

Daniel Reiser

Herzog and Zefat Academic Colleges
daniel.reiser@mail.huji.ac.il

Pisarstwo w cieniu śmierci: rękopis rabina Szapiry „Kazania z lat szału” w perspektywie psychologicznej i fenomenologicznej

Streszczenie

Analiza filologiczna rękopisu „Kazań z lat szału” pokazuje, że kazania powstawały warstwa po warstwie, jeden dowód następował po drugim. Na tekście manuskryptu jest widoczna wstępna korekta – słowa są usunięte przez przekreślenie, a dodane słowa i zdania umieszczono nad zapisanymi wcześniej lub usuniętymi. Kolejne poprawki wprowadzono przez dodanie strzałek prowadzących do tekstu uzupełniającego na marginesach strony. Nie tylko treść, lecz także układ graficzny rękopisu wskazuje na wyjątkowe zjawisko psychologiczne. Wiele komentarzy napisano na marginesie pod koniec 1942 r., kiedy autor miał już pełną świadomość, że zmniejszają się jego szanse na przeżycie i że polskie żydostwo zostanie unicestwione. W takiej sytuacji dokonywał zmian w tekście, warstwa po warstwie, często były to drobne zmiany (z rodzaju męskiego na żeński, liczba pojedyncza zamiast liczby mnogiej itp.), wszystko równoległe do gorzkiej rzeczywistości na zewnątrz – jest to niezwykle zjawisko ludzkie. Ktoś wie, że umrze, stracił już całą rodzinę, i co robi? Korekty i redakcję swoich kazań! Co więcej, postępuje tak, chociaż nie ma pewności, że kazania zostaną odnalezione w przyszłości i kiedykolwiek ukazą się drukiem. Taki zapis jest dowodem życia między dwiema skrajnościami – z jednej strony śmiercią, która niszczy wszystko, a z drugiej strony twórczością literacką, nowym życiem. Autor artykułu analizuje gettowe pisma rabina Szapiry w świetle modeli psychologicznych i fenomenologicznych opracowanych przez Ernesta Beckera, Viktora Frankla, Lwa Szestowa i innych, umieszczając dokonania rabina Szapiry w uniwersalnym kontekście ludzkim, a nie tylko żydowskim.

Słowa kluczowe

rabin Kalonimus Kalman Szapiro, kazania, getto warszawskie, teoria opanowywania trwogi, filozofia rozpacz

Abstract

Philological examination of the manuscript “sermons from the years of rage,” shows that the sermons were produced layer by layer, one proof succeeding another. Initial proofing appears in the body of the manuscript text; words are deleted by being crossed out, and added words and sentences are placed atop existing or deleted words. Further proofing is done by adding arrows to indicate supplemental text in the margins of the page. The graphic layout of the manuscript, in addition to the content, points to an exceptional psychological phenomenon.

Many comments were written on the margins of the manuscript at the end of 1942, when it was already clear to the author that his chances of survival were diminishing, and that Polish Jewry would be annihilated. In such a situation, making changes in text, layer over layer, and often minor changes (male-female, singular-plural, etc.), all in parallel to the bitter reality outside – is an extraordinary human phenomenon. A person knows he is going to die, he has already lost his entire family, and what does he do? Corrections and editing his sermons! Moreover, this is done while there is no certainty that the sermons will be found in the future and that they will ever be published. Such a recording is an evidence of life with two extremes – on the one hand, death that destroys everything, and on the other hand, a literary creation – a new life. This paper examines Rabbi Shapira's Ghetto writings in light of psychological and phenomenological models developed by Ernest Becker, Viktor Frankl, Lev Shestov and more, putting Rabbi Shapira's scholarship in a universal human and not just Jewish context.

Key words

Rabbi Kalonymus Kalman Shapira, sermons, the Warsaw ghetto, terror management theory, philosophy of despair

Człowiek nie powinien odrzucać od siebie lęku przed tym, co ziemskie, powinien pozostać w trwodze śmierci.

Franz Rosenzweig¹

Wstęp biograficzny

Według zapisu w księdze metrykalnej Grodziska Mazowieckiego² Kalonimus (Kalonimus) Kalman (Kalmisz) Szapiro (Szapira), rabin z Piaseczna, urodził się 13 lipca 1889 r.; jego ojcem był rabin z Grodziska Elimelech Szapiro (Szapira, 1824–1892), matką Chana Bracha³, córka Chaima Szmuela Horowica, rabina z Chęciny⁴.

¹ Franz Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, tłum. Tadeusz Gadacz, Kraków: Znak, 1998, s. 52.

² Za księgą metrykalną Grodziska Mazowieckiego z 1889 r., wpis nr 53. Do niedawna przyjmowano, zgodnie z tradycją rodzinną, inną datę urodzenia – 20 V 1889 r. Dane z metryki urodzenia są tu publikowane po raz pierwszy (zob. s. 66–67). W odnalezieniu aktu urodzenia dopomógł mi Matan Shefi, kierujący Działem Genealogii Żydowskiego Instytutu Historycznego im. Emanuela Ringelbluma w Warszawie, za co mu bardzo dziękuję.

³ Ponieważ Chana Bracha była drugą żoną rabina Elimelecha, Kalonimus Kalman Szapiro miał liczne rodzeństwo po obu liniach. Dysponuję pokaznym zbiorem listów pisanych przez Chanę Brachę w jidysz i po hebrajsku, które pokazują, że była to osoba wyjątkowa; zamierzam przybliżyć jej postać w moich przyszłych pracach.

⁴ Dodatkowe informacje biograficzne można znaleźć w: Aharon Soroski, *Mi-toldot ha-ADMO"R ha-kadosz maran Rabi Kalonimus Kalmisz Szapira zs"l mi-Piaseczna* [w:] Kalonimus Kalmisz Szapira, *Esz kodesz*, red. Aharon Soroski, Jeruzalaim: Sifra Press, 1960, s. i–xxviii; Nehemia Polen, *The Holy Fire: The Teachings of Rabbi Kalonymus Kalman Shapira, the Rebbe of the Warsaw Ghetto*, Northvale: Jason Aronson, 1994, s. 1–14; Esther Farbstein, *Hidden in Thunder. Perspectives on Faith, Halachah and Leadership during the Holocaust*, tłum. Deborah Stern, Jerusalem: Mossad Harav Kook, 2007, s. 479–488; Ron Waks, *Lehawot Esz kodesz. Szezarim szel ha-ADMO"R mi-Piaseczna* [Płomień świętego ognia. Nauki admora z Piaseczna],

Osierocony przez ojca, niespełna trzyletni Kalonimus został przygarnięty przez Jerachmiela Moszego Hopsztajna (1860–1909), rabina z Kozienic. Hopsztajn był wnukiem jego ojca po linii pierwszego małżeństwa, a później został też jego teściem – szesnastoletni Szapiro poślubił jego córkę Chaję Rachelę Miriam⁵ (ich narzeczeństwo trwało trzy lata, zaręczyny odbyły się, kiedy Kalonimus skończył 13 lat). Chaja (zm. 1937) była kobietą wykształconą i aktywnie uczestniczyła w pracach nad jego książkami⁶. W 1913 r., w wieku 24 lat, Szapiro został rabinem w podwarszawskim Piasecznie. Pod koniec pierwszej wojny światowej, w 1917 r., rabin Szapiro przeprowadził się do Warszawy, ale pozostał związany z Piasecznem, dokąd jeździł z krótkimi wizytami. W 1923 r. założył jesziwę, nazwaną na część jego teścia Daas Mosze, która kształcać trzystu uczniów, należała do największych chasydzkich jesziw w Warszawie⁷. Jego chasydzi mówili o nim, że miał przyjemną powierzchowność, był elegancki, roztaczał aurę powagi i szlachetności⁸.

Tewunot: Alon Szewut, 2010, s. 21–33; Rabi Kalonimus Kalmisz Szapira, *Deraszot mi-szenot ha-zaam. Deraszot ha-ADMO"R mi-Piaseczna be-geto Warsza 1939–1942* [Kazania z lat szau. Kazania admora z Piaseczna w getcie warszawskim 1939–1942], t. 1–2, oprac. Daniel Reiser, Jeruzalaim: Michletet Herzog, Ha-Igud ha-Olami le-Madai ha-Jehudit i Jad wa-Szem, 2017, tutaj t. 1, s. 13–24 [początkowe strony sporządzono także w jęz. angielskim: Rabbi Kalonimus Kalman Shapira, *Sermons from the Years of Rage. The Sermons of the Piaseczno Rebbe from the Warsaw Ghetto, 1939–1942*; więcej na temat rabina Szapiry w jęz. angielskim można przeczytać w: Daniel Reiser, *Imagery Techniques in Modern Jewish Mysticism*, tłum. Eugene D. Matanky i Daniel Reiser, Berlin–Boston: De Gruyter, 2018 – przyp. red.]; David Biale i in., *Hasidism: A New History*, Princeton: Princeton University Press, 2018, s. 614–616, 660–662. Zob. także ostatnio wydany obszerny tom: *Archiwum Ringelbluma. Konspiracyjne Archiwum Getta Warszawy*, t. 25: *Pisma rabina Kalonimusa Kalmana Szapiry*, oprac. Marta Dudzik-Rudkowska, tłum. z jęz. hebrajskiego Marta Dudzik-Rudkowska, tłum. z jęz. aramejskiego Maciej Tomal, Warszawa: Żydowski Instytut Historyczny, 2017, s. ix–xxx.

⁵ Ojciec Szapiry rabin Elimelech był zatem jednocześnie pradziadkiem (!) Chai Rachel Miriam.

⁶ Zob. Uziel Fuchs, „Miriam prorokini i żona rebege: kazania piaseczyńskiego rebege o prorokini Miriam” [w jęz. hebrajskim], „Masechet” 2005, nr 3, s. 65–76. Zob. też list, który Szapiro napisał po jej śmierci, w 1937 r., zamieszczony w książce Kalonimus Kalmisz Szapira, *Derech ha-melech* (Jeruzalaim: Waad Chasidei Piaseczno, 1995, s. 445), gdzie opisuje ją jako kobietę wykształconą, biegłą w chasydyzmie i kabale: „nie było niemal dnia, by nie studiowała Tory [...]. Studiowała ją dla samego studiowania (*liszma*), studiowała, by nawiązać [duchową] więź z Torą i świętością [...], czytała Biblię, midrasze, *Zohar* oraz książki dotyczące kabały i dzieła chasydzkie, dzięki czemu zdobyła szeroką wiedzę na temat kabały i chasydyzmu, tak że byłem wielokrotnie zdumiony jej wiedzą i rozległością tej wiedzy w tych dziedzinach”. Poza tym adiurowała jego książki, robiła korekty i pisała komentarze zob. komentarz na ten temat w: Kalonimus Kalman Szapira, *Hachszarat ha-awrechim*, 21b [w jęz. polskim: *Podręcznik adepta* [w:] *Archiwum Ringelbluma. Konspiracyjne Archiwum Getta Warszawy*, t. 25..., s. 3 – przyp. red.].

⁷ Szapira, *Deraszot mi-szenot ha-zaam*, t. 1..., s. 14, 337.

⁸ Polen, *The Holy Fire...*, s. 6. Dołączam tę uwagę tylko dlatego, że uczeń Szapiry Ya'aqov Qorman (1913–2011) powtarzał wielokrotnie podczas wywiadu: „Był on bardzo przystojnym mężczyzną [*er iz gewen zejer a szejner man*]” (rozmowa z autorem w maju 2010 r.).

Szapiro tak jak jego teść był mohelem (dokonywał rytualnego obrzezania żydowskich chłopców)⁹ i tak jak on wcześniej nauczył się grać na skrzypcach¹⁰. Miał zwyczaj komponować niguny (melodie) i sam grał je na skrzypcach podczas szabatu¹¹, zarzucił to jednak po śmierci żony¹². Samodzielnie zdobył wiedzę medyczną, kształcił się też w innych ogólnych dziedzinach świeckiej wiedzy¹³.

Szapiro należał do Agudat Israel, zachęcał również innych, by się do niej przyłączyli¹⁴. Partia ta była znana na ziemiach polskich pod jidyszową nazwą Agudas Szlojmej Emunej Jisroel (Związek Prawdziwie Wiernych Izraela). Szapiro przystąpił do frakcji, która była pozytywnie nastawiona do osadnictwa na Ziemi Izraela i nawet – pod wpływem brata, rabina Jeszajahu Szapiry, zwanego rabinem Pionierem, który należał do religijnego ruchu syjonistycznego Mizrachi – sam kupił kawałek izraelskiej ziemi¹⁵.

Po wybuchu drugiej wojny światowej w ciągu kilku dni Szapiro stracił syna, synową i szwagierkę¹⁶, którzy zginęli w czasie niemieckich nalotów bombowych.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Na temat Jerachmiela Moszego Hopsztajna i gry na skrzypcach (i flecie) zob. Malkah Shapiro, *The Rebbe's Daughter: Memoir of a Hasidic Childhood*, tłum. Nehemia Polen, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2002, s. xxii, 27, 51–52, 152. Na temat Szapiry i gry na skrzypcach zob. Leibel Bein, „Z notatnika dziennikarza chasydzkiego” [w jęz. hebrajskim], Jeruszałaim: s.n., 1967, s. 30. Zwróćmy uwagę, że Szapiro przebywał w domu Hopsztajna od 3. do 20. roku życia; widział go grającego w każdą sobotę i prawdopodobnie od niego nauczył się gry na skrzypcach.

¹¹ *Ibidem*, s. 31. Zrekonstruowana przez Cwiego Leszema wersja „wyciszającej melodii” zob. Cwi Leszem [Zvi Leshem], „Wyciszająca melodia Rabiiego z Piaseczna”, 2007, YouTube video, 2:44, wykonanie: raw Cwi Leszem i jego uczniowie z jesziwy Bat Ajin, <https://www.youtube.com/watch?v=zoDCpYHaoxE> (dostęp 6 IX 2019 r.).

¹² Polen, *The Holy Fire...*, s. 6; Jael Lewin, *Ha-ADMO'R sze-nigen be-kinor we-hadal am histalkut raajato* [Rabin, który grał na skrzypcach i powstrzymał odejście swojej żony], „Daf le-Tarbut Jehudit” 2007, nr 273, s. 39.

¹³ Zob. Bein, „Z notatnika dziennikarza chasydzkiego”..., s. 31–32. Na temat jego prób leczenia zob. Polen, *The Holy Fire...*, s. 160, przypis 17. Zob. także kopia swego rodzaju recepty: *Zikaron kodesz le-baal Esz Kedesz* [Święta pamięć autora „Świętego ognia”], red. Chaim Frankel, Dawid Chaim Zilberszlag, Jeruszałaim: Waad Chasidei Piaseczna–Grodzisk, 1994, s. 28; polemika z tą tezą zob. Daniel Reiser, Wstęp [w:] Szapira, *Deraszot mi-szenot ha-zaam...*, t. 1, s. 15–16.

¹⁴ Zob. Szapira, *Derech ha-melech...*, Zurych, luty–marzec 1920, t. 6–7, s. 1–3 (podpis Szapiry *ibidem*, s. 3). Ponownie pojawia się w Kowesz *Histadruti szel Agudat Israel, 5672–5683*, Wiena: Liszkat ha-Merkaz szel Agudat Israel ha-Olamit, 1923, s. 24–32 (podpis Szapiry *ibidem*, s. 29).

¹⁵ Chaim Frankel, Dawid Chaim Zilberszlag, Wstęp [w:] *Zikaron kodesz...*, s. 15–20; Reiser, Wstęp [w:] Szapira, *Deraszot mi-szenot ha-zaam...*, t. 1, s. 25–26.

¹⁶ Zob. Polen, *The Holy Fire...*, s. 12. Jego szwagierka Chana Hopsztajn, córka Jerachmiela Moszego Hopsztajna, wyemigrowała w latach dwudziestych do Palestyny (wtedy było to brytyjskie terytorium mandatowe) i została jedną z założycielek Kefar Chasidim. Pionierka religijno-syjonistyczna, uczestniczyła w obronie wsi, jeździła konno, walczyła przeciw arabskim powstańcom w czasie rewolucji 1936–1939. O ile wiem, nie wyszła za mąż. Na krótko przed wybuchem drugiej wojny światowej i inwazji Niemiec na Polskę przyjechała do Warszawy odwiedzić krewnych i zatrzymała się w domu Szapiry. Historycy nie zainteresowali się do-

100

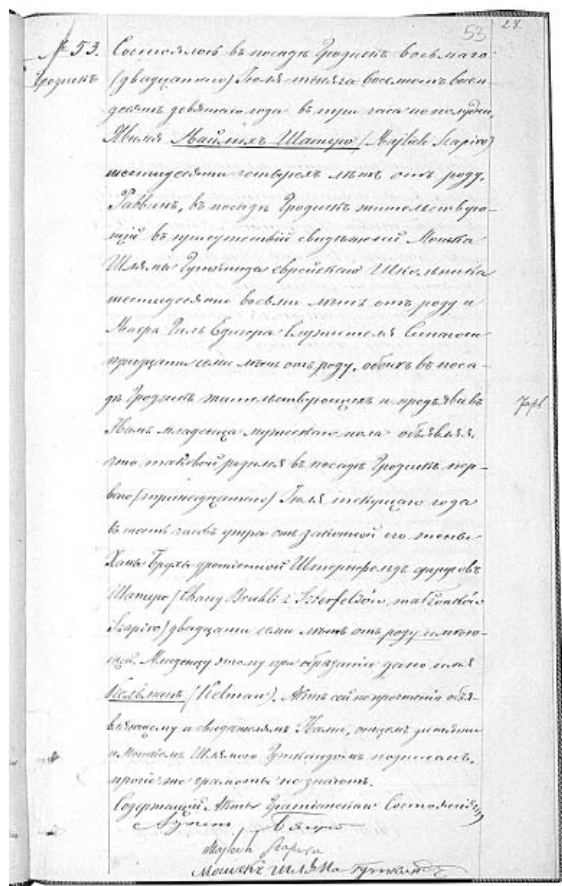
72	Ковидебас Уланес	23
73	Копидас Корупа	25
74	Копидас Ковидебас Уланес	26
75	Копидебас Ковидебас Уланес	27
76	Копидебас Ковидебас Уланес	28
77	Копидебас Ковидебас Уланес	29
78	Копидебас Ковидебас Уланес	30
79	Копидебас Ковидебас Уланес	31
80	Копидебас Ковидебас Уланес	32
81	Копидебас Ковидебас Уланес	33
82	Копидебас Ковидебас Уланес	34
83	Копидебас Ковидебас Уланес	35
84	Копидебас Ковидебас Уланес	36
85	Копидебас Ковидебас Уланес	37
86	Копидебас Ковидебас Уланес	38
87	Копидебас Ковидебас Уланес	39
88	Копидебас Ковидебас Уланес	40
89	Копидебас Ковидебас Уланес	41
90	Копидебас Ковидебас Уланес	42
91	Копидебас Ковидебас Уланес	43
92	Копидебас Ковидебас Уланес	44
93	Копидебас Ковидебас Уланес	45
94	Копидебас Ковидебас Уланес	46
95	Копидебас Ковидебас Уланес	47
96	Копидебас Ковидебас Уланес	48

Копидебас Ковидебас Уланес

Wpisy w księdze metrykalnej Grodziska Mazowieckiego z 1889 r., na sąsiedniej stronie akt urodzenia Kalmana Szapiry (Archiwum Państwowe w Warszawie Oddział w Grodzisku Mazowieckim)

W tym samym mniej więcej czasie zmarła jego matka i znów odmówił kadsisz, modlitwę za zmarłych. Podczas Zagłady pozostał w Warszawie, w swoim domu na ul. Dzielnej 5, znajdującym się w obrębie getta. Tam też w latach 1939–1942 wygłaszał kazania, które – później spisane – przetrwały wojnę razem z resztą podziemnego Archiwum Ringelbluma. Po wojnie, kiedy archiwum zostało odnalezione, kazania ukazały się drukiem pod tytułem *Esz kodesz* (Święty ogień, 1960). W 2017 r. opublikowałem po hebrajsku ich krytyczne, opatrzone komentarzami wydanie, zatytułowane *Deraszot mi-szenot ha-zaam* (Kazania z lat szału).

tychczas tą niezwykłą pionierką, której życie zakończyło się tragicznie. Jej dziennik oraz listy zawierające obszerny materiał, wystarczający na znakomitą książkę biograficzną, spoczywają w archiwum Kefar Chasidim zarządzanym przez Shulę Bamberger.



Rabin Szapiro miał kilka okazji, by opuścić getto, odmawiał jednak, „twierdząc, że to nie do pomyslenia, by sam się uratował i pozostawił swych braci, aby jęczeli w [niewoli]”¹⁷. Kiedy przedstawiciele American Jewish Joint Distribution Committee zaproponowali, że wystarają się dla niego o wizę zezwalającą na opuszczenie Polski, miał im oznajmić: „Nie porzucę moich chasydów w tak ciężkich czasach”¹⁸. Kalonimus Szapiro został zamordowany w czasie Zagłady, prawdopodobnie 2 listopada 1943 r., przy czym nie ma wśród badaczy zgody co do miejsca jego śmierci¹⁹.

¹⁷ Bein, „Z notatnika dziennikarza chasydzkiego”..., s. 34.

¹⁸ Polen, *The Holy Fire...*, s. 7; za wydawanym w jidysz nowojorskim czasopiśmie „Forwerts” z 30 III 1940 r.

¹⁹ Zob. omówienie dyskusji w: Cwi Leszem [Zvi Leshem], „Między mesjanizmem a prorokowaniem. Chasydyzm według piaseczyńskiego rebege” [w jęz. hebrajskim], rozprawa doktorska, Uniwersytet Bar-Illana, 2008, s. 4, przypis 11.

Książki autorstwa rabina Szapiry

Za życia Kalonimusa Szapiry wyszła jedna książka jego autorstwa, *Chowat ha-talmidim* (Obowiązek ucznia, 1932), oraz broszura *Bnej machszawa towa* (Naśladowcy dobrej myśli)²⁰, która została wydrukowana w kilku kopiach i trafiła do rąk wybranych uczniów²¹, podobnie jak opublikowane przez jego uczniów kazanie wygłoszone w jidysz w szabat przed Jom Kipur 18–19 września 1936 r. w Piasecznie²². Pozostałe prace: *Hachszarat ha-awrechim* (Podręcznik adepta), *Mawo ha-szearim* (Wprowadzenie do chasydyzmu), dziennik *Caw we-zerus* (Nakaz i ochoce spełnienie) oraz kazania z czasów Zagłady zostały – jak już wspomniałem – odnalezione razem z drugą częścią Archiwum Ringelbluma w 1950 i od 1960 r. ukazują się drukiem²³. Oryginalne rękopisy zachowane w doskonałym stanie – co mogę potwierdzić, gdyż każdy z nich badałem – znajdują się w Archiwum Żydowskiego Instytutu Historycznego w Warszawie²⁴.

Poza wymienionymi pracami jego uczniowie opublikowali po wojnie dwa tomy kazań Szapiry z lat dwudziestych i trzydziestych: *Szelosz deraszot* (Trzy kazania) and *Derech ha-melech* (Droga króla)²⁵.

²⁰ Cwi Leszem datuje jej wydanie na 1920 i 1928 r. (*ibidem*, s. 5, przypis 15).

²¹ Kopia *Bnej machszawa towa* znajduje się w Nowym Jorku w The Chabad Library (MS 1192:27); jest to drukowana kopia z notatkami naniesionymi ręcznie na marginesach i w tekście. Niektóre notatki są sporządzone drukowanymi literami, inne kursywą. Inna kopia, podpisana przez Szapirę i opatrzona zakazem powielania bez jego zgody, jest w posiadaniu rabina Awrahama Hamera w Bnei Brak. Szapiro podarował tę kopię jego ojcu, który był jednym z jego głównych uczniów i jednym z pierwszych kopistów jego kazań.

²² Kalonimus Kelman Szapiro, *Derasza*, Warszawa: Chewrej ha-Kehila ha-Iwrit be-Piaseczna, 1936.

²³ *Hachszarat ha-awrechim*, *Mawo ha-szearim* i *Caw we-zerus* zostały przetłumaczone na język polski (*Archiwum Ringelbluma. Konspiracyjne Archiwum Getta Warszawy*, t. 25...). Polski przekład „Kazań z lat szału”, sporządzony przez Reginę Gromacką, ukaże się w: *Archiwum Ringelbluma. Konspiracyjne Archiwum Getta Warszawy*, t. 36 (w przygotowaniu).

²⁴ Z listu do rabina Abrahama Moszego Gribsztajna wiadomo, że w 1939 r. książka *Hachszarat ha-awrechim* została wysłana do wydawców, ale – zapewne wskutek inwazji niemieckiej – nie została opublikowana (Archiwum Żydowskiego Instytutu Historycznego [dalej AŻIH], ARG II 16 [Ring. II/432], mf ŻIH-806, Kalonimus Szapiro, rabin z Piaseczna, do rabina Abrahama Moszego Gribsztajna z Łodzi, s. 4). Rękopis składa się z oprawionych razem *Hachszarat ha-awrechim* i *Mawo ha-szearim*, można więc przyjąć, że Szapiro wysłał je w tej formie do opublikowania.

²⁵ Kalonimus Kelmisz Szapira, *Szelosz deraszot*, Tel Awiw: Merkaz Chasidei Koźnic, 1985; *idem*, *Derech ha-melech*.... Nie wszystkie kazania mają ten sam charakter. Niektóre zostały spisane przez Szapirę, podczas gdy inne są sporządzonym przez studentów streszczeniem; por. moje wnioski z analizy procesu redakcji tych kazań w Reiser, Wstęp [w:] Szapira, *Deraszot mi-szenot ha-zaam*..., t. 1, s. 26–53.

Kazania z lat szału

Zachowało się niewiele dokumentów reprezentujących myśl rabiniczną okresu Zagłady. Zbiór kazań napisanych przez rabina Szapirę w warszawskim getcie, będący – jak zauważył Mendel Piekarcz – ostatnim w istocie dziełem chasydzkim powstałym w Polsce w XX w., należy do kanonu myśli ortodoksyjnej czasów Holokaustu, być może jest wręcz jego najważniejszą pozycją²⁶. Na tom składają się kazania, które rabin Szapiro wygłaszał w szabat, a następnie spisał²⁷. Tekst został sporządzony w rabinicznym języku hebrajskim, podczas gdy Szapiro wygłaszał swoje kazania prawdopodobnie w jidysz²⁸. Co uderzające, spisane kazania nie zawierają żadnych bezpośrednich odniesień do wydarzeń politycznych lub historycznych. Rabin Szapiro ani razu nie wymienia *explicito* Niemców, postaci kluczowych dla życia w getcie, ani nie wspomina żadnych konkretnych zdarzeń²⁹. W kazaniach często jest mowa o złoczyńcach, cierpie-

²⁶ Mendel Piekarcz, „Ostatni chasydzki dokument literacki napisany w Polsce. Nauki piaseczyńskiego rebege w getcie warszawskim” [w jęz. hebrajskim], Jeruzalaim: Jad wa-Szem, 1979. Do znaczących dzieł należą: Rabbi Yissachar Shlomo Teichtal, *Eim Habanim Semeichah: on Eretz Yisrael, Redemption, and Unity*, tłum. Moshe Lichtman, Israel: Kol Mevaser Publishers, 2000 [wyd. 1 Budapeszt 1943]; Rabbi Ephraim Oshry, *Responsa from the Holocaust*, tłum. Y. Leiman, wyd. popr., New York: Judaica Press, 2001. Inne przykłady ortodoksyjnego piśmiennictwa z czasów Zagłady zob. Farbstein, *Hidden in Thunder...*; „Liście goryczy. Dzienniki, responsy i teologia podczas Zagłady: pisma rabina Jehoszui Moszego Aaronsona” [w jęz. hebrajskim], oprac. Esther Farbstein, Jeruzalaim: Mosad ha-Raw Kuk, 2014; *Wrestling with God: Jewish Theological Responses during and after the Holocaust*, red. Steven T. Katz, Shlomo Biderman, Gershon Greenberg, Oxford: Oxford University Press, 2007. Nie umniejszając wartości tych prac, należy zauważyć, że *Eim ha-banim semeicha* w przeważającej części powstała na Węgrzech przed inwazją nazistów na ten kraj, natomiast *Responsa from the Holocaust* zostały zredagowane po Zagładzie i dotyczą głównie zagadnień halachicznych, a nie filozoficznych. „Kazania z lat szału”, pisane w okresie potwornego cierpienia, są unikatowym dziełem poświęconym w całości problemowi cierpienia i zgryzoty.

²⁷ Potwierdzenie, że kazania te były wygłaszane w szabat, a następnie odtwarzane i spisane z pamięci, znajdujemy w treści samych kazań, por. np. kazanie *Szabat szuwa* 5702: „Powiedzieliśmy w święty szabat [na] *kidusz*”; „Teraz, kiedy już je spisałem, mogę dodać, że inni ludzie również mi to mówili” (Szapira, *Deraszot mi-szenot ha-zaam...*, t. 1, s. 226); kazanie *Miszpatim-szekalim* 5702: „Jak powiedzieliśmy w zeszłym tygodniu” (*ibidem*, t. 1, s. 271); kazanie *Bo* 5700: „Nie pamiętam, co więcej powiedzieliśmy na ten temat” (*ibidem*, t. 2, s. 33). To ostatnie kazanie zostało potem wykreślone.

²⁸ Zob. Reiser, Wstęp [w:] *ibidem*, t. 1, s. 36, 54.

²⁹ Polen, *The Holy Fire...*, s. 17–20. Jest wiele pośrednich odniesień do pewnych zjawisk, nie nawiązują one jednak do konkretnych wydarzeń. Na temat obcinania bród siłą zob. kazanie *Toldot* 5700: „Obcinają także brody starszyźnie Izraela, tak że nie wyróżnia się już wyglądem” (Szapira, *Deraszot mi-szenot ha-zaam...*, t. 1, s. 92); na temat zamykania żydowskich miejsc pracy zob. kazanie *Beszala* 5700: „I tak samo kiedy robotnicy są bezczynni, Boże broń, są bardzo rozgoryczeni, bo Twój naród Izraela potrzebuje pożywienia” (*ibidem*, s. 103); na temat organizacji pomocowych zob. kazanie *Wajikra* 5700: „Kiedy jeden drugiemu daje jałmużnę i sobie pomagają” (*ibidem*, s. 112); na temat prześladowania i upokarzania Żydów na ulicach

niu, udręce, męczarniach fizycznych i duchowych, o bólu po utracie bliskich oraz kryzysie religii i wiary. Konsekwentnie więc koncentrują się na zjawisku cierpienia i jego znaczeniu religijnym.

Niewątpliwie kazania te miały być dla słuchaczy źródłem nadziei i szacunku do samych siebie. Rabin Szapiro doradzał, jak postępować, wyznaczały ścieżkę wiary, zapewniał, że rozwój duchowy i zachowanie ludzkiej godności są możliwe, mimo że Niemcy starają się je zniszczyć³⁰. Nie były to jednak jedyne cele. Pamiętajmy, że rabin nie tylko wygłaszał swoje kazania, lecz także podjął wysiłek utrwalenia ich na piśmie. Z treści kazań wygłaszanych od połowy 1941 r. wynika, iż miał świadomość, że w miarę przedłużania się wojny on sam i ludzie z jego otoczenia mają coraz mniejsze szanse na przeżycie³¹. Zdawał sobie też sprawę z tego, że rany zadane przez wojnę – włączając w to kryzys duchowy i religijny – nigdy nie zdołają się w pełni zagoić, nawet po jej zakończeniu.

Któż nie cierpi, widząc cierpienia Izraela, cielesne i duchowe, kogo serce nie boli, kiedy widzi, że nie ma chederów ani jesziw, nie ma miejsc Tory ani

oraz głodu: „Albowiem, czy anioł zakosztował cierpienia Żyda w chwili, gdy jest on bity, wstydu, który odczuwa, gdy go ścigają i poniżają [...] lub jego ubóstwa, gdy brakuje mu jedzenia?” (*ibidem*, s. 113); na temat nazistowskich praw uzasadniających zabijanie Żydów i grabienie ich własności zob. kazanie *Parszat zachor* 5700: „Wymyślają teraz powody i uzasadnienia, dlaczego kradzież rabunek i morderstwo oraz wszystkie inne nikczemności są dobre” (*ibidem*, s. 115); zob. także kazanie na *Szabat ha-gadol* 5700 (*ibidem*, s. 118–120); na temat zabijania Żydów zob. kazanie na siódmy dzień Pesach 5700 (*ibidem*, s. 125–126); na temat zakazu odbywania publicznych modłów zob. kazanie *Nicawim* 5700 (*ibidem*, s. 153–154); na temat rabowania żydowskiego mienia zob. kazanie na Rosz ha-Szana 5701 (*ibidem*, s. 155–158); na temat mordowania Żydów zob. kazanie na Sukot 5702 (*ibidem*, s. 226–230), kazanie *Parszat zachor* 5702 (*ibidem*, s. 275–282) i kazanie *Chukat* 5702 – tam mowa o mordowaniu dzieci (*ibidem*, s. 288–306); na temat tyfusu szerzącego się w getcie zob. kazanie *Toldot* 5702 (*ibidem*, s. 233–236). Por. także Esther-Judith Thidor-Baumel, „*Esz kodesz. Księga piaseczyńskiego rebeego i jej znaczenie dla zrozumienia życia religijnego w getcie warszawskim*” [w jęz. hebrajskim], „*Jalkut Moreszet*”, kwiecień 1980, t. 29, s. 173–187. Nowa obszerna analiza kazań na tle historycznym zob. Henry Abramson, *Torah from the Years of Wrath 1939–1943: The Historical Context of the Aish Kodesh*, North Charleston, SC: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2017.

³⁰ Polen, *The Holy Fire...*, s. 16. Na temat trwającego od samego początku wojny upokarzania i naruszania ludzkiej godności, zob. kazanie *Toldot* 5700: „Tak długo jest poniżany i straszony, aż wreszcie sam już nie wie, czy jest Żydem, ludzką istotą, czy zwierzęciem, traci samoświadomość” (Szapira, *Deraszot mi-szenot ha-zaam...*, t. 1, s. 92–93). Por. dalsze uwagi Szapiry zawierające słowa pocieszenia i wsparcia.

³¹ Zob. np. kazanie *Szoftim* 5701: „Albowiem pośród całego naszego cierpienia widzimy, że jeśli ktoś by się nagle dowiedział, że następnego dnia zostanie uratowany, wielu nieszczęśliwych znalazłoby jeszcze siłę. Niestety, nie widzą końca ciemności i wielu nie ma już czym się pokrzepić, i przepętnieni rozpaczą, upadają na duchu, Boże broń” (*ibidem*, s. 214). Warto zauważyć, że Szapiro nie ukrywa tego przed swoimi chasydami, ale mówi w kazaniu o ich tragicznym położeniu i przez to umożliwia im przemyślenie tego wspólnie w godnych duchowo warunkach podczas chasydzkiego zgromadzenia.

zgrupowań uczonych w Torze? Nie chodzi tu tylko o chwilę obecną, kiedy domy Boże są zniszczone, ale o to, że terażniejszość odciśnie się też na przyszłości. Nie będzie bowiem młodzieńców, którzy studiują Torę: część z nich zginie nienaturalną śmiercią i od głodu, Boże, uchronij nas, innych okoliczności zmuszą do wyjścia i szukania dla siebie pożywienia. Skąd mamy wziąć chłopców studiujących Torę, skoro nikt teraz nie studiuje, a niektórzy nie wytrzymali próby i gnani głodem, poszli w szabat na targ w celu wymiany. Czy naprawdę myślimy, że chłopcy i młodzieńcy, którzy spędzili lata na włóczeniu się po targowiskach i ulicach, handlując albo zebrząc o chleb czy to w dzień powszedni, czy w szabat, niepomni na Torę i chasydzkie nauki zdobywane przez lata w chederach i jesziwach – [czy naprawdę myślimy], że kiedy nadejdzie okazja, powrócą jak przedtem do chederów i jesziw?³²

Wysiłek potrzebny do utrwalenia kazań na piśmie – szczególnie w trudnych warunkach bytowych, jakie panowały wówczas w getcie – wskazuje wyraźnie, że cel postawiony sobie przez autora wyraźnie wykraczał poza te wymienione wcześniej³³. Życzenie, aby kazania ukazały się drukiem, wyrażone w jego ostatnim testamencie, zaświadcza, że nie miały one być wyłącznie słowami pocieszenia dla współczesnych mu mieszkańców getta. Rabin Szapiro postrzegał swoje kazania jako pisma religijne o trwałym znaczeniu i adresował je do przyszłych pokoleń, do tych, którym obcy będzie kontekst historyczny, w jakim były wygłaszane. Można pokusić się o stwierdzenie, że rabin Szapiro celowo nie nawiązywał do konkretnych wydarzeń historycznych, nie chcąc ograniczać znaczenia przez kontekst, miejsce i czas, w jakich powstawały. Zależało mu, by zostały zachowane po wsze czasy, by – jak podkreślał w ostatnim testamencie – „rozproszyc je w Jakubie i rozdrobnić je w Izraelu”³⁴.

Cechą wyróżniającą te kazania jest podejście do teologii cierpienia z perspektywy doświadczenia osobistego:

Kiedy studiujemy słowa proroków i naszych mędrców błogosławionej pamięci, które dotyczą udręki [po] zburzeniu [świątyni w Jerozolimie – D.R.], wydaje się nam, że pojmujemy tę udrękę, czasami nawet płacemy przy tej okazji. Teraz jednak widzimy, że różnica między słuchaniem o udrękach a patrzeniem na nie, a tym bardziej ich przeżywaniem, uchronij Boże, jest tak ogromna, że są one niemal nieporównywalne [...] i że jakkolwiek długo byśmy dyskutowali o udrękach, nie będziemy w stanie opisać ich prawdziwie, ponieważ wiedzy i dyskusji o udręce nie można porównywać z jej doświadczeniem³⁵.

³² Zob. kazanie *Eikew* 5701 (*ibidem*, t. 1, s. 209–210). Pod koniec roku 5702 znajduje się uwaga dotycząca zniszczenia polskiego żydostwa: „Ponieważ święta społeczność jest w stanie niemal całkowitego wyniszczenia” (*ibidem*, s. 212).

³³ Polen, *The Holy Fire...*, s. 23–24.

³⁴ Zob. Reiser, Wstęp [w:] Szapira, *Deraszot mi-szenot ha-zaam...*, t. 1, s. 55–56 [polski przekład za: *Biblia Tysiąclecia*, Rdz. 49, 7 – przyp. tłum.].

³⁵ Kazanie *Szabat hazon* 5702 (Szapira, *Deraszot mi-szenot ha-zaam...*, t. 1, s. 313–314).

Co więcej, rabin Szapiro dzieli się z czytelnikiem wątpliwościami i złymi przeczuciami³⁶, a to nadaje jego dziełu wyjątkowość i głęboko porusza.

Analiza treści kazań nie wskazuje jasno zdefiniowanego poglądu na istotę cierpienia ani też nie ujawnia intencji, z jaką były one wygłaszane. Kazania odzwierciedlają natomiast proces, jakiemu podlegał Szapiro, i do pewnego stopnia pozwalają czytelnikowi mu towarzyszyć w jego przeżywaniu. W jednym z pierwszych kazań rabin zapewniał, iż jego celem jest dodawanie siły i otuchy: „dzięki mnie możecie się wzmocnić”³⁷, „kiedy inni zobaczą, że mimo ogromu mego cierpienia potrafię znaleźć w sobie pokrzepienie, oni też mogą utwierdzić się w opinii co do ich własnego cierpienia – które nie jest tak gorzkie jak moje – i doda im to siły”³⁸.

Dwa lata później Szapiro przyznał jednak, że przestały doń przemawiać słowa pocieszenia i wsparcia, które dotąd wypowiadał w swych kazaniach:

Zwłaszcza kiedy smutek nie ma końca, nawet ten, kto początkowo dodawał sił sobie i reszcie Izraela, teraz nie czuje się wzmocniony i jest zmęczony wysłuchiowaniem pocieszeń. A nawet jeśli sam chce się wysilić i powiedzieć coś, co doda sił i otuchy, nie znajduje po temu słów, bo w ciągu tak wielu długich dni cierpienia powiedział i powtórzył jeszcze raz wszystko, co było do powiedzenia. Słowa zestarzały się i nie wywierają już wrażenia ani na nim, ani na jego słuchaczach³⁹.

Niewiele dzieł literatury rabinicznej dorównuje kazaniom rabina Szapiry pod względem szczerości. Przez dwa i pół roku wygłaszał on kazania, dodawał otuchy, pocieszał. Natomiast gdy jego działalność kaznodziejska dobiegała kresu, a „smutkom nie ma końca”, otwarcie przyznawał, że brakuje mu już sił, by się pocieszać i dodawać sobie otuchy oraz by wspierać otuchą i pocieszać innych.

Skoro tak, jakie jest to przesłanie dla przyszłych pokoleń, które skłoniło rabina Szapirę do podjęcia niebywałego wysiłku utrwalenia swoich kazań na piśmie? Co jest w nich ważnego dla pozagładowych generacji? Wydaje się, że kwestia cierpienia, będąca osią jego dzieła, ma znaczenie dla wszystkich pokoleń, a Szapiro wyczuwał, że jego własne doświadczenie z czasów strasznego cierpienia i „lat szału” pozwala mu stworzyć wyjątkowe i oryginalne nauki na ten temat.

³⁶ Por. dalej, np. poczucie winy wywołane samym pisaniem kazań.

³⁷ Kazanie *Wajeszew 5700* (Szapira, *Deraszot mi-szenot ha-zaam...*, t. 1, s. 97). Choć parafrazuje wersy biblijne, jest jasne, że w swoich uwagach rabin Szapiro nawiązuje do osobistych doświadczeń i roli, jaką on sam jako chasydzki cadyk odgrywa we wzbudzeniu miłosierdzia Bożego. „Błogosławiony Święty rzekł: «Nie dość sprawiedliwym tego, co jest dla nich przygotowane w świecie, który przyjdzie». Naprawdę nie wystarczy, by było dobrze w przyszłości, miłosierdzie musi zostać wzbudzone teraz [przez cadyka]” (*ibidem*). Na temat zdolności pobudzania przez te kazania interwencji boskiej por. Don Seeman, *Ritual Efficacy, Hasidic Mysticism and 'Useless Suffering' in the Warsaw Ghetto*, „Harvard Theological Review” 2008, t. 101, nr 3/4, s. 480–502; James A. Diamond, *The Warsaw Ghetto Rebbe: Diverting God's Gaze from a Utopian End to an Anguished Now*, „Modern Judaism” 2010, t. 30, nr 3, s. 299–331.

³⁸ Kazanie *Ki Tawo 5700* (Szapira, *Deraszot mi-szenot ha-zaam...*, t. 1, s. 152).

³⁹ Kazanie *Szabat zachor 5702* (*ibidem*, s. 277).

Filologia cierpienia

Analiza filologiczna rękopisu „Kazań z lat szału” wykazuje, że kazania były opracowywane kolejno, jedna korekta następowała po drugiej. Potwierdza to napisany przez rabina Szapirę list dołączony do rękopisu. List zawiera instrukcję dla czytelnika i wydawcy, wyjaśniającą typy znaków korektorskich:

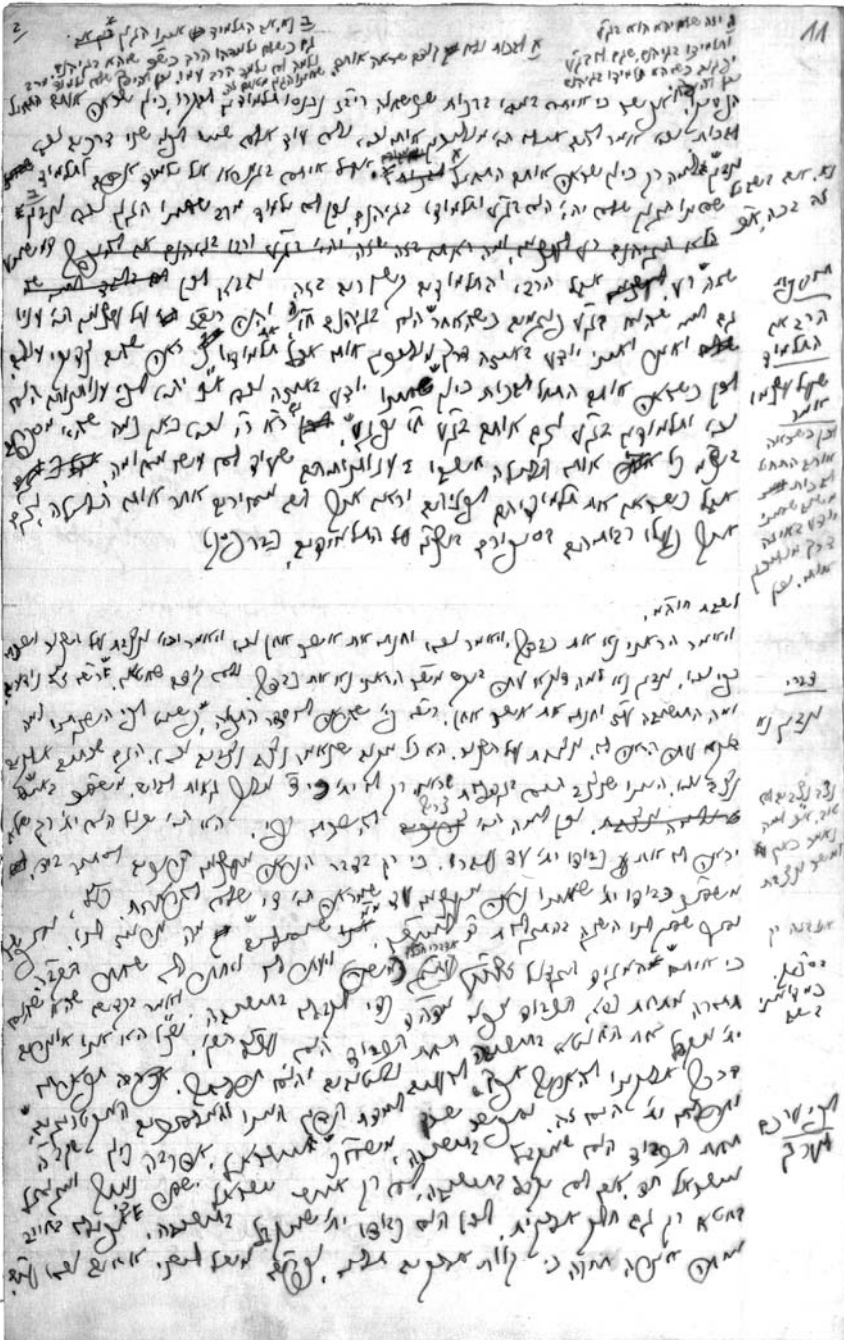
Niniejszym podaję, że tam, gdzie w tekście pojawia się taki znak \downarrow , oznacza on, że w to miejsce należy wstawić to, co jest zapisane na marginesie strony na wysokości tego wiersza. Dalej, w miejsce, gdzie pojawia się jako dopisek litera *alef*, *bet* itd., należy wstawić to, co jest napisane powyżej, poniżej lub gdziekolwiek na tej stronie. Czasem jest wstawiony *alef*, a powyżej znajdują się zdania, po których następuje litera *bet*. To wskazuje, że właśnie tam jest miejsce na uwagę zapisaną gdzie indziej w tekście i oznaczoną *bet*. Wobec tego to, co jest zapisane przy literze *bet*, powinno być dołączone do tekstu z przypisaną literą *alef* i oba powinny być wstawione razem w miejscu, gdzie znajduje się *alef*. Jeśli jednak występuje słowo *hahaha* [korekta], wówczas tego tekstu nie należy wstawiać; powinien on pojawić się poniżej, zapisany mniejszą czcionką i należy go oznaczyć literą⁴⁰.

Wstępną korektę Szapiro przeprowadził bezpośrednio na tekście rękopisu; wyrazy zostały usunięte przez wykreślenie, dodane wyrazy i zdania – zapisane nad wyrazami w danym wierszu lub tymi, które zostały wykreślone. W dalszej korekcie autor dołożył strzałki odsyłające do dodatkowego tekstu na marginesie strony. Czasem decydował się usunąć „dodaną” notkę, przekreślając wyrazy; wtedy strzałka też została przekreślona w taki sam sposób. Tego typu wykreślenia świadczą o tym, że rabin dokonał kolejnej korekty, podczas której przejrzał swoje komentarze i zdecydował o usunięciu części z nich.

Podczas następnej fazy korekty na tekst rękopisu zostały naniesione hebrajskie litery zapisane kwadratowym (asyryjskim) pismem i dodatkowo podkreślone. Każda taka litera odsyła do notatki zapisanej na górnym lub dolnym marginesie strony – nie na marginesach bocznych, jak uwagi ze strzałkami. Odnośniki z tekstu pojawiają się ponownie obok zapisków na górnym lub dolnym marginesie, umożliwiając właściwą lokalizację dodanego tekstu.

Ogólnie można przyjąć, że notatki opatrzone strzałkami są starsze niż te oznaczone literami, gdyż liczne marginalia, do których kierują strzałki, są opatrzone na końcu literami odsyłającymi do dodatkowych uwag poczynionych na górnych lub dolnych marginesach. Co prawda zdarza się też, że – odwrotnie – komentarz oznaczony literą jest dodany na górze lub na dole strony, a stamtąd strzałka kieruje czytelnika do dodatkowego, uzupełniającego tekstu umieszczonego obok pierwszego komentarza. Te zmiany zostały wprowadzone podczas

⁴⁰ AŻIH, ARG II 15 (Ring. II/370), mf ŻIH-803, Rabin Kalonimus Kelmisz Szapiro, Kazania sobotnie, Warszawa 1939–1942, rkps.



Kazanie na Paschę 1940, ARG II 15 (Ring. II/370), fotokopia (zbiory Żydowskiemu Instytutu Historycznego im. Emanuela Ringelbluma w Warszawie)

kolejnego etapu korekty, kiedy Szapiro adiustował dodane wcześniej uwagi oznaczone literami i je także korygował⁴¹.

Badanie różnych warstw i emendacji rękopisu ujawnia moim zdaniem wart przedyskutowania fenomen ludzkiej natury. Ten specyficzny system korekt, zastosowany przez Szapirę podczas redagowania rękopisu, przekształca kazania w dokument o uniwersalnym znaczeniu. To oczywiste, że dzieło borykające się z tematem ludzkiego cierpienia jest istotne dla większości ludzi niemal w każdych warunkach. W tym wypadku nie tylko treść rękopisu, lecz także jego układ graficzny wskazuje na swoiste zjawisko psychologiczne. Wspomniałem wcześniej, że liczne zapiski na marginesach powstały pod koniec 1942 r., kiedy ich autor w pełni rozumiał, że on sam i jego uczniowie mają coraz mniejsze szanse na przeżycie. Już od 1941 r. był świadom tego, że polskie żydostwo stoi w obliczu bezprecedensowej katastrofy, kryzysu fizycznego i duchowego, którego skutków nie zdoła nigdy w pełni przewyciężyć.

W takich warunkach nanoszenie korekt na marginesy rękopisu, wprowadzanie okazjonalnych, drobnych zmian językowych (rodzaj męski czy żeński, liczba pojedyncza czy mnoga itp.), dodawanie strzałek odsyłających do poprawek, a potem jeszcze dodawanie liter-odnośników do dalszych emendacji – a wszystko to na tle gorzkiej rzeczywistości świata zewnętrznego – nie jest zwyczajnym ludzkim zachowaniem. Czym zajmuje się człowiek, który wie, że wkrótce umrze, który stracił całą rodzinę? Poprawianiem i redagowaniem swoich kazań! Co więcej, robi to wszystko, nie mając pewności, czy te kazania zostaną kiedykolwiek odnalezione i wydane drukiem. Taka aktywność pisarska stanowi świadectwo życia poddanego dwóm skrajnościom – gorzkiej rzeczywistości i przeciwstawnej jej energii wkładanej w pisanie, nanoszenie poprawek i redakcję stylistyczną. Z jednej strony jest wszechniszcząca śmierć, z drugiej – nowe dzieło literackie, którego tworzenie wymaga skupienia i koncentracji umysłowej. Ten zbiór kazań sam przez się – nawet nim weźmiemy pod uwagę ich treść – jest świadectwem niebywałego ludzkiego wysiłku.

W życiu przeżywanym między dwiema tak dramatycznymi skrajnościami nie brakuje napięć i przeciwności. Rabin Szapiro wyznaje, że podczas pisania kazań dręczyły go obawy i poczucie winy. Już sam akt pisania mógł zostać uznany za ucieczkę od rzeczywistości lub oznakę obojętności wobec niej:

Przychodzą takie czasy, że człowiek sam siebie wprawia w osłupienie: „Czy nie jestem załamany? Czy nie jestem wciąż bliski łez lub nawet płaczę od czasu do czasu? Jak mogę studiować Torę? Jak mogę dodawać sobie sił do tworzenia nowych nauk o Torze i *chasideut*?”. Czasem zadrzy jego serce, kiedy mówi: „czy to nie z bezduszości mogę znaleźć pokrzepienie w studiowaniu Tory, kiedy mój smutek i smutek żydowskiego narodu są tak ogromne?”. I raz jeszcze zadaje sobie pytanie: „Czy nie jestem załamany? Jak wielka jest

⁴¹ Por. Daniel Reiser, „*Esh Kodesh*”: *A New Evaluation in Light of a Philological Examination of the Manuscript*, „*Yad Vashem Studies*” 2016, t. 44, nr 1, s. 65–97.

moja rozpacz; całe moje życie to żal i mrok". Człowiek ten sam siebie wprawia w konsternację⁴².

Choć fragment ten został napisany w trzeciej osobie, jest jasne, że kiedy autor mówi o człowieku, który „doda[je] sobie sił do tworzenia nowych nauk o Torze i *chasideut*”, ma na myśli siebie. Jeśli ta interpretacja jest poprawna, przytoczony *passus* jest świadectwem poczucia winy, dręczącego autora („zadrży jego serce”) na myśl, że pisanie kazań może świadczyć o niejakiem zubożeniu („bezdusności”) na cierpienia Żydów, które „są tak ogromne”. Z jednej strony zadręcza się myślą, że pozwala sobie na kontynuowanie studiów nad Torą i nauczaniem chasydzkim oraz rozwija to nauczanie, jakby nic się nie działo, z drugiej zaś daje wyraz poczuciu głębokiego utożsamienia z bólem i rozdarciem, przez co „[c]złowiek ten sam siebie wprawia w konsternację”. Zdolność do życia pomiędzy dwoma biegunowo odmiennymi światami – światem twórczości literackiej i nowatorstwa oraz światem absolutnej destrukcji – wskazuje na ciekawe zjawisko psychologiczne i niezwykle możliwości drzemiące w ludzkich istotach.

Psychologia cierpienia – pisarstwo w cieniu śmierci

W latach siedemdziesiątych XX w. powstała teoria opanowywania trwogi (*terror management theory*) – koncepcja psychologiczna dotycząca wpływu świadomości śmierci na zdolności poznawcze i zachowanie człowieka. Ernest Becker, amerykański pisarz i antropolog kulturowy żydowskiego pochodzenia, sformułował tezę, że cała działalność twórcza jest bezpośrednio powiązana z zaprzeczaniem śmierci⁴³. Uznał, że kultura i twórczość stanowią pewną zapórę przeciwko lękowi przed śmiercią, zaprzeczenie śmierci jest zaś motywem pobudzającym człowieka do pisania i tworzenia. Innymi słowy, ludzka aktywność twórcza jest formą ucieczki lub ignorowania śmierci, staraniem, by zapobiec nieuchronnemu końcowi.

Można też spotkać przeciwstawne opinie, że kreatywność ludzka rozwija się w obliczu śmierci. Rabin Josef B. Sołowiejczyk (1903–1993) podkreśla, że niezwykle dzieło jego pradziadka rabina Chaima Sołowiejczyka (1853–1918), zwanego Brzeskim (jid. *Brisker*), powstało częściowo pod wpływem lęku przed śmiercią.

Opowiadał mi mój ojciec, że kiedy rabina Chaima chwycił lęk przed śmiercią, zagłębiał się całym swoim sercem i umysłem w studiowanie praw dotyczących zbeczeszczenia ohelu i zwłok. I tamte prawa, obracające się wokół tak trudnych i skomplikowanych problemów [...], uspokajały niepokój jego duszy i przepajały ją duchem szczęścia i radości. Kiedy człowiek *Halachy*

⁴² Kazanie *Parszat ha-chodesz 5702* (Szapira, *Deraszot mi-szenot ha-zaam...*, t. 1, s. 293).

⁴³ Ernest Becker, *The Denial of Death*, New York: Free Press, 1973.

boi się śmierci, jego jedyną bronią w walce z tą straszliwą trwogą jest wieczne prawo Halachy. Akt obiektywizacji przewycięża subiektywną grozę śmierci⁴⁴.

W tym wypadku nie ma mowy o zaprzeczaniu ani ucieczce. Przeciwnie – w konfrontacji ze śmiercią Sołowiejczyk zdecydował się zagłębić w ten właśnie temat. Czyniąc to, podmiot nie zaprzecza śmierci ani jej nie ignoruje, lecz raczej „wprowadza ją w swoją domenę”:

Tajemnicza w rzeczywistości relacja między poznającym podmiotem rozumowania a przedmiotem obejmowanym rozumem, mimo że jest logiczna, a nie psychologiczna, w każdym wypadku sprawia, że [podmiot] uznaje się zasadniczo za pana i mistrza w odniesieniu do rzeczy, która ma być zrozumiana. Podmiot panuje nad przedmiotem, człowiek nad rzeczą. Wiedza z definicji jest podporządkowaniem przedmiotu i dominacją podmiotu. Dlatego jeśli jakiś człowiek obawia się pewnego zjawiska, niech zastosuje do niego zasady poznania, a zostanie wyzwolony z lęku i przerażenia. Przez poznanie bowiem „pozyskuje” on przedmiot, który wzbudza w nim taką obawę; wprowadza go do swojej domeny i bierze go w posiadanie. Znika przerażająca otchłań, obcość ginie z pola widzenia, nie pozostawiając śladu. Relacja stała się ciepła, serdeczna. Przeciwnik staje się przyjacielem, wróg – dobrym znajomym⁴⁵.

Martin Heidegger omawia obszernie znaczenie śmierci w książce *Bycie i czas*⁴⁶. Według niego przez śmierć jestestwo (Dasein) doświadcza swojej skończoności i uświadamia sobie brak sensu w swoim życiu, ale ta właśnie świadomość braku sensu umożliwia jestestwu indywidualizację, jest prawdziwym sensem. Śmierć jest pozbawiona substancji; jest czystą pustką, która zawiera wszystko i przez to owocuje tworzeniem nowego. Mentalne wyrzeczenie się świata powszedniego rodzi to, co nowe, gdyż powszechny sens zostaje odrzucony, ustępując miejsca osobowemu tworzeniu jestestwa⁴⁷. W wydanym w 1921 r. traktacie *Gwiazda zbawienia* Franz Rosenzweig wykorzystuje ideę egzystencjalnego lęku przed śmiercią do krytyki racjonalistycznej filozofii Zachodu. Impulsem do napisania tej książki, rozpoczynającej się słowami „in philosophos!”⁴⁸, było dla Rosenzweiga doświadczenie okropności pierwszej wojny światowej.

⁴⁴ Joseph B. Soloveitchik, *Halakhic Man*, tłum. Lawrence Kaplan, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1983, s. 73. Sołowiejczyk cytuje esej Stefana Zweiga o Tołstoju, w którym Zweig twierdzi, że kreatywność twórcza Tołstoja uformowała się w konfrontacji z lękiem przed śmiercią (*ibidem*, s. 154, przypis 86).

⁴⁵ *Ibidem*, s. 73–74.

⁴⁶ Zdaję sobie sprawę z ironii wynikającej z przywołania myśli Heideggera przy omawianiu tekstów rabina Szapiry. Heidegger budzi kontrowersje głównie z powodu swoich powiązań z nazizmem, za co nigdy nie przeprosił ani publicznie nie wyraził z tego powodu żalu.

⁴⁷ Martin Heidegger, *Being and Time*, tłum. John Macquarrie, Edward Robinson, Harper: San Francisco 1962, s. 285–311 [wyd. polskie: *Bycie i czas*, tłum. Bogdan Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994 – przyp. tłum.].

⁴⁸ Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia ...*, s. 51.

Jako egzystencjalista Rosenzweig przyznaje egzystencji pierwszeństwo przed całą myślą i przyjmuje ziemski lęk przed śmiercią – któremu filozofia (w szczególności filozofia idealistyczna, zwłaszcza Hegel) próbowała zaprzeczać – za punkt wyjścia do swoich rozważań. Śmierć dla Rosenzweiga ustanawia pierwszeństwo egzystencji przed całą myślą. Lęk przed śmiercią sprawia, że człowiek zdaje sobie sprawę ze swego istnienia; lęk ten jest źródłem całego życia⁴⁹.

Mając w pamięci oba typy teorii – zarówno te, które utrzymują, że ludzka twórczość jest wyrazem zaprzeczenia śmierci, jak i te, dla których ludzie podejmują aktywność twórczą z pełną akceptacją śmierci – przeanalizuję dalej kilka przykładów „pisarstwa w cieniu śmierci” oraz twórczość rabina Kalonimusa Szapiry z czasów Zagłady.

Mimo że kazania rabina Szapiry odnosiły się bezpośrednio do tematu śmierci i cierpienia, pisanie ich – wedle modelu zaproponowanego przez teorię opanowywania trwogi – mogło przynosić autorowi mentalne wytchnienie od gorzkiej rzeczywistości i otaczającej go zewsząd śmierci. Alternatywnie zdarza się, że ludzka kreatywność staje w szranki ze śmiercią i zamiast jej unikać, wychodzi z tego zwycięsko. Są sprawy ważniejsze niż życie i zaangażowanie w nie świadczy o zwycięstwie ducha nad śmiercią i nad tym, co fizyczne. Kiedy Sokrates został skazany na śmierć przez sąd ateński w 399 r. p.n.e., dano mu szansę na uniknięcie kary – wyrok mógł zostać zmieniony. Sokrates jednak ze względu na swoje przekonania filozoficzne zdecydował, że woli ponieść karę i wypić kielich cykuty (właśc. szczwołu). Platon przedstawił jego śmierć jako zwycięstwo filozofa i filozofii⁵⁰. Sokrates odmówił porzucenia filozofii i w swojej mowie obrończej stwierdził: „A wy, Ateńczycy, czy usłuchacie Anyta, czy nie, czy mnie uwolnicie, czy nie, nie przestanę tego samego robić, choćbym nawet kilka razy miał umierać”⁵¹, „bo że jestem na śmierć obojętny, to rzecz inna”⁵². Oddanie filozofii przewyciężyło instynktowny lęk przed śmiercią. Jest to zwycięstwo, a nie ucieczka.

Pamiętajmy jednak, że Sokrates nie zostawił po sobie żadnych pism, a dialogi Platona, będące do pewnego stopnia fikcją literacką, powstały już po jego śmierci. Z tego względu warto przyjrzeć się dziełu bez wątpienia autobiograficznemu, napisanemu przez Aniciusa Manliusa Severinusa Boethiusa (Boecjusza), kiedy ten czekał w więzieniu na wykonanie wyroku śmierci. Boethius, konsul rzymski z początku VI w., został oskarżony o zdradę, uznany za winnego i po dwóch latach więzienia stracony w 524 r. W więzieniu mimo wiszącej nad głową groźby

⁴⁹ Por. *ibidem*, s. 51–77.

⁵⁰ Por. dialogi *Apology*, *Crito* i *Phaedo* [w:] *Plato: Complete Works*, red. John M. Cooper, Indianapolis: Hackett, 1997 [wyd. polskie: *Apologia*, *Kriton*, *Fedon* [w:] *Platon, Dialogi*, tłum. Władysław Witwicki, oprac. Andrzej Lam, Warszawa: Unia Wydawnicza Verum, 1993 – przyp. tłum.].

⁵¹ *Ibidem*, s. 28; przekład polski: *Platon, Obrona Sokratesa*, tłum. Felicjan Antoni Kozłowski, <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/obrona-sokratesa.pdf> (dostęp 10 IV 2019 r.), s. 9.

⁵² *Ibidem*, s. 30 (w wersji polskiej s. 11).

śmierci stworzył arcydzieło literackie, filozoficzne i teologiczne *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*⁵³.

Dzieło to, będące zapisem rozmowy Boecjusza z samym sobą, stanowi przykład filozofii, która, według słów Yehudy Liebesa, jest „triumfem ludzkiego ducha nad panującą tyranią i zwycięstwem rozumu nad cierpieniem i emocjami”⁵⁴. Tak jak w wypadku rabina Szapiry, tam też mamy do czynienia z działalnością literacką, zwycięstwem ducha odniesionym przez pisanie tekstu. Wedle tego modelu rabin Szapiro nie pisał, by uciec od rzeczywistości ani też po to, by upamiętnić swoje imię. Nie pisał dla upamiętnienia, lecz raczej dla przezwyciężenia.

Viktor Frankl, twórca logoterapii, opisując swoje przeżycia w niemieckich obozach koncentracyjnych, stwierdził, że w tym właśnie miejscu, które pozbawiło wszystkich więźniów ludzkich praw, on i jego współtowarzysze byli w stanie urzeczywistnić swoją wolność duchową. Innymi słowy, każdy z nich na swój własny sposób zatriumfował nad światem, który odebrał im ich dotychczasowe życie⁵⁵. Frankl – tak jak i Szapiro – zachował siły umysłowe i fizyczne dzięki pisaniu, aczkolwiek w nieco odmienny sposób. Kiedy Frankl trafił do Auschwitz, miał przy sobie skończony, gotowy do publikacji rękopis⁵⁶, który od razu mu skonfiskowano. Kiedy zrozumiał, że nie odzyska rękopisu, zaczął swoje dzieło rekonstruować. To działanie nadało sens jego życiu, dodało mu sił fizycznych i duchowych:

Nie mam żadnych wątpliwości, że głębokie pragnienie napisania jej od nowa pomogło mi przetrwać koszmar kolejnych obozów. Gdy na przykład w niewoli w Bawarii zapadłem na tyfus plamisty, na maleńkich skrawkach papieru sporządzałem notatki, które w przyszłości, gdybym dożył dnia wyzwolenia z obozu, miały mi dopomóc w rekonstrukcji mego rękopisu. Jestem głęboko przekonany, że to mozolne odtwarzanie utraconego rękopisu w mroku baru bawarskiego obozu koncentracyjnego pozwoliło wówczas mojemu organizmowi przewyciężyć groźbę zapaści sercowo-naczyniowej⁵⁷.

Zapisywanie notatek na skrawkach papieru i pragnienie odtworzenia książki pozwoliły Franklowi przewyciężyć trudne warunki i urzeczywistnić swoją du-

⁵³ Zob. Jehuda Liebes, „Pocieszenie, jakie daje filozofia. Wprowadzenie do tłumaczenia początkowych fragmentów *O pocieszeniu, jakie daje filozofia* Boethiusa” [w jęz. hebrajskim], „Alpajim” 2001, t. 21, s. 215–223.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Viktor Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, tłum. Aleksandra Wolnicka, Warszawa: Czarna Owca, 2012.

⁵⁶ Jak Frankl wyjaśnia w przypisie: „Mowa tu o pierwotnej wersji mojej pierwszej książki, której angielski przekład ukazał się w 1955 roku staraniem nowojorskiego wydawcy Alfreda A. Knopfa i nosił tytuł *The Doctor and the Soul: An Introduction to Logotherapy*” (*ibidem*, s. 107, przypis 2) – przyp. tłum.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 107. Więcej na temat sztuki i działalności twórczej jako środka walki z bólem i cierpieniem w kulturze żydowskiej zob. „Zagadka cierpienia” [w jęz. hebrajskim], red. Baruch Kahana, Chajuta Deutsch, Roni Redman, Tel Awiw: Jedijot Achronot, 2012, s. 319–348.

chową wolność. Podobnie pisarstwo Szapiry było urzeczywistnieniem wolności w świecie pozbawionym wolności.

Zgodnie z trzecim ujęciem świat w oczach człowieka jest pozbawiony sensu. Sokrates, przywołany wcześniej jako ten, który w sytuacji wyboru wybrał śmierć, gdyż uprawianie filozofii miało dla niego większą wartość niż samo życie, w innym dziele proponuje odmienne podejście. W dialogu *Fedon* rozważa nicomość świata i swoje pragnienie ucieczki, twierdząc, że „ci, którzy się z filozofią zetknęli, jak należy, niczym innym się nie zajmują jak tylko tym, żeby umrzeć i nie żyć”⁵⁸. Ostatnie słowa wypowiedziane przez Sokratesa po wypiciu truciźny brzmiały: „Kritonie, myśmy winni koguta Asklepiosowi. Oddajcie go a nie zapomnijcie!”⁵⁹. Można to rozumieć jako prośbę, by podziękować Asklepiosowi, bogu medycyny za uleczenie Sokratesa z choroby życia – wykupienie przez śmierć⁶⁰. Wedle tego ujęcia osoba, która znalazła się w sytuacji zawieszenia między twórczością literacką a śmiertelnie groźną rzeczywistością, nie żyje w stałym napięciu między tymi dwoma biegunami, gdyż ten świat przestał być już dla niej ważny. W związku z tym jak osoba, dla której świat zupełnie stracił znaczenie, mogłaby poświęcić cały swój czas i energię na działalność twórczą, będącą z tego świata? Aby odpowiedzieć na to pytanie, sięgnijmy do myśli żydowskiego filozofa i krytyka literackiego Jehudy Lejba Schwarcmana (1866–1938), znanego pod pseudonimem Lew Szestow.

Szestow stworzył rozbudowaną koncepcję filozofii rozpaczy⁶¹, w której podstawowym doświadczeniem jest utrata pewności i w konsekwencji brak jej znaczenia dla ludzkiej egzystencji tu i teraz⁶². W ostatecznym rozrachunku filozofia i nauka wiodą człowieka w ślepy, pozbawiony wszelkiego sensu zaułek; „marność nad marnościami – wszystko marność”⁶³. Nie rozpacz jednak ma ostatnie

⁵⁸ Platon, *Fedon* [w:] Platon, *Dialogi...*, s. 140.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 178.

⁶⁰ Tak to interpretował Friedrich Nietzsche (*idem*, *The Gay Science*, tłum. Walter Kaufman, New York: Vintage Books, 1974, s. 272: „[T]his veiled, gruesome, pious, and blasphemous saying”). [W polskim przekładzie Staffa: „owem tajemniczem, strasznem, pobożnem i bluźnierczem słowem!” (*idem*, *Wiedza radosna*, Warszawa: nakład Jakóba Mortkowicza, 1911, s. 281, http://nietzsche.ph-f.org/dziela/fn_wr.pdf), dostęp 25 IV 2019 r. – przyp. tłum.].

⁶¹ Takie podejście filozoficzne znajdujemy u Arthura Schopenhauera, Sørensa Kierkegaarda i w wielu dziełach literatury rosyjskiej, natomiast w filozofii Szetowa osiągnęło ono kulminację. Por. Adir Cohen, „Zastanawiając się nad swoim życiem – historia osobista spotyka się z opowieścią filozoficzną” [w jęz. hebrajskim], „Ijun u-Nechkar be-Hachszarat Morim” 2006, nr 10, s. 191–219; Nikołaj Aleksandrowicz Bierdiajew, *Lew Szestow i Kierkegaard*, „Sowriemiennyje zapiski” 1936, nr 62, s. 376–382 (tłum. na jęz. angielski Fr. S. Janos, http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1936_419.html).

⁶² Na temat znaczenia śmierci w odniesieniu do czasu zob. Elliot R. Wolfson, *Alef, Mem, Tau: Kabbalistic Musings on Time, Truth, and Death*, Berkeley: University of California Press, 2006, s. 156–174.

⁶³ Koh. 1, 2: *Utter futility! All is futile!* [angielski przekład Biblii Hebrajskiej z 1985 r.; polski przekład za: *Biblia Tysiąclecia*, <https://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=570> – przyp. tłum.].

słowo w koncepcji Szestowa. Rozpacz i zakwestionowanie wszelkiego sensu są oznakami czegoś, co przekracza zarówno bezsilność, jak i wiedzę.

Według Szestowa doświadczenie zwątpienia i najgłębszej niepewności jest świadomym doświadczeniem „wiary”. Droga człowieka wierzącego wiedzie z głębin rozpacz i z tych głębin woła on do Boga: „Z głębokości wołam do Ciebie, Panie”⁶⁴. Woła zaś: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił...?”⁶⁵. Wiara to nie jest poczucie ukojenia, lecz zmaganie się z goryczą i mrokiem w duszy: „Mówię do Boga: Moja Skała, czemu zapominasz o mnie? Czemu chodzę smutny?”⁶⁶. Jednostka uświadamia sobie, że toczy bezustanną walkę z rozumem i logiką, z „prawdą”, którą sama sobie narzuciła; ta walka jest stanem wiary. Słowa zamykające ostatnią pracę Szestowa, *Ateny i Jerozolima*, brzmią: „Filozofia nie jest *Besinnung*, filozofia jest walką. I walce tej nie będzie końca. Królestwo Boże, jak powiedziano, zdobywa się siłą”⁶⁷.

Podobnie jak świadomość rozpacz, która jest punktem wyjścia doświadczenia religijnego, tak i świadomość śmierci odgrywa w myśli Szestowa centralną rolę. Tylko świadomość śmierci może sprawić, że człowiek otrząśnie się ze złudnego zauroczenia wiedzą i prawdą naukową⁶⁸. „Filozofia [Szestowa] próbuje przekonać człowieka, by stanął czoła potworności swojej egzystencji historycznej, nie próbował unikać prawdziwego życia w rozpacz, zaakceptował koszmarną rzeczywistość tego, że jest śmiertelny i że egzystencja, którą czeka nieunikniony kres, jest pozbawiona znaczenia. Wszystko to ma mu uświadomić tę siłę duchową, jaką jest wiara, poprowadzić go do Boga, który nie tylko nada jego życiu pierwotny sens, ale i [obdarzy go] wolnością”⁶⁹. Śmierć umożliwia człowiekowi doświadczenie końca, a ostatecznie bezsensu natury i jego własnego życia, oraz przypomina mu o jego skończoności, by nie został on pochłonięty przez świat wytworzony, pozbawiony sensu i znaczenia⁷⁰. Lęk przed śmiercią

⁶⁴ Ps 130, 1: *Out of the depths I call you, O Lord* [polski przekład za: *Biblia Tysiąclecia*, <http://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=963> – przyp. tłum.].

⁶⁵ Ps 22, 2: *My God, my God, why have you abandoned me?* [polski przekład za: *Biblia Tysiąclecia*, <http://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=855> – przyp. tłum.].

⁶⁶ Ps 42, 10: *I say to God, my rock, 'Why have You forgotten me, why must I walk in gloom?* [polski przekład za: *Biblia Tysiąclecia*, <http://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=875#P6> – przyp. tłum.].

⁶⁷ „Philosophy is not *Besinnen* [ogład] but struggle. And this struggle has no end and will have no end. The kingdom of God, as it is written, is attained through violence” (Lev Shestov, *Athens and Jerusalem*, tłum. Bernard Martin, Athens, OH: Ohio University Press, 1966, s. 489). [Polski przekład zob. Lew Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. Cezary Wodziński, Kraków: Znak, 1993, rozdz. LXVI, s. 472. Polska wersja książki nie kończy się tymi słowami, ale zawiera dwa dodatkowe rozdziały: LXVII i LXVIII – przyp. tłum.].

⁶⁸ Szestow nie odrzucał prawdy naukowej ani postępu technicznego, uważał jednak, że nauka nie może życiu człowieka nadać sensu.

⁶⁹ Cohen, „Zastanawiając się nad swoim życiem...”, s. 201.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 202. Podobne ujęcie, pozbawione elementu wiary, występuje w filozofii Heideggera. Jego zdaniem śmierć z konieczności musi prowadzić do życia, do przemożnego pra-

kruszy szaleńcze złudzenie, że egzystujemy jako niezależny i odrębny byt. Możliwość wiary rozwija się właśnie w obliczu śmieci.

Chasydzki myśliciel Hilel Cajtlin, który znał rabina Szapirę i nawet napisał entuzjastyczną recenzję książki „Obowiązki ucznia”⁷¹, jest autorem eseju poświęconemu dziełu Szestowa, zatytułowanego „Z głębi wątpliwości i rozpacz”⁷². W eseju tym Cajtlin podejmuje kwestię skrajnej negacji wszelkich wartości i sensu w świecie, wyrażonej w myśli Szestowa: „Friedrich Nietzsche przyszedł i odrzucił wszystko, co ludzkie, czyniąc w ten sposób miejsce dla Nadczłowieka. Lew Szestow [...] przyszedł i wyniósł odrzucenie wszystkiego co ludzkie do szokującego, wspaniałego poziomu doskonałości; rozpoznał bowiem, że koncepcja Nadczłowieka jest także «ludzka, nazbyt ludzka», a wszystko co ludzkie – choćby nawet przybrane najwspanialszymi wytworami filozofii, nauki i poezji – jest niczym innym jak marnością i pogonią za wiatrem”⁷³. Cajtlin rozumiał jednak, że negowanie wartości życia i bezgraniczny, miazdzący krytycyzm Szestowa miały ukazać Boga, skoro zauważył: „Szestow kontynuuje podjętą przez Hume’a krytykę ludzkiej percepcji; starania Schopenhauera, by odmówić życiu jakiegokolwiek wartości, krytykę człowieka i wszystkiego, co w jego gestii, podjętą przez Nietzschego; wysiłki Rousseau i Tołstoja, by zanegować wszystko, co określa się mianem kultury i cywilizacji; Dostojewskiego [...], i z tej właśnie głęбини nicości woła do Boga Cudownego”⁷⁴. „Przez rozpoznanie nieważności wszystkiego co ludzkie szuka «Tego, który powiedział i stał się świat»”⁷⁵.

Zgodnie z tym modelem pisanstwo Szapiry nie jest przejawem spolaryzowanego życia prowadzonego między trybem kreatywnego tworzenia a rzeczywistością naznaczoną śmiercią i zniszczeniem. Gorzka egzystencja, na którą był skazany, już straciła wszelki sens, a dzieła, które pisał, były tym, co można zanieść przed oblicze Boga, że przywołam talmudyczny aforyzm: „godny pochwały

gnienia przeżycia życia w całej pełni i urzeczywistnienia tkwiących w nas możliwości. Śmierć nas „przyciąga”, abyśmy mogli ją odepchnąć i położyć kres tym nawykom, które czynią z nas twórcy starający się uniknąć bycia, a nie byt jako taki. Nasze uciekanie od śmierci jest ucieczką od życia w bezpieczną sferę „oni”, która wyposaża nad w fałszywe poczucie sensu i bezpieczeństwa oraz oddala nas od naszej najcenniejszej własności – bycia sobą. Por. podsumowanie charakterystyki autentycznego bycia-ku-śmierci w: Heidegger, *Being and Time...*, s. 311 [*idem*, *Bycie i czas...*, s. 373 i n. – przyp. tłum.].

⁷¹ Hilel Cajtlin, „Rebe – rzemieślnik i pedagog” [w jęz. hebrajskim] [w:] *idem*, *Sifran szel jehudim* [Księga Żydów], Jeruszalaim: Mosad ha-Raw Kuk, 1979, s. 241–244.

⁷² Hilel Cajtlin, „Z głębi wątpliwości i rozpacz (o ogromnym dziele Lwa Szestowa)” [w jęz. hebrajskim], „Ha-Tekuf” 1923, nr 20, s. 425–444; 1924, nr 21, s. 369–379. Jestem wdzięczny Samowi Glauberowi, dzięki któremu zwróciłem uwagę na istotną różnicę między oryginalnymi słowami Hilela Cajtlina opublikowanymi za jego życia, a jego zredagowanymi dziełami, które ukazały się po śmierci autora.

⁷³ *Ibidem*, nr 20, s. 427.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 428–429, 442–443.

⁷⁵ Hilel Cajtlin, *L. Szestow* [w jęz. hebrajskim], „Ha-Me-orer” 1907, t. 2, nr 5, s. 177.

jest ten, kto przychodzi tu ze swoimi naukami”⁷⁶. Szapiro nie zapisuje swoich kazań dla innych, ale raczej dla siebie samego; jak to odnotował w innym miejscu: „Zauważ, że człowiek nie pisze wyłącznie dla innych [...], lecz także zapisuje dla siebie”⁷⁷; „Kaźde [osobiste] wrażenie [*roszem*] wymaga papieru i miejsca do zapisania”⁷⁸. Rękopis jest założoną przez rabina Szapirę ofiarą za życie wieczne: „przygotuj się w przedsionku, byś mógł wejść do pałacu”⁷⁹.

Rękopis „Kazań z lat szału” jest świadectwem pisarstwa w cieniu śmierci. W artykule zostały przedstawione trzy filozoficzne i psychologiczne wyjaśnienia tego zjawiska, interpretujące je jako:

- 1) ignorowanie świata: próbę zapobieżenia nieuniknionej śmierci;
- 2) triumf nad światem: urzeczywistnianie wolności w świecie pozbawionym wolności;
- 3) rozczarowanie światem: przez rozpoznanie nieważności wszystkiego co ludzkie dąży się do „Tego, który powiedział i stał się świat”.

Fenomenologia cierpienia

Zasugerowane przeze mnie wcześniej interpretacje „pisarstwa w cieniu śmierci” uprawianego przez Szapirę opierają się na założeniu, że istniał jakiś zewnętrzny powód i cel tej działalności. Można jednak podejść do tego zagadnienia z zupełnie innej perspektywy. Zauważmy, że kazania rabina Szapiry nie zawierają żadnej jasno i z niezachwianym przekonaniem wyłożonej doktryny ani też – jak widzieliśmy – rabin Szapiro nie ukrywa swoich wątpliwości⁸⁰. Z tego powodu jego kazania są nie tyle dążeniem do odnalezienia „sensu”, ile próbą przeformułowania problemu cierpienia w terminach fenomenologicznych jako poruszającej podróży⁸¹. Don Seeman przekonująco uzasadnia, że zbiór kazań Szapiry należy „traktować tak, jakby był pisany raczej z myślą o rytualnych i hermeneutycznych

⁷⁶ Miszna, Bawa Batra 10b. Jest tam mowa o męczeństwie: „Męczennicy – żadne inne stworzenie nie może im dorównać”. Zob. także *Midrasz Zuta Kohelet* 9, 10 [wydanie Salomona Buber]; *Kohelet Raba* 9, 1 [wyd. wileńskie].

⁷⁷ Szapira, *Derech ha-melech...*, s. 51.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 53. Słowo *roszem* ma w języku hebrajskim podwójne znaczenie: „wrażenie” i „pisać”. Sformułowanie Szapiry sugeruje oba. Por. „zapisuję notatki [*reszimot*] z Sefer ha-Zohar, oby te notatki, z Bożą pomocą, zapisały we mnie święty Zohar [*we-iraszem be Zohar ha-kadosz*]” (*ibidem*, s. 433).

⁷⁹ Pirkej Awot 4, 16.

⁸⁰ Zob. jednak próby przedstawienia stonowanej doktryny: Polen, *The Holy Fire...*; Izaak Herszkowicz [Isaac Hershkowitz], „Rabin Kalonimus Kalmisz Szapira, piaseczyński rebe. Jego myśl przedwojenna i z czasów Zagłady – kontynuacja czy brak ciągłości?” [w jęz. hebrajskim], praca magisterska, Uniwersytet Bar-Illana, Ramat Gan, 2004.

⁸¹ Zob. Don Seeman, *Sacred Fire – Review*, „Common Knowledge” 2003, t. 9, nr 3, s. 547; *idem*, *Otherwise Than Meaning: On the Generosity of Ritual*, „Social Analysis” 2004, t. 48, nr 2, s. 55–71; *idem*, *Ritual Efficacy...*, s. 465–505.

strategiach niż przez wzgląd na przesądzone z góry wnioski ideologiczne, z myślą o doświadczeniu życia w cierpieniu niż przez wzgląd na doktrynę⁸².

Antropolodzy kulturowi zwykli zakładać, że uporządkowany i spójny sens jest podstawowym postulatem życia społecznego. Zarówno Max Weber, jak i Clifford Geertz wiązali rytuały religijne z poszukiwaniem w cierpieniu sensu. Według Geertza celem rytuałów jest sprawienie, że cierpienie nabierze sensu, a przez to stanie się możliwe do zniesienia⁸³. Seeman, przeciwnie, sięga po fenomenologiczny opis Levinasa, który dowodzi, że cierpienie jest z natury „bezużyteczne” i przez to niepodatne na nadawanie mu sensu. Seeman pokazuje, że treść gettowych kazań Szapiry oznacza odmowę uznania, że to, co jest nie do zniesienia, można uczynić znośnym, i stanowi „zachętę do wierności rytuałom m i m o bezsensowności, a nie tylko jako antidotum na nią”⁸⁴. W późniejszym artykule Seeman rozwija i pogłębia swoją ideę „rytuału samego w sobie” i podejmuje temat poszukiwania przez rabina Szapirę skuteczności rytuału w sytuacji radykalnego cierpienia. W reakcji na tragiczną sytuację panującą w warszawskim getcie rabin Szapiro nie ograniczył się do nadawania sensu cierpieniu, lecz zajął się także problemem skuteczności, która poprzedza „sens”⁸⁵. Seeman jako pierwszy posłużył się tego rodzaju językiem i rozwinął kategorie doświadczenia jako kluczowej metody odczytania kazań Szapiry.

Niemniej Seeman odnajduje pewnego rodzaju sens, choć nie w rozumieniu sensowności, którą zajmuje się antropologia, lecz raczej celu – czasem pragmatycznego – cierpienia. Takimi celami są: „sprowadzenie błogosławieństwa”, „obrona kosmosu”, „cierpienie za drugiego”; wszystkie one wywodzą się z nauczania kabalistycznego: „dowiodłem, że nieznośny ciężar cierpienia w Warszawie nieuchronnie oddalił praktyki rytualne od ich wymiaru sensotwórczego, przesuwając nacisk na etyczne w istocie gesty sprowadzania błogosławieństwa, obrony kosmosu i cierpienia za drugiego”⁸⁶.

Z tej właśnie perspektywy chciałbym przyjrzeć się temu, co określiłem jako „napięcie pisarstwa w cieniu śmierci”. Nie ulega wątpliwości, że zarówno wygłaszanie kazań, jak i ich późniejsze spisywanie należą do praktyk rytualnych, którym żydowska Halacha przyznaje pierwszeństwo, a żydowski mistycyzm – najgłębsze znaczenie⁸⁷. Studiowanie i nauczanie Tory powinno być przedstawiane jako rytuały mające dla Szapiry głęboki kosmologiczny wymiar:

⁸² *Ibidem*, s. 505.

⁸³ Seeman, *Otherwise Than Meaning...*, s. 57–59.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 67.

⁸⁵ Seeman, *Ritual Efficacy...*, s. 480.

⁸⁶ *Ibidem*, s. 501.

⁸⁷ Zob. Elliot R. Wolfson, *The Mystical Significance of Torah Study in German Pietism*, „The Jewish Quarterly Review” 1993, t. 84, s. 43–78; Moshe Idel, *Torah: Between Presence and Representation of the Divine in Jewish Mysticism* [w:] *idem, Representing God*, Boston: Brill, 2014, s. 31–70. Na temat studiowania Talmudu jako nabożnej praktyki i poszukiwania mistycznego wyrażania samego siebie w nauczaniu rabina Szapiry zob. artykuł Ariela Evana Mayse’a *The*

„Twórcze odczytywanie oraz nauczanie świętych tekstów w ich tradycyjnej formie jest aktywnością rytualną, która dosłownie sprawia, że z góry spływa boska energia żywotna, by podtrzymać integralność i istnienie kosmosu, w tym także społeczności wiernych”⁸⁸. Rabin Szapiro podchodzi do tego zagadnienia przez studiowanie i nauczanie Tory: „To pewne, że kiedy rabin Szapiro mówi «Tora», odnosi się w tym kontekście nie tylko do tekstu Pisma, ale i do tekstualności całego przeplatającego się korpusu żydowskich tekstów świętych, włączając w to jego własne kazania chasydzkie, których przygotowywanie i studiowanie miało samo przez się być rytualnie skuteczne”⁸⁹.

Koncepcja „rytuału samego przez się” może prowadzić do bardziej ekstremalnego podejścia, a jednocześnie do bardzo prostego twierdzenia: spisywanie własnych kazań było dla rabina Szapiry po prostu aktem studiowania Tory. Kontynuował to, co robił przez całe swoje życie: uczenie i pisanie – rytuały same przez się – bez dodatkowego wyjaśnienia, nawet pragmatycznego, ani tym bardziej mistycznego motywu. Dalej wykonywał to, co całe życie uważał za swój obowiązek. To wyjaśnia poczucie winy i wątpliwości, jakie wyrażał w związku z samym aktem pisania tych kazań, przy jednoczesnym poczuciu, że nie może złożyć pióra. Chcę powiedzieć jasno, że nie umniejszam wartości zaproponowanej przez Seemana skuteczności rytuału. Chcę jednak odróżnić nauczanie Tory przez publiczne wygłaszanie kazań od aktu ich późniejszego spisywania, zwłaszcza w świetle omówionych wcześniej kolejnych adiustacji i korekt.

To prawda, że zgodnie z żydowskim mistycyzmem rytuały sprowadzają boskie błogosławieństwo i stoją na straży kosmosu. Jednak pisanie o tym może być aktem *Tora lishma* – studiowaniem Tory dla samego studiowania Tory, które w tradycji żydowskiej jest wartością o długiej historii⁹⁰. W judaizmie nakaz studiowania Tory przeważa wszystkie inne nakazy (*micwot*)⁹¹, przez co możemy go potraktować inaczej niż wszystkie inne rytuały. Rabin Szapiro pisze swoje kazania, następnie je poprawia i zapisuje poprawki na marginesach rękopisu, potem dodaje kolejne poprawki i uzupełnienia, i tak dalej, i robi to wszystko w obliczu gorzkiej rzeczywistości, ponieważ w taki właśnie sposób studiuje Torę. Nie ma rzecz jasna pewności, czy te kazania zostaną kiedykolwiek znalezione, czy zostaną opublikowane. Dla rabina Szapiry nie ma to znaczenia i nie wpływa to na jego poczucie obowiązku studiowania Tory, które stało się częścią jego DNA –

Devotional Talmud: Study as a Sacred Quest [w:] *Rabbi Kalonymos Shapira: On Literature, Vitality and Death*, red. Don Seeman, Daniel Reiser, Ariel Evan Mayse [w druku].

⁸⁸ Seeman, *Otherwise Than Meaning...*, s. 66.

⁸⁹ Seeman, *Ritual Efficacy...*, s. 498.

⁹⁰ Zob. Norman Lamm, *Pukhovitzer's concept of Torah lishmah*, „Jewish Social Studies” 1968, t. 30, nr 3, s. 149–156; *idem*, *Torah Lishmah: In the Works of Rabbi Hayyim of Volozhin and His Contemporaries*, New York: Yeshiva University Press, 1989; Roland Goetschel, *Torah Lishmah as a Central Concept in the 'Degel mahane Efrayim' of Moses Hayyim Ephraim of Sudylkow* [w:] *Hasidism Reappraised*, red. Ada Rapoport-Albert, London: Vallentine Mitchell, 1996, s. 258–267.

⁹¹ Miszna, *Pea*, 1, 1: „Studiowanie Tory przewyższa je wszystkie”.

nie może się od niego uwolnić nawet w dramatycznych czasach, tak jak nie może odłączyć się od tlenu.

Jak wskazał Seeman, studiowanie Tory w getcie (oraz wszystkie inne rytuały religijne) nie miało na celu, by pozostać przy terminologii Geertza, „uczynienia cierpienia znośnym”.

To właśnie skuteczność rytuału miała – według Ariela Evana Mayse’a – „niewątpliwie otworzyć serce i obudzić duszę pośród smutku, zniszczenia i bólu warszawskiego getta. W tych straszliwych warunkach duch talmudycznych i midraszowych hagad oferował zamiast doczesnego cierpienia sposób na przekroczenie czasu, przejścia w świat oświeconej egzegezy”⁹². Dotyczy to studiowania źródeł, z których konstruowane jest kazanie, a następnie nauczania przez jego wygłaszanie do słuchaczy. Na tym wszakże mógł Szapiro poprzestać. Skąd u niego potrzeba, by zapisywać kazania, skąd potrzeba, by wprowadzać poprawki, często całkiem drobne, niezmieniające pierwotnego sensu. Ponadto Szapiro przestał wygłaszać kazania na krótko przed tzw. wielką akcją, która rozpoczęła się 22 lipca 1942 r. Większość korekt naniósł zaś później, kiedy getto już opustoszało⁹³. Czy wobec tego nie jest oczywiste, że rabin Szapiro nie spisał swych kazań, by wzbudzać nadzieję lub samoakceptację ani ze względu na „cierpienie dla drugiego” czy nawet „skuteczne strategie, które pozwolą jego uczniom i kosmosowi uchronić się przed rozpadem”⁹⁴, skoro nie było już żadnych słuchaczy, żadnego „drugiego”, żadnych uczniów, a kosmos się rozpadł. Sądzę, że jego piarstwo w tamtych warunkach było najbardziej ekstremalnym sposobem wyrażenia wartości *Tora lizma* – „rytuału samego dla siebie”⁹⁵.

* * *

Poza przywołanym wyznaniem dotyczącym wątpliwości nigdy nie dowiemy się z wystarczającą dozą pewności, jak rabin Kalonimus Szapiro rozumiał napięcie towarzyszące twórczości w cieniu śmierci – jeśli dla niego takie napięcie w ogóle istniało. Tak czy inaczej uwzględnienie aspektów psychologicznych i fenomenologicznych, możliwe dzięki filologicznemu badaniu kompozycji rękopisu, daje nam szersze spojrzenie niż to wynikające z analizy samej treści kazań i wskazuje na uniwersalne znaczenie tego wyjątkowego dokumentu.

Z języka angielskiego przełożyła *Elżbieta Olender-Dmowska*

⁹² Mayse, *The Devotional Talmud: Study as a Sacred Quest...*

⁹³ Szapira, *Deraszot mi-szenot ha-zaam...*, t. 1, s. 52, 70–72.

⁹⁴ Seeman, *Ritual Efficacy...*, s. 467.

⁹⁵ W przeciwieństwie do rabina Szapiry twórczość rabina Teichtala z okresu Zagłady (*Eim ha-banim semeicha*) stanowi ewidentny przykład piarstwa, które jest uprawiane jako rytuał mistyczny. Rabin Teichtal traktował swoją książkę jako akt działalności mistycznej, by zaszczerpić wartość (*zechut*) Ziemi Izraela w diasporze i przez to osiągnąć zbawienie (Eliezer Schweid, „Z ruin ku zbawieniu” [w jęz. hebrajskim], Tel Awiw: Ha-Kibuc ha-Meuchad, 1994, s. 100–104).

BIBLIOGRAFIA

Źródła archiwalne**Archiwum Państwowe w Warszawie Oddział w Grodzisku Mazowieckim**

księga metrykalna 1889, wpis nr 53

Archiwum Żydowskiego Instytutu Historycznego (AŻIH)

ARG II 15 [Ring. II/370], mf ŻIH-803

ARG II 16 [Ring. II/432], mf ŻIH-806

The Chabad LibraryMS 1192:27, *Bnej machszawa towa*, mps**Źródła publikowane**

Midrasze

Miszna

Tora

Aaronson Jehoszua Mosze, „Liście goryczy. Dzienniki, responsy i teologia podczas Zagłady: pisma rabina Jehoszui Moszego Aaronsona” [w jęz. hebrajskim], oprac. Esther Farbstein, Jeruzalaim: Mosad ha-Raw Kuk, 2014.

Archiwum Ringelbluma. Konspiracyjne Archiwum Getta Warszawy, t. 25: *Pisma rabina Kalonimusa Kalmana Szapiry*, oprac. Marta Dudzik-Rudkowska, tłum. z jęz. hebrajskiego Marta Dudzik-Rutkowska, tłum. z jęz. aramejskiego Maciej Tomal, Warszawa: Żydowski Instytut Historyczny, 2017.

Archiwum Ringelbluma. Konspiracyjne Archiwum Getta Warszawy, t. 36 (w przygotowaniu).

Bein Leibel, „Z notatnika dziennikarza chasydzkiego” [w jęz. hebrajskim], Jeruzalaim: s.n., 1967.

Bierdajew Nikołaj Aleksandrowicz, *Lew Szestow i Kierkegaard*, „Sowriemiennie zapiski” 1936, nr 62.

Cajtlin Hilel, „Rebe – rzemieślnik i pedagog” [w jęz. hebrajskim] [w:] *idem, Sifran szel jehudim* [Księga Żydów], Jeruzalaim: Mosad ha-Raw Kuk.

Cajtlin Hilel, „Z głębi wątpliwości i rozpaczy (o ogromnym dziele Lwa Szestowa)” [w jęz. hebrajskim], „Ha-Tekuf” 1923, nr 20; 1924, nr 21.

Cajtlin Hilel, *L. Szestow* [w jęz. hebrajskim], „Ha-Me-orer” 1907, t. 2, nr 5.

Nietzsche Friedrich, *The Gay Science*, tłum. Walter Kaufman, New York: Vintage Books, 1974 [wyd. polskie: *idem, Wiedza radosna*, Warszawa: nakład Jakóba Mortkowicza, 1911, http://nietzsche.ph-f.org/dziela/fn_wr.pdf].

Oshry Ephraim, *Responsa from the Holocaust*, tłum. Y. Leiman, wyd. popr., New York: Judaica Press, 2001.

Plato: Complete Works, red. John M. Cooper, Indianapolis: Hackett, 1997 [wyd. polskie: *Platon, Dialogi*, tłum. Władysław Witwicki, oprac. Andrzej Lam, Warszawa: Unia Wydawnicza Verum, 1993].

Rosenzweig Franz, *Gwiazda zbawienia*, tłum. Tadeusz Gadacz, Kraków: Znak, 1998.

Shestov Lev, *Athens and Jerusalem*, tłum. Bernard Martin, Athens, OH: Ohio University Press, 1966 [wyd. polskie: *Lew Szestow, Ateny i Jerozolima*, tłum. Cezary Wodziński, Kraków: Znak, 1993].

Soloveitchik Joseph B., *Halakhic Man*, tłum. Lawrence Kaplan, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1983.

Szapira Kalonimus Kalmisz, *Deraszot mi-szenot ha-zaam. Deraszot ha-ADMO”R mi-Piaseczna be-geto Warsza 1939–1942* [Kazania z lat szału. Kazania admora z Pia-

seczna w getcie warszawskim 1939–1942], t. 1–2, oprac. Daniel Reiser, Jeruszałaim: Michletet Herzog, Ha-Igud ha-Olami le-Madai ha-Jehudit i Jad wa-Szem, 2017.

Szapira Kalonimus Kalmisz, *Derech ha-melech* [Droga króla], Jeruszałaim: Waad Chasidei Piaseczno, 1995.

Szapira Kalonimus Kelmisz, *Szelosz deraszot* [Trzy kazania], Tel Awiw: Merkaz Chasidei Koźnic, 1985.

Szapiro Kalonimus Kelman, *Derasza* [Kazania], Warszawa: Chewrej ha-Kehila ha-Iwrit be-Piaseczna, 1936.

Teichtal Yissachar Shlomo, *Eim Habanim Semeichah: on Eretz Yisrael, Redemption, and Unity*, tłum. Moshe Lichtman, Israel: Kol Mevaser Publishers, 2000 [wyd. 1 Buda-
peszt 1943].

Relacje

Ya'aqov Qorman, 2010

Literatura przedmiotu

Abramson Henry, *Torah from the Years of Wrath 1939–1943: The Historical Context of the Aish Kodesh*, North Charleston, SC: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2017.

Becker Ernest, *The Denial of Death*, New York: Free Press, 1973.

Biale David i in., *Hasidism: A New History*, Princeton: Princeton University Press, 2018.

Cohen Adir, „Zastanawiając się nad swoim życiem – historia osobista spotyka się z opowieścią filozoficzną” [w jęz. hebrajskim], „Ijun u-Nechkar be-Hachsarat Morim” 2006, nr 10.

Diamond James A., *The Warsaw Ghetto Rebbe: Diverting God's Gaze from a Utopian End to an Anguished Now*, „Modern Judaism” 2010, t. 30, nr 3.

Farbstein Esther, *Hidden in Thunder. Perspectives on Faith, Halachah and Leadership during the Holocaust*, tłum. Deborah Stern, Jerusalem: Mossad Harav Kook, 2007.

Frankel Chaim, Zilberszlag Dawid Chaim, Wstęp [w:] *Zikaron kodesz le-baal Esz kodesz* [Święta pamięć autora „Świętego ognia”], red. Chaim Frankel, Dawid Chaim Zilberszlag, Jeruszałaim: Waad Chasidei Piaseczna–Grodzisk, 1994.

Frankl Viktor, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, tłum. Aleksandra Wolnicka, Warszawa: Czarna Owca, 2012.

Fuchs Uziel, „Miriam prorokini i żona rebege: kazania piaseczyńskiego rebege o prorokini Miriam” [w jęz. hebrajskim], „Masechet” 2005, nr 3.

Goetschel Roland, *Torah Lishmah as a Central Concept in the 'Degel mahane Efrayim' of Moses Hayyim Ephraim of Sudyłkow* [w:] *Hasidism Reappraised*, red. Ada Rapoport-Albert, London: Vallentine Mitchell, 1996.

Heidegger Martin, *Being and Time*, tłum. John Macquarrie, Edward Robinson, Harper: San Francisco 1962 [wyd. polskie: *Bycie i czas*, tłum. Bogdan Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994].

Herszkowicz Izaak [Isaac Hershkwowicz], „Rabin Kalonimus Kalmisz Szapira, piaseczyński rebe. Jego myśl przedwojenna i z czasów Zagłady – kontynuacja czy brak ciągłości?” [w jęz. hebrajskim], praca magisterska, Uniwersytet Bar-Ilana, Ramat Gan, 2004.

Idel Moshe, *Torah: Between Presence and Representation of the Divine in Jewish Mysticism* [w:] *idem, Representing God*, Boston: Brill, 2014.

Kowesz *Histadruti szel Agudat Israel, 5672–5683*, Wiena: Liszkat ha-Merkaz szel Agudat Israel ha-Olamit, 1923.

- Lamm Norman, *Pukhovitzer's concept of Torah lishmah*, „Jewish Social Studies” 1968, t. 30, nr 3.
- Lamm Norman, *Torah Lishmah: In the Works of Rabbi Hayyim of Volozhin and His Contemporaries*, New York: Yeshiva University Press, 1989.
- Leszem Cwi [Leshem Zvi], „Między mesjanizmem a prorokowaniem. Chasydyzm według piaseczyńskiego rebego” [w jęz. hebrajskim], rozprawa doktorska, Uniwersytet Bar-Illana, 2008.
- Lewin Jael, *Ha-ADMO”R sze-nigen be-kinor we-hadal am histalkut raajato* [Rabin, który grał na skrzypcach i powstrzymał odejście swojej żony], „Daf le-Tarbut Jehudit” 2007, nr 273.
- Liebes Jehuda, „Pocieszenie, jakie daje filozofia. Wprowadzenie do tłumaczenia początkowych fragmentów *O pocieszeniu, jakie daje filozofia Boethiusa*” [w jęz. hebrajskim], „Alpajim” 2001, t. 21.
- Mayse Ariel Evan, *The Devotional Talmud: Study as a Sacred Quest* [w:] *Rabbi Kalonymos Shapira: On Literature, Vitality and Death*, red. Don Seeman, Daniel Reiser, Ariel Evan Mayse (w druku).
- Piekarz Mendel, „Ostatni chasydzki dokument literacki napisany w Polsce. Nauki piaseczyńskiego rebego w getcie warszawskim” [w jęz. hebrajskim], Jeruzalaim: Jad wa-Szem, 1979.
- Polen Nehemia, *The Holy Fire: The Teachings of Rabbi Kalonymus Kalman Shapira, the Rebbe of the Warsaw Ghetto*, Northvale: Jason Aronson, 1994.
- Reiser Daniel, „Esh Kodesh”: *A New Evaluation in Light of a Philological Examination of the Manuscript*, „Yad Vashem Studies” 2016, t. 44, nr 1.
- Reiser Daniel, *Imagery Techniques in Modern Jewish Mysticism*, tłum. Eugene D. Matanky i Daniel Reiser, Berlin–Boston: De Gruyter, 2018.
- Reiser Daniel, Wstęp [w:] Kalonimus Kalmisz Szapira, *Derazot mi-szenot ha-zaam. Derazot ha-ADMO”R mi-Piaseczna be-geto Warsza 1939–1942*, t. 1, oprac. Daniel Reiser, Jeruzalaim: Michletet Herzog, Ha-Igud ha-Olami le-Madai ha-Jehudit i Jad wa-Szem, 2017.
- Schweid Eliezer, „Z ruin ku zbawieniu” [w jęz. hebrajskim], Tel Awiw: Ha-Kibuc ha-Meuchad, 1994.
- Seeman Don, *Otherwise Than Meaning: On the Generosity of Ritual*, „Social Analysis” 2004, t. 48, nr 2.
- Seeman Don, *Ritual Efficacy, Hasidic Mysticism and ‘Useless Suffering’ in the Warsaw Ghetto*, „Harvard Theological Review” 2008, t. 101, nr 3/4.
- Seeman Don, *Sacred Fire – Review*, „Common Knowledge” 2003, t. 9, nr 3.
- Shapiro Malkah, *The Rebbe's Daughter: Memoir of a Hasidic Childhood*, tłum. Nehemia Polen, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2002.
- Soroski Aharon, *Mi-toldot ha-ADMO”R ha-kadosz maran Rabi Kalonimus Kalmisz Szapira zs”l mi-Piaseczna* [w:] Kalonimus Kalmisz Szapira, *Esz kodesz*, red. Aharon Soroski, Jeruzalaim: Sifra Press, 1960.
- Thidor-Baumel Esther-Judith, „Esz kodesz. Księga piaseczyńskiego rebego i jej znaczenie dla zrozumienia życia religijnego w getcie warszawskim” [w jęz. hebrajskim], „Jal-kut Moreszet”, kwiecień 1980, t. 29.
- Waks Ron, *Lehawat Esz kodesz. Szearim szel ha-ADMO”R mi-Piaseczna* [Płomień świętego ognia. Nauki admora z Piaseczna], Tewunot: Alon Szewut, 2010.
- Wolfson Elliot R., *Alef, Mem, Tau: Kabbalistic Musings on Time, Truth, and Death*, Berkeley: University of California Press, 2006.
- Wolfson Elliot R., *The Mystical Significance of Torah Study in German Pietism*, „The Jewish Quarterly Review” 1993, t. 84.

Wrestling with God: Jewish Theological Responses during and after the Holocaust, red. Steven T. Katz, Shlomo Biderman, Gershon Greenberg, Oxford: Oxford University Press, 2007.

„Zagadka cierpienia” [w jęz. hebrajskim], red. Baruch Kahana, Chajuta Deutsch, Roni Redman, Tel Awiw: Jedijot Achronot, 2012.

Zikaron kodesz le-baal Esz Kedesz [Święta pamięć autora „Świętego ognia”], red. Chaim Frankel, Dawid Chaim Zilberszlag, Jeruzalaim: Waad Chasidei Piaseczna-Grodzisk, 1994.

Strony internetowe

Leszem Cwi [Leshem Zvi], „Wyciszająca melodia Rabiego z Piaseczna”, 2007, <https://www.youtube.com/watch?v=z0DCpYHaoxE>

Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. Felicjan Antoni Kozłowski, <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/obrona-sokratesa.pdf>