ołtarzyków domowych, ołtarzy czy kapliczek – aby po godzinie policyjnej urządzać tam nabożeństwa czy zbiorowe modły”<sup>17</sup>.

Dalej jednak, rejestrując napływające wówczas wieści o cudownych obrazach, objawieniach i wizjach, stara się zinterpretować te zjawiska:

„Kto wie, czy w tej egzaltacji religijnej, w szukaniu w niej ucieczki od strasznej rzeczywistości, nie kryją się zaczątki czekającego nas pod wpływem obniżenia się poziomu kultury powszechnego fanatyzmu religijnego?”<sup>18</sup>

Aurelia Wyleżyńska poza samym faktem, odnotowuje jeszcze inny aspekt sprawy ołtarzyków: przesadną dbałość o oprawę, przykładanie nadmiernej wagi do zewnętrznych znamion obrzędowej pobożności. W sierpniu 1943 r. zauważa w swoim dzienniku, że wystrój i przepych podwórkowych ołtarzy stają się przedmiotem rywalizacji między warszawiakami. Ten przejaw pobożności jest więc dla niej w gruncie rzeczy bardziej faktem społeczno-obyczajowym niż religijnym. Z perspektywy życiowych potrzeb okupacyjnej rzeczywistości zdaje się on być również, według autorki, naganną rozrzutnością.

„Pobożna ludność stolicy prześciga się w piękności kwiatów i obfitości świateł. [...] Przechwalają się kumoszki: nasz ołtarz kosztuje tyle a tyle. Biada temu, kto ma serce, odważy się powiedzieć: lepiej byłoby tę sumkę złożyć na dożywienie biednych dzieci”<sup>19</sup>.

W rok później, sprawę ołtarzy podwórkowych i związanych z nimi praktyk religijnych zupełnie inaczej postrzega autor reportażu zamieszczonego 10 sierpnia 1944 r. w „Biuletynie Informacyjnym”. W ogniu walk powstańczych to, co wcześniej wydawać się mogło egzaltacją religijną czy drobnomieszkańskim snobizmem, teraz uzyskuje czysty ton. Na skrawku wolnej Polski warszawiacy wspólnie manifestują swe religijne i patriotyczne oddanie:

„Nie ma dziś prawie domu w Warszawie bez urządnego przez mieszkańców ołtarza. Często księża z opaskami biało-czerwonymi na ramionach

<sup>16</sup> Cyt. za R. Sakowską, dz. cyt., s. 137.

<sup>17</sup> L. Landau, *Kronika lat wojny i okupacji*, t. 2, Warszawa 1962, s. 507.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> A. Wyleżyńska, *Notatki pamiętnikarskie*, dawne Archiwum KC PZPR, cyt. za T. Szarota, dz. cyt., s. 470.

odprawiają przy nich mszę świętą. [...] Na nabożeństwach nastrój jest bardzo podniosły. Na zakończenie każdego intonowany jest hymn, zakazany przez pięć lat okupacji: *Boże, coś Polskę...*<sup>20</sup>.

## Modlitwa

Zarówno Landau, jak i Wyleżyńska podchodzą do sprawy ołtarzyków z dystansem. Takiego dystansu nie ma już w relacjach o samych modlitwach, prowadzonych po obu stronach muru. Przeciwnie, jest w nich pełna identyfikacja. Ch. A. Kapłanowi konspiracyjne modlitwy w prowizorycznych bóżnicach przypominają „czasy inkwizycji hiszpańskiej i maranów”<sup>21</sup>. Paralela ta jest nobilitująca, a zarazem wpisuje teraźniejszość wraz z diarystą w powtarzający się nieuchronnie martyrologiczny schemat dziejów narodu.

Nawet w obliczu totalnej katastrofy modlitwa nie ustaje. Zapis Aleksandra Lewina w *Dzienniku*:

„Poniedziałek, 21 września, Sądny Dzień (Jom Kipur) [1942]

[uciekinier z Treblinki] Opowiada okropne i wstrząsające historie. [...] Takiej powszechnej tragedii nie zanotował jeszcze nasz naród na przestrzeni swych dziejów. Na naszym podwórzu modlą się Żydzi, odsłaniają swe zbolące serca przed Wiekuistym”<sup>22</sup>.

Blisko dwa lata później, w pierwszych dniach Powstania Warszawskiego, Maria Katarzyna Gieysztor również relacjonuje podwórkową modlitwę:

„6 sierpnia – niedziela [1944]

Dziś z rana odbyła się Msza święta w naszym domu w bramie przy ładnie ubranym ołtarzyku. Dzisiaj jest święto Przemienienia Pańskiego. Modliłam się gorąco, aby Bóg przemienił wszystko zło, co nas trapi, w dobre i pożądane. [...] Po Mszy śpiewaliśmy *Boże, coś Polskę*”<sup>23</sup>.

Oto przykłady zapisów dotyczących modlitwy w sytuacji ostatecznego zagrożenia, niejako *in articulo mortis*. W czasie powstania w getcie warszawskim schron wypełniony przerażonymi ludźmi. Płoną okoliczne domy, nie ustaje kanonada, zniszczenie, śmierć. Marian Berland relacjonuje:

„Kilku starców siedzi i żarliwie się modli. Odmawiają *Psalmy Dawida*. Tak są zatopieni w modlitwie, że nie zwracają uwagi na to, co się dzieje dokoła”<sup>24</sup>.

Drugi tydzień Powstania Warszawskiego, schron kamienicy na Przejazd 5, relacjonuje urszulanka Maria Teodozja Hoffman:

<sup>20</sup> Cyt. za *Ludność cywilna w powstaniu warszawskim*, t. 3, *Prasa, druki ulotne i inne publikacje powstańcze*, opr. W. Bartoszewski, Warszawa 1974, s. 85–86.

<sup>21</sup> Ch. A. Kapłan, dz. cyt., s. 106.

<sup>22</sup> A. Lewin, *Dziennik getta warszawskiego*, „Biuletyn ŻIH” [s. moja 38].

<sup>23</sup> Cyt. za *Ludność cywilna...* t. 1, cz. 2, s. 313.

<sup>24</sup> M. Berland, *Dni długie jak wieki*, Warszawa 1993, s. 15.

„Pożary wzmagają się. Bombardowanie i ostrzeliwanie trwa całą noc. Modlimy się głośno i po cichu. W schronie – ludzie bladzi, śmiertelnie wylęknieni. [...] Zbici ciasno głowa przy głowie – jedni płaczą, drudzy przeklinają, inni ich uciszają. Około godziny 6 rano ksiądz kapelan udziela nam komunii św., później odprawia się w schronie msza święta, bo to niedziela”<sup>25</sup>.

Modlitwa i urąganie splatają się w opisie horroru wysiedlenia Żydów z podwarszawskiego Otwocka. Relacjonuje Cael Perechodnik, funkcjonariusz Służby Porządkowej, która współuczestniczyła w całej akcji:

„Wszyscy spędzali noce płacząc. Płakali skazańcy, płakali ich dozorczy. Niektórzy zawodzili głośno, przypominali Bogu wszystkie swe dobre uczynki, wskazywali swe małe dzieci, pytając Boga, czy stracił litość nawet nad tymi istotami. Inni natomiast urągali Bogu, śmieli się z tych Żydów, którzy przez całą noc, ubrani w tałesy, śpiewali psalmy i odmawiali modlitwy za zmarłych”<sup>26</sup>.

Z placu przy torach kolejowych załadowano wreszcie Żydów otwockich do wagonów. Pociąg odjechał do Treblinki 19 sierpnia 1942 r. W środku były żona i córka Perechodnika, on wraz z innymi policjantami został w opustoszałym getcie. Później dowiedział się od uciekiniera z transportu, że w wagonie także modlitwa splatała się z bluźnierstwem:

„Ale nie wszyscy żalowali, że urodzili się Żydami. Część dumna była, że ginie na chwałę imienia Pańskiego. Grupa złożona z dziesięciu ludzi odmawiała głośno modlitwy wielkanocne. Z rezygnacją, ale i z dumą czekali na śmierć”<sup>27</sup>.

\*

Od relacji o modlitwach przejdźmy na koniec do samej modlitwy. Zapiski dotyczące form pobożności, sposobów i okoliczności modlenia się, są efektem spojrzenia z zewnątrz. Bez względu na to, czy piszący manifestuje swój krytyczny dystans, czy identyfikuje się z opisywanym zjawiskiem, jako obserwator usytuowany jest zawsze na zewnątrz przedmiotu swojego opisu. Tekst modlitewny natomiast nie ma charakteru narracyjnego, nie tyle bowiem opowiada o relacjach między Bogiem i człowiekiem, ile te relacje urzeczywistnia. Modlitwa, w której człowiek zwraca się do Boga, jest ugruntowana na fundamentalnym poczuciu więzi. Wyraża zatem istotę religijnej postawy człowieka – *religio*, czyli więź.

Jakiego rodzaju więź uobecnia się w przywołanych niżej tekstach modlitewnych?

Oto dwie modlitwy z okupacyjnej Warszawy. Obie powstały na specjalną okazję i w specjalnych okolicznościach. Jedna ułożona w grudniu 1942 r. przez grono rabinów i działaczy religijnych zamkniętych w murach getta. Przeznaczono-

<sup>25</sup> Cyt. za *Ludność cywilna...*, t. 1, cz. 1, s. 249.

<sup>26</sup> C. Perechodnik, *Czy ja jestem mordercą*, Warszawa 1993, s. 80.

<sup>27</sup> Tamże, s. 171.

na była do odmawiania za wywiezionych w dniach Wielkiej Akcji Likwidacyjnej. Druga powstała jako trawestacja Bożonarodzeniowej kolędy. Pojawiła się w Warszawie w grudniu 1943 r., kolportowana jako konspiracyjny druk, razem z trzema innymi trawestacjami.

Obie modlitwy są głęboko zakorzenione w religijnej i narodowej tradycji tych, którzy modlą się ich słowami. W obliczu powszechnej katastrofy, rozpadu i chaosu potwierdzają zatem wiarę w trwałość, ciągłość i niezmiennność świata wartości. Obie zanoszą do Boga błaganie o ratunek. W obu też wyrażane jest przeświadczenie o tym, że teraźniejsza miara cierpień jest zadatkiem na przyszłe odkupienie, konieczną ofiarą dla przyszłego zwycięstwa.

Modlitwa żydowska powołuje się na ciągłość Przymierza, stałość pokładanego w Bogu zaufania, a także na nieustannie towarzyszące narodowi wybranemu cierpienia i prześladowania:

„Władco wszechświata! Panie świata! Usłysz nasz płacz i jęk naszego serca – spójrz na nasze cierpienia i męki – i wspomóż nas w tej wielkiej potrzebie. Potomkowie Abrahama, Izaaka i Jakuba – jesteśmy prześladowani, tępieni i pędzeni niby owce na rzeź. Niech stanie się wola Twoja, Drogi Boże, byś nas ostonił przed nieszczęściem i unicestwił wszelkie zło i okrucieństwo wroga”<sup>28</sup>.

Niezmienna, pomimo koszarnej rzeczywistości, jest wiara w Jedyne Boga – sprawiedliwego i miłosiernego. Zawsze On i tylko On pozostaje ostatnią ucieczką, obroną i nadzieją. Nawet – wydawałoby się – wbrew nadziei. Tylko Bóg może bowiem ocalić swój naród:

„Boże miłosierny! Łaskiś pełen i zmiłowania dla wszystkich, co wołają z głębi serca: Zlituj się nad tymi, co pozostali z narodu Izraela, rzeknij – niech nastąpi kres naszych cierpień. Weź nas w obronę – nieliczną już garstkę Żydów [...]. Ochroń Twój naród Izraela przed wszystkimi jego wrogami i ześlij nam wyzwoliciela sprawiedliwego, który nas oswobodzi z ciężkiej niewoli. Oby się to stało szybko i za naszego życia! Amen”<sup>29</sup>.

Modlitwa chrześcijańska odwołuje się do gatunkowego wzorca kolędy, afirmując tym samym zarówno tradycyjny porządek wartości sakralnych, jak i narodowych. Ponawia mesjanistyczny topos szczególnej opieki, jaką Bóg sprawuje nad Polską. Wychodząc z ducha romantycznego patriotyzmu religijnego, dokonuje przebóstwienia ojczyzny, która okupiona krwią i cierpieniem, stanie się ciałem – jak nowo narodzone Boże Dziecię:

Boże Dziecię, ręką wzniesieniem  
niszczyielski ugaś pożar,  
by się pokój zazielenił  
od gór szczytów, aż do morza!  
Nie żałujmy krwi przelanej,  
skoro plonem jej – wawrzyny.  
Niech się Polska ciałem stanie,  
a pragnienie – wielkim czynem!<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Cyt. za *Archiwum Ringelbluma. Getto warszawskie lipiec 1942 – styczeń 1943*, opr. Ruta Sakowska, Warszawa 1980, s. 332 (z żydowskiego przełożył J. Leński).

<sup>29</sup> Tamże, s. 333.

<sup>30</sup> Cyt. za W. Bartoszewski, *1859 dni Warszawy*, Kraków 1974, s. 493.

PRÉSENCE DU SACRUM DANS DES DOCUMENTS PERSONNELS  
DANS VARSOVIE OCCUPÉE

Résumé

Après avoir décrit l'ambiance de Varsovie de ce temps-là l'auteur présente les formes différentes de piété. Il s'avère que les juifs et les catholiques utilisent les prières traditionnelles. Les journaux intimes et les notes quotidiennes montrent la relation l'homme - l'Absolut en situation du danger extrême.