

Światopogląd i aspiracje życiowe ortodoksyjnej młodzieży żydowskiej w Polsce międzywojennej. W stronę nowego typu ortodoksji w Europie Wschodniej?

Wanda Melcer, publicystka „Wiadomości Literackich”, w głośnym w ostatnich przedwojennych latach zbiorze reportaży *Czarny Łąd – Warszawa* pisała o większości żydowskich mieszkańców Nalewek: „ciemna masa ortodoksów żydowskich [...] gdzie o lepsze walczy ciemnota, obłuda i wsteczność”¹. W okresie międzywojennym funkcjonowało właściwie mające status dogmatu przekonanie o zacofanym, zasadniczo przednowoczesnym charakterze religijnej części społeczności żydowskiej. Co istotne, poglądy tego typu reprezentowały nie tylko środowiska antysemityczne czy też po prostu niechętne Żydom jako takim, ale również lewicowe, liberalne (w tym to skupione wokół „Wiadomości Literackich”), czy wreszcie różne świeckie środowiska żydowskie, bądź to zasymilowane, bądź to narodowe. Religijna część żydowskich obywateli Drugiej Rzeczypospolitej żyć miała według swoich wewnętrznych, niezreformowanych, wielowiekowych reguł i sama walczyć o utrzymanie swojej izolacji od otaczającego świata.

Opublikowane w ostatnich kilku dekadach pogłębione studia tradycyjnej i ortodoksyjnej społeczności żydowskiej na ziemiach polskich, zarówno zagraniczne, jak i polskie, powoli zmieniają ten jednolity i daleki od prawdy obraz². Już w XIX w. tradycyjne elity żydowskie zaczęły przekształcać się w nowoczesną ortodoksję. Różnica między tradycją a ortodoksją polegała na tym, że ta druga była w pełni świadoma zachodzących wokół niej przemian i starała się wykorzystać niektóre elementy nowoczesności, aby przeciwdziałać innym negatywnym jej skutkom. Do tych ostatnich należała przede wszystkim nabierająca masowego charakteru sekularyzacja. Na ziemiach polskich zwieńcze-

¹ W. Melcer, *Czarny łąd – Warszawa*, Warszawa 1936, s. 24. Cytat za tekstem referatu Aliny Molisak „Naród żydowski w świetle zapisów literackich (czasy międzywojenne)”, wygłoszonego 26 I 2012 r. na konferencji „Narodowości i role społeczne”, w Instytucie Historii PAN w Warszawie.

² Część tych prac przywołuję w dalszych częściach artykułu.

niem wielorakich prób nowoczesnej obrony tradycji było powstanie (w 1912 r., na zjeździe założycielskim w Katowicach) i rozwój partii Agudas Jisroel.

Aguda była światową organizacją żydowskiej ortodoksji, w okresie międzywojennym jej centrum znajdowało się właśnie w II RP. Nowoczesna była bez wątpienia sama instytucja masowej partii politycznej, jej prasa, ortodoksyjne szkolnictwo, ruchy dziecięce i młodzieżowe, to samo cechowało kontrolowaną przez nią prasę³. Nowoczesne instytucje nadzorowane przez Agudę swoją działalnością imitowały analogiczne organizacje świeckich i radykalnych żydowskich partii politycznych, neutralizować miały negatywny wpływ tych ostatnich na żydowską młodzież.

Zupełnie odrębnym elementem ortodoksyjnej polityki edukacyjnej i społecznej był system wyższych uczelni talmudycznych, jesziw. Mające średnio-wieczny rodowód, lecz odrodzone dopiero w XIX w., instytucje wyższych studiów talmudycznych miały nowoczesny charakter. Ich celem było kształcenie przyszłych ortodoksyjnych elit. Jesziwy zastępować miały tradycyjne formy edukacji w *bejt ha-midrashach* (domach studiów). Nowoczesne, po części wprost kopiowane ze świeckich uniwersytetów metody nauczania, utrzymywania (stołówki, akademiki) i nadzorowania młodych ludzi, miały skutecznie odsiewać osoby nieprawowierne, wzmacniać wiarę, poczucie odrębności i wyjątkowości religijnych studentów. Tylko ta przyszła elita nowych religijnych żydowskich pokoleń mogła zapewnić przetrwanie judaizmu w jego konserwatywnej, zreformowano-tradycyjnej (czyli ortodoksyjnej) formie⁴.

³ Na temat Agudy i ortodoksyjnego szkolnictwa żydowskiego w międzywojennej Polsce zob. G. Bacon, *The politics of tradition. Agudat Yisrael in Poland, 1916–1939*, Jerusalem 1996, s. 142–177; S. Frost, *Schooling as a socio-political expression. Jewish education in interwar Poland*, Jerusalem 1998, s. 42–45, 84–90, 105–106, 127–128; M. Eisenstein, *Jewish schools in Poland, 1919–39. Their philosophy and developments*, New York 1950, s. 71–83; Ch.Sz. Kazhdan, *Di Geszichte fun jidiszn schulwezen in umophengikn Pojln*, Meksyk 1947, s. 447–522. Na temat ortodoksyjnych ruchów młodzieżowych zob. G. Bacon, *The politics of tradition...*, s. 100–141; I. Bassok, *Neorim we archei neorim ba Tnuat ha Noar ha Polani shel bein ha Milchamot*, w: *Kijum we Szewer. Jehudei Polin le Doroteichem*, red. I. Bartal, I. Gutman, t. 2, Jerusala'im 2001, s. 586–589; M. Kligberg, *Di jidische judend bawegung in Pojln cwiszn bajde welt milchomes (a socjologiszte studie)*, w: *Studies on Polish Jewry 1919–1939*, red. J. Fishman, New York 1974, s. 222–224.

⁴ S. Stampfer, *Families, Rabbis and Education*, Jerusalem 2010, s. 211–228, 252–276; B. Kli-bansky, *Ha Jesziwot ha Litaiot ba Mizrach Europa bejn sztei milchamot olam*, niepublikowana praca doktorska, Tel Awiw 2010; B. Gold, *Religious Education in Poland. A Personal Perspective*, w: *The Jews of Poland between Two World Wars*, red. I. Guttman, E. Mendelsohn [et al.], Hanover, N. H., 1989, s. 272–282. Najśłynniejszym i najbardziej doniosłym przykładem nowoczesnej chasydzkiej uczelni talmudycznej była jesziwa Chachmej Lublin (Mędrców Lublina).

Podstawową zasadą organizującą normy społeczne większości międzywojennej polskiej ortodoksji była separacja od zagrażających religijnym wartościom wpływów świeckiego, zarówno nieżydowskiego, jak i żydowskiego otoczenia. Aguda i bardziej konserwatywne od niej grupy ultraortodoksyjne uformowały zasadniczo jeden typ wschodnioeuropejskiej separatystycznej ortodoksji. Inny był charakter niechasydzkich, tzw. litewskich żydowskich elit religijnych, z terytoriów województw wileńskiego, nowogródzkiego, białostockiego, z Poleśia i Wołynia. Splot skomplikowanych przyczyn historycznych sprawił, że silniejsza była wśród nich recepcja świeckich elementów otaczających kultur, w XIX w. wśród tzw. litwaków silniej odbijały się takie cywilizacyjne trendy, jak sekularyzacja, akulturacja, dużo popularniejsze były tam różne formy żydowskiego nacjonalizmu⁵. W okresie międzywojennym otwartą część litewskiej ortodoksji reprezentowała syjonistyczno-religijna partia Mizrahi. Jej bardziej konserwatywne elementy przełamywały swoją tradycyjną niechęć do „chasydzkiej” Agudy i w latach 30. wstępowały w szeregi tej partii⁶.

Mimo koncesji na rzecz nowoczesności, credo działalności dominujących w Polsce międzywojennej ortodoksyjnych instytucji polegało na budowie muru nowoczesnych instytucji konserwujących tradycyjne wartości. Owszem, młodzież ze szkół Agudy (Horew i Bejs Jankew) uczyła się również świeckich przedmiotów, takich jak język polski, matematyka, historia i geografia kraju⁷. Niektóre litewskie jesziwy wprowadzały do swoich programów nauczania przedmioty świeckie. Zorganizowana ortodoksja korzystała z wielu nowoczesnych, kopiowanych z zewnątrz rozwiązań instytucjonalnych. Jednak tym, co miało wyróżniać tę społeczność, była silna kontrola tych wszystkich „obcych” treści⁸. Agudas Jisroel promowała w okresie międzywojennym ideologię „światopoglądu Tory” (*Daat Tora*). Wobec rozpadu tradycyjnych

Na jej temat zob. K. Zieliński, N. Zielińska, *Jeszywas chachmej Lublin. Uczelnia mędrców Lublina*, Lublin 2003; H. Seidman, *Szlakiem Nauki Talmudycznej*, Warszawa 1934.

⁵ E. Mendelsohn, *Żydzi Europy Środkowo-Wschodniej*, Warszawa 1993, s. 45–46.

⁶ Również judaizm litewski posiadał swoje ekstremalne skrzydło, skupione wokół ruchu Musar, dążące do absolutnego oddzielenia swoich członków od świeckiego świata. Zob. D.E. Fishman, *Musar and Modernity. The Case of Novarodek*, „Modern Judaism” 8, 1988, z. 1, s. 41–64, *idem*, *The Musar Movement in Interwar Poland*, w: *The Jews of Poland...*, s. 247–271.

⁷ Zob. H. Seidman, *Żydowskie szkolnictwo religijne w ramach ustawodawstwa polskiego*, Warszawa 1937, s. 14–22.

⁸ Shaul Stampfer skłonny jest nawet przypisywać międzywojennym jesziwom cechy gofmanowskich „instytucji totalnych”, dbających o oddzielenie „pensjonariuszy” od świata spoza instytucji, ściśle reglamentujących i kontrolujących ich kontakty z zewnętrznym światem. Zob. S. Stampfer, *op. cit.*, s. 224–225.

źródeł rabinicznego autorytetu, partia głosiła dogmat o nieomyślności mędrców Tory w sprawach nie tylko dotyczących prawa religijnego – Halachy, lecz rozciągających się również na wszystkie dziedziny prywatnego i społecznego życia (w tym na politykę). Według tej ideologii bycie członkiem ortodoksyjnej społeczności zakładało nie tylko wierność przykazaniom i tradycyjnym formom ich kultuwowania, lecz także pełne podporządkowanie się zarówno religijnej, jak i świeckiej władzy rabinów⁹.

Choć wyżej przytoczone ustalenia Gershona Bacona, Shaula Stampfera i innych cytowanych w przypisach autorów sprawdzają się w opisie życia politycznego polskiej ortodoksji, jej historii w skali makro, należy postawić pytanie, na ile definicja tak rozumianej „ortodoksyjności” pasuje do historii życia codziennego, historii stylów życia, narodowej i kulturowej tożsamości Żydów międzywojennej Polski. Normatywny system ortodoksyjnej społeczności w międzywojennej Polsce tworzyli głównie znani rabini i cadycy, przedstawiciele tradycyjnej elity. W niniejszym artykule chciałbym postawić pytanie, na ile z ich absolutnym autorytetem zgadzało się najmłodsze pokolenie religijnych Żydów. W jakich sytuacjach przedstawiciele młodzieży optowali za innym, niż narzucony im z góry, stylem życia? Jakie to ma znaczenie dla naszego obrazu żydowskiej ortodoksji w międzywojennej Polsce? Związany z powyższymi pytaniami jest również problem wpływu rzeczywistości Drugiej Rzeczypospolitej na formy żydowskiego życia religijnego, ukształtowane w okresie zaborów w różnych społeczno-kulturowych przestrzeniach Królestwa Kongresowego, Galicji, Wołynia, Polesia czy też Wileńszczyzny. Czy nowa rzeczywistość miała jakiś wpływ na przekraczanie starych barier między chasydzkimi i litewskimi odmianami judaizmu? Jeśli tak, to tego typu procesy widoczne musiały być zwłaszcza w postawach ludzi młodych, ukształtowanych już w warunkach II RP. Czy ich postawy lokowały się tylko w polach organizowanych przez bardziej „otwarte” partie religijne, takie jak Mizrachi, bardziej „zamknięte” jak Aguda, ultrakonserwatywny chasydyzm z Bełża, Aleksandrowa lub litewski ruch Musar, czy też istniały jakieś postawy wykraczające poza ideologie tych ruchów religijnych, dające się połączyć w odrębny społeczny wzór? Artykuł ten ma ambicję stać się skromnym przyczynkiem, zagajeniem dyskusji na temat kształtowania się nowych form żydowskiej ortodoksji, procesu, który tak szybko przerwany został przez wybuch II wojny światowej.

Praca ta opiera się na analizie dziesięciu autobiografii przedstawicieli ortodoksyjnej młodzieży żydowskiej, które znalazły się pośród ponad 600 prac

⁹ G. Bacon, *The politics of tradition...*, s. 47–63.

(900 wszystkich materiałów) nadesłanych na trzy konkursy autobiograficzne zorganizowane przez wileński Żydowski Instytut Naukowy (JIWO) w latach 1932, 1934 i 1939¹⁰. Choć na wezwanie międzywojennych badaczy odpowiedzieli młodzi ludzie reprezentujący prawie wszystkie żydowskie środowiska (z wyjątkiem osób całkowicie lub bardzo silnie spolonizowanych, nieuznających się już za Żydów), świecki, narodowy i mocno progresywny charakter organizującej konkurs instytucji sprawił, że wśród autobiografii prace osób religijnych są niewątpliwie niedoreprezentowane. Choć ponad 90% wszystkich autorów wywodziło się z tradycyjnych i religijnych domów, to przeważająca ich część pisała swoje prace już ze świeckiej pozycji, zasadniczo krytycznej wobec wszystkiego, co niósł ze sobą świat tradycji. Najczęściej wyrażoną wobec niego postawą była jego nieprzebiegająca w środkach, totalna krytyka. Na tle tej większości autobiografii wyróżniają się zapiski osób wywodzących się właściwie z tych samych środowisk, lecz które do momentu spisania swoich wspomnień wytrwały w wierze. Ich prace są mniej ideologiczne, bardziej zniuansowane. Dostarczają one bardzo ciekawego materiału, pozwalającego śledzić „oddolną” rzeczywistość życia żydowskiego w Drugiej Rzeczypospolitej, ścierające się wewnątrz niego normy, wartości, różne style życia. Choć niewątpliwie cytowane poniżej prace nie są reprezentatywne dla ogółu ortodoksyjnej młodzieży, to poprzez różnorodność miejsc i środowisk, z których wywodzili się ich autorzy, pokazują pewien zachodzący wśród części religijnej młodzieży społeczno-kulturowy trend.

Autorka o pseudonimie „A Sztetlesze” (G. Kac), urodziła się i większość życia spędziła w Ignalinie, małym miasteczku położonym niedaleko Wilna. Swoją pracę napisała w języku jidysz, nadsyłając ją na pierwszy z konkursów JIWO (w 1932 r.). „Sztetlesze” pochodziła z religijnego domu. Najbliższe jej otoczenie scharakteryzować można jako dosyć typową religijną, litwacką rodzinę, ewoluującą w kierunku modelu nowoczesnej ortodoksji. W domu autorki kultywowano nowoczesne formy wiedzy, takie jak literatura, sforma-

¹⁰ Szczegółowej analizy metodologicznych i ideologicznych uwarunkowań konkursu, opisu jego charakteru i przebiegu dokonałem w swoim artykule: K. Kijek, *Między uniwersalną nauką a narodową polityką. Charakter projektu badań nad młodzieżą Żydowskiego Instytutu Naukowego (JIWO) w Polsce międzywojennej*, „Kwartalnik Historii Żydów” 234, 2010, s. 157–193. Zob. też I. Bassok, *Le szezlat erchan ha histori szel otobiografiot bnei noar me osaf JIWO*, w: *Madei Yahadut*, red. G. Bacon, I. Grunwald, M. Hirshman, t. 44, [2007], s. 137–164. Podczas badań na użytek mojej pracy doktorskiej przeanalizowałem 100 z 382 dostępnych dzisiaj autobiografii żydowskiej młodzieży. Dziesięć cytowanych w tym artykule należało właśnie do ortodoksyjnej mniejszości uczestników konkursu.

lizowane i świeckie wykształcenie. Rodzice dbali, by obok wiedzy religijnej ich córki posiadały również wiedzę świecką. W autobiografii „A Sztetlesze” brak tak częstych w innych pracach motywów silnego międzypokoleniowego konfliktu i totalnej krytyki świata tradycji. Jej zapiski nie są jednak apoteozą wszystkich norm życia społecznego, które niósł za sobą tradycyjny, a nawet ortodoksyjny judaizm.

Swoją pracę autorka rozpoczęła od opisu dziadków. Pisała o babci ze strony mamy, „która wyszła za mąż w wieku 12 lat. Pewnego razu wyprowadzała [na pastwisko – K.K.] chorą krowę, sama zasnęła. Z tego powodu krowa została na polu bez nadzoru i narobiła szkód w jęczmieniu. Ojciec zbił młodą żonę na oczach jej męża”¹¹. Fragment ten znajduje się na samym początku autobiografii, pełni w niej funkcję kuriozum, ironicznej historii obrazującej negatywne strony „dawnego życia”. Dobrymi stronami tradycji w opowieści autorki są role społeczne i cechy reprezentowane przez jej dziadka i ojca. Dziadek, jedna z najbogatszych osób w sztetl, cieszył się powszechnym szacunkiem. Był dostawcą kamienia na budowę lokalnej kolei, zgodnie z tradycyjnym systemem wartości dzielącym się swoim majątkiem z biedniejszymi od siebie¹². Pozytywną fuzję tradycyjnych i nowoczesnych ról społecznych i związanych z nimi osobistych przymiotów uosabia w autobiografii ojciec autorki. „Widziałam, jak wszyscy darzyli go szacunkiem. Choć pełnił funkcję lokalnego rytualnego rzeźnika [szojcheta], nie przeszkadzało mu to czytać świeckiej hebrajskiej i jidyszowej literatury. Przez wszystkie 23 lata, [...] z nikim się nie pokłócił, nie wdał się w żadnej gminne spory [kahalesze mahloikes]”¹³.

Powyższe cytaty, analizowane w kontekście całej autobiografii, pokazują wzory indywidualnych aspiracji i wartości jej autorki. „A Sztetlesze” pragnęła życia w społeczeństwie żydowskim, zgodnie z jego tradycyjnymi (choć zmodernizowanymi i częściowo zreformowanymi) normami, lecz zarazem, kultywując wartości świeckiej edukacji i otwarcia na otaczający świat. Należy zwrócić tutaj uwagę na fakt, iż czytanie świeckiej żydowskiej i hebrajskiej literatury zdaniem autorki nie było czymś oczywistym, stanowiło wyjątkową cechę jej ojca, szoicheta. Opisując swoje pierwotne otoczenie, autorka kontestowała miejsce kobiety w tradycyjnym świecie żydowskim. Widziała siebie jako osobę aktywną, działającą na rzecz swojej społeczności, swobodnie zdobywającą

¹¹ Archiwum JIWO w Nowym Jorku, Zespół (RG) 4, Autobiografia nr 3508, s. 1. Wszystkie cytowane niżej autobiografie przywoływane są według numerów, pod którymi w archiwum JIWO znajdują się ich oryginały.

¹² *Ibidem*, s. 1–2.

¹³ *Ibidem*, s. 6.

wiedzę, niezależną. Wyraźnie nie chciała znaleźć się w wyżej wspomnianej sytuacji babci. Znamiona tego rodzaju krytyki nosi też opis reakcji rodziców na narodziny autorki: „Moje przyjście na świat nie przyniosło żadnej radości. Byłam ósmą dziewczynką”¹⁴. Opisując doświadczenia szkolne, przede wszystkim rozbudzone przez nauczyciela zainteresowania czytelnicze, autorka zaznaczała, że to, co czytała i chciała czytać, podlegało uciążliwej domowej cenzurze. Rodzina oceniała i kontrolowała lektury „A Sztetlesze” pod kątem ich prawomyślności. Autorka, choć sama była osobą religijną, nie uznawała tej normy. W jej autobiografii i, jak zobaczymy, również w opiniach innych przedstawicieli ortodoksyjnej młodzieży, tradycyjne normy kontroli społecznej nie mogły stać na przeszkodzie nieskrępowanego świeckiego samokształcenia. Nawet u tej przywiązanej do żydowskiej religii osoby stosunek do tradycyjnych kobiecych ról społecznych, statusu świeckiego wykształcenia w tradycyjnym świecie, zawierał perspektywę krytyczną. „A Sztetlesze”, tak jak inni ortodoksyjni autorzy autobiografii JIWO, akceptując wybrane tradycyjne wartości, jednocześnie odrzucała część wspierających je norm.

Szulim Chaskiel Rubin („Jecheskiel Twerski”) pochodził z tradycyjnej społeczności, która w sensie swojego otwarcia na nowoczesny świat znajdowała się na przeciwległym biegunie do relatywnie otwartego otoczenia „A Sztetlesze”. Podczas gdy autorka dorastała w centrum cywilizacji litwackiej, „Twerski” spędzał dzieciństwo w sercu świata chasydzkiego, wśród wyznawców cadyka z Bełza. Jego autobiografia reprezentuje jedno z najbardziej separatystycznych żydowskich środowisk¹⁵. Oddaje ona doświadczenie osoby całkowicie zakorzenionej w tradycyjnym żydowskim świecie¹⁶. Mimo tego, że autor dorastał

¹⁴ *Ibidem*, s. 2.

¹⁵ Wielka dynastia chasydzka, założona przez rabina Szaloma Rokeacha, od 1817 r. rabina w Bełzu. Chasydzi Bełz byli jednym z najbardziej konserwatywnych ortodoksyjnych środowisk. W okresie międzywojennym ostro występowali przeciw dynastii Alterów z Góry Kalwarii i zdominowanej przez nią Agudas Jisroel. Tę ostatnią uznawali za zbyt daleko idący kompromis wobec zagrożeń nowoczesności. Do tego rodzaju złych kompromisów należały m.in. upodabnianie się do uniwersytetów jesiwy, szkoły dla dziewcząt, układy z przedstawicielami ruchu syjonistycznego. Na temat oporów chasydów Bełz wobec polityki Agudy, zob. G. Bacon, *The politics of tradition...*, s. 91, 122.

¹⁶ Autobiografia nr 3668, język jidysz, nadesłana w 1939 r. Mający 22 lata w momencie pisania swojej pracy Szulim starał się maksymalnie ukryć swoje uczestnictwo w konkursie. Mogło ono przynieść bardzo mocne sankcje jego środowiska. Przedstawił się jedynie pod pseudonimem, prosząc o odesłanie autobiografii do „znajomego” rabina, Szulima Chaskela Rubina, którym w rzeczywistości był on sam. Jak wyjaśnił pracownikowi JIWO w Nowym Jorku, w 1959 r., jego autobiografia była w „trzech czwartych prawdziwa”, lecz „dodawał w niej niektóre

w świecie odległym od „A Sztetlesze”, jego autobiografię cechuje zasadniczo to samo pomieszanie akceptacji i krytycyzmu wobec tradycyjnego otoczenia, ujawniające podobny światopogląd i podobne życiowe aspiracje.

„Jecheskiel” urodził się w 1917 r. w Pradze, dokąd jego rodzice uciekli przed działaniami wojennymi. Dzieciństwo spędził w Bełzie i Zamościu. Pochodził z wybitnych rabinicznych rodzin. Ojciec wywodził się z „rabinów rosyjskich”, z rodziny wykazującej sympatie dla jednego z pierwszych ruchów syjonistycznych, Hibat Syjon. Ruch ten w świecie Bełza i galicyjskiego chasydyzmu był według autora „uznawany za trefny niczym świnia”¹⁷. Matka była wnuczką Belzer Rebe¹⁸ i oddaną wyznawczynią jego nauk. Duży fragment biografii stanowi opis jej dominacji w rodzinnym domu autora. Charakter tejże dominacji został niejako uwarunkowany przez cechy bełzkiego chasydyzmu. „Mama, urodzona na powszechnie znanym dworze cadyków z Bełza, otrzymała restrykcyjne chasydzkie wychowanie”¹⁹. Wychowano ją na ludowych żydowskich legendach, w duchu absolutnego oddania wartościom religijnym, uczono Chumeszu (Pięcioksięgu), lecz tak, jak powinno się uczyć dziewczynki, w jidysz („Dajcz Chumesz”), a nie w języku hebrajskim. W przeciwieństwie do ojca, w młodości zajmującego się również świeckimi naukami, matka była wroga wszelkim nowinkom pochodzącym spoza tradycyjnego żydowskiego świata. Rodzice od początku dbali o religijne wykształcenie i wychowanie syna, mające mu zapewnić miejsce wśród tradycyjnej, rabinicznej elity.

Istotne dla problemów tego artykułu są fragmenty jego biografii poświęcone konfliktowi rodziców o ścieżkę edukacyjną „Twerskiego”. Gdy autor miał 12 lat (a więc na rok przed osiągnięciem tradycyjnej dojrzałości), jego ojciec chciał zatrudnić dodatkowego nauczyciela, który miałby go uczyć języka polskiego, nowoczesnej gramatyki i ortografii języków żydowskich. Swoją gwałtowny protest wyraziła tutaj matka, przeciwna tego rodzaju edukacji. Autor wyrażał swoje ubolewanie, że ucząc się w tradycyjny sposób języków żydowskich,

rzeczy”, by ukryć jej rzeczywistego autora. Strona tytułowa nadesłanej w 1939 r. na trzeci konkurs biografii sugeruje, że główną motywacją dla Szulima było uzyskanie nagrody pieniężnej. Zob. autobiografia nr 3668, karta tytułowa, notatka pracownika JIWO z 8 XII 1959 r. Dla problemów poruszanych w tym artykule, mniej istotna jest prawdziwość wszystkich faktów biograficznych podanych przez autora, co sposób ich podawania, charakteryzujący jego światopogląd i pokazujący jego elementy, wspólne z tymi ujawnionymi przez innych uczestników konkursu JIWO.

¹⁷ Autobiografia nr 3668, s. 2.

¹⁸ Chodzi tutaj o Samuela Rokeacha (Sar Szaloma), założyciela dynastii.

¹⁹ Autobiografia nr 3668, s. 2.

nigdy nie mógł nauczyć się ich gramatyki i ortografii²⁰. W środowisku, w którym dorastał „Jecheskiel”, starano się bardzo dokładnie kontrolować dzieci. Istniał np. bezwzględny zakaz gry w piłkę w szabat. Nie kontestując wszystkich ortodoksyjnych nakazów i zakazów, dorastający autor coraz lepiej rozumiał, jak ważna jest znajomość „języka krajowego” (*landszprach*), czyli języka polskiego. Bez skutku próbował wyjednać zgodę matki na jego naukę: „Gdy stałem się starszy, zrozumiałem, że aby żyć, trzeba mieć elementarne świeckie wykształcenie. Najważniejsze są kwalifikacje państwowe²¹. Ale na drodze [ku świeckiemu wykształceniu – K.K.] dalej stała mama. Nie pomagały żadne argumenty, że już cały dwór w nowy sposób uczy swoje dzieci”²². Brak możliwości nauki przedmiotów świeckich i najważniejszego do nich klucza, jakim był język polski, został przedstawiony przez autora jako osobista tragedia, której tylko częściową rekompensatą były wzmożone studia talmudyczne²³.

Gdy „Jecheskiel” miał kilkanaście lat, jego rodzice przeprowadzili się z Bełża do Zamościa, gdzie ojciec objął stanowisko rabina. Później autor wysłany został do jesziwy „wielkiego trzebińskiego rabina”²⁴. Po jej ukończeniu i powrocie do Zamościa miał nadzieję nareszcie rozpocząć systematyczną naukę języka polskiego. Wyraźnie podkreślał, że stanowił on element niezbędny w wykształceniu rabina. Na tym tle ponownie wybuchł konflikt z matką. Nauka języka polskiego miała sprawić jej zdaniem: „że zapomnę wszystkiego co nauczyłem się w jesziwie, język polski namiesza mi w głowie”²⁵. Autor uczył się więc potajemnie, w tym celu przeprowadzając się do domu babci. Jak pisał, pryncypialne stanowisko matki wobec nauki „języka krajowego” stało na przeszkodzie również jej własnym planom matrymonialnym wobec dzieci. Oczekiwała ona, że swych mających tak prestiżowe pochodzenie synów wyda za chasydzkie córki, cieszące się *jiches*²⁶ przynajmniej równym jej własnemu i które w posagu

²⁰ *Ibidem*, s. 20–21.

²¹ Zapewne chodzi tutaj o wykształcenie uznawane przez państwo, naukę przynajmniej w legalnym, zarejestrowanym w kuratorium chederze.

²² *Ibidem*, s. 28–29.

²³ *Ibidem*, s. 34–35.

²⁴ Chodzi tutaj o przyciągającą studentów z całej Polski jesziwę Kochaw Mijaaakow (Gwiazda Jakuba), prowadzoną przez słynnego w świecie ortodoksyjnym rabina Dow Berisza Weidenfelda (1881–1965). Na temat jesziwy i jej założyciela zob. http://www1.yadvashem.org/yv/en/exhibitions/communities/trzebinia/religious_life_wiedenfeld.asp (dostęp 20 I 2012).

²⁵ Autobiografia nr 3668, s. 47.

²⁶ *Jiches* (jid.) – tradycyjna kategoria prestiżu społecznego wśród wschodnioeuropejskich Żydów. Jej głównym elementem było posiadanie w linii przodków rabinów, sędziów, generalnie wielkich talmudycznych uczonych.

wniosą stanowisko rabina. Starszy brat „Jecheskiela”, mimo że, jak z podziwem pisał o nim autor, na własną rękę zdobywał świeckie wykształcenie, nie znał dobrze języka polskiego. Za osobę nieznaną „języka krajowego” wydać swojej córki nie chciał żaden rabin²⁷.

Ostatnim fragmentem autobiografii jest szerszy opis kryzysu tradycyjnego świata, masowego odchodzenia młodzieży od religii. „Jecheskiel”, syn mającej na niego tak ogromny wpływ antyagudystycznej matki, starał się założyć lokalną organizację Agudas Jisroel, by ratować religijność żydowskiej młodzieży. Drogą do ratunku była droga Agudy, a więc „organizacji i systemu”. Jak pisał autor, miał on szansę na zrobienie w partii kariery, lecz ponownie na przeszkodzie stanęła mu (22-letniemu mężczyźnie!) matka. Publicznie wyżywał się, pisząc (pod pseudonimem) artykuły do „Judiszen Cajtung” z Munkacza (Mukaczewa) i do warszawskiego „organu ortodoksyjnej młodzieży” – „Ortodoksisze Jugend Bleter”²⁸.

„Ester” pochodziła z ortodoksyjnej rodziny chasydów Ger (Góry Kalwarii). Jej ojciec był bogatym (choć zubożałym po kryzysie 1929 r.) kupcem, działaczem Agudas Jisroel w podwarszawskim Grójcu. Autorka od samego początku autobiografii silnie zaznaczała swoje przywiązanie do religii i zakorzenienie w świecie żydowskiej ortodoksji. „Urodziłam się w 1920 r. w iście rygorystycznej rodzinie chasydzkiej. Odkąd pamiętam, zawsze otoczona byłam chasydzkimi tradycjami. Zgoła pięcioletnia, czułam się szczęśliwa, że jestem żydowskim dzieckiem. Ze współczuciem patrzyłam na gojów, którzy nie mieli tego szczęścia”²⁹. We wczesnym dzieciństwie, co sugeruje dobrą materialną sytuację rodziny i ponadprzeciętne przywiązywanie wagi do religijnego wykształcenia córek³⁰, ojciec wynajął dla „Ester” prywatnego mełameda

²⁷ *Ibidem*, s. 46–50.

²⁸ *Ibidem*, s. 51–56.

²⁹ Autobiografia nr 3559 (jid.), 1939 r., cyt. za: *Ostatnie pokolenie. Autobiografie polskiej młodzieży żydowskiej okresu międzywojennego*, red. A. Cała, Warszawa 2003, s. 165.

³⁰ Fakt jednoznacznej niechęci ojca do rozpoczęcia przez jego córkę edukacji w szkole powszechnej, znamionuje jego nietradycyjną, lecz właśnie ortodoksyjną świadomość. Już w XIX w., wobec braku religijnych przeciwwskazań wysyłania dziewczynek do szkół nieżydowskich, w bogatszych domach córek w tego typu szkołach stała się normą, nawet w środowiskach tradycyjnych, nieakulturowanych. Fakt, że ojciec „Ester” sprzeciwiał się uczęszczaniu córki do placówki państwowej sugeruje, iż zinternalizował on już ideologię swojej partii Agudas Jisroel. Działacze tego ruchu zdawali sobie sprawę, że w zmieniających się warunkach społecznych stara praktyka wysyłania dziewczynek do nieżydowskich szkół działa na szkodę społeczności religijnej. Szybciej akulturujące się w tych warunkach dziewczęta w swoich planach życiowych, stylach życia, aspiracjach coraz bardziej różniły się od tradycyjnie uczących się

(tradycyjnego nauczyciela przedmiotów religijnych). Później autorka uczyła się równolegle w państwowej „szabasówce”³¹ i nadzorowanej przez Agudas Jisroel ortodoksyjnej szkole dla żydowskich dziewczynek ruchu Bejs Jankew. Po ukończeniu szkoły na poziomie podstawowym chciała uczyć się w gimnazjum. Musiała z tego zrezygnować z powodu sprzeciwu ojca wobec łamania religijnego zakazu, jakim byłoby uczęszczanie do szkoły średniej i pisanie w sobotę³². „Ester”, choć bardzo jej zależało na kontynuowaniu nauki, w pełni rozumiała sprzeciw ojca. Również dla niej wartości żydowskiego prawa religijnego, Halachy, były wartościami najwyższymi. Jednak podobnie jak wcześniej prezentowani autorzy, nie wykazywała zrozumienia dla wszystkich norm i stylów życia obecnych w otaczającym ją tradycyjnym świecie. Akceptując opór ojca wobec łamania Halachy, krytycznie odnosiła się do jego zakazów uczęszczania do kina, teatru czy też robienia zdjęć. W tajemnicy przed nim, a za cichym przyzwoleniem matki, zapisała się do biblioteki, by móc wypożyczać z niej dzieła polskiej literatury³³.

W momencie pisania autobiografii autorka należała do czołowych działaczek miejscowego oddziału Bnojs Agudas, dziewczęcej przybudówki Agudy, i była nauczycielką w szkole Bejs Jankew. Już jako osoba dorosła krytykowała negatywne cechy swojego środowiska, takie choćby jak separacja ortodoksyjnej społeczności od Żydów niereligijnych. Jej krytyka tradycyjnych mas niewiele odbiegała od opinii świeckich, radykalnych autorów jiwowskich autobiografii. Tak oto „Ester” charakteryzowała rodziców swoich uczennic:

To wszystko od biedy można było znieść, gdyby nie wtrącali się rodzice. Chcieli, żeby dzieci po miesiącu nauki wszystko już umiały. [...] Niemal wszystkie matki przyszły

żydowskich chłopców. Coraz częściej przekładało się to na problemy małżeńskie i rodzinne (np. konflikty co do sposobu wychowania i edukowania dzieci). Na temat edukacji dziewczynek i wyższego poziomu akulturacji kobiet żydowskich zob. P. Hyman, *Gender and Assimilation in Modern Jewish History. The Roles and Representations of Women*, Seattle 1995, s. 73; R. Manekin, *The Lost Generation. Education and Female Conversion in Fin-de-Siècle Kraków*, „Polin” 18, 2005, s. 189–219; S. Stampfer, *op. cit.*, s. 167–189. Szkoły Agudy dla dziewczynek (Bejs Jankew) były ważną ortodoksyjną innowacją, mającą tym procesom przeciwdziałać. Więcej na ten temat poniżej.

³¹ Szabasówki – tym popularnym mianem określano państwowe szkoły powszechne dla dzieci żydowskich, w których respektowano prawa szabat i które nie działały w sobotę. Program tych szkół właściwie nie różnił się od programu innych szkół powszechnych.

³² Dzieci żydowskie, uczęszczające do państwowych szkół powszechnych, w sobotę były w szkole zwolnione z obowiązku pisania podczas lekcji. Zwolnienie to nie obowiązywało już w szkołach średnich.

³³ *Ostatnie pokolenie...*, s. 167–168, 173.

do mnie z tą sprawą. [...] Usiłowałam odeprzeć pretensje, wytłumaczyć i wyjaśnić, ale wszystko było na nic. Po prostu, by tak rzec, panował tu taki obyczaj. Trzeba było się skarżyć i mieć pretensje. Był to ich sposób na spędzanie czasu [...] Bolało mnie jednak, że ludzie tu są tak ograniczeni. [...] Same zaś dziewczynki były bardzo zadowolone. Z ochotą przychodziły do szkoły. Natomiast rodzice mierzyli wszystko według miary własnych korzyści. Chcieli na polu nauki, tak jak w innych dziedzinach swego małego światka, „mieć dużo towaru za swoje pieniądze”³⁴.

Krytykę zbyt wąskich, nieprzystających do otaczającego dwudziestowiecznego świata horyzontów tradycyjnego społeczeństwa zawiera też autobiografia autora o pseudonimie „Tor”³⁵. Urodził się w 1913 r. w Mińsku Mazowieckim. Pochodził z biednej, tradycyjnej rodziny. Jego ojciec, chasyd Ger, był szamesem w synagodze Israela Szulima Altera. W 1915 r. rodzina schroniła się przed działaniami wojennymi w Warszawie. Pierwsze większe wspomnienie „Tora” dotyczyło podróży pociągiem po ucieczce z Mińska. Napotkany wtedy, dziwny, „mówiący na wpół po rosyjsku na wpół po polsku” człowiek został uznany przez jego matkę za proroka Eliasza. Maszynista, który uratował pociąg przed kolejową katastrofą, był według niej będącym na usługach proroka aniołem. Opis ten pełni w autobiografii przykład kultury zabobonu, jaka zdaniem autora wypełniała „nieracjonalny” chasydyzm. „Tor” podkreślał, jak głęboko sam wierzył w tę legendę w dzieciństwie. „Matka opowiadała [tę historię – K.K.] w tak obrazowy sposób, z taką wiarą. Tak, że sam zacząłem w to wierzyć. Pamiętam, że gdy byłem dzieckiem, sam w stu procentach wierzyłem, że to był prorok Elias z aniołami... Opowiadałem to dzieciom z chederu, a one mi po prostu tego zazdrościły.... Musiałem to opowiadać nieskończoną ilość razy”. Jak po tym opisie zaznaczył „Tor”: „Dziś cała ta opowieść brzmi dla mnie nie inaczej, jak piękny paradoks...”³⁶.

Kolejny autor, „Etonis”, litwak, przedstawił swoje pierwotne otoczenie pozytywnie. Podobnie jak u dorastającej w okolicy „A Sztetlesze”, na taką ocenę zasłużyło sobie ono swoją otwartością na otaczający, świecki, i żydowski, i nieżydowski świat. „Etonis” pochodził z małej miejscowości „R.”³⁷ przy granicy z ZSRR, w województwie nowogródzkim³⁸. Kresowe środowisko autora

³⁴ *Ibidem*, s. 180.

³⁵ Autobiografia nr 3752 (jid.), 1934 r.

³⁶ *Ibidem*, s. 2. „Jecheskiel Twerski” przypisywał „mrocznym” chasydzkim legendom, na których został wychowany, fakt swojej nadzwyczajnej strachliwości, „tchórzostwa” już w dorosłym życiu, autobiografia nr 3668, s. 13–15.

³⁷ Chodzi tu zapewne o Raków bądź Radoszowice.

³⁸ Autobiografia nr 3845 (jid.), nadesłana w 1932 r.

zdawało się podzielać przekonanie o zgodności postaw religijnych z narodową nowoczesnością zrodzonej w XIX w. kresowej kultury nowohebrajskiej. Równolegle do nauki w chederze, w latach 1918–1920 „Etonis” pobierał lekcje języka rosyjskiego, arytmetyki i geografii u prywatnego nauczyciela³⁹. Prawdopodobnie pod wpływem środowiska i nauczycieli (uczących w chederze) jego lektury były autorstwa przedstawicieli pierwszego pokolenia żydowskich nacjonalistów, Pereca Smolenskina i Micacha Josefa Berdyczewskiego, odnoszących się do tradycyjnego judaizmu nader krytycznie. Później, gdy „Etonis” rozpoczął naukę w lokalnej małej jesziwie, na szkodliwość tych lektur zwrócił uwagę jego ojcu rabin. Jak pisał autor, „ojciec nie był jednak fanatykiem” i dalej pozwalał mu na czytanie tej literatury⁴⁰. Mimo to, zarówno ojciec, jak i syn byli religijnymi Żydami, w ortodoksyjnym znaczeniu tych słów. Opis środowiska, w którym dorastał autor, sugeruje jego stosunkowo łagodną (w porównaniu do innych) adaptację do nowoczesnych przemian. Tego rodzaju łagodne, liberalne przystosowywanie się sprawiało, że swoje pierwotne otoczenie autor oceniał pozytywnie.

O tym, że dla ogółu autorów ortodoksyjnych kryterium akceptacji ich tradycyjnego otoczenia była ocena, czy otwierało się ono na świeckie, nowoczesne otoczenie, zaświadcza też autobiografia „Gamalielisa”. Ten pochodzący z Brańska Podlaskiego litwak, student kilku litewskich i chasydzkich jesziw, opisując swoje dzieciństwo narzekał, że w małym sztetl młodzież nie miała szans na uzyskanie świeckiej edukacji. Uważał ją za nie mniej ważną od religijnej. „Szli [żydowscy młodzieńcy w sztetl – K.K.] przetartymi ścieżkami swoich ojców i dziadków, którzy żadnej nowoczesnej edukacji wtedy w sztetl nie doświadczyli. Nawet dziś jest niewiele lepiej, cheder i w najlepszych wypadku jesziwa, to one «są uniwersytetami» dla 98 procent naszej sztetlowej młodzieży”⁴¹.

„Gamalielis” opisywał swoją rodzinę dokładnie według wyżej sformułowanego kryterium, obecnego w autobiografiach innych autorów. Przedstawiał dziadka jako osobę „najbardziej oświeconą w rodzinie”. Przed wojną zajmował się on sprzedażą losów na loterię, po wojnie zmuszony był zarabiać jako nauczyciel w chederze. Wbrew tradycyjnym normom, lokującym mełamedów na niższych szczeblach społecznego prestiżu, „Gamalielis” odczuwał pewien rodzaj dumy z działalności dziadka, którego cechowała zarówno głęboka

³⁹ Autobiografia nr 3845, cyt. za: *Awakening Lives. Autobiographies of Jewish Lives in Poland before the Holocaust*, red. J. Shandler, New Haven and London 2002, s. 5.

⁴⁰ Autobiografia nr 3845, cyt. za: *ibidem...*, s. 11.

⁴¹ Autobiografia nr 3548 (jid.), nadesłana na konkurs w 1934 r., s. 10.

religijna wiedza, jak i „oświecenie”. Szczycił się, że jego dziadek był pierwszym nauczycielem „Emanuela Heftmana”⁴² i „jeszcze całego szeregu dziś uznanych społecznych i religijnych autorytetów”⁴³. To dziadek zaszczyścić miał u niego miłość do nauki, zarówno „tradycyjnej”, jak i nowoczesnej, ogólnej. W następujący sposób „Gamalielis” opisywał swój dom rodzinny: „Nasz dom cieszy się popularnością w sztetl z powodu swoich «otwartych drzwi». Jest postrzegany jako dom, w którym omówić można wszystkie miasteczkowe i polityczne wydarzenia. Nasz dom uchodzi również za miejsce, «z którego nikt biedny nie wyjdzie głodnym»”⁴⁴. Autor wyraźnie był dumny z tego, że w jego domu tradycję łączono z nowoczesnością, tradycyjnym wartościami, takim jak żydowska dobroczynność, towarzyszyła „otwartość”, czytanie świeckiej prasy, dyskusje o polityce.

Jak widzieliśmy, młodzi uczestnicy konkursu JIWO, a dokładnie, ta ich mniejszość, która do momentu pisania autobiografii wytrwała w przywiązaniu do religii i wartości swojego pierwotnego otoczenia, powstrzymywała się przed całkowitą jego krytyką. W ich opisach wyjątek stanowił cheder, tradycyjna instytucja podstawowej żydowskiej edukacji religijnej. Młodzi ortodoksi atakowali ją w jej najbardziej niezreformowanej postaci. Krytykowali tradycyjny cheder za to, że nie dawał absolutnie żadnej świeckiej wiedzy, że zorganizowany był wbrew wszelkim zasadom pedagogiki. Opisy tej instytucji dokonane przez młodych ortodoksów czasem w ogóle nie różniły się od tych dostarczonych przez ich kolegów, którzy w momencie pisania autobiografii byli już zwolennikami jednego z radykalnych, świeckich ruchów politycznych (rewizjonistycznego lub lewicowego syjonizmu, bundyzmu bądź komunizmu) i z perspektywy ideologii tych ruchów opisywali swoje pierwotne otoczenie.

Anonimowy autor, „M.W.”⁴⁵, jeden z nielicznych przedstawicieli prawdziwych ortodoksyjnych elit, syn i szwagier chasydzkich rabinów z Dobrego, absolwent kilku chasydzkich i litwackich jesziw, tak oto podsumowywał swoje chederowe doświadczenie: „pobyt w chederze bardzo mocno zaznaczył się w mojej dziecięcej duszy [...] w długie zimowe wieczory, dziesiątki uczniów, 6–7-letnich dzieci siedziało przy stołach, składających się z dwóch desek

⁴² Chodzi tutaj zapewne o słynnego pisarza hebrajskiego i syjonistycznego ideologa, Józefa (Chaima) Heftmana, rzeczywiście urodzonego w Briańsku Podlaskim. Zob. *Leksikon fun der Nayer Yidiszer Literatur*, New York 1960, s. 197–199.

⁴³ Autobiografia nr 3548, s. 3–5.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 7.

⁴⁵ Autobiografia nr 3561 (jid.), 1934 r.

i beczki [...]. Lampy na stołach świeciły się słabiej niż w więzieniu”. Najsilniej utkwiło mu w pamięci nieustanne bicie dzieci przez rebego⁴⁶.

„Z. Gitelman” był litwakiem⁴⁷. Wyższość swojego religijnego środowiska nad środowiskami chasydzkimi upatrywał w umiejętności integracji i reformy tradycyjnych instytucji, tak by mogły one funkcjonować w nowoczesnym świecie. Przytoczę opis chasydzkiego chederu w Ostrowcu, w którym „Z. Gitelman” spędził lata I wojny światowej i rozpoczął swoją religijną edukację⁴⁸:

Tam, w Ostrowcach, zacząłem chodzić do chederu. Nie pamiętam treści nauczania, jedyne co pozostało w mojej pamięci to zewnętrzne wrażenia. [...] Mały, biedny domek, z którego przez drzwi przechodziło się do chederu. Po ich otwarciu, przed oczami wchodzącego odsłaniały się cztery niskie ławki, wypełnione dziećmi siedzącymi od ściany do ściany. To były polskie [czyli chasydzkie – K.K.] maluchy z chasydzkimi jarmułkami i kręconymi pejsikami [...] gotowe na rozkazy potężnego rebego, który siedząc przy stole swoim masywnym ciałem przesłaniał okienne światło, jeszcze bardziej zaciemniając i tak już mroczny pokój. Rebe, siedzący po jednej stronie stołu i jego pomocnik siedzący po stronie drugiej, zamęczali dziecięce główki przesadną powagą swoich nauk. Czy rebe choć raz się uśmiechnął? Nie pamiętam. Jego melancholijny, pozbawiony miłosierdzia wyraz twarzy zasiewał strach w naszych dziecięcych sercach. Staraliśmy się omijać jego spojrzenie, przerzucając wzrok nad jego głową ku kawałkowi łagodnego niebieskiego nieba, które dało się zauważyć przez okno. Trwało to tylko do momentu, kiedy rabin nagle rzucał dzieciom rozkaz: „opuścić spodenki!”. Wtedy z impetem wszyscy, wystraszeni, rzucali się w kierunku rabina. Pomocnik nie brał udziału w biciu ani razu, robił to tylko rebe we własnej osobie. Z drżącymi sercami patrzyliśmy jak małe „jidele” [żydowskie dziecko – K.K.], biedaczek, opuszczało swoje spodenki na oczach wszystkich, rabin jedną ręką kładł je sobie na kolanie, a drugą „czynił mu honory” swoją mięsistą łapą. Zawstydzone, z wytrzeszczonymi oczkami, biedne dziecko szybko podciągało spodenki i chlapiąc prześlizgiwało się przez stłoczoną grupę dzieci na swoje miejsce. Również ja zasłużyłem na wzięcie udziału w świętej procedurze chłosty, zresztą niezasłużenie⁴⁹.

„Tor” opis swojej edukacji rozpoczął od relacji ze spotkania z „Jidlem-mełamedem”, którego nieodłącznym atrybutem był karzący kij. Jego opis chederu należy do najbardziej typowych, podkreślających przemoc i obskurantyzm

⁴⁶ *Ibidem*, s. 10.

⁴⁷ Autobiografia nr 3507 (jid.), 1934 r.

⁴⁸ Ten fragment należy odczytywać biorąc pod uwagę kontekst całej pracy autora, przede wszystkim jego silnej litwackiej (krytycznej wobec chasydyzmu) tożsamości, a także nowoczesnych, ortodoksyjnych (a więc reformatorskich, antytradycyjnych) aspiracji, które żywił w momencie pisania autobiografii. Choć w tym wypadku jego opis mógł nie rozmijać się bardzo z rzeczywistością, autorowi wyraźnie łatwiej było przypisać wszystko, co wsteczne i złe w świecie żydowskiej religii obcemu sobie środowisku.

⁴⁹ Autobiografia nr 3507 (jid.), 1934 r., s. 2–3.

przekazywanych tam nauk. „Tor”, wobec którego rodzice mieli wygórowane ambicje, rozpoczął edukację już w wieku czterech lat. Dwa lata później zmienił miejsce nauki, studiując teraz u nauczyciela Gemary („Gemara mełamed”). „Nadszedł już czas, powiedział tata, abyś poznał kawałek Gemary...”. Moment ten komentował „Tor” z właściwą sobie ironią: „Piękny dzień dla zaledwie szesćioletniego dziecka...”⁵⁰. „A Sztetlesze”, która jak część dziewczynek z ortodoksyjnych rodzin uczęszczała do chederu razem z chłopcami, pisała: „Gdy miałam 6 lat poszłam do chederu. Rebe, gniewny Żyd, miał w zwyczaju mocno bić. Ja byłam jednak oszczędzana z powodu moich talentów do nauki”⁵¹.

Nawet pozytywny opis chederowej edukacji „Gamalielisa” sugeruje, że również w jego otoczeniu powszechne były zgoła inne, bo negatywne oceny chederu. Jakby przewidując podstawowy zarzut, który religijnej edukacji stawiała większość młodzieży, pisał: „ani razu nie mogłem zarzucić moim mełamedom ogłupiana mnie, uczenia mnie pilpulu...”⁵².

Dumna „chasydzka córka”, „Ester”, tak opisała swoją reakcję na informację o tym, że w jej mieście powstanie szkoła Bejs Jankew: „Mówiono, że zakłada szkoły dla żydowskich dziewcząt. Słowo «szkoła» działało na mnie w sposób magiczny. Jak wygląda ta szkoła? Co się w niej dzieje? Wyobrażałam sobie mnóstwo ławek, mnóstwo ławek bez liku. [...] Z wielką niecierpliwością oczekiwałam otwarcia szkoły w naszym mieście. Właśnie – żydowskiej szkoły; śnił mi się raj. Nie drobnostka przecież! Będę się uczyła, będę wiedziała”⁵³. W narracji „Ester” szkoła jednoznacznie symbolizowała postępowość, otwarcie na świat i wiedzę o nim. „Żydowska szkoła” stanowiła w jej oczach ważną społeczną rewolucję. Novum była już sama zbitka pojęciowa, łącząca żydowskość

⁵⁰ Autobiografia nr 3752, s. 4.

⁵¹ Autobiografia nr 3508, s. 5.

⁵² *Pilpul* (hebr.) – dosłownie pieprz. W wolnym tłumaczeniu oznacza bardzo szczegółową, scholastyczną analizę religijnego tekstu. Metoda ta, w XV i XVI w. rozwinięta w świecie aszkenazyjskich Żydów, bywała silnie krytykowana przez część tradycyjnych autorytetów. W XIX w. *pilpul* stał się celem ataków litewskiej, bardziej racjonalistycznej odmiany judaizmu. W środowiskach świeckich *pilpul* powszechnie utożsamiany był z irracjonalizmem, kazuistyką, brakiem logiki, mającymi jakoby cechować tradycyjny judaizm. Autobiografia nr 3548, s. 10–11.

⁵³ Radość autorki, przede wszystkim z faktu, że dzięki ortodoksyjnej szkole dla dziewcząt dostępna dla niej będzie religijna edukacja, przewidziana głównie dla chłopców, obrazuje również ten oto fragment: „zakomunikowałam wszystkim, którzy chcieli słuchać, że w Grójcu ma powstać szkoła dla dziewcząt, w której uczyć się będą czytania po żydowsku, modlenia się, a wreszcie – triumfalnym głosem dodałam – i Pięcioksięgu! [...] Jednym słowem, powstała szkoła Bejs-Jakow. Mój ojciec brał w tym czynny udział, występując z referatami na wielu zebraniach”, *Ostatnie pokolenie...*, s. 166.

(tę, zdaniem autorki „prawdziwą”, tradycyjno-ortodoksyjną) z nowoczesną instytucją. Była przeniesieniem nadrzędnej wartości, jaką jest religia, z tradycyjnego świata, w świat współczesny. „Ester” podkreślała, że wieczorową szkołę Bejs Jankew ceniła bardziej niż „szabasówkę”, do której uczęszczała w tym samym czasie. Widzimy tutaj, że religijna szkoła żydowska oceniana była pozytywnie, ponieważ była nowoczesna, tradycyjne treści przekazywała w zasadniczo nowej formie.

„A Sztetlesze” rozpoczęła swoją edukację w wieku sześciu lat, w lokalnym chederze. Szybko została stamtąd zabrana do szkoły dla dziewcząt, działającej w „szulu dla kobiet”. Z opisu wynika, że była to prywatna szkoła żydowska, łącząca wychowanie tradycyjno-religijne z przedmiotami świeckimi, realizująca również program Ministerstwa Edukacji i Wyznań Publicznych. Szkoła ta, przedstawiona w samych superlatywach, w której autorka nauczyła się kochać wiedzę i naukę, przeciwstawiona została zarówno chederowi, jak i „obcej” polskiej szkole powszechnej. Do tej ostatniej autorka musiała się przenieść po ukończeniu V klasy szkoły żydowskiej (nie było w niej więcej klas), uczyła się tam dwa lata, osiągając ówczesne wykształcenie podstawowe. Wzorem osobowym autorki byli jej ukochani nauczyciele z prywatnej szkoły żydowskiej. Instytucja ta w opisie autorki zasłużyła na entuzjastyczne oceny przede wszystkim z powodu przekazywanych tam nowoczesnych, lecz zarazem nardowo-żydowskich, niestojących w sprzeczności z religią edukacyjnych treści⁵⁴. Fakt funkcjonowania tego typu placówki w otoczeniu autorki był ważnym wskaźnikiem modernizacji otoczenia, w którym dorastała⁵⁵.

„Jecheskiel Twerski” gdzieś około 1929–1930 r. przeprowadził się wraz z rodzicami do Zamościa. Po wielkich sporach jego ojcu udało się przełamać opór żony wobec wysłania syna do nauki w chederze Agudas Jisroel⁵⁶. Wyjątkowy wśród autorów JIWO ze względu na bardzo zamknięty charakter jego środowiska pierwotnego „Jecheskiel” o chederze Agudy napisał: „w porównaniu z bełzkim chederem odznaczał się systemem i porządkiem”. Również jego interesowało w chederze głównie to, co było „zorganizowane”, „nowoczesne”, co tchnęło „zreformowaną tradycją”.

⁵⁴ Autobiografia nr 3508, s. 9–12.

⁵⁵ Na temat ogólnej charakterystyki modernizacji żydowskiej tradycyjnej edukacji, w tym tej dla dziewcząt, zob. R. Elboim Dror, *Maslulej modernizacja ba hinuch- me ha heder le beit ha sefer*, w: *Ha Heder. Makorim, teudot, prakei sifrut we zichronot*, red. E. Etkes, D. Assaf, Tel Awiw 2010, s. 57–76; Ch.Sz. Kazhdan, *Fun cheider un 'szkoles' biz CISZO*, Meksyk 1956, s. 202–207.

⁵⁶ Autobiografia nr 3668, s. 29–30.

Pozytywna ocena chederu dokonana przez „Etonisa” wynikała z faktu jego zreformowania, tego, że nie był on instytucją do końca tradycyjną⁵⁷: „Ta instytucja przypominała nowoczesny cheder. Nauczyciel, miejscowy młodzieniec, był «progresywny». Uczył nas czytać i pisać po hebrajsku z podręcznika, nie gorzej niż recytowania modlitw⁵⁸. Nie siedzieliśmy na stołach, lecz w prawdziwych, szkolnych ławkach. Oczywiście, były tam hebrajskie piosenki, takie jak *Mały Pokój*, *Śpij moje dziecko*, *Matko, Matko*, inne dziecięce piosenki, i na końcu zawsze śpiewaliśmy *Hatikwę*”⁵⁹.

„Z. Gitelman”, autor przedstawionej powyżej bezkompromisowej krytyki chederu w Ostrowcu, urodził się w 1913 r. w Ignatowej, małej osadzie na Wołyniu, nieopodal Łucka. Rodzina kilka lat spędziła w Ostrowcu, uciekając przed wojenną zawieruchą. W 1918 r. autor wraz z rodzicami wrócił do Ignatowej. Tam posłano go do nowego chederu. Opisał tę instytucję w wyraźnej opozycji do swoich doświadczeń z Ostrowca: „Nasze, tutejsze chedery, nie wpływały na mnie w taki sposób, w jaki robił to polski cheder. [...] Wszystko było tam swojskie i dobre. Rebe był bardzo dobry i w ogóle cheder był źródłem rozwoju zainteresowań i wolnych, duchowych przeżyć. Od tego czasu zaczynają się moje dziecinne lata”⁶⁰.

Przywoływany już wyżej „M.W.”, po śmierci ojca przeprowadził się z matką do Warszawy. Tam rozpoczął naukę w chederze. Prymitywizm instytucji i jej nauczyciela, przemoc, powodowały, że autor był szczęśliwy za każdym razem, gdy tylko udało się mu z niej uciec. W Talmud Torze, do której poszedł po zakończeniu nauki w chederze, uczył się dwa i pół roku. Należał tam do najlepszych uczniów, ciesząc się mianem „masmida”⁶¹. Jego doświadczeniom

⁵⁷ Na temat zreformowanych chederów na przyszłych północno-wschodnich ziemiach Drugiej Rzeczypospolitej, powstających już w ostatnich latach carskiej Rosji, tzw. chederów *metukan*, zob. Ch.Sz. Kazhdan, *Fun cheider un 'szkoles'...*, s. 306–324.

⁵⁸ Nauka czytania w języku hebrajskim z nowoczesnych podręczników była w chederze czymś nowym. W tradycyjnej instytucji tego typu nauka języka hebrajskiego odbywała się na podstawie studiów nad tekstami religijnymi. Kolejne stopnie chederów odpowiadały kolejnym, uczonym w nich religijnym księgom. Dzieci rozpoczynające edukację (najczęściej w wieku od 3 do 5 lat), uczyły się w Cheder Chumesz i swoje pierwsze kroki w nauce języka stawiały w oparciu o trudny tekst Pięcioksięgu. Zob. S. Stampfer, *op. cit.*, s. 145–166.

⁵⁹ Autobiografia nr 3845 (jid.), 1932 r., cyt. za: *Awakening Lives...*, s. 4. *Hatikwa* (hebr.) – nadzieja; podstawowa pieśń rodzącego się pod koniec XIX w. ruchu syjonistycznego, przyszły hymn Państwa Izrael.

⁶⁰ Określenie polski cheder w tym wypadku oznacza cheder chasydzki. Autobiografia nr 3507, s. 5.

⁶¹ Tradycyjne określenie zdolnego żydowskiego młodzieńca, osiągającego wybitne wyniki w studiach nad Talmudem.

z Talmud Tory towarzyszyła obserwacja położonej obok szkoły powszechnej (prawdopodobnie „szabasówki”, do której również uczęszczały jedynie dzieci żydowskie): „Pamiętam obok chederu [jak nazywa Talmud Torę] znajdowała się szkoła powszechna. My, dzieci z chederu, z ogromną zazdrością patrzyliśmy na uczniów tej szkoły, uczyły się one tylko połowę dnia, drugą spędzając na zabawie, a my cały dzień musieliśmy spędzać w murach chederu”⁶². W tym okresie autor bliski był porzucenia religii. Zapobiegła temu decyzja matki o przeniesieniu go z Talmud Tory do „chasydzkiego” chederu Amud ha Tora (Strona Tory), znajdującego się na Nalewkach. Jak podkreślał z dumą, do jego przyjaciół należeli teraz najmądrzejsi z chasydów. To w tym środowisku „M.W.” był w stanie ponownie oddać się z pasją religijnej nauce. Stała się ona dla niego praktycznie całym światem, w którym mógł zapomnieć o swoim ciężkim położeniu materialnym⁶³. Dzięki swoim zdolnościom w dwa lata przeskoczył cztery lata nauki w Amud ha Tora. W opisie tej instytucji zwraca uwagę podkreślenie nowoczesnych jej cech, nowatorskiego podejścia pedagogicznego uczących tam rabinów, mobilizujących uczniów do nauki, budzących ich ambicje, zachęcających do studiowania w parach. Opis ten wręcz biegunowo różni się od wcześniej prezentowanego opisu tradycyjnego chederu⁶⁴. Zatem najważniejszym kryterium, według którego pozytywne oceniano jedne instytucje edukacji religijnej, a negatywnie inne, była ich nowoczesność.

Jesziwa była podstawową ortodoksyjną instytucją, broniącą kolejne dorastające pokolenia przed zgubnym, sekularyzacyjnym wpływem nowoczesności. W swojej międzywojennej formie nie była tradycyjna, lecz właśnie ortodoksyjna, czyli wykorzystywała nowoczesne formy organizacyjne do przekazywania odwiecznych religijnych wartości. Fakt, że również ta instytucja była przez religijną młodzież kontestowana, dowodzi, iż część jej przedstawicieli szukała nowych społecznych form, niezgadających się z przyjętym w dotychczasowej literaturze naukowej przekonaniem o dość jednolitym „separatystycznym” typie wschodnioeuropejskiej żydowskiej ortodoksji, jej „kolektywizmie”, absolutnemu podporządkowaniu się normom ustalonym przez rabiniczne elity. Co ciekawe, niżej przedstawione głosy krytyczne były zasadniczo wspólne zarówno dla pochodzących z bardziej otwartych środowisk litwaków, jak i dla młodych chasydów, nieraz posiadających już ordynacje rabinackie, będących

⁶² *Ibidem*, s. 14–15.

⁶³ *Ibidem*, s. 16–24.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 24–28.

często działaczami Agudy lub jej przybudówek, wydawało by się więc, filarów ortodoksyjnego separatyzmu i kolektywizmu.

„Chenech” pochodził z pogranicza trzech północno-wschodnich województw: białostockiego, nowogródzkiego i wileńskiego⁶⁵. Spędzone w zamkniętym żydowskim świecie dzieciństwo opisał z już dobrze znanej nam krytycznej perspektywy. Wychowywany był przez pracującą ponad siły matkę i rozmodłego ojca. Efektem tego rodzaju wychowania była powaga (przypisywana sobie przez autora), erudycja ponad wiek, brak radości, „szczęśliwego dzieciństwa” i ciepłej relacji z rodzicami⁶⁶. Po śmierci ojca, w wieku 12 lat, zapowiadający się na mędrca „Chenech” wysłany został do jesziwy w Grodnie. Dwa lata później, w wieku 14 lat trafił do słynnej jesziwy w Raduniu, w której nadrzędnym autorytetem był nie mniej sławny Chofec Chaim⁶⁷.

Pierwsze wątpliwości co do słuszności podstawowych zasad, wokół których zorganizowany został jego świat, pojawiły się już podczas studiów w Grodnie: „Jesziwa nauczyła mnie rozważać i oceniać każdy mój krok i uczynek, zawsze być świadomym mojego miejsca w świecie. W rezultacie, jak wielu innych, którzy uczęszczali do litewskich Jesziw, rozwinąłem w sobie pesymistyczną perspektywę życiową. Ciągła, krytyczna autoanaliza odarła nas z odwagi, pewności siebie i wpędzała nas w depresję, niezależnie od tego, jak bardzo byliśmy pełni wiary i przestrzegaliśmy jej zasad”⁶⁸.

Autor, szukający „racjonalnych” (w opisie utożsamionych z nowoczesnymi) podstaw norm społecznych, którymi chciałby się w swoim życiu kierować, dalszej krytyki instytucji jesziwy dokonał właśnie z „racjonalistycznych” pozycji. „Chenech” zarzucał religijnej instytucji kształtowanie wśród młodzieży postaw pasywistycznych, psychicznej słabości, braku zaradności życiowej. W jego opisie ortodoksyjna instytucja jesziwy reprodukowała złe strony tradycyjnego społeczeństwa. Co ciekawe i świadczące o nader skomplikowanej samoświadomości autora, zdaje się on sugerować, że mimo negatywnych cech instytucji jesziwy, jej litewski ryt, słynny z nacisku na intelektualizm

⁶⁵ Autobiografia nr 3582 (jid.), 1934 r.

⁶⁶ *Ibidem*, cyt. za: *Awakening Lives...*, s. 113–114.

⁶⁷ Jesziwa w Raduniu założona została przez Chofec Chaima (hebr. „pożądający życia”, właściwie: Izrael Meir ha Kohen Kagan, ur. 1838, zm. 1933) w 1869 r. Jej mentor był jednym z najważniejszych reformatorów wyższych studiów talmudycznych. W okresie międzywojennym Chofec Chaim był jednym z największych religijnych autorytetów, należał do tej części ortodoksyjnej litwackiej elity, która, przełamując dawne podziały, współpracowała z partią Agudas Jisroel.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 115.

i racjonalizm, rozwinął w nim pasję do krytycznej i głębokiej analizy, która paradoksalnie doprowadziła go do krytyki samej instytucji. Warto przytoczyć kluczowy w tym kontekście fragment jego autobiografii:

Pamiętam epizod, który ilustruje jak uczono nas rozumować w jesziwie. Pewnego razu, podczas prywatnej rozmowy z meszgjachem⁶⁹, zapytałem się: „Jeśli Tanaim⁷⁰ byli wszechwiedzący, zaznajomieni z wszelkimi sekretami natury, jeśli byli nawet zdolni przywracać zmarłych do życia – ponieważ mówi się, że Talmud zawiera nauki tych którzy mieli moc ożywiać umarłych – dlaczego nie wynaleźli lokomotywy lub elektryczności?”. Odpowiedział: „Czy mamy moralne prawo poświęcić życie jednego by uratować tysiące? Z pewnością nie. Tak więc, nasi mędrcy nie chcieli wynajdować lokomotywy. Prawda, pociąg ratuje życie w niektórych wypadkach, ale w innych powoduje utratę życia. Oczywiście, prawdopodobieństwo tego drugiego jest małe, lecz ciągle, kto ma prawo wymienić życie jednej osoby na życie drugiej? Prawdą jest, że nasi mędrcy wiedzieli o lokomotywach, i innych rzeczach, ale z powodów moralnych było im zabronione dzielić się tą wiedzą”. Takie zawile religijne filozofowanie, razem z nieubłaganym krytycyzmem samego siebie i innych (nie wspominając o samym studiowaniu Talmudu), wszystko to wpływało na moje myślenie i na moją wrażliwość⁷¹.

Elektryczność i lokomotywa, postęp techniczny wyznaczać mogą w tym opisie symboliczną perspektywę, z pozycji której autor poddał krytyce tradycyjny wzór żydowskiego wykształcenia i styl życia rabinicznych elit. Użycie w jego opisie jednego z najbardziej charakterystycznych modernistycznych symboli, lokomotywy, mogło mieć na celu uwypuklenie scholastyczności ortodoksyjnej nauki. Ostatecznie pierwotny światopogląd „Chenecha” załamał się później, po rozpoczęciu nauki w jesziwie w Raduniu, która wbrew oczekiwaniom autora okazała się znacznie gorsza od tej grodzieńskiej.

Już podczas pierwszego spędzonego tam tygodnia doświadczyłem serii zawodów i nie-miłych niespodzianek. Pierwszą, była fizyczna powierzchowność samego Chofec Chaima, blisko stuletniego, zniszczonego wiekiem. Jego niczym się nie wyróżniająca twarz wydawała się być dziecinna i naiwna, wbita na jego słabe, zgarbione ciało. Odbiegał daleko od moich dziecinnych oczekiwań. Kierując się jego wielką sławą, wyobrażałem sobie go jako postać bliską Bogu, o majestatycznej aparycji. W rzeczywistości był niewiele więcej jak figurantem [...]. Ograniczał do dawania w swojej siedzibie dwa razy w tygodniu pogadanek na temat Musaru. Jego dwugodzinne kazania były głównie

⁶⁹ *Meszgjach* (hebr.) – nadzorca. Tradycyjny nadzorca koszerności żywności. Instytucja meszgjacha jako nadzorcy młodzieży w jesziwie była ważną nowoczesną innowacją. Służyła wspomnianej we wstępie wzmoczonej ortodoksyjnej kontroli społecznej.

⁷⁰ *Tanaim* – w tradycji religijnej określa się tym mianem żydowskich mędrców żyjących w okresie od zburzenia II Świątyni Jerozolimskiej (70 r. po Chr.), do ok. 200 r., którzy rozpoczęli spisywanie Tory Ustnej, Miszny, będącej pierwszą częścią Talmudu.

⁷¹ *Ibidem*, s. 115–116.

niekończącą się recytacją: „Mesjasz z pewnością przyjdzie, musi przyjść z pewnością. A jeśli, w końcu, wszyscy musimy pokutować, po co czekać? Okażmy skruchę teraz. Nie widzicie, że jesteśmy bliżej przyjścia Mesjasza teraz niż byliśmy kilka lat wcześniej?”. Jego przemowy były morderczo nudne. W Grodnie, przyzwyczajono mnie do kazań pełnych uczonych odniesień i filozoficznych dociekań na temat esencji bytu człowieka. Porównując to, co słyszałem tutaj i to co słyszałem tam, zacząłem kwestionować wielkość wiekowego Chofec Chaima⁷².

Jeszcze przez jakiś czas „Chenech” kontynuował naukę w jesziwie. Jego sukcesy i podziw przełożonych szły w parze z rosnącym zawodem i krytycyzmem nie tylko wobec pojedynczych, „obłudnych” osób, lecz całego systemu relacji społecznych, wokół których zorganizowana była raduńska uczelnia. Na potępienie zasługiwały rozbudowana siatka „szpiegowska”, wyłapująca wszelkie uchybienia w postawie studentów jesziwy, i rażące przykłady nierówności ekonomicznej pomiędzy studentami a administracją instytucji⁷³. „Chenech”, z początku z przekory, później z żywym zainteresowaniem zaczął czytać „Hajnt”⁷⁴. Rodzący się u niego głód „świeckiej wiedzy” zaspokajała początkowo encyklopedia nauk i filozofii religijnych, *Księga Przymierza*⁷⁵. Autor zaczął stopniowo zdobywać sobie sławę wśród kolegów, uchodził za osobę posiadającą rozległą wiedzę, z tego powodu jego towarzystwa szukały osoby „zbliżające się do Haskali”⁷⁶. W międzyczasie otrzymał ordynację rabinacką.

W tym samym okresie skupiona m.in. wokół autora grupa studentów jesziwy zawiązała tajne, zbierające się w lesie, kółko nauczania. Co symptomatyczne, decydujący się na poważne odstępstwo od reguł panujących w jesziwie studenci określali siebie dziesiętnastowiecznym terminem maskili⁷⁷. Grupa została odkryta przez „siatkę szpiegowską” pilnującą prawowierności studen-

⁷² *Ibidem*, s. 117.

⁷³ *Ibidem*, s. 117–119. Inne przykłady „szpiegowskiej” kontroli społecznej stosowanej wobec chasydzkich młodzieńców w Zamościu studentów Tszebiner jesziwy, podaje „Jecheskiel Twerski”, autobiografia nr 3668, s. 22, 42.

⁷⁴ Obok „Der Moment”, najpopularniejszy dziennik w jidysz w Polsce międzywojennej, przychylny syjonizmowi, wydawany w Warszawie.

⁷⁵ *Księga Przymierza* (hebr. *Sefer ha-brit*). Książka ta prezentuje dorobek nauki z perspektywy żydowskiej tradycji. Została napisana przez Pinchasa Eljasza Ben Meira Horowitza, ucznia Gaona z Wilna, osiemnastowiecznego lidera rabinicznej opozycji wobec chasydyzmu. Ruch ten prezentował umiarkowane zainteresowanie naukami przyrodniczymi, dając pierwszeństwo studiom nad Talmudem (zob. *Awakening Lives...*, s. 411).

⁷⁶ Należy podkreślić tutaj ciągłą ideową nośność ruchu, który w praktyce nie istnieje już od kilkudziesięcioleci. Zwolennikami Haskali autor określa podobnych sobie kolegów, w ukryciu (tak jak to było w XIX w.) starających się zdobyć świeckie wykształcenie.

⁷⁷ Termin określający zwolenników oświecenia żydowskiego, Haskali.

tów jesziwy. Jej członkowie, z wyjątkiem rokującego wybitną karierę rabiniczną „Chenecha”, zostali z talmudycznej akademii wyrzuceni. Sam autor opuścił ją niedługo później.

Dokładnie te same cechy swojej „trzebińskiej jesziwy” krytykował „Jeche-skiel Twerski”. Mimo że cenił ją jako bardziej otwartą i nowoczesną od jego rodzimego środowiska z Bełża, również tej instytucji wyrzucał dążenie do zbyt daleko posuniętej kontroli nad wychowankami. Jednego z jej uczniów, Arona Teitelbauma, syna rabina z Częstochowy, wyrzucić miano za to, że przyłapano go na nocnej rozmowie z córką swoich gospodarzy. Za grzeszne uznawano czytanie świeckich książek czy nawet „puste rozmowy”. Takim samym aktem transgresji miało być słuchanie radia, czytanie żydowskich gazet narodowych, „Hajntu” i „Momentu”. „Jeche-skiel” na łamach swojej pracy przeciw tego rodzaju zakazom protestował⁷⁸. Trzeba tutaj zaznaczyć, że wiele międzywojennych, zwłaszcza chasydzkich jesziw rzeczywiście zabraniało swoim studentom parania się świeckimi naukami. Przykładowo, warunkiem przyjęcia do jesziwy w Górze Kalwarii (której cadyk Abraham Mordechaj Alter był największym autorytetem Agudy), był potwierdzony fakt niepobierania przez adepta nauk w szkołach świeckich⁷⁹. Uczący się w chasydzkiej jesziwie w Słonimiu „Gama-lielis” chciał założyć tam kółko studentów, którzy oprócz studiów religijnych mogliby w wolnym czasie zajmować się naukami świeckimi. Akt ten spotkał się z gwałtowną reakcją przełożonego uczelni (Rosz Jewiszy), wielu kolegów autora z niej wyrzucono. On sam zdecydowanie potępiał tego rodzaju działania i zamykanie się jesziwy na problemy otaczającego świata⁸⁰.

Podobnymi do prezentowanych wyżej w wypadku „Chenecha” cechami „masmida” charakteryzował się w dzieciństwie „Tor”. Ukończywszy naukę w chederze, każdego dnia, do późnych godzin nocnych, siedział w pobliskim sztible⁸¹, studiując święte teksty. Jego zapał i talent przekonały ojca do wysłania go do warszawskiej jesziwy Torat Chaim⁸². „Tor” miał wówczas tylko 11 lat, jak

⁷⁸ Autobiografia nr 3668, s. 42–44. Jak pisał, interweniował w końcu w tej sprawie u przełożonego jesziwy, który wreszcie zmienił drakońskie normy egzekwowane przez fanatycznych bełżkich chasydów. Narazić to miało autora na ich niezliczone intrygi.

⁷⁹ Zob. S. Stampfer, *op. cit.*, s. 253.

⁸⁰ Autobiografia nr 3548, s. 30–33.

⁸¹ Sztiblem najczęściej określano mały, chasydzki dom modlitwy. W przeciwieństwie do bardziej oficjalnych instytucji, takich jak synagoga czy dom studiów, sztible często znajdowały się w prywatnych mieszkaniach i służyły mniejszej, ściśle związanej ze sobą grupie osób. Funkcjonowały też sztible poszczególnych grup zawodowych, np. krawców czy szewców.

⁸² Jesziwa Torat Chaim, jedna z kilku litewskich jesziw w Warszawie, oprócz standardowego programu nauczania skoncentrowana na studiach nad Musarem. Nazwa jesziwy upamiętniać

zaznaczał, był o cztery lata młodszy od innego najmłodszego ucznia jesziwy. Autor był stale prześladowany przez zazdroszczących mu sukcesów kolegów. Jego jedyny ówczesny przyjaciel, Elimelech, pod wpływem zimnej atmosfery jesziwy miał popełnić samobójstwo. Wydarzenie to odcisnęło się bolesnym piętnem na psychice „Tora”. Tradycyjny światopogląd i wyobrażenia zdawały się jedynie wzmacniać ogromną psychiczną traumę: „[To] Samobójstwo wywarło na mnie straszny wpływ. Sam zacząłem wówczas myśleć o życiu i śmierci, czym różni się piekło od nieba. Mój kolega nie będzie przecież w niebie... Sam pozbawił się udziału w świecie, który ma nadejść. Mój zmarły kolega prześladował mnie niczym Szatan. Bardzo długo trwało moje uwalnianie się od tego koszmaru”⁸³.

Oprócz urazów psychicznych, świat jesziwy dostarczał swoim uczniom całkowicie niepotrzebnej, nieracjonalnej wiedzy, a równocześnie, oddzielał od (prawdziwego) „świata”. Jak pisał autor: „Stalowy mur stał między naszym jesziwowym życiem, a zewnętrznym światem. Ale część, wyrwała się przez mur na zewnątrz, znalazła się w wolnym świecie. Przed innymi, stoi tylko silna, żelazna ściana”⁸⁴.

Jesziwy, będące podstawową ortodoksyjną odpowiedzią na wyzwania nowoczesności, nie były kontestowane przez ortodoksyjnych autorów w tym samym stopniu co tradycyjne, niezreformowane chedery. Podobnie jak w przypadku chederów, kluczowym kryterium oceny jesziw była ich „nowoczesność”. Przełomem życiowym dla „Jecheskiela Twerskiego” było rozpoczęcie studiów w trzebińskiej jesziwie, gdzie oprócz młodych chasydów z Bełż uczyli się także chasydzi z Bobowej. U tych drugich pociągały autora: „ich porządek, organizacja, szczególnie młodzież i sposób, w jaki jej przedstawiciele trzymali się razem. Wśród nich było wielu takich, którzy wrócili na ścieżkę wiary”. Środowisko to było zupełnie inne od tego z Bełża, absolutnie podporządkowanego swoim rabinom i zaangażowanego w niekończące się spory z innymi chasydami⁸⁵. „Z. Gitelman” w latach 1930–1933 studiował w dwóch jesziwach, w pierwszej bliżej nieokreślonej („na Wołyniu”) i w drugiej, jesziwie Chofec Chaima w Raduniu. Ta ostatnia wywarła na niego duży wpływ. Szczególne wrażenie zrobiła na nim miłość i oddanie jej patrona dla „całego ludu Izraela”⁸⁶. Tutaj tradycyjna zasada „klal Israel” (całość ludu Izraela) odczytywana była

miała jej założyciela, rabina Chaima Briskera. W okresie międzywojennym prowadził ją zięć założyciela.

⁸³ Autobiografia nr 3752 (jid.), s. 6–8. Cytat pochodzi ze s. 8.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 9.

⁸⁵ Autobiografia nr 3668, s. 41.

⁸⁶ Autobiografia nr 3507, s. 15.

równocześnie z narodowej, nowoczesnej perspektywy. Choć ocena samego Chofec Chaima autorstwa „Z. Gitelmana” była diametralnie różna od cytowanej wcześniej wypowiedzi „Chenecha”, obydwie dokonane zostały z tej samej, modernistycznej perspektywy.

Przez całą młodość „Ester” najważniejsza była dla niej działalność w (dziecięcych i młodzieżowych) organizacjach żeńskich partii Agudas Jisroel, „Basi” (hebr. Bati – moja córka) i Bnojs Agudas (Córki Agudy). To dzięki nim mogła realizować swoje życiowe aspiracje i wieść styl życia nowoczesnej, ortodoksyjnej, religijnej kobiety. Jej największym problemem była niemożność pełnego spełnienia tego rodzaju planów. Zanim autorka rozpoczęła pracę w szkole dla żydowskich dziewcząt, nadzorowanej przez Agudę „Bejs Jankew”, spotkała ją życiowa tragedia. Za taką uznała „Ester” brak możliwości nauki w żydowskim seminarium nauczycielskim (było to seminarium ortodoksyjne, afiliowane przy sieci „Bejs Jankew”). Z powodu ciężkiej sytuacji materialnej rodziny autorka nie miała pieniędzy na opłatę wysokiego czesnego. Odczuwany z tego powodu ból wyraziła w charakterystyczny sposób: „Dlaczego? Dlaczego? Krzyk ten rozlegał się w mojej duszy. Dlaczego mam cierpieć za to, że chcę posiadać wiedzę? Dlaczego mam tkwić w ciasnocie ograniczeń, kiedy wszystko we mnie wrywa się ku szerokim horyzontom? Dlaczego muszę poprzestać na małym, kiedy czuję, że mogłabym dokonać czegoś większego, gdyby mi to umożliwiono? Byłam w stanie udręki...”⁸⁷.

Aspiracje edukacyjne „Ester” kształtowała również „obca” szkoła powszechna. Przynajmniej w części internalizacja nowoczesnych wartości i symboli („szkolne ławki”, „świeckie książki”, „wiedza”⁸⁸) odbywała się u „Ester” poprzez specyficzną, wybiórczą akulturację, naukę języka polskiego i czytanie polskich książek, naukę polskiej historii i geografii. Doświadczenie wyniesione ze szkoły powszechnej pozostawiło w niej nie tylko świeckie aspiracje edukacyjne, znajomość języka, ustroju i polityki kraju, ale również przywiązanie do polskich symboli narodowych i patriotycznej literatury. Chodź autobiografię, zgodnie z ideologicznymi preferencjami zarówno JIWO, jak i swojego macierzystego ruchu, napisała w języku jidysz⁸⁹, osobisty dziennik

⁸⁷ Autobiografia nr 3559, cyt. za: *Ostatnie pokolenie...*, s. 173.

⁸⁸ *Ibidem*, s. 166. W autobiografiach autorów wywodzących się ze środowisk tradycyjnych zaskakująco często pojawia się właśnie motyw szkolnych ławek, symbolizujących nowoczesną, prawdziwą szkołę, odróżniającą ją tym samym od tak często negatywnie ocenianych „staroświeckich” chederów. Zob. np. autobiografia „Etonisa” w *Awakening Lives...*, s. 5–6.

⁸⁹ Na temat jidyszystycznej orientacji JIWO zob. K. Kijek, *op. cit.*, na temat nieco innego sposobu traktowania języka jidysz w sieci szkolnej Bejs Jankew, jako podstawy ortodoksyjnego

prowadziła w języku polskim: „Prowadziłam znowu dziennik, po polsku. Coraz bardziej wgłębiałam się w tajniki polskiego języka. [...] Ubóstwiałam polskich romantyków: Mickiewicza i Słowackiego. Pilnie też uczyłam się historii. Bardzo ją lubiłam. W ogóle wszystko, co związane z historią Polski, inspirowało mnie. Przejmowałam się martyrologią polskich bohaterów, którzy walczyli o niepodległość. Niezmiernym szacunkiem obdarzałam marszałka Józefa Piłsudskiego”⁹⁰.

„Ester”, czytając w tym okresie książki w jidysz wypożyczane z biblioteki szkoły Bejs Jankew, równocześnie w tajemnicy przed ojcem oddawała się też lekturom innego rodzaju: „Czytałam wtedy historyczne powieści Sienkiewicza, Prusa, Orzeszkowej i innych pisarzy. [...] Polskie książki dały mi do myślenia. Zobaczyłam życie z innej strony. Po raz pierwszy ujrzałam inny świat. Zetknęłam się z niezwykłym heroizmem historycznych postaci”⁹¹. Oprócz dziennika w języku polskim „Ester” podejmowała swoje pierwsze próby literackie⁹². Wyraźnie było widać w prezentowanej w pierwszej części niniejszego tekstu krytyce tradycyjnego otoczenia, że również ta autorka zdecydowanie opowiadała się za otwartą na kontakty ze świeckim światem, bynajmniej nie separatystyczną formą żydowskiej ortodoksji.

W autobiografii „A Sztetlesze” jej wzorami osobowymi, oprócz nauczycieli, byli dziadek, reprezentujący wartości tradycyjnej żydowskiej filantropii, i ojciec, uosabiający wszechstronne, świeckie i tradycyjne intelektualne horyzonty. „A Sztetlesze” marzyła o zajęciu pozycji społecznej (chciała zostać nauczycielką w prywatnej szkole żydowskiej), która łączyłaby jej indywidualistyczne, nowoczesne aspiracje z przywiązaniem do tradycji i pracą na rzecz własnego narodu⁹³.

stylu życia, zob. J. Lisek, „*Dos loszn fun jidiszkajt*” – ortodoksyjny jidyszizm na łamach „*Bejs Jakow*” w kontekście religijnego feminizmu żydowskiego w Polsce, w: *Studia z dziejów trójjęzycznej prasy żydowskiej na ziemiach polskich (XIX–XX w.)*, red. J. Nalewajko-Kulikow, Warszawa 2012.

⁹⁰ Autobiografia nr 3559, cyt. za: *Ostatnie pokolenie...*, s. 171.

⁹¹ *Ibidem*, s. 170.

⁹² W napisanej w języku jidysz autobiografii, tytuł swojej pierwszej noweli *Ofiara Krwi* (poświęconej życiu chasydzkiego młodzieńca targanego konfliktem między przywiązaniem do wiary a ideałami socjalizmu), „Ester” zapisała po polsku, *ibidem*, s. 181.

⁹³ Autobiografie „Ester” i „A Sztetlesze” są przykładem sytuacji, w której elitarna ortodoksyjna edukacja dziewczynek rodziła u nich nowoczesne aspiracje, nieraz wykraczające ponad normy ich własnej społeczności. „Ester” chciała zająć w życiu miejsce wyższe od tego, które przypisały jej męskie ortodoksyjne autorytety. W tym bardzo przypominała swoją największą bohaterkę, Sarę Szenirer, założycielkę szkół Bejs Jankew. Na temat Szenirer i jej dzieła zob. A. Oleszak, „*The Border land*” *The Beys Yaakov School in Kraków as a Symbolic Encounter between East and West*, „*Polin*” 23, 2011, s. 282–286; C. Scharfer, *Soroh Schenirer (1883–1935), Founder of the Beys Yaakov Movement: Her Vision and her Legacy*, *ibidem*, s. 269–275; P. Benisch,

W jej opisie szkoła powszechna na początku jawiła się jako „obca”, pozbawiona bliskiego kontaktu między uczniami, między dziećmi a nauczycielami, w której autorka miała kłopoty z powodu niedostatecznej znajomości języka polskiego⁹⁴. Mimo początkowych trudności, szybko doceniła wartość nauki, możliwości dalszej edukacji, a może i prestiż, jakie zapewniła jej polska szkoła. „A Sztetlesze” z czasem stała się tam wyróżniającą uczennicą. To dzięki niej mogła zdobyć pełne podstawowe wykształcenie i marzyć o gimnazjum. Tak jak dla innych autorów, zinstytucjonalizowana państwowa edukacja i przede wszystkim polska kultura były kluczem do upragnionej świeckiej wiedzy, do „zewnętrznego” świata.

W wieku 12 lat „M.W.” rozpoczął naukę w warszawskiej *mesiwte jesziwie*⁹⁵. Uczył się tam dwa lata. Nie ukończywszy jeszcze 14 lat, udał się na dalszą naukę do szwagra, będącego rabinem Dobrego. Ostatnim stadium religijnego wykształcenia autora był rok nauki w jesziwie Torat Chaim. Podstawową zaletą tego etapu nauki zdaniem „M.W.” nie była wiedza religijna, lecz opanowanie zasad „analitycznego myślenia”, zadawania religijnym tekstom i samemu sobie, „życiowych” i „analitycznych” pytań⁹⁶. Nauka w Torat Chaim, opisana na ostatnich stronach autobiografii, stanowiła wielki przełom w życiu autora. Poznał on tam kolegę, z którym początkowo, zgodnie z powszechnym zwyczajem nauki w parach, z zapałem oddawali się studiom religijnym. Z czasem jednak, ich rozmowy i zainteresowania zmierzać zaczęły w innym kierunku:

Podczas nauki, zaczęliśmy rozmawiać na przeróżne tematy. Rozmawialiśmy o nauce [*wissenszaft*], technice, [świeckim] wykształceniu (*bildung*) i we wszystkich tych tematach mój towarzysz był siedem razy bardziej kompetentny ode mnie. W przeciągu jednego miesiąca poświęconego specjalnie naukom o naturze, mój kolega nauczył się tak wiele, że po prostu mu tego zazdrościłem. W tym czasie zaczęło się we mnie rodzić powołanie do [wyraz nieczytelny], będę więc musiał porzucić [wyraz nieczytelny] i wyjść do drugiego świata wykształcenia i nauki [*bildung un lernen*]⁹⁷.

Carry me in your heart. The life and legacy of Sarah Schenirer, founder and visionary of the Bais Yaakov movement, New York 2003.

⁹⁴ Chodzić tu musiało raczej o trudności takie, jak słyszalny jidyszowy akcent, braki w ortografii, ewentualnie również w gramatyce, nie o brak możliwości porozumiewania się czy też czytania i pisanie w języku polskim. Autorka bowiem od razu przyjęta została do wysokiej, szóstej klasy. Zob. Autobiografia nr 3508 (jid.), s. 17–20.

⁹⁵ *Mesiwte jesziwa* – założona z inicjatywy cadyka z Ger, Abrahama Mordechaja Altera, w 1919 r. Spośród chasydzkich jesziw wyróżniała się stosunkowo nowoczesnym programem studiów, ucząc w stopniu minimalnym również przedmiotów świeckich.

⁹⁶ Autobiografia nr 3561 (jid.) s. 28–33.

⁹⁷ *Ibidem*, s. 33. W swoim studium chasydzkich jesziw w Polsce międzywojennej Szaul Stampfer stwierdza, że problem studentów, potajemnie zajmujących się naukami świeckimi

W wyniku tego światopoglądowego przełomu „M.W.” opuścił jesziwę Torat Chaim. W wieku 16 lat otrzymał od warszawskiego rabinatu certyfikat „huraa”⁹⁸, otrzymując najlepszą ocenę z sześciu egzaminowanych wówczas uczniów. Czerpał dumę z bycia „dyplomowanym nauczycielem” i oddawał się studiom szczególnie go interesujących świeckich przedmiotów. Zakończył swoją autobiografię formułując swój nadrzędny cel życiowy: jednoczesne stanie się uczonym w Torze i w naukach świeckich⁹⁹.

Otwarty na świat i świecką wiedzę nowoczesny światopogląd rodzącej się w Drugiej Rzeczypospolitej nowej żydowskiej ortodoksji doskonale obrazuje autobiografia „Damaszka”¹⁰⁰. Autor urodził się w 1911 r., „w miasteczku K.” (w Kałuszu, stolicy powiatu w województwie stanisławowskim). Jego ojciec i dziadek byli rzezakami, równocześnie sprawowali różnorodne dodatkowe funkcje w miejscowej gminie żydowskiej. Mama i babcia utrzymywały dom. Autor piszący autobiografię jako młody działacz Agudas Jisroel, opisując dzieciństwo i panujące w rodzinie stosunki, podkreślał ich harmonię, opartą na tradycji i patriarchalnym szacunku. W wieku trzech lub czterech lat rozpoczął naukę w chederze. Od początku wykazywał wielkie zdolności ku religijnym studiom, zaledwie w wieku pięciu lat rozpoczął już naukę Pięcioksięgu (Chumeszu). Jednocześnie, jak zaznaczał: „Do szkół nie chcieli mnie rodzice zapisać, twierdząc iż nie wypada, iżby syn rzezaka chodził bez czapki, a ponieważ wykazywałem zdolności, uczono mnie w domu czytać i pisać po polsku, a również elementarne nauki matematyczne, którą to naukę w stosunkowo krótkim czasie przyswoiłem sobie w tym stopniu, iż umiałem płynnie czytać i pisać po polsku”¹⁰¹. W jego elitarniej jak na sztetlowe stosunki rodzinie obawiano się więc nie tyle samych nieżydowskich nauk, co raczej nieżydowskich, sekularyzujących instytucji.

Rodzice autora, prawdopodobnie w wyniku administracyjnej presji, zmuszeni zostali do zmiany swojej postawy po 1918 r., kiedy to po kilku latach wojennej tułaczki wrócili wraz z dziećmi do Kałusza. „Damaszek” został

wbrew nakazom ich przełożonych, istniał jedynie w jesziwach litewskich, lecz nie dotyczył instytucji chasydzkich, zob. S. Stampfer, *op. cit.*, s. 262. Cytowane tutaj autobiografie „Gama-lielisa” i „M.W.” przeczą temu mocnemu stwierdzeniu.

⁹⁸ Chodzi o certyfikat nadawany przez lokalny rabinat, uprawniający do nauczania religii żydowskiej w szkołach prowadzonych przez gminę.

⁹⁹ Autobiografia nr 3561, s. 34.

¹⁰⁰ Autobiografia nr 3819, w języku polskim, nadesłana w 1934 r. Autobiografia „Damaszka” była jedną z pięciu nagrodzonych podczas drugiego konkursu JIWO w 1934 r.

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 2. Zachowana pisownia oryginału.

wysłany do trzeciej klasy szkoły powszechnej. Po ukończeniu klasy czwartej autor zapisał się na „kurs handlowy”, który realizowany był w jego szkole dzięki dojeżdżającym na kursy nauczycielom. Uczył się przedmiotów takich jak matematyka, korespondencja handlowa czy też „polska stenografia”. W 1923 r. uzyskał dyplom pierwszego stopnia szkoły handlowej w Drohobyczu. Po zakończeniu tego etapu edukacji, z sukcesami kontynuował studia talmudyczne¹⁰².

Wielkim przełomem w życiu „Damaszka” był rok 1925. Ze Lwowa przybył wówczas do Kałusza rabi Hirschorn, który wygłosił w miasteczku cykl referatów podejmujących dyskusję z silnym lokalnie „wrogim obozem syjonistycznym”. Celem przyjazdu rabina było założenie w miasteczku oddziału Agudas Jisroel. Wraz z partią powstał lokalny oddział jej organizacji młodzieżowej, Cejrej Aguda (Młodzi Agudy)¹⁰³. Od początku jego istnienia autor należał do wybijających się aktywistów. „Damaszek” ogromnie szanował swoją rodzimą organizację, przede wszystkim za rozwój intelektualny, który mu ona zapewniła: „Ogólnie mówiąc, tej organizacji zawdzięczam rozwój umysłowy i intelektualny oraz cały zasób wiadomości ze staro-hebrajskiej literatury i dzięki niej pozostałem stuprocentowym religijnym Żydem, nie dającym się uwieść złym prądom czasu i dlatego zawsze jej wdzięczny będę i pozostanę w przyszłości wiernym jej członkiem”¹⁰⁴. Religijność autora została uratowana przez ortodoksyjną organizację. Jednym z nadrzędnych celów tej instytucji była nowoczesna reorganizacja religijnego stylu życia i społecznych form kultuwowania tradycji. Nowoczesna formuła „Młodych Agudy” przewidywała demokratycznie wybierany zarząd, funkcyjne stanowiska. Jednym z nich była funkcja skarbnika, którą przez jakiś czas sprawował autor, absolwent szkoły

¹⁰² *Ibidem*, s. 7. Fakt ten miał miejsce w 1921 r., a więc w systemie edukacji sprzed 1932 r. (reforma Jędrzejewicza).

¹⁰³ Rabin Cwi Hirschorn należał do najaktywniejszych działaczy Agudas Jisroel w Polsce międzywojennej. W latach 30. był rabinem Jaworzna. W okresie tym bardzo aktywnie działał na rzecz partii, odwiedzając małe społeczności i zakładając tam oddziały Agudy. Na temat mającej ten sam cel wizyty Hirschorna w galicyjskim Jaśle zob. *Toldot Yehudei Jaslo me reszit hitjaszwutam beoch ha Ir ad jamei ha hurban al jadei ha nacim*, Tel Awiw 1953, s. 68. W Jaśle przemówienie organizacyjne Hirschorna wymierzone było w najbliższą Agudzie, a więc najbardziej niebezpieczną, ortodoksyjną rywalkę w postaci syjonistyczno-religijnej partii Mizrachi. Na temat działalności Hirschorna polegającej na pracy z młodzieżowymi organizacjami Agudy, zob. też G. Bacon, *The politics of tradition...*, s. 90, 140.

¹⁰⁴ Autobiografia nr 3819, s. 8–10. Cytat pochodzi ze s. 10. Taką samą zasługę w ratowaniu młodzieży przed zeświecczeniem dzięki zapewnieniu jej nowoczesnej religijnej edukacji przypisywał działającej w Zamościu Agudzie „Jecheskiel Twerski”. Zob. Autobiografia nr 3668, s. 51.

handlowej. Organizacja dawała możliwość wykorzystania w służbie ortodoksji świeckich kompetencji zawodowych.

W kilka lat po ukończeniu szkoły „Damaszek” zmuszony był wyjechać do Stanisławowa. Objął tam posadę buchaltera w fabryce likierów swojego wuja. Jak pisał: „Przebyłem jakiś czas na tem stanowisku i czułem się nawet z początku dobrze, lecz później zacząłem żałować, marny spędzony czas strawiony na nieodpowiadającym mi w większym stopniu zawodzie, nie dającym zresztą większych widoków na przyszłość. Prócz tego nie mogłem zgasić w sobie pragnienia do wiedzy, a dusza moja pełna polotu rwała się do nieznanych sfer ideałów”¹⁰⁵.

Zdecydował, że jedyną szansą na zapewnienie sobie życia, o jakim marzył, jest zdanie polskiej matury państwowej. Będąc „już za starym” na naukę w gimnazjum, uczył się sam i zdecydował się zdać egzamin dojrzałości ekster-nistycznie. W podjęciu nauki w gimnazjum przeszkodą był też sprzeciw ojca, gminnego rzeźnika, którego stanowisko wymagało, by członkowie jego rodziny również trzymali się religijnych nakazów. W gimnazjach młodzież żydowska nie była zwolniona z obowiązku pisania w sobotę. „Damaszek” dość szybko uznał, że samotne przygotowania do egzaminu dojrzałości mu nie wystarczą i zapisał się na kursy maturalne w Krakowie. Niestety, wobec sprzeciwu rodziców, odmawiających mu pomocy finansowej, zmuszony był z nich zrezygnować i „oddać się wyłącznie i całkowicie studiom talmudycznym”. Wrócił na kursy dopiero cztery lata później, w 1932 r. Intensywnie przygotowywał się do egzaminu będącego ekwiwalentem ukończenia szóstej klasy gimnazjum. Nie mógł ostatecznie do niego podejść, gdyż wypadł on w sobotę. Termin ten ustalono mimo że „Damaszek” i jego kolega w swoich podaniach zaznaczyli, że zdanie egzaminu potrzebne im jest do uzyskania uprawnień dla kandydatów rabinackich. Mimo odwoływania się do przeróżnych instytucji, autorowi nie udało się podejść do egzaminu i uzyskać świadectwa dojrzałości. Kończąc autobiografię deklarował jednak, że zrobi wszystko, by kiedyś takowe uzyskać¹⁰⁶.

„Damaszek” i „Ester” pochodzili ze środowisk chasydzkich związanych z Agudą. Bardzo doceniali działalność tej partii, jej rolę w modernizacji życia żydowskiego, pomoc w budowaniu norm nowoczesnego, lecz zarazem religijnego stylu życia. Jednak, tak jak „Ester”, „Damaszek” pozostawał w sporze z rodzimym środowiskiem o próby kolektywnej kontroli dostępu do świeckiej wiedzy. Podobnie jak nauczycielka szkoły Bejs Jankew, chciał formalnego

¹⁰⁵ Autobiografia nr 3819, s. 13.

¹⁰⁶ *Ibidem*, s. 13–15.

wykształcenia w postaci państwowej matury. Pozostając prawowiernym Żydem, odmawiał ortodoksyjnym elitom prawa do kontroli swoich prywatnych życiowych aspiracji. „Damaszek” i „Ester” nie akceptowali wszystkich założeń agudystycznej ideologii „Daat Torah” i daleko posuniętej separacji od świeckiego świata.

„Z. Gitelman” w 1933 r., w okolicach święta Pesach, wyjechał z jesziwy do rodzinnego sztetl na ślub swojej siostry. Bardziej pod pretekstem, niż w wyniku krótkotrwałej choroby matki, zdecydował się zostać w domu i przerwać naukę w Raduniu. Bezpośrednio przed powrotem do rodzinnego miasteczka przeżył światopoglądowy kryzys. Osłabieniu uległo wtedy nie tyle jego przywiązanie do religijnych studiów, co wiara, że mogą one zapewnić młodemu człowiekowi atrakcyjne życiowe perspektywy. Do takich nie należały już, jego zdaniem, tradycyjne zawody rabina, szojcheta (rzezaka) czy kupca. Ku pozytywnemu zaskoczeniu autora, współczesne mu „dzisiejsze sztetl”, nowa rzeczywistość kresowego żydowskiego miasteczka lat 30., stawiały przed nim nowe atrakcyjne możliwości. W Ignatowej działały już młodzieżowe organizacje syjonistyczne, „Gitelman” zorganizował miejscowe kółko syjonistyczno-religijnej partii Mizrachi. To w ramach tej organizacji udało mu się dać upust swoim aspiracjom. Działając w Mizrachi, mógł podtrzymać swoją „nowoczesną religijność”, zarazem działać na rzecz narodu żydowskiego, produktywizacji i emigracji do Ziemi Izraela. W 1934 r. podjął pracę w charakterze nauczyciela hebrajskiego w miejscowej szkole, należącej prawdopodobnie do jednej z syjonistycznych sieci szkolnych, „Jawne” lub „Tarbut”. W tym samym czasie, marząc o tym, by stać się hebrajskim pisarzem, wysłał list do najslynniejszego hebrajskiego poety, Chaima Nachmana Bialika¹⁰⁷. Rdzeniem aspiracji życiowych „Z. Gitelmana” było pozostanie osobą religijną, a zarazem bycie żydowskim działaczem narodowym, dodatkowo parającym się świecką literaturą.

¹⁰⁷ Chaim Nachman Bialik (1873–1934), uznawany za najwybitniejszego poetę hebrajskiego pierwszej połowy XX w. Urodzony w rodzinie bogatego kupca na Ukrainie. Studiował w prestiżowej jesziwie w Wołożynie, „matce” wszystkich jesziw litewskich. Już w czasach studiów w jesziwie działał w tajnej grupie syjonistycznej. Swoją działalność w tym ruchu, nieakceptowaną w jego pierwotnym środowisku, przestał ukrywać po opuszczeniu Wołożyna i przeprowadzce do Odessy. W pierwszej dekadzie XX w. swoimi poematami zyskał sławę narodowego poety hebrajskiego. W 1921 r. wyemigrował z Rosji Radzieckiej do Palestyny, gdzie do śmierci był najważniejszą postacią miejscowego żydowskiego świata literackiego. W okresie międzywojennym Bialik bardzo często odwiedzał Polskę, spotkania z nim gromadziły tłumy. Młodzieńcza droga Bialika, ucznia słynnych litewskich jesziw, maskila, który stał się żydowskim nacjonalistą, bardzo przypomina drogę życiową „Z. Gitelmana”.

Fascynacja problemami nowoczesnej polityki i zaangażowanie w ich rozwiązywanie cechowały zresztą nie tylko autorów takich jak „Damaszek” czy „Z. Gitelman”, mogących działać w Agudzie bądź też Mizrachi. Jak pokazują cytowane tutaj autobiografie, polityczne pasje targały również studentami jesziw. Na tle tych zainteresowań dochodziło do zatargów z ortodoksyjnymi autorytetami. „Gamalielis” rozpoczął swoje wieloletnie wyższe studia talmudyczne w rodzinnym Brańsku, w wieku 12 lat. Opisywał, jak wielkie wśród studentów emocje wzbudzały głośna wówczas „afery Steigera” i proces Szaloma Szwarzbarda, zabójcy Semena Petlury. Śledzono te wydarzenia czytając zakazaną w jesziwie świecką narodową gazetę „Der Moment”. Znajomość spraw niereligijnych, „spraw otaczającego świata” była najważniejszym elementem nieoficjalnej hierarchii prestiżu wśród młodych studentów jesziwy¹⁰⁸. Mobilizacja przed wyborami parlamentarnymi w 1928 r. spowodowała, że lokalny oddział Agudy i władze jesziwy zaangażowały studentów do przedwyborczej agitacji. „Gamalielis” odpowiedział na to wezwanie, lecz nie odpowiadała mu czysto służebna, zadaniowa, mająca się skończyć zaraz po wyborach rola, jaką wyznaczono uczniom jesziwy¹⁰⁹. W kolejnej uczelni, tym razem w chasydzkiej, w Słonimiu, „Gamalielis” mocno zaangażował się w debaty polityczne z miejscowymi studentami; wśród „legalnych” agudystów znajdować się mieli ukrywający swe poglądy przed przełożonymi syjoniści¹¹⁰.

Jak widzieliśmy, postawa taka wśród autorów cytowanych autobiografii nie była wyjątkowa. „Chenech” podczas swojej nauki w Raduniu wraz z kolegami w ukryciu zaczytywał się syjonistycznym „Hajntem”. Szulim Chaskiel Rubin („Jecheskiel Twerski”) i jego koledzy oprócz „Hajntu” czytali też inną, narodową i antyortodoksyjną gazetę, jaką był „Der Moment”. W równym stopniu polityka pasjonowała też ortodoksyjne dziewczęta. W dziewczęcych instytucjach Agudy

¹⁰⁸ Autobiografia nr 3548, s. 19–20, 22–23. Na temat afery Steigera zob. P. Korzec, *The Steiger Affair*, „Soviet Jewish Affairs” 3, 1973, z. 2, s. 38–57. Na temat procesu Szwarzbarda zob. D. Engel, *Being lawful in a lawless world: the trial of Scholem Schwarzbard and the defense of East European Jews*, „Jahrbuch des Simon-Dubnow-Institut” 5, 2006, s. 83–97.

¹⁰⁹ Autobiografia nr 3548, s. 23–24. Władze Agudy wołały, by przeznaczeni do zajęcia miejsca przyszłej rabinicznej elity studenci jesziw nie angażowali się zbyt w politykę, lecz poświęcali się głównie nauce. Aktywna polityka (w formie instrumentalnej, polegająca na wykonywaniu poleceń rabinicznej elity), przeznaczona była raczej dla młodzieży niżej usytuowanej w ortodoksyjnej hierarchii, która w jesziwach nie studiowała. To ją rekrutować miały głównie młodzieżowe organizacje Agudy. Zob. G. Bacon, *The politics of tradition...*, s. 113, 118–121, 139–141; I. Bassok, *Neorim we archei neorim...*, s. 587.

¹¹⁰ Autobiografia nr 3548, s. 27–29.

aktywnie działała „Ester”, potępiając zresztą organizacyjne normy zakazujące utrzymywania kontaktów z osobami świeckimi. „A Sztetlesze”, opisując swoje doświadczenia ze szkoły dla żydowskich dziewcząt, najlepiej zapamiętała „afery Steigera”, m.in. dyskutowaną z nauczycielami podczas godzin lekcyjnych. W swoim ogólnym stosunku do polityki (oczywiście nie chodzi tutaj o ich konkretne polityczne preferencje) ortodoksyjni autorzy autobiografii nie różnili się właściwie niczym od świeckiej i radykalnej większości. Polityka interesowała ich jako kluczowy element otaczającego świata, o otwarciu na który walczyli w swoich zamkniętych środowiskach. Co bardzo istotne, polityka dla pozbawionych dostępu do wyższych szczebli świeckiej edukacji młodych ludzi miała status istotnej socjologicznej wiedzy o podstawowych zasadach funkcjonowania społeczeństwa, wiedzy, której ortodoksyjna separacja ich pozbawiała.

Zawarte w tym artykule rozważania i wnioski doskonale podsumowuje droga życiowa „Etonisa”. W wieku 12 lat, należący do najzdolniejszych uczniów chederu autor trafił do jesziwy w Baranowiczach¹¹¹. Tak opisywał swój wakacyjny powrót do rodzinnego sztetł: „Wracaliśmy do domu, po drodze zatrzymując się w Wilnie. Tutaj spotkałem wielu gimnazjalistów z mojego rodzinnego miasteczka. W dziwny sposób, czułem, że właściwie mógłbym zostać w Wilnie. Było coś pociągającego w uczniowskich czapkach i mundurach. Wszystko wydawało się tutaj tak miłe i przyjemne. Lecz po kilku dniach wróciłem do domu”¹¹².

Rok później, trzech z sześciu młodzieńców z miejscowości „Etonisa”, którzy razem nim uczyli się w Baranowiczach, wyjechało do Wilna, do słynnej Ramajles Jesziwy¹¹³: „lecz ich prawdziwą intencją była chęć podjęcia świeckiej edukacji. Dwóch innych chłopców i ja wróciliśmy do Baranowicz. Ja też chciałem uczyć się świeckich przedmiotów i często przypominałem sobie gimnazjalne mundurki ze szpiczastymi czapkami. Mimo to zdecydowałem się wrócić do jesziwy jeszcze na kilka semestrów. W każdym razie, myślałem,

¹¹¹ Założona w XIX w jesziwa Ohel Tora (Namiot Tory) w Baranowiczach należała do ważniejszych jesziw litwackich w międzywojennej Polsce. W omawianym tutaj okresie prowadzona była przez znanego rabina Elchanana Wassermana, ucznia Chofec Chaima.

¹¹² Autobiografia nr 3845, cyt. za: *Awakening Lives...*, s. 13.

¹¹³ Założona w 1827 r., na wzór pierwszych litewskich jesziw w Wołożynie i Mirze, Ramajles Jesziwa (Jesziwa rabiego Majle), zwana też inaczej Tomchej Tora (Wspierających Torę), cieszyła się sławą porównywalną ze swoimi poprzedniczkami, była wraz z nimi prekursorką uczelni talmudycznych z Radunia i Baranowicz. Przez jakiś czas była prowadzona przez rabiego Izraela (Lipkina) Salantera, twórcę ruchu Musar.

byłem najmłodszym z nas i mogłem jeszcze ich dogonić [w szczeblach świeckich edukacji – K.K.]”¹¹⁴.

Ten pierwszy z kilku kryzysów religijności „Etonisa”, zażegnany został po powrocie do jesziwy:

Mimo to, tego roku nieoczekiwanie doświadczyłem kompletnej wewnętrznej przemiany. Wtedy stałem się dużo dojrzałszy i bardziej samoświadomy. Zacząłem myśleć inaczej i zyskałem szereg nowych poglądów na życie. Stało się to pod wpływem mojego przyjaciela. Był osobą o rzadkich uzdolnieniach, ale też nie pozbawioną wad. W jesziwie uznawany był za heretyka i był za to prześladowany. Wtedy to stało się coś niesamowitego. Właśnie z powodu tego „heretyckiego” przyjaciela pozostałem osobą religijną. Mój przyjaciel był tak naprawdę zarazem heretykiem, jak i osobą pełną wiary. Cechował go niespokojny i dociekliwy duch. Badał [religijne problemy] sam; chciał znaleźć swoją własną drogę. To było przyczyną wahań jego nastrojów. Były momenty, kiedy był pełen żarliwości, dzikiego fanatyzmu. Potem przychodziły okresy, kiedy to brutalnie łamał żydowskie prawo. Trzeba było go znać. [...] Szłojme był już wtedy osobą dojrzałą niż ja, bardziej rozwiniętą. Już wtedy wiele przeczytał, rozumiał poważną literaturę i miał określone, dobrze zdefiniowane poglądy na życie. Szłojme czytał również gazety, rozumiał dobrze [zamieszczone tam] artykuły i był dobrze zorientowanym w polityce. [...] Wiele wiedziałem o hebrajskiej i żydowskiej literaturze [...]. Czego mi jednak brakowało, to mojego własnego krytycznego rozumienia¹¹⁵.

„Etonis” pozostał osobą religijną, jednak jego spojrzenie na judaizm i żydowski styl życia uległo zmianie. Z perspektywy całej autobiografii, zmianę tę określić można jako pojawienie się w myśleniu autora perspektywy krytycznej. Jego nowy światopogląd miał teraz charakter refleksyjny, nacechowany indywidualizmem i poszukiwaniem „swojej własnej drogi”. Autora od jego otoczenia alienowało samotne poszukiwanie religijno-filozoficznych lektur, niestosowanie się do dyscyplinarnych wymagań jesziwy. Wyjeżdżając na święta i na wakacje do domu ciągle czytał świecką literaturę (głównie narodowo-hebrajską)¹¹⁶. „Etonis” został w jesziwie w Baranowiczach do lata 1926 r. Na wakacje wrócił do rodzinnego środowiska, które bardzo się wówczas zmieniło. Jego dawni (religijni) przyjaciele zajęli się prowadzeniem interesów, inni rozpoczęli naukę w hebrajskim seminarium nauczycielskim, jeszcze inni, w gimnazjum. Autor zdecydował się kontynuować edukację w jesziwie w Raduniu, narażając się tym na krytykę swoich przyjaciół, namawiających go na porzucenie ortodoksyjnej ścieżki kształcenia. W tym samym czasie „Etonis” podjął samodzielną

¹¹⁴ *Ibidem*, s. 14.

¹¹⁵ *Ibidem*, s. 14–15.

¹¹⁶ *Ibidem*, s. 16.

naukę języka polskiego. Na koniec autobiografii dokonał podsumowania swojej drogi życiowej:

Minęło kilka lat. Stałem się starszy, mądrzejszy i bardziej dojrzały. Doświadczyłem wielu wewnętrznych zmagañ. Więcej niż raz stałem na skraju porzucenia mojej wiary, krok od przekroczenia granicy. Ale w końcu, w ostatnim momencie, robiłem krok wstecz jeszcze raz w wir życia jesziwy. Doświadczyłem wiele w latach 1927–1930. Bardziej gruntownego wewnętrznego rozwoju. Miałem możliwość odkrycia wielkiego szerokiego świata. W 1928 spędziłem kilka tygodni w pulsującym życiu Sopocie. Na własne oczy zobaczyłem, jak dzisiaj wygląda życie na świecie. I po tych wszystkich przygodach i zmaganiach ciągle pozostałem przy swoich głębokich religijnych przekonaniach¹¹⁷.

Jednym z ostatnich fragmentów wspomnień „Etonisa” jest opis niedawno podjętych decyzji życiowych i planów, jakie sformułował na przyszłość:

W końcu, po wielu rozważaniach i introspekcji, zimą 1931–1932 nie wróciłem do jesziwy. Zostałem w naszym mieście i znalazłem pracę nauczyciela religii żydowskiej w szkole publicznej. Samodzielnie rozpocząłem naukę świeckich przedmiotów. [...] Ciągle, chciałem ukończyć cały program nauki w gimnazjum. [...] Zdecydowałem się przeprowadzić do miasta. I tak ostatniego lata przyjechałem do Wilna, gdzie ciężko pracując całe lato przygotowuję się do zdania do ósmej klasy gimnazjum. Z całych swoich studiów najbardziej lubiłem poezję Mickiewicza, która wstrząsała moją zbolałą duszą¹¹⁸.

Narracje „Etonisa” potraktować można jako zapis zmieniających się aspiracji życiowych. Indywidualizm, krytyczna postawa zarówno wobec ortodoksyjnego, zamkniętego świata jesziwy, jak i wobec „pokus nowoczesności”, była jego nadrzędnym życiowym ideałem. Drogą do jego realizacji było właśnie „obycie w świecie”. Znajomość polityki, literatury i, jak pisał: „zobaczenie na własne oczy, jak dzisiaj żyją ludzie”. Podstawowym instrumentem tego „obycia” stało się zdobycie świeckiego wykształcenia, matury i praca w (państwowym) szkolnictwie. Nowoczesna, refleksyjna postawa miała umożliwić mu krytyczną ocenę zarówno świata tradycyjnego, jak i zagrożeń nowoczesności, pozwolić na pozostanie „wymancypowanym”, lecz jednocześnie religijnym Żydem. Autor nie pisał wprost, lecz da się to stwierdzić na podstawie jego autobiografii (łączy ją to z relacjami wielu innych autorów) – uważał, że tego rodzaju postawa możliwa była poprzez rozpoczęcie życia w polskiej rzeczywistości kulturowej. „Etonis” musiał poddać się częściowej akulturacji. Proces ten odbywał się poprzez pozytywnie wartościowaną i prestiżową państwową

¹¹⁷ *Ibidem*, s. 17–18.

¹¹⁸ *Ibidem*, s. 18.

edukację, obcowanie z kanonem polskiej literatury narodowej, wreszcie pracę w nieżydowskim środowisku. Trzeba tutaj zaznaczyć, że autobiografia „Etonisa” jest świadectwem pochodzącym z kresowych środowisk religijnych, w których polska akulturacja, do czasu powstania Drugiej Rzeczypospolitej, nie miała właściwie żadnych tradycji. W nowej rzeczywistości odegrała ona w życiu litewskiego autora rolę nie mniejszą niż choćby w biografii „Ester”, pochodzącej z podwarszawskiego Grójca.

W autobiografiach młodzieży żydowskiej można zaobserwować kilka ważnych trendów społecznych, które niewątpliwie zasługują na dalsze, pogłębione studia. Badania nad polityką ortodoksyjną w międzywojennej Polsce dowiodły rosnących powiązań między początkowo jedynie „chasydzką” Agudą, a litwackimi środowiskami konserwatywnymi, lokującymi się na prawo od linii syjonistyczno-religijnej partii Mizrachi. Problemy wewnętrzne żydowskiej polityki (jak np. walka o kontrolę nad gminami żydowskimi), a także konieczność posiadania silnej pozycji w relacjach z władzami państwowymi, sprawiały, że w latach 30. w działalność Agudy zaangażowane były największe litewskie autorytety rabiniczne, takie jak jeden z dwóch naczelnych rabinów Wilna, Chaim Ozer Grodzieński, jego najbliższy współpracownik i wielki uczony Abraham Jeszaja Karelic (Hazon Isz), czy też przełożony jesziwy w Raduniu Izrael Meir Kagan (Chofec Chaim)¹¹⁹. Z badań Shaula Stampfera wiadomo, że coraz więcej międzywojennych jesziw chasydzkich zatrudniało słynących ze swojej wiedzy wykładowców litewskich, a młodzież chasydzka masowo uczyła się w instytucjach litwackich¹²⁰.

Przywoływane tutaj autobiografie młodzieży żydowskiej uzupełniają tę wiedzę poprzez oddolne przykłady zbliżania się do siebie tych dwóch, tradycyjnie wobec siebie zantagonizowanych ortodoksyjnych środowisk. Autobiografia „Gamalielisa” sugerować może, że procesy te mogły być dalej posunięte, niż konstatują to dotychczasowe studia i że niewątpliwie zasługują one na dalsze badania. Pochodzący z Brańska Podlaskiego (a więc terenów zdominowanych przez judaizm typu litewskiego) „Gamalielis” najprawdopodobniej (nie napisał tego w autobiografii wprost) był litwakiem. Mimo to, już w latach 20. jego

¹¹⁹ G. Bacon, *The politics of tradition...*, s. 66, 88–95, 151–152, 160; *idem*, *Warsaw–Radom–Vilna. Three disputes over rabbinical posts in interwar Poland and their implications for the change in Jewish public discourse*, „Jewish History” 13, 1999, z. 1, s. 103–126.

¹²⁰ S. Stampfer, *op. cit.*, s. 253. Doskonały przykład młodego chasyda korzystającego z litwackich instytucji rabinicznego kształcenia daje autobiografia „M.W”. Syn i szwagier rabinów Dobrego zakończył swoją religijną edukację w litewskiej jesziwie Torat Chaim, słynącej z nowoczesnego programu nauki, uwzględniającego również przedmioty świeckie.

pobożny ojciec działał w Agudzie. Starsi bracia autora studiowali w litewskich jesziwach, pod wpływem których zalecali młodszemu bratu dogłębne studiowanie literatury etycznej, musaru, praktykę wypracowaną w XIX w. wśród litewskich środowisk ortodoksyjnych¹²¹. „Gamalielis” studiował w sztandarowych litewskich jesziwach w Brańsku, Baranowiczach i Grodnie. Według literatury przedmiotu w okresie międzywojennym instytucje te gościły wielu chasydzkich młodzieńców, jednak mało wiadomo na temat sytuacji odwrotnej – młodych litwaków uczących się w chasydzkich instytucjach¹²². Praca „Gamalielisa” dostarcza właśnie tego odwrotnego przykładu. Autor, obok wyżej wymienionych instytucji, w dzieciństwie oddany został do Talmud Tory prowadzonej przez chasyda z Ger, a w wieku późniejszym uczył się w prestiżowej chasydzkiej jesziwie w Słonimiu. Niewątpliwie tego rodzaju procesy, wraz ze wszystkimi innymi sygnalizowanymi powyżej podobieństwami w biografii i poglądach tak różnych autorów, zasługują na dalsze studia.

Ogromna większość spośród ponad 600 autorów autobiografii wywodziła się z religijnych domów. Większość z nich porzuciła religię w momencie pisania wspomnień. Oddając proporcje sytuacji materialnej całego żydowskiego społeczeństwa, zdecydowana większość uczestników konkursu JIWO pochodziła z biednych rodzin. Wszyscy z dziesięciu przedstawionych autorów, którzy wytrwali w ortodoksji, pochodzili natomiast z domów ponadprzeciętnie zamożnych lub, tak jak w wypadku „Tora”, ściśle związanych z ortodoksyjnymi elitami, bądź też z takich, w których sytuacja materialna dramatycznie pogorszyła się już za życia autorów, lecz ciągle żywiono w nich ortodoksyjne, elitarne ambicje względem dzieci. Długa edukacja w chederach, a potem w jesziwach, wymagała rozłożonych w czasie pokaźnych inwestycji w edukację dzieci. Ogromna ich większość musiała dużo wcześniej podjąć się pracy zarobkowej. Zorganizowane przez Agudę organizacje młodzieżowe, przewidziane dla młodych żydowskich robotników czy też po prostu młodych ludzi nieuczących się w jesziwach, miały duże problemy z utrzymaniem u nich posłuszeństwa nakazom ortodoksyjnego stylu życia i separacji od świeckiego otoczenia. Dodatkowo należy pamiętać, że na tzw. żydowskiej ulicy Cejrej czy Poalej Aguda przegrywały zdecydowanie z młodzieżowymi organizacjami Bundu czy też syjonistów¹²³. Ortodoksyjny projekt formowania nowych pokoleń religijnych

¹²¹ Autobiografia nr 3548, s. 8, 15.

¹²² S. Stampfer, *op. cit.*, s. 253.

¹²³ E. Mendelsohn, *op. cit.*, s. 116–118; M.C. Steinlauf, *Jewish Politics and Youth Culture in Interwar Poland*, w: *The emergence of modern Jewish politics: Bundism and Zionism in Eastern Europe*, red. Z. Gitelman, Pittsburgh 2003, s. 102–104.

Żydów, wbrew swoim deklaracjom (agudyzm jako polityka w imieniu „milczącej większości”), stawał się tym samym projektem coraz bardziej elitarnym, dostępnym raczej dla bogatszych, wybranych warstw żydowskiej społeczności.

Niewątpliwie Aguda odniosła w okresie międzywojennym ogromny sukces, budując sieć ortodoksyjnych instytucji dbających o formację religijnej młodzieży. W 1937 r., w szkołach systemu Horew (tradycyjnych chederach, zmodernizowanych Talmud Tora' h i jesziwach) uczyło się prawie 70 tys. żydowskich chłopców. Sieć Bejs Jankew dla żydowskich dziewcząt liczyła w 1937 r. 248 szkół, do których uczęszczało ponad 35 tys. uczennic¹²⁴. W tym samym roku, według publikacji samej Agudy, do nadzorowanych przez nią instytucji uczęszczało 109 tys. uczniów¹²⁵. Liczba ta była imponująca, zważywszy, że w konkurencyjnych żydowskich systemach szkolnych w tym samym okresie uczyło się znacznie mniej dzieci¹²⁶. Mimo to, duża część dzieci uczących się w chederach i szkołach Agudy, i w ogóle absolutna większość żydowskich uczniów, uczyła się w szkołach powszechnych. W 1937 r. do polskich szkół uczęszczało 81% Żydów w wieku szkolnym¹²⁷. Pod koniec lat 30., na ok. 30 tys. żydowskich uczniów gimnazjów przypadało 20 tys. uczniów jesziw. Biorąc dodatkowo pod uwagę fakt, że jesziwach nie mogły uczyć się religijne dziewczyny, liczba ta może robić wrażenie¹²⁸.

Należy jednak zawsze pamiętać, że większość żydowskich dzieci w Polsce międzywojennej nie doświadczyła na ścieżce własnej socjalizacji ani gimnazjum, ani jesziwy. Jak zaświadcza jej autobiografie młodzieży JIWO, u większość jej przedstawicieli uczęszczający w dzieciństwie cheder nie chronił ich przed dramatycznie postępującą w tym czasie sekularyzacją. Przemiany klasowo-warstwowej struktury żydowskiej ortodoksji w okresie międzywojennym niewątpliwie zasługują na dalsze badania. Autobiografie młodzieży religijnej dowodzą, że separatystyczna strategia ortodoksji nie odnosiła absolutnego

¹²⁴ M. Eisenstein, *op. cit.*, s. 96.

¹²⁵ G. Bacon, *The politics of tradition...*, s. 162–163. W cytowanych tutaj publikacjach Bacon naciska, aby zwrócić uwagę na fakt, iż wielu uczniów sieci Horew uczyło się w jej szkołach jedynie popołudniami, równoległe z pobieraniem nauki w szkole powszechnej.

¹²⁶ W tym samym roku w zdominowanym przez Bund CISZO uczyło się 15 486 osób, w syjonistycznym Tarbutie 16 496, w Szul-Kult (organizacji szkolnej założonej w 1928 r. przez Poalej Syjon-Prawicę, po wystąpieniu jej z sieci CISZO) – 2343 dzieci, wreszcie w syjonistyczno-religijnym „Jawne” 15 923; M. Eisenstein, *op. cit.*, s. 96.

¹²⁷ Zob. G. Bacon, *National Revival Ongoing Acculturation – Jewish Education In Interwar Poland*, „Jahrbuch Des Simon-Dubnow-Instituts” 1, 2002, s. 76.

¹²⁸ S. Stampfer, *op. cit.*, s. 272.

sukcesu również wśród dzieci finansowej i religijnej elity. Owszem, prezentowane tutaj osoby nie opuściły ortodoksyjnej społeczności. Decydującą rolę odegrały w tym niewątpliwie jej nowoczesne instytucje, takie jak partie, szkoły, organizacje młodzieżowe i jesziwy. Jednocześnie autorzy buntowali się przeciw niektórym sztandarowym elementom ortodoksyjnej ideologii politycznej i jej społecznym normom. Odrzucali ideę „Daat Tora”, absolutnego podporządkowania swoich zachowań i aspiracji rabinicznym autorytetom. Odmawiali starszym decydowania za młodzież, co w otaczającej ją nowoczesnej rzeczywistości było dla niej dobre, a co złe. Wbrew odgórnym narzucanym normom, ideały świeckiej wiedzy, pogłębionej integracji w świeckim świecie, były dla ortodoksyjnej młodzieży podstawowe. Jej zdaniem wcale nie musiały się one kłócić z normami żydowskiego życia religijnego. Co znaczące, myśleli i działali tak nie tylko członkowie relatywnie liberalnej i otwartej partii Mizrachi, ale również młodzi agudyści. Judaizm był przez młodzież doceniany jako podstawa i rdzeń żydowskiej tożsamości, jako oryginalna żydowska filozofia, wreszcie, jako czysta forma religijnej wiary.

Jak widzieliśmy jednak, mogło to iść w parze z potępieniem wielu tradycyjnych, lecz niemających bezpośredniego oparcia w religijnym prawie, norm i instytucji. Do tych ostatnich należał niezreformowany cheder. Młodzież krytykowała dogmatyzm, zamknięcie czy też irracjonalizm tradycyjnego świata. Do szeregu swoich najważniejszych życiowych wartości zaliczała indywidualizm, absolutną kontrolę nad własnym życiem, nad tym, które indywidualne postawy zgodne są z zasadami religijnymi. Fakt ten wydaje się być istotnym *novum* w życiu międzywojennej Polskiej ortodoksji. O tym, że przed II wojną światową pojawia się jej nowy typ świadczą, niestety jeszcze naukowo nieopracowane, biografie wyjątkowych działaczy Agudy, Hillela Seidmana i Aleksandra Zyszy Frydmana, łączących całkowite oddanie sprawom ortodoksji z uniwersyteckim wykształceniem i poświęceniem naukom świeckim¹²⁹.

Opublikowane niedawno badania Natalii Aleksiuń dowodzą relatywnie dużego zainteresowania, jakim w latach międzywojennych cieszyły się warszawskie postępowe Seminarium Rabinackie „Tachkemoni” i afiliowany przy Uniwersytecie Warszawskim Instytut Nauk Judaistycznych. Mimo że seminarium kojarzone było z partią Mizrachi, na czele Instytutu stał otwarty

¹²⁹ Na temat Hillela Seidmana zob. <http://www.hamodia.com/inthepaper.cfm?ArticleID=1057> (dostęp 28 I 2012); Aleksandra Zyszy Frydmana zob. http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Frydman_Aleksander_Zysha (dostęp 28 I 2012); na temat ich działalności w Agudas Jisroel, zob. G. Bacon, *The politics of tradition...*

przeciwnik ortodoksji, Majer Bałaban, a obydwie instytucje postrzegane były przez większość warszawskiego rabinatu zdecydowanie negatywnie, obydwie przyciągały absolwentów zarówno chasydzkich, jak i litewskich jesziw. Większość studentów kierunku rabinackiego w Instytucie Nauk Judaistycznych uczyła się wcześniej w tradycyjnych uczelniach talmudycznych, posiadając równocześnie eksternistycznie zdaną maturę¹³⁰. Studentem w Instytucie był m.in. wspomniany ważny działacz Agudy „nowego typu”, Hillel Seidman. Jak się wydaje, obok takich postaci, jak znani postępowi rabini gminy warszawskiej, Samuel Poznański czy Mojżesz Szor, w okresie międzywojennym pojawia się nowe pokolenie, w przeciwieństwie do nich ortodoksyjne, w pełni zakorzenione we wschodnioeuropejskim typie religijności żydowskiej, równocześnie nie mniej od nich przykładające wagę do akademickiego wykształcenia.

Przyszła ortodoksyjna elita żydowska polonizowała się. Absolutnie nie chodzi tutaj o stereotypową „asymilację” czy też o akulturację polegającą na nabywaniu tożsamości i wzorów życia zacierających różnice między Żydami a ich otoczeniem, o stopniowe odrzucanie poczucia etnicznej odrębności, własnej wiary czy też języka. Polskość stawała się po prostu komplementarnym składnikiem tożsamości młodzieży religijnej. Nie tylko jako „kultura państwowa”, nie tyle jako „język obcy”, co jako „najbliższa spośród obcych kultur”. Świadczą o tym opisy szkolnych doświadczeń młodzieży, jej przywiązanie do polskiej literatury narodowej, historii, polskiej państwowości. Jak widzieliśmy, polskość stawała się dla młodej ortodoksji swoistą bramą do nowoczesności. To dzięki znajomości języka, sformalizowanemu państwowemu wykształceniu, młodzież zwiększała swoje szanse na sukces zawodowy i na korzystanie z nieżydowskich dóbr kultury. Tym tłumaczyć należy też dążenie młodych ortodoksów do nauki w gimnazjum czy też próby eksternistycznego zdawania matury.

Oprócz podawanych wyżej przykładów, warto jeszcze raz przywołać skrajne doświadczenie jednego z autorów. „Jecheskiel Twerski”, przedstawiciel najbardziej zamkniętego na nieżydowskie otoczenie środowiska, opisywał, jak w tajemnicy przed matką zorganizował drużynę piłkarską, „wspólnie z szajgami”¹³¹. Seryjnie rozgrywając mecze w mieszanej drużynie, „Jecheskiel” grał

¹³⁰ N. Aleksion, *Historionim jehudim we hazon szel rabanut misug hadasz: Bejt ha midrasz le rabanim Tachkemoni we ha machon lemadei ha jachadut be Warsza bejn milhamot ha olam*, w: *From Breslau to Jerusalem. Rabbinical Seminaries Past, Present and Future*, red. G. Miron, Jerusalem 2009, s. 197; *eadem*, *Training a New Generation of Jewish Historians. Majer Balaban's Seminar of the History of Polish Jews*, w: *Zwischen Graetz und Dubnow. Jüdische Historiographie in Ostmitteleuropa im 19 und 20. Jahrhundert*, red. F. Guesnet, Leipzig 2009, s. 157–158.

¹³¹ Tutaj w znaczeniu: nieżydowskimi chłopcami.

jako „bramkarz” (słowo to zapisał w sposób fonetyczny po polsku, hebrajskim alfabetem). Porozumiewał się ze swoimi chrześcijańskimi rówieśnikami po polsku, mimo sprzeciwu matki wobec uczenia się tego języka. Ten pozornie błahy i zarazem pochodzący ze skrajnego środowiska przykład, razem z cytatem czytającego Mickiewicza i uczącego się do polskiej matury „Etonisa” (pochodzącego z najbardziej kulturowo oddalonej od wpływów polskich kresowej społeczności żydowskiej), dowodzi, że znajomość języka, częściowa akulturacja docierała w latach 30. do absolutnie wszystkich zakątków tradycyjnej społeczności. Większość jej dzieci uczyła się polskiego języka i kultury w szkołach państwowych, szkołach żydowskich, a nawet w chederach.

Czyżby więc w okresie międzywojennym, obok typów: 1) ultraortodoksyjnego (najbardziej zamknięte ruchy chasydzkie, litewski ruch jesziw Beit Josef); 2) ortodoksyjnego w wersji Agudy i sprzymierzonych z nią środowisk litewskich; 3) narodowo-religijnego (partia Mizrachi), pojawiał się jakiś nowy typ żydowskiej ortodoksji? Typ lokujący się gdzieś pomiędzy drugim a trzecim, cechujący się przywiązaniem do restrykcyjnego przestrzegania Halachy, lecz oparty równocześnie na indywidualizmie, zrywający ze wschodnioeuropejską zasadą ortodoksyjnej separacji? Jeśli tak, byłby on bliski typowi żydowskiej ortodoksji wypracowanemu wcześniej w Europie Zachodniej i Środkowej¹³². Niewątpliwie, jedynie zasygnalizowany tutaj, w latach 30. dopiero rodzący się fenomen, przerwała Zagłada wraz ze wszystkimi swoimi następstwami. Mimo że fakty te czynią go mniej uchwytnym i słabo obecnym w źródłach wytworzonych głównie przez starsze pokolenia lub osoby, na których wspomnienia cieniem nałożyły się wojenne przeżycia, problem ten niewątpliwie zasługuje na dalsze badania.

¹³² Powojenna izraelska społeczność ultraortodoksyjna, tzw. Heredim, ukształtowała się w oparciu o wzory wypracowane we wschodniej Europie, w tym w Polsce międzywojennej. Należą do nich elementy takie jak dążenia do jak największej separacji, kontroli i podporządkowania mas rabinicznym elitom. Tendencje takie niewątpliwie występowały w Polsce międzywojennej, jednak towarzyszyły im również inne, idące w przeciwnym kierunku, opisane w tym artykule. Fakt, że powojenna historia „polskiej” ortodoksji działa się głównie w Izraelu, sprawia, że z uszczerbkiem dla obrazu społeczeństwa międzywojennego nieraz patrzy się na nią z perspektywy późniejszych izraelskich doświadczeń i najbardziej radykalnych nurtów izraelskiej ultraortodoksji.