

Uniwersytet Warszawski
Wydział Polonistyki

Agnieszka Dragon
Nr albumu 307902

Muranowskie aktywistki, nauczycielki, poetki.
O kobietach żydowskich przedwojennej Warszawy

Praca magisterska
na kierunku kulturoznawstwo – wiedza o kulturze

Praca wykonana pod kierunkiem
prof. Jacka Leociaka
Uniwersytet Warszawski

Warszawa 2013

Oświadczenie kierującego pracą

Oświadczam, że niniejsza praca została przygotowana pod moim kierunkiem i stwierdzam, że spełnia ona warunki do przedstawienia jej w postępowaniu o nadanie tytułu zawodowego.

Data

Podpis kierującego pracą

Oświadczenie autora (autorów) pracy

Świadom odpowiedzialności prawnej oświadczam, że niniejsza praca dyplomowa została napisana przez mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami.

Oświadczam również, że przedstawiona praca nie była wcześniej przedmiotem procedur związanych z uzyskaniem tytułu zawodowego w wyższej uczelni.

Oświadczam ponadto, że niniejsza wersja pracy jest identyczna z załączoną wersją elektroniczną.

Data

Podpis autora pracy

Streszczenie

W pracy dokonano opisu i analizy żydowskiego Muranowa z perspektywy kobiet na nim żyjących. Poprzez zrekonstruowanie historii trzech przedwojennych mieszkanek: Pui Rakowskiej, Kadii Mołodowskiej i Racheli Auerbach, oraz szeregu instytucji kobiecych, została odtworzona *herstoria muranowska*. Sensem pracy było zanegowanie dotychczasowego sposobu pisania historii, jako opowieści jednogłosowej, pisanej z perspektywy męskiej. Praca pokazuje, że celem *herstorii* nie jest to, by dodać do ogólnego dziejopisarstwa kobiety i, jak to nazwała główna twórczyni pojęcia *herstory* – Paula E. Hyman – „zamieszać” i połączyć perspektywy. Sensem jest całkowite przeformułowanie sposobu w jaki piszemy historię tak, aby uwzględnić jej wielogłosowość i kobiecą perspektywę.

Słowa kluczowe

Muranów, Żydówki, Żydzi, Warszawa, getto warszawskie, gender, herstory, herstoria, feminizm, judaizm.

Temat pracy dyplomowej w języku angielskim

Women activists, teachers, poets of Muranów.
Jewish women in prewar Warsaw

Dziedzina pracy (kody wg programu Socrates-Erasmus)

3002-MGR-KU-WOK-87062511905

Wstęp	5
--------------------	---

CZĘŚĆ I. TŁO METODOLOGICZNO-BADAWCZE

Rozdział I. Metodologia

1.1.Zwrot topograficzny	10
1.2.Muranów jako palimpsest.....	13
1.3.Perspektywa feministyczna. Herstoria żydowska na Muranowie	15

Rozdział II. Kobieta żydowska

2.1.Zarys historyczny. Kobieta w judaizmie	21
2.2.Asymilacja kobiety żydowskiej	20
2.3.Edukacja	26

Rozdział III. Żydowskie warszawianki

3.1.Muranów jako stolica kulturalna Żydów	34
3.2.Żydowskie szkoły dla dziewcząt na Muranowie	43
3.3.Kobieca działalność publiczna	47

CZĘŚĆ II. TRZY KOBIETY

Pua Rakowska.....	52
Kadia Mołodowska.....	62
Rachela Auerbach.....	71

Zakończenie	85
--------------------------	----

Bibliografia	86
---------------------------	----

Był (...) krzyk, który wydawał się naturalną melodią ulicy. Słyszałem go codziennie na Muranowie. Na rynku muranowskim przy każdym straganie, a było ich koło pięćdziesięciu, stała cała rodzina właściciela: mąż, żona i co najmniej dwoje dzieci. Obok straganu ulokowały się przekupki z koszami. Rynek krzyczał od rana do wieczora. Miał być to sposób na zwabienie klientów. (...) Najweselej wydawało mi się w piątek wieczorem, kiedy opuszczano ceny i krzyczano najgłośniej; wtedy można było tanio kupić karasia, a nawet owoce¹

Wstęp

Dzisiejszy Muranów jest dzielnicą cichą i spokojną. Wchodząc przez monumentalne łuki do podwórek bloków przy ulicy Andersa, pierwsze co uderza to wyczuwalna prowincjonalność i sielankowa atmosfera. Zadbane trawniki i klomby, budki dla ptaków, starsi ludzie spędzający na ławkach popołudnia. Każde podwórko ma swoją własną wspólnotę mieszkaniową, która dba o porządek i spokój tych „mikroświatów”. Andersa to dawna ulica Nalewki – najruchliwsza i najgłośniejsza ulica dzielnicy żydowskiej. Zbłąkani turyści na próżno szukają jej w tych cichych enklawach oraz na tyłach budynku Arsenалу, gdzie dzisiaj znajduje się ulica Bohaterów Getta, dziwna uliczka kończąca się „ślepo” w parku przylegającym do Ogrodu Krasińskich.

Chodząc po dzisiejszym Muranowie na pozór trudno jest spotkać ślady dawnej dzielnicy żydowskiej², jaką opisuje w książce *Moje Nalewki* Bernard Singer. Oficjalnie przestała istnieć 16 maja 1943 roku, o godzinie 20:15 wraz ze „spektakularnym aktem” wysadzenia w powietrze Wielkiej Synagogi na ulicy Tłomackie. Wyburzenia dokonał osobiście SS-Gruppenführer Jürgen Stroop – nazywany katem warszawskiego getta – poprzez zdetonowanie ładunku. „Dzielnica Żydowska w Warszawie przestała istnieć” taki tytuł miał raport Stroopa z wykonanej pracy. Dawny Muranów, wraz z jego mieszkańcami, znika z mapy Warszawy.

Po wojnie, odgruzowywanie zburzonego w pył fragmentu miasta nie miało sensu więc,

¹ Bernard Singer, *Moje Nalewki*, Warszawa 1993, s.46.

² Nazwa „dzielnica żydowska” jest celowym uproszczeniem. W Warszawie nie istniała dzielnica przeznaczona tylko i wyłącznie dla żydowskich mieszkańców.

zgodnie z socrealistycznym planem, zostało zbudowane coś zupełnie innego – „nowy Muranów”. Powstały nowe domy do których wprowadzili się nowi mieszkańcy, na siatkę dawnych ulic zostały nałożone nowe, szersze chodniki i jezdnie, a przez środek gettowego gruzowiska utworzono arterię łączącą Żoliborz ze Śródmieściem. Niektóre ulice, jak Nalewki czy Gęsia, zostały pocięte przeniesione w zupełnie inne, nowe miejsce. Powstała nowa dzielnica na miarę swojego czasu. W połowie lat 70., na pustym miejscu po wyburzonej Wielkiej Synagodze zaczęto budowę Błękitnego Wieżowca, na Świętojerskiej ulokowała się ambasada Chin, a na Stawkach, tuż przy Umschagplatz, firma deweloperska „Murano” która do dziś produkuje nowe szklane domy. Dzisiejszy Muranów składa się z tak wielu warstw, że stał się modelowym przykładem palimpsestu, który można odkrywać i odczytywać na kilka, jak nie kilkanaście sposobów.

W latach 70. XX wieku w Stanach Zjednoczonych powstaje nowy paradygmat w naukach społecznych – *gender studies* będący bezpośrednim efektem działania drugiej fali feminizmu. Nauka nad problematyką płci kulturowej zaczęła być analizowana z perspektywy klasy, pochodzenia, religii czy rasy. Na dotychczasowy stan wiedzy społeczno-kulturowej została nałożona zupełnie nowa metodologia odsłaniająca nieznane dotąd konteksty. Jednym z nich jest historia kobiet a dokładniej potrzeba uzupełniania luk tej historii i wypełniania zapomnianych przestrzeni. Amerykańskie badaczki nadały nowemu paradygmatowi nazwę *herstory*, który jest ironicznym przekształceniem słowa *history* (his story – jego opowieść) w *herstory* (her story – jej opowieść). Ta z pozoru banalna gra słowna kładzie nacisk na dosłowne zrozumienie terminu historia i pokazuje, że dotychczasowy stan badań historycznych jest właśnie „jego opowieścią”.

Jeżeli przyjmiemy, że Muranów to przestrzeń składająca się z wielu warstw, czemu by nie odkryć tej, z pozoru przezroczystej powłoki, jaką jest historia kobiet ją mieszkających. Tropienie luk i ich uzupełnianie sprawia, że dawna dzielnica żydowska nie jest tylko miejscem po getcie. To szybkie skojarzenie Muranów – getto jest jednak często pierwszym i niestety jedynym, jakie przychodzi na myśl dla osób odwiedzających to miejsce. Takie odczarowanie dzielnicy, poprzez uruchomienie kontekstu pięknych biografii kobiecych, sprawia, że jest to miejsce całkiem przyjazne. Gdyby wycieczki Izraelskiej młodzieży wyposażyć w przewodniki po dawnym Muranowie śladami żydowskich aktywistek i nauczycielek, może chętniej chcieliby odwiedzać i wracać do Warszawy.

Marysia Ajzensztadt regularnie występowała w teatrze Femina przy ulicy Leszno 35 albo w kawiarni „Sztuka” na tej samej ulicy pod numerem 2. Władysław Szpilman tak ją opisał:

To był największy lokal w getcie i miał różnorodne ambicje. W sali koncertowej odbywały się występy artystyczne, tam śpiewała m.in. Maria Eisenstadt, która cieszyłaby się dziś sławą wśród milionów ludzi ze względu na cudowny głos, gdyby Niemcy jej później nie zamordowali.³

Kawałek dalej, w miejscu Pałacu Kultury i Nauki oraz Teatru Lalka, pod przedwojennym adresem Sienna 16, stał gmach Towarzystwa Pracowników Handlowych, w którym swoją ostatnią siedzibę miał Dom Sierot założony przez Janusza Korczaka. Główną wychowawczynią była wybitna pedagog Stefania Wilczyńska. Ida Merżan, jedna z wychowanek wspomina:

*Wysoka, w czarnym fartuchu, włosy ostrzyżone po męsku, zawsze uważna i czujna, nawet podczas odpoczynku pamiętała o każdym dziecku i kursiście. (...)
Dom był pełen Pani Stefy, czuliśmy wszędzie jej myśli, jej troskę⁴.*

Idąc bardziej na zachód, na ulicy Okopowej 29 mieszkała malarka Gela Seksztajn. Zamknięta w getcie wraz z mężem i małym dzieckiem, pracowała jako nauczycielka rysunku w szkole na ulicy Nowolipki 68. Organizowała tam również przedstawienia dla dzieci, szyjąc im kostiumy i robiąc dekoracje. Przed śmiercią napisała testament, a w nim słynne zdanie:

Malować.

Twarze – drobne, czarnookie twarze dzieci, bo to jedyne, co po nich pozostanie, trzeba zachować ich twarze. Nadal malować. Mimo wszystko.⁵

Na ulicy Elektralnej mieszkała inna, bardzo ciekawa malarka – Stanisława Centnerszwerowa. Jej prace prezentowane były – obok Olgi Boznańskiej i Leopolda Gottlieba – na Salonie Niezależnych w Paryżu, a także w warszawskiej Zachęcie. Z kolei kilka ulic dalej, pod adresem Nowolipki 68 działacze z organizacji Oneg Szabat decydują się ukryć archiwum getta, tak zwane Archiwum Ringelbluma. Dalej, pod numerem 29 działał Teatr na Pięterku, jeden z kilku teatrów w getcie. Wystawiany był tam typowy repertuar rewiowy a także przedstawienia dla dzieci, z których dochód

³ Władysław Szpilman, *Pianista. Warszawskie wspomnienia 1939-1945*, Warszawa 1998, s.12.

⁴ Relacja Idy Merżan, on line: <http://www.jewish.org.pl/index.php/pl/historia-mainmenu-66/4758-wilczyńska-i-8-marca.html> (20.09.2012).

⁵ Magdalena Tarnowska, *Gela Seksztajn. Żydowska malarka w getcie warszawskim*, Warszawa 2007, s.23.

był przeznaczony na dożywienie sierot.

Takich adresów można by wymieniać bez końca, a z historii pojedynczych osób stworzyć wielotomową encyklopedię dawnej dzielnicy żydowskiej. W swojej pracy chciałabym jednak skupić się na problematyce odtworzenia historii kobiecych, czyli tak zwanych herstorii muranowskich. Wszystkie moje bohaterki były związane z Muranowem, mieszkały tu, aktywnie działały, tworzyły. Nawet jeżeli z ich biografii nie wyłoni się obraz ówczesnej dzielnicy, jest to swojego rodzaju rekonstrukcja biografii osoby, na którą Muranów w dany sposób wpłynął i zdeterminował pewne działania.

CZEŚĆ I
TŁO METODOLOGICZNO - BADAWCZE

Rozdział I

METODOLOGIA

1.1 Zwrot topograficzny

Wydarzenia historyczne, te ważne i te bardziej prozaiczne, te męskie i te kobiece, nie dzieją się tylko w czasie, ale także w przestrzeni. Każde zdarzenie ma właściwe sobie miejsce. Przyzwyczailiśmy się do tego, że wydarzenia dzieją się po sobie, że są ułożone chronologicznie i linearnie, zapominając zaś o ich wymiarze przestrzennym. Do pełniejszego poznania przeszłości, potrzebne jest poznanie nie tylko czasu i akcji, ale także miejsca.

Sięgnięcie do historiografii to także pokazanie jej narzędzi, które pozwolą stanąć na wysokości zadania w opisywaniu historii danego czasu. Dlatego też w przypadku badania kobiecych historii Muranowa, chciałabym patrzeć nie tylko przez perspektywę feministyczną i *gender studies*, ale także poprzez dziedzinę nauki jaką stały się *urban studies* ze szczególnym uwzględnieniem nowego paradygmatu w nauce humanistycznej jakim jest *spatial turn* czyli zwrot przestrzenny inaczej zwany zwrotem topograficznym.

W literaturze miasto zyskało miano nowego bohatera. Jest opisywane z równą pieczołowitością jaką poświęca się bohaterowi czy podmiotowi lirycznemu. Miasta mogą być fantazmatyczne, pociągające, niebezpieczne, piękne i przytłaczające. Teksty kultury stanowią doskonałe źródło pokazujące jak wyglądały całe aglomeracje, ich części w postaci dzielnic czy nawet ulice i podwórka. Jednak same badania nad „estetyką miejsca” i przemawiającej przez nie historii, to stosunkowo nowo powstałe ramy kulturowe, ważne w perspektywie „szukania śladów tego, co niewypowiedziane, przeoczone, wyparte”.⁶ Przykład Muranowa, byłej dzielnicy żydowskiej, jest przykładem wręcz wzorcowym, w którym mamy do czynienia z wymienionym wyparciem i „niepamiętaniem” przeszłości. Sięganie do biografii, w tym przypadku do pięknych historii kobiecych, jest odczarowaniem tej przestrzeni, po wojnie kojarzonej prawie tylko

⁶ Izabela Kowalczyk, *Podróż do przeszłości. Interpretacje najnowszej historii w polskiej sztuce krytycznej*, Warszawa 2010, s. 21. Cyt. za Elżbieta Rybicka, *Pamięć i miasto. Palimpsest vs. pole walki*, „Teksty Drugie” 2011 nr 5, s. 202.

i wyłącznie ze zniszczeniem, śmiercią i żydowskimi trupami.

Od drugiej połowy lat 60-tych ubiegłego wieku, w ramach nauk socjologicznych i antropologicznych, pojawia się nowe myślenie o mieście, jako elemencie w którego skład wchodzi oczywiście jego mieszkańcy, ale również przestrzeń. Dostrzeżono, że historia również ma miejsce. Na bazie tego rozwoju w naukach humanistycznych, powstaje *urban studies*, zainteresowane przeszłością miasta ale także wpływem historii na jego współczesne dzieje. Z biegiem czasu dziedzina ta zaczęła nabierać nowego charakteru i coraz częściej punktem wyjścia były nie czasy dawne, w których królowie decydowali gdzie założyć te lub inne miasto, ale także teraźniejszość i wpływ historii.⁷ I tak badania miejskie stały się impulsem do powstania nowego paradygmatu w naukach humanistycznych jakim stał się zwrot przestrzenny.

Zwrot ten, inaczej zwany topograficznym, wypłynął bezpośrednio z interdyscyplinarnego zainteresowania przestrzenią w badaniach kultury oraz z rozwoju myśli postmodernistycznej. Do ważniejszych twórców formujących tezy pod zwrot topograficzny zalicza się amerykańskiego badacza Edwarda Soję z publikacją *Postmodern Geographies* z 1989 roku, w której geografię, czyli naukę o przestrzeni, ujął właśnie w kontekście myśli postmodernistycznej. Często wymienia się również Michela Foucaulta, autora książki *Inne przestrzenie*, który już w latach 60. wyraził opinię, że „obsesją XIX wieku była historia, natomiast współczesność należy do przestrzeni”.⁸

Badaczka Magdalena Saryusz-Wolska uważa, że obecnie postmodernistyczne teorie odchodzą do lamusa i następuje „rekonfiguracja modernizmu”, modna nie tylko w teoriach kultury, ale także w malarstwie i architekturze. Stąd też popularność zyskał kontekst samej pamięci, teksty typu wspomnieniowego czy urwane kadry przeszłości, szczególnie te z czasów młodości, wypełnione emocjami, nostalgią, złością. Do autorów modernistycznych tekstów należy zaliczyć Waltera Benjamina (*Berlińskie dzieciństwo około roku tysiąc dziewięćsetnego*) czy Siegfrieda Kracauera, autora esejów publikowanych w „Frankfurter Zeitung” Przestrzeń miejska u tych modernistycznych autorów wypełniona jest kontrastami: przeszłość łączy się z przyszłością, przedmioty bliskie z odległymi, a nostalgia ze złością.⁹ I tak w *Berlińskim dzieciństwie* możemy przeczytać o Berlinie Waltera Benjamina, który został ujęty w ramy konkretnych miejsc i obiektów – Kolumna Zwycięstwa, hala targowa przy Magdeburger Platz, dworzec, ZOO, domy babek i ciotek. Autor oprócz opisywania tych miejsc, dokonuje przypominania doznań i reakcji jakie mu

⁷ Magdalena Saryusz-Wolska, *Spotkania czasu z miejscem. Studia o pamięci i miastach*, Warszawa 2011, s.131.

⁸ Michael Foucault, *Inne przestrzenie*, „Teksty Drugie” 2011, nr 6, s. 117. Cyt za M. Saryusz-Wolska.

⁹ Dz. cyt. M.Saryusz Wolska, *Spotkania...* s. 133.

w nich towarzyszyły:

Nie móc odnaleźć się w mieście, to nic wielkiego. Ale błądzić w mieście tak, jak się błądzi w lesie – to wymaga sztuki. Nazwy ulic muszą mówić do błędzącego jak chrzęst suchych gałązek, a pory dnia winny ukazywać mu się w lustrze niewielkich uliczek śródmieścia jak w górskiej kotlinie. (...) Droga w ten labirynt, mający też swoją Ariadnę, wiodła przez Bandlerbrücke, most, którego łagodna wypukłość stała się dla mnie pierwszym pagórkem. Niedaleko jego podnóża znajdował się cel: Fryderyk Wilhelm i królowa Luiza”¹⁰

Mniej więcej w tym samym czasie powstaje praca Maurica Halbwachsa *Společne ramy pamięci*, w której opisuje zależność między przestrzenią a pamięcią. I tak jak u Benjamina wspomnienia miały raczej charakter fragmentaryczny, tak u Halbwachsa chodzi o umiejętność odnajdowania się w czasie, o przypominanie okoliczności w jakich można ulokować dane wspomnienie. Pamięć zbiorowa dla Halbwachsa nie stanowi mechanicznej zdolności rejestrowania zjawisk, ale polega na rekonstruowaniu przeszłości przez pamiętający je podmiot. W momencie gdy dana jednostka – podmiot, zmieni wspólnotę, która dostarcza mu pewnych ram kulturowych, wspomnienia poddane zostaną zmianie i weryfikacji.¹¹ Kadia Mołodowska – żydowska poetka jidysz mieszkająca na przedwojennym Muranowie – po wyjeździe do Stanów Zjednoczonych zaczęła opisywać świat i życie sprzed czasów Zagłady. To właśnie na emigracji jej wiersze zaczęła wypełniać nostalgia i tęsknota za utraconą rzeczywistością, co jest zresztą bardzo charakterystyczne dla żydowskiej poezji tamtego czasu.

Do momentu tak zwanej rewolucji historiograficznej, zapoczątkowanej przez szkołę Annales, później kontynuowanej między innymi przez Foucaulta, historycy byli zainteresowani głównie dziejami państwa i władzy, którego ośrodki stanowiły pałace i katedry. Pomijano historie mniejszości (albo większości) i historie życia codziennego. Badaczka Dolores Hayden w swojej książce *Justice, Nature and the Geography of Difference* z 1996 roku sprzeciwia się tej dominacji. Uważa, że nie można mówić o historii z punktu widzenia grup będących u władzy. Idzie nawet

¹⁰ Walter Benjamin, *Berlińskie dzieciństwo około roku tysiąc dziewięćsetnego*, przeł. Andrzej Kopacki, „Literatura na Świecie” 2001, nr 8-9, s. 68.

¹¹ Maurice Halbwachs, *Společne ramy pamięci*, Warszawa 2008, rozdział IV

o krok dalej, zostawiając w tyle nierówności klasowe, zwracając uwagę na dyskryminację płciową i rasową w pisaniu o historii. Hayden uważa, że do XX wieku upamiętnianie przeszłości polegało na stawianiu pomników z królami, generałami i innymi bohaterami. Początek XX wieku przyniósł zmianę, jednak w przestrzeni miejskiej nadal spotykamy te świadectwa przeszłości.¹²

Błądząc po dzisiejszym Muranowie, chcąc poznać jego żydowską przeszłość, jest sztuką trudną. Z pozoru stanowi on miejsce jej pozbawione. Podczas okupacji zrównany z ziemią, po wojnie wybudowany na nowo, w duchu nowego prądu architektonicznego jakim był socrealizm. Dlatego chcąc zrekonstruować przedwojenny Muranów należy odrzucić przywiązanie do przestrzeni fizycznej, która odpowiada konkretnym wydarzeniom, a dokonać próby stworzenia wewnętrznej mapy mentalnej. Aleida Assmann zaproponowała metaforyczne rozumienie terminu przestrzeni. Wyróżniła pojęcie *medium pamięci* czyli pismo, obraz, ciało, miejsce itd., a także *nośnik pamięci* czyli szeroko pojęta przestrzeń i obecne w niej obiekty (ulice, budynki, pomniki) Miejsca takie jak cmentarze, pomniki, biblioteki, archiwa i ruiny są miejscami dodatkowo tę przestrzeń symbolizującymi. Budują odrębną metaforę pamięci. I tak w przypadku Muranowa, w kontekście jego żydowskiej przeszłości, do takich przestrzennych metafor można dopasować konkretne elementy. Jeżeli chodzi o cmentarz to oczywiście będzie nim cmentarz żydowski na ul. Okopowej, symbolizujący pamięć o zmarłych i przemijanie, budynek Żydowskiego Instytutu Historycznego będzie owym archiwum, które symbolizuje pewien porządek i mechanizmy pamięci, pomnik Bohaterów Getta czy Trakt Pamięci Męczeństwa i Walki Żydów to oficjalna strategia upamiętniania, a niewidoczne już dziś ruiny to symbol upadku i zapomnienia. Czyli w rzeczywistości te główne metafory przestrzenne istnieją do dziś. Assmann uważa, że charakteryzuje je szczególne przywiązanie do konkretnego tu i teraz, a dopiero uwolnienie ich z tej określonej przestrzeni powoduje, że wyzwala się z nich metaforyczny potencjał pamięci.¹³ W przypadku „odnalezienia” dawnego Muranowa koncepcja ta wydaje się całkiem słuszną.

1.2 Muranów jako palimpsest

Aleida Assman obok księgi i tablicy, które należą do pisemnej metafory pamięci, wymienia palimpsest. W latach 90. XX wieku kategoria ta weszła na stałe do *urban studies*, umożliwiając odkrywanie tego, co pozornie zostało już zapomniane. Najkrócej mówiąc palimpsest jest

¹² Dz.cyt. M. Saryusz-Wolska, s. 138.

¹³ Aleida Assmann, *Geschichte findet stadt*, s. 15-16. Cyt. za E. Rybicka.

wielopłaszczyznową kompozycją, ukształtowaną z budowli o różnych formach, zbudowanych w różnym czasie.¹⁴ Dzisiejszy Muranów jest dzielnicą, która w pewien sposób ujawnia kwestię wielokulturowej przeszłości, jest złożony z dwóch płaszczyzn kulturowych – polskiej dzisiaj i żydowskiej kiedyś. Badając problem „pamięci w mieście”, nie można zapomnieć o kategorii palimpsestu, który pozwala szerzej spojrzeć na przedmiot badany. W przypadku Muranowa, oprócz korzystania ze źródeł literackich i wizualnych (sztuki plastyczne) powinniśmy badać go także jako palimpsest i docierać do kolejnych warstw historycznych i „osadów”.¹⁵

„Nowa kolonia mieszkaniowa dla polskich robotników Nowy Muranów” - takie podpisy pod ilustracją przedstawiającą bloki ulicy Karmelickiej można odnaleźć w czasopiśmie z lat 50-tych. Jicchok Luden, z urodzenia warszawiak, wspomina dawną ulicę:

Prawdziwej Karmelickiej, ma się rozumieć, na tym zdjęciu nie znalazłem. Odnalazłem ją jednak w starych fundamentach nowych domów przedstawionych na fotografii. Bo jeśli przyjrzeć się zdjęciu bardzo uważnie – a trudno oderwać od niego wzrok – dojrzy się, że domy nie stoją na zwykłym podłożu. Do każdego domu prowadzą kładki, na które wspiąć się trzeba po wielu schodach. Pod tymi kładkami i pod schodami leży stara, prawdziwa ulica Karmelicka, a razem z nią leży pogrzebana cała żydowska Warszawa z jej życiem i pragnieniami, z jej kulturą i zwyczajami, z jej walką i Zagładą”¹⁶

To są także dzisiejsze znaki po żydowskiej dzielnicy – uskoki, różne poziomy i budulec z jakiego powstało osiedle, nie zapominając oczywiście o nazwach ulic, które w części pokrywają się z tymi przedwojennymi. Muranowskie bloki stanowią coś w rodzaju archiwum, nieco ukrytego pod warstwą czasu, świadectwa o tym co było przed wojną. Bohdan Lachert, główny architekt Dzielnicy Północnej “Muranów”, pracując po wojnie nad planem zagospodarowania tej części miasta, pragnął zmanifestować jej przeszłość i upamiętnić. I tak głównym budulcem cegieł stał się gruz z byłych kamienic wymieszany z betonem, tak zwany gruzobeton a wymieniane przez Ludena pagórki, to nic innego jak ruiny tych kamienic. Zamysł Lacherta był symbolicznym aktem

¹⁴ Tamże, s. 15-16

¹⁵ Elżbieta Rybicka, *Pamięć i miasto. Palimpsest vs. pole walki*, „Teksty Drugie” 2011, nr 5, s. 203.

¹⁶ J.Luden, *Ulica Karmelicka rok 1954*, „Cwiszn” nr 4/2010, Warszawa, s.7.

troskliwości wobec żydowskiej przeszłości. Można jednak spojrzeć na ten akt z innej strony, może trochę kontrowersyjnej i naciąganej. Mianowicie uczynienie z tych gruzów surowca wtórego i budulca do stworzenia nowych domów może oznaczać profanację pamięci o ówczesnych mieszkańcach. Dla porównania przytoczę przykład wielu polskich miast i miasteczek, w których z macew układano nowe drogi lub budowano piaskownice dla dzieci.

Z drugiej strony, idąc tropem badaczki Aleidy Assmann, która twierdzi, że negatywem archiwum są odpady, proch i pył, możemy spojrzeć na te muranowskie pagórki i wzniesienia właśnie jak na taki zbędny relikwiarz przeszłości, element niechciany. Takie „odpady”, jak pisze dalej, są „*emblemem oczyszczania i zapomnienia, lecz także nowym obrazem pamięci niejawnej, która sytuuje się między pamięcią funkcjonalną a magazynującą i trwa z pokolenia na pokolenie na ziemi niczyjej między obecnością a absencją*”.¹⁷ Dlatego też Muranów jest niczym innym jak miejscem-po-getcie, miejscem istniejącym ale z wybrakowanym wnętrzem. „Nieistnienie” dzielnicy odczuwa się na kilka sposobów, między innymi poprzez nazwy ulic, ich bieg i długość oraz poprzez nową architekturę ulokowaną na niezrównanych do końca gruzach po dawnych domach.

Oprócz architektury i topografii, pamięć o żydowskim Muranowie została zawładnięta także przez historię związaną z okresem II Wojny Światowej. Czasami ciężko jest spojrzeć na tę część miasta (bardzo często także na całą Warszawę) jako na miejsce w którym także toczyło się normalne życie. Tu historia zawsze miała miejsce i zostawiła swoje ślady, nawet jeżeli miałyby one postać szarych bloków. Taki właśnie jest Muranów – ani czarny ani biały, a właśnie szary i ambiwalentny. Zostawiła je również w Ogrodzie Krasieńskich, niegdyś potocznie nazywanym parkiem żydowskim. Niektóre z drzew zostały zasadzone jeszcze przed wojną, są więc dzisiaj, bardziej niż architektura, świadkami ciągłości tej części miasta. Jednak należy pamiętać, że wszystkie te elementy miejskiego krajobrazu – przyroda, architektura, mieszkańcy – egzystowały ze sobą od wieków. Elżbieta Rybicka podkreśla, że właśnie dzięki wspólnej egzystencji, elementy te łączą się ze sobą tworząc jedną historię, a biografie domów, ulic czy parków splatają się z biografiami mieszkańców.¹⁸

1.3 Perspektywa feministyczna. Herstoria żydowska na Muranowie

Muranów jest dzielnicą pełną pięknych kobiecych historii. Urodziły się tu lub mieszkały

¹⁷ A. Assmann, *Przestrzenie pamięci*, s. 115. Cyt. za E. Rybicka.

¹⁸ Dz. cyt. E. Rybicka, *Pamięć i...* s. 207.

kobiety, które wylały się ze schematu *mamele* - żydowskiej żony i matki, zarabiającej na utrzymanie całej rodziny. Wśród gwarynych ulic przedwojennego Muranowa żyły i pracowały kobiety, które mimo religijnych restrykcji potrafiły zbuntować się i realizując swoje pasje, zmieniać społeczne zakazy istniejące wśród wspólnoty żydowskiej. Judaizm był systemem głęboko patriarchalnym, w związku z tym kobiety, które chciały się temu sprzeciwić, na przykład poprzez studiowanie Tory, były marginalizowane. Oprócz tego, cała społeczność żydowska należąca do mniejszości społeczeństwa, była spychana na dalszy plan życia publicznego w danym kraju. Kobiety żydowskie żyły, jak pisze Joanna Lisek w podwójnym getcie¹⁹ - ograniczone przez płęć i ograniczone przez ogół społeczeństwa ze względu na swoją żydowskość. Te i wiele innych restrykcji o których spróbuje napisać w kolejnym rozdziale, wpłynęły na charakter działań wielu kobiet żydowskich. Przez Warszawę, która w gruncie rzeczy była miastem sprzyjającym wszelkim aktywnościom, przewinęło się wiele wybitnych kobiecych postaci, o których należy pamiętać badając życie żydowskiej wspólnoty. Z kolei Muranów, jako dzielnica najliczniej zamieszkała przez Żydów i dzielnica do której ciągnęły całe rodziny żydowskie w poszukiwaniu lepszego życia, jest miejscem szczególnym.

Próbując łączyć ze sobą rozmaite metodologie i stawać na wysokości historiograficznego zadania, pozwoliłam sobie wykorzystać różne narzędzia umożliwiające rekonstrukcję życia kobiet żydowskich na Muranowie. Jak pisałam wcześniej, niezwykle cenny jest nowy paradygmat nauk humanistycznych jakim jest zwrot topograficzny. Jednak chcąc zrekonstruować życie kobiet w dzielnicy żydowskiej, należy wziąć pod uwagę również perspektywę *gender* i krytykę feministyczną. Jestem przekonana, że korzystając z różnego rodzaju źródeł i metodologii w badaniach jest się w stanie poszerzyć i zmienić stan dotychczasowej wiedzy.

Badania nad historią kobiet żydowskich, począwszy od połowy lat 70. ubiegłego wieku, nabrały nowego tempa i charakteru. Wpływ na zainteresowanie kobiecą częścią żydowskiej historii, miał w głównej mierze rozwój badań feministycznych i perspektywy *gender*. Umożliwiło to spojrzenie na historię z zupełnie innej perspektywy, mianowicie – kobiecej. W tradycyjnym społeczeństwie i kulturze żydowskiej, podział ról płciowych i ich znaczenie jest powszechnie znane. Jednak, o ile życie żydowskich mężczyzn zostało dokładnie opisane, o tyle kobiety znalazły się na marginesie. Wszelkie badania i publikacje, szczególnie te, pochodzące sprzed rozwoju *gender studies*, są pobieżne i stereotypowe. W czasach rozwoju klasycznej żydowskiej historiografii

¹⁹ Joanna Lisek, *Wstęp [w:] Nieme dusze? Kobiety w kulturze jidysz*, Wrocław 2010, s. 7.

polskiej spod znaku Ignacego Schippera czy Majera Bałabana, pytania o doświadczenia kobiet nie miały miejsca ze względu na to, że perspektywa *gender* nie była w badaniach uwzględniana²⁰. Jednak w pewnym momencie badacze uświadomili sobie, że perspektywa kobieca jest istotną częścią całej historii, umożliwiającą weryfikację dotychczasowej wiedzy i odsłaniająca mechanizmy władzy, kultury czy polityki.

Dziedzina naukowa, jaką jest historia, wpływa na kształt naszej świadomości historycznej, z której wynika wiele istotnych kwestii. Jedną z nich jest zjawisko niemal całkowitej nieobecności kobiet w historii. Anne McClintock, badaczka feminizmu i filozofii kultury, pisze, że w kontekście narodu i jego dziejów kobieta prawie zawsze była ahistoryczna. Jej funkcja polegać miała na podtrzymaniu biologicznej trwałości tegoż narodu oraz na przekazywaniu tradycji. Kobieta była „wcieleniem konserwatywnej zasady ciągłości”, patrząca wstecz, bierna i odtwórcza. Natomiast cechą mężczyzny od zarania dziejów była aktywność i postęp. To mężczyzna był twórcą historii²¹, stając się także jej głównym bohaterem, reprezentującym to, co „uniwersalnie ludzkie”. Odrzucając opisywanie sfery prywatnej czy domowej, która uniwersalną nie jest i nie należy do zainteresowań polityczno-społecznych, myśl historyczna skupiła się na doświadczeniu uczestników sfery publicznej. Historia stała się opowieścią o bitwach, dyplomacji, polityce państwowej i „kłótniach królów i papieży”²².

Jednak w drugiej połowie XX wieku, dotychczasowa periodyzacja dziejów przestała być wystarczająca. Nastąpiło odrzucenie linearnej koncepcji czasu i myślenia przyczynowo-skutkowego a wywodząca się jeszcze z Oświecenia konceptualizacja historii, szeroko negowana. Przyczyniła się do tego między innymi aktywność grup społecznych, które do tej pory były pomijane – kobiety, mniejszości seksualne czy etniczne. Zauważono wtedy społeczne i polityczne konsekwencje wynikające z dotychczasowej marginalizacji tych grup, a niewidoczność kobiet w dyskursie historycznym była jedną z najczęściej dyskutowanych kwestii. Na tej fali rozpoczął się projekt „przywracania kobiet historii”. Polegał on na odtwarzaniu pamięci o historycznej aktywności kobiet na rzecz równouprawnienia i emancypacji w dziejach danego kraju narodu czy wspólnoty. Niewystarczająca jednak okazała się dotychczasowa wiedza, która polegała jedynie na uzupełnianiu narracji historycznej w aktywność kobiet. Na bazie tych poszukiwań powstawały prace o historii

²⁰ Katarzyna Czerwonogóra, *Żydówki polskie. Wybrane zagadnienia emancypacji i obecności w historii*, [w:] *Krakowski Szlak Kobiet*, red. Ewa Furgał, Kraków 2009.

²¹ A. McClintock, *No Longer in a Future Heaven, Nationalism, Gender, Race*, [w:] *Imperial Leather, Race, Gender, Sexuality in the Colonial Context*, New York 1005, s. 357-359.

²² Maria Bobako, *Powrót kobiet do historii – niedokończony projekt?*, „Krytyka Polityczna” 2005, nr 7/8, s. 258.

gospodarstwa domowego czy życia rodzinnego w różnych warstwach społecznych. Szybko okazało się, że ten typ historiografii nie wyjaśniał dlaczego kobiety są w historii marginalizowane²³.

Myśl filozoficzna Michela Foucault oraz nurt historiografii proponowany przez szkołę Annales stały się jednymi z kluczowych dla projektu „przywracania kobiet historii”. Foucault analizował między innymi problem ciała i seksualności, a także wpływ władzy na podmiot²⁴. Szkoła Annales zrewolucjonizowała XX wieczną naukę historyczną, sprzeciwiając się dotychczasowym sposobom przedstawienia przeszłości i prostej rekonstrukcji zdarzeń, która pomijała życie społeczne. Braudel, jeden z przedstawicieli szkoły Annales, pisał: (...) *Od tej pory historia poczyną sobie stawiać za zadanie uchwycenie zarówno faktów powtarzalnych, jednostkowych procesów świadomych, jak i nieświadomych. Od tej pory historyk pragnie być i stanie się jednocześnie ekonomistą, socjologiem, lingwistą, itd*²⁵. Na bazie założeń annalistów, historia kobiet stała się autonomiczną subdyscypliną historyczną.

W drugiej połowie XX wieku, w kontekście filozofii Foucault i poststrukturalizmu – koncentrującego się na procesie produkowania znaczeń, szkoły Annales, a także ruchów feministycznych, powstało pojęcie *gender*. Określa ono płęć kulturową czyli nabytą i zsocjalizowaną i odnosi się do społecznie konstruowanych różnic w zachowaniu płci. W *Słowniku teorii feminizmu*, pod hasłem *Kobieta* możemy przeczytać:

*Termin oznaczający społeczny konstrukt istoty płci żeńskiej, której tożsamość (związana z kobiecością) jest narzucana i interpretowana przez reprezentację, tzn. sposób konstruowania obrazów kobiecości. Współczesne feministki twierdzą, że sam termin kobieta jest uzależniony od terminu opozycyjnego (mężczyzna), czyli sam w sobie nic nie znaczy. Kwestię tę podjęła jako pierwsza Simone de Beauvoir w *Drugiej płci* (1949); na pytanie, czy słowo kobieta ma jakąś specyficzną treść, odpowiedziała, że << nikt nie rodzi się kobietą >>, lecz kobietą dopiero się staje. (...)*²⁶

Gender nie jest też atrybutem danej grupy czy jednostki, a relacją między nimi. Umożliwia także analizę dotychczasowej, marginalnej pozycji kobiet w społeczeństwie. Termin *gender* stoi

²³ Tamże, s. 260.

²⁴ M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. i posłowie T. Komendant, Warszawa 1993.

²⁵ F. Braudel, *Historia i trwanie*, Warszawa 1999, s. 158.

²⁶ *Kobieta* [hasło w:] *Słownik teorii feminizmu*, M. Humm, Warszawa 1993, s. 106.

w opozycji do pojęcia *sex*, które także tłumaczymy jako płeć, jednak chodzi tu o płeć biologiczną, naturę człowieka daną z góry. Inaczej mówiąc – *gender* to kultura, *sex* to natura. I tak podejście genderowe w badaniach historycznych pokazało, że podmiotowa pozycja kobiet w dziejach nie wynika z ich „naturalnej” niższości, a jest jedynie rezultatem dominacji w dyskursie uprzywilejowującym mężczyznę²⁷. Wraz z bujnym rozwojem ruchów feministycznych, walczących o równouprawnienie kobiet na rynku pracy, kwestią aborcji czy kobiecej seksualności, białe plamy na mapie historii kobiet zaczęły być stopniowo uzupełniane. Krytyka feministyczna zyskała na znaczeniu i uznaniu, a używanie terminu *gender* w badaniach historycznych i socjologicznych, trafiło do powszechnego użycia, obok takich kategorii jak rasa czy klasa.

Badaczka Paula E. Hyman, która zajmowała się nowoczesną historią europejskich i amerykańskich Żydów a w szczególności historią kobiet żydowskich w swojej książce *Gender and Assimilation*²⁸ pisze, że proces asymilacji i emancypacji Żydów na terenach Europy Środkowo-Wschodniej dotyczył zarówno kobiet jak i mężczyzn, ale z racji płci, kobiety doświadczały go w zupełnie inny sposób. Autorka uświadamia tym samym, że korzystanie z potencjału naukowego jaki wnosi genderowe ujmowanie historii, pozwala na wieloaspektowe i polifoniczne zrekonstruowanie historii. We wstępie do swojej książki wyraża nadzieję, że badacze zajmujący się historią i kulturą żydowską, zaczną korzystać z potencjału naukowego jaki niosą *gender studies*. Hyman stawia się tym samym w gronie badaczy negujących tradycyjną i skostniałą już historiografię, postulując odzyskanie historii żydowskich kobiet – wizji takiej narracji, w których najważniejszym punktem odniesienia są kobiety. Dziś historia należy do dyscyplin naukowych, wykładanych w szczególności na uniwersytetach Europy Zachodniej i w Stanach Zjednoczonych. Ważne ośrodki badawcze historii żydowskiej znajdują się także na uniwersytetach w Izraelu – The Schechter Institute of Jewish Studies czy Hadassah-Brandeis Institute. Oba instytuty wydają wspólnie *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, będący ważnym głosem w żydowskich badaniach *gender*.

Dla badania kultury i historii żydowskiej, pojawienie się *gender studies* miało ogromne znaczenie i przyniosło ciekawe, dotąd nieznanne wyniki. Kobieta żydowska, po latach „nieistnienia”, lub istnienia na marginesie, weszła do dyskursu historiograficznego. Hyman jako jedna z pierwszych badaczek korzystała z genderowego podejścia do historii i kultury, a jej prace

²⁷ M. Bobako, dz.cyt., s. 261.

²⁸ P.E. Hyman, *Gender and Assimilation in Modern Jewish History: The Roles and Representation of Women*, 1995, s. 13.

zdeterninowały dalszy kierunek badań o płci w żydowskim społeczeństwie. Prawdopodobnie jako pierwsza również wspomina o syjonistce i feministce Pui Rakowskiej – założycielce pierwszej organizacji syjonistycznej w międzywojennej Polsce – tłumacząc z jidysz jej pamiętnik *My life as a Radical Jewish Woman*²⁹, będący unikalnym świadectwem aktywistki żydowskiej. W 1976 roku, razem z Charlotte Baum i Sonią Michel, wydają książkę *The Jewish Women in America* poświęconą historii kobiet żydowskich w amerykańskim społeczeństwie, która została uznana za pionierskie dzieło żydowskiego feminizmu. Kolejną książką, w której poruszyła wątki asymilacji wśród kobiet żydowskich był właśnie *Gender and Assimilation* z 1995 roku.

Jest także wielu polskich badaczy, takich jak wspomniana już Joanna Lisek oraz Bella Szwarzman-Czarnota, jak również Karolina Szymaniak (badające m.in. poezję kobiet żydowskich), Joanna Nalewajko-Kulikov, Marcin Wodziński, którzy pokazali, że kobiety żydowskie miały skomplikowaną rolę kulturową. Dzięki zastosowaniu między innymi perspektywy *gender* analizy te nie są tak stereotypowe jak bywało wcześniej w badaniach nad kulturą żydowską.

Historia, jak żadna inna dziedzina naukowa, wpływa na kształt naszej historycznej świadomości z którą wiąże się szereg fundamentalnych kwestii. Jest to między innymi zjawisko niemal całkowitej nieobecności kobiet w historii. Czy na dzisiejszym Muranowie znajdziemy chociaż jedną nazwę ulicy, skweru czy tablicę upamiętniającą jakąś kobietę żydowską? W 2010 roku przy ulicy Andersa 13, w tak zwanym „okrągłaku” utworzono skwer imienia Tekli Bądarzewskiej, polskiej kompozytorki. Za głowę łapią się aktywiści muranowscy i mieszkańcy zastanawiający się co miała wspólnego z Muranowem owej Tekla i co takiego zrobiła, oprócz skomponowania znanej melodii, która jest bardziej popularna w Japonii niż w Polsce, a na pewno nie na Muranowie. Na ulicy Siennej 60, na tyłach byłego Szpitala im. Bergsonów i Baumanów, można odnaleźć niewielką tablicę informującą o postaci lekarki i działaczki Anny Braude-Hellerowej. To właściwie tyle. Nie ma na dzisiejszym Muranowie nic o aktywistce i pisarce Racheli Auerbach, wybitnych nauczycielkach Pui Rakowskiej i Stefanii Sempołowskiej, etnografce Reginie Lilientalowej, poetce Kadii Mołodowskiej i wielu innych ciekawych postaciach. Patrząc na tę część miasta z perspektywy życia i dokonań kobiet żydowskich, może nie będzie kojarzona tylko z byłym gettem i Zagładą. Próbując odczarować pamięć o dawnej dzielnicy żydowskiej, chcę zrekonstruować te, z pozoru prozaiczne herstorie muranowskie.

²⁹ P. Rakovsky, *My life as a Radical Jewish Woman. Memoirs of a Zionist Feminist in Poland*, tłum. Paula E. Hyman, Barbara Hershav, Press 2002.

Rozdział II

KOBIETA ŻYDOWSKA

W ramach tego rozdziału chciałabym opisać rolę jaką pełniły Żydówki w patriarchalnej społeczności żydowskiej. W większej mierze, działania wewnątrz tej wspólnoty były uzależnione od restrykcji religijnych, w związku z tym kobieta zajmowała miejsce marginalne. Jej rola, z jednej strony była ograniczona, z drugiej umożliwiała szerszą, niż w przypadku mężczyzn, działalność poza obrębem wspólnoty. Analizując charakter społeczności żydowskiej – nie jako masy, ale z uwzględnieniem różnic płci i uruchomieniu perspektywy gender – umożliwia lepsze przyjrzenie się wielu procesom. Jednym z nich będzie edukacja i asymilacja Żydów, która inaczej przebiegała u mężczyzn i zupełnie inaczej u kobiet.

2.1. Zarys historyczny. Kobieta w judaizmie.

Stary Testament ma skrajnie męski charakter, gdyż, jako podstawowy tekst monoteizmu, stanowi dokument zwycięstwa nad żeńskimi bóstwami, nad matriarchatem śladami w strukturze społecznej. Stary Testament jest tryumfalnym śpiewem zwycięskiej religii męskiej, męską pieśnią wytępienia matriarchalnych pozostałości w religii i społeczeństwie³⁰

Mircea Eliade

³⁰ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. Jan Wierusz Kowalski, Warszawa 1966, s. 127

Tora (hebr. Prawo) jest najważniejszą księgą judaizmu. Jest zapisem historii narodu żydowskiego i przekazem religijnym regulującym, co wolno, a czego nie wolno. Tora zwraca się do czytelnika najczęściej w rodzaju męskim. Kobieta jest tam wymieniona 490 razy, a mężczyzna 1132 razy. Talmud (hebr. *Nauka*) jest drugą po Torze najważniejszą księgą, a jego pierwsza część – *Miszna* jest podstawowym tekstem rabinicznym, zawierającym prawne normy postępowania oparte na Torze, w którym kobieta jest wymieniona 370 razy, a mężczyzna tylko 115 razy.³¹ Nawet jeden z sześciu porządków *Miszny*, nazywa się *Naszim* (hebr. Kobiety), składa się z 7 traktatów i zawarte są w nim różnego rodzaju regulacje obyczajowo-prawne dotyczące kobiet. Jeden z traktatów – *Jewamot* (Bezdietne wdowy po zmarłych braciach) porusza kwestie małżeństwa szwagrowskiego i świadectw potwierdzających śmierć męża, *Nedarim* (Śluby) traktuje o ślubach i ich ważności, *Sota* (Kobieta zamężna, podejrzana o cudzołóstwo) dotyczy metod na udowodnienie cudzołóstwa i należnej kary. Na podstawie *Naszim* widać jak silnie i dokładnie judaizm uregulował zachowania społeczno-prawne kobiety żydowskiej oraz jej obowiązków.³²

Wraz z diasporą, życie żydowskie oraz jego prawa i przepisy, zostały przeniesione na grunty odmienne kulturowo. I tak w aszkenazyjskiej rodzinie obserwujemy zupełnie inny model niż w kręgu kultur europejskich. Wynikało to również z faktu, że w obrębie judaizmu wykształcił się ideał mężczyzny uczonego, który powinien być biegły w znajomości Tory i Talmudu, a całe dni spędzać w besmedreszu na studiowaniu.³³ Niemałym prestiżem było wydać córkę za najlepszego ucznia miejscowej jesziwy. Młody mężczyzna był tym samym odsunięty od ról, które w społeczeństwach europejskich uznawane były za tradycyjnie męskie. Właśnie na bazie tych spostrzeżeń wyrosło europejskie myślenie o Żydach w aurze uprzedzeń – jako śmiesznych, wychudzonych, wieczne pochylonych nad księgami. Codzienne obowiązki i kwestie związane z utrzymaniem gospodarstwa domowego spadały na kobietę. Wchodziła ona w role męskie, przy jednoczesnym braku dostępu do przestrzeni publiczno-religijnej, którą była synagoga czy dom modlitwy. W Talmudzie można przeczytać: *Jest sprawą kobiety by pozostać w domu i sprawą mężczyzny wyjść na rynek i tam uczyć się zrozumienia od innych.*³⁴

Interesującym faktem jest to, że z europejskiego punktu widzenia Żydzi, jak również inne

³¹ R. Marcinkowski, *Kobieta i mężczyzna w ujęciu Talmudu*, „Studia Judaica” 5: 2002, nr 2, s. 4

³² Tamże, s. 5

³³ J. Lisek, *Jidisze mame – ciało i mit*, „Cwiszn” 2010 nr 3, s. 4.

³⁴ Sanhedryn 29a, dz.cyt. za: M. Kaufman, *The Women in Jewish Law and Traditions*, Northvale, New Jersey, London 1995, s.28

ludy Orientu, byli postrzegani jako „postaci o kobiecych/zniewieściałych rysach orientalnego potentata³⁵”, uwidaczniający swój bierny i kobiecy charakter. Jak zauważa Maria Janion, w *Płci i charakterze* Otto Weininger wyjaśnił, że Żyd jest przeniknięty kobiecością, będącą negacją wszystkich jakości męskich. I tak w pierwszych badaniach nad tożsamością kulturową płci, pochodzących z pierwszej połowy XX wieku, wyraźnie podkreślona jest istotna w ówczesnym antysemityzmie opozycja „kobiece/żydowskie a „męskie/aryjskie”.³⁶ Warto dodać, że sam Weininger z pochodzenia był Żydem.

W przypadku obecności kobiet w przestrzeni synagogi, wolno im było zajmować babiniec – wydzieloną i odizolowaną część, znajdująca się najczęściej na balkonie lub w oddzielnej sali. Tam mogły się modlić oraz obserwować swoich synów i mężów podczas liturgii. Izolacja ta wynikała z męskiego przekonania, że kobiety jako obiekt pożądania nie powinny rozpraszać mężczyzn podczas modlitw. Pogląd ten ma swoje źródło w odwiecznym przekonaniu, że płeć kobiety jest siłą ponadosobową, jest nieopanowanym żywiołem i pochodzi od natury.³⁷ Jeżeli mężczyzna nie zachowa odpowiedniej ostrożności może zostać wciągnięty z powrotem do sfery natury. Na bazie tego myślenia utworzyła się żydowska zasada separacji płci, która miała „chronić” bezpieczeństwo mężczyzn. W trafny sposób pokazuje to Icchok Leibusz Perec w swojej książce *W suterenie*, gdzie młody melamed ukrywa, że spożywa posiłki razem z żoną. Wynika to z przekonania, że nauczycielowi przekazującemu treści religijne nie wypada jadać posiłków w jednym pomieszczeniu z kobietą. W dzisiejszych czasach, wiele synagog, także tych ortodoksyjnych, posiada ścianę (zwana *mechicą*) przedzielającą pomieszczenia na równe części, przez co babiniec ma taką samą wielkość co część męska.

W odróżnieniu od mężczyzn, kobieta żydowska nie była poddana tak ścisłej kontroli rabinicznej. Według *Halachy* – zbioru praw i przepisów kultowych, liturgicznych, pokarmowych, a także dotyczących życia codziennego – kobieta żydowska musi przestrzegać trzech *micwot*. (religijnych obowiązków). Mężczyzna ma do spełnienia ponad 613 *micwot*. Przy czym kobiece nakazy były ściśle powiązane z fizycznością, odzwierciedlające charakter kobiety – dalekiej od duchowości, bliskiej naturze istocie, skupionej na tym co fizyczne – pranie, gotowanie, wychowywanie dzieci. I tak do jednego z trzech kobiecych nakazów należy zapalenie świecy

³⁵ A. Sergl, *Koncepcja płci w „Nie-boskiej komedii” Zygmunta Krasińskiego*, tłum. Krystyna Krzemieniowa [w:] *Ciało, płeć, literatura. Prace ofiarowane profesorowi Germanowi Ritzowi w pięćdziesiątą rocznicę urodzin*, red. Magdalena Hornung, Marcin Jędrzejczak, Tadeusz Korsak, Warszawa 2001, s.87.

³⁶ O. Weininger, *Płeć i charakter*, Warszawa 1993, dz. cyt. za: Marią Janion, tamże, s. 245.

³⁷ B. Umińska, *Postać z cieniem. Portrety Żydówek w polskiej literaturze*, Warszawa 2001, s.52.

w szabasowy wieczór. Obowiązek ten daje kobiecie szansę troski o światło i upamiętnia zgaszenie przez Ewę światła Adama (Prz 20,27). Kolejnym nakazem jest wyrabianie ciasta na chałę i rozdzielanie go podczas kolacji szabasowej, bo Bóg ukształtował człowieka z prochu ziemi, a grzeszna Ewa go skalala. Wyrabianie ciasta z wodą jest symbolicznym odkupieniem grzechu i powtórzeniem dzieła bożego. Ostatnim obowiązkiem jest oczyszczenie się w mykwie (łaźni rytualnej) po menstruacji, która według rabinicznych interpretacji jest pokutą dla kobiet za nakłonienie pierwszego mężczyzny do grzechu i przelaniu jego krwi (Rdz 3,6 , Rdz 9,6).

Dla Żyda wyrazem miłości do Boga jest noszenie jarzma Tory i możliwości przestrzegania wszystkich *micwot*. Skoro kobieta ma do wypełnienia tylko trzy przykazania, to nie jest ona tak blisko Boga jak mężczyzna. Dlatego też podczas porannej modlitwy ortodoksyjni Żydzi modlą się tymi słowami: „*Pochwalonyś Ty, Wiekusity Boże nasz, Królu Wszechświata, który nie uczyniłeś mnie kobietą*”.³⁸ Kobieta nie podlega też rytuałowi obrzezania, który był symbolicznym aktem połączeniem mężczyzny z Bogiem i oddania się w jego opiekę. Poza tym w judaizmie brak jest jakiegokolwiek elementu boskiej siły czy postaci, który miałby związek z kobiecością (tak jak Matka Boska oraz inne święte w chrześcijaństwie). Istnieje wprawdzie Szehina, która jest obecnością Boga, Zamieszkiwaniem i jest żeńskim aspektem boskości w Kabale. Poza tym nie ma żadnego elementu boskiego do którego mogłyby się odwoływać kobiety przy jednoczesnym odsunięciu od życia religijnego.³⁹

Przez niespełną tysiąc lat obecności Żydów na terenach polskich, obowiązywały te oraz wiele innych zasad. Zanim na przełomie XVIII i XIX wieku zaczęły kształtować się pierwsze świeckie nurty myśli żydowskiej, życie zdeterminowane było przez metanarrację religijną. Jednak i tu doświadczenie kobiet było inne. W związku z tym, że życie Żydówki nie było wypełnione tak licznymi obowiązkami religijnymi, to znacznie szybciej zaczęła otwierać się na świat zewnętrzny. Przyczyniało się to do większej i szybszej asymilacji z resztą społeczeństwa niż miało to miejsce w przypadku mężczyzn. Tak wspomina swoich rodziców Szomer, XIX-wieczny pisarz żydowski:

Moja matka Hadasa była najbardziej znaną kobietą w Nieświeżu ze względu na jej znajomość arytmetyki i czterech języków: jidysz, rosyjskiego, niemieckiego i polskiego. Podczas gdy mój ojciec wychował się na Torze oraz Talmudzie i pozostawał wielkim uczonym, miał talent w przejrzystym

³⁸ D. Lifschnitz, *Z mądrości chasydów*, Kielce 2003, s. 30

³⁹ B. Umińska, dz. cyt. s. 54

*pisaniu po hebrajsku, jednak wszelkie kwestie praktyczne i nauki świeckie były mu obce.*⁴⁰

XIX - wieczna asymilacja Żydów przebiegała w inny sposób u kobiet i zupełnie inny wśród mężczyzn. Wyraźnie widać, że patrzenie na ten proces bez wyodrębnienia kategorii genderowej sprawia, że w ogóle nie uwzględnia się doświadczeń kobiety. Ztraca się tym samym doświadczenie ponad połowy społeczności żydowskiej. Dzięki rozwojowi feministycznej historiografii jesteśmy w stanie wypełnić te luki historii i pokazać jak odmienne były role i pozycje kobiet i mężczyzn w ramach diaspory. Szczególnie w ramach chasydyzmu czy judaizmu ortodoksyjnego, krytycznie odnoszących się do procesów asymilacyjnych, jest to zagadnienie interesujące.

2.2. Asymilacja kobiety żydowskiej

Słowo „asymilacja” wywodzi się z łacińskiego wyrazu *assimulatio* lub *assimilatio* co oznacza „upodobnienie”, „zrównanie”.⁴¹ W momencie pojawienia się tego terminu (po roku 1800) był on ściśle związany z naukami przyrodniczymi i używany w kontekście przyswajania czegoś, pobierania z zewnątrz i przetwarzania na potrzeby własnego organizmu. W drugiej połowie XIX wieku, za sprawą antropologa Franza Boasa i socjologa Geорга Simmela, pojęcie to uwolniło się z kontekstu chemiczno – biologicznego i zostało użyte w nowo powstających naukach społecznych. Jednak, jak pisze Amos Morris-Reich, rozumienie pojęcia asymilacji jest za każdym razem inne i wynika z odrębnych paradygmatów⁴².

Od XVII wieku mamy do czynienia z pierwszymi procesami asymilacyjnymi Żydów na terenach Polskich. Miały na to wpływ nowoczesne tendencje światopoglądowe, obecne wśród rządzących oraz ogółu społeczeństwa. Po pierwsze chciano rozwiązać niejednoznaczność położenia społeczności żydowskiej w Polsce. Wprowadzone zostały różnego rodzaju reformy społeczne, edukacyjne, asymilatorskie, dzięki którym Żydzi powinni włączyć się do głównego i obowiązującego wzorca kulturowego.

⁴⁰ I. Parush, *Reading Jewish Women. Marginality and Modernization in Nineteenth-Century Eastern European Jewish Society*, Hanover, London: Brandeis University Press, 2004, s.42. Dz. cyt. za: Joanna Lisek, dz.cyt. s.8.

⁴¹ A. Jagodzińska, *Wstęp [w:] Pomiędzy. Akulturacja Żydów Warszawy w drugiej połowie XIX wieku*, Wrocław 2008, s. 9.

⁴² Tamże, s.9

W przypadku asymilacji polsko-żydowskiej, pojęcie to znacznie się komplikuje. Co innego znaczyła „asymilacja Żydów” dla Polaków, którzy byli nastawieni do niej neutralnie, a w pewnych przypadkach nawet przychylnie ze względu na zbliżanie się do narodu polskiego, a co innego oznaczała dla Żydów, dla których asymilacja była czymś zupełnie innym. Było to porzucenie własnej kultury i tradycji. Jak zauważa Agnieszka Jagodzińska, hebrajskie słowo *hitbolelut*, które jest odpowiednikiem polskiego słowa asymilacja, dosłownie tłumaczy się jako „wynarodowienie”⁴³. Analogiczną kwestią, pokazującą różnice w wartościowaniu pojęcia asymilacji, może być rusyfikacja i germanizacja Polaków podczas zaborów.

Nowoczesności (okres po Rewolucji Francuskiej) oraz różnym procesom z nią związanym, takim jak właśnie asymilacja, często towarzyszyły procesy i postawy odwrotne niż zamierzone. Żydzi, na fali demokratyzacji i emancypacji stali się w końcu widoczni i zaczęli zajmować miejsca inne niż te, które zajmowali dotychczas. Zaczęli być obecni w prawie wszystkich strukturach społecznych, zawodach i pozycjach. W oczach Polaków, nie dość, że byli obecni w wielu płaszczyznach społeczeństwa, ciągle pozostawali Żydami. Można być adwokatem, nauczycielką, malarzem, jednak ciągle w pełni nie będzie się należało do tej kategorii, bo zawsze będzie się należało do innej – do kategorii Żydów.⁴⁴ Na ziemiach polskich była to kwestia dosyć skomplikowana ponieważ, o ile w latach 60. XIX wieku dokonała się emancypacja polityczna, o tyle praktyczna realizacja tej polityki praktycznie nie nastąpiła w ogóle. Epoka wczesnego pozytywizmu, która wyrosła na fali nastrojów Rewolucji Francuskiej, przyniosła pozytywne nastroje asymilacyjne. Lata późniejsze, konfrontując się z rzeczywistością, zweryfikowały te nastroje.

Agnieszka Jagodzińska wspomina również o różnicach w akulturacji rzeczywistej i deklarowanej. W książce *Pomiędzy...* bada przede wszystkim metamorfozy związane z aspektem wizualnym akulturacji, takim jak stroje, ale także z aspektem lingwistycznym, czy onomastycznym.⁴⁵ Niezwykle ważnym aspektem jest to, do jakiej narodowości przypisywali się Żydzi. Jakie były deklaracje Żydów postępowych jeżeli chodzi o przynależność religijną czy kulturową, a jakie Żydów ortodoksyjnych i chasydów. Jednak i tu ujawnia nam się męskie ujmowanie procesu asymilacji. W przypadku Żydówek kwestie te nie były tak istotne ze względu na wyłączenie z przestrzeni publicznej i postępującą już wśród kobiet asymilację.

⁴³ Tamże, s. 10

⁴⁴ B.Umińska, dz. cyt., s. 16

⁴⁵ A. Jagodzińska, dz. cyt., s.11.

Różnice w asymilacji kobiet i mężczyzn są kwestia dość znacząca, a jednak w wielu przypadkach pomijana. W historiografii traktującej o asymilacji Żydów w XIX wieku, nie występuje podział ze względu na płeć. W tym wypadku jest to podział niezwykle istotny, bo inaczej przebiegała asymilacja kobiet żydowskich, a inaczej mężczyzn. Pomijając analizę genderową, pomija się tym samym istotne wątki, szalenie ważne dla tego procesu. W kontekście rekonstruowania biografii poszczególnych kobiet – aktywistek, nauczycielek czy też innych, które znacznie wyemancypowały się ze swojego środowiska, jest to kontekst bardzo istotny. Wnikliwa analiza asymilacji Żydówek pokazuje, że nie był to proces jednolity, w znacznej mierze uzależniony od czasu i miejsca urodzenia oraz poziomu wykształcenia.

W kulturze europejskiej, kobieta żydowska była od zawsze postrzegana jako ta, która stoi w opozycji do żydowskiego mężczyzny. Bożena Umińska, zwraca uwagę na bardzo znany i stary europejski topos literacki, polegający na zestawieniu pięknej Żydówki oraz jej chytrego i przebiegłego ojca.⁴⁶ W literaturze epoki elżbietańskiej pojawiają się postaci kobiet żydowskich przyjmujących chrzest, często pod wpływem ukochanego chrześcijanina. Żydówka staje tym samym również w opozycji do społeczności żydowskiej, która uparcie trwa przy swojej wierze. Skonstruowana w taki sposób postać kobiety żydowskiej pojawia się między innymi u Szekspira w *Kupcu weneckim* (1623)⁴⁷. Jessica, córka żydowskiego kupca, z własnej woli opuszcza dom ojca by wieść życie z chrześcijańskim ukochanym, co zostaje oczywiście przypieczętowane chrztem.

W późniejszych wiekach, kiedy wiara nie była tak ważna, a do konwersji religijnej odnoszono się wręcz krytycznie, istotne stały się zagadnienia emancypacji i asymilacji żydowskiej. Postać Rebeki z powieści Waltera Scotta *Ivanhoe* jest oczywiście piękną i mądrą Żydówką ale także osobą przystosowaną do czasu w którym żyje.⁴⁸ Nie są jej obce wydarzenia, którymi pasjonuje się społeczeństwo XIX wiecznej Anglii. I tu po raz kolejny ujawnia się postać Żydówki, znacznie odstającej od reszty społeczności żydowskiej. Udało jej się uniknąć balastu ortodoksji, ale pozostała wierna swojej religii.

Ważnym aspektem różnic w asymilacji kobiet i mężczyzn był zanik stratyfikacji społecznych panujących w społeczności żydowskiej. Dla przykładu Polka, w zależności od pozycji społecznej, miała inny zakres obowiązków. Inne zadania i status społeczny miała chłopka, inny żona lekarza czy arystokratka. W świecie chrześcijańskim podziały były liczniejsze i bardziej

⁴⁶ B. Umińska, dz. cyt. s. 19.

⁴⁷ Komedia *Kupiec Wenecki* została opublikowana w 1623 roku, czyli po śmierci Szekspira, jednak pisana była w latach 1594-1597.

⁴⁸ Walter Scott, *Ivanhoe*, tłum. T. Tatarkiewicz, Warszawa 1978.

skomplikowane, w związku z tym ważne było pochodzenie, klasa społeczna czy po prostu wykonywany zawód (męża), a migracja do klasy wyższej dawała szansę na powiększenie swobód. W świecie żydowskim stratyfikacja społeczna była ograniczona, a awans do klasy wyższej nie dawał Żydówkom dodatkowej swobody czy zwiększenia prestiżu społecznego. W odróżnieniu od mężczyzn, którzy mogli podnosić swoją pozycję w obrębie wspólnoty religijnej i poprzez to wchodzić na wyższy poziom. W takim układzie, asymilacja dawała kobiecie jedyną szansę na podniesienie swojego statusu, jednak tylko i wyłącznie w ramach społeczności nie-Żydowskiej.

Różnica między mężczyznami a kobietami w procesie zbliżania się do społeczności polskiej jest znacząca, ponieważ kobiety wcześniej zaczęły dawać upust swoim pragnieniom wyjścia poza hermetyczną społeczność żydowską. Ich zamknięcie we wspólnocie i odsunięcie od życia religijnego przynosiło inne, nowe rezultaty. Żydówki zaczęły interesować się światem świeckim, językami obcymi i różnymi dziedzinami nauk, które dalekie były od metanarracji religijnej judaizmu. Ich asymilacja zaczęła iść obcym dla mężczyzn torem. Kobiety asymilowały się chętniej i liczniej. Znajomość języka polskiego, rosyjskiego czy niemieckiego wynikała także ze wzmożonych kontaktów kobiety żydowskiej z nie-Żydami. Prowadząc mały sklepik z przyprawami korzennymi, jak Cipa – żona bohatera w powieści Orzeszkowej *Silny Samson* (1879), która zdana była na ciągłe kontakty z Polakami, albo tytułowa Chawa z opowiadania Świętochowskiego (1879), której praca polegała na handlu domokrążnym, chcąc nie chcąc musiały posiadać znajomość języka polskiego. Stał się on w pewnym momencie drugim językiem kobiet.

Dla Żydówki utrzymanie całej rodziny wiązało się z niebywałą kondycją i energią. Bardzo często żona talmudzisty lub chasyda była jedyną żywicielką rodziny. Musiała wykazać się dużą determinacją, inteligencją i wyobraźnią żeby w ciągu jednego dnia zarobić 4 ruble, które będą „być albo nie być ich samych i ich rodzin”.⁴⁹ Praca, którą wykonywała Żydówka była pracą najniższego rzędu – drobny handel, roznoszenie produktów (bułki, chleb), pomoc domowa. Były to prace cenione najniżej. Należy podkreślić, że nie otrzymywały one żadnych dodatkowych przywilejów wynikających z bycia żywicielką całej rodziny. Z drugiej strony dzięki swoim licznym kontaktom z nie-Żydami, pełniły rolę pośredniczek w kontaktach ze światem zewnętrznym. Kobiety żydowskie odnalazły w ten sposób wspólny obszar kulturowy ze społecznością polską.

Tak też od połowy XIX wieku, wraz z rosnącą emancypacją kobiet, Żydówki coraz liczniej pojawiają się w sferze publicznej – w kulturze, w partiach politycznych, w szkołach jako

⁴⁹ B. Umińska, dz. cyt., s. 71.

nauczycielki, pracownice ochronek dla dzieci czy po prostu członkinie różnych stowarzyszeń działających na rzecz kobiet. W skali całej społeczności żydowskiej są to oczywiście wyjątki, ale do tej pory nie było to prawie w ogóle spotykane. Asymilacja kobiety żydowskiej miała, jak pisałam wcześniej, dwa aspekty. Pierwszy z nich to aspekt narodowy ponieważ chodziło o równouprawnienie mniejszości żydowskiej w ogóle, drugi był związany z płcią.

Należy również powiedzieć kilka słów o Haskali – żydowskim oświeceniu, które wywarło znaczący wpływ na procesy asymilacyjne mężczyzn i kobiet. Ten intelektualny ruch żydowski zaczął powstawać u progu epoki nowożytnej czyli pod koniec XVIII wieku, na terenach niemieckich. Postulował on integrację ze społecznościami nieżydowskimi i wyjście „z getta” fizyczne jak i psychiczne. Twórcy ruchu chcieli także zmodernizować kulturę żydowską, między innymi poprzez odejście (nie całkowite) od obyczajów, zrzucenie tradycyjnego ubioru i języka jidysz. Uważali, że kluczowe będzie zdobycie świeckiego, nowoczesnego wykształcenia i wolnych zawodów. Kwestie językowe były również ważnym elementem ruchu. Postulowano naukę języka kraju w którym się mieszka. W Niemczech, kolebce ruchu, tłumaczono święte księgi na język niemiecki. Drugim postulatem było odrodzenie się języka hebrajskiego z jednoczesnym odrzuceniem jidysz. Zaczęły powstawać hebrajskie i aramejskie słowniki oraz opracowania gramatyczne, a dalszym skutkiem był rozwój nowej, świeckiej literatury żydowskiej.⁵⁰

Na gruncie polskim, oświecenie żydowskie było popularne szczególnie w dużych ośrodkach miejskich. Wśród głównych zwolenników było wielu ludzi zamożnych – lekarzy, bankierów, prawników, drukarzy. Haskala była w głównej mierze ruchem intelektualnym, dlatego zaczęły pojawiać się pomysły na tworzenie szkół dla dzieci żydowskich z wykładowym językiem polskim. Wiele Żydówek, na fali haskalowych haseł emancypacyjnych, zaczęło się aktywizować, uczestniczyć w kwestach, wiecach asymilacyjnych a także polskich świętach narodowych. Istotnym momentem stało się powstanie styczniowe, które zintegrowało Polaków i Żydów wobec wspólnego wroga – Rosji Carskiej. Żydzi czuli się członkami społeczeństwa polskiego, z którym cierpieli niedole powstaniowych represji. Kobiety żydowskie zaczęły ubierać się zgodnie z panującą modą, która wyrażała żalobę narodową. Noszono czarne bądź fioletowe suknie oraz biżuterię martyrologiczną czyli różnego rodzaju łańcuchy symbolizujące ucisk i niewolę. Mężczyzna musiał nosić strój tradycyjny, bo inaczej jawnie przeciwstawiał się restrykcjom religijnym. Kobieta miała jedynie obowiązek noszenia peruki, chociaż z biegiem lat, odchodzono również i od tego nakazu.

⁵⁰ Sh. Schoenberg: *Haskalah* [hasło w:] Jewish Virtual Library, dostępny on-line : <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Judaism/Haskalah.html> (dostęp dn. 20.08.2012)

Alfred Döblin, podczas podróży po Polsce w latach 20. XX wieku, zahaczając o dzielnicę żydowską, tak opisał swoje spostrzeżenia:

*Na bruku rodziny pogrążone w rozmowie; dwaj młodszy mężczyźni w czystych chałatach z żonami w modnych strojach, uszminekowanymi z polską pikanterią. (...) Młode dziewczyny przechadzające się pod rękę, wcale nie wyglądają na Żydówki, śmieją się, rozmawiają w jidysz, noszą się z polską aż po cienkie pończochy.*⁵¹

Wygląd zewnętrzny oraz zachowanie, stały się najbardziej widocznym świadectwem postępujących zmian.

W połowie XIX wieku powstały dwa modlitewniki dla Polek wyznania mojżeszowego, które trafnie opisują nastroje panujące w spolonizowanej części wspólnoty żydowskiej. Jeden z nich to *Książka do modlitwy dla pożytku niewiast wyznania mojżeszowego na wzór niektórych w podobnym rodzaju dzieł niemieckich* napisany został przez Jakuba Elsenberga, drugi to *Techynoth. Modlitewnik dla Polek wyznania mojżeszowego* Rozalii z Feliksów Saulsonowej. Oba modlitewniki, skierowane były do Żydówek z domów postępowych i pokazują w jakim stopniu nastąpiła polonizacja sfery religijnej. Język polski stawał się powoli „językiem kobiet”, w odróżnieniu od jidysz, który do tej pory nosił to miano, polski nie był kojarzony z żargonem, językiem zaniżającym status społeczny. Był on szansą na kulturowy i społeczny awans kobiet. Według Żydów postępowych, kobiety powinny zastąpić jidysz językiem polskim – w sferze prywatnej i publicznej.⁵² Jest to oczywiście jedna z wielu postaw ówczesnych kobiet żydowskich, związana była z osobami z domów bogatszych i bardziej postępowych, których bliskie były hasła Haskali.

W przypadku kobiet pochodzących z domów ortodoksyjnych i chasydzkich, znajomość języka polskiego czy innego języka narodowego, nie była zjawiskiem powszechnym. Nawet kwestie tożsamościowe były sprawą dość skomplikowaną ponieważ kobiety chasydzkie same poddawały się pewnego rodzaju wykluczeniom. Za przykład posłuży tu dialog między cadykiem Szalom Dowber Schneersohnem z Lubawicz (1861-1920) a jego matką, rebecyn Rywką:

– *Matko, przecież jesteś chasydzką Żydówką*

⁵¹ A. Döblin, *Podróż po Polsce*, Kraków 2000, s. 65.

⁵² Tamże, s. 173

– *Czy jestem chasydzką Żydówką, nie wiem, pewne jest, że jestem z chasydzkiego rodu*⁵³.

Dialog ten pokazuje, że dla wielu kobiet „chasydzkość” nie była kwestią tożsamości, lecz jedynie genealogii. Marcin Wodziński, analizujący status kobiety w chasydyzmie, twierdzi, że dialog cadyka z jego matką jest przykładem wyjątkowo uderzającym, ponieważ rebecyn Rywka pochodziła z bezpośredniego otoczenia ów cadyka i posiadała wysoki status wśród chasydów. Jest jeszcze wiele przykładów pokazujących, że tak naprawdę kobieta – żona, matka czy córka chasyda, była poza światem chasydyzmu. Kobieta była wykluczona z wszelkich form życia wspólnoty takich jak codzienne wspólne modlitwy, studiowanie, zabawy.⁵⁴ W początkach XX wieku sytuacja jednak zmienia się, najpierw wśród części chasydów centralnej Polski, a później także w innych grupach. Powodem było dostrzeżenie możliwości zaangażowania kobiet w obronę tradycji żydowskiej, która postulowana była przez aktywnych politycznie chasydów. Chasydzi zaczęli dostrzegać plusey w edukacji kobiet oraz w ich działalności społecznej.

2.3. Edukacja

W Talmudzie można odnaleźć komentarze dotyczące edukacji religijnej kobiet autorstwa różnych rabinów: „*Kto uczy swą córkę Tory, to jakby uczył ją tiftlut*”, „*Niech słowa Tory rzucone zostaną raczej na pastwę ognia, niżby miały być przekazane niewiastom*”⁵⁵. Chłopcy żydowscy od pierwszych lat życia uczyli się na pamięć hebrajskich zwrotów Tory, w odróżnieniu od dziewcząt, które nie znały języka hebrajskiego ani w mowie, ani w piśmie. Język jidysz był językiem używanym przez kobiety, stąd często nazywa się go *mame loszn* co znaczy „język matki”. Posługiwano się nim w domach, na targowiskach, w zwykłych i codziennych kontaktach. Był to także pierwszy język, którego uczyło się małe dziecko. Z kolei hebrajski to *loszn kojdesz* czyli „język święty”, używany był szczególnie w synagogach, szkołach, piśmiennictwie religijnym. Powstawały w nim najstarsze teksty judaizmu takie jak Dekalog, Tora, Miszna. Z racji odsunięcia kobiet od głównego nurtu życia religijnego, nie znały one tego języka. Wyraźnie widać tu obecność prastarej żydowskiej zasady separacji płci, z której wybrzmiewa wyraz sprzeciwu mężczyzn wobec możliwości udostępnienia kobietom sfery boskiej i świętej – tu obecnej pod postacią *loszn kojdesz*.

⁵³ Ch. M. Perlow, *Likutej Sipirim*, „Kfar HaBaD” 36 (1966), s. 117. Cyt. za M. Wodziński, *O bocianach z żabiej perspektywy, czyli kobiety i chasydyzm*, [w:] *Nieme dusze*, dz.cyt., s. 83

⁵⁴ M. Wodziński, dz. cyt., s. 103

⁵⁵ A. Grupińska, *Najtrudniej jest spotkać Lilit. Opowieści chasydek*, Warszawa 2000, s. 250.

Kobieta należy do sfery profanum – bliska naturze więc bliska temu co zmienne, śmiertelne i nie do końca ludzkie. Z kolei sacrum jest ściśle związane ze sferą męską czyli boską i nieśmiertelną. Był to też jeden z powodów dla którego edukacja dziewcząt poszła w stronę świecką – czyli profanum.

W XIX-wiecznych domach żydowskich, młode dziewczęta z reguły nie mogły uczęszczać do szkół świeckich, ani też do szkół religijnych. Jednak te rodziny, które było stać, wynajmowały prywatnego nauczyciela bądź guwernantkę do udzielania lekcji w domu. Uczono najczęściej języków obcych, muzyki, matematyki, czasem języka hebrajskiego. Aktywistka i feministka żydowska – Pua Rakowska, urodzona w tradycyjnym domu, jako mała dziewczynka przejawiała duże zdolności naukowe, dlatego też została wysłana do chederu. Było zjawiskiem niezwykle rzadkim, żeby dziewczynka uczęszczała razem z innymi chłopcami do elementarnej szkoły religijnej. Rakowska tak wspomina swoje wczesne lata edukacji:

Rodzice chcieli chronić mnie przed koniecznością pisania w szabes, jednak kształcili dalej, zapewniając mi prywatne lekcje rosyjskiego oraz wszystkich innych przedmiotów gimnazjalnych. Uczylam się także niemieckiego, będącego wówczas jednym z języków używanych w Białymstoku (...). Jednocześnie uczyłam się hebrajskiego⁵⁶.

Młodym chłopcom zabraniano studiowania literatury niereligijnej, z kolei dziewczynki miały większą swobodę. Częściej sięgały po świecką literaturę zagraniczną. W takich warunkach Żydówki asymilowały się częściej i chętniej niż, zanurzeniu w religijnych księgach mężczyźni. W powieści *Bracia Aszkenazy* Israela Singera jedną z głównych postaci jest Dina urodzona w bogatej rodzinie łódzkiego przemysłowca. Doskonale wykształcona w naukach świeckich, całymi dniami czyta europejskie romanse, zafascynowana architekturą kościelną i wszystkim tym co nie należy do żydowskiego świata.⁵⁷

W dwudziestoleciu międzywojennym szczególnie popularne wśród Żydówek stały się książki Lwa Tołstoja, Fiodora Dostojewskiego, Marka Twaina czy Juliusza Verne'a. Wtedy też zaczęto tłumaczyć literaturę światową na język jidysz w związku z tym większa ilość czytelniczek

⁵⁶ Pua Rakowska, *Zichrojnes fun a jidyszer rewolucjonerin*, Central-Farband fun Pojlisze Jidn in Argentine, Buenos-Aires 1954, s. 11–116. tłum. Joanna Lisek, on-line: <http://www.varshe.org.pl/yi/teksty-zrodlowe/o-ludziach/223-wspomnienia-ydowskiej-rewolucjonistki>, rozdział I (23.10.2012)

⁵⁷ I. J. Singer, *Bracia Aszkenazy*, Wrocław 1998.

żydowskich mogła sobie pozwolić na lekturę. Jednak niektóre kobiety, mimo swobody w doborze lektur, wolały sięgać po żydowskie książki moralizatorskie.

Nie jest też do końca prawdą, że szkół dla Żydówek nie było w ogóle. Już w latach 20. XIX wieku założono w Warszawie pierwszą prywatną szkołę dla dziewcząt. Jedną z nich prowadziła Fryderyka Eisenbaum, żona dyrektora słynnej Szkoły Rabinów. Szkoła miała typowo świecki i asymilatorski charakter więc uczęszczały do niej dziewczynki z domów nie-tradycyjnych.⁵⁸ Te dwie szkoły były wyjątkiem, jednak bardzo istotnym ponieważ już w latach 60., po powstaniu styczniowym, powstaje coraz więcej tego typu placówek. Wiele z nich miało na celu przygotowanie dziewcząt do dalszej nauki w gimnazjach publicznych. I tak pod koniec wieku Żydówki stanowiły prawie jedną trzecią ogółu uczennic szkół gimnazjalnych w Królestwie Polskim⁵⁹.

Początek XX wieku przynosi prawdziwy rozwój żydowskich szkół dla dziewcząt o charakterze mniej asymilatorskim. W 1917 roku w Krakowie powstaje pierwsza na świecie religijna żydowska szkoła żeńska, która była skierowana do dziewcząt pochodzących z ortodoksyjnych domów. Nazywała się Beit Jaakow (Dom Jakuba) i została założona przez Sarę Szenirer, córkę chasydzkiego kupca z Bełża. Szenirer była pod wielkim wrażeniem książki *Religia zjednoczona z postępem* Samsona Rafaela Hirscha który, uważał, że ortodoksja i działalność publiczna mogą być integralną częścią żydowskiego życia. Zainspirowana tym dziełem, z poparciem ortodoksyjnej partii Agudat Israel, postanawia otworzyć szkołę dla dziewcząt. Nauczano w niej przede wszystkim języka hebrajskiego, podstaw Tanachu. Była w niej także nauka modlitw i psalmów, wykłady o liturgii a także ogólne wiadomości o żydowskiej etyce. Dziesięć lat później istniało w Polsce już 110 placówek Beit Jaakow⁶⁰.

W 1919 roku, wraz z uchwaleniem prawa o obowiązkowym szkolnictwie podstawowym w Polsce, całkiem sprawnie rozwija się żydowska oświata. W samej Warszawie powstaje około 30 prywatnych gimnazjów i liceów żydowskich, nie wliczając w to szkół podstawowych. Placówki były zazwyczaj prowadzone przez organizacje o różnym charakterze ideologicznym. Były to organizacje narodowo-świeckie, religijne, narodowo-religijne, bundowskie. Dla przykładu szkoły Beit Jaakow były wspierane przez organizację Agudat Israel, która była prowadzona przez ortodoksyjnych Żydów i miała typowo religijny charakter. Wybór takiej szkoły zależał od przekonań religijnych bądź ideologicznych, rodziców. Decydującą kwestią był także status

⁵⁸ H. Datner, *Ta i tamta strona. Żydowska inteligencja Warszawy drugiej połowy XIX wieku*, Warszawa 2007, s. 61.

⁵⁹ Tamże, s. 105.

⁶⁰ A. Grubińska, dz. cyt., s. 197.

majątkowy.

W następnym rozdziale, poświęconym konkretnym przykładom publicznej działalności kobiecej w Warszawie, chciałabym dokładniej opisać warszawskie szkoły świeckie i religijne dla dziewcząt. Część z nich była tworzona przez Żydówki dla których Warszawa była jedynie przystankiem. Takim przykładem będzie szkoła Puy Rakowskiej. Przyjechała na warszawski Muranów, który w ówczesnym czasie był tętniącym życiem miastem w mieście i celem emigracji wielu dziewcząt z całego Cesarstwa. Na gruncie warszawskim stworzyła rodzaj szkoły syjonistycznej, łączący zajęcia praktyczne z nauką historii i języka hebrajskiego, który stał się modelowym przykładem szkół w Erec Isroel.

Rozdział III

ŻYDOWSKIE WARSZAWIANKI

W tym rozdziale chciałabym uruchomić kontekst „warszawski” i przyjrzeć się bliżej dzielnicy żydowskiej oraz Żydówkom tam mieszkającym czyli na Muranowie. Dzisiaj jest on kojarzony przede wszystkim z byłym gettem, pustką, gruzami i cmentarzem. Jednak utworzenie getta przez Niemców oraz unicestwienie jego mieszkańców to zaledwie kilka lat, spośród wielu wieków pobytu Żydów w Warszawie. Nie umniejszając traumatycznemu wydarzeniu Zagłady, które kończy żydowską historię, należałoby jednak cofnąć się wstecz. Sięgnięcie do historii warszawskiej społeczności żydowskiej, pokaże, że ich obecność w tym mieście to nie tylko bieda, głód i prześladowania, ale także lata bogate w osiągnięcia w nauce, kulturze, sztuce, ruchach społecznych i różnych innych formach życia publicznego.⁶¹ Pokaże nam także, że Muranów jako dzielnica żydowska to nie tylko egzemplifikacja śmierci. W tym wypadku należy sięgnąć do żywych historii, często prozaicznych i codziennych biografii żeby „odczarować” szary, wizualnie i symbolicznie Muranów.

⁶¹ J. Leociak, *Wstęp [w:] Getto warszawskie. Przewodnik po nieistniejącym mieście*, Warszawa 2001, s. 21.

3.1. Muranów jako stolica kulturalna Żydów

Historia Żydów warszawskich, charakter dzielnicy żydowskiej oraz sam proces przekształcenia się jej w żydowskie centrum kulturalne Żydów Środkowo-Europejskich, jest zagadnieniem niezwykle interesującym. Na wstępie należało by również przyjrzeć się dość problematycznej nazwie jaką jest „dzielnica żydowska”. W książce *Stacja Muranów* Beata Chomątowska przytacza wypowiedź Eleonory Bergman, która twierdzi, że dzielnicy żydowskiej jako takiej w Warszawie nie było, ponieważ Żydzi mieszkali nie tylko na Muranowie⁶². W odróżnieniu od krakowskiego Kazimierza, który był typowym *oppidum iudaeorum*, w przypadku Warszawy nie wyznaczono miejsca gdzie Żydom wolno mieszkać, a jedynie gdzie nie wolno. Chomątowska podaje inne, jej zdaniem bardziej adekwatne nazwy, takie jak „dzielnica północna”, „dzielnica nalewkowska” czy po prostu „dzielnica muranowska”. Myślę, że można ich wszystkich używać zamiennie ponieważ każda odsyła czytelnika do tego konkretnego obszaru. W przypadku określenia „dzielnica żydowska”, nigdy nie będzie to Praga czy inny obszar, ale właśnie rejon ograniczony dziś aleją Solidarności, Bonifraterską, Słonimskiego i Okopową.

Zanim jednak doszło do jakiegokolwiek formowania się dzielnicy żydowskiej, z którą bezpośrednio kojarzymy Muranów, pierwsi Żydzi lokowali się na terenach dzisiejszego Starego Miasta. Historia samego osadnictwa sięga średniowiecza, kiedy to Warszawa była niewielkim miastem i mało atrakcyjnym handlowo dla społeczności żydowskiej. Przybywają tu stosunkowo późno niż było w przypadku innych polskich miast. W 1430 roku pojawiają się pierwsze wzmianki o „ulicy żydowskiej”. Znajdowała się ona na ulicy Wąski Dunaj, skąd szła na południe zahaczając o ulice: Rycerską, Piwną, Piekarską. Bożnica znajdowała się na terenie przedwojennego domu nr 7 przy Wąskim Dunaju. Jedna z wersji dotycząca pochodzenia nazwy Dunaj mówi, że z tejże synagogi rozlegało się pobożne wołanie „Adonai” („Boże”, „Panie Wszchemogący”). Inna mówi, że niegdyś przepływał tamtędy niewielki strumień, stąd nazwa Wąski Dunaj. Ulica, w prawie niezmiennym miejscu, istnieje do dnia dzisiejszego⁶³.

Emanuel Ringelblum, w swojej książce na temat pierwszych Żydów warszawskich, przytacza dokumenty, które są doskonałym świadectwem życia codziennego. Przed wojną miał on jeszcze dostęp do wielu archiwaliów i różnego rodzaju dokumentów prawnych, w których zachował się po nich ślad. Jest to między innymi spisana umowa z 1435 roku, zawarta między

⁶² B. Chomątowska, *Stacja Muranów*, Warszawa 2012, s.34.

⁶³ F. K. Kurowski, *Pamiętki miasta Warszawy, 1949*, s.25-26

pacjentem, niejakim Maciejem Suszką, a „medyczką” Sławą. Umowa dotyczyła wypłaty honorarium w wysokości 3 kop groszy, tylko i wyłącznie w przypadku wyleczenia żony Suszki z choroby. Natomiast z 1428 roku pochodzi sprawa żydówki Hadassy, która oskarżyła niejakiego Jakuba o kradzież pieniędzy, „sromoczenie” i „zadanie jej policzków w jej domu”⁶⁴.

Ringelblum, z ksiąg ziemi i grodu warszawskiego, ksiąg ławniczych i wójtowskich oraz kodeksu przywilejów Starej i Nowej Warszawy, przytacza zapis pewnego procesu z 1460 roku, który dotyczył Żyda warszawskiego Helyasa. Polecił on opiekę nad nieletnią córką Spryncą oraz nad swym dobytkiem, innemu Żydowi – Lazarusowi. Proces wytoczył Żyd Oszfa, który twierdząc, że jest bliższym krewnym Helyasa, ma większe prawo do opieki nad jego córką i majątkiem. Do tego procesu włącza się Żydówka Rachela, która wspólnie z Oszfą składa przed sądem przyrzeczenie, że nieletniej Spryncy będzie u niej lepiej niż u Lazarusa. Ponadto oświadczają, że majątek Helyasa wzrośnie w ich rękach podwójnie lub nawet potrójnie. Zgodnie z obowiązującym prawem pokrewieństwa, którego sąd ziemski wówczas przestrzegał, wbrew woli Helyasa, córka Sprynca i majątek idą pod opiekę Żyda Oszfy i Żydówki Racheli. Do oświadczenia sądu, dołączony jest również dokładny spis przedmiotów znajdujących się w gospodarskim domu Helyasa, do których należą różnego rodzaju naczynia, narzędzia, odzież, pościele, poszwy, biżuteria i wiele innych przedmiotów⁶⁵. Jest to jedyny zachowany dokument świadczący o stanie wyposażenia warszawskiego domu żydowskiego z połowy XV wieku. Ten rodzaj źródła pokazuje również relacje panującą w żydowskich rodzinach. Wiadomo, że młoda Żydówka nie mogła pozostać na długi czas sama w domu i musiała być oddana pod opiekę krewnych wraz z całym rodzinnym majątkiem.

Średniowieczna historia Żydów warszawskich kończy się wraz z dekretem księcia Bolesława, który rozkazuje obcym handlarzom, czyli głównie Żydom, opuścić miasto. W taki sposób przywilej *de non tolerandis Judaeis*, wprowadzony dla całej Korony przez Zygmunta Starego w 1527 roku, w Warszawie zafunkcjonował 50 lat wcześniej. Miasto na mocy tego zakazu przez wiele dziesięcioleci nie chciała osiedlania się Żydów i prowadzenia przez nich handlu. Rozproszyli się oni po Mazowszu lub w niedalekich okolicach Warszawy, wykupując tak zwane „bilety żydowskie” dzięki którym mogli wjechać do miasta na krótki czas⁶⁶. Jednak w połowie XVIII wieku, możnowładcy tacy jak książę Sułkowski, Poniński czy Józef Potocki zauważyli

⁶⁴ E. Ringelblum, *Żydzi w Warszawie*. Cz.1. Od czasów najdawniejszych do ostatniego wygnania w 1527, Warszawa 1932, s.103.

⁶⁵ Tamże, s. 135.

⁶⁶ J. S. Bystroń, *Warszawa*, Warszawa 1977, s. 80.

w ludności żydowskiej szanse na zysk i zaczęli osiedlać Żydów w swoich jurydykach poza miastem. Tak powstała jedna z największych osad żydowskich – Nowa Jerozolima.

Przed 1791 roku, czyli przed reformą miejską, Warszawa liczyła 15 jurydyk oraz 5 na Pradze, która skupiała wtedy większą część rzemieślników i handlarzy. W XIX wieku Żydzi stanowili ponad ¼ części całej ludności Pragi, która stała się centrum życia żydowskiego, z własną synagogą, cmentarzem i szkołą.⁶⁷ Oprócz tej prawobrzeżnej lokalizacji, ludność żydowska zamieszkiwała ulice Senatorską, Bielańską, Tłomackie i okolice. W 1792 roku, 370 domów było zamieszkanym przez Żydów, co stanowiło ok 11% ogółu mieszkańców⁶⁸ Zamieszkiwali również Nowy Świat, Grzybowo, Leszno. Te dwie ostatnie lokalizacje staną się później podstawą do formującej się tak zwanej dzielnicy żydowskiej.

Warunki mieszkalne Żydów w ówczesnym czasie były bardzo złe. Gnieździłi się oni zazwyczaj w ciasnych, często niezamieszkałych budynkach i magazynach. Liczna grupa mieszkała w opuszczonych pałacach: Tyszkiewiczów, Sanguszki na Marywilu, Ogińskiego przy Rymarskiej. W pałacu Pocijów mieszkało 529 osób⁶⁹. W taki sposób nieznośne warunki, brak higieny, tłok staną się dla żydowskich rejonów cechą charakterystyczną⁷⁰. Należy również dodać, że zgodnie z klasycystyczną koncepcją estetyczną, która była realizowana przez władze Królestwa Kongresowego, dużą uwagę zaczęto przykładac do wyglądu ulic, placów i przestrzeni reprezentacyjnych. Z 1818 roku pochodzi raport Rady Stanu, w którym czytamy: (...) *wjazyki niekształtnymi domami uderzające, ulice niektóre nędznymi budowlami zacieśnione ubliżały temu pozorowi i ozdobie, jakimi się chlubią inne stolice Europy*⁷¹. Jak uważa Eleonora Bergman, raport ten napisany był w kontekście ulic zamieszkiwanych przez ludność żydowską, a dokładniej niechlujnego Pocijowa sąsiadującego z Marywilem, czyli dzisiejszym Placem Teatralnym. Retoryka, która miała charakter ówczesnej „nowomowy” pojawiała się także w latach późniejszych, co od lat 20-tych XIX wieku było krytykowane przez Komisję Starozakonnych.⁷²

W 1809 roku, wobec niebywale zwiększającej się liczby ludności żydowskiej, uchwalono rozporządzenie, które nakazywało opuszczenie Żydom Śródmieścia. Motywowano to nie-

⁶⁷ A. Eisenbach, *Z dziejów ludności żydowskiej w Polsce w XVIII i XIX wieku*, Warszawa 1983, s. 118.

⁶⁸ R. Mahler, Rozprzestrzenienie i statystyka Żydów w Warszawie w XVIII wieku, „Krajoznawstwo” 1934, nr 2, s. 48.

⁶⁹ J.S. Bystron, dz. cyt. s.116.

⁷⁰ J.Leociak, dz. cyt., s.27.

⁷¹ *Obraz Królestwa Polskiego w okresie konstytucyjnym*, t. 1, oprac. J. Leskiewiczowa, F. Ramotowska, Warszawa 1986, s.56.

⁷² E. Bergman, *Czy był rewir żydowski w Warszawie w latach 1809-1862?* [w:] *Żydzi Warszawy. Materiały konferencji w ŻIH w 100. rocznicę urodzin Emanuela Ringelbluma*, Warszawa 2000, s. 79.

bezpieczeństwem związanym z pożarami, zbyt dużym skupieniem ludności w jednym miejscu i złym stanem higienicznym. W rozporządzeniu tym wymienione zostały obszary na których nie można było Żydom mieszkać ani prowadzić handlu. Bezpośrednim skutkiem tego nakazu było osiedlenie się Żydów w północnej części Warszawy, której zakaz nie obejmował. W szczególności był to skraj Starego i Nowego Miasta czyli okolice ulicy Świętojerskiej, aż do terenów dzielnicy Żoliborz. Głównymi miejscami obszaru zamieszkiwanego przez Żydów był Plac Muranowski i ulica Nalewki. I tak zaczyna się kształtowanie dzielnicy żydowskiej, powoli zyskującej pewną odrębność i przekształcającej się w swoiste miasto w mieście.

Warszawa powoli stawała się największym skupiskiem żydowskim w Europie, żeby pod koniec drugiej połowy XIX wieku stać się drugim co do wielkości na świecie, po Nowym Jorku. W przeddzień wybuchu wojny, Warszawa liczyła ok. 380 tysięcy Żydów, co stanowiło 30% całej populacji Warszawy. Żydowska społeczność w większości różniła się od pozostałych mieszkańców miasta. Duża ich część ciągle żyła w sposób tradycyjny, w którym odbijały się formy obyczajowości ukształtowane jeszcze w średniowieczu. Z jednej strony, odrębność była wynikiem sytuacji prawnej Żydów w dawnej Rzeczypospolitej i wiekach późniejszych. Po drugie odrębność etniczna i kulturowa, a także folklor, były czynnikami podkreślającymi tę odrębność. Jak pisałam wcześniej, judaizm jest religią regulującą praktycznie każdą sferę życia. Oprócz samej wiary, obejmuje on kwestie dotyczące codziennych rytuałów, prawa, życia społecznego, wnika w życie prywatne każdego wyznawcy.

Spora część społeczności żydowskiej przyjeżdżała do Warszawy ze wschodu. Byli to tak zwani litwacy, którzy pochodzili głównie z terenów zachodnich guberni Cesarstwa Rosyjskiego czyli z dzisiejszych terenów Litwy i północnej Białorusi. Litwacy dobrze znali język żydowski, a także rosyjski w związku z czym mogli się łatwiej porozumieć z urzędnikami carskimi. Osiedlali się głównie w północnych częściach Muranowa. Największą grupę Żydów warszawskich stanowili wyznawcy chasydyzmu – prądu religijnego ukształtowanego w XVIII wieku, związanego z postacią Bal Szem Towa z Podola. Chasydyzm, o tendencjach ludowych, odnosił się do mistycyzmu i przeciwstawiał się racjonalizmowi. Wyznawcy, oprócz odrębności ideologicznej, wyróżniali się także wyglądem zewnętrznym. Mężczyźni nosili długie chałaty, od święta futrzane czapki – sztrajmle, kobiety peruki i czepki. W latach późniejszych, szczególnie w XX wieku, chasydzi byli postrzegani jako grupa odwołująca się do archaicznych, przestarzałych systemów wartości. Byli często fanatycznymi piewcami tradycjonalizmu. Jednak to właśnie niemal w samym centrum Warszawy rozkwitała myśl chasydzka oraz religijna nauka żydowska.

W taki sposób na warszawskich podwórkach Muranowa, do którego przez cały XIX i część XX wieku ciągnęli Żydzi ze wszystkich stron, powtarzały się zachowania, zwyczaje i inne formy życia jakie panowały na prowincji, w sztetlach, a także miastach wschodniej i zachodniej Europy. Była to pulsująca życiem część Warszawy, z jednej strony biedna, ciasna i duszna, z drugiej pełna rozmaitych wpływów ideologiczno-kulturowych oraz artystycznego fermentu. Średniowiecze witało się tu w nowoczesnością, konserwatyzm z awangardą.⁷³ Rozwijało się tu także żydowskie poczucie tożsamości narodowej.

Dzielnica północna była z reguły zamieszkiwana przez drobnomieszczaństwo, robotników, handlarzy i biedotę, mieszkającą w wielkich kamienicach czynszowych⁷⁴. Na ulicy Gęsiej handlowano manufakturą moskiewską i łódzką, na ulicy Franciszkańskiej licznie skupowano radomską skórę, a na Nalewkach sprzedawano głównie wyroby galanteryjne, pończosznice i koronki. Były tu też hotele, które z przekąsem nazywano „hotelami pod pluskwą”, a także różne drukarnie. Warszawa była jednym z miast o największej liczbie drukarni żydowskich. Wychodziły stąd gazety i książki drukowane w języku jidysz, które były wysyłane na niemal cały świat.

Isaac Bashevis Singer, w artykule *Każda żydowska ulica w Warszawie była samodzielnym miastem* z 1944 roku, kiedy z żydowskiej dzielnicy nie zostało prawie nic, opisuje społeczną topografię ulic przedwojennego Muranowa:

Warszawscy Żydzi dzielili stolicę na „te” i „tamte” ulice (...). Za dobre uważano ulice położone w południowej części żydowskiej Warszawy: Śliską, Pańską, Grzybowską, Twardą, plac Grzybowski, Gnojną, Krochmalną, Mariańską. Trudno wytłumaczyć, dlaczego właśnie ich mieszkańcy uważali się za prawdziwych warszawiaków. Rzadko zbłądził tutaj Litwak, w szabas chasydzi spacerowali tu w sztrajmlach na głowie, tutaj też mieszkała najpobożniejsza i najbardziej konserwatywna część warszawskich Żydów (...). Do „tamtych” ulic należały: Dzielna, Pawia, Gęsia, Miła, Niska, Stawki, plac Muranowski, a już przede wszystkim Nalewki i Franciszkańska. Panował tam wieczny rejwach i zamęt. Tamtejsi Żydzi handlowali przed I wojną z Władystokiem, Pietropawłowskiem, a nawet z Chinami (...) Na „tamtych”

⁷³ G. Zalewska, dz. cyt., s. 23.

⁷⁴ R. Sakowska, *Ludzie z dzielnicy zamkniętej. Żydzi w Warszawie w okresie hitlerowskiej okupacji*, Warszawa 1975, s. 22

*ulicach ludzie chodzili przyspieszonym krokiem i nawet chcąc dostać się gdzieś w pobliże, wsiadali do tramwaju.*⁷⁵

Warszawa jest miastem szczególnym jeżeli chodzi o badania historii i kultury żydowskiej. Po pierwsze, od XIX wieku była tu jedna z większych gmin żydowskich na świecie. Po drugie, między innymi w Warszawie mieszkała najliczniejsza i najbardziej zasymilowana ludność żydowska spośród wszystkich miast cesarstwa rosyjskiego. Poza Wilnem i Odessą był tu najprężniej rozwijający się ośrodek kultury żydowskiej. W samym Królestwie Polskim to właśnie Warszawa od XIX wieku stawała się miejscem dominującym nad pozostałymi miastami.⁷⁶ Była dynamicznie rozwijającym się ośrodkiem, o wielkomiejskim charakterze, z licznymi możliwościami rozwoju, *była centrum duchowego życia Żydów. Ośrodkiem żydowskości. Tętniła żydowską kulturą, żydowską pobożnością i świeckością* – pisał Zusman Segalowicz⁷⁷. Między innymi właśnie na warszawskim Muranowie ukształtowały się zręby pierwszych grup inteligentnych, które w późniejszym czasie dały początek żydowskim ruchom narodowym. Tu rodziła się świadomość *frojen frage* (kwestii kobiecej), będącej ważnym elementem w emancypacji i modernizacji życia żydowskiego.

Z drugiej strony, dzielnica żydowska był miejscem bardzo biednym. Biedni byli artyści, literaci, działacze społeczno-polityczni, myśliciele i aktywiści. Jedni byli bardziej biedni, drudzy – poprzez wykształcenie, pochodzenie lub kontakty – mogli podnieść swój status materialny i wieść życie nieco lepsze. Realia panujące na przedwojennym Muranowie opisywało kilku żydowskich pisarzy i pisarek. Dzięki ich literackiej działalności można poznać i przybliżyć panującą wówczas atmosferę dzielnicy. Jednym z pisarzy mieszkających w żydowskiej dzielnicy był Bernard Singer – dziennikarz i publicysta związany z literackim środowiskiem Warszawy. Współpracował między innymi z „Hajnt”, „Nowym dziennikiem”, „Literarisze Bleter”. Pisał w jidysz, po polsku i hebrajsku. Swoje przedwojenne wspomnienia zawarł w książce *Moje Nalewki*. Oto fragment:

Cała ulica biegła. Ruch wzmagał się szczególnie między pół do drugiej a drugą po południu. Biegano ze sklepu do sklepu po krótkoterminowy kredyt,

⁷⁵ I. B. Singer, *Każda żydowska ulica w Warszawie była samodzielnym miastem*, [w:] tegoż Felietony. Eseje. Wywiady, Warszawa 1993.

⁷⁶ H. Datner, dz. cyt., s. 14.

⁷⁷ Z. Segalowicz, *Tłomackie 13 (Z Unicestwionej przeszłości). Wspomnienia o Żydowskim Związku Literatów i Dziennikarzy w Polsce (1919-1939)*, Warszawa 2001.

po ostatnią sumę, która była potrzebna do spłacenia weksla. (...) Modlitwę odmawiano w biegu, wyprowadzając ostatnie sentencje między bóżnicą a sklepem. Nie wiem, ile sklepów było na Nalewkach. W każdym razie w ciągu pierwszych lat naszego stulecia liczba ich wzrosła dziesięciokrotnie. Duży lokal dzielono na części, a w każdej z nich inny kupiec urządzał swój sklep, czasem było ich pięciu, sześciu.

Niemalże we wszystkich relacjach z przedwojennego Muranowa, ulice takie jak Smocza, Nalewki, Pawia czy Dzielna były opisywane jako niezwykle ruchliwe, a jednocześnie rozbrzmiewające dźwiękami, miejsca. Stale słychać było przekrzykujących się tragarzy, gazeciarzy, dzieci z bajglami, które przed zajęciami w szkołach chciały sprzedać ich jak najwięcej. Na tych ulicach *krzyżują się drogi żydowskiej nędzy i brzęczą „srebrne talary” w składach tekstylnych (...)*⁷⁸

Chaim Siemiatycki, poeta urodzony w Tykocinie, również mieszkał w Warszawie przez kilka lat. Podzielił los przedwojennej większości, która uczyniła Warszawę miastem przejściowym. Początkowo pracował jako stróż nocny. Debiutował w 1929 roku i wydawał dwa tomy wierszy. W 1939 roku otrzymał nagrodę im. Pereca ufundowaną przez żydowską sekcję PEN-Clubu. Jeden ze swoich wierszy zatytułował *Warszawa*, oto fragment:

*Kark twój, o miasto, zastygł w koromysłach:
cisną ku ziemi twe kamienne plecy –
zaprzęg miasteczek ciągnie twoja Wisła,
z kozła ulicznik z gwizdem targa lejce (...)
Twoje biedne podwórza – nocy ciemne studnie
albo kufry kowane z oderwanym wiekiem,
arkusze nieba gwiazdne
i kalekie
łypią szklaną źrenicą w butelce wśród śmieci,
zanim zaświeci
ozłacające wszystko wysokie południe.*

⁷⁸ Sz. L. Sznajderman, *Smutna geografia Nalewek* [w:] „Literarisze Bleter” 37 (540) 1934, s. 604- 606, tłum. A. Geller, on line: <http://varshe.pl/index.php/pl/places/descriptions/item/16-smutna-geografia-nalewek.html> (20.09.2012)

(...)
... Zdołałem zapomnieć
w tym mieście twarze czasu, siwe włosy zmierzchu –
„pracy, chleba” ten tylko głos klaszcze koło mnie –
świat jest schodzoną w nędzy, przegniłą podeszwą⁷⁹.

W rekonstruowaniu żydowskiego życia w Warszawie, nieocenioną będzie książka *Tłomackie 13* autorstwa Zusmana Segalowicza w której opisuje żydowskie życie kulturalno-literackie. Rozkwitało ono w tak zwanej „budzie” czyli siedzibie Związku Literatów i Dziennikarzy Żydowskich mieszczącym się pod adresem Tłomackie 13. Był członkiem komitetu redakcyjnego gazety „Hajnt”, jednej z najbardziej poczytnych gazet żydowskich. Warto dodać, że siedzibą redakcji było tak zwane „królestwo żydowskie”, które mieściło się pod adresem Nalewki 2a. Było tam wiele różnych instytucji takich jak – centrale syjonistycznych organizacji Tarbut, Keren Kajemet i Keren haJesod, organizacja studencka Jardenia czy młodzieżówka Gdod Keren Kajemet.⁸⁰ Segalowicz później przeszedł do konkurencyjnej gazety „Der Moment” mieszczącej się kilka kamienic dalej, pod adresem Nalewki 38. Oto fragment z jego powojennej książki, opisujący Muranów:

[Warszawa] składała się jakby z dwóch części, z dwóch światów. Świata chrześcijańsko-polskiego i świata żydowskiego. Nie znam drugiego takiego miasta w Europie, w którym istniały obok siebie dwa tak różne światy. (...) Na Marszałkowskiej, na Nowym Świecie i na pozostałych polskich ulicach dominował modny europejski strój, natomiast na Nalewkach, Franciszkańskiej, Dzikiej i Gęskiej falowała żydowska kapota. (...) Żydowskie ulice Warszawy nie należały do barwnych. Nie wyróżniały się ani piękną architekturą, ani zielenią. Szare i jednostajne były Nalewki, Gęsia i Leszno. Z kamienic na Krochmalnej i Smoczej odpadały tynki. Mimo to

⁷⁹ Ch. Siemiatycki, *Warszawa*, tłum. B. Drozdowski [w:] *Antologia poezji jidysz*, red. S. Łastik, A. Słucki, Warszawa 1986

⁸⁰ M. Zonszajn *Jidisz - Warsze*, [w:] Central- farband fun pojlsizs jidn in Argentine, Buenos Aires 1954, s. 21- 29, tłum.

A. Geller, on line: <http://varshe.pl/index.php/pl/places/item/33-nalewki.html> (20.09.2012).

wszystkie ulice posiadały jakiś swoisty, trudny do opisanie urok.”⁸¹

Innym poetą „muranowskim” był Eljachu Chaim Szebs. Z Warszawy wyjeżdżał i wracał do niej kilka razy. W pewnym momencie stwierdził ostatecznie, że żydowskie życie kulturalne w stolicy podupada i wyjechał do Stanów Zjednoczonych. Przed wyjazdem miał spór z poetką Kadią Mołodowską, która próbowała bronić tego, co się w Warszawie dzieje. Po jakimś czasie, konfrontując się z gorzką rzeczywistością, sama również wybiera emigrację. Szebs napisał wiersz o Noachu Pryluckim – postaci dość ważnej dla żydowskiej Warszawy. Był adwokatem, politykiem, a także zbieraczem folkloru i lingwistą. Spisywał powiedzenia, żarciki, anegdoty żydowskie. Pomagał przeważnie Żydom, którzy byli nękani różnymi przepisami biurokratycznymi mającymi utrudnić im funkcjonowanie. Mołodowska twierdziła, że nikt inny jak właśnie pisarze żydowscy wchodzi w lud i próbując rozumieć, opisują jego potrzeby. Szebs, mimo że mieszkał w Warszawie kilka lat, zostawił po sobie parę, jeszcze nie opublikowanych w Polsce wierszy, które są doskonałym odzwierciedleniem tego postulatu. Po wojnie przestał tworzyć w jidysz ponieważ stwierdził, że już nie ma dla kogo pisać w tym języku.

Mołodowska również zaliczana jest do grona pisarzy, którzy część swojego życia związali z Muranowem. W Warszawie bywała – mieszkała, wyjeżdżała i wracała. W sumie żyła w tym mieście 10 lat, które były decydujące dla jej rozwoju pisarskiego jak również postrzeganiu własnej roli jako poetki. W 1933 wydaje tomik wierszy *Dzike Gas* (jid. Ulica Dzika) poświęcony żydowskim ulicom oraz jej mieszkańcom. Ważnym rozdziałem w jej muranowskiej biografii jest nauczanie żydowskich dzieci. Gdy przyjechała do Warszawy podjęła pracę w tak zwanych freblówkach żydowskich, do których chodziły dzieci najmłodsze. Obok męskich i żeńskich szkół powszechnych, kursów, seminariów rabinicznych czy jeszybotów, owa freblówka wpisywała się w odgórny nakaz edukacji, wprowadzony w 1919 roku w Polsce. O tym oraz o innych zagadnieniach związanych z żeńskimi szkołami żydowskimi, napiszę więcej w kolejnym podrozdziale.

3.2. Żydowskie szkoły dla dziewcząt na Muranowie

W Warszawie, zanim na dobre rozwinęła się żydowska edukacja, istniały szkoły

⁸¹ Z. Segalowicz, dz. cyt.

prowadzone przez katolickie działaczki. Zaliczyć można do nich placówkę walczącą z analfabetyzmem, utworzoną przy Zgromadzeniu Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia. Powstała ona z inicjatywy Ewy Karoliny z Sułkowskich hr. Potockiej, przy ul. Żytniej 9, w roku 1862. Zajęcia prowadziły siostry zakonne i pomagały dziewczętom zdobyć wykształcenie zawodowe. Podobny katolicki charakter miał Dom Rodziny Maryi mieszczący się na ul. Żelaznej 97 oraz, działające od 1814 roku Towarzystwo Dobroczynności przy ul. Nowolipki 33, które prowadziło ochronę. Wszystkie te katolickie organizacje próbowały pomagać dziewczętom z ubogich domów żydowskich. Opiekowały się także sierotami, prowadziły sieć bezpłatnych bibliotek oraz szwalni dla dziewcząt⁸².

W latach 20. XIX wieku, w Warszawie powstała pierwsza świecka i publiczna szkoła elementarna dla dzieci wyznania mojżeszowego, w której wykładany był język hebrajski, polski, niemiecki i rosyjski. Mogły do niej uczęszczać również dziewczynki. Do lat 70. Istniało w Warszawie już 8 takich szkół, a do roku 1895 w całym Królestwie były 64 szkoły elementarne. Uczyło się w nich około 5 tysięcy uczniów, z czego dziewczęta stanowiły przewagę.⁸³ Wynikało to z faktu, że szkoły tak zwane „rządowe” były uważane za heretyckie, w związku z tym, chasydzka większość zamieszkująca Królestwo Polskie raczej nie posyłała tam swoich synów. Mimo to, ilość powstających szkół świadczy o znaczącej zmianie w edukacji. Jednak należy zadać sobie pytanie co było główną przyczyną zmian wśród części społeczeństwa żydowskiego. Otóż należałoby ich szukać szukać w zjawiskach natury bardziej ogólnej. Przede wszystkim w 1862 roku wprowadzony został cesarski ukaz dotyczący równouprawnienia Żydów. Poza tym w wieku XIX przyszły zmiany społeczne, które wyrosły bezpośrednio z idei oświecenia europejskiego. Zmieniło się nastawienie ogółu społeczeństwa do mniejszości żydowskiej. Przejawiało się to pewną otwartością Polaków do żydowskich mieszkańców Warszawy, a także większą integracją Żydów z otoczeniem oraz zwiększeniem wymiany kulturowo – duchowej między grupą mniejszości, a grupą stanowiącą większość. Według Aleksandra Herta tylko dzięki otwartości Żydów na świat i przyjęcia wzorów z toczenia możliwa była zmiana.⁸⁴

W 1919 roku wprowadzone zostaje w kraju obowiązkowe szkolnictwo podstawowe. Na fali tego nakazu zaczyna rozwijać się nowoczesna oświata żydowska, począwszy od szkół narodowych, po religijne i świeckie. Powstają freblówki, szkoły powszechne zarówno dla chłopców jak

⁸² H. Datner., dz. cyt. s. 58.

⁸³ Tamże, s. 60.

⁸⁴ A. Hertz, *Żydzi w kulturze polskiej*, Warszawa 1988, s. 186

i dziewcząt, gimnazja, licea, różnego rodzaju kursy dla mężczyzn i kobiet, seminaria rabiniczne. W samej Warszawie było około 30 prywatnych gimnazjów i liceów żydowskich. Prowadziły je takie organizacje jak: narodowo-świecki Tarbut, religijne Aguda należące do ortodoksyjnych Żydów, Jawne także o religijnym i narodowym charakterze oraz bundowskie CISZO z wykładowym językiem jidysz⁸⁵. Istniał także szereg innych szkół prywatnych, takich jak „Nasza Szkoła” mieszcząca się na ulicy Rysiej, która była zupełnie zlaicyzowaną placówką. Była to koedukacyjna szkoła w której nie obchodzono świąt żydowskich, a raczej święta narodowe. Część dzieci uczących się w prywatnych szkołach żydowskich zachęcano do podjęcia dalszej edukacji w szkołach państwowych. Tak wspomina to jedna z uczennic „Naszej Szkoły”:

W szkole była bardzo ambitna dyrektorka i koniecznie chciała, żeby dużo jej dzieci było w liceach i gimnazjach państwowych. Mnie też nakłonili, żebym zdawała do gimnazjum żeńskiego Żmichowskiej przy ulicy Klonowej. Zostałam przyjęta ku swojemu niezadowoleniu, ponieważ byłam tam jedyną Żydówką. Już pierwszego dnia rano była modlitwa. Zaczęłam płakać i powiedziałam, że nie chcę tam chodzić. Rodzice ustąpili i mnie stamtąd odebrali⁸⁶.

W wielu relacjach byłych uczniów szkół publicznych pojawia się problem z adaptacją w, często zupełnie nowym, nieżydowskim środowisku. Wraz z narastającym antysemityzmem młodzi Żydzi byli coraz częściej szykanowani przez Polaków. Dziewczęta miały łatwiejszą sytuację chociażby dlatego, że zazwyczaj lepiej znały język polski niż chłopcy. Regina Renz zwraca uwagę, że uczące się w państwowych szkołach Żydówki na ogół bardzo dobrze się uczyły. W 1917 roku na Uniwersytecie Jagiellońskim studentki żydowskie stanowiły 56,1% ogółu studiujących kobiet.⁸⁷

Placówki Centrale Jidysze Szul Organizacje (Centralnej Żydowskiej Organizacji Szkolnej) – CISZO były placówkami, gdzie językiem wykładowym był jidysz. Założone przez socjalistycznych i bundowskich działaczy żydowskich miały na celu kształcenie młodzieży żydowskiej w duchu świeckiej kultury żydowskiej diaspory. Hersz Dowid Nomberg, jeden z najwybitniejszych

⁸⁵ A. Grupińska, *Z opowieści polskich Żydów (9)*, „Dwutygodnik”, on line: <http://www.dwutygodnik.com/artukul/2450-z-opowieści-polskich-zydow-9.html> (dostęp 20.10.2012).

⁸⁶ Relacja H. We, tamże.

⁸⁷ Por. R. Renz, *Wychowanie w rodzinie żydowskiej* {w:] *Rola mniejszości narodowych w kulturze i oświacie polskiej w latach 1700-1939*, Wrocław 1998, s. 252.

przedstawicielei folkistów, tak formułuje wymagania dla CISZO:

*Dziecko ubogich rodziców, które nie rozumie żadnego języka poza jidysz, powinno otrzymywać informacje o żydostwie, powinno poznawać swoich przodków i dowiedzieć się kim jest, powinno mieć jakieś pojęcie o żydowskiej przeszłości, uczyć się podstaw hebrajskiego i Pięcioksięgu, podstaw rachunków, pisania liter alfabetu żydowskiego, podstaw czytania...*⁸⁸

Sprzeciwiano się syjonistom, którzy uważali, że język hebrajski i powrót do Erec Isroel są jedynym i właściwym rozwiązaniem. Środowisko skupione wokół CISZO, czyli działacze Bundu opowiadali się za kulturalną autonomią Żydów Środkowo i Wschodnioeuropejskich, których ucieleśnieniem jest język jidysz i kultura diaspory. Postulowano utworzenie laickiego szkolnictwa czego przejawem były właśnie szkoły CISZO, bo tylko one mogą uchronić Żydów przed całkowitą asymilacją. Jak wspomina jeden z uczniów szkoły, Marek Nowogródzki, panował tam bliski i dobry stosunek między nauczycielem a uczniem. Relacje były partnerskie. Niemal wszyscy pedagodzy byli bundowcami⁸⁹. *Jidysze folkszule* (żydowska szkoła ludowa) swymi założeniami wpisywała się w lewicowe ideologie równości. Czesne było płacone w zależności od statusu materialnego rodziny. *Różnica między naszą szkołą a innymi szkołami była taka, że myśmy byli więcej przywiązani do tej szkoły i nasi nauczyciele nas objęli taką miłością, że to nie było w żadnej szkole* – wspomina inny uczeń, Szulim Rozenberg. Dziewcząt w szkołach CISZO było dużo⁹⁰. Zgodnie z ideologią *jidysze folkszule* każdy, bez względu na płeć czy status majątkowy mógł do niej uczęszczać.

Na Muranowie istniały trzy główne placówki tej szkoły, na Karmelickiej 29, Krochmalnej 36 i Miłej 51. Icchok Luden wspomina, że szkoła im. Bronisława Grossera na Karmelickiej mieściła się na rogu Dzielnej i Krochmalnej, w ciasnych, ciemnych i nieogrzewanych pomieszczeniach. Na przerwach trzeba było zamieniać się klasami.⁹¹ Estera Migdalska, inna uczennica tej samej szkoły wspomina:

⁸⁸ H. D. Nomberg, „Warszewer Tognblat” 2.08.1916. Cyt za: Emanuel Nowogródzki, *Żydowska Partia Robotnicza BUND w Polsce 1915-1939*, Warszawa 2005, s. 341.

⁸⁹ Relacja Marka Nowogrodzkiego, A. Grupińska, *Z opowieści...*, dz. cyt.

⁹⁰ Relacja Szulima Rozenberga, tamże.

⁹¹ Relacja Icchoka Ludena, tamże.

Szkołę zapamiętałam jako jedną z najlepszych przygód w moim życiu. Wspaniała, ciepła, koleżeńska, pogodna – taka prospołeczna. To była szkoła koedukacyjna. Na pewno uczyliśmy się i pisać, i czytać, była arytmetyka. Nie uczyliśmy się religii, ale uczyliśmy się historii żydowskiej i tradycji. Pamiętam, że czytało się te wszystkie legendy na podstawie Biblii. Ja miałam nauczycielkę, panią Zonenszejn (lub Zonszajn). Przypuszczam, że miała jakieś trzydzieści parę lat. Wydaje mi się, że gdyby w tej chwili weszła, to bym ją poznała.⁹²

Oprócz szkół CISZO, na Muranowie funkcjonował szereg innych żeńskich placówek edukacyjnych. Były to szkoły prywatne, zakładane przez aktywistki żydowskie w celu szerzenia wiedzy świeckiej wśród dziewcząt pochodzących z tradycyjnych domów. Zaliczyć można do nich prywatne gimnazjum Cecylii Goldman-Landauowej, w której językiem wykładowym był polski. Nie uczono tam religii ale były zajęcia z historii żydowskiej oraz nauk przyrodniczych. Podobny program miały: Prywatne Gimnazjum i Liceum Perli Zaksowej mieszczące się na pl. Krasieńskich 10, Szkoła Żeńska Heleny Halpernowej na Nowolipiu 3, Gimnazjum Żeńskie Cecylii Brojdo na ul. Dzielnej 20 czy 7-klasowa humanistyczna Szkoła Żeńska Marii Tenenbaum na ul. Świętojerskiej 22⁹³.

W okresie międzywojennym zaczęły powstawać również grupy sportowe dla dziewcząt, działające przy placówkach szkolnych. Uprawiano głównie lekkoatletykę oraz gimnastykę. Przy ulicy Nowolipki 38 swoją salę sportową miało Robotnicze Stowarzyszenie Wychowania Fizycznego „Gwiazda”. Żydowskie sportswomenki były często krytykowane przez ortodoksyjną społeczność za swój sportowy ubiór: krótkie spodenki i odkryte ramiona. Oprócz grup sportowych istniało wiele różnych kół zainteresowań skupiających dziewczęta żydowskie. Istniały organizacje polityczne (młodzieżówki Bundu i PPS-u), towarzystwa turystyczne, koła literackie i teatralne działające przy szkołach. Żydówki, z racji niemożności wstępowania do polskich organizacji młodzieżowych takich jak ZHP, już w młodym wieku wybierały partie i organizacje lewicowe, które dawały poczucie przynależności.

⁹² Relacja Estery Migdalskiej, tamże.

⁹³ Z. Borzymińska, *Szkołnictwo żydowskie w Warszawie 1831-1870*, Warszawa 1994, s. 193

3.3. Kobięca działalność publiczna

W tradycyjnej gminie żydowskiej nie było miejsca dla kobiet. One utrzymywały dom, podczas gdy mężczyźni zajęci byli studiowaniem ksiąg i inną aktywnością religijną. Jednak podział ten, z postępującą modernizacją, coraz bardziej się zacierał. Mężczyźni zaczęli odnajdywać się w nowych rolach zawodowych, dlatego kobiety nie musiały już pełnić funkcji żywiciela rodziny. Heiko Haumann, niemiecki historyk, twierdzi, że tradycyjny stosunek sił w małżeństwie uległ odwróceniu. Kobięty utraciły swoje podstawowe zadanie, jakie do tej pory odgrywały w rodzinie i interesach⁹⁴. Mimo to, nadal nie mogły uczestniczyć w życiu gminy ani pełnić w niej czynności publicznych, ponieważ były z niej wyłączone. Stąd też Żydówki zaczęły coraz bardziej aktywizować się w różnego rodzaju organizacjach poza gminą.

Kolejnym aspektem, który wpłynął na proces aktywizacji kobiet żydowskich jest edukacja. Od 1861 roku, kiedy uniwersytety zostały otwarte dla kobiet, zaczęły pojawiać się tam także Żydówki. Wiele z nich porzuciło dawne przyzwyczajenia i przepisy religijne, niektóre zaczęły wstępować do różnych ruchów rewolucyjnych przełomu wieków – syjonizm, socjalizm, anarchizm.⁹⁵ Wybór zazwyczaj padał na organizacje lewicowe lub lewicujące, ponieważ odejście od tradycji i religii było jednym z głównych wyznaczników tej siły politycznej. Tylko lewica była skłonna zaakceptować „innych”. Te Żydówki, które władały dobrze językiem jidysz, były przeciwne całkowitej asymilacji i syjonizmowi, zazwyczaj należały do czysto żydowskiego Bundu. Inne, bardziej zasymilowane wstępowały w szeregi Polskiej Partii Socjalistycznej lub Polskiej Partii Socjalno-Demokratycznej. Przynależność do partii politycznej bardzo często była wynikiem chęci zerwania z dawnym tradycyjnym życiem. Młode Żydówki tłumnie wstępowały do różnych organizacji chcąc wyrazić swój bunt wobec dotychczasowego sposobu życia. Często wybór padał na ideologię skrajnie inną i daleką od tego, czym do tej pory żyły. Luba Gwisar, członkini Komunistycznej Partii Pracy wspomina: *No tak, a ja przed wojną byłam komunistką.(...)Organizacja była, rzecz jasna, nielegalna. Więc dla mnie, jedynaczki z dobrego domu, to wszystko było bardzo podniecające. Ja byłam taka salonowa komunistka*⁹⁶. Podobnie było w przypadku wstępowania w szeregi syjonistyczne, gdzie dla dziewcząt wywodzących się ze spolonizowanych rodzin, syjonizm był wyrazem buntu. Ważną jednostkę stanowiła Nowa

⁹⁴ H. Haumann, *Historia Żydów w Europie Środkowej i Wschodniej*, Warszawa 2000, s. 152.

⁹⁵ H. Datner, dz. cyt., s. 185.

⁹⁶ Rozmowa z Lubą Gawisar, [w:] A. Grupińska, *Po kole. Rozmowy z żydowskimi żołnierzami*, Warszawa 1991, s. 150.

Organizacja Syjonistyczna i działająca w jej ramach żeńska sekcja Brit Naszim Leumijot. Zrzeszała ona Żydówki o poglądach nacjonalistyczno-prawicowych, które pragnęły utworzenia państwa żydowskiego w Palestynie. Brit Naszim była jedyną typowo kobiecą organizacją w ruchu syjonistycznych. Z kolei ramach ultraortodoksyjnej partii Agudat Israel funkcjonowała kobieca frakcja Bnojs Agudas Jisroel (pol.Córki Agudy Związku Izraela). W Bundzie działała organizacja kobieca JAF (jid. Jidisze Arbeter-Froj). Ilość politycznych frakcji kobiecych, z jednej strony była znakiem czasu, z drugiej wynikała z chęci aktywizacji, która wiązała się niejako z poziomem wykształcenia.

Do innych popularnych form aktywności kobiet żydowskich można zaliczyć działalność w organizacjach dobroczynnych, komitetach zajmujących się pomocą biednym, organizacją kolonii letnich dla dzieci. Prekursorkami były oczywiście Żydówki pochodzące ze środowisk burżuazyjnych i inteligentkich, jednak z biegiem czasu, szczególnie w pierwszej dekadzie XX wieku, działalność dobroczynna zaczęła być w „dobrym tonie”. Od 1906 roku, zgodnie z nowymi przepisami umożliwiającymi zakładanie stowarzyszeń, nastąpiło prawdziwe ożywienie pomocowych organizacji kobiecych⁹⁷. Wtedy też zaczęły powstawać prywatne szkoły takie jak chociażby „Pierwsza Szkoła Hebrajska Pui Rakowskiej”. Oprócz tego urządzano odczyty, przedstawienia, kiermasze, składki publiczne, „komitety Pań”, które troszczyły się o upowszechnianie członkostwa danych organizacji. Oprócz działalności dobroczynnej, funkcjonowały inicjatywy aktywizacji kobiet żydowskich i całego żydowskiego środowiska kobiecego⁹⁸. W 1904 roku powstaje w Łodzi pierwsza działająca na ziemiach polskich „Kropla Mleka”, której pierwowzorem były francuskie placówki profilaktyczno-lecznicze, mające na celu dostarczanie zdrowego pokarmu dla żydowskich niemowląt.

W Warszawie, w 1904 roku powstaje najważniejsza i największa organizacja pomocowa – Żydowskie Towarzystwo Ochrony Kobiet (ŻTOK). W odróżnieniu od innych organizacji, ŻTOK nie miał wsparcia finansowego jak inne instytucje tworzone przez Żydówki ze środowisk burżuazyjnych. Ta organizacja była założona przez kobiecą społeczność inteligentką, wspieraną przez środowiska asymilatorskie. Celem ŻTOK była pomoc prostytutkom pochodzenia żydowskiego oraz pomoc w środowiskach trudnych i patologicznych. Aktywistki z towarzystwa

⁹⁷ M. Sikorska – Kowalska, *Żydowskie organizacje kobiece w Warszawie i Łodzi na początku XX wieku* [w:] *Działaczki społeczne, feministki, obywatelki... Samoorganizowanie się kobiet na ziemiach polskich do 1918 roku (na tle porównawczym)*, red. A. Janiak-Jasińska, K. Sierakowska, A. Szwarc, s.447.

⁹⁸ M.Sikorska-Kowalska, *Żydowskie organizacje...* dz. cyt., s. 447.

organizowały szwalnie i tanie kuchnie dla tych kobiet, a także wyszukiwały miejsca pracy⁹⁹. W ramach działalności Towarzystwa prowadzone były również akcje dotyczące higieny i zdrowia kobiet.

Do innych organizacji kobiecych zaliczyć można te, które zajmowały się upowszechnianiem edukacji wśród dziewcząt żydowskich. W tym celu powstaje Towarzystwo Wspomagania Niezamożnych Uczennic Kształcących się w Dwuklasowej Szkole Perły Kapelman. Celem towarzystwa było umożliwienie nauki, wsparcie finansowe oraz późniejsza pomoc w znalezieniu pracy. Szkoła ta otrzymywała również wsparcie bogatego warszawskiego mieszczaństwa, głównie za sprawą żon bogatych kupców i bankierów, które aktywnie udzielały się w towarzystwie. Należy również dodać, że działaczki z tego typu oświatowych organizacji były doskonale świadome tego, że zdobycie wykształcenia jest najprostszą drogą do wyemancypowania się oraz podniesienia statusu społecznego.

Na początku XX wieku zmienił się profil wielu organizacji kobiecych czego wyrazem była „feminizacja” kierunków działania. I tak celem zaczęła być aktywizacja kobiet ze społeczności żydowskiej. Nie chodziło już tylko o udzielanie pomocy ubogim kobietom, ale także tym, które chciały uniezależnić się od swoich mężów czy rodzin. Organizacje te stawiały na rozwój przedsiębiorczości, edukację i przystosowanie do życia w społeczeństwie. W Warszawie istniało wiele tego typu organizacji i wynikało to zapewne z wielkomiejskiego charakteru tego miejsca. Muranów, jako mekka rozwoju życia żydowskiego, był prawdziwą mozaiką światopoglądów, miejscem sprzyjającym rozwojowi wielu ruchów i organizacji, przyciągający najróżniejsze osoby. Łatwiej tam było odnaleźć się wśród podobnych sobie aktywistek. Łatwiej też było szukać pomocy w przypadku chęci ucieczki z ortodoksyjnych środowisk żydowskich. Kobiety, które chcę opisać w kolejnej części pracy są przykładem na to, jak można było realizować swoje pasje, mimo wychowania w zamkniętej społeczności żydowskiej. Każda z nich wychowana była w innym czasie i pochodziła z innej rodziny żydowskiej dlatego są one dobrym przykładem na to, jak wiele zależało od podejścia rodziny do judaizmu, w rezultacie także do kwestii edukacji córek i późniejszej działalności społecznej.

⁹⁹ Tamże, s. 449.

CZEŚĆ II
TRZY KOBIETY



Pua Rakowska

Jest jedną z tych warszawianek o której wiemy mało, a należała do grona wybitnych działaczek społecznych i politycznych, całe swoje długie życie poświęcając walce o równouprawnienie Żydów, szczególnie kobiet żydowskich. Sama siebie nazywała rewolucjonistką żydowską. Jako prekursorka i przywódczyni ruchu feministycznego w Polsce walczyła o prawo do samostanowienia się kobiet żydowskich. Od wczesnych lat sympatyzowała z ruchem rewolucyjnym, związanym z lewicowymi organizacjami syjonistycznymi. Była aktywistką działającą na rzecz powszechnej edukacji oraz powstania niezależnych organizacji kobiecych. Prowadziła pierwszą w Warszawie szkołę dla dziewcząt z językiem hebrajskim. Współtworzyła gazetę *Frojen-Sztim* (Głos żydowskiej kobiety), publikowała, wydawała broszury, występowała na politycznych zebraniach. Była także przywódczynią *Jidiszer Frojen-Farband in Pojln* (Żydowskiego Związku dla Kobiet w Polsce). Jej życie prywatne również odbiegało od standardów życia kobiety żydowskiej. Po pierwszym rozwodzie angażowała się w wiele związków, między innymi w szeroko komentowaną relację z dużo młodszym mężczyzną.¹⁰⁰

Młodość

Urodziłam się w 1865 r. piętnastoletniej mamie i siedemnastoletniemu tacie – tym zdaniem Pua Rakowska zaczyna swoją biografię *Zichrojnes fun a jidyszer rewolucjonerin* („Wspomnienia żydowskiej rewolucjonistki”).¹⁰¹ Z rewolucją bolszewicką nie miała nic wspólnego, a jej „rewolucyjność” polegała raczej na buncie i negacji patriarchalnego systemu. Nie bez powodu biografia zaczyna się wspomnieniem o babci Jente Sore, będącą *ejszes-chail* (dzielną niewiastą), która posiadała swój młyn wodny i skład mąki. Mimo że znała tylko język jidysz, załatwiała sprawy z wysokimi białostockimi urzędnikami. Rakowska podaje ją za przykład kobiety mądrej i niezależnej, *zbląkaney iskry dawnego matriarchatu*¹⁰², a przy każdej okazji będzie podkreślała, że finansowa niezależność jest dla kobiety kluczowa jeżeli chce walczyć o swoje prawa.

Pua Rakowska rozpoczęła edukację już w chederze, który z założenia był przeznaczony tylko dla chłopców. Posyłanie dziewczynki do chederu nie było popularne, jednak najwyraźniej dostrzeżono w niej potencję i łatwość w przyswajaniu wiedzy. W domu uczono ją również języka

¹⁰⁰ P. E. Hyman, *Discovering Pua Rakovskya*, „Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues”, 2004, nr 7, s. 98

¹⁰¹ P. Rakowska, *Zichrojnes fun a jidyszer rewolucjonerin*, Central-Farband fun Pojlisze Jidn in Argentine, Buenos-Aires 1954, s. 11–116. tłum. Joanna Lisek, wersja on-line: <http://www.varshe.org.pl/yi/teksty-zrodlowe/o-ludziach/223-wspomnienia-zydowskiej-rewolucjonistki>, rozdział I (dostęp dn. 23.10.2012)

¹⁰² Tamże, rozdział I.

jidysz, zarówno w mowie i piśmie. W wieku siedmiu lat oddano ją do prywatnej szkoły żydowskiej w której program nauczania był taki jak w innych szkołach państwowych, a językiem wykładowym był rosyjski. W domu miała jeszcze nauczyciela od Pięcioksięgu, dzięki któremu uczyła się języka hebrajskiego. Jednak rodzice Rakowskiej, bardzo religijni Żydzi, odmawiają córce dalszej edukacji w gimnazjum powszechnym ze względu na naukę w szabas. Jak wspomina w pamiętniku, chodziło głównie o czynność pisania, która jest zabroniona w tym czasie. Ojciec Rakowskiej wielokrotnie powtarzał: *Wielka szkoda, że urodziłaś się dziewczynką, a nie chłopcem*. Mimo talmudycznej zasady mówiącej, że *kto uczy swoją córkę Tory, uczy ją rozwiązłości*, zapewnił jej prywatne lekcje z języka rosyjskiego oraz innych przedmiotów gimnazjalnych. W międzyczasie, jako że była najstarszym dzieckiem, pomagała rodzicom w obowiązkach domowych i opiece nad młodszym rodzeństwem. Już jako młoda dziewczyna pełniła funkcje zogerki.

W wieku trzynastu lat co szabat gromadziłam wokół siebie na podwórzu wszystkie służące i czytałam im ustępy z Tajcz Chumasz, wybierałam fragmenty z Menoras ha-Maor, Psalmów i Biblii. W Jamim Noraim chodziłam do babińca, gdzie zostałam przyjęta jako firzogerin dla kobiet, które nie umiały czytać.¹⁰³

Jednak w pewnym momencie następuje w jej życiu religijnym przełom. Dochodzi do wniosku, że Bóg nie istnieje i w związku z tym całkowicie odrzuca judaizm oraz wszelkie zasady religijne z nim związane. Później dojdzie do jeszcze bardziej radykalnych wniosków twierdząc, że życie kobiety żydowskiej jest w dużym stopniu ograniczone przez religię, włączając w to także kwestie edukacji Żydówek o którą Pua Rakowska zacznie walczyć. Według niej, nauczanie Tory, która jest zbiorem informacji o kulturze i zwyczajach żydowskich, nie powinno zależeć od płci dziecka. Na podstawie tych założeń zbuduje swoją życiową filozofię, która będzie służyć dalszej walce o równouprawnienie kobiety żydowskiej, na polu społecznym i religijnym.

W wieku piętnastu lat debiutuje na łamach gazety hebrajskiej „Ha-Zefira”, tłumacząc opowiadanie Szymona Fruga. Mając siedemnaście lat wydano ją za męża za Szlomo Malachina, o dziesięć lat starszego studenta jesiwy który, jak wspomina Rakowska – wyglądem był poważniejszy od jej ojca. Nie była z tego powodu szczęśliwa ponieważ musiała zrezygnować

¹⁰³ Tamże, s. 28

z dalszej edukacji. Jako osiemnastolatka rodzi syna Jehuda, dwa lata później na świat przychodzi córka. Stale myśli o kontynuowaniu nauki i marzy o zawodzie nauczycielki. W pewnym momencie rodzi się w Pule Rakowskiej dość rewolucyjny pomysł – udaje się jej przekonać rodziców i teściów do tego, że powinna zdobyć zawód bo tylko w ten sposób odciąży męża od codziennych obowiązków i będzie on mógł kontynuować dalszą naukę w jesziwie. W rezultacie chciała osiąść kwalifikacje do tego, żeby się od męża uniezależnić finansowo, zabrać dzieci i odejść.

Po uzyskaniu zgody na wyjazd, kieruje się do Mariampola, gdzie mieszkał jej dziadek Lejbele, który był rabinem. Tam kontynuuje edukację, zdaje egzaminy i otrzymuje certyfikat nauczyciela matematyki oraz języka niemieckiego. Wiedząc, że już nigdy nie wróci do męża, zażądała rozwodu, co spotkało się z wielką krytyką ze strony obu rodzin. Na rozwód nie dostaje zgody, ale do męża nie wraca. Postanawia przeprowadzić się do Łomży i podejmuje pracę w szkole. Tutaj też wdaje się w burzliwy romans z mężczyzną, z czego wybucha prawdziwy skandal. On – pochodzący z rodu kohenów, ona – aguna, czyli inaczej „kobieta porzucona”. Tak nazywano kobietę, której mąż zaginął bądź opuścił, odmawiając rozwodu. W judaizmie, małżeństwa agun z kohenami były surowo zabronione. Później, już jako aktywna członkini organizacji kobiecych, rozpoczęła walkę o zmianę tego prawa.¹⁰⁴

W 1891 roku postanawia przenieść się wraz z córką do Warszawy, syna powierzając opiece rodzicom.

Warszawa

W Warszawie rozpoczyna się dla Rakowskiej zupełnie nowy etap życia. Jako wykształcona, zaradna i pełna chęci do działania młoda Żydówka, zaczyna pracę w chederze dla dziewcząt, prowadzonych przez syjonistyczną grupę Bnej Mosze. Bardzo ceni sobie ekonomiczną niezależność, a praca daje jej dużo radości i satysfakcji. Wynajmuje mały pokój z obiadami w pensjonacie na ulicy Karmelickiej 27¹⁰⁵. Zdobywając doświadczenie w pracy w chederze odkrywa, że nauczycielstwo to jej powołanie i chciałaby dalej kontynuować edukację na kursach pedagogicznych. Jednak w pewnym momencie, w środowisku Bnej Mosze wychodzi na jaw, że Pua Rakowska opuściła męża bez rozwodu. W pośpiechu wysyła do męża i ojca list z pogroźkami, że jeżeli nie otrzyma rozwodu to albo popełni samobójstwo, albo dokona konwersji. Szantaż odnosi

¹⁰⁴ J. Lisek, *Pua Rakowska i jej walka o prawa kobiet*, „Midrasz” nr 10/2008, s.10.

¹⁰⁵ Tamże, rozdział V.

skutek. Po raz kolejny udowadnia, jak wiele jest w stanie zrobić, żeby osiągnąć cel. Odwaga oraz upartość były z pewnością główną zaletą Rakowskiej. Warto podkreślić, że to właśnie indywidualne doświadczenia determinowały kierunek jej działań, polegający na buncie i kwestionowaniu żydowskiego porządku obyczajowego. Priorytetem była dla niej wolność jednostki.

Mając dwadzieścia sześć lat zakłada pierwszą szkołę dla religijnych dziewcząt żydowskich *Jehudia*. Nauczany był w niej język hebrajski, historia Żydów oraz Tanach. Wierna syjonistycznym ideałom twierdziła, że tylko poprzez naukę hebrajskiego oraz historii narodu żydowskiego, młode dziewczęta zaczną rozumieć ideę powrotu do Erec Isroel. Niedługo później szkołę przekształca na nowoczesne gimnazjum żeńskie z siedmioma stopniami nauczania, gdzie szczególny nacisk został położony na nauczanie języka hebrajskiego. Rakowska, mimo swojego zadeklarowanego syjonizmu, nie walczyła z językiem jidysz i całą ideą żydowskich szkół świeckich. Cieszyła się szacunkiem i sympatią wśród nauczycieli z CISZO, jednak priorytetem było dla niej zachowanie kultury i języka hebrajskiego oraz nieuleganie asymilacyjnemu wpływom. W 1918 roku wydaje broszurę *Di jidische froj*, w której formułuje swoje postulaty na temat miejsca kobiet w ruchu syjonistycznym: *Nasze kobiety i córki nie znają naszej pięknej przeszłości, dlatego nie interesują się też teraźniejszością i nie troszczą się o naszą przyszłość*. Młodym Żydówkom obojętny był narodowy ruch żydowski, ponieważ nie znały swojej przeszłości, co utrudniało im aktywizację. Rakowska wierzyła, że można to zmienić poprzez tworzenie szkół żydowskich z wykładowym językiem hebrajskim i nauką historii oraz kultury żydowskiej.

Syjonizm Rakowskiej, jak sama pisze, początki miał już we wczesnym dzieciństwie, a wpływ na to miała nauka w chederze, studiowanie Tanachu jak również dochodzące coraz częściej informacje o pogromach żydowskich. Szczególnie wspomina swoje dziecińcze wyobrażenie Erec Isroel, który wyidealizowany, powracał do niej we śnie. W pewnym momencie uświadamia sobie, że żydowski ruch narodowy, jakim był syjonizm, jest także szansą na kobiecą emancypację. Mieszkając w Warszawie, prowadząc życie niezależnej kobiety i szczęśliwej matki, cały czas była aktywna na polu walki o wyzwolenie żydowskiej kobiety. Chciała aby jak najwięcej młodych dziewcząt osiągało niezależność finansową, poprzez kształcenie zawodowe. Uważała, że tylko zdobycie zawodu może doprowadzić do zmiany. Tu musiała pokonać kolejne, jak to nazywa *golusowe* (diasporowe) poglądy. Nie było to łatwe ponieważ wśród Żydów od wieków panowało przekonanie, że posiadanie w rodzinie rzemieślnika jest dużym wstydem i do wyuczonych zawodów odnoszono się z pogardą. Z tego też powodu Rakowska miała sceptyczny stosunek

do kultury diaspory.

Po kilku latach mieszkania na ulicy Karmelickiej, przeprowadza się z córką i synem na ulicę Pokorną 6. Żyją w niewielkim mieszkaniu północnego Muranowa. Jak się później okazało, mieszkanie stanie się swojego rodzaju „bazą” dla wielu kuzynek, dalekich krewnych czy znajomych, które przyjeżdżają do Warszawy w celu podjęcia pracy. Pua Rakowska z otwartością witała wszystkie dziewczęta, twierdząc że to idealny czas na przyjazd do Warszawy:

Był to dosyć dobry okres, ponieważ rozmaite fabryki w Warszawie pracowały wówczas pełną parą. Rosja była ogromnym rynkiem zbytu, dosłownie „pożerała” wszystkie wyroby. W branżach wytwarzających artykuły kobiece brakowało rąk do pracy. Dobrze prosperowała też produkcja krawatów, modniarstwo kapeluszy zwykłych, słomkowych itp.

W jej małym mieszkaniu na Muranowie urządził się również niewielki „warsztat”, w którym młode kuzynki Rakowskiej szyły krawaty i robiły kapelusze. Mieszkanie stało się również ważnym miejscem spotkań wszelkich aktywistów syjonistycznych, pedagogów, feministek czy dziennikarzy. Po uzyskaniu prawa do zamieszkania poza Strefą Osiedlenia, licznie zatrzymywali się też u niej Żydzi ze Wschodu.¹⁰⁶

Pierwsze dziesięciolecie XX wieku przynosił Warszawie rozwój różnego rodzaju organizacji kobiecych. Niewątpliwie wpływ na to miały nowe przepisy z 1906 roku, umożliwiające zakładanie stowarzyszeń oraz otrzymanie, w 1922 roku przez polskie obywatelki, w tym Żydówki, praw do głosowania w parlamencie i radzie miejskiej. Kobiety mogły również wystawić swoje kandydatki. Był to czas niezwykle ważny dla żydowskich aktywistek. Organizacje i stowarzyszenia zaczęły nabierać typowo feministycznego charakteru, a ich działalność była kierowana przez kobiety i dla kobiet. W 1925 roku Rakowska zakłada miesięcznik *Frojen Sztim* („Kobiece Głos”) o charakterze prosyjonistycznym. Komitet redakcyjny składał się także z Rochl Szejn, feministki żydowskiej i członkini Rady Miejskiej Warszawy oraz z Lei Proszańskiej, która współpracowała z Rakowską w szkole dla dziewcząt. Gazeta była prowadzona tylko i wyłącznie przez kobiety – działaczki syjonistyczne i przywódczynię żydowskiego ruchu feministycznego lub kobiety z nim związane. Celem miesięcznika było pobudzenie kobiet żydowskich do działania i zainteresowania

¹⁰⁶ J. Lisek, *Pua Rakowska...*, dz. cyt., s.10.

otaczającym je światem po to, aby mogły wziąć sprawy w swoje ręce. W artykule programowym napisano: *w nowoczesnej formie życia kobieta musi pełnić tę samą rolę i mieć taki sam udział jak mężczyzna*.¹⁰⁷

W takich oto warunkach umacnia się środowisko emancypantek i aktywistek, Żydówek chcących walczyć z patriachatem kultury żydowskiej. Należy podkreślić, że Rakowskiej nie chodziło o całkowitą negację judaizmu, wręcz przeciwnie – uważała, że tylko poprzez umocnienie się kultury żydowskiej oraz jej znaczne zreformowanie, Żydówki są w stanie zaktywizować się i zawalczyć o swoją żydowską tożsamość. Nauka języka hebrajskiego i żydowskich tekstów religijnych miała im w tym pomóc. Rakowska miała świadomość, że hebrajski nie jest łatwym językiem i nie używa się go na co dzień. Jej uczennice bardzo często się zmieniały, pobierając naukę przez rok i odchodziły do innych szkół. Wiedziała też, że w rezultacie sam rodzice podchodzą do edukacji dzieci w sposób bardziej praktyczny, odrzucając hebrajski na rzecz innych języków. Stąd też pomysł powołania zupełnie nowej, siedmioklasowej szkoły żeńskiej, z rosyjskim językiem wykładowy i hebrajskim jako dodatkowym, nauczonym co najmniej trzy godziny tygodniowo. Tak też powstaje „Der Erszter Hebreiszer Szul fun Pua Rakowska (Pierwsza Szkoła Hebrajska Pui Rakowskiej)”.¹⁰⁸

Życie osobiste Rakowskiej znacznie odbiegało od normalnego życia innych żydowskich kobiet. Prowadząc działalność edukacyjną i syjonistyczną, angażowała się w szereg inicjatyw kobiecych, przy równoczesnym wychowywaniu dwójki dzieci. W swoim pamiętniku podkreślała, że nie były to warunki sprzyjające do poznania nowego partnera. Jednak daje sobie szansę i wychodzi ponownie za mąż, za nauczyciela swojego syna, Abrahama Krislawina. Po roku wspólnego życia Krislawin zapada w tragiczną chorobę, trwającą 6 lat i umiera. Rakowska była z mężem do samego końca. Po latach wychodzi ponownie za mąż, za młodszego o 10 lat mężczyznę – Mordechaja Birnbauma. Pewnego dnia 1901 roku, syn Rakowskiej przyprowdza do domu starszego kolegę chcąc zapoznać go – jak mu wtedy zapowiedział – z pewną ciekawą kobietą. I tak rozpoczyna się związek dwojga ludzi, których połączyła miłość i wspólna troska o Erec Isroel. Ich małżeństwo odbiło się szerokim echem ze względu na znaczną, jak wtedy uważano, różnicę wieku. Jednak nie przeszkadzało to Rakowskiej, która twierdziła, że Birnbaum obudził w niej uśpione emocje i znowu poczuła się kobietą. W 1903 roku na świat przychodzi ich

¹⁰⁷ *Cu unzer lezer (Do naszego czytelnika)*, „Frojen Sztim” V (1925), nr 1, s.3, cyt. za.: J.Lisek, *Dyskurs feministyczny w kobiecej prasie jidysz w Polsce* [w:] *Nieme Dusze*, dz. cyt., s. 491

¹⁰⁸ P. Rakowska, *Zichrojnes fun ...*, dz. cyt. rozdz. VII.

córka – Sara. Razem z mężem angażują się w propagowanie języka hebrajskiego w warszawskich szkołach żydowskich.

Przełomowym momentem w syjonistycznej działalności Pui Rakowskiej był V Kongres Syjonistyczny z 1901 roku. Wtedy to powołano Żydowski Fundusz Narodowy, którego celem było zbieranie pieniędzy na zakup i zasiedlenie ziemi w Palestynie. Rakowska wykorzystała ten moment i zaproponowała utworzenie komitetu kobiet, który prowadziłby działalność propagandową, jak również praktyczną na rzecz Funduszu. Po drodze spotyka się z krytyką członków Funduszu, którzy twierdzili że żadna kobieca sekcja nie jest potrzebna. Rakowska, nie przejmując się zbyt krytyką, zwołuje grupę żydowskich działaczek i przekonuje je o słuszności tej organizacji:

*Już najwyższy czas abyśmy przestały być dziewczynkami na posyłki dla naszych działaczy. (...) Nie oczekujemy podziękowań, bo to jest nasz obowiązek. Jeśli jednak dźwigamy te same obowiązki, należą nam się te same prawa. Osiągniemy to tylko wówczas, gdy uda nam się stworzyć odrębną kobiecą organizację syjonistyczną.*¹⁰⁹

W taki sposób, w 1902 roku, powstaje specjalna Komisja Kobiet przy Żydowskim Funduszu Narodowym. Ten „rewolucyjny” akt spotkał się z wielkim niezadowoleniem ze strony działaczy zsyjonistycznej organizacji Bnej Cijon (Synowie Syjonu). Starsi twierdzili, że jest to sprzeniewierzenie się słowom Tory, młodsi uznali Komisję Kobiet za jawne przeciwstawienie się demokracji, która nie uznaje odrębnych organizacji kobiecych. Jednak ani jedna, ani druga grupa nie podjęła akcji protestacyjnej, w związku z czym Komisja zaczęła aktywnie działać na rzecz Funduszu. Kobiety angażowały się w zbiórki pieniędzy podczas świąt, ślubów, bar micw. Zainicjowano również comiesięczne składki, które jako dobry przykład z Warszawy, stały się popularne również w innych miastach i na prowincji. W niedługim czasie Komisja Kobiet stała się podstawą do utworzenia pierwszego syjonistycznego związku kobiet – Bnojs Cijon (Córki Syjonu), którego Pua była przewodniczącą.

Rakowska знаła charakter działalności innych syjonistycznych organizacji kobiecych, między innymi w Londynie, Wiedniu czy Berlinie. Miała również świadomość, że Żydówki należące do tych organizacji pochodzą z ekskluzywnych i burżuazyjnych środowisk, prowadząc

¹⁰⁹ P. Rakowska, dz. cyt. rozdział VIII

działalność głównie filantropijną. W swoim pamiętniku pisze:

Kiedy socjalizm jako nauka podjął analizę i przeprowadził ostrą krytykę przyczyn społecznej nierówności, kobiety z burżuazji nie wykazały się zrozumieniem dla tych spraw. Filantropia dominowała wśród nich ponad wszystkim innym. Kobiety te, kierowane naiwnością, wierzyły, że ofiarność i dobra wola są w stanie uchronić świat od nierówności społecznych¹¹⁰.

Cechą charakterystyczną tamtych organizacji było to, że podczas pierwszych kongresów syjonistycznych, przedstawicielki nie zabierały prawie w ogóle głosu. Były niewidoczne. Celem Rakowskiej, oraz innych Żydówek z Warszawy stała się chęć utworzenia widocznej i liczącej się na arenie syjonistycznych inicjatyw, organizacja kobiet. Jej głównym trzonem były kobiety reprezentujące klasę średnią. W niedługim czasie Bnojs Cijon zaczęło odnosić duże sukcesy. Oprócz pracy na rzecz Funduszu Narodowego, angażowano się w prowadzenie kursów hebrajskiego dla kobiet oraz propagowaniu ideologii syjonistycznej w wielu warstwach społecznych. Wkrótce warszawski Bnojs Cijon utworzył około siedemdziesiąt oddziałów w miastach i miasteczkach zaboru rosyjskiego. Liczba członkiń wzrosła do kilka tysięcy. W 1914 roku, po wybuchu pierwszej wojny światowej, związek musiał przerwać działalność. Rakowska opuszcza Warszawę i przeprowadza się do Wilna. Tam zakłada jadalnię i noclegownię dla miejscowej inteligencji. Korzystają z niej między innymi członkowie słynnej Wilner Trupe.

Po wojnie wraca do Warszawy i zaczyna angażować się w szereg dobroczynnych inicjatyw kobiecych, które zaczęły licznie powstawać w nowej i niepodległej Polsce. Na ulicy Twardej otwiera sierociniec Eszel i prowadzi kampanię na rzecz unowocześnienia i zmian w strukturach kahałnych na rzecz kobiet. Poświęca się walce o modernizację prawa żydowskiego, między innymi o zmiany dotyczące rozwodu, lewiratu, agun, małżeństw z kohenami.¹¹¹ W tym też czasie coraz poważniej myśli o emigracji do Palestyny.

Zaraz po wojnie, uaktywnia się również silna grupa kobiet z byłego Bnojs Cijon, które powołują do życia Fursband fun Jidisze Frojen in Pojln (Związek Kobiet Żydowskich w Polsce). W 1920 roku, jako delegatka tej organizacji, uczestniczy w międzynarodowej konferencji syjonistycznej w Londynie. Był to historyczny moment, ponieważ to właśnie wtedy została

¹¹⁰ Tamże, rozdział X.

¹¹¹ J. Lisek, *Pua Rakowska...*dz. cyt. , s.11.

powołana Women's International Zionist Organisation (WIZO), a jej głównym zadaniem była kobieca działalność na rzecz odbudowy państwa żydowskiego w Palestynie. Zadaniem Rakowskiej było utworzenie oddziału WIZO w Erec Israel i w taki sposób, nie uprzedzając rodziny, wyjeżdża do Palestyny.

Jednak na miejscu okazuje się, że życie w Ziemia Obiecanej nie jest do końca takie, jak się jej wcześniej wydawało. Jest rozgoryczona faktem, że wszyscy odnoszą się z bezrefleksyjną pogardą do jidyszowej kultury diaspory. Przywódcy żydowscy piętnują język jidysz, wręcz zabraniając jego używania. Pui Rakowskiej nie podoba się również sposób w jaki traktuje się arabskich mieszkańców Palestyny. W 1921 roku jest świadkiem buntu arabskiego w Jaffie, co bezpośrednio przyczyniło się do podjęcia decyzji o powrocie do Polski.¹¹² Okazało się, że powrót spotkał się z krytyką innych działaczy syjonistycznych. Uznano ją za zdrajczynię Erec Isroel i nie mogła uczestniczyć w kolejnych sesjach Konkresu Syjonistycznego. Jednak wiele lat później, po śmierci męża, odmowie wydania wizy do ZSRR oraz rosnących nastrojów antysemickich, w 1934 roku ponownie dokonuje alii. W Palestynie, mimo zapewnień władz Biura Emigracyjnego, nie jest w stanie znaleźć pracy. Nikt nie chce zatrudnić siedemdziesięcioletniej kobiety.

Mimo wielu przeszkód nie rezygnuje ze swojej edukacyjnej działalności. W Tel-Awivie uczestniczy w warsztatach doskonalenia nauczycieli. Publikuje broszury w których rozpowszechnia swoje poglądy na temat aktywizowania się kobiet i tworzenia kobiecych organizacji żydowskich. W 1937 roku publikuje do Devar Ha-Poelet – gazety robotniczego ruchu kobiet. Na jej łamach pisze o tym, jak ważne jest zorganizowanie oddzielnej listy wyborczej w Jiszuw, będącej opozycją do ogólnego ruchu robotniczego.¹¹³ Między 1940 i 1942 rokiem, spisuje swoje wspomnienia, które zostają opublikowane w języku hebrajskim w 1951 roku. Ostatnie lata życia spędza razem z córką Sarą Birnbaum. Umiera w 1955 roku, na dwa miesiące przed dziewięćdziesiątymi urodzinami.

Pua Rakowska była kobietą wybitną, o niezwykle szerokiej świadomości. Podjęła walkę o własną niezależność, żeby w konsekwencji zawalczyć o wolność kobiety żydowskiej w ogóle. Jej wieloaspektowe zaangażowanie może stanowić wstęp do rozważań na temat dziejów syjonizmu w Polsce, powstania ruchu feministycznego (nie tylko Żydowskiego) i rozwoju edukacji. Rakowska, jako długoletnią warszawianką, powinna również doczekać się upamiętnienia swojej

¹¹² Tamże, s.12

¹¹³ P. E. Hyman, Pua Rakovsky, [hasło w:] Jewish Women's Archive, (dostęp: 10.10.2012)
<http://jwa.org/encyclopedia/article/rakovsky-puah>

społecznej i politycznej działalności na rzecz kobiet w tym mieście.



Kadia Mołodowska

Chyba o żadnej żydowskiej poetce ani poecie nie można powiedzieć, że całe swoje życie związała z Warszawą. Nikt też nie był piewą Muranowa, w tym sensie w jakim na przykład Mordechaj Gebirtig był piewą Krakowa. Przez Warszawę ludzie przejeżdżali i z niej wyjeżdżali. Jedni zostawali na dłużej, inni wyjeżdżali i znowu wracali. Nie było wśród nich żadnego pisarza, który związany był z Warszawą czy żydowskim Muranowem od początku do końca swojego życia. Można jednak przytoczyć kilka postaci, które część swojego życia mieszkały w tym mieście i o nim między innymi pisały. Warto tu wymienić poetów takich jak: Abraham Rajzen, Eljachu Chaim Szeps, Awrom Zak, Zusman Segalowicz czy Baruch Olicki. Opisywali w swoich wierszach i esejach ruchliwe ulice Muranowa – ulicę Nalewki, „dźwięczny” handel żydowski czy podwórka dzielnicy; Do nich należała również Kadia Mołodowska, jedna z najważniejszych jidyszowych poetek XX wieku. Przez niespełna 10 lat mieszkała na warszawskim Muranowie. Często wyjeżdżała i wracała ale dzielnica żydowska stała się tematem jej wierszy oraz tłem do opisywanych historii.

Młodość

Kadia Mołodowska należała do pokolenia, które urodziło pod koniec XIX wieku w tradycyjnych rodzinach żydowskich. Jednak ze względu na wpływ Haskali i innych zmian modernizacyjnych, opuszcza ten tradycyjny świat żeby walczyć o żydowską tożsamość, kulturę oraz język hebrajski i jidysz. Urodziła się w 1894 roku w małej miejscowości Bereza Kartuskiej (okolice Grodna) jako jedna z czwórki dzieci. Pochodziła z bardzo tradycyjnej ale dość nietypowej rodziny. Jej ojciec, Izaak Mołodowski był ortodoksyjnym Żydem, jednak miał na tyle liberalne poglądy, że sam uczył córkę języka hebrajskiego. Nie było częstym zjawiskiem żeby ortodoksyjny Żyd nauczał swoją córkę świętego języka Biblii i komentarzy. Uczył ją także historii odseparowanej od religii, co również należało do rzadkości. Matka była wykształconą Żydówką przez co w Berezie miała status kobiety mądrej, godnej zaufania, służącej radę. „Była wybitna i niezależna” - tak

ją określała Kadia Mołodowska. Gdy zmarł ojciec, matka postanowiła nie wychodzić ponownie za mąż i utrzymywała się z uczenia żydowskich dziewczynek czytania.¹¹⁴

Rodzina była uboga jednak matka wynajęła córce prywatnego nauczyciela żeby ten doprowadził ją do egzaminu maturalnego. Kadia Mołodowska w wieku 17 lat znała dobrze trzy języki. Dzięki znajomości języka rosyjskiego pogłębiała swoją ogólną wiedzę o świecie. Z książek rosyjskich uczyła się historii, filozofii, geografii. Języka hebrajskiego nauczył ją ojciec z ksiąg religijnych. Natomiast babcia –Bobbe Szifre pokazała jak pisać i czytać w jidysz, który później stanie się językiem jej twórczości.¹¹⁵ Zdaje egzaminy i wyjeżdża do Sierpca uczyć w prywatnej szkole żydowskiej dla dziewcząt. Od tego momentu rozpoczyna się jej pedagogiczna kariera.

Do Warszawy Kadia Mołodowska po raz pierwszy przyjechała w 1913 roku, w celu uzyskania certyfikatu umożliwiającego uczenie dzieci języka hebrajskiego. Po wybuchu I Wojny Światowej rozpoczyna pracę w reformowanych szkołach tak zwanych „freblówkach” oraz w świetlicach dla osieroconych dzieci żydowskich. Tu poznaje Jehiela Halperina – wybitnego pedagoga, twórcę żydowskich przedszkoli w Europie Wschodniej. Po niedługim czasie, na zaproszenie Halperina przenosi się do Odessy gdzie razem kontynuują pracę z dziećmi. Pomaga mu również w wydawaniu dziecięcej literatury w języku hebrajskim. W 1917 roku próbuje wrócić do domu rodzinnego, jednak musi zatrzymać się w Kijowie ze względu na wojnę.

Miasto to okazało się miejscem debiutu pisarskiego Kadii Mołodowskiej. Jak notuje w swojej autobiografii, nigdy do tej pory nie nazywała siebie poetką, jednak w Kijowie po raz pierwszy pokazała swoją poezję i została doceniona. Wiersze Mołodowskiej opublikowali znani kijowscy pisarze Dawid Bergelson i Pinkas Kachanowicz, członkowie awangardowej grupy „Ejgns” („Własne”) do której również została zaproszona Kadia Mołodowska. Kijów okazał się miastem inspirującym, szczególnie jeżeli chodzi o prężnie działające środowisko jidyszowych twórców. W czasie rewolucji październikowej wielu pisarzy żydowskich przeprowadzało się do Kijowa i do Charkowa z nadzieją na swobodne publikowanie. W tym czasie Mołodowska podejmuje dalszą pracę w domach opieki dla dzieci, głównie ofiar pogromu na Ukrainie. W Kijowie poznaje również nauczyciela Simche Lewiego, swojego przyszłego męża. W 1921 roku wyjeżdżają razem do Warszawy.

¹¹⁴ K.Molodowsky, *Fun mayn elterzeydes yerushe*, „Svive” 1965-1974 cyt.za: A. F. Gonshor, *Kadye Molodowsky in Literarische Bleter*, McGill University, Montreal 1997, wersja on-line: <http://www.collectionscanada.gc.ca/obj/s4/f2/dsk2/ftp01/MQ43878.pdf> (Dostęp dn.22.10.2012)

¹¹⁵ K. Hellerstein, *Paper Bridges: Select Poems of Kadya Molodowsky*, Detroit 1999, s. 19.

Warszawa

Kadia Mołodowska była aktywnie związana z kilkoma adresami, mieszczącymi się na warszawskim Muranowie. Był to między innymi Związek Literatów i Dziennikarzy Żydowskich mieszczącym się na ulicy Tłomackie 13. Miejsce, w którym kwitło życie literacko – towarzyskie żydowskiej Warszawy lat 20 i 30 i w którym spotyka wielu wybitnych jidyszowych pisarzy i krytyków: Pereca Markisza, Icyka Mangera, Rachelę Korn, Mejelecha Rawicza, Szolema Asza i wielu innych. Wielu z nich redagowało i pisało do tygodnika *Literarisze Bleter* („Karty literackie”) będącego najważniejszym pismem literackim kręgu języka jidysz z okresu międzywojennego. Gazeta stała się rodzajem forum dyskusyjnego w którym swój głos na temat sztuki, literatury i teatru, zabierała prawie cała inteligencja żydowska, mówiąca w języku jidysz. Wkrótce wiersze Mołodowskiej trafiają na karty *Literarisze Bleter*.



Od lewej: Isaac Isaac Baszewis Singer, Icyk Manger, Kadia Mołodowska Jonasz Kern, Warszawa 1930

1927 roku publikuje swój pierwszy tomik poezji *Cheszwndike necht* (*Jesienne noce*, dosł. *Noce miesiące cheszwan*). Otwiera go cykl o nazwie *Frojen-lider*, którego polskie tłumaczenie brzmi *Pieśni kobiet* lub *Kobiece pieśni*. Na problematyczność w jego tłumaczeniu zwraca uwagę Joanna Ostrowska. Pierwsze tłumaczenie sugeruje, jakoby był to cykl stanowiący coś na wzór zbiorowego głosu kobiet żydowskich, rodzajem manifestu. Natomiast *Kobiece pieśni* nasuwają skojarzenia typologiczne, chcące scharakteryzować gatunek jako kobieca poezja. Jedno i drugie

tłumaczenie jest dobre, jednak biorąc pod uwagę zdanie Mołodowskiej, która nie chce być określana jako „poetka kobieca” staje się to zagadnienie problematyczne.¹¹⁶ Poetka uważała, że kategorie kobiecości i męskości nie są tak ważnym rozróżnieniem aby mogły wpływać na klasyfikację poezji.

Tomik *Cheszwindike necht* odwołuje się do tematu miejsca kobiety w historii i kulturze żydowskiej. Mołodowska staje się orędowniczką wyzwolenia z kajdan tradycyjnej, patriarchalnej kultury swoich przodków z jednoczesnym odkryciem jej Pramatek.

*(...) I dla ulicznic,
Gdy marzą o białych ślubnych bucikach,
Pramatka Sara niesie czysty miód,
Na małych spodeczkach,
Do ich zmęczonych ust. (...)*

Owe Pramatki to nic innego jak luka istniejąca w kulturze żydowskiej, wykluczająca kobiety z życia społeczno – religijnego. W odróżnieniu od chrześcijanek, które miały cały „panteon” świętych kobiet, matek, męczennic z którymi mogły się utożsamiać i za ich pośrednictwem mogą zwracać się do Boga, Żydówki nie miały żeńskiego odpowiednika w judaizmie. Istnieje wprawdzie Szechina ale jest ona obecnością Boga, Zamieszkiwaniem, żeńskim aspektem boskości, nie postacią. Mołodowska pisząc o Pramatkach próbuje wydobyć kobiecy pierwiastek i seksualność w kontekście tradycji żydowskiej. Nie neguje jej ale próbuje szukać w tym co jest, w tym w czym została wychowana. Jest świadoma, że ta permanentna nieobecność kobiet wyzwala poszukiwanie kobiecej cielesności i opisującego to języka.

*Dla ubogich pań młodych, które były służącymi
Czerpie matka Sara z ciemnych beczek
I dzbanów mieniącego się wina. (...)¹¹⁷*

W cyklu *Frojen-lider* Mołodowska wyraża bunt przeciwko postrzeganiu poetek jako „delikatne,

¹¹⁶ J. Ostrowska, *Delikatne, egzotyczne kwiaty?*, „Cwiszn” 2010, nr 3, s. 25

¹¹⁷ K. Mołodowska, *Cheszwindike necht, Frojen-lider*, tłum. J. Ostrowska, „Cwiszn” 2010, nr 3, s.25

często egzotyczne kwiaty w literackim ogrodzie”¹¹⁸ Pisarka rozpoczyna tym samym debatę na temat miejsca i statusu poezji tworzonej przez kobiety. W pierwszych dziesięcioleciach XX wieku jidyszowe poetki były traktowane ambiwalentnie, szczególnie przez radykalnych pisarzy tworzących w języku jidysz. Nie były traktowane na równi z mężczyznami, którzy określali poetyckie standardy, normy i tendencje. Współczesny krytyk literacki Dan Miron uważał żeby poetka mogła zaistnieć, musiałaby być mężczyzną.¹¹⁹ Proste i banalne stwierdzenie ale tak wyglądały relacje między płciami w literackim świecie początków XX wieku.

Krytycy, tacy jak Szmuel Niger, Mejlech Rawicz czy Aron Glanc, oceniali kobiecą twórczość poetycką z perspektywy biologiczności. Ich krytyka opierała się prawie tylko i wyłącznie na podstawie płci autorek, kwestia poezji – jako zjawisko samo w sobie, zostało spychane na plan dalszy. Wiersze pisane przez kobiety określają przymiotnikami typu: niewieście, nastrojowe, subtelne, wrażliwe, egzotyczne, intymne itp. Mołodowska była przeciwna takim patriarchalnym kategoriom. Inny poetkami, które walczyły o prawa kobiet w poezji była między innymi Celia Dropkin i powojenna poetka Hadasa Rubin.

Kadia Mołodowska mieszkając w Warszawie kontynuowała pracę nauczycielską między innymi w CISZO mieszczącym się na ulicy Twardej 22. Organizacja tworzyła szkoły z wykładowym językiem jidysz w którym uczyły się najbiedniejsze dzieci. Mołodowska większą część swojego życia poświęciła dzieciom. Ucząc w licznych szkołach i ochronkach oraz pisząc dla dzieci i o dzieciach. Często byli to główni bohaterowie jej poezji i opowiadań. Mieszkając na Muranowie codziennie spotykała żydowskie dzieci, nierzadko pochodzące z bardzo biednych rodzin. W rymowanym wierszu *Olke mit der bloyer parasolke* („Ola i jej niebieski parasol”) czy w wierszu „*Jesionka*” głównymi bohaterem jest dziecko.

Mimo ciężkiej tematyki jaką poruszała – bieda, niedożywienie, przymusowa praca dzieci, wiersze Mołodowskiej nigdy nie były przygnębiająco smutne. Jej mali bohaterowie stawali się wnikliwymi obserwatorami rzeczywistości żydowskiej dzielnicy. Dziecięcy, kolorowy i prozaiczny świat zawsze górował nad tym szarym i codziennym. Jeszcze w powojennych polskich szkołach żydowskich, wiersze poetki były czytane dzieciom.

¹¹⁸ K. Mołodowska, *A por wertner wegn frojen dichterin* [Kilka słów o kobietach poetkach], „Signal”, 1936, cyt. za: A. Legutko, *Cyrkowa dama – poezja Celi Dropkin* [w:] *Nieme dusze? Kobiety w kulturze jidysz*, red. J. Lisek, Wrocław 2010, s. 210

¹¹⁹ D. Miron, *Why Was There No Women's Poetry in Hebrew Before 1920*, [w:] *Gender and Text in Modern Hebrew and Yiddish Literature*, New York 1992, s. 90. Cyt za. A. Legutko



Kadia Mołodowska (pierwsza z lewej) wraz z innymi nauczycielami i uczniami CISZO

Kadia Mołodowska na swój sposób utożsamiała się z mieszkańcami Muranowa. Jednym z argumentów jest to, że wybrała język ludu jako język swojej twórczości, drugim jest temat oraz tło jej wierszy. W wierszu *In chodakes* (W chodakach) Mołodowska pisze: „*Moje nogi skradają się w skórzanych chodakach*”. Cieszy się, że może przejść się w zwykłych butach i stać się jedną z ludu. Jak podkreśla Joanna Lisek, te zwykłe chodaki są metaforą języka jidysz – uważanego za język zwykły, potoczny, będący wręcz żargonem, ale jednak wyniesiony z domu i najwygodniejszy do komunikacji.

*Tylu języków me usta się wyuczyły;
dziwnie chłód mam w sobie dla nich.
Wybieram taki język, jak życie, które przyszło mi nosić,
wśród nienawiści, nawałnicy i krzyku*¹²⁰

Dla Kadii Mołodowskiej szczególnie bliskie były inne kobiety żydowskie i ich problemy. W cyklu „*Oreme wajber*” („*Biedne kobiety*”) opisuje codzienne, fizyczne zmagania się ubogich kobiet Muranowa.

Jak każda kobieta szorująca przypalone garnki

¹²⁰ K. Mołodowska, *In chodakes* [w:] *In land fun majn gebejn*, Chicago 1937, s. 12. Cyt. za J. Lisek, *Peruka, chodaki i jedwab – poetyckie sukienki w jidyszowej szafie*, „Rita Baum” listopad 2010.

*I ja mam poźółkle palce
dźwigające kościste kosze.*

...

*Jedna obok drugiej, nosimy ciężary
jak nieme juczne osły.¹²¹*

Poetka stawia się na równi z innymi kobietami. Widzi i rozumie ich codzienne problemy, poświęcając im część swoich wierszy. O mieszkających na nim kobietach powie, że jest to „*pustynia ubóstwa, która stała się częścią mojego świata*”¹²² Wielokrotnie powtarzała, że cierpienie innych kobiet ciąży na niej i niezwykle smuci. Powracał wtedy do niej obraz matki, która również ciężko pracowała żeby móc utrzymać rodzinę ale także żeby zapewnić córce edukację. Jednak Mołodowska nie tylko przywołuje w wierszach postać matki, gdzie przy okazji dekonstruuje tradycyjny obraz *jidysze mame*, ale wchodzi z nią w swoisty dialog pokoleniowy.¹²³ W tym fragmencie poetka odwołuje się do *nidda*, jednego z trzech nakazów, które powinna spełniać Żydówka i polega on na zachowaniu czystości ciała w związku z cykliczną menstruacją. Mołodowska pokazuje, że cielesność i seksualność żydowskiej kobiety jest silnie regulowana tradycją, która we współczesnym świecie przestała być tak istotna jak kiedyś. Dziedzictwo przekazywane przez matkę zostaje zanegowane lub odrzucone.

*Przez pokolenia cnotliwie zachowałyśmy czystość
naszej krwi,
I tobie przekazałyśmy ją jak wino strzeżone
W koszernych piwnicach naszych serc¹²⁴*

W 1933 roku wychodzi trzeci tomik wierszy Mołodowskiej *Dzike Gas* (Ulica Dzika), wydany przez *Literarisze Bleter*. Ulica Dzika położona była w północnej części Muranowa, mniej więcej na tym samym terenie co dzisiaj ale obecnie wygląda zupełnie inaczej niż wtedy, gdy mieszkała na niej Mołodowska. Przed wojną żyła tu żydowska biedota, drobni handlarze, komuniści. W *Dzike Gas* poetka próbuje uchwycić życie tej ulicy, która staje się tłem do bardziej

¹²¹ Tłum. z angielskiego, za A. Fishman-Gonshor, dz.cyt. , s. 28

¹²² A. Fishman-Gonshor, dz.cyt, s. 30

¹²³ J. Lisek, *Jidysze mame...*, dz. cyt. s.7

¹²⁴ K. Mołodowska, *Frojen lider*, Chicago 1928, cyt. za J. Lisek, „Rita Baum” nr 17, 2012, s.36

uniwersalnych rozważań na temat tożsamości, pisarstwa czy samej istoty poezji jidysz. Nie dostaje wówczas zbyt przychylnych recenzji ze względu na – jak określili krytycy – zbytnią estetyzację życia proletariackiej ulicy Dzikiej.¹²⁵



Ulica Dzika, ok 1900 roku

Emigracja

W 1935 roku dostała zaproszenie od Lipe Lerera, dyrektora „Farlag Matones” w Folk Institute w Nowym Jorku. Lerer zachęcił ją łatwością w wydaniu jej wierszy oraz dużą ilością czytelników poezji jidysz. Jednak głównym powodem jej wyjazdu była niemożność pogodzenia się z otaczającą nędzą. Twierdziła, że wszystko co robiła to było „nic” w oceanie biedy warszawskich podwórek. W Stanach zaczyna utrzymywać się z pisania w jidyszowej prasie. W 1943 zakłada własne czasopismo literackie *Swiwe* (Otoczenie), które działało nieprzerwanie przez trzydzieści lat. Redagowała także pismo *Hejm* (Dom) poświęcone żydowskim pionierkom w Izraelu. Stale pisała wiersze, bajki dla dzieci, opowiadania, eseje a także dramaty.

Powojenne wiersze Kadii Mołodowskiej, jak zresztą większa część literatury żydowskiej okresu powojennego, została zdominowana przez żałobę. Do głównych tematów poezji tamtego czasu, Magdalena Ruta zalicza między innymi powrót pamięcią do rzeczywistości przed Zagładą, stanięcie twarzą w twarz z doświadczeniem pustki po utracie najbliższych osób, poczucie winy z powodu ocalenia, przywoływanie tradycyjnej żydowskiej symboliki dla oddania ogromu tragedii,

¹²⁵ K. Hellerstein, dz. cyt., s.30

czy obojętność reszty świata na Zagładę¹²⁶. Często tematem jest również poczucie pustki i zagrożenia wynikające ze wzrastającego antysemityzmu, co było głównym powodem emigracji ocalałych Żydów. Jonas Turkow, pierwszy powojenny prezes Związku Pisarzy, Dziennikarzy i Artystów Żydowskich, współtwórca odradzającej się powojennej kultury żydowskiej, opuścił Polskę jesienią 1945 roku.¹²⁷ Tak opisywał swoje emocje:

„Dzisiaj Warszawa nie należy już do mnie; moje wczoraj zostało zglądzone, a moje jutro? Lepiej nie myśleć o tym – tutaj. (...) Warszawo, moja Warszawo – jesteś już dla mnie martwa! „

Mołodowska w porę opuściła Polskę i dzięki temu uniknęła strasznego losu jaki spotkał innych Żydów. W 1971 roku otrzymuje najważniejszą dla pisarzy jidysz Nagrodę Literacką im. Icyka Mangera. Umiera w 1975 roku w Filadelfii.

Kadia Mołodowska dzisiaj najbardziej kojarzona jest z poezją dla dzieci. Jej wiersze są nadal wydawane, między innymi w Polsce, w ramach różnych projektów dotyczących żydowskiej poezji dziecięcej. Ważny aspekt, jakim był dla Mołodowskiej warszawski Muranów, znowu wraca w narracji jej małych bohaterów, najmłodszych mieszkańców dawnej dzielnicy.

¹²⁶ M. Ruta, *Tematy literatury jidysz w latach 1945-1949* [w:] *Nusech Pojln. Studia z dziejów kultury jidysz w powojennej Polsce*, red. M. Ruta, Kraków-Budapeszt 2008, s. 275.

¹²⁷ N. Cohen, *Motywy emigracji pisarzy żydowskich z Polski w latach 1945-1948* [w:] *Nusech Pojln. Studia z dziejów kultury jidysz w powojennej Polsce*, red. M. Ruta, Kraków-Budapeszt 2008, s. 234.



Rachela Auerbach

Należała do żydowsko – polskiej elity literackiej przedwojennej Warszawy. Psycholożka, historyczka, pisarka, tłumaczka i przede wszystkim działaczka społeczna. Zadebiutowała w latach 20., pisząc do polskiego dziennika *Chwila* wydawanego we Lwowie. Tam też studiowała, pracowała i stale publikowała do polskich i żydowskich gazet. Jedną z nich było *Cusztajer* założone przez wybitnego poetę Mejelecha Rawicza. Tam też spotyka inne jidyszowe poetki – Rachelę Korn i Deborę Vogel. W 1933 roku wyjeżdża do Warszawy gdzie przyjaźni się w wieloma wybitnymi pisarzami. Na Tłomackiem 13 poznaje Icyka Mangerę, Hilela Cejtlina i wielu innych, których twórczość i świadectwa uchroni później przed Zagładą. Po wojnie stanie się najbardziej zaangażowaną dokumentalistką przedwojennej kultury żydowskiej. Zaangażowana społecznie, podczas getta prowadziła kuchnię ludową do której przychodziła „muranowska bohema”. Na podstawie obserwacji i rozmów opisała ich historie. Były to najczęściej straszne, wręcz brutalne historie ludzi stłoczonych w getcie, ocierających się o chorobę głodową, walczących resztkami sił o swoją godność.

Biografię Racheli Auerbach, za Carrie Friedman-Cohen, można podzielić na trzy główne okresy, gdzie każdy miał istotny wpływ na kształtowanie się jej osobowości literackiej. Pierwszy to czas przed Holocaustem, kiedy mieszkała we Lwowie i Warszawie. Było to głównie życie akademickie, działalność literacka i dziennikarska. Drugi to czas Holocaustu, na który przypada aktywna działalność społeczną a także literacko – dokumentacyjną podczas której opisywała często tragiczne i okrutne wydarzenia dziejące się wokół niej. Natomiast po wojnie, jest to trzeci okres jej biografii, poświęciła zbieraniu świadectw, pisaniu artykułów i publikacji na temat swoich przyjaciół i znajomych, którzy zginęli podczas Holocaustu¹²⁸

¹²⁸ C. Friedman-Cohen, *Rokhl Auerbakh*, [hasło w:] Jewish Women's Archive, (dostęp: 10.08.2012) <http://jwa.org/encyclopedia/article/auerbakh-rokhl>

Galicja

Rachela Eiga Auerbach urodziła się w 18 grudnia 1903 roku jako córka Kaina i Mani z domu Kimelman w miejscowości Łanowce w Galicji (dzisiejsze Podole na Ukrainie). Dorastała w małej galicyjskiej wiosce razem ze swoim jedynym bratem Aszerem-Zeligiem. Po ukończeniu elementarnej szkoły w Łanowcach wyjeżdża do Lwowa i kontynuuje naukę w Gimnazjum im. Adama Mickiewicza. Następnie zaczyna studiować psychologię na Uniwersytecie Jana Kazimierza, ze specjalizacją filozofia i historia powszechna. Tu, jako aktywna studentka jest sekretarzem Towarzystwa Żydowskich Studentów Filozofii U.J.K, gdzie poznaje przyszłą pisarkę jidysz i myślicielkę Deborę Vogel. Rachela Auerbach była osobą niezwykle zaangażowana w propagowanie języka jidysz i uważała, że wszyscy Żydzi powinni mówić i pisać w tym języku. W liście do Brunona Schulza 1938 roku pisze: „*A skoro Pan nie pisze po żydowsku i nie należy do środowiska, z którego Pan wyrósł, to niechże Pan przynajmniej należy do... świata.*”¹²⁹ Warto dodać, że Rachela Auerbach zadziałała inspirująco na jidyszową działalność pisarską Debory Vogel. To głównie pod wpływem Auerbach zaczęła poznawać jidysz i tworzyć w tym języku. Jest to tym bardziej ciekawe ponieważ w spolonizowanym domu Vogłów jidysz uważany był za żargon. Po latach Auerbach napisze: „*do dziś trudno mi zrozumieć, w jaki sposób udało mi się nakłonić wyrafinowaną estetykę, aby zaczęła czytać literaturę jidysz i pisać w tym języku.*” Dalej pisze, że „*przyciągnęła ją magia odnowionego słowa w jidysz*”.¹³⁰

Rachela Auerbach w wieku 23 lat debiutuje na łamach polskojęzycznej gazety *Chwila*, wydawanej przez narodowo – syjonistyczne środowisko lwowskie. W dodatku kulturalnym tej gazety ukazywały się utwory takich pisarzy jak Icchok Lejb Percec, Hermana Hesse czy Guy de Maupassant. W Warszawie Auerbach ponownie „zetknie się” z legendarną postacią Pereca właśnie na Tłomackiem 13, w siedzibie Związku Pisarzy i Dziennikarzy Żydowskich, której był patronem. Od roku 1930 przejmuje redakcję żydowskiego dziennika *Morgn* i na jego łamach również publikuje teksty poświęcone literaturze. Oprócz tego angażuje się w redagowanie cotygodniowej kolumny literacko-artystycznej *Folk un land*, która wydawana jest przez ruch Poalej Syjon będący ugrupowaniem socjalistyczno – syjonistycznym działającym prężnie w ówczesnym czasie na terenach Galicji. W redagowanej kolumnie, Auerbach pisała o książkach i publikacjach pisarzy żydowskich związanych z tymi terenami.

¹²⁹ B. Schulz, *Księga listów*, zebrał i przygotował do druku Jerzy Ficowski, Gdańsk 2002, s. 272.

¹³⁰ Tłum. za K. Szymaniak [w:] *Być agentem wiecznej idei*, Kraków 2006, s. 181.

W 1930 roku współredaguje we Lwowie gazetę literacką *Cusztajer*, w której daje upust swoim zainteresowaniom i zaangażowaniu w nowoczesną literaturę jidysz tworzoną w Galicji. Oprócz tekstów literaturoznawczych, znalazły się w niej różnego rodzaju publikacje dotyczące szeroko rozumianej kultury żydowskiej. Debora Vogel opublikowała do gazety między innymi obszernie studium *Temat i forma w sztuce Chagalla*. Należy podkreślić, że większość galicyjskiej inteligencji żydowskiej mówiła w języku polskim. Zakładając *Cusztajer*, które stało się kulturalnym głosem Galicji, chciano pokazać, że jidyszowa literatura i sztuka jest bardzo ważna dla żydowskiej tożsamości. Wciąż postępująca asymilacja galicyjskich żydów i brak prężnie działających szkół z językiem jidysz były problemem, który Rachela Auerbach uważała za zagrażający żydowskości.

Warszawa

W roku 1933 Auerbach opuszcza rodzinną Galicję i wyjeżdża do Warszawy. Spotyka tu wielu emigrantów galicyjskich między innymi kontrowersyjnego poetę Icyka Manger. To jego manuskrypty, dzięki archiwum Ringelbluma, uda się jej uratować podczas wojny. Rachela Auerbach kontynuuje w Warszawie swoją literacką, naukową i kulturalną aktywność. Publikuje do najważniejszych polskich i żydowskich gazet takich jak: *Nasz Przegląd*, *Literarisze Bleter*, *Der Moment*, *Tog*. Pisze różnego rodzaju artykuły o literaturze, sztuce, folklorze żydowskim a także o psychologii i edukacji. Zaczęła również pisać artykuły dotyczące polskich pisarek współczesnym ze szczególnym uwzględnieniem żydowskich pisarek i artystek działających od XVII w. do współczesności. Szybko zostaje członkiem Związku Pisarzy i Dziennikarzy Żydowskich mieszczącym się pod słynnym adresem Tłomackie 13 na warszawskim Muranowie.



Od lewej: E. Ringelblum, Icyk Manger, Rachela Auerbach, Jankew Szacki, Ber Horowitz, Rafael Mahler, M. Weinberg, 1930 rok, YIVO Encyclopedia

Rachela Auerbach trafia do Warszawy w momencie największego rozwoju i fermentu kulturalnego życia żydowskiego. Mieszka i pracuje na Muranowie, który znacznie różnił się od mniej ruchliwych ulic Lwowa. Tu też zastaje ją niemiecka okupacja. Za namową Emanuela Ringelbluma, który stanął na czele podziemnej organizacji Oneg Szabat, od września 1939 zaczyna prowadzić kuchnię domową. Było to miejsce gdzie gotowano i wydawano obiady literatom, dziennikarzom, artystom. Lista osób przychodzących na obiady stale zwiększała się, jednak racje żywieniowe malały. Rachela Auerbach musiała wykazywać się niezwykłą zręcznością, wykorzystywać różne znajomości aby kuchnia była w stanie nakarmić potrzebujących. W momencie jej powstania, chciano żeby był to rodzaj świetlicy, miejsca które odwiedzają ludzie związani z przedwojenną elitą intelektualną i artystyczną. Kuchnia mieściła się na ulicy Leszno 40, w samym centrum getta. Auerbach była osobą nadzorującą wydawanie posiłków, a rola jaka jej przypadła była niezwykle trudna. Nie raz spotykała się z sytuacją kiedy musiała odmówić swojemu znajomemu, który prosił o dodatkową porcję zupy. Czasem bywało też zupełnie odwrotnie. Kiedy uważała, że komuś należy się wsparcie, potrafiła przetrząsnąć całe getto w poszukiwaniu źródła pomocy. Tak było chociażby w przypadku pisarza Izaaka Sterna czy sportowca Braxmeiera.

Rachela Auerbach, za namową Ringelbluma przygotowującego się do tworzenia archiwum życia w getcie, zaczyna pisać dziennik. Zapisuje w nim swoje obserwacje i przemyślenia dotyczące życia w ekstremalnie trudnych warunkach. Będąc w getcie od samego początku, widziała wszystko. Poniżenie, nędzę, głód i, jak sama pisze, „wielki sezon umierania”¹³¹. Widzi i czuje ciągle zagrożenie śmiercią, chaos, wciąż narastającą utratę kontroli nad położeniem życiowym. W swoim dzienniku stara się uchwycić przeżyte doświadczenia, momenty, obserwacje. Opisuje kuchnię oraz ludzi – swoich współpracowników, przyjaciół i znajomych literatów, którzy wygłodniali zjawiali się po jedzenie. Swoją uwagę poświęca także opisom tak zwanych „domowych”, czyli całej grupie żebraków liczących na łyżkę zupy. Z tamtego czasu pochodzi esej „*Daj mi talerz z jedzeniem: Monografia z kuchni domowej*” („*Gets a teler esn*”)¹³².

¹³¹ R. Auerbach, *Lament rzeczy martwych*, „Przełom” 1946, nr 6.

¹³² C.F. Cohen, dz. cyt.

Dokumentowane przez Auerbach powolne umieranie miasta jest przykładem „gettowej trajektorii”. Zamknięta w getcie, znalazła się w rzeczywistości o potencjale trajektoryjnym będącym „łańcuchem powiązanych ze sobą zdarzeń, których nie sposób uniknąć bez poniesienia wysokich kosztów, ciągłych załamań, oczekiwań (...). Czuje się wtedy, że jest się popychanym, że można jedynie reagować na siły zewnętrzne, których działania się nie rozumie” - piszą badacze Riemann i Schutze¹³³. Oprócz zamknięcia i chaosu, który ją otaczał, była w tym wszystkim sama. Jej najbliższa rodzina znajdowała się poza Warszawą. Rósł w niej lęk i niepokój z każdą informacją o masowych deportacjach. Jednak dzięki osamotnieniu możliwa była uważna obserwacja getta, która niewątpliwie wpłynęła na styl pisarski.¹³⁴

Oprócz prowadzenia kuchni i prac organizacyjnych, Rachela Auerbach ratowała ludzi z choroby głodowej. Starła się pomóc wybranym, których albo znała z przedwojennej działalności pisarskiej, albo wiedziała, że jest jakaś szansa ratunku. Jedną z nich był wybitny pisarz, chasyd braclawski Izrael Sztern. Gdy w 1942 roku kuchnię zamieniono na kuchnię dla rekonwalescentów i zaczęto podawać dania niekoszerne, Sztern przestał przychodzić na obiady. Po kilku miesiącach Auerbach, zawiadomiona przez Josefa Kirmana, znalazła Izraela Szterna w zaawansowanej chorobie głodowej, gdzieś w suterenie na rogu Pawiej i Smoczej. Uruchamiając sieć kontaktów udało się jej ulokować Szterna w siedzibie Żydowskiej Samopomocy Społecznej. Wstawiono mu łóżko do kancelarii, zaopatrzono w leki, pieniądze oraz opiekunkę. W swoim dzienniku z getta Rachela Auerbach pisze:

Wyciągnięcie go z głodowej opuchlizny kosztowało kilka tysięcy złotych. Wspominam o tym dlatego, że wówczas w getcie były dziesiątki tysięcy spuchniętych z głodu i to zazwyczaj oznaczało, że ich los był przypieczętowany. Zupa z kuchni ludowej już nie tylko nie pomagała, ale wręcz szkodziła, a wydać na każdego głodującego kilka tysięcy złotych Żydowska Samopomoc Społeczna nie była w stanie.”¹³⁵

Potrafiła stanąć na wysokości zadania żeby uratować daną osobę. Jednak przez to, że miała bezpośredni dostęp do produktów żywnościowych, stale borykała się z moralnymi dylematami. Ten

¹³³ G. Riemann, F. Shutze, „Trajektorii” jako podstawowa koncepcja teoretyczna w analizach cierpienia i bezładnych procesów społecznych, „Kultura i społeczeństwo” 1992, nr 2, s.92.

¹³⁴ M. Młodkowska, *Gettowe trajektorie*, „Teksty Drugie” 2001, nr 1, s. 142.

¹³⁵ R. Auerbach, *Ostrolenke Jizker Buch*, tłum. B. Szwarcman-Czarnota, Tel Aviv 1963, s. 387-391. Źródło <http://www.varshe.org.pl/pl/teksty-zrodlowe/o-ludziach/241-drzewo-w-getcie> (dostęp dn. 1.12.2012).

zabieg selekcji i wyboru był niezwykle ciężki. Tak też było w przypadku Braxmeiera, znanego żydowskiego sportowca pochodzącego z Czech. Uciekł on z obozu w Dachau i znalazł się w getcie warszawskim. Przez jakiś czas przychodził do kuchni ludowej, jednak w pewnym momencie przestał. Dopadła go opuchlizna wynikająca z niedożywienia, która uniemożliwiła mu jakiegokolwiek poruszanie się. W pamiętniku Rachela Auerbach notuje:

*Postanowiłam zrobić wszystko, co się da, żeby tego człowieka uratować. Uważałabym to za największą klęskę i kompromitację dla naszej kuchni, gdybyśmy nie mogli człowieka takiego jak on utrzymać przy życiu. Na co zdała się ta cała nasza robota, skoro nie potrafimy uratować ani jednej osoby od śmierci głodowej. Teraz chodzi dlań nie o zupy, [ale o] białka, tłuszcze, surowizny.*¹³⁶

Zanim pojawiły się u Braxmeiera fizyczne objawy choroby głodowej, wystąpiła jedna z najbardziej niebezpiecznych – apatia, *podobna do chęci przysiadnięcia i podrzemania przez chwilę u ludzi zablakanych w śnieżycy, którym grozi zamarnięcie.*¹³⁷ Innym psychicznym objawem choroby głodowej, które zauważa Auerbach, jest dziecinna histeria¹³⁸. Notuje, że wynika ona z samoobserwacji dziwnych zmian własnego ciała, która bezpośrednio wpływa na stan psychiczny. W psychologii takie zjawisko nazywane jest irradacją czyli przenoszeniem stanów emocjonalnych z jednego przedmiotu na drugi. Auerbach, z nabytym podczas studiów warsztatem psychologicznym, jest w stanie zarejestrować nie tylko fizyczne objawy choroby głodowej, ale także, niezauważalne na pierwszy rzut oka, bardziej skomplikowane procesy psychiczne.

Czeskiego sportowca nie udaje się jej uratować. Krytyczna wobec siebie, notuje, że mogła przeciwdziałać jego śmierci. Braxmeier nie był dla Auerbach tylko atletycznej budowy championem sportowym, ale także żywym dokumentem, osobą, której udało się wyjść „stamtąd”, *Der Mensch fun Dachau*. Uważała, że uratowanie tego człowieka jest jej, oraz całej kuchni obowiązkiem. Niestety, zapewne przez niedyspozycje żołądkowe, nie udało się utrzymać go przy życiu. Auerbach zanotowała to jako jedną z większych porażek swojej działalności pomocowej w getcie.

Niemożliwość przeciwdziałania tragedii, która się stale wydarza na oczach pisarki, osobiste

¹³⁶ R. Auerbach, *Dziennik* (fragm.) [w:] Emanuel Ringelblum, *Spuścizny*, t. VII, Warszawa 2008, s. 92

¹³⁷ Tamże, s. 175

¹³⁸ Tamże, s. 175

klęski i porażki, jak ta z Braxmeierem, wpływają na powiększające się zjawisko „gettowej trajektorii”. W gorzkim rozrachunku było tak, że podejmując różnego rodzaju działania – wyciągnięcie kogoś z choroby głodowej, wydanie „domownikowi” dodatkowej porcji zupy, kończyło się zazwyczaj fiaskiem, czyli śmiercią. Próby opanowania owej trajektorii przez Rachelę Auerbach, kończą się niepowodzeniem, które wzmacnia frustrację i bezsilność. Takim momentem przełomowym była śmierć „predysponowanego do życia” Braxmeiera. Gdy umiera, wraz z nim podupada siła pisarki, która przestaje wierzyć w celowość kuchni. *Z wolna dojrzewało we mnie przeświadczenie, że cała działalność naszych instytucji dobroczynnych nazwana być powinna śmiercią na raty, rozkładaniem śmierci na raty*”¹³⁹.

Teksty Racheli Auerbach są przykładem dokumentu osobistego czasu Zagłady. Opisują codzienność, która z perspektywy historii politycznej, jest mało zauważalna a dostarcza niezwykle istotnych informacji. Jej pełne gorczy i makabrycznych obrazów teksty są w stanie przenieść czytelnika w przeszłość, wprost do warszawskiego getta. Pisane z perspektywy kobiecej wrażliwości uobecniają zupełnie inne „elementy krajobrazu” dzielnicy zamkniętej. Są nimi głodujące, wszędzie obecne dzieci. Później, coraz częściej także dziecięce trupy porzucane po całym getcie.

*Kto namaluje te półtrupki dzieci, skamlących pod murem (...). Ktoś mi opowiadał, w jaki sposób odbywa się wyladowywanie ścierwa dziecięcego na cmentarzu. Te trupki są lżejsze i zahartowane w tym gorącym sezonie rzemieślnicy, woźnice, celebranci śmierci, cisają je sobie wzajemnie niczym paczki towaru (...). Te całkiem małe najlepiej chwycić za nóżkę... (...).*¹⁴⁰

Z antropologicznego punktu widzenia, trup jest poza życiem i poza kulturą. Z jednej strony jest czymś niewyraźnym i anarchistycznym, a z drugiej strony czymś z czym można się w pewien sposób oswoić. Niemieccy żołnierze, unikali słowa „trup”, zamieniając je na „figuren” (manekiny, lalki) bądź „schmattes” (szmaty). Był to jakiś sposób mówienia o umarłym ciele ludzkim. W przypadku Racheli Auerbach, sposobem na oswojenie trupa była groteska. Widząc na ulicy zmarłego, próbuje go reifikować i degradować – *leżał sam jak łachman czy ludzkie ścierwo*¹⁴¹. W sposób groteskowy próbuje porównać pewne sytuacje do spektaklu teatralnego, gdzie *wielki*

¹³⁹ Tamże, s. 92

¹⁴⁰ Tamże, s. 92

¹⁴¹ Tamże, s. 195

reżyser *Glód* nadaje ton *chóralnemu recitalowi*, który intonuje *śpiew głodowy*¹⁴². Autorka we wnikliwy i ironiczny sobie sposób próbuje opisać, a także przetrwać te gettowe obrazy.

Dziennik Racheli Auerbach charakteryzuje się również dwupoziomowością, która uobecnia się w wymienionej codzienności i potoczności. Jest tak ze względu na sam obraz Zagłady pisany *tam i wtedy*.¹⁴³ Autorka, w kolejnym eseju spisanym na przełomie 1942 i 1943 roku, będąc już po „aryjskiej stronie”, zatytułowanym „*Lament rzeczy martwych*” opisuje leżące na ulicach getta sterty rzeczy, które przeznaczone są na szmela: ubrania, meble, zastawa stołowa, fotografie.

Minęłam strefę przeniesionej tu „wałówki” (obecnie Gęsiówka), miejsca sprzedaży używanych rzeczy. Rzeczy te – szmela egzystencji ludzkich, rudymenta rodzin, całych warstw społecznych [...]. Strzępy rzeczy i ludzi, co za żalony widok ręcznie haftowanych i ręcznie [nieczyt.] firanek, dziecinne zaprane majteczki, ostatni ręcznik wyniesiony „na talczok”, często ludzie wyprzedają podszewki spod palt i sprzedają na ćwiartkę chleba, na lekarstwo w nagłej chorobie [...]. Więc jeszcze ostatnie meble, ostatnie buty z nóg wraz ze szczotkami do butów, nie ma takiej rzeczy, która nie mogłaby się stać artykułem handlu na „Gęsiówce” [...]

Używając groteskowo – makabrycznego języka pokazuje, że śmierć rzeczy może być równie tragiczna jak ludzka śmierć. Schodząc do poziomu „rzeczy” uchwycona zostaje codzienność, która bardzo trafnie oddaje charakter gettowej rzeczywistości. Dziennik Racheli Auerbach wpisuje się w koncepcje postulowane przez szkołę *Annales*, która przeciwstawiła się historii traktowanej jako opowieść o wielkich wydarzeniach, na rzecz relacji o faktach, takich jak: zachowania, obyczaje, instytucje czy przedmioty codziennego użytku.

Studium miasta – tak można określić „*Lament rzeczy martwych*” oraz kolejny tekst, o bliźniaczym tytule „*Lacrimae rerum*”, który został napisany po powstaniu w getcie jest panoramą getta po wielkiej akcji likwidacyjnej 1943 roku.¹⁴⁴ Opisuje w nim wielki śmietnik, który pozostał na Muranowie po wywiezieniu i wymordowaniu jego mieszkańców. Stosy gratów wymieszane z błotem, krwią i trupami to krajobraz „rzeczy po Żydach”. Przedmioty wyszły z ukrycia i stały się

¹⁴² Tamże, s.171

¹⁴³ M. Janczewska, Zapis codzienności w literaturze dokumentu osobistego, referat w ramach konferencji: „Dzień powszedni Zakłady” 14.06.2007 IH UW

¹⁴⁴ Drukowane odpowiednio: „Przełom” nr 9/1946 oraz „Przełom” nr 20/1949

widoczne przez to, że nie stoją na swoich – ustalonych przez człowieka – miejscach. Autorka tutaj również używa zabiegu antropomorfizacji i animizacji: „rzeczy jak małe dzieci”, „jak zwierzęta domowe”, halka jest wstydliva a czepek babki tuli się w starczej tkliwości. *Ludzie poszli na śmierć, a ich rzeczy na szmelc. Albo: ludzie na szmelc i rzeczy na szmelc, a z wszystkiego, co się ongi nazywało życiem, pozostała góra nawozu, ściervo.* Autorka znosi granice między ludźmi a ich przedmiotami. Stosując zabieg personifikacji a bariera między tym co ludzkie i nieludzkie zostaje przełamana. W każdym przedmiocie zawarta jest historia właściciela w rezultacie hitlerowski plan eksterminacji Żydów nie może się wypełnić.

O ile poezja ukazuje emocjonalną reakcję na Zagładę, o tyle proza zajmuje się raczej realistycznym ukazaniem czasu wojny. Twórczość Racheli Auerbach, opisująca tragiczne warunki życia w warszawskim getcie, należy do tej drugiej grupy. Poprzez swój makabryczny język nie ukrywa wzruszenia i rozgoryczenia zastaną sytuacją. Pękają jej oczy i serce, gdy patrzy na to, co jest wokół niej. Cechą charakterystyczną dokumentu osobistego czasu Zagłady są tego typu skrajnie ekstremalne sytuacje, które odsłaniają jej problematyczność, jak pisze Jolanta Brach-Czaina: *Codziennosc może zniknąć. Wystarczy jakieś przeciwstawienie zdarzeń, może emocji. Wtedy wkracza nie-codziennosc, wydobywając na powierzchnię całą oczywistość codziennosci, obnażając jej zwyczajność, nijakość, enigmatyczność.*¹⁴⁵

Oneg Szabat

Oneg Szabat było konspiracyjna organizacją powstała z inicjatywy Emanuela Ringelbluma do której została zaproszona Rachel Auerbach. Była to grupa ludzi, która podjęła się trudu szczegółowej dokumentacji życia i zagłady Żydów w czasie wojny. Dokumentowano wszystko – obwieszczenia na murach, informacje o zgonach, drobne ogłoszenia, dokumenty urzędowe i sprawozdania a także prywatne relacje, dzienniki, wspomnienia i listy napływające do getta.

Oneg Szabat po hebrajsku znaczyło Radość Soboty, a „nazwa grupy wywodzi się stąd, że jej narady odbywały się zazwyczaj w sobotę”.¹⁴⁶ Archiwum współtworzyli – jak pisze Ringelblum – wszyscy mieszkańcy getta: „dziennikarze, literaci, nauczyciele, działacze społeczni, młodzież a nawet dzieci”. Szczególnie ważne okazały się prace dzieci, które były zachęcane do pisania przez osoby skupione wokół Ringelbluma i Oneg Szabat. Teksty mające formę szkolnych wypracowań

¹⁴⁵ J. Brach-Czaina, *Szczeliny istnienia*, Kraków 1999.

¹⁴⁶ E. Ringelblum, *Kronika getta warszawskiego, wrzesień 1939 – styczeń 1943*, opracował A. Eisenbach, przełożył z jidysz A. Rutkowski, Warszawa 1988.

dostarczały nieocenionych informacji o sytuacji w getcie, o stanie psychicznych i fizycznym dzieci. Podczas 3,5 letniej wojennej działalności grupy, zebrano bardzo dużo materiałów. Były to rękopisy, maszynopisy, druki, rysunki i fotografie obejmujące okres od września 1939 roku do lutego 1943 roku. Duża część z tych archiwaliów została zniszczona wraz z wysiedleniem Żydów z Warszawy.

W pierwszej akcji likwidacyjnej warszawskiego getta, 22 lipca 1942 roku, zginęła większa część grupy Oneg Szabat. Nie przerwało to jednak działalności grupy i wszystkie podstawowe działania takie jak zbieranie dokumentów, przygotowywanie raportów i opracowań, były kontynuowane. W marcu 1943 roku Rachela Auerbach przedostaje się na aryjską stronę. Ułatwił to z pewnością jej nieżydowski wygląd oraz dobra znajomość języka niemieckiego. Stale współpracuje w Oneg Szabat i kontynuuje swoją dokumentację. Jesienią 1943 roku, na prośbę Narodowego Komitetu Żydowskiego, pisze tekst dla polskiego podziemia, będący świadectwem



wydarzeń które miały miejsce w getcie. Pisze „*O wielkiej akcji likwidacyjnej*”, będący relacją z wydarzeń lata 1942 roku, oraz „*Razem z ludźmi*” w którym opisała żydowskie środowisko pisarzy, artystów i kulturalnych aktywistów Warszawy. Teksty te szybko stały się bardzo popularne w podziemnych kręgach, a po wojnie posłużyły jej jako podstawa do kilku publikacji.¹⁴⁷

Po pierwszej akcji likwidacyjnej grupa Oneg Szabat ukryła część archiwum.¹⁴⁸ Pierwszą część została zakopana 3 sierpnia 1942 roku w 10 metalowych pojemnikach. Drugą część ukryto w bańkach po mleku, w lutym 1943 roku w piwnicy budynku przy ulicy Nowolipki 68. Marek Edelman twierdził, że kolejna część archiwum została zakopana przy posesji na ulicy Świętojerskiej 34. Jednak po wojnie odnaleziono tam kilka nadpalonych kartek.¹⁴⁹

Rachela Auerbach oraz Hersz i Bluma Wasserowie – jedyni członkowie ekipy Ringelbluma, którzy przeżyli – grudniu 1946 roku starają się o wykopanie archiwum. Po zlokalizowaniu adresu, w kupie gruzów zbudowano coś na wzór szybu górniczego i dzięki temu udało się wyciągnąć metalowe skrzynki z archiwaliami. W 1950 roku przypadkowo udaje się wykopać drugą z trzech

¹⁴⁷ C. Friedman-Cohen, dz. cyt.

¹⁴⁸ *Archiwum Ringelbluma. Dzień po dniu zagłady*, Ośrodek Karta, DSH, ŻIH, Warszawa 2008, s. 177.

¹⁴⁹ *Wstęp* [w:] *Archiwum Ringelbluma. Listy o Zagładzie t.1*, oprac. R. Sakowska, Warszawa 1997, s. XXIV

części archiwum. Do tej pory nie odnaleziono brakującej części, która obecnie znajduje się na terenie ambasady Chin.

Jeszcze podczas wojny, mieszkając po stronie aryjskiej Rachela Auerbach kontynuuje swoją działalność pisarską. Adolf i Basia Berman pomagają znaleźć jej pracę. W dzień kontynuuje działalność konspiracyjną w „centrali” - pomocy dla ukrywających się Żydów, która mieściła się na ulicy Miodowej. W nocy zaś zajmuje się pisaniem dziennika i tworzeniem dokumentacji. W pewnym momencie pojawiło się ryzyko, że ktoś odkryje jej działalność więc Auerbach przekazała wszelkie notatki i relacje świadków doktorowi Żabińskiemu. Dokumenty zostały zakopane na terenie ZOO, którego Żabiński był dyrektorem. Dzięki niemu i jego żonie Antoninie, w ciągu trzech lat udało się ukryć na terenie ogrodu setki Żydów.

Po wojnie

Tuż po wojnie Rachela Auerbach zaangażowała się między innymi w odradzający się Związek Pisarzy Żydowskich. Jeszcze w 1944 roku, wraz z wkroczeniem armii czerwonej do Polski, ocaleni rozpoczęli poszukiwania swoich rodzin, przyjaciół, poszukiwania schronienia, jedzenia i odzieży. W takiej atmosferze zaczęły powstawać pierwsze komitety żydowskie.¹⁵⁰ Zaraz po powstaniu tych komitetów, których głównym celem było zapewnienie minimalnej pomocy Żydom, zaczęły odradzać się różne inne związki i organizacje, których działalność najczęściej przerwała wojna. W sierpniu 1945 roku utworzono Żydowską Agencję Prasową w Łodzi, a także przeniesiono tam z Lublina – Związek Żydowskich Pisarzy, Dziennikarzy i Aktorów. 10 kwietnia 1945 roku opublikowano pierwszy numer tygodnika w języku jidysz „Dos Naje Lebn” (Nowe Życie), który stanowił organ prasowy obsługujący Centralny Komitet Żydów Polskich i Związek Żydowskich Pisarzy, Dziennikarzy i Aktorów.¹⁵¹ W kwietniu 1946 roku swoją działalność wznawia żydowski Pen Club.

Jednak główną działalnością Związku było zapewnienie pomocy materialnej jego członkom. W sierpniu 1945 roku, Rachela Auerbach w liście do Mejlecha Rawicza pisze, że Związek liczy 56 członków (wliczając w to członków Żydowskiej Komisji Historycznej),¹⁵² gdzie przed wojną było w nim 269 członków. Wielu z nich, którym udało się przeżyć Zagładę, wracało z pustymi rękami, więc często siedziba Związku stawała się dla nich domem. W liście do Rawicza

¹⁵⁰ N. Cohen, *Motywy emigracji...* dz. cyt., s. 232

¹⁵¹ Tamże, s. 232.

¹⁵² Informację tę podaje Nathan Cohen z listu Racheli Auerbach do Mejlecha Rawicza z dnia 25 sierpnia 1945 roku.

z 23 czerwca 1946 roku Rachela Auerbach pisze, że większość członków Związku nie ma stałego adresu, że wszyscy potrzebują pomocy, włączając w to jeden ciepły posiłek dziennie. Wszyscy przychodzą właściwie codziennie żeby odebrać korespondencję.¹⁵³

W 1945 roku, pod patronatem Związku Pisarzy i Dziennikarzy Żydowskich, zostaje powołany miesięcznik „Jidisze Szriftn”(Żydowskie Pisma). Oprócz wydawanej co miesiąc gazety, opublikowane zostały dwie antologie literackie, pod tym samym tytułem „Jidisze Szriftn”. Zebrane zostały w nich artykuły wspomnieniowe, świadectwa, recenzje literackie, ale głównie poezja i proza. Redaktorem pierwszego numeru z 1946 roku był Leo Finkelsztejn. Jest on w całości poświęcony Zagładzie. Rachela Auerbach znalazła się wśród trzydziestu siedmiu innych twórców. W drugim numerze, z 1948 roku dołącza do kolegium redakcyjnego „Jidisze Szriftn”.¹⁵⁴ W słowie wstępnym redakcja pisze, że wiele utworów zdominowanych jest przez smutek, jednak podkreślają radosny fakt, że ciągle powstaje literatura w języku jidysz.¹⁵⁵

Rachela Auerbach, oprócz zaangażowania w odradzające się życie literackie staje się bardzo aktywna na polu dokumentacji wydarzeń z getta oraz zbieraniu świadectwa tych którzy przeżyli Zagładę lub uciekli z obozów (jeszcze w getcie przeprowadza wywiad z uciekinierami z Treblinki). 7 listopada 1945 roku, jako członek Głównej Komisji Badań Zbrodni Hitlerowskich jedzie do byłego obozu w Treblince. Napisze później pierwszą relację o obozie „*Afn die felder fun Treblinka*” („Na polach Treblinki”) będącą gorzką relacją o sytuacji jaką tam zastała. „*Z łopatami i innym sprzętem szabrownicy i maruderzy kopią, szukają, ryją (...) nie spalone kule armatnie i bomby taszcą tutaj - szakale i hieny w ludzkiej postaci. Wiercą dziury w przesiąkniętej krwi, z popiołem spalonych Żydów zmieszanej ziemi...*”¹⁵⁶ W Treblince zastała przekopane i zryte pole, na głębokość 10-ciu metrów. Wokół pełno było porzucanych rzeczy, ubrań, widelców, lichtarzy. Rachela Auerbach zastała krajobraz podobny do tego z getta, po akcji likwidacyjnej. W swoim reportażu potraktowała obóz w Treblince jako miejsce-system, miejsce-maszyna produkujące ofiary. Język, którym się posłużyła jest jak karabin maszynowy. W szybki i montażowy sposób dokonuje opisu obozu, tak jakby chciała pokazać, że Treblinka, nie posiadająca krematorium, była fabryką trupów.

Przez cały czas jest również aktywna w dokumentacji świadectw. Przygotowuje do tego specjalne przewodniki i kwestionariusze dla osób udzielających świadectw. Zdaje sobie sprawę

¹⁵³ Informację tę podaje Nathan Cohen z listu Racheli Auerbach do Mejlecha Rawicza z dnia 23 czerwca 1946 roku.

¹⁵⁴ Tamże, s. 250.

¹⁵⁵ Tamże, s. 253.

¹⁵⁶ R. Auerbach, *Na polach Treblinki* (fragm.), tłum. B. Szwarcman-Czarnota, Gazeta Wyborcza 01.08.2008.

z traumatyzmu wydarzeń wojennych i ciężaru jaki muszą przeżyć osoby opowiadające o tym co się stało. Leon Wieliczker jest jednym z tych, którego świadectwo zostało spisane i opracowane przez Rachelę Auerbach. Wieliczker – jako młody lwowski Żyd tafia do obozu i zostaje wcielony do Sonderkommando. Była to tak zwana „brygada śmierci”, której zadaniem było odkopywanie zwłok pogrzebanych we wcześniejszych masakrach i palenie ich w celu usunięcia śladów. Auerbach zebrała od Wieliczkerca całą relację i opublikowała ją w 1946 roku w Łodzi.¹⁵⁷ Do chwili wyjazdu z Polski zbiera wiele takich świadectw.

Emigracja

Jednym z motywów emigracji Racheli Auerbach do Izraela był wzrastający antysemityzm. W liście z 1945 roku do Basi Berman pisze: „*Już najwyższy czas dla nas, aby wyjechać, opuścić ten kraj i strząsnąć kurz z naszych butów*”¹⁵⁸. Jednak jeszcze w lipcu 1949 roku rezygnuje z propozycji emigrowania z Polski, twierdząc, że tworzyć kulturę jidysz można tylko i wyłącznie w Polsce.¹⁵⁹ Zostaje w kraju do 1950 roku, działając aktywnie na polu społecznym, szczególnie w zakresie zbierania świadectw ocalonych i badań nad Zagładą.

Auerbach, jak i część kolegów ze Związku Pisarzy Żydowskich uważali, że życie żydowskie w Polsce jest w pewien sposób zagrożone i narażone na antysemickie szykany. W 1948 roku Abraham Zak pisze, że oprócz antysemickiej atmosfery panującej w polskim społeczeństwie, pojawił się również niesprzyjający Żydom nastrój polityczny.¹⁶⁰ Bardzo często głównym powodem emigracji były po prostu problemy finansowe.

W 1950 roku na stałe opuszcza Polskę i wyjeżdża do Izraela. Tam nadal kontynuuje działalność dokumentacyjną. Zaczyna publikować swoje teksty z okresu okupacji. Są to między innymi wspomnienia, refleksje, impresje i analizy dla których bazą stały się eseje pisane jeszcze w okupowanej Warszawie. Są to także świadectwa i wspomnienia ludzi związanych z żydowską elitą intelektualną warszawskiego getta. Treść tych tekstów nie jest prezentowana w chronologicznym porządku wydarzeń. Dzieli się na krótkie rozdziały, które dotyczą konkretnych osób, tematów, zdarzeń czy grup społecznych. Rachela Auerbach, w swoich licznych publikacjach prezentując

¹⁵⁷ L. Wieliczker, *Brygada śmierci (Sonderkommando 1005)*. Pamiętnik, oprac. R. Auerbach., Wydawnictwa Centralnej Żydowskiej Komisji Historycznej przy Centralnym Komitecie Żydów Polskich, Łódź 1946, nr 8.

¹⁵⁸ Za N. Cohen, List Auerbach do Basi Berman z dnia 31 lipca 1945 roku, ADRI P-70/51.

¹⁵⁹ Za N. Cohen, List Auerbach do Rawicza, lipiec 1939, R.A.

¹⁶⁰ N. Cohen, *Motywy emigracji...* dz. cyt., s. 234

żydowską perspektywę kobiecą, wydaje się być bardzo świadoma wagi kobiecej partycypacji w przedwojennej Polsce i podczas Holokaustu.

W Izraelu Auerbach przyczynia się do założenia Departamentu ds. Zbierania Świadczeń w Jad Waszem. Jako jego dyrektorka była odpowiedzialna za szybki rozwój departamentu. Wprowadziła szereg nowych metodologii dotyczących zbierania i dokumentowania świadectw. Jej działalność naukowa polegała również na opracowywaniu materiałów na temat samej instytucji jaką był Jad Waszem i jego działalności. Przez jej ręce przechodziła większa część publikacji dotyczącej Holokaustu, od pamiętników po książki naukowe. Bardzo często odnosiła się krytycznie do tych, które odnosiły sukces komercyjny a były dalekie od faktów. Jak podaje Carrie Friedman-Cohen, w 1967 roku prowadziła publiczną dyskusję z Jeanem-Francois Steinerem, na temat jego książki *Treblinka*, którą uważała za dzieło dalekie od prawdy. Do końca swojego życia pozostaje aktywna w kwestiach pamięci o Zagładzie. Umiera w Jerozolimie w 1976 roku.

Działalność pisarska Rachaeli Auerbach jest niezwykle cennym dokumentem, nie tylko ze względu na walory estetyczne, ale także ze względu na studium doświadczenia Zagłady w zamkniętej dzielnicy jaką był warszawski Muranów. Starła się wiernie oddać charakter tego „zamkniętego miasta”. Czytając dziennik odnosi się wrażenie, że ta warszawska dzielnica, mimo gettowego chaosu, przeniknęła przez nią całkowicie. W tragicznym warunkach nie próbowała wspominać przeszłości, przedwojennego warszawskiego życia czy galicyjskich, idyllicznych krajobrazów. Nawet sny, które zapisała, „dzieją się” na Muranowie:

*W śnie tym jest reminiscencja moich codziennych spacerów (...) odprowadzającą mnie zazwyczaj [do] Tłomackiego 5 i spotkanie z b[yłym] kierownikiem kuchni samowystarczalnej na Zamenhofa. Niespodziewanie serdecznie (...) ucieszył po dłuższym niewidzeniu, odprowadził mnie pod ramię do ulicy Karmelickiej i ta odrobina zdawkowej czułości męskiej nie omieszkała wyryć swój ślad w podświadomości mojej.*¹⁶¹

¹⁶¹ R. Auerbach, *Dziennik* (frag.), [w:] *Spuścizny*, dz. cyt., s. 169.

Zakończenie

Herstoria żydowska na warszawskim Muranowie jest tematem niezwykle obszernym i, jak dotąd, prawie w ogóle nie zbadanym. W ogólnym pojęciu, dzielnica muranowska funkcjonuje jako byłe getto żydowskie lub dziwne i niedookreślone miejsce-po-getcie. Jeżeli ktoś odwołuje się do czasu sprzed getta, to dominantą jest krzykliwy Plac Muranowski, ruchliwa ulica Nalewki, chasydzi, bóżnice, litwacy, handel. Sensem herstorii nie jest to, by dodać do ogólnego dziejopisarstwa kobiety i, jak to nazwała Paula E. Hyman, „zamieszać”. Sensem jest całkowite przeformułowanie sposobu w jaki piszemy historię tak, aby uwzględnić jej wielogłosowość. Nie ma jednej i uniwersalnej opowieści o przeszłości. Ważne jest również to, aby zdawać sobie sprawę z mechanizmów jakie tworzą hierarchię, także w historiografii. Świadomość tych mechanizmów pozwoli rozszerzyć interpretację dziejów historycznych i nie uzupełnić luki. W tym wypadku są nimi doświadczenia kobiet.

W tej pracy, spojrzenie na kobiety Muranów, to przywołanie jego trzech mieszkank: Pui Rakowskiej, Kadii Mołodowskiej i Racheli Auerbach. Z pewnością nie należą one do „panteonu sław muranowskich” do których większość zaliczyłaby Isaaca Baszewisa Singera, Janusza Korczaka czy Marka Edelmana. Jednak dzięki ich barwnym biografiiom, zaangażowanej działalności publicznej czy twórczości literackiej, jesteśmy w stanie uświadomić sobie, jak wiele jest jeszcze do odkrycia na Muranowie.

Dzięki wielu oddolnym inicjatywom społecznym, pamięć o Żydówkach muranowskich zostaje odzyskiwana. Warto tu wymienić działalność powstałego na Muranowie w 2010 roku Centrum Kultury Jidysz, który próbuje przybliżyć mieszkańcom dzielnicy, działalność jego przedwojennych mieszkank. Organizowane są spacerzy śladami kobiet muranowskich, projekty o dawnych i współczesnych mieszkankach Muranowa, wykłady. Z kolei UFA czyli kobieco-queerowa centra kulturalno-społeczna, organizuje w międzypokoleniowe projekty, takie jak: „My,

kobiety Muranowa” czy „Wolskie Herstorie”. W ramach projektów, mieszkanki same rekonstruują kobiece biografie, przeprowadzają wywiady z najstarszymi mieszkankami Muranowa, a na ich podstawie tworzą opowiadania, komiksy.

Szereg inicjatyw społecznych świadczy o tym, że potrzeba *odtworzenia kobiecej linii tradycji*, jak pisała Jolanta Brach-Czaina, jest swojego rodzaju moralnym obowiązkiem. Z kolei spojrzenie na Muranów z perspektywy kobiecych biografii, to rzecz wciągająca, ponieważ jest to prawie zupełne przewartościowanie dotychczasowego stanu wiedzy.

Bibliografia

LITERATURA PDDMIOTU

- ♣ *Archiwum Ringelbluma. Dzień po dniu zagłady*, Ośrodek Karta, DSH, ŻIH, Warszawa 2008.
- ♣ *Archiwum Ringelbluma. Listy o Zagładzie t.1*, oprac. R. Sakowska, Warszawa 1997
- ♣ Auerbach R., *Lament rzeczy martwych*, „Przełom” 1946, nr 6.
- ♣ Auerbach R., *Dziennik* (fragm.) [w:] Emanuel Ringelblum, *Spuścizny*, t. VII, Warszawa 2008.
- ♣ Auerbach R., *Na polach Treblinki* (fragm.), tłum. Bella Szwareman-Czarnota, *Gazeta Wyborcza* 01.08.2008.
- ♣ Auerbach R., *Ostrolenke Jizker Buch*, Tel Aviv 1963, tłum. K. Szymaniak [w:] „Zagłada Żydów. Studia i materiały” 2012, nr 8.
- ♣ Mołodowska K., *A por wertner wegn frojen dichterin* [Kilka słów o kobietach poetkach], „Signal”, 1936.
- ♣ Mołodowska K., *Cheszwindike necht, Frojen-lider*, tłum. J. Ostrowska, „Cwiszn” 2010, nr 3.
- ♣ Mołodowska K., *Frojen lider*, Chicago 1928.
- ♣ Mołodowska K., *In chodakes* [w:] *In land fun majn gebejn*, Chicago 1937.
- ♣ Merżan I. (relacja), <http://www.jewish.org.pl/index.php/pl/historia-mainmenu-66/4758-wilczyńska-i-8-marca.html> (20.09.2012)
- ♣ Rakowska P., *Zichrojnes fun a jidyszer rewolucjonerin*, Central-Farband fun Pojlisze Jidn in Argentine, Buenos-Aires 1954, s. 11–116. tłum. Joanna Lisek, on-line: <http://www.varshe.org.pl/yi/teksty-zrodlowe/o-ludziach/223-wspomnienia-ydowskiej-rewolucjonistki, rozdział I> (23.10.2012).
- ♣ Rakovsky P., *My life as a Radical Jewish Woman. Memoirs of a Zionist Feminist in Poland*, tłum. P. E. Hyman, B. Hershav, Press 2002.
- ♣ Ringelblum E., *Kronika getta warszawskiego, wrzesień 1939 – styczeń 1943*, oprac. A. Eisenbach, przeł. z jidysz A. Rutkowski, Warszawa 1988.
- ♣ Schulz B., *Księga listów*, zebrał i przygotował do druku Jerzy Ficowski, Gdańsk 2002.

- ♣ Singer B., *Moje Nalewki*, Warszawa 1993.
- ♣ Singer I. J., *Bracia Aszkenazy*, Wrocław 1998.
- ♣ Siemiatycki Ch., *Warszawa*, tłum. B. Drozdowski [w:] *Antologia poezji jidysz*, red. S. Łastik, A. Słucki, Warszawa 1986
- ♣ Szpilman W., *Pianista. Warszawskie wspomnienia 1939-1945*, Warszawa 1998.
- ♣ Zonszajn M., *Jidysz- Warsze*, [w:] *Central- farband fun pojlisze jidn in Argentine*, Buenos Aires 1954, s. 21- 29, tłum. A. Geller, on line:
<http://varshe.pl/index.php/pl/places/item/33-nalewki.html> (20.09.2012).

LITERATURA PRZEDMIOTU

- ♣ Benjamin W., *Berlińskie dzieciństwo około roku tysiąc dziewięćsetnego*, przeł. Andrzej Kopacki, „Literatura na Świecie” 2001, nr 8-9.
- ♣ Bergman E., *Czy był rewir żydowski w Warszawie w latach 1809-1862?* [w:] *Żydzi Warszawy. Materiały konferencji w ŻIH w 100. rocznicę urodzin Emanuela Ringelbluma*, Warszawa 2000.
- ♣ Bobako M., *Powrót kobiet do historii – niedokończony projekt?*, „Krytyka Polityczna” 2005, nr 7/8.
- ♣ Borzymińska Z., *Szkolnictwo żydowskie w Warszawie 1831-1870*, Warszawa 1994.
- ♣ Braudel M., *Historia i trwanie*, Warszawa 1999.
- ♣ Brach-Czaina J., *Szczeliny istnienia*, Kraków 1999.
- ♣ Bystron J. S., *Warszawa*, Warszawa 1977.
- ♣ Chomątowska B., *Stacja Muranów*, Warszawa 2012.
- ♣ Cohen N., *Motywy emigracji pisarzy żydowskich z Polski w latach 1945-1948* [w:] *Nusech Pojln. Studia z dziejów kultury jidysz w powojennej Polsce*, red. M. Ruta, Kraków-Budapeszt 2008.
- ♣ Czerwonogóra K., *Żydówki polskie. Wybrane zagadnienia emancypacji i obecności w historii*, [w:] *Krakowski Szlak Kobiet*, red. Ewa Furgał, Kraków 2009.
- ♣ Datner H., *Ta i tamta strona. Żydowska inteligencja Warszawy drugiej połowy XIX wieku*, Warszawa 2007.

- ▲ Döblin A., *Podróż po Polsce*, Kraków 2000.
- ▲ Eliade M., *Traktat o historii religii*, tłum. Jan Wierusz Kowalski, Warszawa 1966.
- ▲ Eisenbach A., *Z dziejów ludności żydowskiej w Polsce w XVIII i XIX wieku*, Warszawa 1983.
- ▲ Foucault M., *Inne przestrzenie*, „Teksty Drugie” 2011, nr 6.
- ▲ Foucault M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa 1993.
- ▲ Friedman-Cohen C., *Rokhl Auerbakh*, [hasło w:] Jewish Women's Archive, <http://jwa.org/encyclopedia/article/auerbakh-rokhl> (dostęp: 10.08.2012)
- ▲ Grupińska A., *Najtrudniej jest spotkać Lilit*,
- ▲ Grupińska A., *Po kole. Rozmowy z żydowskimi żołnierzami*, Warszawa 1991.
- ▲ Grupińska A., *Z opowieści polskich Żydów (9)*, „Dwutygodnik”, on line: <http://www.dwutygodnik.com/arttykul/2450-z-opowiesci-polskich-zydow-9.html> (20.10.2012).
- ▲ Hellerstein K., *Paper Bridges: Select Poems of Kadya Molodowsky*, Detroit 1999.
- ▲ Hertz A., *Żydzi w kulturze polskiej*, Warszawa 1988.
- ▲ Haumann H., *Historia Żydów w Europie Środkowej i Wschodniej*, Warszawa 2000.
- ▲ Humm M., *Słownik teorii feminizmu*, Warszawa 1993.
- ▲ Hyman P. E., *Discovering Puah Rokovsky*, „Nashim”: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues, 2004, nr 7.
- ▲ Hyman P.E., *Gender and Assimilation in Modern Jewish History: The Roles and Representation of Women*, 1995.
- ▲ Hyman P. E., *Puah Rakovsky*, [hasło w:] Jewish Women's Archive, (dostęp: 10.10.2012) <http://jwa.org/encyclopedia/article/rakovsky-puah>
- ▲ Janczewska M., *Zapis codzienności w literaturze dokumentu osobistego*. Referat w ramach konferencji: „Dzień powszedni Zakłady” 14.06.2007, IH UW.
- ▲ Jagodzińska A., *Wstęp [w:] Pomiędzy. Akulturacja Żydów Warszawy w drugiej połowie XIX wieku*, Wrocław 2008.
- ▲ Kaufman M., *The Women in Jewish Law and Traditions*, New Jersey, London 1995.
- ▲ Kowalczyk I., *Podróż do przeszłości. Interpretacje najnowszej historii w polskiej sztuce krytycznej*, Warszawa 2010.

- ▲ Kurowski F. K., *Pamiętki miasta Warszawy*, Warszawa 1949.
- ▲ Leociak J., *Wprowadzenie* [w:] Egelking B., Leociak J., *Getto warszawskie. Przewodnik po nieistniejącym mieście*, Warszawa 2001.
- ▲ Lifschnitz D., *Z mądrości chasydów*, Kielce 2003.
- ▲ Lisek J., *Wstęp* [w:] *Nieme dusze? Kobiety w kulturze jidysz*, Wrocław 2010.
- ▲ Lisek J., *Jidisze mame – ciało i mit*, „Cwiszn” 2010 nr 3.
- ▲ Lisek J., *Pua Rakowska i jej walka o prawa kobiet*, „Midrasz” 2008, nr 10.
- ▲ Luden J., *Ulica Karmelicka rok 1954*, „Cwiszn” 2010, nr 4.
- ▲ Mahler R., *Rozprzestrzenienie i statystyka Żydów w Warszawie w XVIII wieku*, „Krajoznawstwo” 1934, nr 2.
- ▲ Marcinkowski R., *Kobieta i mężczyzna w ujęciu Talmudu*, „Studia Judaica” 2002, nr 2.
- ▲ McClictock A., *No Longer in a Future Heaven, Nationalism, Gender, Race*, [w:] *Imperial Leather, Race, Gender, Sexuality in the Colonial Context*, New York 2005.
- ▲ Miron D., *Why Was There No Women's Poetry in Hebrew Before 1920*, [w:] *Gender and Text in Modern Hebrew and Yiddish Literature*, New York 1992.
- ▲ Młodkowska M., *Gettowe trajektorie*, „Teksty Drugie” 2001, nr 1.
- ▲ *Obraz Królestwa Polskiego w okresie konstytucyjnym*, t. I, oprac. J. Leskiewiczowa, F. Ramotowska, Warszawa 1986.
- ▲ Ostrowska J., *Delikatne, egzotyczne kwiaty?*, „Cwiszn” 2010, nr 3.
- ▲ Parush I., *Reading Jewish Women. Marginality and Modernization in Nineteenth-Century Eastern European Jewish Society*, Hanover, London: Brandeis University, Press, 2004.
- ▲ Renz R., *Wychowanie w rodzinie żydowskiej* [w:] *Rola mniejszości narodowych w kulturze i oświacie polskiej w latach 1700-1939*, Wrocław 1998.
- ▲ Riemann G., F. Shutze, *„Trajektoria” jako podstawowa koncepcja teoretyczna w analizach cierpienia i bezładnych procesów społecznych*, „Kultura i społeczeństwo” 1992, nr 2.
- ▲ Ringelblum E., *Żydzi w Warszawie. Cz.1. Od czasów najdawniejszych do ostatniego wygnania w 1527*, Warszawa 1932.
- ▲ Ruta M., *Tematy literatury jidysz w latach 1945-1949* [w:] *Nusech Pojln. Studia z dziejów kultury jidysz w powojennej Polsce*, red. M. Ruta, Kraków-Budapeszt 2008.
- ▲ Rybicka E., *Pamięć i miasto. Palimpsest vs. pole walki* [w:] „Teksty Drugie” 2011, nr 5.

- ▲ Sakowska R., *Ludzie z dzielnicy zamkniętej. Żydzi w Warszawie w okresie hitlerowskiej okupacji*, Warszawa 1975.
- ▲ Saryusz-Wolska M., *Spotkania czasu z miejscem. Studia o pamięci i miastach*, Warszawa 2011.
- ▲ Scott W., *Ivanhoe*, tłum. T. Tatarkiewicz, Warszawa 1978.
- ▲ Segalowicz Z., *Tłomackie 13 (Z Unicestwionej przeszłości). Wspomnienia o Żydowskim Związku Literatów i Dziennikarzy w Polsce (1919-1939)*, Warszawa 2001.
- ▲ Sergl A., *Koncepcja płci w „Nie-boskiej komedii” Zygmunta Krasińskiego*, [w:] *Ciało, płęć, literatura*, red. M. Hornung, M. Jędrzejczak, T. Korsak, Warszawa 2001.
- ▲ Singer I. B., *Każda żydowska ulica w Warszawie była samodzielnym miastem*, [w:] tegoż *Felietony. Eseje. Wywiady*, Warszawa 1993.
- ▲ Sikorska – Kowalska M., *Żydowskie organizacje kobiece w Warszawie i Łodzi na początku XX wieku* [w:] *Działaczki społeczne, feministki, obywatelki... Samoorganizowanie się kobiet na ziemiach polskich do 1918 roku (na tle porównawczym)*, red. A. Janiak-Jasińska, K. Sierakowska, A. Szwarc.
- ▲ Sznajderman Sz. L., *Smutna geografia Nalewek* [w:] „Literarisze Bleter” 37 (540) 1934,
- ▲ s. 604- 606, tłum. A. Geller, on line:
<http://varshe.pl/index.php/pl/places/descriptions/item/16-smutna-geografia-nalewek.html> (20.09.2012).
- ▲ Szymaniak K., *Być agentem wiecznej idei*, Kraków 2006.
- ▲ Tarnowska M., *Gela Seksztajn. Żydowska malarka w getcie warszawskim*, Warszawa 2007.
- ▲ Umińska B., *Postać z cieniem. Portrety Żydówek w polskiej literaturze od końca XIX wieku do 1939 roku*, Warszawa 2001.
- ▲ Weininger O., *Płęć i charakter*, Warszawa 1993.
- ▲ Weliczker L., *Brygada śmierci (Sonderkommando 1005). Pamiętnik*, oprac. R. Auerbach, Wydawnictwa Centralnej Żydowskiej Komisji Historycznej przy Centralnym Komitecie Żydów Polskich, Łódź 1946, nr 8.
- ▲ Wodziński M., *O bocianach z żabiej perspektywy, czyli kobiety i chasydyzm*, [w:] *Nieme dusze*, red. J. Lisek, Wrocław 2010.

FOTOGRAFIE

- Rachela Auerbach, Jewish Woman's Archive. Dostępne w internecie :
<http://jwa.org/encyclopedia/article/auerbakh-rokhl>. (17.01.2012)
- Rachela Auerbach i Hirsza Wasser podczas odkopywania archiwum. Dostępne w internecie:
<http://www.shalom.org.pl/index.php?mid=1&misc=426> (12.03.2013)
- Kadia Mołodowska, Warsaw Stories. Dostępne w internecie:
http://www.eilatgordinlevitan.com/warsaw/w_pages/warsaw_stories_kadya.html
(12.03.2013)
- Pua Rakowska, Yale Bulletin and Calendar. Dostępne w internecie:
<http://www.yale.edu/opa/arc-ybc/v30.n17/story25.html> (12.03.2013)
- Ulica Dzika 1930 rok. Dostępne w internecie:
<http://warszefroj.files.wordpress.com/2012/03/dzika-1930.png> (12.03.2013)