

MIROSŁAW ŁAPOT

JĘZYK POLSKI JAKO WYKŁADOWY A NAUCZANIE RELIGII MOJŻESZOWEJ W SZKOŁACH WYZNANIOWYCH ŻYDOWSKICH WE LWOWIE W DOBIE AUTONOMII GALICYJSKIEJ

1. Społeczność żydowska we Lwowie w dobie autonomii galicyjskiej

Lwów od wieków był miastem wielu kultur, narodów, religii i języków. Po przyłączeniu do Austrii w 1772 roku podczas I rozbioru Polski stał się stolicą największej prowincji austriackiej, nazywanej Królestwem Galicji i Lodomerii¹. Dominowali w nim Polacy i Rusini, dużą jednak rolę odgrywali również Żydzi. Mozaikę narodowościową uzupełniali Ormianie, Rosjanie, Niemcy, Szkoci oraz Włosi. Owa różnorodność nadawała miastu niepowtarzalny koloryt, potencjalnie jednak mogła być źródłem niepokoju społecznych i zarzewiem konfliktów narodowościowych. Niestety, jak pisze Marian Mroczko: „Władze austriackie nie liczyły się z istniejącymi różnicami [...]”. Rząd i biurokracja zamiast te różnice zacierać, przez różne dekrety, patenty i rozporządzenia cesarskie jeszcze silniej je utrwały. Prowadziło to do pogłę-

¹ Najnowsza próba rekonesansu badawczego i oceny stanu badań nad dziejami Galicji, nie tylko polskiej historiografii zob.: M. Janowski, *Dzieje Galicji jako problem historyczny – po latach*, „Kwartalnik Historyczny” 2009, nr 2, s. 5–12; zob. także: H. Madurowicz-Urbańska, *Stan badań nad historią Lwowa w latach 1772–1918*, [w:] *Studia z dziejów Małopolski w XIX i w XX wieku*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny. Prace Historyczne” 13, Kraków 1992, s. 31–43.

biania różnic, a z czasem do tworzenia wręcz przepaści między poszczególnymi grupami społecznymi i narodowościowymi”².

Istotne i trwałe zmiany w położeniu prawne Żydów lwowskich wniosła autonomia galicyjska w roku 1867. Na mocy nowej konstytucji Austro-Węgier, a także rozporządzeń wydanych nieco wcześniej, bo w latach 60., starozakonni stali się pełnoprawnymi obywatelami. Zniesiono zakaz wykonywania przez Żydów niektórych rzemiosł, zatrudniania w niższych urzędach państwowych, takich jak poczta, telegraf czy urzędy skarbowe, mogli oni wykonywać zawód sędziego³. Mieli możliwość zrzeszania się, dostęp do szkół państwowych i uniwersytetów. Wielu z nich rozwijało działalność handlową, przemysłową lub bankierską. Rosła liczba żydowskich posiadaczy ziemskich, tak że przed wybuchem I wojny światowej jedna piąta nieruchomości w Galicji należała do Żydów właśnie, podczas gdy ich odsetek w społeczności ogółem wynosił około 10%⁴.

Korzystne dla owej mniejszości zmiany przyczyniły się do jej dalszego wzrostu demograficznego. W 1880 roku w mieście stołecznym zamieszkiwało 30 961 Żydów, stanowili 28,1% ogółu populacji miasta. Dziesięć lat później ich liczba wzrosła do 36 130, lecz odsetek utrzymał się na niemal identycznym poziomie (28,2%). Podczas spisu ludności w roku 1900 okazało się, że w mieście nad Pełtwią jest 44 258 starozakonnych, ich odsetek zmalał do poziomu 27,6%⁵. W 1910 roku żyło w mieście już 57 337 Żydów, a ich odsetek sięgnął 29%⁶.

Dynamikę wzrostu liczebności Żydów w mieście osłabiała emigracja, przede wszystkim do Stanów Zjednoczonych. Jak podał Ihor Smolśkyj, w latach 1881–1914 z Galicji wyjechało około 350 tysięcy Żydów⁷.

Żydzi we Lwowie czuli się bezpiecznie i stosunkowo pewnie. Nie wysuwając roszczeń narodowościowych (aż do pojawienia się ruchu syjonistycznego),

² M. Mroczo, *Lwów. Zarys dziejów i zabytki*, Gdańsk [b.r.w.], s. 32.

³ Z. Fras, *Galicja*, Wrocław 2004, s. 213.

⁴ I. Bartal, A. Polonsky, *The Jews of Galicia under the Habsburgs*, [w:] *Studies in Polish Jewry „Polin”*, t. 12, *Focusing on Galicia: Jews, Poles, and Ukrainians 1772–1918*, London – Portland 1999, s. 15–19.

⁵ S. Gruński, *Materiały do kwestii żydowskiej w Galicji*, Lwów 1910, tablica IV.

⁶ B. Wasiutyński, *Ludność żydowska w Polsce w wiekach XIX i XX. Studium statystyczne*, Warszawa 1930, s. 128–129.

⁷ I. Smolśkyj, *Orientacje polityczne Żydów galicyjskich w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku*, [w:] *Świat niepożegnany. Żydzi na dawnych ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej w XVIII–XX wieku*, red. K. Jasiewicz, Warszawa – Londyn 2004, s. 216.

byli lojalnymi poddanymi cesarza Franciszka Józefa I, wdzięcznymi za zapewnienie im wolności wyznania i równości wobec prawa. W rezultacie chętnie brali udział w życiu publicznym. Żydzi zasiadali nie tylko w Sejmie Krajowym (od 1861 roku stale było w nim 4–5 Żydów), ale i w Radzie Państwa w Wiedniu⁸. Na początku XX wieku zasłużonym urzędnikiem lwowskim był Filip Schleicher, piastujący urząd wiceprezydenta miasta, aktywny w Radzie Miejskiej był Wiktor Chajes, w latach trzydziestych XX wieku wiceprezydent miasta⁹.

Tradycyjnym centrum judaizmu pozostawała synagoga i gmina wyznaniowa¹⁰. Społeczność żydowska nie była jednak homogeniczna pod względem religijnym.

Do schyłku XVIII wieku dominował judaizm ortodoksyjny. Opierał się on na znajomości *Talmudu* i skrupulatnym przestrzeganiu przepisów religijnych. Władze kahalne wymagały bezwzględnego podporządkowania, wszelkie przejawy niesubordynacji karano. Nakładano głównie kary pieniężne; najcięższą karą była tzw. chejrem (klątwa).

Lwówianin Milo Anstadt o swym dziadku, Żydzie ortodoksyjnym pisał następująco: „Życie dziadka i jego rodziny było skierowane, wyjąwszy codzienną walkę o byt, ku przeszłości. Najważniejsza ze wszystkiego była dla nich religia, mająca swoje korzenie w państwie Izrael, w pięcioksięgu Mojżesza, w Hiobie i historii prześladowań oraz w przekazywanych przez naród żydowski podczas jego wędrówek z pokolenia na pokolenie tradycjach. Przyszłość istniała jedynie w kontekście przyjścia Mesjasza. Właściwie żyli oni w ponadczasowym nań oczekiwaniu, a dokonujące się wokół nich przemiany społeczne niemal zupełnie ich nie poruszały. Nie czuli żadnej więzi z krajem, w którym mieszkali, a nawet uważali za zbyteczne nauczenie się języka polskiego – bełkotliwa, łamana polszczyzna w zupełności im wystarczała”¹¹.

Ortodoksi stali na straży religii, tradycji i obyczajowości żydowskiej. Kształceniu religijnemu podlegali chłopcy, ucząc się w chederach, talmud-torach i jesziwach. Świat nieżydowski, a także rozwój cywilizacyjny postrzegali jako zagrożenie dla ustalonego porządku, niechętnie patrzyli na wszelkie

⁸ Z. Fras, *Galicja...*, s. 213.

⁹ G. Mazur, *Szkic do dziejów stosunków polsko-żydowskich we Lwowie w okresie międzywojennym*, [w:] *Świat niepożegnany...*, s. 401.

¹⁰ Zob.: I. Wielikij, *Samowrjadni organi jewrejskich hromad: gmini i kahali*, [w:] *Hebrejskij use-swit Galiczini*, „ji”. Niezależny kulturologiczny czasopis, nr 48, Lwów 2007, s. 28–31.

¹¹ M. Anstadt, *Dziecko ze Lwowa*, przeł. M. Zdzenicka, Wrocław 2000, s. 19–20.

próby modernizacji życia społecznego, nie mówiąc już o reformach religijnych. Żanna Kowba stwierdziła: „Religijne koła obawiały się osłabnięcia wiary, obyczajów, były przeciwnikami asymilacji: wielu z ortodoksów utrzymywało, że muszą pozostać Żydami, bo w przeciwnym razie czekają na nich nieszczęścia i ciężkie próby”¹².

Pod koniec XVIII wieku dużą popularność zyskał chasydyzm, rozprzestrzeniający się głównie na terenach Galicji Wschodniej, Podola i Wołynia, gęsto zaludnionych przez mniejszość żydowską. Początek nowemu ruchowi religijnemu dał Izrael Baal Szem Tow (Izrael Pan Dobrego Imienia, ok. 1700–1760). Uważał on, iż każdy bogobojny Żyd może osobiście wysławiać Boga, jednak nie pielęgnując zasady talmudyczne, lecz modląc się, tańcząc i śpiewając. Przewodnikami duchowymi chasydów byli cadycy. W Galicji Wschodniej najważniejszym cadykiem był Salomon Rokeach z Bełża¹³, a w Galicji Zachodniej – S. Halberstam z Bobowej.

Popularność chasydyzmu wynikała z prostoty przesłania i radosnego charakteru religijności; panowały w nim zasady demokratyczne, ruch ten był otwarty dla wszystkich Żydów. Za człowieka wartościowego uważano nawet analfabeta, który jednak głęboko wierzy i utrzymuje bliskie kontakty z Bogiem w modlitwie oraz czynnie wypełnia przykazanie miłości bliźniego. Biedocie żydowskiej umożliwiał on uwolnienie się od uciążliwych przepisów, nakazów i zakazów, władzy rabinackiej oraz podatków kahalnych. Chasydyzm był także dla bogaczy, którzy nie mieli czasu na studiowanie *Talmudu* przez całe życie.

Cadycy występowali przeciw elitarniej mądrości talmudystów, Żydów ortodoksyjnych, a także przeciw nowoczesnej oświacie. W efekcie byli zwalczani przez ortodoksów, a także przez Żydów zreformowanych, wyznawców *haskali*.

Haskala, czyli oświecenie żydowskie, to trzeci obok ortodoksji i chasydyzmu, nurt w życiu religijnym społeczności żydowskiej. Zapoczątkował go Mojżesz Mendelssohn (1729–1786), który *Pięcioksiąg* przełożył na język niemiecki. Wychodził on z założenia, iż praktykowanie judaizmu można pogodzić z wymogami obywatelskimi i uczestnictwem w życiu publicznym.

¹² Ż. Kowba, *Miżnietniczni wzaemini u schidnij Galiczni miż dwoma switowimi wijnami*, [w:] *Pidgotowczy materialy populjarnoj enciklopedii „Ukrainskie Jevrejstvo”*, wyp. 4, oprac. M. Feller, Kijiw 1999, s. 101.

¹³ Zob. O. Bojko, *Salomon Rokeach*, [w:] *Hebrejskij use-swit...*, s. 140–145.

Jak pisze Jerzy Holzer, pierwsza synagoga postępową w Galicji powstała w latach trzydziestych XIX wieku w Tarnopolu, wkrótce potem we Lwowie i Krakowie. Ówczesni zwolennicy *haskali* opowiadali się za zbliżeniem z kulturą niemiecką¹⁴.

Aleksander Hertz następująco scharakteryzował cele *haskali*: „Ruch ten zmierzał do laicyzacji żydostwa. Nie odrzucał on dawnych tradycji, nie był ruchem antyreligijnym. Zmierzał do «oświecenia» Żydów, do kulturalnej ich modernizacji. [...] zwolennicy «*haskalah*» wierzyli, że żydostwo, przez zmianę swych obyczajów i reformę swego etosu, stopniowo będzie się mogło uwolnić od ciasnych ram kastowości, że przestanie być grupą pogardzaną, że rozwinię w sobie poczucie własnej godności i znaczenia wobec innych”¹⁵. Dalej pisze A. Hertz: „równocześnie odrzucali oni koncepcję radykalnego zerwania z przeszłością. Żyd miał nadal być Żydem, jednakże przystosowanym do nowej rzeczywistości”¹⁶.

Zwolennicy oświecenia żydowskiego, jak twierdzi Ż. Kowba, byli przekonani, że „ratunek dla Żydów leży w świeckiej oświacie, w asymilacji: zrównanie ich z miejscową ludnością rozwinię przed nimi szerokie możliwości rozwoju społecznego”¹⁷.

Haskala zdobywała zwolenników przede wszystkim wśród bogatych Żydów europejskich o światopoglądzie postępowym. Wielu z nich zdobywało świeckie wykształcenie w uczelniach wyższych. Z nimi też wiążą się początki żydowskiego szkolnictwa świeckiego. Zwolenników *haskali* nazywano *maskilami*, czyli ludźmi wykształconymi.

W Galicji idee oświecenia żydowskiego przyjmowano z oporami. W latach 1787–1806 Herz Homberg przeprowadził nieudaną próbę zorganizowania szkolnictwa świeckiego wśród Żydów galicyjskich. Najwybitniejszymi działaczami *haskali* na tych terenach byli: Abraham Kohn (pierwszy rabin postępowy we Lwowie), Józef Perl z Tarnopola, Nachman Krochmal, Izaak Erter i Salomon Jehuda Rappaport.

¹⁴ J. Holzer, *Englightenment, Assimilation, and Modern Identity: The Jewish Elite in Galicia (Oświecenie, asymilacja i nowoczesna tożsamość: elita żydowska w Galicji)*, [w:] *Studies in polish Jewry...*, s. 81; szerzej: S. Łastik, *Z dziejów oświecenia żydowskiego. Ludzie i fakty*, Warszawa 1961.

¹⁵ A. Hertz, *Żydzi w kulturze polskiej*, przedm. J. Górski, Warszawa 1988, s. 140.

¹⁶ Tamże, s. 157–158.

¹⁷ Ż. Kowba, *Miżnietniczni wzaemini u schidnij Galiczni...*, s. 101.

W pierwszej połowie XIX wieku Lwów stał się kolebką i głównym ośrodkiem *haskali* w Galicji. Przy ul. Szpitalnej w domu Judy Leiba Meisesa spotykali się pierwsi Żydzi oświeceni, a wśród nich N. Krochmal, Józef Perl, Izaak Erter oraz Salomon Jehuda Rapaport¹⁸.

Efektom postępujących sukcesów ruchu *haskali* był rosnący sprzeciw ortodoksji i chasydyzmu. O jego zapalczywości świadczy fakt, że wspomnianego Abrahama Kohna w roku 1849 otruli jeden z chasydów. Oświecenie żydowskie odnosiło jednak kolejne sukcesy: w 1900 roku w galicyjskich szkołach publicznych pracowało 511 nauczycieli Żydów, w roku 1910 Żydzi stanowili aż 58% ogółu prawników, 29,9% lekarzy, 17% inżynierów i 11% farmaceutów¹⁹.

W okresie międzywojennym najliczniejszą grupą religijną we Lwowie pozostawali chasydzi, stanowiąc około 40% ogólnej populacji Żydów.

Wzrost poziomu wykształcenia świeckiego wśród Żydów był także efektem postępującego procesu asymilacji. Można w nim wyróżnić dwie fazy: od „polityki żydowskiej” Marii Teresy i Józefa II, zmierzających do uobywatelenia i produktywizacji Żydów galicyjskich w duchu niemieckim do roku 1867, w którym to rozpoczął się drugi etap asymilacji związany z nadaniem Galicji autonomii. Odbywał się on w duchu zbliżenia do kultury polskiej. Warunki ku temu stworzyła Konstytucja z grudnia 1867 roku, w której stwierdzono: „Wszystkie grupy narodowe w państwie są równouprawnione i każda grupa narodowa ma nienaruszalne prawo do zachowania swojej narodowości i języka”²⁰. Żydów, co prawda, nie traktowano jak odrębną narodowość, lecz korzystali z równości praw obywatelskich. W efekcie w latach 70. zostali oni burmistrzami w 10 miastach galicyjskich, m.in. w Brodach, Stryju i Tarnopolu, oraz zasiadali w sejmie krajowym²¹.

W dobie autonomii galicyjskiej Żydzi asymilowali się głównie do kultury polskiej. W efekcie „w przededniu I wojny światowej oprócz *jidysz* coraz częściej używano języka polskiego, który stopniowo wypierał niemiecki. Stał się drugim językiem młodego pokolenia”²².

Fazą wstępną asymilacji do społeczeństwa polskiego było oświecenie żydowskie. W 1882 roku asymilatorzy lwowscy powołali Przymierze Braci

¹⁸ K. Rędziński, *Żydowskie szkolnictwo świeckie w Galicji 1813–1918*, Częstochowa 2000, s. 16.

¹⁹ Zob. tamże, s. 15–17; a także: J. Holzer, *Engligtenment...*, s. 79–85.

²⁰ Podaję za: Z. Frasa, *Galicja...*, s. 213.

²¹ Tamże.

²² S. Redlich, *Razem i osobno. Polacy, Żydzi, Ukraińcy w Brzeżanach 1919–1945*, Sejny 2002, s. 65.

(Agudas Achim). Należeli do niego m.in.: Alfred Nossig (późniejszy syjonista), Adolf Lilien, A. Herszman, B. Goldman, dr Leopold Caro i dr Natan Loewenstein. Wydawali pismo „Ojczyzna”. Nawoływali oni do integrowania się z kulturą polską z zachowaniem jednak religii żydowskiej. Propagowano ideę Polaka wyznania mojżeszowego, narażając się na szykany środowisk ortodoksyjnych. Pod koniec XIX wieku proces asymilacji uległ osłabieniu wskutek ekscesów antyżydowskich oraz pojawienia się doktryny syjonistycznej.

Jedną z dróg asymilacji było zdobycie wykształcenia. Majer Bałaban napisał, że w 1867 roku w gimnazjach galicyjskich było 556 uczniów Żydów, w roku zaś szkolnym 1910/11 – 6600 (20,51%), a w szkołach realnych stanowili 21% uczniów²³.

Trudno określić dokładną liczbę Żydów zasymilowanych w Małopolsce w okresie międzywojennym. Przybliżoną wielkość przekazują dane ze spisu powszechnego ludności Polski, przeprowadzonego w 1931 roku. Na 3,1 mln Żydów zamieszkujących Drugą Rzeczpospolitą 2,7 mln za swój język ojczysty uznało jidysz lub hebrajski, a 400 tys. z nich (12,9%) – język polski²⁴. Znamienne, iż w województwie lwowskim aż 31,7% Żydów uznało język polski za narodowy.

Jako Żydów zasymilowanych scharakteryzował swych rodziców wspomniany uprzednio M. Anstadt. O matce napisał on: „Przywiązana do żydowskich tradycji zważała jednak, by nie stały one na przeszkodzie jej pełnej przynależności do współczesnego świata. Była Żydówką wśród Żydów, Austriaczką wśród Austriaków i Polką wśród Polaków; posiadała nie tylko zdolność, ale też głęboką potrzebę asymilacji; godziła w sobie sprzeczności: potrafiła w jednym momencie wypowiedzieć błogosławieństwo nad świecami szabasowymi, a za chwilę zjeść kilka plastrów boczku w przekonaniu, że służy to dobrze zdrowiu człowieka. Swoje dzieci pragnęła wychować na szanowanych obywateli. Ambicją mamy było przekazanie dzieciom tego, co sama zaliczała do wartości wyższych, jak na przykład miłość do ojczyzny. Dawała jej wyraz ofiarnie składając datki na zakup polskich samolotów bojowych; choć jednocześnie równie hojnie datki przekazywała na ziemię w Izraelu”²⁵. Ojciec

²³ M. Bałaban, *Dzieje Żydów w Galicyi i w Rzeczypospolitej Krakowskiej 1782–1868*, Lwów [1914], s. 210.

²⁴ K. Rędziński, *Żydowskie szkolnictwo świeckie...*, s. 18. Zob. też: W. Wierzbieniec, *Organizacje żydowskie o charakterze asymilatorskim we Lwowie w okresie II Rzeczypospolitej*, [w:] *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*, t. 3, red. K. Pilarczyk, suplement nr 1 do „Studia Judaica”, Kraków 2003, s. 139–171.

²⁵ M. Anstadt, *Dziecko...*, s. 20.

zaś M. Anstadta „swoje bycie Żydem odczuwał jako więź z narodem żydowskim i jego kulturą. Religia mówiła mu niewiele, tradycja trochę więcej, lecz język jidysz i jego literatura były dla niego eliksirem. [...] swoją nadzieję lokował co najwyżej w ludzkim rozsądku, który to na dłuższą metę mógłby, w jego przekonaniu, umożliwić Żydom życie w pokoju i wolności, jako narodowa mniejszość w kraju ich urodzenia”²⁶.

W latach kryzysu ekonomicznego i narastającej fali antysemityzmu Żydzi zasymilowani znajdowali się w trudnej sytuacji emocjonalnej. Traktowani jak odszczepieńcy przez środowiska tradycjonalistyczne, nie znajdowali także pełnej akceptacji społeczeństwa polskiego, które widziało w nich niepełnych Polaków. W 1938 roku antysemicki historyk Ludwik Korwin stwierdził: „Żyd pozostaje jednak zawsze Żydem, choćby nawet był ochrzczonym ministrem”²⁷.

Zarówno Żydzi ortodoksyjni, jak i podlegający akulturacji, lecz pielęgnujący żydowską tożsamość, oceniali asymilację jako apostazję. Traktowali Żydów asymilujących się jak zdrajców własnego narodu. Tak krytyczne stanowisko wynikało z faktu, iż mieli oni świadomość trudnego położenia narodu żydowskiego, narodu bez państwa, który osłabiało każde jednostkowe odejście od judaizmu i tradycji żydowskich²⁸. Taki akt odczuwano bardzo boleśnie, w sposób niezrozumiały często dla ogółu, na którym przejście np. Polaka-katolika na protestantyzm czy wyjazd za granicę nie robił większego wrażenia.

Na podziały religijne w społeczności żydowskiej nakładały się podziały polityczne. Reprezentantem najliczniejszej grupy mniejszości żydowskiej była działająca w Polsce legalnie od 1916 roku Agudas Israel. Jej bazę społeczną stanowiły nieświadome spraw polityki masy chasydzkie i ortodoksyjne, pozostające pod wpływem rabinów i cadyków. Na żydowskiej scenie politycznej Aguda stanowiła zachowawczą prawicę, dążąc do zachowania lojalności wobec władzy politycznej i zagwarantowania sobie swobód religijnych. Poparła ona przewrót majowy Piłsudskiego oraz rządy sanacji. Ortodoksi skupieni w Agudzie odrzucali program emigracji do Palestyny w przekonaniu, iż jedynie mesjasz może przywrócić Żydom niepodległe państwo²⁹.

²⁶ Tamże, s. 21.

²⁷ L. Korwin, *Szlachta mojżeszowa*, t. 1, Kraków 1938, s. 19, podają za: S. Kielbasiewicz, *Obraz Żyda w historiografii polskiej okresu międzywojennego*, Toruń 2005, s. 58.

²⁸ Tamże, s. 80.

²⁹ A. Żbikowski, *Żydzi*, Wrocław 2004, s. 209.

Największy jednak wpływ na masy żydowskie mieli syjoniści. Syjonizm jako ruch ideowy powstał pod koniec XIX wieku, dopiero później przekształcił się w ruch polityczny. Jego twórcą był Teodor Herzl (1860–1904), który w 1896 roku opublikował książkę *Państwo żydowskie*, syjonistyczną „biblię”. Głównym jej przesłaniem było utworzenie państwa żydowskiego w Palestynie³⁰. W 1897 roku w Bazylei powołano Światową Organizację Syjonistyczną. Jej współzałożycielami byli Abraham Ozjasz Thon (1870–1936), późniejszy rabin krakowski oraz Abraham Salz z Tarnowa³¹.

Lwów był jednym z głównymi ośrodków syjonizmu. Zaangażowanie polityczne Żydów lwowskich zaowocowało pojawieniem się pierwszego koła żydowskiego w parlamencie wiedeńskim w 1907 roku.

Program i hasła aliji (emigracji) Żydów do Palestyny, głoszone przez syjonistów, wywołały entuzjazm przede wszystkim wśród młodzieży i inteligencji żydowskiej. Dawały one realną perspektywę odrodzenia Izraela i skończenia niemal dwutysiącletniej tułaczki Żydów. Powrót do Palestyny stał się jeszcze bardziej realny po zakończeniu I wojny światowej, gdy mandat sprawowała Wielka Brytania, a premier Balfour poparł ideę reaktywowania państwa Izrael. Na terenie Polski działało kilka partii syjonistycznych, z których największą była Poalej Syjon, mająca odłamy prawicowe i lewicowe. Syjoniści religijni stworzyli partię Mizrachi.

Aleksander Hertz uznał ruch syjonistyczny za mieszczący się w ramach struktury prawnej państwa demokratycznego: „Syjonizm w najmniejszym stopniu nie był koncepcją irredentystyczną. Nie myślał o oderwaniu od Polski jakiejś części jej terytorium, myślał o emigrowaniu Żydów z Polski. [...] Syjoniści szukali porozumienia z państwem i gotowi byli na nim się oprzeć”³².

Owe partie tworzyły silne centrum na żydowskiej scenie politycznej. Na lewo od nich znajdowali się folkiści (Żydowska Partia Ludowa).

Bardziej radykalną opcją polityczną okazał się socjalizm. Wywodził się on z ruchu rewolucyjnego. Hasła równości i braterstwa robotników, bez względu na pochodzenie, pociągały Żydów żyjących w getcie, traktowanych nierzadko jak margines społeczny. Socjaliści podkreślali też konieczność równouprawnienia Żydów, ich asymilacji językowej i kulturowej.

³⁰ *Notabene* pierwszą kolonię żydowską w Palestynie założyli w roku 1897 syjoniści z Tarnowa. Zob. Z. Frasz, *Galicja...*, s. 215.

³¹ K. Rędziński, *Żydowskie szkolnictwo świeckie...*, s. 25.

³² A. Hertz, dz. cyt., s. 216–217.

W 1897 roku doszło do wyodrębnienia się żydowskiego socjalizmu w ramach Polskiej Partii Socjal-Demokratycznej, a w roku 1906 we Lwowie powstała niezależna Żydowska Partia Socjalno-Demokratyczna. Odrzucała ona hasła emigracji do Palestyny i opowiadała się za asymilacją kulturowo-narodową w kraju zamieszkania³³.

W międzywojniu socjaliści żydowscy skupili się w partiach Bund oraz Poalej Syjon Lewica. Ugrupowania te krytycznie odnosiły się w zasadzie do wszystkich polskich rządów burżuazyjnych oraz do ortodoksji żydowskiej i syjonistów. Z folkistami łączyła ich troska o rozwój żydowskiej kultury świeckiej w języku jidysz, dzielił zaś program społeczny: bundowcy opowiadali się za rewolucją ogólnoswiatową, folkiści opowiadali się za demokratycznymi zasadami współżycia w ramach państwa polskiego³⁴.

Bundowcy rozwijali język i kulturę w języku jidysz. Zakładali jidyszystyczne szkoły podstawowe i średnie, wydawali, gazety i czasopisma, prowadzili teatry, w których w języku jidysz wystawiano repertuar światowy. Negowali syjonistyczną ideę emigracji do Palestyny jako nierealną. Polskę uważali za ojczyznę; walczyli o uzyskanie praw mniejszości narodowej i demokratyczny udział we władzy.

Podziały wśród ludności żydowskiej przebiegały w różnych płaszczyznach. Często prowadziły one do gwałtownych sporów i ostrych konfliktów. Isaac Bashevis Singer scharakteryzował je następująco: „Bundowscy socjaliści żydowscy ostro krytykowali swych chrześcijańskich towarzyszy za ich nacjonalistyczne i kapitalistyczne odstępstwa od nauk Karola Marksa. Warszawscy komuniści, niemal sami Żydzi, odsądzali wszystkie partie od czci i wiary i twierdzili, że tylko w Rosji Sowieckiej panuje prawdziwa sprawiedliwość społeczna. Syjoniści dowodzili, że nie ma już żadnej nadziei dla Żydów w krajach diaspory. Jedynie w Palestynie Żyd będzie mógł żyć swobodnie i rozwijać się, lecz Anglia sprawowała tam mandat i nie chciała pozwolić na jakąkolwiek imigrację żydowską. Arabowie zaczęli już grozić Żydom pogromami”³⁵.

Mimowolnie zmianom ulegały nawet środowiska tradycyjne, ortodoksybowiem „zaangażowali się głęboko w politykę i wydawali gazetę oraz odbywali konferencje i kongresy. Wprawdzie była to polityka religii, lecz przyswoili sobie

³³ K. Rędziński, *Żydowskie szkolnictwo świeckie...*, s. 28.

³⁴ A. Żbikowski, *Żydzi...*, s. 204–205.

³⁵ I. Bashevis Singer, *Miłość i wygnanie. Wczesne lata – wspomnienia*, przeł. L. Czyżewski, Wrocław 1991, s. 84.

żargon i styl polityki świeckiej. Ortodoksi nie chcieli już posyłać swych dzieci do obskurnych chederów i jesziw i budowli w ich miejsce szkoły i akademie wraz ze wszystkimi nowoczesnymi udogodnieniami”³⁶.

2. Uwarunkowania nauki religii mojżeszowej w szkołach publicznych dla Żydów z językiem polskim jako wykładowym

W 1868 roku we Lwowie były trzy żydowskie szkoły publiczne we Lwowie. Nosiły one nazwę I i II męska oraz I żeńska szkoła izraelicka we Lwowie. Pierwsza z nich powstała w 1843 roku, założona przez Anrahama Kohna. Rozporządzenie RSK z 22 czerwca 1868 roku względem przeprowadzenia ustawy o języku wykładowym polskim w szkołach żydowskich stanowiła, że ma on być wprowadzony od roku szkolnego 1868/1869 stopniowo w kolejnych klasach. Naukę religii mojżeszowej i języka hebrajskiego traktowano jak jeden przedmiot, miał być on wykładany w języku zgodnym z życzeniem rodziców uczniów.

Plan nauczania w szkołach wyznaniowych żydowskich był następujący:

Tabela 1. Plan nauczania w I Szkole Izraelickiej im. A. Kohna we Lwowie

Lp.	Przedmiot	Klasa I		Klasa II		Klasa III		Klasa IV	
		Chł.	Dz.	Chł.	Dz.	Chł.	Dz.	Chł.	Dz.
1.	Religia	7	4	7	4	8	4	8	4
2.	j. polski	10	10	9	9	8	9	7	8
3.	j. niemiecki	—	—	6	6	5	5	6	6
4.	Rachunki	3	3	3	3	3	3	3	3
5.	Pisanie	3	3	3	3	3	3	3	3
6.	Geografia	—	—	—	—	2	2	2	2
7.	Rysunki	—	—	—	—	2*	—	2*	—
8.	Roboty ręczne	—	6*	—	6*	—	6*	—	6*
Razem tygodniowo		23	20	28	25	29	26	29	26

* – Przedmioty realizowane w godzinach wolnych od zajęć

Źródło: M. Baranowski, Historia szkół ludowych królewskiego stołecznego miasta Lwowa, Lwów 1895, s. 153

³⁶ Tamże, s. 201.

Ponieważ żaden z nauczycieli żydowskich nie miał kwalifikacji potrzebnych do nauczania języka polskiego, do szkół żydowskich prowadzonych przez gminę wyznaniową przydzielono nauczycieli Polaków – katolików: Olpińskiego, Pietraszkiewicza oraz Sternala. Mimo zaleceń Rady Szkolnej Krajowej gmina żydowska nie wdrożyła języka polskiego jako wykładowego. Nie wynikało to jednak z niechęci do RSK czy obaw przed ingerowaniem władz oświatowych w sprawę szkolnictwa żydowskiego. Przyczyna była prozaiczna. W chwili ogłoszenia ustawy w szkołach żydowskich pracowali stosunkowo młodzi nauczyciele, zmiana języka wykładowego z niemieckiego na polski oznaczałaby dla nich utratę posady. Gmina zatem omijała realizację ustawy o języku wykładowym w obronie pracujących już nauczycieli. W efekcie definitywna realizacja owego rozporządzenia nastąpiła dopiero w roku 1890. Wówczas zreorganizowano lwowskie szkoły żydowskie i spensjonowano dotychczasowych nauczycieli, w ich miejsce zatrudniając pedagogów z odpowiednimi kwalifikacjami.

Działania reformatorskie RSK wsparła ustawa z 14 czerwca 1873 roku Ministerstwa Wyznań i Oświecenia w Wiedniu uznająca, że pobieranie przez dzieci żydowskie nauki w chederze nie jest traktowane jako wypełnianie obowiązku szkolnego. W efekcie nastąpił rozwój żydowskiego szkolnictwa świeckiego; i tak w roku 1874/1875 w szkołach publicznych uczyło się 16 137 dzieci żydowskich (6582 chłopców i 9555 dziewcząt), a w 1883/1884 już 39 705 uczniów (14821 i 24884). Postęp w scholaryzacji był wyraźny, nadal jednak niedostateczny, bowiem obowiązek szkolny powinno wypełniać ponad 83 tysiące dzieci żydowskich w Galicji. Należy zwrócić uwagę, iż wśród uczniów zdecydowanie dominowały dziewczęta. Wynikało to podrzędnej roli kobiety w religii żydowskiej, w związku z czym ortodoksyjni rodzice łatwiej godzili się z koniecznością posłania do świeckiej szkoły córki niż syna. Chłopcy byli „ukrywani” w chederach. Kręgi chasydzkie niemal w całości bojkotowały szkoły publiczne³⁷.

³⁷ K. Rędziński, *Żydowskie szkolnictwo świeckie...*, s. 55, 56.

Tabela 2. Chłopcy żydowscy w szkołach lwowskich w latach 1876/1877 i 1881/1882

Lp.	Nazwa szkoły	Żydów w 1876/1877	%	Ogólna liczba uczniów	Żydów w 1881/1882	%	Ogólna liczba uczniów
1.	Św. Anny	53	13	403	46	9	530
2.	Św. Antoniego	4	2	209	3	1	265
3.	Im. Czackiego	—	—	—	498	100	500
4.	Św. Elżbiety	7	2	347	3	0,75	369
5.	Im. Konarskiego	26	9	280	88	26	334
6.	Św. Marii Magdaleny	8	5	155	8	3	234
7.	Św. Marcina	59	19	304	56	15,5	361
8.	Im. Piramowicza	54	17,5	311	82	26,5	311
9.	o.o. Dominikanów	11	4,5	252	7	3	228
10.	Kolei Karola Ludwika	5	4,5	116	1	0,66	154
11.	Ewangelicka	20	14	146	18	11	158
12.	Izraelicka I	419	100	419	281	100	281
13.	Izraelicka II	204	100	204	325	100	325
Razem		870	27,5	3166	1416	35	4050

Źródło: Centralny Derżawnyj Istorycznyj Archiw Ukrainy we Lwowie (dalej: CDIAL), fond 701, opis 3, sygn. 2731, k. 32

Z danych zawartych w tabeli wynika, iż w roku 1876/1877 aż 623 chłopców żydowskich z ogółem 870 (czyli 71,5%) uczniów uczęszczało do dwóch szkół izraelickich z niemieckim językiem wykładowym. Należy podkreślić, iż w roku szkolnym 1881/1882 nastąpił znaczący wzrost liczby uczniów żydowskich podlegających scholaryzacji (z 870 do 1416), a jednocześnie zmalał wspomniany wyżej odsetek do poziomu 43%. Wpływ na tę tendencję niewątpliwie miał fakt uruchomienia szkoły męskiej im. Czackiego, która w odróżnieniu od szkół wyznaniowych izraelickich, w rozumieniu prawnym prywatnych, była etatowa, czyli z prawami publicznymi (utrzymywana przez RSK).

Przyjrzyjmy się teraz danym dotyczącym szkolnictwa żeńskiego we Lwowie w tych samych latach szkolnych.

Tabela 3. Dziewczęta żydowskie w szkołach lwowskich w latach 1876/1877 i 1881/1882

Lp.	Nazwa szkoły	Żydówek w 1876/1877	%	Ogólna liczba uczennic	Żydówek w 1881/1882	%	Ogólna liczba uczennic
1.	Wydziałowa	—	—	—	444	45	1038
2.	Św. Anny	180	36	573	156	26,5	589
3.	Św. Antoniego	6	2,5	243	16	6	273
4.	Im. Czackiego	—	—	—	716	100	718
5.	Św. Elżbiety	10	2,5	399	50	9,5	527
6.	Św. Marii Magdaleny	17	9	186	17	7	252
7.	Św. Marcina	165	40	419	245	45	528
8.	Benedyktynek łacińskich	178	43	414	9	3,5	238
9.	Benedyktynek ormiańskich	88	13	588	57	14	400
10.	Kolei Karola Ludwika	4	4,5	88	1	1	96
11.	Ewangelicka	10	14	72	10	10	102
12.	Izraelicka I	420	100	420	344	100	344
13.	Izraelicka II	284	100	284	—	—	—
Razem		1358	37,5	3622	2045	41	5105

Źródło: CDIAL 701, 3, 2731, k. 32

Z danych zawartych w powyższej tabeli wynika, iż w roku szkolnym 1877/1878 do szkół wyznaniowych izraelickich uczęszczało 704 spośród ogółem 1358 uczennic żydowskich w szkołach lwowskich, tj. 51,5%, natomiast w kolejnym analizowanym roku szkolnym wskaźnik ten pozostał na podobnym poziomie (41%), choć liczba Żydówek uczących się wzrosła z 1358 do 2045. Porównując zaś dane z obu powyższych tabel, można stwierdzić, że niemal o 30% więcej dziewcząt niż chłopców uczęszczało do szkół świeckich, czy to publicznych, czy też wyznaniowych żydowskich, w obu analizowanych latach szkolnych. Oznacza to, że nadal utrzymywało się przekonanie, iż chłopcy przede wszystkim mają studiować Torę i Talmud, najlepiej w chederze, dziewczętom zaś chętniej zezwalano na naukę świecką ze względu na słabsze restrykcje religijne wobec kobiet w judaizmie.

W 1895 roku RSK zatwierdziła program nauczania religii mojżeszowej dla galicyjskich szkół średnich, a rok później – dla szkół ludowych 5- i 6-klasowych oraz 7-klasowych (wydziałowych). Na ich kształt wpłynęły wieloletnie doświadczenia dydaktyczne z jednej strony, z drugiej zaś wymogi kręgów ortodoksyjnych. Chodziło o pogodzenie tradycyjnego kształcenia religijnego z koniecznością zmieszczenia go w planach nauczania szkół świeckich. Nie było to zadaniem łatwym przede wszystkim dlatego, że edukacja religijna w chederze trwała po kilkanaście godzin dziennie przez kilka, a nawet kilkanaście lat życia chłopców żydowskich. Pierwsze próby ograniczenia wymiaru czasu przeznaczanego na lekcje religii podjęli organizatorzy pierwszych szkół świeckich dla Żydów, chodzi tu o szkoły wyznaniowe im. Abrahama Kohna. Obok przedmiotów świeckich, zgodnych z siatką godzin w szkołach państwowych, nauczano w nich po kilkanaście, a nawet kilkadziesiąt godzin „judaistycznych” tygodniowo, by zadowolić kręgi ortodoksyjne. Jak stwierdził Majer Bałaban: „Było to nauczanie religii przeniesione żywcem z chederów i jeszib, lecz nieco zmodernizowane”³⁸. Okazało się, że środowiska tradycyjalistyczne uznały ten wymiar nauki za niewystarczający, zaś dla Żydów postępowych tak duża liczba godzin religii stanowiła zbyt duże obciążenie umysłu chłopców.

Kolejnym ważnym etapem w kształtowaniu się nowego modelu nauczania religii mojżeszowej było pojawienie się szkół ludowych dla Żydów, utrzymywanych przez władze państwowe. Religia mojżeszowa stała się przedmiotem szkolnym, nauczany w takim wymiarze, jak w przypadku innych wyznań, czyli dwóch godzin tygodniowo. Program zatem musiał ulec drastycznym ograniczeniom. Usunięto lekturę *Biblii* w języku hebrajskim, a w zamian wprowadzono historię biblijną w formie opowiadań. Zrezygnowano także z nauczania Talmudu, zachowano jedynie tzw. przypowieści ojców synagogi, w formie wykładni etycznej. Program nauczania religii obejmował zatem: historię biblijną i pobiblijną, modlitwy oraz etykę żydowską.

Podstawowym mankamentem owego programu było to, że uczeń żydowski nie był przygotowany do praktykowania judaizmu. W szkole publicznej nie miał możliwości poznania języka hebrajskiego, a zatem jeśli ponadto nie chodził do chederu i nie był wychowywany w rodzinie ortodoksyjnej, nie znał hebrajskiego, czyli języka liturgii. Obrzędy religijne, czy to w domu, czy w synagodze, były dla niego po prostu niezrozumiałe. Łatwo się domyśleć,

³⁸ M. Bałaban, *Nauczanie religii mojżeszowej*, „Rocznik Pedagogiczny” 1921, t. I, s. 187.

że dla kręgów tradycjonalistycznych szkoła publiczna była przekleństwem – musiano jednak posyłać do niej dzieci, ponieważ nauka w chederze, zgodnie z ustawą, nie stanowiła wypełnienia obowiązku szkolnego. M. Bałaban sytuację tę scharakteryzował następująco: „Ortodoksa lub półortodoksa, który z konieczności odebrał z chederu i posłał je do szkoły, chciał w nauce religii widzieć kontynuację chederu, lub bodaj zastępstwo zań. [...] tymczasem widział, że chłopiec [...] niczego się nie uczy, lecz owszem zapomina z każdym dniem to, czego się uczył w domu czy chederze, dzieci zaś, które do chederu przed szkołą nie uczęszczały, nie zdołały do końca nauki szkolnej poznać należycie alfabetu hebrajskiego i przez całe życie nie umiały się po hebrajsku modlić. To bolało rodziców bardziej religijnych i powodowało narzekanie na nauczycieli religii i naukę”³⁹.

Zastanawiano się nad tym, czy modlitwy żydowskie należy poznać w oryginale czy w przekładzie na język wykładowy, czyli polski. Kręgi ortodoksyjne stały na stanowisku, że nauka religii w języku hebrajskim jest niezbędna. Nie było to jednak możliwe w świetle obowiązujących przepisów, które mówiły, że religia (niezależnie od konfesji) ma być wykładana w języku polskim. Z kolei kręgi postępowe za niepożądane uważały nauczanie języka hebrajskiego podczas lekcji religii. Uznawały jednak argument, że religia w szkole publicznej nie przygotowuje do czynnego praktykowania judaizmu. Aby zatem przygotować uczniów do uczestnictwa w liturgii, wprowadzono modlitewniki hebrajskie wraz z paralelnym tłumaczeniem na język wykładowy, czyli polski. Ich celem było zapoznanie z treścią modlitw hebrajskich. Nie poprawiło to jednak skuteczności nauczania, ponieważ tłumaczenie było czysto mechaniczne. Uczniowie często nie znali nawet alfabetu hebrajskiego. Dominowała więc nauka pamięciowa ze słuchu. Ponadto układ treści w modlitewnikach nie był dostosowany do wieku uczniów, one same zaś nie rozwiązywały podstawowego problemu, czyli braku znajomości hebrajszczyzny przez uczniów.

Na domiar złego rodzice postępowi w tłumaczeniu modlitewnika i *Tory* (w szkołach średnich) widzieli niepotrzebny balast i uważali, że religia żydowska powinna – wzorem lekcji tego przedmiotu wyznań chrześcijańskich – ograniczyć się jedynie do wymiaru etycznego. Stanowisko to wspierało wielu nauczycieli, którzy sprzeciwiali się hebrajszczyźnie na lekcjach religii ze względów metodycznych. Jak wyjaśniał Henryk Lilien: „Mała stosunkowo

³⁹ Tamże, s. 188.

garstka uczyła się wówczas poza szkołą języka hebrajskiego. Na godzinach religii nauką metodyczną języka naturalnie nie można i nie powinno się było zajmować. Czytanie niezrozumiałych dla uczniów tekstów i mechaniczny ich przekład nie rozwiązywały szczęśliwie tego problemu⁴⁰. Obie strony – ortodoksi i postępowi – starali się wtłoczyć w dwie godziny religii tygodniowo treści zgodne z własnym rozumieniem judaizmu.

Spory światopoglądowe wokół programu nauczania tego przedmiotu osiągnęły kulminację, gdy pod koniec XIX wieku pojawiła się myśl syjonistyczna. Wielu nauczycieli i znawców historii i etyki żydowskiej uważało, że przekład, nawet najlepszy, nie jest w stanie oddać głębi i piękna języka hebrajskiego, modlitwy zaś tłumaczone na język wykładowy tracą swą siłę oddziaływania i gubią znaczenie. Stali oni na stanowisku, że nauka religii musi być powiązana z nauką języka hebrajskiego. Przedstawiciele tej opcji główny nacisk kładli na naukę języka hebrajskiego i historii żydowskiej, akcentując w programach nauczania narodowy aspekt wiedzy religijnej.

Każda ze stron układała własne podręczniki nauczania, co dodatkowo komplikowało nauczanie religii. W efekcie sprawą tą zainteresowała się RSK. W lutym 1907 roku ogłoszono ankietę dotyczącą nauczania religii mojżeszowej, która ujawniła wszystkie słabości i niedostatki programów nauczania z 1895–1896 roku. Do wybuchu I wojny światowej nie osiągnięto konsensusu, nie wypracowano jednolitego modelu nauczania religii mojżeszowej w szkołach publicznych.

Haskalicy stali na stanowisku, „iż należy regulować naukę religii mojżeszowej w szkołach drogą ścisłych przepisów, zgodnie z duchem religii mojżeszowej oraz z potrzebami społeczeństwa i zasadami zdrowej pedagogii, które przyczynią się niewątpliwie do wykorzenienia ze szkoły niezdrowych prądów syjonistycznych, krzewionych wśród młodzieży przez niebaczących pionierów separatyzmu”⁴¹.

Syjonisci odpierali zarzuty, stawiając się w roli obrońców języka hebrajskiego w szkole. Ortodoksi i postępowcy nie podważali jednak konieczności nauki modlitw i religii w języku przodków, lecz dążność do zdominowania przez język hebrajski istoty zajęć religii żydowskiej. Syjonistom bowiem chodziło nie tyle o umacnianie wiary poprzez naukę klasycznej hebrajszczyzny, ile o uczynienie zeń podstawy wychowania narodowego, mającego na celu

⁴⁰ H. Lilien, *Nauka religii w szkołach średnich, państwowych a prywatnych*, „Haor” 1925, nr 2.

⁴¹ Tamże, s. 10.

odrodzenie państwa Izrael. Starali się przesunąć akcent w nauce hebrajskiego w kierunku budowania tożsamości narodowej kosztem świadomości religijnej. Język w ich rozumieniu był środkiem poznania historii starożytnego Izraela, a nie narzędziem umożliwiającym zrozumienie i porozumiewanie się z Bogiem. W nauce historii biblijnej kładziono nacisk na wydarzenia budzące patriotyzm, a nie przywiązanie do Boga. Starano się ukazać wielkość i niezależność starożytnego państwa, rozbudzić w młodzieży poczucie dumy narodowej, zainteresowanie losami przodków i ideą odbudowy państwa żydowskiego.

Szkolnictwo żydowskie zmagало się z niskim poziomem nauczania języka polskiego i słabą znajomością owego języka wśród nauczycieli, nie tylko religii mojżeszowej. Wprowadzenie języka polskiego jako wykładowego było momentem zwrotnym w wielu karierach nauczycielskich. Tak było w przypadku Maurycego Rosenthala. Uczył on religii mojżeszowej i języka hebrajskiego w I męskiej szkole im. A. Kohna od 1 maja 1858 roku. Gdy jednak szkołę reformowano, dopasowując do obowiązujących przepisów, 10 września 1889 roku poprosił dyrekcję o zwolnienie i przeniesienie na emeryturę, ponieważ nie znał wprowadzanego definitywnie języka polskiego jako wykładowego. 13 października 1890 roku gmina żydowska przeniosła go na wcześniejszą emeryturę⁴².

Ponieważ w szkołach publicznych chronicznie brakowało nauczycieli religii mojżeszowej z odpowiednim przygotowaniem merytorycznym i z dobrą znajomością języka polskiego, często zatrudniano osoby nie mające odpowiedniego przygotowania. Przykładem jest kariera szkolna Izzydora Eizyka Bernfelda z Tyśmienicy. Ów redaktor „Ojczyzny”, organu prasowego stronnictwa asymilatorów w duchu polskim, Agudas Achim, 2 listopada 1883 roku wystosował podanie do gminy żydowskiej we Lwowie z prośbą o zatrudnienie w miejscowej szkole w charakterze nauczyciela religii. Swe podanie poparł zaświadczeniem rabina Löwensteina, potwierdzającym jego znajomość religii, teologii i języka hebrajskiego, zaświadczeniem ze szkoły Czackiego, że zna język polski i poinformował władze, iż jako redaktor pisma asymilatorów redagował część hebrajską, co miało świadczyć o dobrym przygotowaniu merytorycznym. Po przyznaniu mu posady w szkole im. Piramowicza, dyrektor tejże placówki 13 lipca 1884 wystawił następującą opinię nowemu nauczycielowi: „po wprowadzeniu go do tutejszego zakładu był do tego stopnia nieporadny, że młodzież w pierwszych godzinach nauki przedmiotu swego

⁴² CDIAL 701, 3, 2789, k. 34, 47.

nie umiał utrzymać w należytej karności [...]. wprowadzie skutkowały nieco dane mu wskazówki, jednak nie będąc nigdy przedtem nauczycielem w szkołach publicznych, nie mając potrzebnego taktu ni rutyny postępowania – przy braku dostatecznego władania językiem wykładowym polskim, do którego się zobowiązał – mimo używania przepisane podręcznika, nauczanie p. I. Bernfelda chromało na każdym kroku”⁴³.

Zatem kwalifikacje deklarowane przez nauczyciela przed zatrudnieniem rzeczywistość szkolna weryfikowała w sposób nawet brutalny. Szczególnie widoczne było nieprzygotowanie pedagogiczne Bernfelda. Nauczyciel skompromitował się w czasie popisu w klasie III w obecności inspektora Rady Szkolnej Okręgowej Miejskiej we Lwowie Wachnianina. Bernfeld wykazał elementarne braki w wiedzy biblijnej, błędnie tłumaczył wybrane fragmenty omawianego na lekcji tekstu, szczególnie zaś nieporadnie wyjaśniał relację biblijną na temat stosunków Józefa z córką Potyfara, wywołując zgorszenie wśród uczniów⁴⁴.

W efekcie dyrekcja szkoły Piramowicza zaapelowała do gminy wyznaniowej o zwolnienie Bernfelda i zatrudnienie nowego nauczyciela, a RSOM we Lwowie zobowiązała gminę do baczniejszego przyjrzenia się kwalifikacjom nauczycieli religii mojżeszowej⁴⁵.

Zaś o nauczycielu religii mojżeszowej w IV Gimnazjum we Lwowie, Jakubie Kleinie, RSOM wydała następującą opinię w piśmie do gminy z 25 marca 1897 roku: „podczas nauki karność pomiędzy uczniami utrzymać nie umie, a nadto językiem wykładowym w pożądanym stopniu nie włada”⁴⁶. RSOM wnosiła o zatrudnienie nowego nauczyciela, jednak władze gminy nie przychyliły się do prośby, „wobec znanego braku w ogólności innych odpowiednich kandydatów, którzy by mogli i chcieli objąć naukę religii mojżeszowej”⁴⁷. Uzasadniano, że gdyby uwzględnić prośbę RSOM, „nauka tej religii we wspomnianym gimnazjum może wcale nie mogłaby być udzielaną”⁴⁸. Władze gminy poleciły dyrekcji szkoły upomnieć nauczyciela, ale jednocześnie pozostawić go na posadzie, w trosce o naukę religii mojżeszowej w ogóle.

⁴³ CDIAL 701, 3, 2642, k. 25.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże, k. 27–28.

⁴⁶ CDIAL 701, 3, 2706, k. 5.

⁴⁷ Tamże, k. 6.

⁴⁸ Tamże.

Nauczycieli religii żydowskiej o odpowiednich kwalifikacjach wciąż brakowało także w drugim dziesięcioleciu XX wieku. Na konkurs na nauczyciela tymczasowego lub stałego języka hebrajskiego i religii mojżeszowej w szkole męskiej im. A. Kohna, ogłoszony 21 lutego 1910 roku w „Dzienniku Urzędowym” ck. Rady Szkolnej Krajowej w Galicji, zgłosił się Jakub (Joel) Spiegel. Władze gminne zatrudniły go warunkowo, ponieważ nie miał dyplomu ukończenia seminarium nauczycielskiego. Zobowiązano go do uzupełnienia braków w wykształceniu w trakcie wykonywania obowiązków nauczycielskich. Gdy po zakończeniu roku szkolnego 1910/1911 nie dostarczył świadectwa z seminarium, został zwolniony. Z braku jednak nowych kandydatów zatrudniono go ponownie warunkowo na rok szkolny 1911/1912. Po drugim roku pracy znów pozbawiono go posady, ponieważ nie uzupełnił wykształcenia⁴⁹.

Jakub Spiegel także w następnych latach nie uzyskał przepisanego prawem wykształcenia, zatrudniano go jednak, ponieważ władze gminy były niejako postawione pod ścianą. Łatanie opróżnionych posad niewykwalifikowanymi, lecz sprawdzonymi w praktyce szkolnej nauczycielami było złem koniecznym. I tak 18 lipca 1912 roku, nie chcąc pewnie nadużywać cierpliwości dyrektora szkoły im. Kohna, Spiegel zgłosił gminie swą gotowość objęcia posady w szkole męskiej im. Czackiego. Władze gminne z wiadomych powodów znów zatrudniły go jako nauczyciela tymczasowego z obietnicą zdania egzaminu seminaryjnego. Po raz kolejny jej nie spełnił i ponownie został zwolniony. Ponieważ jednak jesienią 1913 roku zachorował ciężko nauczyciel religii mojżeszowej i języka hebrajskiego w szkole wydziałowej im. Sobieskiego, Izaak Juffe, w zastępstwie polecono władzom szkoły Spiegla, wyjaśniając, że co prawda nie posiada on kwalifikacji nauczyciela przedmiotów obowiązkowych, lecz język hebrajski miał status nadobowiązkowego (pomocniczy religii mojżeszowej)⁵⁰.

Na braki w wykształceniu Spiegla zwróciła uwagę RSOM we Lwowie. 16 stycznia 1914 roku stwierdzono, że nauczyciel ten powinien jednak zdać egzamin dojrzałości w seminarium, który zapewniłby mu odpowiednie przygotowanie pedagogiczne i dydaktyczne. Ponadto dla powagi nauczyciela lepiej by było, by miał takie same kwalifikacje jak inni nauczyciele⁵¹.

Warunki wojenne nie pozwoliły mu na zdobycie dyplomu seminaryjnego. J. Spiegel w pewnym stopniu wykorzystywał trudną sytuację kadrową

⁴⁹ CDIAL 701, 3, 70, k. 64–65.

⁵⁰ CDIAL 701, 3, 36, k. 1–39.

⁵¹ Tamże, k. 47.

nauczycieli religii żydowskiej gminy. Zdawał sobie sprawę, że brak wykształcenia nie jest argumentem decydującym o zatrudnieniu, gdy nie ma nauczycieli tego przedmiotu. W efekcie uczył w szkole Czackiego jeszcze w roku szkolnym 1915/16⁵².

Symptomatyczne dla podejścia władz gminnych do kwalifikacji nauczycieli religii mojżeszowej był przykład Natana Rifczesa (1839–1906). Ten wieloletni nauczyciel języka niemieckiego w I, a od 27 lipca tymczasowy dyrektor w II Szkole Głównej Izraelickiej we Lwowie, w roku 1887 został pozbawiony posady nauczycielskiej i przeniesiony na stanowisko dyrektora sierocińca gminnego przy ul. Janowskiej 34. Z niewiadomych powodów w roku 1888 pozbawiono go tej funkcji i zaoferowano posadę w szkole męskiej Kohna w charakterze nauczyciela języka hebrajskiego, a w roku 1889 także religii mojżeszowej, do których to przedmiotów nie miał żadnego przygotowania. 10 lutego Rifczes protestował, uzasadniając, że posiada kwalifikacje w zakresie języka niemieckiego, realiów, rachunków, geografii i historii naturalnej. Na podjęcie nauki religii mojżeszowej nie pozwalały mu „sumienność i ścisłość w wykonywaniu moich obowiązków nauczycielskich, do których od dawna przywykłem, [a także] ważność przedmiotu, który [...] Świetne Przełożństwo nie zechce traktować po macoszemu”⁵³.

Ostatnie zdanie jest kwintesencją podejścia władz gminnych do nauczycieli i samego przedmiotu.

Podsumowanie

Do roku 1890 nie było obowiązkowej nauki religii w szkołach publicznych we Lwowie. Gmina żydowska opłacała, jeśli chciała, naukę religii w szkołach prowadzonych przez siebie lub w publicznych. Gdy rosła liczba szkół ludowych, wzrastało obciążenie budżetu. W mniejszych miejscowościach Galicji zbory izraelickie były biedniejsze, w efekcie nie zatrudniano w miejscowych szkołach nauczycieli religii. Nie było też planów nauki ani nadzoru. Nauczano czego chciano, najczęściej po niemiecku z domieszką jidysz, mimo że od roku 1873 językiem wykładowym miał być język polski.

Ową sytuację próbowano zmienić, efekty były jednak mizerne. Nauczyciele niemiekojęzyczni próbowali się przekwalifikować na polskojęzycznych. Aby ułatwić im wykładanie przedmiotu w nowym dla nich języku Krzepicki

⁵² Tamże, k. 51, 57.

⁵³ CDIAL 701, 3. 2773, k. 42.

wydał historię biblijną z katechizmem w formie pytań i odpowiedzi. Na nim opierały się: plan, treść i metodyka nauczania całego przedmiotu. Język polski pozostawał jednak kagańcem, uniemożliwiającym swobodny przekaz myśli. Liczba szkół ludowych szybko podwoiła się – ponieważ brakowało nauczycieli religii mojżeszowej i często przedmiotu nie wykładano, żądano od dzieci żydowskich, aby przynosiły do szkoły ludowej świadectwa z religii od nauczycieli prywatnych. Uczniowie jednak w praktyce owego przedmiotu albo nie uczyli się wcale, albo w niewielkim stopniu. Pozostawały chedery jako alternatywa dla kulejącej nauki religii w szkole publicznej. Wychowanie religijne dzieci żydowskich oznaczało więc albo ciemnotę i fanatyzm z jednej strony, albo też, z drugiej – bezwyznaniowość.

W roku 1890 nastąpiła wymiana pokoleniowa nauczycieli religii mojżeszowej. W miejsce przechodzących na emeryturę lub przeniesionych na nią przymusowo, zatrudniano nauczycieli nowych, o odpowiednich kwalifikacjach pedagogicznych, lecz o słabszej znajomości hebrajskiego i ogólnie – wiedzy judaistycznej, bo wykształconych już w szkołach świeckich w dobie autonomii. Choć próbowali się dokształcać w tym zakresie, nie mieli tyle czasu co dawni nauczyciele poświęcający nauce religii mojżeszowej cały swój czas. Różnie bywało także z ich polszczyzną.

Odpowiedzialne za nauczanie owego przedmiotu władze gminne nie potrafiły wypracować spójnego modelu lekcji religii mojżeszowej i ideału nauczyciela owego przedmiotu. Czyniąc język polski wykładowym, z podejrzliwością zaś traktując nauczanie języka hebrajskiego jako nadobowiązkowego, popadli w błędne koło. Język polski był barierą dla dzieci żydowskich, nierzadko i nauczycieli, bez znajomości zaś języka hebrajskiego niemożliwe było wyjaśnienie uczniom rytuału żydowskiego i wniknięcie w piękno języka biblijnego. Nie potrafiono pogodzić w ramach owego przedmiotu dążności do uformowania Polaka wyznania mojżeszowego z koniecznością zachowania tożsamości żydowskiej. Odrzucając cheder, który niewątpliwie miał wiele wad, nie zadbanie o wypracowanie zadowalającej alternatywy wychowania religijnego.

Bibliografia

Anstadt M., *Dziecko ze Lwowa*, przeł. M. Zdzienicka, Wrocław 2000.

Bałaban M., *Dzieje Żydów w Galicyi i w Rzeczypospolitej Krakowskiej 1782–1868*, Lwów [1914].

Bałaban M., *Nauczanie religii mojżeszowej*, „Rocznik Pedagogiczny”, t. 1, 1921.

- Bartal I., Polonsky A., *The Jews of Galicia under the Habsburgs*, [w:] *Studies in polish Jewry „Polin”*, t. XII, *Focusing on Galicia: Jews, Poles, and Ukrainians 1772–1918*, London – Portland 1999, s. 15–19.
- Bashevis Singer I., *Miłość i wygnanie. Wczesne lata – wspomnienia*, przeł. L. Czyżewski, Wrocław 1991.
- Bojko O., *Salomon Rokeach*, [w:] *Hebrejskiej use-swit Galicini*, „ji”. „Nezależnyj kulturologicznyj czasopis” 2007, nr 48, s. 140–145.
- Centralnyj Derżawnyj Istorycznyj Archiw Ukrainy we Lwowie* (CDIAL).
- Fras Z., *Galicja*, Wrocław 2004.
- Gruński S., *Materiały do kwestii żydowskiej w Galicji*, Lwów 1910.
- Hertz A., *Żydzi w kulturze polskiej*, przedm. J. Górski, Warszawa 1988.
- Holzer J., *Englightenment, Assimilation, and Modern Identity: The Jewish Elite in Galicia (Oświecenie, asymilacja i nowoczesna tożsamość: elita żydowska w Galicji)*, [w:] *Studies in polish Jewry. „Polin”*, t. XII, *Focusing on Galicia: Jews, Poles, and Ukrainians 1772–1918*, London – Portland 1999.
- Janowski M., *Dzieje Galicji jako problem historyczny – po latach*, „Kwartalnik Historyczny” 2009, nr 2, s. 5–12.
- Kiełbasiewicz S., *Obraz Żyda w historiografii polskiej okresu międzywojennego*, Toruń 2005.
- Korwin L., *Szlachta możeszowa*, t. 1, Kraków 1938.
- Kowba Ź., *Miżnietniczni wzaemini u schidnij Galiczni miż dwoma switowimi wijnami*, [w:] *Pidgotowczy materiali populjarnoj encyklopedii „Ukrainskie Jevrejstvo”*, wyp. 4, oprac. M. Feller, Kijiw 1999.
- Lilien H., *Nauka religii w szkołach średnich, państwowych a prywatnych*, „Haor” 1925, nr 2.
- Łastik S., *Z dziejów oświecenia żydowskiego. Ludzie i fakty*, Warszawa 1961.
- Madurowicz-Urbańska H., *Stan badań nad historią Lwowa w latach 1772–1918*, [w:] *Studia z dziejów Małopolski w XIX i w XX wieku*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny. Prace Historyczne” 13, Kraków 1992, s. 31–43.
- Mazur G., *Szkic do dziejów stosunków polsko-żydowskich we Lwowie w okresie międzywojennym*, [w:] *Świat niepożegnany. Żydzi na dawnych ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej w XVIII–XX wieku*, red. K. Jasiewicz, Warszawa – Londyn 2004.
- Mroczo M., *Lwów. Zarys dziejów i zabytki*, Gdańsk [b.r.w.].
- Redlich S., *Razem i osobno. Polacy, Żydzi, Ukraińcy w Brzeżanach 1919–1945*, Sejny 2002.
- Rędziniński K., *Żydowskie szkolnictwo świeckie w Galicji 1813–1918*, Częstochowa 2000.

- Smolśkij I., *Orientacje polityczne Żydów galicyjskich w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku*, [w:] *Świat niepożegnany. Żydzi na dawnych ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej w XVIII–XX wieku*, red. K. Jasiewicz, Warszawa – Londyn 2004.
- Wasiutyński B., *Ludność żydowska w Polsce w wiekach XIX i XX. Studium statystyczne*, Warszawa 1930.
- Wielikij I., *Samowrjadni organi jewrejskich hromad: gmini i kahali*, [w:] *Hebrejskij use-swit Galiczini*, „ji”. Niezależnyj kulturolohicznyj czasopis, nr 48, Lwiv 2007, s. 28–31.
- Wierzbieniec W., *Organizacje żydowskie o charakterze asymilatorskim we Lwowie w okresie II Rzeczypospolitej*, [w:] *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*, t. 3, red. K. Pilarczyk, suplement nr 1 do „Studia Judaica”, Kraków 2003, s. 139–171.

Summary

Lecturing in Polish and Teaching Mosaic Religion in Jewish Religious Schools in Lvov

The article discusses complex links between the Polish language and educational processes in Jewish schools in Eastern European Galicia, after 1867. The author gives the details of the sociocultural and political background for teaching Mosaic religion in Polish. The author draws special attention to the inefficacy of this strategy in Jewish Religious Schools in Lvov.