

Zagłada Żydów. Studia i Materiały
Holocaust Studies and Materials

VOL. 9 (2013)

ISSN: 1895-247X
eISSN: 2657-3571
DOI: 10.32927
WWW: www.zagladazydow.pl

Centrum Badań nad Zagładą Żydów IFiS PAN
Polish Center for Holocaust Research

Badania nad życiem religijnym Żydów w Polsce podczas Zagłady – główne źródła i podstawowe zagadnienia

Studies on the Religious Life of the Jews in Poland during the Holocaust – Principal Sources and Fundamental Issues

Havi Dreifuss
Yad Vashem, Uniwersytet w Tel Awiwie

redakcja@holocaustresearch.pl
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-8171-6451

DOI: https://doi.org/10.32927/ZZSiM.581
Strony/Pages: 48-85

CC BY

OPEN ACCESS

Havi Dreyfus

Badania nad życiem religijnym Żydów w Polsce podczas Zagłady – główne źródła i podstawowe zagadnienia

Życie religijne i świat religijnych Żydów nigdy nie znajdowały się w centrum badań nad Zagładą. Również dziś, ponad sześćdziesiąt lat po tych wydarzeniach, nadal pozostało w tym obszarze wiele pytań, które jak dotąd nie doczekały się pogłębionej analizy[1]. Prace napisane przez badaczy wywodzących się z kręgów ultraortodoksyjnych podkreślały głównie nieskazitelne postawy osobiste i religijne Żydów, zaciemniając tym samym w gruncie rzeczy skomplikowaną naturę wyborów, na które skazani byli oni podczas Zagłady[2]. Z kolei autorzy akademiccy nie zajmowali się w sposób metodyczny kwestiami związanymi z religią, niejednokrotnie w ogóle nie uwzględniając ich w narracji kompleksowej[3].

[1] Dan Michman, *Ha-Szoa we-chekra: hamsaga, minuach, sugijot jesod* [Zagłada i jej badanie: konceptualizacja, terminologia i podstawowe zagadnienia], Tel Awiw: Moreszet, 1998, s. 194; *idem*, *Ha-mechkar al orach hajaw szel ha-cibur ha-dati tachat ha-szilton ha-nazi* [Badanie warunków życia społeczeństwa religijnego pod rządami nazistów] [w:] *Ha-Szoa be-historiografia* [Zagłada w historiografii], red. Israel Gutman, Gideon Greif, Jeruszalaim: Yad Vashem, 1987, s. 609.

[2] Zob. np.: Jechiel Granatstein, *Ha-gwura ha-acheret: ha-jehudi ha-dati be-maawak gwura u-we-meri neged gzerot ha-nazim bi-sznot ha-Szoa* [Inna odwaga: Żyd religijny w walce i buncie przeciwko nazistom podczas Szoa], Jeruszalaim 1988; *idem*, *Mekadszej ha-Szem. Enciklopedia* [Uświęcający Imię. Encyklopedia], t. 1–3, Bnei Brak 2005; Jehoszua Ejbszic, *Bi-kdusza u-wi-gwura: „Bejn Adam le-chawero". Pirkei kidusz ha-Szem u-mesirat nefesz: Asufa teudit al ha--hitnahagut ha-musarit szel asirei ha-getaot u-machanot ha-rikuz bi-tkufat ha-Szoa* [W świętości i odwadze: „Pomiędzy człowiekiem a bliźnim". Kidusz ha-Szem i poświęcenie życia: zbiór dokumentów na temat moralnego postępowania więźniów gett i obozów koncentracyjnych w czasie Zagłady], Kiriat Ata 1977; *idem*, *Bi-krowai ekadesz: asufa al maasim szel kidusz ha--Szem u-mesirat nefesz be-jemej ha-churban szel jemejnu* [Antologia tekstów o aktach kidusz ha-Szem i poświęcenia życia podczas Zagłady], Hajfa: Instytut Nauczania o Zagładzie, 2004.

[3] Michman, *Ha-mechkar…*, s. 609. Należy zaznaczyć, że w ostatnich latach ta tendencja zaczyna się odwracać, zob. np.: Dawid Zilberklang, „Ha-Szoa be-mechoz Lublin" [Zagłada w dystrykcie lubelskim], rozprawa doktorska, Uniwersytet Hebrajski, Jerozolima 2002; Sara Bender, *Mul mawet orew: Jehudej Bialystok be-milchemet ha-olam ha-sznija, 1939–1943* [Wobec czyhającej śmierci: Żydzi Białegostoku podczas drugiej wojny światowej 1939–1943], Tel Awiw: Am Owed, 1997, s. 29–30, 47–48, 52–53, 96–99; Icchak Arad, *Miwca Reinhardt: Belzec, Sobibor, Treblinka* [Operacja Reinhardt: Bełżec, Sobibór, Treblinka], Tel Awiw: Am Owed, 1987,

Ponadto nawet te prace, które zasadniczo dotyczyły życia religijnego podczas Zagłady, zostały napisane w większości z pozycji ideologicznych i polemicznych, co sprawia, że nie składają się one na analizę dostatecznie wyważoną, szeroką i zniuansowaną[4]. Obecny stan badań nie odzwierciedla nie tylko obfitości źródeł wewnętrznych i zewnętrznych dotyczących tego tematu, lecz także znaczenia studiów nad życiem religijnym dla historiografii Zagłady.

Celem niniejszego artykułu jest zwrócenie uwagi na problemy metodologiczne tradycyjnego ortodoksyjnego piśmiennictwa historycznego na ten temat oraz wskazanie na przydatność wewnętrznych źródeł rabinicznych do naświetlenia nowych aspektów na tym polu badawczym.

Historiografia ortodoksyjna: definicje ogólne i główne założenia

Zagłada[5] jest tematem bardzo żywotnym w kręgach ortodoksyjnych, a ogromny korpus źródeł (wśród nich parasze, kazania rabinów, prasa, strony internetowe) świadczy o tym, jakie zmiany zaszły i nadal zachodzą w świadomości tych społeczności w odniesieniu do Szoa[6]. Pomimo to teksty należące do

s. 271–275. Imponujące uwzględnienie życia religijnego w ogólnej narracji można znaleźć w szczegółowej monografii Michal Unger na temat getta w Łodzi, w której autorka poświęciła temu tematowi osobne rozdziały. Mowa tam m.in. o takich zagadnieniach, jak: charakter życia religijnego, modlitwa, tradycyjny ubiór żydowski i brody, oczyszczanie zmarłych, zwyczaje żałobne, rabinat, postawy rabinów wobec wywózek z getta i in. Por. Michal Unger, *Lodz: acharon ha-getaot be-Polin* [Łódź: ostatnie getto w Polsce], Jeruszalaim: Yad Vashem, 2004, s. 440–469.

[4] Jako przykład może tu służyć piśmiennictwo ortodoksyjne i akademickie na temat „udziału" przywódców syjonistycznych w zaniechaniu prób ratowania Żydów europejskich w okresie Zagłady. Zob. Mosze Szenfeld, *Srufej ha-kiwszanim maaszimim* [Spopieleni w piecach oskarżają], Bnei Brak 1977; Szalom Salmon, *Pszaej ha-cijonut be-haszmadat ha-gola* [Zbrodnie syjonizmu w zagładzie diaspory], Bnei Brak 1987 (wyd. 4 rozsz.); M. Wazelman, *Ot Kain: al paraszat mechadlej ha-hacala. Ozlat jad we-atimut ha-lew szel hanhagat ha-cijonit ha-olamit we-ha-Sochnut ha-Jehudit bi-sznot ha-Szoa we-ha-churban, 1939–1945* [Kainowe znamię: o tych, co zaniechali ratunku. Zaniedbania i obojętność w kręgach światowego przywództwa syjonistycznego i Agencji Żydowskiej w czasie Zagłady, 1939–1945], Tel Awiw: Kszarim, 1988. Zob. również następujące opracowania naukowe: Meir Sompolinski, *Ha-mosdot ha-jehudiim* [Instytucje żydowskie] [w:] *Ha-Szoa be-historiografia*, s. 501–503; Chaim Nirel, *Charedim mul Szoa: Haaszamot ha-charedim klapej ha-cijonut baachrajut le-Szoa* [Ortodoksi wobec Zagłady. Oskarżenia wobec syjonizmu w kontekście odpowiedzialności za Zagładę], Jeruszalaim: Karmel, 1996; Dina Porat, *'Amaleks Accomplices' – Blaming Zionism for the Holocaust: Anti-Zionism Ultra-Orthodoxy in Israel during the 1980*, „Journal of Contemporary History" 1992, t. 27, nr 4, s. 695–735.

[5] Kwestia samego nazewnictwa stanowi wyzwanie w kręgu autorów ortodoksyjnych, którzy zamiast *Szoa* preferują termin *churban.* Krótkie omówienie tego tematu zob. Mendel Piekarz, *Chasidut Polin bejn sztej ha-milchamot u-wi-gzerot 1939–1944 (Szoa)* [Chasydzi w Polsce w okresie międzywojennym i w latach 1939–1944], Jeruszalaim: Gefen, 1989, s. 353–349.

[6] W ostatnich latach powstały opracowania akademickie, zawierające omówienie tych zagadnień, m.in.: Szmarjahu Ben-Fazi, *Dmuta szel Germania be-historiografia u-wa-itonut ha-*

nurtu dziejopisarstwa utraortodoksyjnego nie są już tak liczne. Według Dawida Assafa są to:

> książki przeznaczone – zarówno ze względu na styl, jak i dyscyplinę naukową – dla czytelnika ultraortodoksyjnego, które według przyjętych przez nas kryteriów mogą bez wątpienia zostać zaliczone do gatunku rozpowszechnionej w tych kręgach historiografii zaangażowanej. Przez jawny dydaktyzm prezentuje ona wzorce do naśladowania i promuje wartości religijne, przy czym zasady metodologii badań krytycznych przeważnie nie są w niej przestrzegane[7].

-charedit [Obraz Niemiec w historiografii i prasie ortodoksyjnej] [w:] *Germania we-Erec Israel: mifgasz tarbujot* [Niemcy i Izrael: spotkanie kultur], red. Mosze Zimmerman, Jeruszalaim: Magnes, 2003, s. 169–187; Amos Goldberg, *Ha-szoa be-itonut ha-charedit – bejn zikaron we-hadchaka* [Zagłada w prasie ortodoksyjnej: między pamięcią a wyparciem], „Jahadut zmanenu" 1997, nr 11–12, s. 155–206; Dan Michman, *Haszpaat ha-Szoa al ha-Jahadut ha-datit* [Wpływ Zagłady na społeczność religijną] [w:] *Tmurot jesod be-am ha-jehudi beikwot ha-Szoa* [Podstawowe zmiany w społeczności żydowskiej na skutek Zagłady], red. Israel Gutman, Jeruszalaim: Yad Vashem, 1995, s. 613–656; Kimmy Caplan, *The Holocaust in Contemporary Israeli Haredi Poplar Religion*, „Modern Judaism", maj 2002, t. 22, nr 2, s. 142–168; Ruth Ebenstein, *Marking through Rejection: Yom Hashoah as Seen through the Ashkenazi Haredi Daily Press, 1950–2000*, Jerusalem: Hebrew University, 2002; Arye Edrei, *Holocaust Memorial: A Paradigm of Competing Memories in the Religious and Secular Societies in Israel* [w:] *On Memory: An Interdisciplinary Approach*, red. Doron Mendels, Bern: Peter Lang, 2007, s. 37–100. Por. szczegółowe odniesienia do tych opracowań w dalszej części tekstu.

[7] Dawid Assaf, *Kwod Elokim hester dawar: perek nosaf be-historiografia ha-ortodoksit szel hachasidut be-Erec Israel* [Sława to Boża taić sprawę: kolejny wątek w ortodoksyjnej historiografii chasydyzmu w Erec Israel], „Katedra" 1992, nr 68, s. 58. W ostatnich latach opublikowano wiele artykułów dotyczących historiografii ortodoksyjnej. Oprócz tych przywoływanych w tekście zob. także: Jaakow Kac, *Ha-halacha be-meicar* [Halacha w cieśninach], Jeruszalaim: Magnes, 1991; *idem*, *Halacha we-kabala* [Halacha i kabała], Jeruszalaim: Magnes, 1983; Mosze Samet, *Ha-Jahadut ha-charedit ba-zman he-chadasz* [Żydzi ortodoksyjni dziś], „Mehalchim" 1968, nr 1, s. 29–40; Nachum Karlinski, *Bejn biografia le-historiografia: ha-sefer „Beit rabi" we-reszita szel ha-historiografia ha-chasidit ha-ortodoksit* [Pomiędzy biografią a historiografią: książka „Beit rabi" i początki historiografii ortodoksyjnej] [w:] *Diwrej ha-kongres ha-olami he-ehad asar le-madaej ha-Jahadut* [11. Światowy Kongres Studiów Żydowskich, sekcja 3, t. 2, Jeruszalaim: Ha-Igud ha-olami le-madaej ha-Jahadut, 1993, s. 161–168; Israel Bartal, *True Knowledge and Wisdom: On Orthodox Historiography*, „Studies in Contemporary Jewry" 1994, nr 10, s. 178–192; Jacob Katz, *Orthodoxy in Historical Perspective*, „Studies in Contemporary Jewry" 1986, nr 2, s. 3–17; Ada Rapoport-Albert, *Hagiography with Footnotes: Edifying Tales and the Writing of History in Hasidism*, „History and Theory" 1988, nr 27, s. 119–159; Aviezer Ravitzky, *Exile in the Holy Land: The Dilemma of Haredi Jewry*, „Studies in Contemporary Jewry" 1989, nr 5, s. 89–125; *The Uses of Tradition: Jewish Continuity in the Modern Era*, red. Jack Wertheimer, New York: Jewish Theological Seminary of America, 1992. Na temat cech historiografii ortodoksyjnej w kontekście Zagłady zob. Kimi Kaplan, *Be-sod ha-sijach ha-charedi* [Tajemnica dyskursu ortodoksyjnego], Jeruszalaim: Merkaz Zalman Szazar le-toldot Israel, 2006, s. 140–166; Sompolinski, *Ha-mosdot…*, s. 498–500.

Ponieważ mowa tutaj o tekstach wpisujących się w szczególnego typu standardy, ich analiza wymaga zapoznania się z zasadami i narzędziami „badawczymi" stosowanymi przez historyków ultraortodoksyjnych w badaniach nad Zagładą, a także nad innymi okresami historycznymi.

Przede wszystkim – jak pisze Assaf – ten rodzaj pisarstwa historycznego ma głównie za zadanie ukazać spuściznę przeszłości jako probierz wyznaczający odpowiedni wzór do przekazywania i naśladowania obecnie oraz w przyszłości. W związku z tym na autorach nie ciąży zobowiązanie do naświetlania wszystkich istotnych kwestii ani do przestrzegania nowoczesnych standardów badań krytycznych, a jedynie do zachowania wierności Torze, tak jak jest ona w tym pisarstwie ujmowana. Dla społeczności ortodoksyjnej właśnie ta właściwość nadaje tego typu historiografii wiarygodność:

> Słowa te [dotyczące niemożliwości prowadzenia badań obiektywnych – H.D.] towarzyszą badaniom historycznym, które wyrastają ze światopoglądu świeckiego. Nie są one niczym innym jak zbiorem ludzkich domysłów, chybotliwą budowlą na skraju otchłani. Tym bardziej więc na twierdzenia o braku obiektywności nie może być miejsca w wypadku badań ufundowanych na podstawach wiary. Nie zasadzają się one bowiem na tym czy innym poglądzie wywiedzionym przez rozum ludzki, lecz zostały nam objawione przez Stworzyciela, jedynego Pana historii[8].

Jak widać, historiografia ultraortodoksyjna opiera się na zasadach wiary i objawienia Bożego, dlatego też jest jedyną wiarygodną historią. Nie dość na tym – stanowi ona w gruncie rzeczy h i s t o r i ę a l t e r n a t y w n ą, która konkuruje z przyjętą narracją, stara się ją zmienić oraz dowodzi słuszności ortodoksyjnego stylu życia przez p o s ł u ż e n i e s i ę historią i narzędziami historycznymi[9].

---

[8] Rabin Joel Szwarc, rabin Icchak Goldstein, *Ha-Szoa: leket dwarim be-nose churban Jahadut Eropa 1939–1945 mi-toch aspaklaria szel Tora* [Szoa: Zagłada żydostwa europejskiego 1939–1945 z perspektywy Tory], Jeruszalaim 1986, s. 34–35. Więcej o tej książce zob. w dalszej części artykułu. Na temat tego poglądu jako stojącego u podstaw historiografii ortodoksyjnej zob. Israel Bartal, *Zichron Jaakow: le-raw Jaakow Lipszic. Historiografia ortodoksit* [Zichron Jaakow: rabinowi Jakubowi Lipszicowi. Historiografia ortodoksyjna] [w:] *Mechkarej ha-Uniwersita ha-Ptucha be-toldot Israel we-tarbuto* [Studia Uniwersytetu Otwartego o dziejach Izraela i jego kultury], t. 2, Tel Awiw: Ha-Uniwersita ha-Ptucha, 1983, s. 409; Menachem Friedman, *The Haredim and the Holocaust*, „The Jerusalem Quarterly" 1990, nr 53, s. 105–106. Przykład tego typu rozumowania znaleźć można również w wypowiedzi rabina Szejnfelda podczas dyskusji o badaniu Zagłady, która odbyła się w Yad Vashem. Jak stwierdził: „Od ocalałych z Auschwitz płynie do mnie głos związanych i złożonych w ofierze. Według mnie nie można zrozumieć historiografii bez prawdziwej historii żydowskiej, którą jest Tora. W niej, w historii Tory, zawiera się wszystko. Żadne inne podejście nie będzie prawdziwe". Zob. *Ha-Szoa be-historiografia…*, s. 624.

[9] Por. Israel Bartal, *Szimon ha-Kofer: Perek be-historiografia ortodoksit* [Szymon Niewierny: rzecz o historiografii ortodoksyjnej] [w:] *Ke-minhag Aszkenaz u-Polin*, red. Israel Bartal, Chawa Turnianski, Ezra Mendelsohn, Jeruszalaim: Merkaz Zalman Szazar, 1992, s. 255.

Tego rodzaju pisarstwo alternatywne charakteryzuje się szczególnymi rozwiązaniami formalnymi i wyznacznikami treściowymi.

Po pierwsze, specyficzna i jedyna w swoim rodzaju jest warstwa formalna i stylistyczna takiego tekstu. Część wydań przypomina wyglądem święte księgi – z okładką obłożoną skóropodobnym materiałem, opatrzoną tytułem wytłoczonym złotymi lub srebrnymi literami o stylizowanym kroju pisma. Po drugie, numeracja stron zamiast cyframi arabskimi wyrażona jest literami alfabetu hebrajskiego, a na początkowych stronach widnieją tzw. haskamy, czyli certyfikaty wystawione przez rabinów dla wyrażenia aprobaty. Po trzecie, publikacje takie różnią się od innych również pod względem stylistycznym – wywód ma przeważnie strukturę asocjatywną, a odniesienia do źródeł podawane są w sposób niesystematyczny i niedokładny, często zaś brakuje ich w ogóle. Autorzy skłaniają się ku formie przypowieści, posługując się podniosłym stylem i hiperbolizacją. Świadkowie ukazani są w tych tekstach w roli narratorów wszystkowiedzących[10], „doświadczających nerek i serca"[11]. Co więcej, wiele tego typu tekstów stanowi *de facto* antologie zawierające opowieści podporządkowane naczelnemu przesłaniu książki, jak również niekiedy całe passusy przepisane z innych źródeł[12]. Podsumowując, zarówno wygląd, forma, jak i styl tych tekstów wskazują na ich przynależność do gatunku historiografii ortodoksyjnej.

Również pod względem treści historiografia ortodoksyjna ma charakter szczególny, czy to jeśli chodzi o wykorzystanie źródeł, czy o charakter stawianych tez. Literatura ta nie waha się odwoływać do źródeł, których wiarygodność historyczna stoi pod znakiem zapytania, jeśli tylko ich wymowa jest zbieżna z wartościami religijnymi, ignorując z kolei źródła wiarygodne, niezgodne jednak z tymi wartościami lub zgoła podające w wątpliwość ich prymat. Przez taką świadomą selekcję, będącą świadectwem hołdowania zasadzie: „Sława to Boża, taić sprawę, ale sława to królów, wywiadywać się rzeczy"[13], piśmiennictwo ortodoksyjne zamazuje kontrowersje, ukrywa ustalenia niewygodne, mogące splamić wizerunek mężów Tory, i nie ujawnia treści, których interpretacja może być niezgodna z halachą. W ten sposób niejako *post factum* projektuje się w niej idealny świat przestrzegania micw i przepisów prawa, który trwał i trwa pomimo wszelkich przeciwności. Te wyznaczniki treściowe czynią historiografię ultraortodoksyjną dotyczącą Zagłady przede wszystkim areną budowania wizji rzeczywistości tego czasu jako rzeczywistości niezłomnego wypełniania micw,

[10] Oprócz przykładów podanych w dalszej części artykułu zob. Mosze Prager, *Elu sze lo nichneu* [Ci, którzy się nie poddali], Bnei Brak: Necach, 1962, s. 71, 86–87, 174 i n.

[11] Aluzja do biblijnego określenia opisującego jeden z przymiotów Boga, najczęściej w Psalmach i u Jeremiasza (np. Jer. 11, 20), które można rozumieć jako „ten, co zna mechanizmy rządzące ludzkim zachowaniem". Wszystkie cytaty biblijne w tekście za przekładem Biblii Gdańskiej – przyp. tłum.

[12] Zob. np. Prager, *Elu sze lo nichneu*, s. 32, 39, 54, 61, 76 i n.; rabin Szwarc, rabin Goldstein, *Ha-Szoa…*, s. 35.

[13] Prz 25, 2 – przyp. tłum.

nawet w okropnych warunkach gett i obozów. Należy podkreślić, że historiografia ortodoksyjna nie tylko unika przytaczania relacji świadczących o upadku etosu religijnego w okresie Zagłady lub też o poddaniu wiary próbom, które nie prowadziły do pogodzenia się z wyrokami Boskimi i poddania się im. Ogranicza ona także wzmianki o Żydach nieprzestrzegających Prawa do tych, w których owi Żydzi, przez uczynki lub świadectwo, wskazują na siłę i powszechność światopoglądu religijnego. Czytelnik owych książek może odnieść wrażenie, jakoby rola osób świeckich w społeczności żydowskiej czasów Zagłady była nad wyraz mała, a ponadto nawet ci, którzy zaliczali się do tej grupy, ostatecznie uznali jakoby swój błąd polegający na odrzuceniu religii i zaakceptowali ogromne znaczenie stojących za nią wartości oraz wspólnoty[14].

Jednym z efektów takiej metodologii są niezwykle rzadko pojawiające się w ortodoksyjnej literaturze badawczej wzmianki o ludziach – a tym bardziej rabinach – którzy podejmowali w czasie Zagłady decyzje stojące w sprzeczności z zasadami halachy praktykowanej podczas pokoju. Na przykład obok mnogości źródeł mówiących o Żydach, którzy przestrzegali zasad koszerności, powstrzymywali się od pracy w szabat i wyznaczone dni, a także obchodzili święta zgodnie ze zwyczajem[15], bardzo trudno znaleźć bezpośrednie i szczegółowe odniesienie do rabinów, którzy zezwalali na niekoszerne jedzenie, wzywali do stawiania się do pracy również w szabat i w święta, jak również przyznawali, oczywiście ku swemu wielkiemu ubolewaniu, że nie udało im się uświęcić naznaczonych dni[16].

---

[14] Obraz stosunku społeczności ortodoksyjnej do świeckich, jaki wyłania się z historiografii religijnej, wykracza poza ramy niniejszych rozważań. Należałoby jednak zaznaczyć, że silna jest tendencja postrzegania śmierci również świeckich Żydów jako straty w rozumieniu religijnym i są oni nawet uważani za świętych. Z perspektywy ortodoksyjnej omówienie tego zagadnienia zob. rabin Szwarc, rabin Goldstein, *Ha-Szoa…*, s. 228–229. Takie rozumowanie wzmacnia jeszcze tezę, jakoby prześladowania nazistów skierowane były głównie przeciwko religii żydowskiej i społeczności religijnej, a nie Żydom jako takim. Por. *eidem*, *Zkor* [Pamiętaj], Jeruszalaim 1992, s. 40–49, Mosze Prager, *Le-or ha-emuna* [W świetle wiary], Nowy Jork 1957, s. XV. Nie trzeba wspominać, że prześladowania podczas okupacji niemieckiej miały w istocie podłoże rasowe a nie religijne, a ich celem była likwidacja tych, którzy zidentyfikowani zostali jako przedstawiciele rasy żydowskiej, nawet jeśli nie byli Żydami religijnymi.

[15] Por. np. Granatstein, *Ha-gwura ha-acheret…*; Ejbszic, B*i-kdusza u-wi-gwura…*

[16] Przykłady takich odważnych wypowiedzi zob. Abraham Turi, *Geto jom jom – joman u--mismachim mi-geto Kowna* [Codzienność getta – dziennik i dokumenty z getta kowieńskiego], red. Dina Porat, Tel Awiw 1987, s. 203; Jechezkel Harfanes, *Be-kaf ha-kela: Joman mi-machane ha-haszmada* [W tragicznej sytuacji – dziennik z obozu zagłady], Bnei Brak 1980, s. 52–53, 209. W tym kontekście można również przywołać liczne przykłady pochodzące ze zbioru *Korot ha-Szoa be-mewoot la-sifrut ha-rabanit* [Historia zagłady we wstępach do literatury rabinicznej], opracowanego przez Centrum Badań nad Zagładą Kolegium Jerozolimskiego (zob. omówienie tego unikatowego zbioru w dalszej części tekstu), np. rabina Pinchasa Aszera Zeliga Goldbergera; zob. też *idem*, *Minchat Aszer* [Mincha Aszera], Brooklyn, NY 1988, s. 12. Więcej takich wypowiedzi zob. np: rabin Abraham Kohen, *Brit Abraham ha-Kohen*, Nowy Jork

Nie dość, że historiografia ortodoksyjna dokonuje oceny przydatności źródła nie na podstawie jego wiarygodności, lecz na podstawie stopnia wierności wartościom religijnym, również w wielu przypadkach, gdy cytowane są świadectwa, okazuje się, że nie są one przytaczane w całości lub pozbawione zostały odpowiedniego kontekstu historycznego, szczególnie jeśli ten mógłby osłabić lub zgoła podać w wątpliwość religijne przesłanie aksjologiczne bądź wymowę postaw Żydów religijnych podczas Zagłady[17]. Nierzadko zdarza się też, że cytowany fragment został okrojony, przez co zmienia się pierwotny sens treści źródła. Na przykład rabin Joel Szwarc w swojej książce zatytułowanej „Zagłada" częściowo przytacza słowa admora[18] z Piaseczna, autora zbioru kazań pt. „Święty ogień" (Esz Kodesz), w celu dowiedzenia, że Żydzi byli głównym obiektem prześladowań Niemiec nazistowskich:

> Nie za to, żeśmy rabowali, ani nie za to, żeśmy zło czynili drugiemu, jesteśmy prześladowani, ale za to, że jesteśmy Izraelem złączonym z naszym B-giem, niech będzie błogosławiony w Jego Prawie. Nie dość naszym nienawistnikom zdusić w nas iskrę boskości, chcą oni unicestwić i ciało, i duszę syna Izraela[19].

Tymczasem po zweryfikowaniu cytatu ze źródłem, czyli z zapiskami autora „Świętego ognia", okazuje się, że intencja jego słów była zupełnie inna:

1993, s. 446–447; rabin Alter Icchak Weinberger, *Sefer brit Icchak* [Księga przymierza Izaaka], Nowy Jork 1971, s. 42; Harfanes, *Be-kaf ha-kela…*, s. 52–53.

[17] Na przykład słowa, które rzekomo wypowiedział nawrócony heretyk w reakcji na słowa zwątpienia Żyda religijnego, zostały przytoczone bez kontekstu. Także zdjęcia rabinów ujętych podczas powstania w getcie warszawskim zostały wydrukowane bez zaznaczenia, że są to jedynie dwie spośród około pięćdziesięciu fotografii Żydów niereligijnych. W ten sposób sugeruje się, jakoby powstanie prowadzone było przez rabinów. Zob. Prager, *Elu sze lo nichneu*, t. 2, s. 7–12. Innym przykładem niech będzie opuszczenie następujących słów, które wypowiedział w kierunku nieba prosty człowiek: „W modlitwach Jom Kipur mówimy: «My z Tobą a Ty nasz B-g, my synowie Twoi a Ty nasz ojciec, my owce a Ty pasterz, bo jesteś Bogiem miłosiernym i łaskawym». Co powiedzielibyście do ojca, który zabija – i żeby tylko w godzinie gniewu – wszystkie swoje dzieci, do ostatniego? Czy powinniśmy wołać Ojcze, czy może złodzieju, morderco, bandyto?". Opuszczone w cytacie przywołanym w: rabin Szwarc, rabin Goldstein, *Ha-Szoa…*, s. 201.

[18] Akronim od słów „adonenu, rabenu, morenu" – nasz mistrz, rabin i nauczyciel. Tytuł honorowy nadawany największym uczonym w Torze w danej gminie – przyp. tłum.

[19] Rabin Szwarc, rabin Goldstein, *Ha-Szoa…*, s. 203. Szwarc okraja nawet cytaty z wypowiedzi historyków, w wypadkach gdy uznaje, że godzą one w poglądy religijne. Kiedy na przykład przywoływał badania Lucy Dawidowicz, usunął z cytatu następujący passus: „Liczba uczniów warszawskich jesziw, która przed wojną wynosiła pięć tysięcy, zmniejszyła się wskutek śmierci jeszybotników lub ucieczek. Inni zaniechali studiów religijnych, część z powodu obowiązków związanych z pracą, część ze względu na utratę wiary". Por. *ibidem*, s. 207–208, oraz Lucy Dawidowicz, *Ha-milchama neged ha-Jehudim* [Wojna przeciwko Żydom], Tel Awiw: Moreszet, 1981, s. 266.

> Nie za to, żeśmy rabowali, ani nie za to, żeśmy zło czynili drugiemu, jesteśmy prześladowani, ale za to, że jesteśmy Izraelem złączonym z naszym B-giem, niech będzie błogosławiony w Jego Prawie. Nie dość naszym nienawistnikom zdusić w nas iskrę boskości, chcą oni unicestwić i ciało, i duszę syna Izraela. [Jeśli każdy z nas by powyższe przestudiował i zrozumiał, wtedy wiara nasza i oddanie Jemu i Jego Prawu jeszcze by się były umocniły, ale ponieważ odczuwamy jedynie nasze cielesne niedole, ponieważ sensem i ostateczną granicą wszystkich niedoli jest B-g i ponieważ Tory nie studiujemy dogłębnie, wiara tylko w jednostkach słabnie][20].

Widać wyraźnie, jak przez okrojenie cytatu, prawie wpół słowa, Szwarc pominął zupełnie kwestię krytyki autora przytaczanych słów wobec stopniowego osłabiania się wiary w getcie i w ten sposób całkowicie zmienił wydźwięk jego wypowiedzi. W historiografii ortodoksyjnej źródło jest więc podporządkowane tezie autora tekstu, pozostając niejako w służbie jego założeń etycznych, przy kompletnym ignorowaniu oryginalnej wymowy tekstu źródła.

Ponieważ znaczna część pisarstwa ortodoksyjnego ma charakter polemiczny, przejmuje ono zewnętrzne tezy i poglądy, by zaadaptować je do kontekstu religijnego[21]. Wielu autorów twierdzi zatem na przykład, że ortodoksi jako pierwsi stawili opór Niemcom[22] oraz że zanim jeszcze powstało podziemie żydowskie, istniała już podziemna, ponadgminna organizacja chasydzka[23], lub co więcej, że prawdziwymi bohaterami powstania w getcie warszawskim – które w pierwszych latach istnienia państwa Izrael utożsamiano w syjonistycznym dyskursie z odwagą – byli Żydzi religijni:

> Oto ten właśnie wieczór dnia poprzedzającego Pesach roku 1943 stoi jako żywy przed moimi oczyma! I cóż widzę? Nie tylko gorączkowe przygotowania do stawienia oporu i do obrony, nie tylko żar woli walki i buntu, który rozpalił pracowników „szopów" nazistowskich umiejscowionych w pozostałościach getta – oprócz tego pamiętam także atmosferę przy-

[20] Kelman Kalonimus Szapiro, *Esz kodesz* [Święty ogień], Jeruszalaim 1959, s. 140–141 [zob. też Kalonymos Kalmisz Szapira, *Święty ogień. Tora z lat 1939–1942, lat szału*, tłum. Ireneusz Kania, wybór Witold Mędykowski, „Znak" 2006, nr 4 – przyp. red.].

[21] Ogólnie o tej tendencji w pisarstwie ortodoksyjnym zob. Bartal, *Szimon ha-Kofer…*, s. 264–265. Tam na przykład chabadnicy twierdzą, że są prawdziwymi uczonymi.

[22] Prager na przykład utrzymuje, że Żydzi religijni pierwsi odmówili udziału w robotach przymusowych, zapoczątkowali ucieczki z obozów i przeciwstawiali się Niemcom, nie wydając swoich towarzyszy. Por. *idem*, *Elu sze lo nichneu*, s. 48, 51, 54, 58, 81.

[23] Lwia część książki Pragera pt. *Elu sze lo nichneu* [Ci, którzy się nie poddali] traktuje o religijnych młodych mężczyznach działających w należącej do ogólnokrajowej struktury grupie, dla której wspólnota była największą wartością. Ci młodzieńcy oraz ich podziemie – jak twierdzi Prager – byli oddani nauce Tory nawet podczas wojny. Por. *ibidem*, s. 14, 30, 42, 45, 46. Warto tutaj zaznaczyć, że co prawda nie można podważać wartości odwagi tych, którzy kontynuowali studiowanie Tory także podczas Zagłady, niemniej przypisywanie im przynależności do organizacji o zasięgu ogólnokrajowym, mającej sieć kontaktów pomiędzy poszczególnymi gminami, na wzór podziemnej organizacji syjonistycznej, przeczy prawdzie historycznej.

> gotowań charakterystyczną dla owych dni poprzedzających Pesach. Pieczenie macy w strasznych warunkach ukrywania się, wypełnianie micwy cedaki, zbiórka *kimcha depischa*[24] dla każdego potrzebującego w getcie. A ja [rabin Awraham Hendel – H.D.], mówiący te słowa, który przeżył wszystkie gorzkie odmiany losu w getcie i poza jego murami, nie waham się powiedzieć, że aby utrzymać tak dzielną postawę duchową, być wiernym Prawu i micwom w stopniowo unicestwianym getcie, potrzeba było ogromnej siły wewnętrznej i ducha poświęcenia, w nie mniejszym stopniu niż przy stawianiu zbrojnego oporu! A może nawet i w większym![25]

Ostatecznie więc prawdziwy opór, a także najbardziej znaczące upamiętnienie wiążą się w tej literaturze ze światem religijnym.

Jak widać, historiografia ortodoksyjna robi użytek z nowoczesnych i syjonistycznych pojęć do opisania aktywności religijnych mających różną genezę. Celem tego zabiegu jest retoryczne wywłaszczenie społeczności niereligijnej z bohaterstwa i odwagi oraz odcięcie jej od wartości i moralności. Ujawnia to zarówno aspekt polemiczny tego typu tekstów, jak i wpływ wyzwań teraźniejszości na sposób opisywania przeszłości w ogóle, szczególnie zaś dziejów drugiej wojny światowej. Posługując się historią i narzędziami historycznymi, autorzy ultraortodoksyjni stawiają czoła trudnościom, jakich doświadcza ich społeczność dziś, poprzez kreowanie przeszłości oraz projektowanie pożądanej przyszłości przez pryzmat teraźniejszości.

Ultraortodoksyjny czytelnik, wierny treściom literatury rabinicznej, w której historia wykorzystywana jest jako medium przekazu aksjologicznego, nie traktuje faktów historycznych tak, jak są one przekazywane w badaniach akademickich – jako wiążących, ale skupia się na przesłaniu moralnym prezentowanym w tych tekstach. Ponadto posługiwanie się przez autorów religijnych przypowieścią, mającą często charakter legendarny, umożliwia przedstawienie historii Zagłady jako narracji familiarnej. W ten sposób unika się treści nowych, nieznanych i wrogich. Na przykład używanie terminu „Amalekici"[26] na określenie Niemców umieszcza ich w ramach znanej opowieści, co nie tylko sugeruje, jak należy się wobec nich zachowywać, lecz także służy jako dźwignia przesłania dydaktycznego, związanego z koniecznością walki z „Amalekitami we własnych szeregach" oraz z herezją[27]. Nie dosyć na tym – skoro nauka i pogoń za kulturą Zachodu doprowadziła bezpośrednio do nazizmu, daje to ortodoksyjnym autorom asumpt do całkowitego zanegowania współczesności i kultury zachodniej we wszystkich jej aspektach. Nieprzypadkowo – jak zdają się sugerować religijni historiografowie – teorie postrzegane dziś jako wrogie światopoglądowi

[24] Chodzi o zbiórkę i dobroczynne rozdawanie potrzebującym mąki na macę – przyp. tłum.

[25] Prager, *Elu sze lo nichneu*, t. 2, s. 48, 49, 169; rabin Szwarc, rabin Goldstein, *Ha-Szoa…*, s. 227.

[26] W literaturze rabinicznej określenie narodów wrogich Żydom – przyp. tłum.

[27] Więcej na ten temat: Ben-Fazi, *Dmuta szel Germania…*, s. 169–187.

piszącego są właściwie tożsame z tymi, które doprowadziły naród niemiecki do mordu.

Z perspektywy historyków ortodoksyjnych odniesienie do „rzeczywistości" nie jest historyczne, a metahistoryczne, co uwalnia je od ograniczeń faktów i przenosi na płaszczyznę ideową. W związku z tym można powiedzieć, że historiografia ortodoksyjna nie jest pisarstwem historycznym posługującym się metodami apologetycznymi, lecz literaturą apologetyczną wykorzystującą narzędzia historyczne. I w taki właśnie sposób należy ją czytać.

Literatura ortodoksyjna o Zagładzie

Zrozumiawszy, że historiografia ortodoksyjna pisana jest według założeń innych niż te obowiązujące w badaniach naukowych, wypada wyszczególnić dziesiątki semiakademickich prac[28] tworzonych przez autorów ultraortodoksyjnych od końca wojny do dzisiaj. Można je przyporządkować dwóm zasadniczym kategoriom ze względu na główne przesłanie ich treści: oskarżanie liderów syjonizmu o zaniechanie wysiłków, by ratować Żydów europejskich w czasie Zagłady[29], oraz ukazywanie praktykowania życia religijnego jako formy męstwa alternatywnego, niejako przewyższającego odwagę bojowników gett[30].

W niniejszym artykule nie zostaną szczegółowo omówione najbardziej skrajne tezy wysuwane przez historyków ultraortodoksyjnych w odniesieniu do syjonizmu i jego przywódców, obarczające ich *de facto* główną winą za śmierć Żydów w Szoa. Zagadnienie to dotyczy bowiem w większym stopniu odrębnej, skompli-

[28] Opracowania naukowe napisane przez autorów afiliowanych przy instytucjach akademickich w Izraelu są uważane za izraelską historiografię. Trudniej zidentyfikować „naukowe" badania ortodoksyjne, choć w niniejszym artykule odnoszę się do tekstów, których autorzy mieli świadomość, że z uwagi na swój autorytet w ich mocy jest dostarczenie czytelnikowi ortodoksyjnemu badań historycznych okresu Zagłady. Z tego względu brakuje tu odniesienia do prasy, podręczników szkolnych, stron internetowych itd., które z pewnością mają wpływ na świadomość społeczności ortodoksyjnej, na pewno nie mniejszy niż opracowania semiakademickie. O oddziaływaniu podręczników zob. Rut Lichtensztejn, *Edut: churban Jahadut Eropa* [Świadectwo: Zagłada Żydów europejskich], Jeruszalaim: Mosad Ha-Rim Lewin, 1999; Kaplan, *Be-sod ha-sijach ha-charedi.*

[29] Analiza tych zjawisk zob.: Sompolinski, *Ha-mosdot ha-jehudiim…*, s. 501–503, 515; Nirel, *Charedim mul Szoa…*; Jeszajahu Jelinek, *Ha-raw Weismendel we-„tochnit ha-rabanim". Mezima anti-cijonit?* [Rabin Weismendel i „plan rabinów". Antysyjonistyczny spisek?], „Jalkut moreszet" 1994, nr 58, s. 295–325; Porat, *'Amaleks Accomplices'…*

[30] Analiza tych zjawisk zob.: Amos Goldberg, *Ha-szoa be-itonut ha-charedit…*, s. 160, 167, 176–178; Menachem Fridman, *„Al ma asa ha-Szem kacha?" – hitmodedut ha-charedim im ha-Szoa* [Dlaczego B-g to uczynił? Ortodoksi a Zagłada] [w:] *Ha-Szoa ba-historia ha-jehudit* [Zagłada w żydowskiej historii], red. Dan Michman, Jeruszalaim: Yad Vashem, 2005, s. 595–596, 600; Dalia Ofer, *Chamiszim szanim szel sijach israeli al ha-Szoa: meafienim we-dilemot* [Pięćdziesiąt lat dyskursu o Zagładzie w Izraelu: wyznaczniki i dylematy] [w:] *ibidem*, s. 320.

kowanej kwestii pamięci Zagłady w społeczeństwie izraelskim[31]. Pokrótce nakreślona zostanie natomiast widoczna w tych tekstach tendencja do gloryfikacji tych, którzy sumiennie wypełniali nakazy religijnego stylu życia i stali na jego straży nawet w czasie Zagłady.

Jedną z osób, które najbardziej przyczyniły się do obecności tematu Zagłady w dyskursie ortodoksyjnym oraz do wykrystalizowania się postaci alternatywnego bohatera religijnego, był rabin Mosze Prager[32]. Urodził się jako Mosze Mark w warszawskiej dzielnicy Praga, był jednym z organizatorów wyprowadzenia rabina z Ger z terenów okupacji niemieckiej. Z grupą towarzyszącą rabinowi opuścił Warszawę w maju 1940 r. i przebywszy pełną trudów drogę, dotarł do Palestyny. Zostawił żonę i córkę, które zginęły.

Już w 1941 r. Prager opublikował swoją pierwszą, wydaną w Palestynie pracę na temat zagłady Żydów polskich pt. *Jewen mecula ha-chadasz. Jahadut polanija be-cipornej ha-nacim* [Nowe *Jewen mecula*[33], czyli Żydzi polscy w szponach Niemców]. Pięć lat później założył Archiwum *Kidusz ha-Szem*[34] – ortodoksyjną, istniejącą do dziś instytucję dokumentującą, badającą i upamiętniającą Zagładę[35]. Jedna z najbardziej wpływowych książek Pragera to wydana po raz

[31] Zob. np.: Szenfeld, *Srufej ha-kiwszanim maaszimim…*, b.p.; Salmon, *Pszaej ha-cijonut be--haszmadat ha-gola…*; M. Wazelman, *Ot Kain…*

[32] O samym Pragerze i jego pracach o Zagładzie zob.: Mili Eisenberg (Gottdiener), „Ed, matzik, metaed, u-mancijach: Mosze Prager we-ha-Szoa, 1940–1984" [„Świadek, lider, dokumentalista, twórca legendy: Mosze Prager i Zagłada, 1940–1984"], praca dyplomowa na Uniwersytecie Bar-Ilan, Ramat Gan 2004; Havi Ben-Sasson, *Historiografia ultraortodoksyjna i Holokaust – Mosze Prager jako studium przypadku* [w:] *Duchowość żydowska w Polsce. Materiały z międzynarodowej konferencji dedykowanej pamięci profesora Chone Shmeruka, Kraków, 26–28 kwietnia 1999*, red. Michał Galas, Kraków: Księgarnia Akademicka, 2000, s. 391–403. Ważne badania Eisenberg wskazują na ewolucję pisarstwa Pragera na temat Zagłady i pamięci o niej. Zostały one opublikowane, ale ze względów technicznych odniesienia w tym artykule kierują do pracy dyplomowej.

[33] *Jewen mecula* to tytuł siedemnastowiecznej kroniki pogromów w trakcie powstania Chmielnickiego, autorstwa Natana Hanowera – przyp. tłum.

[34] Dosł. „uświęcenie Imienia", w tradycji żydowskiej termin stał się synonimem męczeństwa za wiarę – przyp. tłum.

[35] Deklarowanym celem owej instytucji jest uwiecznianie zniszczonego żydowskiego świata oraz szerzenie „postawy żydowskiego męstwa". Przez lata istnienia Ganzachu zostało tam zebranych wiele tekstów i zdjęć dokumentujących Zagładę, choć duża ich część była już wcześniej publikowana w prasie oraz w literaturze badawczej. W ostatnich latach instytucja zaangażowała się w zbieranie świadectw religijnych ocalonych z Zagłady i doprowadziła do powstania unikatowej, nieznanej wcześniej dokumentacji. Oprócz tego Ganzach jest głównym punktem odniesienia dla uczniów i nauczycieli z kręgów ortodoksyjnych, którzy zajmują się tym tematem, a także bierze udział w kształtowaniu programu nauczania o Zagładzie. Członkowie archiwum opublikowali również kilka prac na temat żydowskiego męstwa oraz życia religijnego podczas Zagłady. Więcej informacji znajduje się pod adresem: www.ganzach.org.il. W ramach współpracy z Yad Vashem można się tam zapoznać ze świadectwami zebranymi w Ganzach, zob. np. Archiwum Yad Vashem (dalej AYV), 03/11165, Arie Szimeonowitz;

pierwszy w 1963 r. pozycja pt. *Elu sze lo nichneu* [Ci, którzy się nie poddali]. Wznawiana w pięciu wydaniach[36], służyła przez lata jako źródło dla wielu badaczy Zagłady[37]. We wstępie do książki Prager snuje opowieść o młodych Żydach w Polsce, którzy mieliby należeć do podziemnej organizacji skupiającej się na przestrzeganiu przepisów religijnych: „Wierzę, że kiedy czytelnik pozna dzieje tego chasydzkiego duchowego podziemia, które zrodziło się i istniało w gettach i w obozach, nie będzie miał wątpliwości, do kogo należy korona odwagi ducha w walce z nazistowskim szatanem zniszczenia"[38]. Jak się okaże w dalszej części, nie bez znaczenia jest czas, w którym ukazała się książka – początek lat sześćdziesiątych, mniej niż pół roku od egzekucji Adolfa Eichmanna, kiedy to w społeczeństwie izraelskim dyskurs o żydowskiej odwadze osiągnął punkt najwyższego natężenia.

Prager przytoczył w swoim dziele wiele opowieści o religijnej młodzieży żydowskiej z różnych zakątków Polski, która zdołała nawet w czasach Zagłady dochować wierności micwom, zarówno lekkim, jak i ciężkim, by w ten sposób – przez uczynki i ustne świadectwo – właściwie odnieść zwycięstwo nad nazistowskim wrogiem. Część opisanych w książce zdarzeń nie ma żadnej podstawy ani potwierdzenia w rzeczywistości, ponieważ, co oczywiste na pierwszy rzut oka, nie mogły zaistnieć w ciężkich realiach drugiej wojny światowej. Prager opisuje na przykład sytuację, w której jeden z bohaterów chasydzkiego podziemia, Janci Gefen, rzekomo przechadzał się podczas okupacji po ulicach

---

03/11683, Ester Klein; 03/11525, Sara Loger; 03/11315, Reuwen Winderbaum; 03/11280, Mendel Einhorn; 03/11278, Naftali Klusz.

[36] W latach: 1962, 1968, 1976, 1985, 1986. Prager, *Elu sze lo nichneu*. Książka ta składa się z dwóch części, pierwsza dotyczy historii chasydzkiego ruchu oporu w gettach, druga zaś opisuje „Pochodnie świętości na progu pieców", czyli historie, które wydarzyły się u progu Zagłady. Książka Pragera „napisana jest z miłością, drogą wszystkim ludziom kontynuującym w swoim życiu męstwo tych, którzy się nie poddali – członkom talmudycznej szkoły chasydów Ger w Bnei Brak, dziedzicom koronnej spuścizny halachicznej i religijnej polskich Żydów". W tych słowach Prager dał wyraz przekonaniu, że to właśnie uczeni w Torze są kontynuatorami chasydzkich buntowników – prawdziwych bohaterów. Podobny pogląd wyraża również rabin Szwarc w: rabin Szwarc, rabin Goldstein, *Ha-Szoa…*, s. 222, 229.

[37] Zob. np. Jael Peled, *Krakow ha-jehudit 1939–1945: amida, machteret, maawak* [Żydowski Kraków 1939–1945: Opór, podziemie, walka], Beit Lochamej ha-Getaot 1993, s. 79, 80, 111, 130; Aharon Weiss, „Ha-misztara ha-jehudit be-General Gouvernement u-we-Szlezie Ilit bi-tkufat ha-Szoa [Żydowska milicja w Generalnym Gubernatorstwie i na Górnym Śląsku w czasie Zagłady], rozprawa doktorska, Uniwersytet Hebrajski, Jerozolima 1972, s. 172.

Ze względu na swój dorobek na temat Zagłady Prager był uważany, głównie w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, za eksperta w tej dziedzinie. Brał udział w zorganizowanej w Yad Vashem konferencji na temat oporu żydowskiego podczas Zagłady, a także był redaktorem i jednym z autorów hasła „Auschwitz" w *Ha-Enciklopedia ha-iwrit* (Encyklopedia Hebrajska), t. 2, kolumny 331–332, Jeruszalaim 1952, oraz „Antysemityzm", *ibidem*, t. 4, kolumny 528–568, Jeruszalaim 1951.

[38] Prager, *Elu sze lo nichneu*, t. 1, s. 12.

z pejsami i brodą. Pewnego razu został złapany przez grupę Niemców, którzy chcieli obciąć mu zarost. Ze względu na zdecydowany sprzeciw młodego Żyda, jak pisze Prager, „oficer niemiecki zaczął błagać: Chciałbym obciąć tylko koniuszek brody, tylko pojedyncze włoski". W końcu młody człowiek przystał na prośby starych chasydów, obawiających się zbiorowej kary, i pozwolił oficerowi obciąć „jedynie końcówkę brody, tylko szpic i ani jednego włoska więcej!". „Zawiedziony oficer", jak pisze Prager, przegonił Janciego Gefena, wzdychając: „Trudno zwyciężyć Żydów! Nie na darmo nasz Führer prowadzi z nimi wojnę od wielu lat!"[39].

W tym miejscu należy zaznaczyć, że o ile zwykłemu czytelnikowi opowieści takie wydają się absurdalne, a nawet niestosowne z uwagi na to, że stawiają ofiary i ocalonych w groteskowym świetle, o tyle dla odbiorcy ultraortodoksyjnego, wychowanego na przypowieściach i żywotach, takie treści padają na podatny grunt, wpisując się w znaną mu tradycję dziejopisarstwa religijnego. Wiele książek należących do nurtu historiografii ultraortodoksyjnej zawiera cudowne opisy tego typu alternatywnego męstwa religijnego – „innej odwagi"[40], „świętości i odwagi"[41] itp.[42]

Współczesną ilustrację historiografii ortodoksyjnej, w tym również tendencji do uwydatniania kwestii odwagi, stanowić może wydana niedawno trzytomowa encyklopedia pt. *Mekadszej ha-Szem* [Uświęcający Imię] autorstwa ocalonego z Zagłady Jechiela Granatsteina[43]. W ramach tego imponującego przedsięwzięcia zebrano informacje o setkach Żydów, których uczynki uchodzą w oczach autora za *kidusz ha-Szem*, a oprócz przestrzegania micw obejmują one też przypadki pomocy i poświęcenia życia dla drugiego człowieka. Na podstawie informacji za-

[39] *Ibidem*, t. 1, s. 73–76. Inne niepoparte niczym opowieści zob. *ibidem*, s. 80 (Niemiec nie może wyjść z podziwu nad brodą pewnego Żyda, który zdołał ją zachować przez całą wojnę); *ibidem*, t. 2, s. 86–87 (pewna gmina rozzłościła Niemców, którzy chcieli wysłać młodych chłopców do pracy przymusowej i na śmierć); t. 2, s. 174 (Żyd odbiera Niemcowi broń, bo ten chciał zastrzelić rabina. Żydowi nic się nie stało, ponieważ Niemiec się go bał).

[40] Jechiel Granatstein, *Ha-gwura ha-acheret;* zob. także prace wyszczególnione w kolejnych przypisach.

[41] Zob.: Granatstein, *Ha-gwura ha-acheret…*, Ejbszic, *Bi-kdusza u-wi-gwura…*; *Bi-krowai ekadesz…*

[42] [Brak nazwiska autora], *93: Le-zecher 93 me-achajotenu be-Polin sze-bachru be-mawet kdoszim le-bilti ha-meser le-kalon* [93: Pamięci 93 naszych sióstr, które wybrały uświęconą śmierć zamiast hańby], Tel Awiw, 1942; Mosze Prager, *Nicocej gwura: alilat kidusz ha-Szem be-jemejnu* [Iskry męstwa: kidusz ha-Szem], Tel Awiw, b.r.w. Do chwili obecnej ukazało się siedem wydań tej książki (*sic*!). Zob. też Ofer, *Chamiszim szanim szel sijach israeli al ha-Szoa…*, s. 320.

[43] Jest to postać obdarzona szczególnym autorytetem i zaufaniem społecznym. Granatstein to Żyd ortodoksyjny, który w czasie Zagłady, jako młody chłopiec, przyłączył się do partyzantów. Pracował u boku Pragera przez wiele lat, był członkiem światowej rady Yad Vashem. Postrzegany jest jako ktoś, kto zna „inny świat" i jednocześnie jasno opowiada się za światopoglądem reprezentowanym przez społeczność ortodoksyjną.

wartych w tzw. księgach pamięci (*izkor bicher*)[44] oraz w różnorodnych źródłach autor kreśli sylwetki rabinów, uczniów, prawych kobiet i prostych Żydów. We wprowadzeniu do swego dzieła Granatstein deklaruje, że jego praca „nie opiera się na przyjętych w akademii regułach", ponieważ jego celem było ukazanie – pominiętego w takich badaniach – obrazu Żyda religijnego podczas Zagłady. Również układ i zawartość haseł ujawniają polemiczny charakter tekstu. Pierwsze z nich na przykład poświęcone jest rabinowi Dawidowi Awigdorowi – nieznanej, choć bardzo imponującej postaci, z której życiorysu wycięto jednak fakt, że był członkiem syjonistyczno-religijnego ruchu Mizrachi[45].

W tym miejscu wypada podkreślić, że choć ultraortodoksyjny dyskurs historiograficzny jest skierowany do społeczeństwa religijnego, wydaje się, że pozostaje on w nieustannym napięciu z dyskursem dominującym w całym społeczeństwie izraelskim. Otóż wobec ideału fizycznego męstwa panującego w izraelskim uniwersum retorycznym w latach sześćdziesiątych ultraortodoksi wysunęli ideę męstwa alternatywnego. Podobnie, kiedy wielu rabinów było oskarżanych o opuszczenie swoich wiernych, pozostawienie ich własnemu losowi na terenach okupowanej Europy, a także o zaniechanie w kwestii wezwania do emigracji do Palestyny przed Zagładą, dyskurs ultraortodoksyjny odparował oskarżeniami przywódców syjonistycznych o poniechanie prób ratunku. Nie dosyć na tym – wydaje się, że dzisiaj, kiedy w dyskursie ogólnym akcentuje się istotność indywidualnych historii ofiar i ocalonych, również historiografia religijna daje możliwość wybrzmienia takim głosom. Od początku lat dziewięćdziesiątych można mówić o nasileniu zjawiska dotąd nieobecnego w społeczności ortodoksyjnej, mianowicie publikacji dziesiątków książek wspomnieniowych napisanych przez ocalałych należących do tych kręgów[46]. Co prawda zarówno

[44] Warto zaznaczyć, że w setkach ksiąg pamięci wydanych po zakończeniu wojny można znaleźć wiele wartościowych informacji na temat losów żydowskich podczas Zagłady. Niestety, wielu badaczy ignoruje to ważne źródło lub nie bierze pod uwagę przesłanek ideologicznych, na podstawie których działali poszczególni redaktorzy.

[45] Granatstein, *Mekadszej ha-Szem…*, t. 1–3. To obszerne opracowanie wymaga bardziej szczegółowego omówienia, niż pozwalają na to ramy niniejszego tekstu. Zasygnalizuję jedynie, że taki zbiór encyklopedyczny o osobach i instytucjach, niezawierający odniesień do wiedzy historycznej, reprezentuje znany gatunek w pisarstwie religijnym, zob. np.: Menasze Unger, *Admorim sze-nispu* [Admorzy, którzy zginęli w Zagładzie], Jeruszalaim 1968; *Mosadot Tora be-Eropa bewnijatam u-we-churbanam* [Instytucje Tory w Europie – początki i zniszczenie], red. Samuel K. Mirski, Nowy Jork: Ogen, 1975. Można również dodać do tej listy, choć w mniejszym stopniu relewantny, tekst Abrahama Fuksa: *Jesziwot Hungaria bigdulatan u-wi-churbanan* [Jesziwy Węgier – lata wielkości i upadku], Jeruszalaim 1978.

[46] Jedną w pierwszych książek wspomnieniowych była: Harfanes, *Be-kaf ha-kela…* Od początku lat dziewięćdziesiątych zaczęło wychodzić bardzo wiele tego typu publikacji, wśród nich: Mosze Sztern, *Jad ha-haszgacha beemek ha-bacha* [Dłoń opatrznościowa na padole łez], Jeruszalaim 1988; Symcha Bunim Wekształk, *Szalhewet sze-lo kaf'a – ikod emuna be-erec ha-kfor we-ha-kfira* [Niegasnąca iskra – ogień wiary w kraju zimna i zwątpienia], red. Ben Cijon Klugman, Bnei Brak 1990; Chaim Szapiro, *Lech lecha bni: natiw ha-isurim szel cair jehudi be-*

z treści, jak i czasami z samych tytułów tych publikacji można wywnioskować, że zostały one napisane w intencją udowodnienia, że nawet w czasie Zagłady religijni Żydzi doświadczali łaski niebios, warto jednak podkreślić, że ortodoksyjni ocaleni nie są w tym kontekście wyjątkiem. W ostatnich latach wzmocniły się bowiem wysiłki ocalałych, by pozostawić po sobie świadectwo Zagłady i oddać w ten sposób sprawiedliwość ich życiu i uczynkom w trakcie wojny i po jej zakończeniu[47].

Studia nad historiografią ortodoksyjną z ostatnich lat ujawniają jednak nie tylko zainteresowanie publikacją tekstów o charakterze wspomnieniowym, lecz także autentyczną zmianę w sposobie pisania historii w kręgu społeczności religijnych w Izraelu. Jednym ze zwiastunów tej zmiany, a jednocześnie czynników ją kształtujących jest praca Ester Farbstein, ortodoksyjnej historyczki Zagłady, kierowniczki katedry nauczania o Zagładzie Kolegium Jerozolimskiego[48]. Jako

---

-merchawej Brit ha-Moacot bisznot milchemet ha-olam ha-sznija [Idź, mój synu: droga tortur młodego Żyda w ZSRR podczas drugiej wojny światowej], Jeruszalaim 1992; Riwka Lea Klein, *Nichoach pirchej szeleg: pirkej chaim szel Jehudim be-Budapest be-macor u-we-macuk be-cel clawej ha-keres we-ha-chec* [Zapach śnieżnych kwiatów: życie Żydów Budapesztu w cieniu swastyki], Jeruszalaim 1992; Perl Banisz, *Ha-ruach sze-gawra al ha-drakon* [Duch, który pokonał smoka], Jeruszalaim 1994; siostry Aronberg (Sara Frenkel, Liba Miriam Erlich, Riwa Abramowicz), *Dwar Jehoszua: nes ha-hacala szel miszpachat rabi Jehoszua Menachem Aronberg* [Dwar Jehoszua, cud ratunku rodziny rabina Aronberga], Bnei Brak 1994; Zosia Hercsztrak, *Dam we-dema be-geto Lodz* [Krew i łzy w getcie łódzkim], Jeruszalaim 1994; Jona Emanuel, *Jesupar le-dorot: korot miszpacha be-Szoa* [Dowiedzą się pokolenia: losy rodziny podczas Zagłady], Jeruszalaim 1994; Hadasa Lewin, *Bat ami: netiw ha-isurim we-ha-emuna szel bat Jahadut Lita be-jemej ha-Szoa* [Córa mojego narodu: ścieżka udręk i wiary córy żydostwa litewskiego podczas Zagłady], Bnei Brak 1995; Chana Mantel, *Lidingo – i ha-hacala* [Lidingo – wyspa ratunku], Jeruszalaim 1996; Riwka Wolba, *„We-emunatcha ba-lejlot"* [„I prawdę twoję w każdą noc"], Jeruszalaim 1996; Jehoszua Ejbszic, *„Ke-arar be-arawa": korot chaim szel sarid ha-kiwszanim* [„Jako wrzos na puszczy": dzieje życia uratowanego z epoki pieców], Jeruszalaim 1998; Miriam Kohen, *Meachorej ha-chomot: jaldat Szoa tachat kanfej ha-minzar ha-meajem. Sipura szel Chana K.* [Za murami: dziecko Holokaustu pod groźnymi skrzydłami klasztoru. Opowieść Chany K.], Jeruszalaim 2002.

[47] Dina Porat, *Ha-sipur od lo supar* [Opowieść jeszcze nie została opowiedziana], „Haarec", 24 I 2007. O cechach charakterystycznych pisarstwa i świadectw ortodoksyjnych zob. Michal Zamar-Szaul, „Ha-Szoa bejn zikaron ciburi le-wejn zikaron prati be-chewra ha-charedit bi--Israel. Ijun be-edujotejhem szel nicolim" [Zagłada pomiędzy pamięcią społeczną a pamięcią prywatną w społeczności ortodoksyjnej w Izraelu. Analiza świadectw ocalonych], praca dyplomowa, Jerozolima 2003. Zob. również: Ofer, *Chamiszim szanim szel sijach israeli al ha--Szoa…*, s. 310.

[48] Kolegium Jerozolimskie zostało założone w 1964 r. jako religijna instytucja edukacyjna i akademicka kształcąca nauczycieli. Opiera się na założeniu, by łączyć studia nad Torą z edukacją akademicką i szkoleniem pedagogicznym, a jako swój najważniejszy cel deklaruje „wychowanie cór Izraela do pełnego życia w wierności Torze i micwom". Zagłada to jeden z nauczanych w Kolegium tematów. Powstała tam specjalna ścieżka edukacyjna pt. *„Zkor* – nauczanie o Zagładzie". Jednym z głównych ujętych w niej zagadnień jest wiara Żydów oraz próby prowadzenia religijnego trybu życia podczas wojny. Dokładna analiza treści nauczanych

osoba z wykształceniem akademickim, wyrastająca jednocześnie z serca społeczności ultraortodoksyjnej i pozostająca ciągle jej częścią[49], Farbstein bada kwestie związane z życiem jednostki i społeczności religijnych podczas Zagłady, w tym: przywództwo rabinów, zmagania z codziennością w kontekście zasad religijnych i halachy czy odbudowa życia religijnego po wojnie. Jej ustalenia, oparte na szerokiej podbudowie badawczej i filozoficznej, publikowane są zarówno w czasopismach religijnych, jak i naukowych[50]. Jednocześnie jednak w części jej badań, szczególnie zaś w przełomowej książce pt. *Be-seter raam* [W skrytości gromu], oprócz zastosowania środków charakterystycznych dla badań akademickich Farbstein hołduje zarazem szczególnej perspektywie obecnej w świecie ultraortodoksyjnym, a nawet prezentuje alternatywną narrację polemiczną w stosunku do palących kwestii, takich jak „ratowanie rabinów z Zagłady"[51].

w ramach edukacji o Zagładzie prowadzonej w Kolegium oraz ich miejsce w ogólnokrajowych ramach edukacyjnych wykracza poza założenia niniejszego tekstu. Więcej informacji: http://www.michlalah.edu; http://zachor.michlalah.edu/. Działalność Farbstein daje wyraz opisanym tendencjom, choć nie jest jedyna. Zob. np. Sara Kaplan, *Dijunim halachtiim swiw „gzerat ha-szchita" be-Germania ha-nazit, hebetim historiim* [Dysputy halachiczne wokół zagadnienia uboju rytualnego w Niemczech nazistowskich, aspekty historyczne], „Michlol" 1999, nr 19.

[49] Farbstein jest potomkinią admorów z Ger, a jej mąż, rabin Mosze Mordechaj Farbstein, jest jedną z dwóch głów jesziwy w Chebronie.

[50] Zob. np. Ester Farbstein, *Jomanim u-pirkej zichronot ke-makor histori – jomano szel raw be-„Beit Awadim Konin"* [Dzienniki i wspomnienia jako źródło historyczne – dziennik rabina z Beit Awadim w Koninie], „Kowec Mechkarim Yad Vashem" 1997, nr 26, s. 71–98; *eadem*, *Mabat mi-karow el-judenrat: zichronoteja szel Pnina Weiss, eszet hawer ha-judenrat ha-riszon be-Warsza* [Spojrzenie z bliska na Judenrat: wspomnienia Pniny Weiss, żony pierwszego członka warszawskiego Judenratu], *ibidem*, 2004, nr 36, s. 47–75; *eadem*, *Mewoot rabaniim ke-tekst histori szel ha-Szoa: ha-raw, ha-noar, ha-plitim be-Budapest 1944* [Wstępy do dzieł rabinicznych jako tekst historyczny o Zagładzie: rabin, młodzież i uchodźcy w Budapeszcie 1944], „Dapim le-Mechkar ha-Szoa" 2005, nr 20, s. 81–111. Zob. także: *eadem*, *Arba emot szel halacha – bi-mchicat ktawaw szel raw kehila bi-tkufat ha-Szoa* [Arba emot halachy – w pismach rabina gminnego w czasie Zagłady]. *Psika we-halacha be-ktawaw szel raw Aharonson* [Arba emot halachy – pisma i orzecznictwo rabina Aharonsona], „Sinaj" 1995, nr 117, s. 235–260 oraz nr 118, s. 43–70; *eadem*, *„Ki alecha horagnu": hitkawnut be-maase kidusz ha-Szem be-jemej ha-Szoa* [„Aleć nas dla ciebie zabijają…": kidusz ha-Szem a czasy Zagłady], „Michlol" 1997, nr 16, s. 42–80; *eadem*, *Karbanitim be-sfina towaat: rabanim be-Polin be-jemej ha-Szoa le-or ktawejhem* [Kapitanowie tonącego okrętu: polscy rabini podczas Zagłady na podstawie ich pism], „Natiw" 2003, t. 17, nr 3–4, s. 31–36.

[51] Nie sposób omówić tu dokładnie tego jakże trudnego zagadnienia, jakim jest ratowanie rabinów z Zagłady. Kilku znanych rabinów, m.in. rabini Ger, Bełz i Satmar, uciekli z Europy po wybuchu wojny i odnowili swoje dwory chasydzkie po wojnie w Izraelu. Pomimo że czas ucieczki oraz jej okoliczności były w każdym wypadku inne, w świadomości publicznej, zarówno ortodoksyjnej, jak i nie, zostały one niejako złączone w jedno. Podczas gdy według poglądu ortodoksów był to „cud ratunku", inni oskarżali rabinów nie tylko o opuszczenie swoich gmin w okupowanej Europie, lecz także o to, że ich kazania spowodowały, iż wielu Żydów pozostało w miejscu zagrożenia, zamiast uciekać. Na ten temat zob.: Piekarz, *Chasidut Polin…*, s. 412–434; *idem*, *Sifrut ha-edut al ha-Szoa ke-makor histori* [Literatura świadectwa Zagłady

Znaczenie badań Farbstein leży nie tylko w wewnątrzortodoksyjnej perspektywie popartej dokumentacją i wieloma źródłami, lecz także w spajającej roli, jaką jej pisarstwo odgrywa *post factum* pomiędzy podejściem religijnym i akademickim, o czym dalej.

Prace wewnątrzortodoksyjne i ich wkład w badania nad rabinami podczas Zagłady

Przez ostatnie lata Ester Farbstein oraz całe ortodoksyjne Kolegium Jerozolimskie pracowało nad zebraniem i wydaniem dziesiątków autorskich wstępów do dzieł filozoficznych i halachicznych napisanych przez rabinów ocalałych z Zagłady[52]. Wstępy te stworzone zostały jako wprowadzenia do głównej treści ich dzieł i zawierają między innymi informacje na temat losów autora w latach poprzedzających wydanie książki, również w okresie Zagłady. Mnogość tego typu źródeł obala tezę o milczeniu ocalałych w ogóle, a tych wywodzących się ze środowisk ortodoksyjnych w szczególe. Co więcej, ze względu na to, że znaczna większość tych tekstów została napisana kilka lat po wojnie z przeznaczeniem dla wewnętrznego kręgu czytelników religijnych, można doszukać się w nich wypowiedzi dotyczących kwestii, które nie stały ówcześnie w centrum zainteresowania ortodoksyjnego dyskursu dotyczącego Zagłady. W tych odautorskich wstępach można więc nader często znaleźć opisy sytuacji skrajnie trudnych, nie-

jako źródło historyczne], Jeruszalaim: Mosad Bialik, 2002, Eliezer Szweid, *Nes ha-hacala szel ha-rabi mi-Belz: hitmodedut teologit szel manhigej chasidut Belz im ha-Szoa be-hitarchuta* [Cud ocalenia rabina z Bełz: dzieje teologicznego zmagania liderów chasydów Bełz z Zagładą], „Mechkarej Jeruszalaim be-Machszawat Israel" 1995, nr 13, s. 587–611; Mosze [Prager] Jechezkeli, *Hacalat rabi mi-Belz migaj ha-hariga be-Polin. Mesupar mi-pe edej reija* [Ocalenie rabina Bełz z doliny śmierci w Polsce: na podstawie relacji świadków], Jeruszalaim 1961; *idem*, *Nes ha-hacala szel ha-rabi mi-Ger* [Cud ocalenia rabina z Ger], Jeruszalaim 1958; Ester Farbstein, *Ejnej ha-eda: al hacalat manhigim chasidiim* [w:] *eadem*, *„Be-seter raam": halacha, hagut we-manhigut be-jemej ha-Szoa* [„W skrytości gromu": halacha, myśl i przywództwo podczas Zagłady], Jeruszalaim: Mosad ha-Raw Kuk, 2001, s. 55–130. Prawdziwą konfrontację tych dwóch poglądów znaleźć można w dyskusji opublikowanej w czasopiśmie „Kiwunim" 1980, nr 11, s. 49–63, 115–117, 145–149. Należy dodać, że również rabin dynastii Lubawicz uciekł w ten sposób, ale w odróżnieniu od innych przywódców chasydzkich o nim nie napisano wiele w tym kontekście.

[52] *Korot ha-Szoa be-mewoot la-sifrut ha-rabanit* [Historia Zagłady we wstępach do literatury rabinicznej], Centrum Badań nad Zagładą, Kolegium Jerozolimskie, CD wydane przy wsparciu Claims Conference. Planowane jest dodanie nowo odznalezionych wstępów. Ogólne omówienie zawartości i znaczenia zbioru: Farbstein, *Mewoot rabaniim ke-tekst histori…*, s. 81–84. W czasopiśmie „Dapim le-Mechkar ha-Szoa" 2005, nr 20 znajduje się też wiele tekstów badawczych na podstawie tych źródeł, m.in. Natan Kohen, *Bejn keew ha-hisardut le-simchat ha-hacala: korotejhem szel sznej rabanim mi-Hungaria bi-tkufat ha-kibusz ha-nazi* [Między bólem przeżycia a radością ocalenia: historia dwóch węgierskich rabinów w okresie okupacji niemieckiej] (s. 113–125).

rzadko granicznych, w jakich znajdowali się rabini i Żydzi religijni, jak również świadectwa dylematów zrodzonych z braku możliwości przestrzegania halachy tak jak przed wojną. Autorzy pokazują, w jaki sposób zwykli Żydzi i Żydówki, a także rabini oraz przywódcy społeczności mierzyli się z bezustanną niemożnością wypełniania micw, w tym przestrzegania szabatu czy modlitwy w minjanie itp. Obraz, jaki wyłania się z tych źródeł, bardzo różni się od wyidealizowanego wizerunku religijnych Żydów przedstawianego w ortodoksyjnej historiografii i w pełni odsłania skomplikowaną naturę napięcia, które towarzyszyło życiu religijnemu podczas Zagłady. Niemniej analiza właśnie tych tekstów pokazuje, jak bardzo koncentracja badaczy ultraortodoksyjnych na tworzeniu z jednej strony przypowieści o postaciach i zachowaniach wzorcowych, a z drugiej konstruowaniu narracji alternatywnej w duchu polemicznym wobec dyskursu obowiązującego, doprowadziła w efekcie do zaniedbania badań w kwestii losów setek tysięcy Żydów religijnych podczas Zagłady. Pragnę w tym podrozdziale pokazać, w jaki sposób te jedyne w swoim rodzaju źródła mogą rzucić nowe, niezwykle ważne światło na badania losów i pozycji rabinów w czasie Zagłady.

Większość opracowań religijnych na temat Zagłady skupiała się na niezwykle delikatnej, obciążonej dużym ładunkiem emocjonalnym kwestii ratowania rabinów, w szczególności wyprowadzenia rabina z Ger, rabina z Bełz i rabina z Satmar z terytorium okupowanego przez nazistów. Pomimo że daty ich wyjścia, jak również okoliczności, w jakich do niego doszło, były w każdym przypadku zupełnie odmienne, losy tych trzech rabinów łączono często w jedno, zarówno w społeczności ortodoksyjnej, jak i nieortodoksyjnej. O ile w perspektywie tej pierwszej opuszczenie przez rabinów okupowanej Europy było znakiem „cudu ocalenia Tory", o tyle dla reszty stanowiło podstawę do oskarżeń o „opuszczenie owiec przez ich pasterza" oraz o to, że kazania rabinów przekonały wielu Żydów do pozostania w miejscu, gdzie groziło im śmiertelne niebezpieczeństwo. Mimo że nie można przejść obojętnie nad doniosłością decyzji tych cadyków, którym udało się odbudować swoje dwory po wojnie, skupianie się wyłącznie na ich czynach usuwa z horyzontu działalność dziesiątków tysięcy innych duchownych podczas wojny.

Wraz z wybuchem drugiej wojny światowej Żydzi polscy – a tak naprawdę wszyscy Żydzi Europy Wschodniej – znaleźli się u progu zupełnie nowej epoki, przekraczającej to, co znali lub co mogli sobie wyobrazić. Ponadto Żydzi ci nie mogli przewidzieć, co ich czeka w przyszłości, a wielu z nich podjęło decyzje, które miały wywrzeć długotrwały wpływ na ich życie, o czym nie mogli wiedzieć. Obrazuje to przykład ucieczki ok. 300 tys. młodych mężczyzn, w tym osób publicznych, liderów społeczności i rabinów, na wschód. Motywacje udania się na wschód były zróżnicowane: niektórzy uciekali od niemieckich bombardowań, inni odpowiadali na wezwanie dowódców polskich sił zbrojnych do koncentracji nad rzeką Bug, a jeszcze inni bali się zagrożenia ze względu na swoją przedwojenną działalność antynazistowską. Niezależnie jednak od przyczyny, w pierwszych

dniach wojny wielu przywódców różnych społeczności żydowskich, przewodniczących gmin i rabinów porzuciło swoje funkcje i ruszyło na wschód. W większości przypadków, biorąc pod uwagę pośpiech, w jakim następowała ewakuacja, nie wyznaczono ludzi czy ciał, które zajęłyby miejsce uciekających, przez co w wielu gminach zapanował kryzys tradycyjnego, uznanego przywództwa[53].

Osoby pełniące funkcje religijne w gminie nie różniły się od innych Żydów, jeśli chodzi o obawy i ocenę sytuacji, natomiast ich mobilność była bezpośrednio sprzężona z powierzonymi im obowiązkami. Znacząca większość rabinów miała rodziny i widziała swój los w bezpośrednim związku z losem swojej gminy. Oprócz tego, jako ludzie będący na utrzymaniu gminy, rzadko mieli oni możliwość po prostu spakowania się i wyjazdu, a co istotne, jedynie znani rabini mogli liczyć na schronienie w innej gminie. Ze względu na to znacząca ich większość raczej pozostała w miejscu zamieszkania lub powróciła do niego po krótkim czasie. Na przykład rabin Alter Icchak Weinberger, który pełnił funkcję rabina Turka w momencie nastania okupacji niemieckiej w 1941 r., opowiada, jak podjął decyzję o pozostaniu na miejscu po wielu prośbach mieszkańców:

> Nie wyjechałem i nie uciekłem, tylko umocniony w duchu poszedłem do Judenratu i rozmawiałem z przewodniczącym Jehoszuą Nachmanem Meinerem, z Jehoszuą Erdmanem i z Lejbeszem Motesem, niech Pan pomści ich krew, rozmawiałem i prosiłem, by nie wahali się przyjść z pomocą uciemiężonemu Izraelowi, głodnym i opuchniętym z głodu ludziom, niech Pan się nad nimi zlituje. Rozmawiałem z nimi, umocniony dowodami, że wybawienie Pana, niech będzie błogosławiony, nadejdzie już niebawem. Trzeba nam robić wszystko, co w naszej mocy, i nie rozpaczać, albo chociaż ulżyć rozpaczy. Powiedziałem im, że goście, których mam u siebie, chcą uratować mnie i moją rodzinę, ale ja zdecydowałem się nie opuszczać naszej gminy w czasie utrapienia Jakubowego[54].

Sytuacja cadyków była trochę inna. Po pierwsze, jako osoby stojące na czele wspólnot ponadgminnych nie mieli tak dużych zobowiązań wobec konkretnego miejsca. Czuli się związani przede wszystkim ze swoimi chasydami, a niekoniecznie z Żydami żyjącymi w okolicy. Po drugie, wielu z nich miało zwolenników w ościennych gminach, którzy w goszczeniu cadyka widzieli wielki honor. Dlatego też wielu przywódców chasydzkich zmieniało miejsce pobytu podczas wojny, na przykład rabin z Aleksandrowa (Icchak Menachem Mendel Danziger), rabin

[53] Należy tu zaznaczyć, że byli i tacy uciekinierzy, którzy wrócili na tereny okupowane przez Niemców – przywódcy młodzieżowych ogranizacji chalucowych i syjonistycznych, m.in. Szmuel Bresław i Mordechaj Anielewicz. Była to jedyna w swoim rodzaju i rzadka decyzja ideologiczna, u której podłoża leżało przekonanie o tym, że przywódcy powinni dzielić los całej społeczności.

[54] Inne przykłady: rabin Jechiel Hofsztein z Kozienic uciekł z Otwocka do Warszawy; rabin Alter Jechezkel Hurwitz uciekł z Dzikowa do Krakowa; rabin Natan Nachum Rabinowicz uciekł z Zawiercia do Otwocka i stamtąd do Warszawy; rabin Szlomo Chaim Perlow uciekł z Bolechowa do Stryja.

z Sochaczewa (Dawid Borensztejn), a także inni, którzy byli skupieni w Warszawie. Wydaje się, że główną tendencją było wychodzenie z małych mieścin i miast do dużych ośrodków, choć znaleźliby się i tacy, którzy zrobili odwrotnie. Tak na przykład pisał w swoim dzienniku Szlomo Szmidt o cadyku z Kołaczyc, który uciekł z Rzeszowa do Frysztaka położonego ok. 40 km na południe od miasta.

> Opowiadał mi cadyk z Kołaczyc, że musiał opuścić Rzeszów, bo nie mógł zebrać już w sobie sił, żeby znieść widok nieszczęść przywiedzionych na tamtejszych Żydów przez Niemców. […] „I dlatego, rozważywszy dokładnie sprawę, zdecydowałem, że skoro nie jest w mojej mocy pomóc, po co miałbym tam siedzieć, lepiej mi być we Frysztaku, małym miasteczku. Do tego słyszałem, że tam nie prześladują Żydów tak strasznie. Choć i tam nie brak zgryzot, nie mogą się one równać z tymi, których doświadczają Żydzi Rzeszowa. Tu straszne dni stają się coraz bardziej namacalne i nawet o modlitwie w minjanie nie może być mowy. Tam zaś będę mógł codziennie zanurzać się w mykwie, modlić się w minjanie i uczyć się spokojnie”[55].

Akurat rabini jesziw znajdowali się w dość dogodnej sytuacji, umożliwiającej łatwiejszą niż w wypadku rabinów gmin i cadyków ucieczkę na wschód. Pełnili oni swoją funkcję w ściśle określonej i uporządkowanej strukturze, znakomita większość ich uczniów nie miała własnych rodzin, a ich krewni znajdowali się tak czy inaczej daleko. Nie bez kozery pośród uciekinierów na wschód, a szczególnie do Wilna, znaleźć można oprócz chaluców i innych Żydów również uczniów jesziw. Tekst ten nie pozwala na szczegółowe opisanie losów synów Tory na wschodzie, warto jednak podkreślić, że decyzja religijnych Żydów o salwowaniu się ucieczką na tereny mające w przyszłości być we władaniu Związku Sowieckiego nie powinna być traktowana jako mało znacząca[56].

Za pomocą przedstawionego tu trójstronnego ujęcia nie da się, co naturalne, opisać indywidualnych losów każdego rabina z osobna w pierwszych latach wojny. Bywały oczywiście przypadki rabinów gminnych, którzy opuścili miejscowości, gdzie pełnili swoją posługę, a także takich, którzy zostali. Na przykład rabin Israel Szabtai Szczepański (Baal Szearit Israel) pisał tak:

> Kiedy Kalmarowi [rabin Zeew Lewin, głowa małej jesziwy w Jadowie – H.D.] urodził się syn, jego teść wysłał duży wóz z Białegostoku, żeby zabrać zięcia wraz z rodziną i majątkiem do siebie do Białegostoku, który

[55] Dziennik Szlomo Schmidta, zapis z 5 IX 1940 r., cyt. za: Unger, *Admorim sze-nispu…*, s. 97.

[56] Na ten temat zob. np.: Zorach Warhaftig, *Palit we-sarid be-jemej ha-Szoa* [Uchodźcy i ocaleni podczas Zagłady], Jeruszalaim 1983; Abraham Bernstein i in., *Jesziwat Mir* [Jesziwa w Mirze], Bnei Brak 1998–2000; Ichcak Arad, *Rikuz ha-plitim be-Wilna erew milchemet ha-olam ha-sznija* [Koncentracja uchodźców w Wilnie w przededniu drugiej wojny światowej], „Kowec Mechkarim Yad Vashem” 1972, nr 9, s. 165–175; Jehuda Bauer, *Peulot hacala derech Wilna* [Ratowanie przez Wilno], *ibidem*, s. 177–183; badania Efraima Zoroffa w tomie: *Ke-minhag Aszkenaz u-Polin…*, a także wstęp do: rabin Mosze Rothenberg, *Bechorej ha-awiw* [Pierwsze owoce wiosny], Saint Louis 1941.

> w przyszłości miał się dostać pod okupację Rosjan. Ale do głowy jesziwy przyszło wtedy wielu mieszkańców miasteczka i szlochali przed nim, prosili, by nie zostawiał ich w rękach zaprzysięgłych wrogów po tym, jak odszedł od nich już rabin miasteczka Weingot wraz z rodziną. Rabin Kalmar wysłuchał ich żalów i rozkazał woźnicy wracać z pustym wozem do teścia, a sam został w miasteczku. Najprawdopodobniej razem z rodziną zginął, tak jak wszyscy mieszkańcy, w obozie zagłady w Treblince, przeznaczonym do wymordowania wszystkich Żydów Warszawy i okolic[57].

Decyzja głowy jesziwy, by pozostać w miasteczku pomimo realnej możliwości ucieczki, jest sama w sobie godna podziwu, nie powinna jednak przesłaniać poczucia opuszczenia, jakie towarzyszyło mieszkańcom po odejściu rabina miejskiego. Wydaje się, że szczególnie ucieczka dobrze znanych i poważanych rabinów – czy to w całym świecie żydowskim, czy też w granicach danej gminy – mogła mieć destrukcyjny wpływ na wielu[58]. Rabin Alter Icchak Weinberger w następujących słowach wyraził swoją opinię na temat tego, co wydarzyło się po ucieczce rabina z Bełz:

> Nasz święty i czysty admor, *cadik jesod olam*, rabin z Bełz, niech jego czystość ma nad nami pieczę, pojechał do Erec Israel, a nas zostawił we łkaniu. Zaraz po tym, jak cadyk opuścił miasto, gniew spadł na Żydów Węgier, na tych, co jeszcze pozostali przy życiu. A naziści, niech będą przeklęci, jeszcze raz nawiedzili nasze obozy i rzuciliśmy się do ucieczki, przez góry i pagórki[59].

Tych kilka zdań pokazuje, że według Weinbergera obecność rabina w gminie stanowi dla niej ochronę[60], a jego fizyczne zniknięcie to czynnik, który w efekcie prowadzi do zwycięstwa synów ciemności. Warto przy tym zaznaczyć, że narrator cytowanej relacji jest tym, który wcześniej opisywał, jak to pozostał w swojej gminie Turek, ponieważ zdecydował się „nie zostawiać swojej wspólnoty w czasie utrapienia Jakubowego". Okazuje się, że mniej więcej rok po rozpoczęciu okupacji, w wyniku serii brutalnych akcji przeprowadzanych przez Niemców w mieście, rabin Weinberger jednak uciekł razem ze swoją rodziną na Węgry, gdzie również cierpiał z powodu prześladowań. Widać więc, że ocena

---

[57] Rabin Israel Szabtai Szczepański, *Szearit Israel* [Ostatek Izraela], Nowy Jork 1996, s. 23. Rabin Szczepański dorastał w miasteczku Jadów niedaleko Warszawy, a w latach trzydziestych uczył się w jesziwie w Kamieńcu. Po wybuchu wojny przeniósł się razem z jesziwą do Wilna, skąd został deportowany na wschód Rosji. Po wojnie wyemigrował do Stanów Zjednoczonych. Informacje na temat losów rabinów pochodzą ze zbioru antologii wstępów rabinicznych pt. *Korot ha-Szoa be-mewoot la-sifrut ha-rabanit*.

[58] Oczywiście należałoby tu uwzględnić pozycję takiego rabina w danej społeczności, siłę jego oddziaływania oraz czas, w ktorym opuścił gminę, ale ramy tego artykułu nie pozwalają na wyczerpujące odniesienie do tych kwestii.

[59] Rabin Weinberger, *Sefer brit Icchak…*, s. 78.

[60] Zob. odniesienie do tej tezy w dalszej części artykułu.

będąca podstawą decyzji podejmowanych w tamtym czasie – także przez rabinów – była zależna od zmieniających się okoliczności, w jakich znaleźli się Żydzi. Niekiedy postanowienia powzięte ze szczerego serca i z głęboką wiarą w słuszność obranej drogi, okazywały się z upływem czasu nietrafne i ulegały zmianie.

Przywołane źródła pokazują ogromną rozpiętość decyzji podejmowanych przez rabinów na początku wojny, kiedy nie mogli jeszcze domyślić się w pełni, co oznacza dla nich (oraz dla reszty) okupacja niemiecka. Byli tacy, którzy zmieniali powzięte postanowienia wraz z upływem czasu, ale w tak trudnych okolicznościach jedynie nieliczni zdołaliby w praktyce zadziałać inaczej, nawet gdyby mieli świadomość, że tak będzie lepiej. Zdarzali się również rabini, którzy decydowali inaczej w stosunku do siebie i w stosunku do innych. Co więcej, prześledzenie losu rabinów w pierwszych dniach i tygodniach wojny ujawnia modele mobilności bardzo mocno związane z funkcjami, jakie pełnili w społeczności i w samej gminie. Pomimo rozbieżności wygląda na to, że przedstawiony przeze mnie trójstronny podział może stanowić podstawę do analizy działalności przywódców religijnych u progu okupacji niemieckiej.

Wydaje się, że istniało kilka sfer działania, w których rabini zajmowali miejsce szczególne. Przede wszystkim, jak już zostało zasygnalizowane wcześniej, wielu Żydów widziało w obecności rabinów element obrony i dlatego szczególnie poszukiwali ich bliskości[61]. Ponadto, ze względu na siłę autorytetu i charyzmę rabini byli bardzo często źródłem pocieszenia i wsparcia. W ten sposób opisuje to Józef Patruk z Dąbrowic:

> Ponad 14 000 Żydów z okolicznych miasteczek i wsi zebrali Niemcy w trakcie akcji likwidacyjnej w Dąbrowicach. Jeszcze zanim to nastąpiło, Żydzi zbierali się w domu rabina [rabin Nachum Jehoszua Ptasznik, rabin Nachumcze – H.D.] (jego dom również znajdował się w getcie), by go słuchać i znajdować wytchnienie w słowach pocieszenia i wsparcia z ust rabina. Godzinami stał pośród zebranych, w tałesie, modląc się i niosąc słowa mądrości. [Kiedy zaczęła się akcja likwidacyjna] razem z innymi rabinami i szochetami z okolicznych miasteczek stał owinięty tałesem i lamentował głośno, mówiąc jednocześnie swoje wyznanie wiary. Jego donośne „Szma Israel" rozerwało niebiosa na strzępy, kiedy dołączyło do wołania o pomoc wznoszonego przez innych, którzy po wszystkich doznanych cierpieniach zostali wrzuceni półmartwi do ogromnego dołu[62].

Należy jednak pamiętać, że byli także rabini, którzy zachowywali się inaczej, i trudno twierdzić, że wszyscy duchowni u progu śmierci dawali jedynie wyraz swojej wierze i starali się umacniać w niej innych. Abraham Doktorczyk ze Słonimia opisał w swojej relacji moment rozdzielenia rabina Ostrowi Mazowieckiej

---

[61] O spotkaniu w domu rabina zob.: Archiwum Żydowskiego Instytutu Historycznego (dalej AŻIH), 302/272, dziennik Haliny Nelken, s. 25.

[62] AYV, M49E.3469. Hebrajskie brzmienie tej relacji, jak również cytaty z tego tekstu w dalszej części artykułu zawdzięczam projektowi tłumaczeniowemu Josele Karmina.

i członków jego rodziny od gminy słonimskiej, w której znaleźli schronienie. Po zakończeniu masowej egzekucji Żydów miasteczka pod koniec czerwca 1942 r. Niemcy postanowili zgładzić również rabina i siódemkę jego dzieci:

> Rabin, o mrocznym obliczu i zapłakanych oczach, stał i modlił się cicho z rękoma schowanymi w rękawy swojego płaszcza. Co jakiś czas pocieszał żonę i dzieci słowami: „Nie trzeba rozpaczać… trzeba umacniać się w wierze… nawet w ostatniej chwili może zdarzyć się cud… a jeśli, broń Boże nie, to w takim razie tak chciał miłosierny Pan… trzeba wytrwać i poddać się próbie". Policjant gniewnym głosem rozkazał im wówczas iść naprzód. Rabin stał zamyślony, a jego prawa ręka błądziła w gąszczu gęstej brody, jakby sam ze sobą prowadził dysputę. Nagle z jego piersi wydobył się krzyk: „Nie ma sądu i nie ma sędziego! Dzieci, ratujcie się!". I wtedy, jak spłoszone ptaki, rozpierzchły się na wszystkie strony, i stało się! Rozległa się salwa z broni automatycznej stojącej na końcu ulicy i dosięgła wszystkie po kolei, kładąc je twarzą do ziemi[63].

Słowa te wywołują pytanie o rolę i udział w ogólnej liczbie duchownych tych rabinów, których wiara uległa poważnemu nadwątleniu w obliczu nazistowskiego okrucieństwa. Pytanie to co prawda przekracza ramy obecnych rozważań, niemniej warto dodać, że jakakolwiek byłaby na nie odpowiedź, nie powinna ona umniejszać znaczenia wsparcia, jakiego przywódcy religijni udzielali swojemu otoczeniu. Wydaje się, że należałoby również zbadać nie tylko to, do jakiego stopnia rabini stanowili źródło pomocy, lecz także do kogo ona trafiała i w jakiej formie. Na przykład czy odpowiadała na potrzeby członków tylko własnej gminy czy również uchodźców skoncentrowanych w okolicznych miastach i miasteczkach[64]. Czy dotyczyła głównie Żydów religijnych zebranych wokół poszczególnych rabinów, czy też obejmowała także Żydów świeckich, którzy zwracali się o wsparcie? I w końcu, czy to siła osobowości rabinów sprawiła, że stali się adresatami próśb o powszechną pomoc, czy w większym stopniu ich konkretne działania stanowiły dobry przykład przywództwa potrzebnego w okresie Zagłady. Udzielenie odpowiedzi na te bardzo istotne pytania nie leży niestety w skromnych możliwościach wyznaczonych tematem niniejszego artykułu, sygnalizują jednak szeroki kontekst badania działań rabinów w gettach.

Społeczne przywództwo rabinów w czasach Zagłady prowadziło również do ich zaangażowania w działalność pomocową i opiekuńczą. Jednakowoż udział w takich inicjatywach w okolicznościach wojennych pociągał za sobą zawsze konieczność dokonywania trudnych wyborów. Doktor Emanuel Ringelblum poza prowadzeniem podziemnego archiwum „Oneg Szabat" był jednym z głównych

[63] AYV, M1E.567. To świadectwo w wersji ocenzurowanej znajduje się również w książce: Nachum Alpert, *The Destruction of Slonim Jewry: The Story of the Jews of Slonim during the Holocaust*, New York: Holocaust Library, 1989, s. 178.

[64] Zob. dyskusję halachiczną na ten temat u rabina Abrahama Barucha Rozenberga, *Sefer szeelot u-tszuwot Birkat Awraham* [Księga zapytań i responsów], t. 2, Gimzo 1978, znak 49.

organizatorów samopomocy żydowskiej w getcie warszawskim. W opracowaniu pod tytułem „Dzieje pracy społecznej w Warszawie" naświetla niektóre dylematy, przed jakimi stały instytucje pomocowe w sytuacji, w której liczba potrzebujących oraz ich potrzeby wielokrotnie przewyższały możliwości organizacji[65]. Wydaje się, że osoby duchowne zaangażowane w taką pomoc musiały mierzyć się z dodatkowym, nie mniej poważnym problemem – niektóre z takich działań wymagały bowiem sprzeniewierzenia się nakazom religijnym, w szczególności dotyczyło to profanacji szabatu, rozdawnictwa niekoszernego jedzenia itd. Nie wolno zignorować tragedii osób duchownych zmuszonych do wielokrotnego złamania świętości szabatu czy publicznego nieprzestrzegania micw. Jednocześnie, jeżeli doszło do tego pod wpływem świadomego wyboru, by ulżyć w cierpieniach bezbronnym, postawa taka zasługuje na docenienie.

Ponadto należy podkreślić, że w przeciwieństwie do jednolitych przedstawień obecnych w historiografii ortodoksyjnej dotyczącej przywódców religijnych i prostych Żydów, którzy gotowi byli poświęcić życie dla micwy ciężkiej i lekkiej, wstępy do dzieł rabinicznych odsłaniają zgoła inny obraz sytuacji, gdy niektórzy rabini wywodzili swoje decyzje z nakazu *we chaj ba-hem*[66], tzn. nakazu niezachowania niektórych micw w obliczu zagrożenia życia. Rabin Weinberger relacjonuje, że brał udział w zakładaniu kuchni rozdającej potrzebującym zupę z niekoszernym mięsem. Kiedy zaatakował go rabin Sambora (rabin Awraham Jaakow Joeles), że karmi Żydów zabronionymi pokarmami u progu śmierci, rabin odpowiedział: „Jak mówi Halacha, wielką micwą naszą i obowiązkiem jest zezwolić na wszystko, co możliwe, by zachować życie, póki dech jeszcze w ich piersiach, bo to jest właśnie ratowanie dusz Izraela. A jeśli została im jeszcze godzina, to przecież też jest życie". Mimo to, ponieważ słowa rabina Sambora wzbudziły w nim pewne wątpliwości, postanowił skontaktować się z rabinem Jeruchamem ze Stryja, który umocnił go w jego postawie. To skłoniło rabina do dodania: „Nawet kiedy ostry miecz wisi nad twą szyją, nie poddawaj się w niesieniu miłosierdzia, miłosierdzie to pochylenie się nad bliźnim"[67].

---

[65] Emanuel Ringelblum, *Ktawim Acharonim: jachasej Polanim-Jehudim. Januar 1943–april 1944* [Pisma ostatnie: stosunki polsko-żydowskie. Styczeń 1943–kwiecień 1944], Jeruszalaim: Yad Vashem, 1993, s. 38–44 [zob. też *idem*, *Stosunki polsko-żydowskie w czasie drugiej wojny światowej. Uwagi i spostrzeżenia*, oprac. Artur Eisenbach, Warszawa: Czytelnik, 1988 – przyp. red.].

[66] Takie rozumowanie wyłania się również z modlitwy, którą napisał rabin Lewinson w obozie Bergen-Belsen na Pesach 1944 r.: „Nasz Ojcze w niebie, Ty wiesz, że pragniemy czynić Twoją wolę i święcić Pesach jedzeniem macy, przy zachowaniu zakazu chamecu, jednak ku wielkiemu naszemu smutkowi niewola nas przed tym powstrzymuje i znajdujemy się w sytuacji zagrożenia życia. Jesteśmy gotowi i dostępni wypełniać Twoje micwy, *we chaj ba-hem, we-lo sze-jamut ba-hem*, dlatego musimy być ostrzeżeni. […] Kierujemy do Ciebie swoją modlitwę, byś nas dochował i wybawił prędko i byśmy mogli strzec Twoich praw, wypełniać Twoją wolę i czcić Cię pełnią serca, amen. Jehudit Tudor-Baumel, *Kol Bechijot – ha-Szoa we-ha-tfila* [Lamenty – Zagłada i modlitwa], Jeruszalaim 1992, s. 104.

[67] Rabin Weinberger, *Sefer brit Icchak…*, s. 42.

Opisane w wstępach orzekanie rabinów na podstawie nakazu zachowania życia nie jest jedynym elementem odróżniającym je od narracji historiografii ortodoksyjnej. Pokazują one również oficjalny i nieoficjalny udział rabinów w sprawowaniu przywództwa w gminie, czego ta druga zdaje się unikać[68]. Rabin Jaakow Awigdor relacjonował swoje uczestnictwo w zebraniach rady gminy[69], a ze wstępu rabina Weinbergera wyłania się dość ścisły i trwały związek z członkami Judenratu. W tych słowach pisze on na przykład o wydarzeniach wokół ogłoszonej przez Niemców konfiskaty futer w Turku:

> Po ogłoszeniu pan Jehoszua Erdman, przewodniczący Judenratu, poprosił mnie, bym wziął Torę i każdemu kazał składać nań ciężką przysięgę, że oddał wszystko, co zostało wymienione w obwieszczeniu, bo rozkaz, oby Pan nas od niego wybawił, obwarowany jest groźbą śmierci natychmiastowej bez żadnego sądu. Wycofałem się z tego i przekonywałem, żeby tego nie robili, ale ku mojemu wielkiemu smutkowi uczynili według swojej woli. Następnego dnia rano przyszedłem do gminy i ujrzałem przed moimi oczami obraz straszny: w pokoju na stole leży Tora, stoją zapalone świece, a poczciwi ludzie przysięgają jeden po drugim, stojąc w pokłonie przed księgą, z rozdartym sercem, gotowi przyrzec nawet daremnie. Pan Erdman powiedział wtedy, wyraźnie zasmucony, że zrobił tak, jak uważał, ponieważ ten złowrogi nakaz może stanowić prawdziwe zagrożenie życia, a nie wszyscy zdają sobie sprawę z powagi tej strasznej sytuacji. Przestraszyłem się i powiedziałem: oj biada, oby Pan nas uratował! Bardzo trudno przyszło mi odstąpić od tego. Ja i cała moja rodzina, rodzina mojego

[68] W historiografii religijnej znajdujemy twierdzenia, jakoby Żydzi religijni, a szczególnie rabini nie byli członkami Judenratów. Piśmiennictwo to ma również tendencje to gloryfikowania przypadków, kiedy rabini otwarcie przeciwstawiali się Judenratom. Przykładem niech będzie częste przywoływanie historii admora z Radzina, rabina Szmuela Szlomo Lajnera. W encyklopedii *Mekadszej ha-Szem*, która jest najbardziej aktualnym przykładem tego typu zjawisk w piśmiennictwie religijnym, rabin opisywany jest jako ktoś, kto m.in. przewidział wybuch wojny, chował zmarłych pozostawionych bez odpowiedniego pochówku, wzywał do zbrojnego powstania przeciwko Niemcom, zarządzał publiczne posty i zginął podczas *kidusz ha-Szem. S*woich chasydów miał przestrzegać zawsze, że „kto dotknie choćby klamki u drzwi biura Judenratu, nie może liczyć na życie wieczne". Jednocześnie zarówno dokumenty wytworzone *hinc et nunc*, jak i późniejsze relacje członków gminy wskazują na to, że jedynie część tych informacji ma poparcie w rzeczywistości. Niewątpliwie postać ta zasługuje na głębsze i bardziej metodyczne badanie. Zob. Granatstein, *Mekadszej ha-Szem…*, t. 2, s. 436–438, oraz następujące źródła: Icchak Kacenelson, *Ktawim achronim 1939–1944* [Pisma ostatnie 1939–1944], Beit Lochamej ha-Getaot 1955, s. 152–160; „Jediot" (Biuletyn Ruchu „Dror"), czerwiec 1942, z. 5 [w:] *Itonut machteret jehudit be-Warsza* [Podziemna prasa żydowska w Warszawie], red. Israel Szacham, t. 6, Jeruszalaim: Yad Vashem, 1996, s. 345; Perec Opoczyński, *Reszimot* [Zapiski], Beit Lochamej ha-Getaot 1969, s. 212; AYV, M49E.925, relacja Abrahama Anglera; *ibidem*, 03/11976, relacja Sary Umlinski; *ibidem*, 03/.1844, relacja Nachuma Perlmana; *ibidem*, 03/2211, relacja Michaela Knopfmachera; *ibidem*, 03/2820, relacja Abrahama Lebenbauma.

[69] Rabin Jaakow Awigdor, *Chelek Jaakow*, Nowy Jork 1949, s. XI.

> szwagra i mój najzdolniejszy uczeń z jesziwy, wszyscy oddaliśmy nasze futrzane okrycia, oszczędziliśmy jedynie sztrejmle ze względu na ich dużą wartość i pochowaliśmy je w ziemi. Po tym strasznym uczynku poszedłem natychmiast do domu, wykopałem je z powrotem, zabrałem do Judenratu i uznałem się za zwolnionego z wypełnienia micwy[70].

Źródło to każe postawić ważne pytanie, które będzie dyskutowane w dalszej części artykułu, a mianowicie o próbę odmowy przez rabina udziału w niektórych działaniach. Świadectwo rabina Weinbergera wskazuje jednak zarazem na to, jak bardzo członkowie Judenratu wspierali się autorytetem rabina i zasadami religii, by narzucić pewien porządek, a nawet wymusić posłuch w społeczeństwie.

Z udziałem w sprawowaniu przywództwa wiązało się wiele konsekwencji, choćby poczucie dużej współodpowiedzialności społecznej. Jednocześnie nie należy zapominać, że z tą pozycją wiązały się również pewne przywileje. Rabin Grainom Lazebnik opisuje na przykład, że gmina próbowała go, jako jedynego w mieście ucznia jesziwy, wybronić przed wywózką do obozu pracy. Rabin Baruch Jehoszua Jerachmiel Rabinowicz z kolei pisze o tym, jak jego dobre imię otwierało mu wrota ratunku, a rabin Jehoszua Grinewald opowiada, jak dzięki temu, że był rabinem miejskim, dostawał „od czasu do czasu pozwolenie na wyjście z getta do miasta"[71].

Bywało również, że rabini otrzymywali specjalną pomoc i wsparcie nawet w obozach. Potwierdzenie lepszej pozycji duchownych znajdujemy na przykład w relacji rabina Szwarca. Opowiada on, że kiedy przebywał w Auschwitz, zauważył Żyda pracującego w kuchni, który rozdawał czasami pewnym więźniom chleb:

> Pomyślałem o tym, bo wyglądał mi trochę na miłującego Torę, i słyszałem, że dał chleb jakiemuś dajanowi z pewnego miasta. A czyż ratowanie życia nie znosi wszelkich zakazów, jakie są w Torze, nawet kłamstwa? A jeśli tak, to cóż mogę stracić, jeśli powiem, że jestem genialnym uczonym w Piśmie, znanym w całej Polsce, i że konam z głodu, błagam, uratuj moje życie? Tak też zrobiłem, a on odpowiedział mi tymi słowami: „Jeśli tak jest rzeczywiście, czy możecie podać mi osiemnaście słów?"[72] I, niech będzie

[70] Rabin Weinberger, *Sefer brit Icchak…*, s. 34–35. Istnieje świadectwo na temat podobnego zdarzenia w Wysocku, gdzie zebranych zaprzysięgał Jehoszua Abelsohn.

[71] Rabin Grainom Lazebnik, *Hiduszej rabejnu Icchak mi-Narbona* [Hidusze rabina Icchaka z Narbony], Jeruszalaim 1988, s. 150–151; rabin Baruch Jehoszua Jerachmiel Rabinowitz, *Binat newonim* [Mądrość rozumnych], Petach Tikwa 1995, s. 5. Więcej przykładów zob.: rabin Jom Tow Halewi Szwarc, *Adnej nechoszet* [Miedziane podokienniki], Nowy Jork 1989, s. 2; rabin Icchak Laznowski, *Pri Icchak* [Owoce Izaaka], Bnei Brak 1961, s. 100.

[72] Skomplikowane zagadnienie z traktatu Szabat, gdzie jest mowa o „osiemnastu słowach, które mu naznaczono", tj. o osiemnastu zagadnieniach halachicznych będących przedmiotem sporu pomiędzy domem Szammaja a domem Hillela, kiedy uczeni poszli odwiedzić Chananię ben Chezekia ben Garon. Znajomość szczegółów tej trudnej dysputy halachicznej świadczy

> Błogosławiony, znalazł w mych ustach odpowiedź i wyliczałem po kolei: ten, kto pierwszy je zakazany pokarm, ten, kto je drugi, ten, kto pije nieczysty napój, i tak dalej. A człowiek ten był bardzo zaskoczony, bo w stanie, w jakim wtedy się znajdowałem, trudno było zapamiętać nawet imię własnej matki. Postanowił dawać mi każdego dnia kawałek chleba i tym naprawdę uratował mi życie, niech Błogosławiony policzy mu to na dobre[73].

Wydaje się, że byli tacy, którzy widzieli w rabinach i uczonych w Torze osoby strzegące płomienia nawet w oku cyklonu, i dlatego byli gotowi im pomagać – niekiedy nawet za cenę poświęcenia własnego życia[74]. Tak więc udział duchownych w przywództwie społecznym miał dwie strony: z jednej stawali się jeszcze łatwiejszymi ofiarami, z drugiej zaś otoczenie próbowało często specjalnie ich chronić. Mimo to należy zaznaczyć, że przyczyna, dla której rabini znaleźli się w pozycji przywódczej, nie była w ogóle uzależniona od tych wątpliwych przywilejów. Niebezpieczeństwo, jakie taka działalność w czasie Zagłady ze sobą niosła – zarówno dla samego zainteresowanego, jak i dla jego rodziny – było wielokrotnie większe niż jakikolwiek potencjalny zysk.

Najbardziej charakterystyczną cechą wstępów rabinicznych na temat sytuacji rabinów w czasie Zagłady jest podkreślanie ogromnej odpowiedzialności, jaka na nich spoczywała ze względu na konieczność wykładania halachy w realiach postępującej degradacji. Próby dostosowania życia religijnego do okoliczności stawiały przed rabinami ogromne wyzwanie. Zespół responsów rabinicznych z epoki[75], podobnie jak korpus wstępów, odkrywa nowatorskie orzeczenia, nie-

---

o świetnym opanowaniu Gemary. Por. Traktat Szabat 13, 70b–14, 70a. Dziękuję Awiemu Lipszicowi i Noachowi Chajot za objaśnienie mi tego zagadnienia i zwrócenie uwagi na jego znaczenie.

[73] Rabin Halewi Szwarc, *Adnej nechoszet…*, s. 7. Inne przykłady pomocy udzielanej rabinom w obozach można znaleźć w wypowiedzi rabina Chaima Altera Roty w: Granatstein, *Ha-gwura ha-acheret…*, s. 31. Opowiada on o tym, jak jego ojciec „dostawał dodatkowe porcje chleba od ludzi, którzy go znali i wiedzieli, że chce uniknąć zanieczyszczenia niedozwolonymi pokarmami", oraz że jeden jeszibotnik przynosił mu kromki, a w zamian otrzymywał błogosławieństwo.

[74] Ekstremalnym przykładem mogą być słowa rabina Cwiego Hirsza Meiselsa o młodzieńcu imieniem Akiwa Monen, który wszedł na miejsce swojego przyjaciela, uważanego za bardzo zdolnego ucznia i uczonego w Torze, kiedy ten został złapany i miał być zgładzony. Chłopak poprosił jedynie: „Niechże mi rabbi obieca, że nie zostanę policzony wśród tych, co siebie stracili, wiedząc, że nie będą mieć udziału w życiu wiecznym". Zob. Cwi Hirsz Meisels, *Mekadszej ha-Szem* [Uświęcający Imię], Chicago 2004, s. 9.

[75] Wydaje się, że część korpusu responsów rabinicznych została napisana już po wojnie i należy traktować je raczej jako rodzaj literatury wspomnieniowej, ale oprócz tego istniały zapytania kierowane do rabinów w czasie Zagłady, które doczekiwały się nawet odpowiedzi. Na ten temat zob. m.in.: Jehoszua Mosze Aharonson, *Alei merorot* [Gorzkie liście], Bnei Brak 1995; rabin Mordechaj Brisk, *Sefer brit ejtanim* [Księga przymierza Patriarchów], Netania

obecne w większości w historiografii ortodoksyjnej. Przy okazji ujawniają one także te reakcje osób duchownych na Zagładę, które zniknęły z głównego nurtu dyskursu historycznego[76].

Weźmy na przykład rabinów, którzy przez całą wojnę kontynuowali działalność kaznodziejską i starali się umacniać duchowo swoje społeczności w ciężkich okolicznościach[77]. Inni pisali traktaty filozoficzne i wykładnie halachiczne[78]

2001; rabin Icchak Cwi Sofer, *Mispar ha-sofer*, Jeruszalaim 2001; rabin Szmuel Szmelke, *Sefer ele diwrej Szmuel* [Oto słowa Samuela], Nowy Jork 1982; rabin Jonatan Szteif, *Sefer szeelot u-tszuwot we-hiduszej ha-rabi Szteif al arbaa chalakej „Szulchan Aruch"* [Księga responsów i hiduszy rabina Szteifa do czterech części „Szulchan Aruch"], Brooklyn, NY 1967. Na temat responsów, które zostały napisane w większości po wojnie: rabin Efraim Oszri, *Sefer szeelot u-tszuwot mi-maamakim: szeelot u-tszuwot we-inijanim sze-amdu al ha-perek bejemej hereg we-owdan szel sznot 1940–1945 be-geto Kowna* [Księga responsów z głębokości: responsa i rozpatrywane sprawy w czasach śmierci i zguby 1940–1945 w getcie kowieńskim], t. 1–5, Nowy Jork 1958–1978; rabin Szimon Efrati, *Mi-gaj ha-harega (szeelot u-tszuwot)* [Z doliny śmierci (repsonsa)], Jeruszalaim 1960; *idem*, *Mi-emek ha-becha (szeelot u-tszuwot)* [Z padołu łez (repsonsa)], Jeruszalaim 1948; rabin Cwi Hirsz Meisels, *Szeelot u-tszuwot binjan Cwi* [Responsa], cz. 2, Nowy Jork 1955; *idem*, *Mekadszej ha-Szem*, t. 1–2, Chicago 1964–1965.

[76] W jego ramach zajmowano się głównie reakcją syjonistycznych ruchów młodzieżowych na okupację, głównie w kontekście działalności edukacyjnej i oporu, nigdy zaś działalność religijna nie stała w jego centrum jako temat badawczy.

[77] Rabin Jehoszua Grinwald opisuje, jak musiał ważyć słowa w swoim kazaniu, które wygłosił zaraz po ogłoszeniu obwieszczenia niemieckiego: „Pierwszego dnia Pesach dostałem polecenie, by dać kazanie, tak jak wspomniałem powyżej. Kiedy tylko wszedłem na synagogalną bimę, zstąpił na słuchaczy lament z powodu tej wielkiej niedoli, jaka ich dotknęła, i musiałem się dobrze zastanowić, co powiedzieć, bo życie i śmierć były w tej mowie i wypowiedziałem parę słów, językiem Tory, dla umocnienia ich. […] Nie mnożyłem słów, żeby nie polec w tej walce". Jehoszua Grinwald, *Chesed Jehoszua* [Łaska Jozuego], Nowy Jork 1951, s. 7–8. Zob. także: rabin Icchak Eizik Liebes, *Beit awi* [Dom mego ojca], Nowy Jork 1979, s. 6; rabin Becalel Sztern, *Be-cel ha-chochma* [W cieniu mądrości], Jeruszalaim 1958, s. 4. Należy podkreślić, że w kazaniach tych można znaleźć zarówno zawoalowane, jak i bezpośrednie odniesienia do wydarzeń Zagłady, które są również odzwierciedleniem sposobu, w jaki Żydzi rozumieli to, co dzieje się wokół nich. Fakt, że wielu rabinów w swoich omówieniach tygodniowych paraszy zawierało odniesienia do aktualnych wydarzeń, nadaje tym źródłom pierwszorzędne znaczenie, pomimo trudności, jakie sprawia ich specyficzny język. Zob. oprócz znanego opracowania rabina Szapiro, *Esz kodesz…* również następujące źródła: rabin Isachar Shlomo Teichtal, *Emuna crufa be-kur ha-Szoa* [Wiara wykuta w piecach Zagłady], Jeruszalaim 1994; kazania rabina Mosze Kalenberga, *Jedej Mosze: draszot be-machane ha-seger be-Carfat be-jemej ha-Szoa* [Kazania wygłoszone we francuskim obozie podczas Zagłady], red. Ester Farbstein, Jeruszalaim 2004; rabin Szlomo Zalman Unsdorfer, *Siftej Szlomo* [Wargi Salomona], Jeruszalaim–Montreal 1972; rabin Mordechaj Brisk, *Draszot me-ha-raw Brisk* [Kazania rabina Briska], Brooklyn, NY 1986; rabin Szlomo Zalman Ehrenreich, *Draszot lechem Szlomo* [Kazania], Brooklyn, NY 1975; rabin Gabriel Gestetner, *Sefer siftej Gawriel* [Księga warg Gabriela], Brooklyn, NY 1962; rabin Abraham Josef Lichtenstein, *Sefer szearit Jekutiel* [Księga ostatka Jekutiela], Brooklyn, NY 1978.

[78] Na przykład podręcznik halachy dla młodych Żydów wywiezionych na roboty przymusowe na Węgry rabina Israela Fiszela Roty. Rabin Dawid Awigdor z Andrychowa napisał

lub zarządzali zbiorowe posty w celu ściągnięcia miłosierdzia niebios[79], inni jeszcze układali modlitwy specjalnie na czas Zagłady[80]. Nie mniej ważną reakcją środowiska religijnego, zaświadczoną w tych pismach, była wiara w moc zaangażowania zmarłych rodziców czy uczonych w Torze do zbiorowych modłów, co prowadziło do tego, że niektóre gminy wysyłały młode sieroty, by te modliły się na grobach rodziców[81].

Oprócz reakcji środowiska religijnego mających wymiar materialny występowały też te o charakterze kontemplacyjnym. Reuwen Ben Szem wspomina

---

traktat na temat źródeł halachy według Rambama, a rabin Jechiel Jaakow Weinberg przedstawił wspólny projekt polskich rabinów, który miał zawierać hidusze na temat metody Rambama w kontekście niszczenia i palenia chamecu. Jak pisze: „Gdyby książka ta ukazała się drukiem, zadziwiłaby wszystkich swoją wszechstronnością, nowatorstwem rozumowania i różnymi sposobami studiowania. Zdumiałby się świat płodnością i czujnością zawartej tam myśli talmudycznej. Nadeszła jednak wojna z Rosjanami i został wydrukowany tylko jeden tom, a i on zaginął, z nim także rękopis. Po dziele nie został ślad". Jechiel Jaakow Weinberg, *Jad Szaul*, Tel Awiw 1952, s. 11.

[79] Rabini z Tarnowa ogłosili dzienny post w reakcji na wiadomość o utworzeniu getta. Zarządzili nawet, że ci, którzy nie mogą pościć, muszą wykupić się pieniędzmi, te zaś zostaną rozdane potrzebującym. Rabini Warszawy, którzy zostali na miejscu po wielkiej akcji, ogłosili publiczny post dzień przed rozpoczęciem miesiąca adar, a rabin Menachem Mendel Taub pisał o swoim teściu, Pinchasie Szapiro z Kechni, że naznaczył trzydniowy post, a sam kontynuował umartwianie ciała również po jego upływie, zob.: Menachem Mendel Taub, *Pninej Kol Menachem* [Perły głosu], Bnei Brak, b.r.w., s. 19. Również w dzienniku Hermana Kruka z Wilna można znaleźć świadectwo o takim przypadku z zapisie z 5 IV 1943 r., pt. „Małe Jom Kipur w synagodze": „Kiedy tylko potwierdziła się wiadomość o mordzie w Ponarach, kręgi ortodoksyjne zarządziły małe Jom Kipur. Synagoga była wypełniona modlącymi się, ludzie zmawiali psalmy i płakali rzewnymi łzami". Herman Kruk, *The Last Days of the Jerusalem of Lithuania: Chronicles form the Vilna Ghetto and the Camps, 1939–1944*, tłum. Barbara Harshav, New Haven–London: YIVO, 2002, s. 502.

[80] Oprócz modlitw zebranych w tomie Jehudit Tudor-Baumel, *Kol Bechijot…*, zob. także: *Tfila mi-geto Lodz* [Modlitwa z łódzkiego getta] (AYV, 034/630) oraz modlitwę u rabina Abrahama Barucha Rozenberga, *Sefer szeelot u-tszuwot…*, s. 21.

[81] Zob. rabin Laznowski, *Pri Icchak…*, s. 86, 93; AYV, 033/1609, dziennik rabina Josefa Guzika, zapis z 28 II 1943 r. Religijny użytek z cmentarza zaznaczony jest także w innych źródłach. Czerniaków cytuje w swoim dzienniku, pod datą 27 X 1941 r., list otrzymany od rabinów getta: „Ponieważ epidemia, grasująca w naszym mieście, szerzy się bardzo z dnia na dzień, proponujemy jako religijny obrzęd zaradczy urządzić ślub kawalera i panny, ludzi biednych, na cmentarzu zaraz po nadchodzącym Dniu Pojednania na koszt Gminy. Obrzęd ten jest wybadany i wypróbowany i na pewno z pomocą Bożą poskutkuje i powstrzyma epidemię". *Adama Czerniakowa dziennik getta warszawskiego, 6 IX 1939–23 VII 1942*, oprac. Marian Fuks, Warszawa: PWN, 1983, s. 224. Inną relację można odnaleźć we wspomnieniach Jaakowa Korca, który opisuje wesele swojej siostry w domu rabina Laua w Piotrkowie Trybunalskim. Zanim młodzi stanęli pod chupą, rabin wygłosił kazanie, w którym powiedział, że jest zwyczaj stawiania chupy na cmentarzu w czasie epidemii, a oni przecież właśnie w takim czasie żyją. Ponieważ jednak całe getto to jeden wielki cmentarz, nie ma potrzeby wybierać się z chupą na samą nekropolię. Jakub Korc, *Sefer edut* [Świadectwo], Tel Awiw 1943, s. 307–308.

w swoim dzienniku o modlitwie chasydów z Ger w getcie warszawskim w okresie wielkiej akcji latem 1942 r., kiedy codziennie tysiące Żydów było wysyłanych do Treblinki:

> A oni dalej zbierać minjan, cały wieczór modlili się głośno i śpiewali *Lechu neranena*, śpiewali, jakby to był normalny czas pokoju, a *gut szabes* rozbrzmiewało po modlitwie, jakby byli w sztiblu. Ponieważ poznałem rabina, zapytałem go po wyjściu z modlitwy: „Twory mojej ręki toną w falach morza, a wy śpiewacie pieśń?"[82]. Odpowiedział mi tymi słowy: „Pan Bóg ma prawo jej nie wysłuchać, ale nam nie wolno przestać śpiewać, nawet na chwilę"[83].

Obok publicznych reakcji rabinów na Zagładę były i takie o charakterze bardziej prywatnym. Wstępy do dzieł rabinów wskazują na panujące w środowisku religijnym obawy, podnoszone już w latach Zagłady, o nadejście masowego kryzysu wiary po zakończeniu wojny. Ich zapiski często w wyraźny sposób zamieniają się w rozważania religijne:

> Opowiadał mi gaon z Makowej, a Pan był z nim, że jeden raz widział admora Zacala [mowa o ojcu narratora, rabinie Jechielu Michalu Szlagerze – H.D.] siedzącego w lesie na pieńku, pogrążonego w myślach. Zdziwił się wielce i zapytał, co mu jest, a ten mu odpowiedział, że widzi już koniec wojny, a nadal Syn Dawida nie nadchodzi. I co będzie, jeżeli Bóg nas dochowa aż do tego dnia, co on powie ludziom, kiedy go zapytają, co to było i za co ta straszliwa katastrofa na nich spadła. Ale w sytuacji udręczenia jarzmem niewoli ze wszystkich stron, niechaj Pan nas wyratuje, jego myśli były dalej nakierowane na chwałę niebios, oby Jego imię nie zostało sprofanowane, oraz na to, jak umocnić naszych braci, synów Izraela, którzy pozostali wierni B-gu. A trudno rozmawiać z tymi, co zostali, kiedy nie widać pocieszenia, oby Najlitościwszy się nad nami zmiłował[84].

Inną religijną odpowiedzią na Zagładę, istniejącą raczej w przestrzeni prywatnej niż publicznej, były modlitwy i tikuny uczonych, którzy odseparowali się od gminy, w nadziei że takie postępowanie może pomóc społeczności. Takie przedstawienie znajdziemy na przykład w lamencie napisanym przez rabina Chaima Icchaka Wolgelerntera o jego nauczycielu, admorze z Ostrowca, który zanim został zamordowany, siedział zamknięty w ukryciu na poddaszu:

---

[82] Parafraza cytatu z traktatu Sanchedryn 39 – przyp. tłum.

[83] AYV, 033/959, dziennik Reuwena Ben Szema, zapis z 7 VIII 1942 r. Co ciekawe, ten sam midrasz mógł doprowadzić rabinów do różnych decyzji. Na przykład syn admora Szema Klingberga z Działoszyc wspomina, że z powodu tego samego midrasza jego ojciec przestał śpiewać pieśni szabatowe w getcie w Krakowie. Mimo to reszta rodziny admora, np. Naftali Lawi, wątpi w prawdziwość tej historii. Zob. Pnina Meisels, *„Mi kamocha ba-elim": mi-perot ha-ilan* [„Któż podobny tobie między bogami"], Ramat Gan 1997, s. 212–213.

[84] Rabin Abraham Szlager, *Afikej jam* [Horyzonty morza], Montreal 1986, s. 24–25.

> Ostatni czas, prześladowania i wypędzenia, morderstwa i okrucieństwo,
> niedola Izraela, zguba narodu, przygwoździły jego ducha i zabiły dech.
> Nasz rabin oddalił się, by unosić się w wysokich sferach ducha,
> w kabale szuka odpowiedzi na podniosłe pytania.
> Wróg wdarł się nagle i zabił naszego rabina, jego dwóch synów razem z nim,
> a ich *kuszije*[85] oraz stare pytanie o Torę i jej odkupienie
> pozostały nierozwiązane do dziś[86].

Z licznych przykładów przywołanych dotychczas – które tak jak całe zagadnienie religijnych reakcji na Zagładę zasługują na osobne i pogłębione badania – można wywnioskować, że rabini i uczeni w Piśmie pragnęli wpływać na swoje otoczenie na różne sposoby. Przy tym niektóre z ich zaleceń, w szczególności te propagujące zmianę charakteru życia publicznego w żydowskich gminach podczas Zagłady, były postrzegane często przez społeczność świecką jednoznacznie negatywnie, jako nierealne i nie do zaakceptowania. Kiedy na przykład z kręgów religijnych w getcie warszawskim wyszła w lipcu 1942 r. propozycja, by w sposób zdecydowany działać przeciwko osobom publicznie nieprzestrzegającym szabatu, w prasie podziemnej ukazał się artykuł pod tytułem „Przestrzeganie szabatu czy profanacja Imienia?":

> Kręgi ortodoksyjne donoszą, że frakcja religijna w Judenracie przygotowała propozycję powołania strażników szabatu i specjalnych sądów dla publicznie go nieprzestrzegających. Oczywiście, jak każda propozycja, i ta musi otrzymać akceptację od władz niemieckich. W ten właśnie sposób chcą nasi miejscowi „kozacy Świętego i Błogosławionego" włączyć w nasze ustawodawstwo religijne …nazistowskich morderców! Czyż to nie

[85] Trudność, zagadnienie problemowe, które uczeni w Torze studiują – przyp. tłum.

[86] Ostatnia zwrotka z lamentu znajdującego się w pismach rabina (AŻIH, 302/46). Należy nadmienić, że utwór ten napisany jest w formie akrostychu tworzącego następujący tytuł: „Pieśń na pamiątkę naszego rabina Jechezkela Halewiego, syna admora Meira Jechiela Halsztoka z Ostrowca". Również rabin Weinberg (*Jad Szaul*, s. 9–10) opisuje wycofywanie się rabinów z życia: „Wśród więźniów getta było wielu «ukrytych sprawiedliwych». Po wybuchu wojny i założeniu getta, które stało się wkrótce rzeźnią, zamknęli się oni w swoich pokoikach, ronili rzeki łez i odmawiali nieskończone wiersze modlitw, by przywrócić miłosierdzie B-ga nad jego narodem. Jednego z nich dane mi było zobaczyć, świętego rabina z Opola, który usunął się ze świata. Stał, owinięty szalem modlitewnym, dniem i nocą szepcząc. Nic nie jadł, a wody pił tylko tyle, by wzmocnić ciało. Ci cadycy, niech Pan pomści ich krew, zostali spaleni w tałesie, ze «Szma Israel» na ustach. Nie umarli zabici, spaleni czy uduszeni, a spokojną śmiercią w miłości B-ga. Odsłonili szyję dla kata w radości, jak rabi Akiwa w swoim czasie: «Całe życie zastanawiałem się, jak można miłować B-ga całą swoją duszą. Teraz, gdy mam możność spełnienia tej micwy, miałbym jej nie spełnić?». Podobnie dusza tych sprawiedliwych wyszła przy «echad». Ci święci niknęli pod kopułą niebios, lecz pamięć ich świętości trwa i będzie przy nas na wieki". [W cytacie znajduje się aluzja do opowieści o męczeńskiej śmierci rabbiego Akiwy, który w ten sposób tłumaczył swoim uczniom, dlaczego nie czuje bólu i strachu podczas tortur. Według talmudycznej historii, konając, odmawiał „Szma Israel", a jego dusza opuściła ciało, kiedy wymawiał słowo „echad" (jeden) – przyp. tłum.].

> jest prawdziwa profanacja Imienia w porównaniu z papierosem w sobotę[87]? O pręgierz już się zatroszczyli, swoją porcję chłosty też, dzięki Bogu, otrzymujemy, teraz dostaniemy jeszcze strażników szabatu, z błogosławieństwem Hitlera. Radość i wesele w namiotach Jakuba[88].

Nie ma miejsca, by rozważać tu liczne postawy rabinów ortodoksyjnych i syjonistycznych, przywódców kręgów liberalnych i świeckich, w całej ich różnorodności. Niemniej konflikt między nimi potwierdza pozycję rabinów jako przywódców społecznych i ich obecność w tego typu dyskursie.

Ciężar odpowiedzialności, jaki ze sobą niósł udział w sprawowaniu przywództwa społeczności, pełnię swojej tragiczności ukazał, kiedy rozpoczął się etap wcielania w życie „ostatecznego rozwiązania" – masowe mordowanie Żydów europejskich. Przestrzeń działania, jaką wyznaczała dla rabinów halacha, skurczyła się nie do poznania w okolicznościach, w których kwestia życia i śmierci stała na porządku dziennym, zarówno w życiu poszczególnych osób, jak i całych społeczności. Ze wstępów do dzieł rabinicznych wynika, że większość tych, którzy byli zaangażowani w przywództwo społeczne aż do tej chwili, pozostała dostępna dla ludności również w tych ciężkich chwilach. Rabin Weinberger w ten sposób opisał moment, gdy Judenrat w Turku otrzymał od władz niemieckich polecenie zebrania starych, chorych, kobiet i dzieci w celu przeniesienia ich do getta w Samborze:

> Pan Jehoszua Erdman [zastępca przewodniczącego Judenratu – H.D.] przyszedł do mnie i powiedział: „Powiedz nam, rabbi, co mamy teraz robić? Jeśli nie wyślemy tych ludzi, grozi nam śmierć. Samemu zostać wziętym czy ich wysłać – oto jest pytanie". Pytał mnie, co robić, zrozpaczony, z głębokim smutkiem wymalowanym na twarzy. „Bo nawet jeśli [Niemcy] mówią, że przenoszą ich do getta w Samborze, my już wiemy, że wszystkie ich słowa i uczynki są kłamstwem". Poprosiłem go, by uwolnił mnie w takiej sytuacji od pytań, ale on w swojej prostocie nalegał dalej, żebym tylko powiedział. Otworzyłem „Szulchan Aruch" i pokazałem mu, a on jeszcze raz zapytał, co robić, powiedziałem mu więc, że nic nie robić. Wszystko ucichło, aż weszła ukraińska Geheimpolizei[89].

---

[87] Odwołanie do zakazu pracy w szabat – przyp. tłum.

[88] „Biuletyn Ruchu Dror", lipiec 1942 [w:] *Itonut machteret jehudit be-Warsza…*, s. 518. Inny przykład odnaleźć można w dzienniku Szmuela Wintera, który następująco komentuje radość rabinów na wieść, że również świeccy brali udział w zarządzonym przez nich poście publicznym: „Niedola i cierpienie prowadzą do wielu rzeczy, ale żeby to miało poprawić naszą beznadziejną sytuację?!". Dziennik Szmuela Wintera, cyt. za: *Ha-meri we-ha-mered be-geto Warsza: sefer mismachim* [Opór i powstanie w getcie warszawskim: dokumenty], oprac. Joseph Kermish, Nachman Blumental, Jeruszalaim: Yad Vashem, 1964, s. 193. O napięciach pomiędzy religijnymi i świeckimi z perspektywy religijnej zob.: rabin Mordechaj Plewinski, *Amala szel Tora* [Trud Tory], Jeruszalaim 1983, s. 610.

[89] Rabin Weinberger, *Sefer brit Icchak…*, s. 51–52. Na temat podobnych dylematów zob. Aharonson, *Alei merorot*, s. 152, 233.

Członek Judenratu zwrócił się do rabina z pytaniem, jak się zachować wobec żądań Niemców w obliczu zagrożenia poniesieniem zbiorowej kary śmierci przez całą gminę, jeśli rozkaz nie zostanie wykonany[90]. Niemcy co prawda obiecali, że deportowanym nic się nie stanie, ale lata okupacji dowiodły wybitnie, że nie należy im wierzyć. W istocie rzeczy wydaje się, że rabin usiłował za wszelką cenę uniknąć uczestniczenia w podjęciu tej niemożliwej decyzji. Najpierw wyraźnie poprosił, by zwolnić go z tego obowiązku. Pod wpływem nacisków ze strony Erdmana pokazał mu bez słowa wyjaśnienia ustęp, który miał zawierać odpowiedź. Ale wiceprzewodniczący Judenratu nie zadowolił się taką odpowiedzią i zapytał znowu, co ma robić, i dopiero wtedy rabin Weinberger odparł, żeby nie robić nic.

Warto podkreślić: również brak decyzji jest decyzją – przywilej, na który sami członkowie Judenratu nie mogli sobie pozwolić. Co więcej, jak wynika także z innych źródeł, nie ma wątpliwości, że byli rabini, którzy współdecydowali o wydaniu ludzi w ręce Niemców. Nie zawsze wyrażali swoje zdanie, nie zawsze była wola, by ich słuchać, nie zawsze też akceptowano ich opinię, ale na pewno byli zaangażowani w dyskusję[91].

Każdy człowiek, który stał przed wyborem, czy wydać członków swojej gminy w ręce oprawców, czy nie, był postawiony w sytuacji niemożliwej. Niemniej uczeni w Piśmie byli zobligowani w takiej sytuacji uwzględnić halachiczne implikacje micw, o których powiedziane jest *jehareg we-al jaawor*[92]. Są tacy, według których rozwiązanie takich dylematów ułatwia istnienie wyższego autorytetu, który z góry rozsądza w takich sytuacjach[93]. Inni zaś twierdzą, że nie ma takiej rzeczy, która mogłaby ulżyć w takich decyzjach.

Tak specyficzne dylematy, przed jakimi stawali rabini i uczeni w Torze, pojawiały się również w kontekście ucieczki i ukrywania się wśród społeczności zewnętrznej. Podczas gdy świeccy Żydzi udręczeni byli głównie ceną, jaką przychodzi zapłacić człowiekowi, który opuszcza swoją rodzinę, by szukać dla siebie

---

[90] Na temat podobnej dyskusji o zbiorowej karze zob. rabin Grinewald, *Chesed*..., wstęp, b.p.

[91] Inne przykłady zob.: Dawid Kahana, *Joman geto Lwow* [Dziennik z getta lwowskiego], Jeruszalaim 1977; Turi, *Geto jom jom*..., s. 203; Unger, *Lodz: acharon ha-getaot be-Polin*..., s. 464–467.

[92] Rabbi Mosze Ben-Majmon, *Miszne Tora*, rozdz. 5 a–b. [Mowa o micwach zakazujących przelewu krwi, zabronionych relacji seksualnych i bałwochwalstwa, co do których nie obowiązuje zasada zachowania życia. Oznacza to, że nawet jeśli spełnienie tych micw zagraża życiu Żyda, w przypadku kiedy zajdzie taka okoliczność, należy raczej wydać się na śmierć, niż się im sprzeniewierzyć – przyp. tłum.]

[93] Por. Jean Amery, *Meewer le-aszma we-le-kapara* [Poza winą i karą], Tel Awiw: Am Owed, 2000, s. 37–42. Podobną konstatację zawiera dziennik Heleny Milder, który pisała, ukryta w bunkrze, podczas powstania warszawskiego. We wpisie z 16 XI 1944 r. Milder wskazuje trudność, jaką sprawia jej jako osobie świeckiej psychiczne stawienie czoła trudnym okolicznościom. Twierdzi, że łatwiej jest osobom religijnym dzięki ich wierze. Zob. AŻIH, 302/161.

ucieczki pod fałszywym nazwiskiem lub w ukryciu, społeczność religijna stawała do tego przed pytaniem o ewentualny zakaz życia jako chrześcijanin:

> Pamiętam, jak pojawiło się na moim beit dinie [sądzie rabinicznym – przyp. tłum.] pytanie zadawane przez wiele osób religijnych, czy wolno im wziąć papiery chrześcijanina i ukrywać się jako chrześcijanie. Przychodziły też żydowskie dziewczęta i pytały, czy mogą ukryć się w chrześcijańskich domach. Były to problemy dotykające orzeczeń na podstawie *jehareg we-al jaawor* w obszarze czczenia cudzych bogów i zakazanych stosunków. Siedzieliśmy wtedy przez wiele godzin nad tym problemem i zaprawdę, na podstawie *pszat ha-halacha* [dosłownego, tekstualnego rozumienia halachy – przyp. tłum.] rozsądzenie było bardzo trudne, wszyscy jednak czuliśmy, że żyjemy w zupełnie innych warunkach i że *jehareg we-al jaawor* nie ma zastosowania w sytuacji, w której się znaleźliśmy[94].

Rabin Awigdor pisze w swojej książce o obawach członków beit dinu, że hamowanie ucieczki z getta mogłoby być społecznie postrzegane jako wsparcie niemieckiej władzy: „Gdybyśmy tego zabronili, bylibyśmy wspólnikami Niemców w ich zamiarach i uczynkach”[95]. Wypowiedź rabina – wskazująca na drogę rozumowania beit dinu, który uznał, że czas Zagłady rozsadza ramy halachy nawet w tak specyficznych punktach jak micwy, co do których stosuje się zasadę *jehareg we-al jaawor*, na tle ówczesnego stanu egzegezy halachicznej – można uznać za bardzo odważną, jeśli nie rewolucyjną. Wydaje się, że Awigdor był tego świadomy i w książce opublikowanej w 1950 r. nie napisał jasno, jaka decyzja została ostatecznie podjęta. Aluzje do tej sytuacji można znaleźć w jego pracy, która wyszła rok wcześniej, choć nawet tam nie znajdziemy jasnej odpowiedzi[96]:

---

[94] Rabin Awigdor, *Chelek Jaakow…*, s. XII–XIII. Rabin Awigdor studiował w młodości w jeszywach galicyjskich. Otrzymał również tytuł doktora nauk i języków klasycznych. Od 1920 r. pełnił funkcję rabina Drohobycza, a od 1928 r. był rabinem okręgu Galicja. Podczas wojny podzielił los gminy w Borysławiu i pod koniec 1943 r. został deportowany do nazistowskich obozów. Po wyzwoleniu zaangażowany w odbudowę życia żydowskiego w Europie, pełnił też potem funkcję rabina w Stanach Zjednoczonych, a od 1950 r. w Meksyku.

[95] *Ibidem*, s. XIII.

[96] Z analizy świadectw, które odnoszą się do zagadnienia ucieczki na stronę aryjską, wyłania się interesująca dychotomia. Obok jasnych orzeczeń kategorycznie zabraniających życia pod nieprawdziwą tożsamością i nabywania sfałszowanych dokumentów można znaleźć również aluzje i krótkie wzmianki o tym, że byli i rabini orzekający, iż można, a nawet trzeba tak robić. Może to odzwierciedlać różnicę pomiędzy reakcjami powstałymi podczas wojny a tymi spisanymi po fakcie, kiedy stawką nie mniejszą, a może nawet większą od zachowania przeszłości stało się wychowanie kolejnych pokoleń. Mimo że ramy niniejszego tekstu nie pozwalają mi na rozwinięcie tego zagadnienia, warto podkreślić, że badanie życia religijnego podczas Zagłady wymaga uwrażliwienia na tego typu niuanse, tak samo jak na specyficzny język historiografii ortodoksyjnej. Por. Oszri, *Sefer szeelot u-tszuwot mi-maamakim…*, t. 1, s. 102–104; *ibidem*, t. 5, s. 36–50; *idem*, *Sefer diwrej Efraim* [Księga słów Efraima], Nowy Jork 1948, s. 50, 51, 69; Teichtal, *Emuna crufa…*, s. 157, 169, 170; rabin Emanuel A. Frider, *Lehacil et nafszam: darko szel raw cair bi-sznot ha-Szoa* [Uratować się: droga młodego rabina podczas

„Bardzo dużo czasu zajęła nam, mnie i innym członkom beit dinu, dyskusja nad tym zagadnieniem, parę nocy rozmawialiśmy, ale teraz lepiej o tym zamilknąć”[97]. Poza rozważaniami halachicznymi zawartymi w tych pismach obecne są w nich wskazania na straszliwą odpowiedzialność, jaka spoczywała na przywódcach żydowskich w czasie Zagłady – szczególnie zaś na rabinach.

Wstępy rabiniczne, a także inne źródła pokazują, że rabini nie działali w próżni. Oprócz kontaktów, jakie utrzymywali z oficjalną władzą, zwracali się po radę do innych uczonych z ich gmin lub spoza. Mimo że nie można rozpatrywać tych powiązań jako ponadgminnego zorganizowanego podziemia, nie wolno też zupełnie abstrahować od istnienia tego typu wewnątrzżydowskiej komunikacji.

Rabini często odpowiadali na pytania stawiane im zarówno przez osoby prywatne, jak i w imieniu całych gmin. Jednocześnie wiele razy byli również inicjatorami działań wykraczających poza ich zwyczajową domenę związaną z rozstrzygnięciami halachicznymi. Dlatego istotne jest, by widzieć w tej aktywności kolejny aspekt żydowskich reakcji na okupację niemiecką i włączyć ją do głównego nurtu badań nad Zagładą oraz ogólnie nad nowożytną historią narodu żydowskiego.

Zagłady], Jeruszalaim 1985, s. 85; Jechiel Granatstein, *Hod u-gwura* [Chwała i męstwo], Jeruszalaim 1986, s. 29–30; K. Szabtai, *Jehudim irej szamaim bi-tkufat ha-Szoa* [Bogoojni Żydzi w czasie Zagłady], „Ha-Uma”, kwiecień 1977, cyt. za: Farbstein, *„Be-seter raam”...*

[97] Rabin Jaakow Awigdor, *Abir Jaakow*, Jeruszalaim 1943, Aszdod 1997, b.p. Inne źródła odnoszące się do tego zagadnienia: Emanuel Ringelblum, *Joman we-reszimot mi-tkufat ha-milchama. Geto Warsza, september 1939–december 1942* [Dziennik i zapiski z okresu wojny: getto warszawskie, wrzesień 1939–grudzień 1942], oprac. Israel Gutman, Josef Kermisz, Jeruszalaim: Yad Vashem, 1992, s. 434 [zob. też *Kronika getta warszawskiego. Wrzesień 1939–styczeń 1943*, wstęp i red. Artur Eisenbach, tłum. Adam Rutkowski, Warszawa: Czytelnik, 1983 – przyp. red.]; Teichtal, *Emuna crufa…*, s. 157, 165, 170. W unikatowym dokumencie z drugiej części Archiwum Ringlebluma zatytułowanym „O niebezpieczeństwie Zagłady” osierocony ojciec przedstawia przyczyny, dla których w żadnym razie nie wolno oddawać dzieci do chrześcijańskich instytucji: „Rysuje się pytanie – ciało czy dusza? Temu, kto oddaje dziecko do klasztoru, obiecuje się ratunek jego ciała przed szponami bestii, ale przez to naraża się na szwank żydowską duszę. […] Dusza spłonie, a ciało ocaleje – kto odważy się przyznać, że właśnie tak powinno być? Nasi ojcowie wiedzieli, że zmiana wiary podlega *jehareg we-al jaawor*, więc z ochotą i radością szli na zatracenie w imię *kidusz ha-Szem.* Ciała unicestwiono, ale czyste dusze ocalały. Spłonęły pergaminy, ale litery wzniosły się w powietrze i pozostały niezbrukane. A w przypadku dzieci pragniemy czegoś odwrotnego. Poświęcić dusze i ratować ciało, spalić litery i ocalić puste karty, a, co być może gorsze, napisać na nich nowe litery, obce nam i naszemu duchowi. […] Wiele pokoleń przed nami walczyło przeciwko obcym wpływom, a walce tej poświęcono tomy literatury, począwszy od czasów Chasmoneuszy, przez wieki średnie, epokę porwań w Rosji i później, kiedy tylko realna stawała się groźba zanieczyszczenia obcymi wpływami. Czy teraz zmażemy to wszystko jednym ruchem ręki? Czy zdradzimy wieczność Izraela i zaprzedamy naszych synów wykorzenieniu i czczeniu obcych bożków? Mam pewność, że gdybyśmy mogli teraz zadać to pytanie całemu narodowi, dostalibyśmy jednogłośną odpowiedź, że naszych synów i córek nie oddamy w obce płomienie” (AYV, M10/ARII.283 [zob. też AŻIH, ARG II 311 (Ring. II/283) – przyp. red.]).

Jak widać, nawet ci badacze, którzy niekoniecznie chcą się skupiać na życiu religijnym, mogą znaleźć we wstępach do dzieł rabinów, a także w innych źródłach wytworzonych przez religijnych Żydów wartościowe informacje na temat życia żydowskiego podczas Zagłady. Ze względu na to należy włączyć te źródła do obiegu badawczego, z zastrzeżeniem starannego podejścia krytycznego i umieszczenia w szerokim kontekście, co może pogłębić naszą wiedzę zarówno o życiu religijnym, jak i o historii społeczności żydowskiej w ogóle.

W kontekście tematu niniejszego artykułu nie ma wątpliwości, że wstępy rabiniczne i inne źródła wskazują na to, iż wielu rabinów stanowiło punkt oparcia i źródło pomocy dla licznych Żydów. Ich oficjalny i nieoficjalny udział w przywództwie stawiał ich często w niemożliwej sytuacji: musieli dokonywać rozstrzygnięć halachicznych, na użytek swój i innych, w okolicznościach, które podawały w wątpliwość ludzkie istnienie, nie tylko w granicach żydowskiego prawa. Oprócz straszliwych dylematów, przed którymi stawali przywódcy żydowscy podczas Zagłady – polegających na totalnej sprzeczności pomiędzy horrorem Szoa a społeczną odpowiedzialnością za całe zbiorowości – rabini dodatkowo musieli w tym uwzględnić dziedzictwo tradycji żydowskiej i mądrości Izraela wypływającej z Tory. Wewnętrzna korespondencja rabiniczna ukazuje niekończące się rozważania nad tymi kwestiami przez ludzi, którzy znaleźli się wbrew swojej woli w okolicznościach wymagających „podejmowania decyzji w świecie pozbawionym wyborów”[98] w sensie podwójnym. Z jednej strony zostali postawieni przed destrukcyjną rzeczywistością, która zostawiała bardzo niewielkie pole do działania w ogóle, z drugiej zaś zobowiązani byli do wierności Prawu, które powstało w odniesieniu do zupełnie innych warunków życia.

Wobec niemożliwych do zniesienia okoliczności niektórzy rabini zachowywali się w sposób zasługujący na podziw, stając się czołowymi postaciami zarówno jeśli chodzi o przymioty osobowości, jak i autorytet halachiczny. Bywali także tacy, którzy podejmowali decyzje wzbudzające wątpliwości podczas wojny i po jej zakończeniu. Inni świadomie usuwali się z pozycji przywódczych. Wydaje się, że pod tym względem sytuacja rabinów nie różniła się od sytuacji reszty Żydów, którzy świadomie, bądź chcąc nie chcąc, doszli do stanowisk przywódczych przed wojną i w czasie okupacji.

Podsumowanie

Wewnętrzne piśmiennictwo ortodoksyjne ma ogromne znaczenie dla naszych prób zrozumienia i strukturyzowania informacji o życiu religijnym podczas Zagłady. Jego włączenie do badań jest konieczne, byśmy mogli dać wiarygodny obraz bogatego i bujnego życia żydowskiego, które nie przestało istnieć podczas Zagłady. I tak jak trudno wyobrazić sobie próby zajmowania się życiem

[98] Pojęcie *choiceless choices* ukuł Lawrence Langer, zob. *idem*, *The Dilemma of Choice in the Death Camps*, „The Holocaust” 1980, t. 4, nr 1, s. 54.

religijnym bez korzystania ze źródeł wytworzonych przez osoby religijne, podobnie nie da się również zbudować pełnego obrazu tego życia bez źródeł niereligijnych. Badacz Zagłady przyzwyczajony do dokumentów archiwalnych znajdzie w nich dziesiątki pisanych wtedy tekstów, których wartość trudno oszacować[99]. Jednocześnie powinien on zlokalizować wewnętrzne źródła ortodoksyjne, bez których obraz zawsze będzie niepełny. Dla przykładu: byli rabini, którzy przez całą wojnę nie przestawali wygłaszać publicznych kazań i wzmacniać duchowo swoich społeczności w obliczu strasznych wydarzeń. W kazaniach tych można znaleźć zarówno zawoalowane, jak i bezpośrednie odniesienia do wydarzeń Zagłady, będące zarazem odzwierciedleniem sposobu, w jaki Żydzi rozumieli to, co się dzieje wokół nich. Fakt, że wielu rabinów w swoich omówieniach tygodniowych paraszy odnosiło się też do aktualnych wydarzeń, nadaje tym źródłom pierwszorzędne znaczenie. Oczywiście ich lektura wymaga znajomości meandrów języka religijnego i kwestii halachicznych, które są cechami charakterystycznymi tego typu tekstów. Oprócz wypowiedzi rabinów adresowanych do członków swoich gmin znajdziemy także te kierowane przez religijnych Żydów do ich autorytetów, częściowo w formie zapytań. W tym specyficznym korpusie responsów rabinicznych kryje się również bardzo wartościowa wiedza historyczna. Co prawda część responsów została napisana już po wojnie i należy je traktować raczej w kategorii wspomnień niż źródeł pierwotnych, niemniej

[99] Nie mogę zaprezentować tu kompletnego przeglądu źródeł archiwalnych, ale odsyłam do przykładowych: AYV, 033/755, dziennik Hindy Schwartz; *ibidem*, 033/2222, dziennik Sary Fiszkin z Rubieżewic (fragmenty tego tekstu zostały opublikowane w „Jalkut Moreszet" lipiec 1965, r. 2, nr 4, s. 21–35); *ibidem*, 033/1609, dziennik rabina Josefa Guzika; AŻIH 302/46, dziennik rabina Chaima Icchaka Wolgelerntera; *ibidem*, 302/147, anonimowy religijny Żyd z Piotrkowa Trybunalskiego. Zob. także źródła publikowane, w tym: rabin Szymon Huberband, *Kidusz ha-Szem*, Tel Awiw 1968; Aharonson, *Alei merorot…*; Kahana, *Joman geto Lwow…*; Leib Rochman, *Be-damaich chai* [Żyj we krwi twojej], Jeruszalaim 1961; Mosze Flinker, *Ha-naar Mosze* [Młody Mosze], Jeruszalaim 1977; Rosa Jakobs, *Jomana szel neara be-machbo bi-sznot ha-Szoa 1942–1944* [Dziennik dziewczyny z ukrycia, 1942–1944], Israel 2001; Rutke Liblich, *Jomana szel Rutke Liblich: korot ha-Szoa be-einej neara bat 13* [Dziennik Rutke Liblich: Zagłada oczami trzynastoletniej dziewczyny] [w:] *Ha-isza be-Szoa: asufat teudit al gwurat ha-isza* [Kobieta a Zagłada: antologia dokumentalna o odwadze kobiet], red. Jehoszua Ejbszic, Jeruszalaim: Zachor, 1990. Do listy tej można należałoby dodać być może również zapiski Hillela Zeidmana z getta warszawskiego, niemniej ze względu na liczne zmiany i redakcje dokonywane w oryginalnym tekście dziennika, jak również fragmenty dopisane później przez Zeidmana na podstawie plotek lub jego własnych przekonań, należy podchodzić do tego źródła bardzo ostrożnie. Zeidman co prawda przedstawił swój dziennik jako tekst napisany podczas Zagłady, ale czytelnik obeznany z realiami getta warszawskiego nie może się, delikatnie to ujmując, nie zdziwić, czytając o niektórych opisywanych w nim wydarzeniach. Z tego powodu badacz powinien krytycznym okiem spoglądać w tym wypadku na każdy wpis. Tekst ten można uznać za przykład ogromnych trudności, jakie stoją przed tymi, którzy pragną w sposób gruntowny i pogłębiony zajmować się życiem religijnym podczas Zagłady. Por. Hillel Zeidman, *Joman geto Warsza* [Dziennik z getta warszawskiego], Nowy Jork 1956. Oprócz źródeł żydowskich należy uwzględnić również dokumentację miejscową oraz niemiecką.

występują w nich też pytania, które zostały skierowane do rabinów w okresie Zagłady i wtedy też doczekały się odpowiedzi. Ponadto pod koniec wojny powstał cały zbiór rozważań halachicznych dotyczących problemu *agunot*[100], zawierających wiele cennych informacji na temat życia żydowskiego podczas wojny i po jej zakończeniu. Halachiczny proces uwalniania *agunot* wymaga drobiazgowego opisania wszystkich zebranych informacji na temat danego przypadku, tak więc i w tych tekstach można znaleźć wiele informacji na temat losów jednostek oraz całych gmin w czasie Zagłady[101].

Z języka hebrajskiego przełożyła *Agnieszka Podpora*

Słowa kluczowe
historiografia ortodoksyjna, życie religijne, halacha, rabini, Zagłada

Abstract
The article analyzes how Jewish life during the Holocaust is described in orthodox historiography. The author draws attention to the methodological problems of traditional orthodox historical writings on the subject. She also indicates how useful internal rabbinical sources can prove to highlight new aspects of research in this field, especially relating to religious life. Orthodox texts tend to glorify those who diligently observed the rules of religious lifestyle and protected them even during the Holocaust. They also emphasize the great responsibility of rabbis because of the need to teach *halacha* in circumstances where everything was a matter of life and death. Such sources should be included in research projects, subject to careful critical approach and placing them in a broad context.

Key words
orthodox historiography, religious life, *halacha*, rabbis, Holocaust

[100] Ponieważ w judaizmie istnieje zakaz posiadania przez kobietę dwóch mężów, w przypadku gdy los małżonka jest nieznany, żona staje się „aguna" do momentu, gdy sąd rabiniczny nie zbierze wystarczającej liczby świadectw potwierdzających jednoznacznie śmierć męża. Pod koniec wojny w takiej sytuacji znajdowało się tysiące kobiet żydowskich, a sądy rabiniczne starały się je „uwolnić" przez zbieranie danych o losach ich małżonków.

[101] Oprócz wymienionych źródeł zob. także: rabin Icchak Jaakow Weiss, *Szeelot u-tszuwot: minchat Icchak* [Responsa: mincha Izaaka], t. 1–10, Londyn 1957 – Jeruszalaim 1989; rabin Meszulam Rota, *Szeelot u-tszuwot: kol mewaser* [Responsa: zwiastun], Jeruszalaim 1972.