

Warszawa 28.06.2015

Recenzja

Rozprawy doktorskiej mgr Alicji Maślak-Maciejewskiej

pt. *Z dziejów judaizmu w XIX-wiecznym Krakowie – tożsamość, poglądy religijne i instytucje środowiska Żydów postępowych*

napisana na Wydziale Historycznym w Instytucie Judaistyki na
Uniwersytecie Jagiellońskim

pod kierunkiem dr hab. Michała Galasa

Magister Maślak-Maciejewska mimo młodego wieku i stażu naukowego jest już doświadczoną badaczką, od początku swojej kariery związaną z krakowskim środowiskiem historycznym. Ogłosiła już drukiem jedną książkę i co najmniej pięć artykułów, w tym dwa w wydawnictwach anglojęzycznych. Wszystkie dotyczą zbliżonej tematyki, reformy judaizmu i środowiska galicyjskich postępowych Żydów. To dobrze rokuje jej dalszej karierze naukowej.

Autorka wydaje się być bardzo dobrze przygotowana językowo, wykorzystuje źródła oraz literaturę naukową we wszystkich podstawowych językach europejskich oraz w języku hebrajskim. Na ile jest to już dogłębna znajomość religijnej literatury żydowskiej trudno na razie ocenić, gdyż większość wykorzystanych przez nią w dysertacji źródeł powstała w języku niemieckim bądź polskim, a literatura naukowa również w języku angielskim.

Akulturacja a z czasem stopniowa asymilacja krakowskich Żydów wyrażała się w dwóch głównych językach – kolejno niemieckim i polskim – i w nich były prowadzone właściwie wszystkie debaty światopoglądowe, socjalne i religijne w

tym środowisku. Ten dosyć wczesny zwrot w kierunku kultury polskiej w porównaniu z postępowymi Żydami z Galicji Wschodniej historycy zauważali od dawna i poświęcili tej tematyce sporą liczbę studiów. Autorka nie tylko doskonale w tej spuściźnie się orientuje, ale również śmiało podejmuje polemikę ze swoimi poprzednikami.

Układ i struktura rozprawy ma dosyć tradycyjny, sprawdzony w tej dziedzinie, charakter, czyli chronologiczno-rzeczowy. Okres, który bada autorka wynosi nieco więcej niż pół stulecia, choć druga połowa XIX wieku z wielu powodów potraktowana została obszerniej i bardziej szczegółowo. W krakowskim środowisku postępowym największe zmiany zaszły na przełomie lat 60. i 70., co z pewnością wiązało się z generalnym wzrostem aktywności obywatelskiej w tym czasie w Austro-Węgrzech. I tu pierwsza krytyczna uwaga. Autorka bardzo skromnie odnosi się to bardzo szerokiego tła przemian polityczno-społecznych w A-W w tym okresie i do ostatecznie zakończonego konstytucją z 1867 r. procesu nadania równych praw obywatelskich galicyjskim Żydom. Postęp i reformę, zjawiska, które bardzo szczegółowo analizuje terminologicznie wyraźnie ogranicza do najbardziej ją interesującej sfery światopoglądowo-religijnej. Píše wprawdzie, że liderami badanego środowiska były osoby wykształcone na już otwartych dla Żydów uniwersytetach, głównie lekarze i prawnicy, bagatelizuje jednak nieco ich działalność zawodową, nieżydowskie środowisko w którym się obracali i także w którego imieniu już od wydarzeń Wiosny Ludów brali udział w życiu politycznym monarchii i prowincji.

Pierwsze rozdziały – w sumie jest ich w pracy osiem – to analiza powstania i funkcjonowania instytucji, jaką było Stowarzyszenie Postępowe, jego finansów, okazałej siedziby w krakowskim Tempel, stowarzyszeń religijnych i społecznych, w których działali postępowcy, oraz biografie pierwszych pięciu kaznodziejów tejże synagogi. Tym kwestiom autorka poświęciła ponad 250 stron, podczas gdy kwestiom ogólniejszym zaledwie około 50.

Jeden z ciekawszych fragmentów tej części dysertacji dotyczy członków stowarzyszenia. Ich liczba sukcesywnie w 2 połowie XIX w. rosła, od 130 w 1871 r. do 462 w 1912 r., nie był to jednak wysoki odsetek społeczności krakowskiej. Mnożąc tę liczbę przez pięć – średnia wielkość rodziny żydowskiej w tym okresie – dostajemy ponad dwa i pół tysiąca osób, które w pejzażu miejskim Krakowa i Kazimierza w jakiś sposób odbiegały strojem, zwyczajem, językiem od charakterystycznego typu Ostjuden. Była to więc już grupa licząca się, zauważalna nie tylko przez współbraci w wierze lecz i polską większość. Z innych prac historycznych wiemy również, że mieszkali już raczej poza miastem żydowskim na Kazimierzu, głównie na Stradomiu i Plantach Dietlowskich. Szkoda, że doktorantka nie bada ich dokładnych miejsc zamieszkania, w jakim stopniu byli bliskimi sąsiadami, czy mieli jakieś ulubione ulice, kawiarnie, sklepy etc. Równie istotne jest do których szkół chodziły ich dzieci, czy miały szanse w dzieciństwie się zaprzyjaźnić, a później związać rodzinie. Ujęcie socjologiczne badanej grupy byłoby udanym kolejnym szkicem do „portretu zbiorowego w dobie industrialnej transformacji”, że odniosę się do tytułu cytowanej książki L. Mrocza.

W kwestiach związanych z biografiami krakowskich kaznodziejów postępowych doktorantka jest bardzo kompetentna. Szymonowi Dankowiczowi, pierwszemu kaznodziei znającemu doskonale język polski, poświęciła odrębną monografię. Kolejne biografie są równie kompetentne. Grzechem młodości jest jedynie fakt, że o wszystkich osobach pełniących to stanowisko pisze z wyraźną sympatią, podkreślając nieco nad miarę ich wszelkie sukcesy i nieco bagatelizując słabości. Odczuwa się też pewien krakowo-centryzm, gdy w potocznej opinii z epoki Kraków był przy stołecznym Lwowie miastem prowincjonalnym. Jak na razie dosyć słabo znamy lwowskie środowisko postępowe, optymizmem napawa, że na uniwersytecie lwowskim są aktualnie finalizowane dysertacje doktorskie na pokrewne tematy.

Doktorantka jest, jak się wydaje, szczególnie uzdolniona w biografistyce naukowej, potrafi bardzo skrupulatnie wyszukać nawet drobne informacje

związane z życiem i twórczością jej bohaterów. Daje tego liczne przykłady, pisząc np. o Moritzu Duschaku, kolejnym po Dankowiczu kaznodziei w krakowskim Templum, który to Duschak dotarł do Krakowa w podeszłym jak na tamte czasy wieku 62 lat. Wcześniej żył i pracował głównie na rodzinnych Morawach, przez kilka lat studiując w Pressburgu w słynnej w Europie tradycyjnej jesziwie Hatam Sofera. Na Morawach stopniowo, zapewne pod wpływem środowiska „Der Orient” i rabina Z. Frankla zaczął się modernizować, optując za ostrożną reformą religijną. Dużo też publikował. W Krakowie miał nauczyć się języka polskiego, ale niezbyt to mu się udało. Także nie udało mu się załagodzić sporów z miejscową ortodoksją, agitowaną przez uznany autorytet rabiniczny Szymona Schreibera, syna wspomnianego Hatama Sofera. Niestety ten interesujący dla historyków konflikt ideowo-religijny autorka ledwie zaznaczyła, koncentrując się zgodnie ze swoimi zainteresowaniami na poglądach religijnych kaznodziei.

Kolejny kaznodzieja Samuel Landau również nie znał języka polskiego, skończyło się jak zazwyczaj na obietnicy szybkiego nadrobienia tego braku. W tym kontekście wskazane byłoby nieco odważniejsze ustosunkowanie się do problemu, na ile znajomość polskiego była dla wykształconych krakowskich Żydów ważna. Autorka cytuje korespondencję ze lwowskiej „Ojczyzny”, iż Landau „zupełnie prawie zdołał pokonać trudności języka naszego, a opanowawszy go tak pod względem ducha jak i właściwości, jest w stanie ku zadowoleniu ogółu odpowiedzieć godnie swemu powołaniu”. Nie wiemy, czy równie zadowoleni z jego polszczyzny byli gimnazjalni uczniowie religii mojżeszowej, znający polski na pewno znacznie lepiej. To znacznie szerszy problem – polszczyzna Żydów – i mam nadzieję, że świetnie odczytana w źródłach z epoki doktorantka jeszcze się tym tematem zajmie.

Szerszych zagadnień dotyczą dwa rozdziały – rozdział 6 dotyczy „poglądów religijnych postępowców – ideałowi rabina i edukacji religijnej”, a rozdział 7 – „tożsamości krakowskich postępowców”. Oba są bardzo ciekawe, sprawiają jednak wrażenie wstępnych szkiców tej jakże ważnej tematyki.

Rozdział dotyczący poglądów religijnych koncentruje się na ważnej debacie wśród żydostwa galicyjskiego rozgorzałej po zakończeniu obradującego w Krakowie zjazdu rabinów ortodoksyjnych i kontynuowanej po śmierci rok później lidera ortodoksji galicyjskiej rabina Szymona Schreibera, jednego z głównych organizatorów zjazdu. Punktem kluczowym sporu było utrwalenie postulatu, by osoby zatrudniane na stanowisku kaznodziei władały poprawnie językiem polskim. Mieli wszak wygłaszać w Tempel cotygodniowe kazania-pogadanki, przemawiać do wiernych w czasie nabożeństw rocznicowych (patriotycznych bądź związanych z rocznicami dynastycznymi), a w końcu uczyć religii mojżeszowej w polskich gimnazjach, ewentualnie odbierać od uczniów egzaminy. W Galicji nie było polskiego seminarium rabinackiego na wzór szkoły warszawskiej, co stanowiło wielki problem. Celnie uderzono w ortodoksję postulatem legitymowania się ich rabinów formalnym, najlepiej akademickim wykształceniem religijnym. Z tego powodu krakowscy postępowcy przeciwstawili Akibie Kornitzerowi, zięciowi i wydawało się naturalnemu następcy Schreibera, kandydaturę rabina z Żółkwi Chaima Horowitza, nastawionego rzeczywiście bardziej propolsko. Spór trwał w sumie kilkanaście lat. Autorka rozprawy sprawnie zreferowała przebieg wspomnianego sporu, słusznie zauważając, że upór środowiska postępowego w kwestii obsady rabinatu pomógł w jego konsolidacji, choć i zachowawcze kręgi umocniły się we własnym przekonaniu o znaczeniu oporu przeciw przejawom modernizacji, odciągającej od judaizmu wiernych. Trzeba przyznać, że obawy grupy zachowawczej były uzasadnione, gdyż kolejnym postulatem postępowców była polonizacja nauczania religijnego młodzieży szkolnej, czemu miały służyć wydawane ich sumptem podręczniki, modlitewniki i katechizmy.

Ważny niezmiernie rozdział dotyczący tożsamości krakowskich postępowców jest niestety jedynie niezbyt obszernym szkicem tematycznym. Po części winny jest niedostatek źródeł z epoki, krakowscy Żydzi nie mieli do początku XX wieku stojącej na wysokim poziomie własnej prasy, publikowali sporadycznie w warszawskich i lwowskich tygodnikach żydowskich bądź w

krakowskiej „Nowej Reformie”. Wydaje się więc, że ważne obserwacje autorki – np. o łączeniu kwestii religijnych ze społecznymi – w przyszłości będzie trzeba poprzeć obserwacjami dotyczącymi całej Galicji, na czele ze Lwowem. Jak zauważa, liderzy krakowskiego postępu, np. Jonatan Warschauer, szczególnie cenili wypracowaną przez lwowskie środowisko Agudas Achim koncepcję pracy nad „zmianą i poprawą stosunków społecznych, których religia była tylko jednym komponentem”. Rozumiejąc religię w sposób nowoczesny uważali się jednak za immanentną część europejskiego żydostwa. Nie do końca było to myślenie konsekwentne, podobnie jak i niezauważanie sprzeczności między polskim patriotyzmem i aż przesadnym lojalizmem wobec dynastii Habsburgów. Autorka słusznie zauważa za M. Rosenblit, że ta trzypoziomowa samoidentyfikacja była specyfiką austriacką, z której w XIX wieku Żydzi nie mogli się wyrwać. Może też nie wszyscy chcieli, gdyż opieka monarchy nie tylko w miarę gwarantowała bezpieczeństwo, ale i stwarzała korzystne możliwości w sferze ekonomicznej, czego najlepszym dowodem jest wielka kariera Krakowianina Arnolda Rapaporta. Wielu Polaków te przesadne panegiryki dla Franciszka Józefa do czasu śmieszyły, później zazwyczaj irytowały. Trzeba przyznać, że doktorantka skrupulatnie odnotowuje wszystkie tego typu teksty. Wydaje się, że było ich więcej niż innych dotyczących propolskich manifestacji patriotycznych obchodzonych w Tempel. Także imponujący projekt ufundowania pomnika Kazimierza Wielkiego po kilku latach zaniechano. Niemniej jednak kilka postaci spośród charakteryzowanego środowiska – Warschauer, Samelson, Krzepicki – służyło dobrym przykładem polskim Żydom jak głęboko można było zaangażować się w sprawę polską.

Dobrym uzupełnieniem tego wątku są niektóre opracowania doktorantki dotyczące stowarzyszeń postępowych, głównie czytelnicy Esra oraz partia poświęcona aktywności krakowskich Żydów we lwowskim stowarzyszeniu Agudas Achim. Jej ujęcie jest całkowicie nowatorskie w literaturze przedmiotu.

Cenne wydają się również końcowe rozważania doktorantki analizujące związki środowiska krakowskich postępowców z analogicznymi grupami w

Wiedniu, Pradze i Wrocławiu i ich wpływie na przyjęcie w Krakowie raczej umiarkowanej koncepcji reformy religii i jej rytuałów. Wydaje mi się, że ten wątek można będzie kontynuować i wyjść poza jedynie argumentację teologiczną, by włączyć kontekst społeczny. Krakowscy postępowcy wszak wywodzili się spośród tradycjonalistów, obok nich mieszkali i pracowali, i zapewne też do początku XX wieku utrzymywali z tą większością kontakty rodzinne.

Na zakończenie podkreślę, że rozprawę wzbogaca kilka cennych aneksów źródłowych i interesujących ilustracji. Generalnie rozprawę doktorską mgr Alicji Maślak-Maciejewskiej oceniam jako bardzo dobrą i wnioskuję o dopuszczenie doktorantki do dalszego etapu przewodu doktorskiego.

Prof. dr hab. Andrzej Żbikowski



Żydowski Instytut Historyczny

oraz Studium Europy Wschodniej Uniwersytetu Warszawskiego