

Byliśmy z Grodziska

Historie żydowskich rodzin

Piotr Strzemieczny

Pierwsze dwie części Byliśmy z Grodziska poświęcone były różnym żydowskim rodzinom, co, można już wywnioskować z samego tytułu, pochodziły z Grodziska. Dwie części, trzynaście rodzin, osób, które wyjechały z Grodziska i Polski, osób, które zostały zamordowane w Holokauście. Trzecia część Byliśmy z Grodziska w całości dotyczy chyba najważniejszej żydowskiej rodziny związanej z tym miastem, rodziny Szapiro, która odcisnęła ogromne piętno na historii zarówno Grodziska, chasydyzmu w Polsce, jak i na Żydów na całym świecie.

I

Grodzisk Mazowiecki: miasto, wspólnota, pamięć

Grodzisk Mazowiecki zajmuje szczególne miejsce w historii Mazowsza, nie tylko jako ośrodek administracyjny czy gospodarczy, lecz także jako przestrzeń intensywnego współistnienia kultur i religii. Jego dzieje, sięgające średniowiecza, ukazują miasto jako strukturę dynamiczną, wielokrotnie niszczoną i odbudowywaną, lecz zachowującą zdolność do regeneracji. To właśnie ta zdolność adaptacji, widoczna zarówno w układzie urbanistycznym, jak i w składzie społecznym mieszkańców, sprawiła, że Grodzisk stał się miejscem długotrwałej i znaczącej obecności żydowskiej.

Uzyskanie praw miejskich w 1522 roku włączyło Grodzisk w sieć miast Mazowsza, których rozwój opierał się na handlu, rzemiośle i usługach. Położenie na szlakach komunikacyjnych prowadzących do Warszawy sprzyjało rozwojowi gospodarczemu, ale także przyciągało ludność napływową. W tym kontekście obecność Żydów nie była zjawiskiem marginalnym, wpływała na rozwój samego miasta.

Początki osadnictwa żydowskiego

Żydzi w Grodzisku pojawili się już w XVI wieku, choć skala samego osadnictwa była początkowo ograniczona. Żydzi zajmowali się głównie handlem, pośrednictwem oraz drobnym rzemiosłem, stopniowo wpisując się w lokalny system gospodarczy. W kolejnych stuleciach, mimo okresowych kryzysów – wojen, epidemii, pożarów – społeczność żydowska wykazywała zdolność do odbudowy.

Szczególnie dotkliwe dla miasta były zniszczenia XVII wieku, związane, przede wszystkim, z wojnami szwedzkimi. Grodzisk, podobnie jak wiele mazowieckich miast i miasteczek, został wówczas niemal doszczętnie zrujnowany. Odbudowa przebiegała powoli, ale już w XVIII wieku miasto ponownie stało się ważnym ośrodkiem handlu zbożem i produktów rolnych. W tym procesie Żydzi odgrywali rolę kluczową, tworząc sieci handlowe łączące Grodzisk z Warszawą i innymi miastami regionu.

Miasto prywatne i jego konsekwencje

Jednym z czynników decydujących o specyfice Grodziska była jego przynależność do kategorii miast prywatnych. Status ten, charakterystyczny dla Rzeczypospolitej przedrozbiorowej i utrzymany częściowo także w XIX wieku, dawał właścicielom miasta znaczną autonomię w kształtowaniu polityki osadniczej. Dla ludności żydowskiej oznaczało to możliwość osiedlania się i prowadzenia działalności gospodarczej w zakresie szerszym niż w miastach królewskich czy rządowych.

Po 1815 roku, gdy Grodzisk znalazł się w granicach Królestwa Polskiego pod zwierzchnictwem Imperium Rosyjskiego, restrykcje wobec Żydów zostały formalnie zaostrzone. W praktyce jednak lokalne uwarunkowania pozwalały na ich częściowe omijanie. Właściciele miasta, kierując się interesem ekonomicznym, sprzyjali obecności żydowskich rzemieślników i przedsiębiorców. W efekcie społeczność żydowska nie tylko przetrwała, ale znacząco się rozwinęła.

Demografia i struktura społeczna w XIX wieku

W XIX wieku Grodzisk Mazowiecki stał się miastem o wyraźnie żydowskim charakterze demograficznym. Dane statystyczne z połowy stulecia wskazują, że Żydzi stanowili zdecydowaną większość mieszkańców. W 1857 roku było ich ponad osiemdziesiąt procent ogółu ludności. Taka proporcja miała istotne konsekwencje kulturowe: język jidysz dominował w przestrzeni publicznej, a kalendarz żydowski wyznaczał rytm życia miasta.

Struktura społeczna społeczności żydowskiej była zróżnicowana. Obok drobnych rzemieślników – krawców, szewców, pończoszników – istniała grupa kupców i przedsiębiorców, którzy inwestowali w rozwijający się przemysł tekstylny. Szczególne znaczenie miał przemysł pończoszniczy i dziewiarski, który w drugiej połowie XIX wieku przyjął formę półfabryczną, a następnie fabryczną. Zakłady te zatrudniały dziesiątki, a czasem setki robotników, wpływając na urbanistyczny i społeczny krajobraz miasta.

Gmina Wyznaniowa Żydowska

Gmina Wyznaniowa Żydowska znajdowała się przy ulicy Berka Joselewicza 8 i 11 Listopada 5a i zajmowała naprawdę duży obszar. Posługując się danymi z lat 30. XX wieku, na jej terenie znajdowała się nie tylko synagoga, ale też Gmilus Chesed (żydowska bezprocentowa kasa pożyczkowa), kancelaria Gminy Żydowskiej z biurem Zarządu, mykwa, drewniany budynek szkoły Talmud-Tora, hekdesz z wydzielonym domem przedpogrzebowym. Murowany met midrasz, który z wielkimi problemami wybudowano na początku XX wieku z inicjatywy Szlomo Mąki, usytuowany był w bliskim sąsiedztwie synagogi i przetrwał czas II wojny światowej, PRL i wolnej Polski. Został rozebrany stosunkowo niedawno. Na terenie Związku Wyznaniowego Izraelickiego mieściły się też kwatery lokatorskie. Przy ulicy 11 Listopada 5a z kolei znajdowało się specjalne przejście z głównej arterii miasta do placu bożniczego. W 1938 roku Gmina Żydowska liczyła aż 7 nieruchomości, w których działały również Talmud Tora, Chewra Kedisza czy Gemilas Chesed. Do Gminy należał również zarządzany przez rabina Lipszyca cheder.

O istocie znaczenia Gminy Żydowskiej w Grodzisku, poza kilkusetletnią historią i obecnością Żydów w Grodzisku oraz latami, w których Żydzi stanowili większy odsetek ludności miasta, świadczy też fakt, że w latach 30. XX wieku członkowie Zarządu Gminy znajdowali się w Radzie miejskiej. Byli to Zurych Rajnberg i Chaim Jakubowicz. Podczas ważnych świąt i uroczystości państwowych grodziscy rabini byli proszeni do odprawiania nabożeństw w synagodze.

Wielka Synagoga w Grodzisku powstała w 2. połowie XIX wieku. Co do charakteru pierwszej panują pewne rozbieżności. Salomon Neuhaus w swoim tekście z 1936 roku podaje, że aż do

wybudowania Wielkiej Synagogi Grodzisk głównej bożnicy nie posiadał - tę funkcję pełnił drewniany bet midrasz. Marek Cabanowski w swojej publikacji *Mój Grodzisk* wspomina o małej drewnianej synagodze, która pojawiła się za zgodą księdza Jana Klemensa Mokronoskiego w XVIII wieku, ale z powodów technicznych drewniany budynek musiał zostać rozebrany. Zanim to się stało, między właścicielem Grodziska, Antonim Mokronoskim i zarządem Gminy Wyznaniowej Żydowskiej doszło do konfliktu z powodu nie płacenia przez Żydów podatku za grunt.

Wielka Synagoga, wybudowana pomiędzy 1859 a 1865 rokiem, naprawdę była wielka. Stworzony z drewna budynek mierzył ponad 19 metrów długości i ponad 11 metrów szerokości. Wysokość synagogi mogła liczyć nawet 15 metrów.

Drzwi wejściowe znajdowały się od frontu, dodatkowe zamieszczono również po bokach. Synagoga stała przy ulicy Berka Joselewicza 8A, na terenie Gminy Wyznaniowej Żydowskiej. Wcześniej ulica nosiła nazwę Bożnicza. Obecnie jest to Obrońców Getta).

Na przełomie XIX i XX wieku za sprawą Szlomo Lejba Mąki i jego żony, synagogę powiększono o murowaną dobudówkę. Widzimy ją na zdjęciach Ewalda Gnilki z czasów II wojny światowej, kiedy burzono budynki należące do Gminy Żydowskiej. Dzięki małżeństwu Mąka, Synagoga mogła pomieścić aż 600 osób - przygotowano 300 miejsc siedzących dla mężczyzn na parterze oraz 300 miejsc dla kobiet - znajdujących się na balkonie oraz w murowanej dobudówce.

Synagogi w Grodzisku były drewniane. Wszystko dlatego, że Grodzisk przed laty otaczały lasy. Właściciele lasów, bogaci Żydzi Mosze Ditman i Lewi Gutgeld, podarowali Gminie Żydowskiej materiały budowlane na wybudowanie nowej synagogi - drewno, mimo że wskazania ekspertów sugerowały murowany budynek. Budynek synagogi przetrwał blisko 80 lat. Drewnianą zabudowę Gminy – Talmud Torę, trupiarnię oraz synagogę – rozebrano zimą 1940 roku, a materiały wykorzystano do palenia w piecach.

Grodzisk miastem chasydów?

W drugiej połowie XIX wieku coraz większe znaczenie w życiu religijnym Grodziska zaczął odgrywać chasydyzm. Przybycie rabina Elimelecha Szapiry w 1849 roku stanowiło moment przełomowy, który zostanie szczegółowo omówiony w kolejnym rozdziale. Już na tym etapie warto jednak zaznaczyć, że chasydyzm w Grodzisku nie był ruchem marginalnym ani opozycyjnym wobec gminy, lecz stopniowo stał się jej dominującą formą religijności, marginalizując jednocześnie działalność ortodoksyjnej Gminy Żydowskiej, w tym rabina Chaima Dawida Malinickiego.

Dwór chasydzki, umiejscowiony w bliskim sąsiedztwie, naprzeciwko Gminy Żydowskiej, wtopił się w tkankę miejską, a jego obecność wpływała na rytm życia miasta, zwłaszcza w okresach świątecznych. Przybywający chasydzi z innych miejscowości nie tylko wzmacniali znaczenie Grodziska jako ośrodka duchowego, lecz także oddziaływali na lokalną gospodarkę i strukturę społeczną. Ogromną rolę w rozwoju ruchu chasydzkiego odegrał cadyk Elimelech Szapiro.

Grodzisk jako miejsce pamięci i niepamięci

Z perspektywy powojennej Grodzisk Mazowiecki jawi się jako przestrzeń podwójnie naznaczona: intensywną obecnością żydowską w przeszłości i niemal całkowitą jej nieobecnością po 1945 roku. Ta luka nie jest jedynie faktem demograficznym, lecz problemem pamięci kulturowej. Przez dziesięciolecia żydowska historia miasta funkcjonowała na marginesie lokalnej narracji, obecna jedynie w śladach materialnych i rozproszonych wspomnieniach.

Dopiero współczesne badania, inicjatywy dokumentacyjne i ruchy animacyjno-kulturowe pozwalają ponownie włączyć Grodzisk żydowski do historii miasta jako całości. W tym sensie analiza dziejów Grodziska Mazowieckiego nie jest jedynie rekonstrukcją przeszłości, lecz także aktem przywracania zerwanej ciągłości pamięci.



Grodzisk Mazowiecki stanowi przykład miasta, w którym żydowska obecność była nie dodatkiem, lecz fundamentem rozwoju gospodarczego, społecznego i kulturowego. Zrozumienie tej przestrzeni jest warunkiem koniecznym dla analizy losów rodziny Szapirów. To właśnie w tym mieście ukształtował się świat, z którego wyłonił się zarówno klasyczny chasydzki dwór Elimelecha Szapiry, jak i późniejsze, dramatycznie odmienne odpowiedzi jego potomków na wyzwania nowoczesności.

II

Rabin Elimelech Szapiro i narodziny chasydzkiego Grodziska

Objęcie urzędu rabina Grodziska Mazowieckiego przez rabina Elimelecha Szapirę w 1849 roku stanowiło wydarzenie, które na trwałe przekształciło religijny i społeczny charakter miasta. Grodzisk był już wówczas dojrzałą wspólnotą żydowską, posiadającą infrastrukturę religijną i pozycję gospodarczą. W przeciwieństwie do wielu rabinów pełniących funkcję administracyjną, Elimelech Szapiro wnosił ze sobą autorytet cadyka – przywódcy duchowego, którego oddziaływanie wykraczało poza ramy lokalnej gminy. Jego nominacja nie była jedynie zmianą personalną, lecz początkiem procesu, w którym Grodzisk zaczął funkcjonować jako ośrodek chasydzki o znaczeniu ponadlokalnym.

Elimelech Szapiro wywodził się z rodziny o głębokich korzeniach rabinicznych i chasydzkich. Tradycja duchowa, w której wzrastał, kładła nacisk na połączenie rygoru halachicznego z wewnętrzną pobożnością i emocjonalnym doświadczeniem religijnym. Był spadkobiercą nurtu chasydyzmu, który akcentował rolę cadyka jako pośrednika między wspólnotą a sferą sacrum, ale jednocześnie podkreślał odpowiedzialność przywódcy wobec realnych potrzeb swoich chasydów.

Formacja Elimelecha Szapiry obejmowała zarówno intensywne studium klasycznych tekstów rabinicznych, jak i zanurzenie w praktyce chasydzkiej. To podwójne przygotowanie pozwoliło mu funkcjonować jednocześnie jako autorytet halachiczny i duchowy przewodnik.

Dwór Elimelecha

Po osiedleniu się w Grodzisku Elimelech Szapiro stopniowo organizował wokół siebie dwór chasydzki. Nie był on jedynie prywatnym zapleczem cadyka, ale instytucją o publicznym charakterze. Na terenie dworu, to znaczy przy ulicy 11 listopada 2A, znajdowały się również sztyble, czyli chasydzkie domy modlitwy.

Dwór funkcjonował jako przestrzeń wielowymiarowa: religijna, społeczna i symboliczna. Odbywały się w nim tradycyjne *tisze*, podczas których cadyk wygłaszał nauki, śpiewano niguny, z których słynął potomek Elimelecha, rabin Izrael Szapiro, i budowano poczucie wspólnoty.

Chasydyzm a struktura miasta

Obecność dworu chasydzkiego wpłynęła na przestrzenny i społeczny układ Grodziska. Wokół rezydencji cadyka i bejt midraszu koncentrowało się życie religijne, a okoliczne ulice zyskiwały status symbolicznego centrum miasta. W dni świąteczne Grodzisk zmieniał się w miejsce pielgrzymek, co wzmacniało jego pozycję w regionalnej hierarchii ośrodków chasydzkich.

Chasydyzm w wydaniu grodziskim nie przyjął jednak formy ekskluzywnej. Elimelech Szapiro dążył do integracji ruchu chasydzkiego z istniejącymi strukturami gminy, unikając otwartych konfliktów z tradycyjnymi elitami rabinicznymi. Ta strategia sprzyjała długotrwałej stabilności i sprawiła, że chasydyzm stał się w Grodzisku dominującą, lecz nie wyłączającą formą religijności. Ta sytuacja zmieniła się na początku XX wieku, kiedy niepisany rabinem Grodziska stał się Izrael Szapiro, a napięcia między chasydami a Żydami ortodoksyjnymi, skupionymi wokół rabina Malinickiego, pogłębiły się.

Autorytet, charyzma i codzienność

Jednym z kluczowych elementów przywództwa Elimelecha Szapiry była jego zdolność do łączenia charyzmy z codzienną dostępnością. Relacje chasydów i mieszkańców miasta wskazują, że cadyk nie był postacią odległą czy niedostępną. Przeciwnie, jego obecność w codziennym życiu Grodziska – w bejt midraszu, na modlitwach, podczas spotkań z członkami gminy – wzmacniała poczucie bliskości i zaufania.

Ten model przywództwa okazał się trwały i miał dalekosiężne konsekwencje. To właśnie w tej atmosferze wyrastały kolejne pokolenia rodziny Szapirów, które w odmiennych realiach historycznych reinterpretowały chasydzkie dziedzictwo Grodziska.

Śmierć cadyka i problem sukcesji

Śmierć rabina Elimelecha Szapiry w 1892 roku zamknęła epokę klasycznego chasydzkiego Grodziska. Pojawił się wówczas problem sukcesji – typowy dla dynastii chasydzkich, lecz szczególnie istotny w mieście, którego tożsamość religijna była silnie związana z osobą cadyka. Obaj jego synowie, Jeszajahu i Kalonimus, byli zbyt młodzi, aby móc przejąć obowiązki cadyka, dlatego następcą Elimelecha został jego wnuk Israel Szapiro. Elimelech Szapiro został pochowany w nieistniejącym dziś ohelu rodzinnym na terenie cmentarza żydowskiego w Grodzisku Mazowieckim, w jego nieogrodzonej części.

Choć linia duchowa Elimelecha nie wygasła, jego odejście zapoczątkowało proces stopniowej transformacji. Dwór grodziski utracił część swojego znaczenia regionalnego, lecz pamięć o cadyku pozostała żywa zarówno wśród chasydów, jak i w strukturach rodzinnych Szapirów. Ta pamięć stanie się kluczowym elementem w dalszych losach Kalonimusa Kalmana Szapiry oraz Jeszajahu Szapiry.

Dziedzictwo Elimelecha Szapira z Grodziska

Rabbi Elimelech Szapiro z Grodziska Mazowieckiego należy do grona tych przywódców chasydzkich XIX wieku, których znaczenie nie ogranicza się do lokalnej historii dynastii czy kręgu uczniów. Jego nauki zostały zebrane w dwóch księgach: *Imrei Elimelech* oraz *Divrei Elimelech*, i stanowią materiał źródłowy o istotnym znaczeniu dla badań nad relacją między mistyką, egzegezą biblijną i praktyką religijną oraz pełnią rolę komentarzy do parsz Tory.

Teksty przypisywane Elimelechowi Szapiro powstały w kontekście kultury, w której dominującą formą przekazu pozostawało nauczanie ustne. Z tego względu ich struktura i język odbiegają od systematycznych traktatów teologicznych. Są to raczej zapisy homilii, refleksji i komentarzy, utrwalone przez uczniów lub redaktorów, a następnie wprowadzone do obiegu

drukowanego pod koniec XIX wieku. Taki sposób transmisji myśli jest charakterystyczny dla literatury chasydzkiej i wymaga od badacza szczególnej ostrożności metodologicznej.

Imrei Elimelech

Imrei Elimelech uchodzi za najważniejszy zbiór nauk Elimelecha Szapiro. Zawarte w nim teksty mają charakter homiletyczny i koncentrują się głównie na interpretacji fragmentów Tory (parsz), odczytywanych w perspektywie chasydzkiej, z wyraźnymi odniesieniami do tradycji kabalistycznej, zwłaszcza luriańskiej.

Formalnie teksty te operują językiem metaforycznym i symbolicznym. Interpretacja biblijnego wersetu często stanowi jedynie punkt wyjścia do refleksji o charakterze etycznym lub egzystencjalnym. Brak dążenia do jednoznacznych definicji należy postrzegać nie jako niedoskonałość formy, lecz jako świadomy element chasydzkiej pedagogiki religijnej.

Divrei Elimelech

Zbiór *Divrei Elimelech* bywa traktowany jako uzupełnienie wspomnianej wcześniej publikacji. W porównaniu z *Imrei Elimelech* większy nacisk położono tu na rytm roku liturgicznego, święta żydowskie oraz praktykę religijną związaną z szabatem i cyklem czytań Tory.

Oba zbiory funkcjonowały w obiegu drukowanym i rękopiśmiennym już od końca XIX wieku. Ich późniejsze edycje, publikowane w Europie Środkowo-Wschodniej, a po Zagładzie także w Izraelu i Stanach Zjednoczonych, świadczą o trwałej obecności tych tekstów w kanonie literatury chasydzkiej.

Dziedzictwo Elimelecha Szapiro z Grodziska nie sprowadza się wyłącznie do autorstwa – lub inspiracji – dwóch zbiorów tekstów. Jego znaczenie polega przede wszystkim na ukształtowaniu określonego idiomu religijnego, w którym egzegeza, mistyka i etyka pozostają ze sobą w ścisłym związku. *Imrei Elimelech* i *Divrei Elimelech* należy zatem traktować nie tylko jako dokumenty epoki, lecz jako świadectwa sposobu myślenia, który wywarł trwały wpływ na kulturę chasydzką, w tym również na sposób myślenia i analizowania rzeczywistości przez jego syna, Kalonimusa Szapiro, i pozostaje przedmiotem zainteresowania współczesnych badań nad judaizmem.



Rabin Elimelech Szapiro uczynił z Grodziska Mazowieckiego nie tylko ważny punkt na mapie chasydyzmu, lecz także przestrzeń, w której tradycja religijna została głęboko wtopiona w strukturę miasta. Zrozumienie tej postaci i jej działalności jest niezbędne dla dalszej analizy losów rodziny Szapirów. To właśnie z grodziskiego dworu wyłoniły się dwie odmienne, lecz komplementarne odpowiedzi na kryzys nowoczesności: duchowość Kalonimusa Kalmana Szapiry oraz religijny syjonizm Jeszajahu Szapiry.

III

Kalonimus Kalman Szapiro – duchowość w czasach Zagłady

Kalonimus Kalman Szapiro wyrastał z jednego z najgęstszych i najbardziej znaczących splotów tradycji chasydzkiej w Europie Środkowo-Wschodniej. Był dziedzicem grodziskiej linii Szapirów, ukształtowanej przez autorytet rabina Elimelecha, lecz jego biografia i twórczość nie pozwalają widzieć go jedynie jako kontynuatora dynastii. Przeciwnie – całe jego życie duchowe rozgrywa się w napięciu pomiędzy dziedzictwem a radykalnym doświadczeniem nowoczesnej katastrofy.

O ile chasydyzm XIX wieku rozwijał się w warunkach względnej stabilności społecznej i religijnej, o tyle Kalonimus Szapiro wchodził w dorosłość w świecie, w którym porządek ten ulegał stopniowej erozji. Procesy modernizacyjne, sekularyzacja, kryzysy polityczne i narastający antysemityzm sprawiały, że chasydzka wizja świata – oparta na sensie, ciągłości i boskiej opatrności (haszgacha) – wymagała nie tylko obrony, lecz głębokiego przemyślenia.

Kalonimus Kalman Szapiro nie był typowym cadykiem-dziedzicem. Jego formacja obejmowała klasyczne studium Tory i Talmudu, lecz od wczesnych lat wykazywał zainteresowanie pedagogiką, psychologią religijną i problematyką wychowania. To właśnie te obszary stanęły się jednym z kluczy do zrozumienia jego późniejszej twórczości.

Już przed wojną dał się poznać jako myśliciel poszukujący nowych języków dla starej tradycji. Jego pisma z lat międzywojennych – skierowane do młodzieży, nauczycieli i wychowawców – świadczą o głębokim przekonaniu, że kryzys religijności nie jest wyłącznie skutkiem „upadku pokoleń”, lecz wynika z niedostosowania form przekazu do zmieniającej się rzeczywistości.

Szczególną cechą myśli Kalonimusa Szapiro jest centralne miejsce pedagogiki. W jego ujęciu wychowanie nie było funkcją pomocniczą religii, lecz jednym z jej najgłębszych wymiarów. Relacja nauczyciel–uczeń stawała się przestrzenią objawienia, w której przekaz duchowy dokonuje się przez empatię, uważność i odpowiedzialność.

Szapiro widział młodego człowieka nie jako „pusty naczynie” do wypełnienia treścią religijną, lecz jako podmiot zmagający się z egzystencjalnymi pytaniami.

Święty Ogień

Wybuch II wojny światowej stanowił dla Kalonimusa Szapiro moment radykalnego zerwania z ciągłą stabilnością. Okres getta warszawskiego nie był jedynie czasem fizycznego zagrożenia, ale doświadczeniem głębokiego kryzysu teologicznego. Dotychczasowe kategorie sensu, nagrody i kary, opatrności i próby okazały się niewystarczające wobec skali cierpienia.

To właśnie w tym kontekście powstaje *Esh Kodesh* – dzieło, które nie jest traktatem teologicznym w czystym znaczeniu, ale zapisem duchowego zmagania. Są to nauki wygłaszane w czasie wojny, notowane w ekstremalnych warunkach, bez pewności przetrwania. Ich forma – fragmentaryczna, notatkowa, emocjonalna, często pełna wewnętrznych napięć – odzwierciedla stan świata, w którym powstały.

Jednym z najbardziej uderzających aspektów *Esh Kodesh* jest odmowa taniego pocieszenia. Kalonimus Szapiro nie próbuje „wyjaśniać” Zagłady ani usprawiedliwiać jej w ramach tradycyjnych schematów teodycei. Jego kazania i eseje są pełne bólu, protestu i milczenia.

B-g w *Esh Kodesh* nie znika, lecz staje się B-giem ukrytym, bolesnym i trudnym. Relacja człowieka ze Stwórcą nie opiera się już na obietnicy sensu, lecz na wierności w świecie, który sens utracił. W tym sensie Szapiro formułuje jedną z najbardziej radykalnych odpowiedzi religijnych na doświadczenie Zagłady, pozostając jednocześnie wewnątrz języka tradycji.

Kluczowym motywem myśli Kalonimusa Szapiry z okresu wojny jest solidarność cierpienia. Cadyk nie stawia się ponad wspólnotą – przeciwnie, konsekwentnie podkreśla, że jego los jest nierozdzielny od losu tych, którym przewodzi. Cierpienie nie zostaje zindywidualizowane ani zheroizowane, lecz staje się doświadczeniem wspólnotowym, co jest zakorzenione w idei Stwórcy i jego podejściu do relacji z narodem Izraela opisywanym w Księdze Wyjścia.

Ta perspektywa odróżnia Szapirę od klasycznego modelu chasydzkiego przywództwa. Cadyk nie jest już figurą, która „dźwiga” cierpienie innych, lecz kimś, kto cierpi razem z nimi.

Archiwum Ringelbluma i świadectwo

Fakt, że *Esh Kodesh* zostało zdeponowane w Archiwum Ringelbluma, nadaje temu dziełu dodatkowy wymiar. Tekst Szapiry staje się nie tylko dokumentem duchowym, lecz także historycznym świadectwem życia religijnego w getcie warszawskim. Jego obecność w archiwum pokazuje, że religijna refleksja była integralną częścią żydowskiego doświadczenia Zagłady, a nie jego marginalnym dodatkiem.

Szapiro nie pisał z myślą o przyszłej recepcji akademickiej. Pisał, aby ocalić sens – nawet jeśli miał on przetrwać jedynie w zapisie, bez czytelnika. Ten gest nadaje jego twórczości wymiar etyczny i egzystencjalny, który wykracza poza ramy teologii.

Kalonimus Kalman Szapiro zajmuje wyjątkowe miejsce w historii nowoczesnego judaizmu. Jego siła polegała na zdolności mówienia z wnętrza katastrofy upadku człowieczeństwa językiem. Jego duchowość – radykalna, bolesna, a zarazem głęboko etyczna – stała się jednym z najważniejszych punktów odniesienia dla późniejszych debat o wierze po Auschwitz.

IV

Jeszajahu Szapiro – „Admor ha-Chaluc” i religijna odbudowa świata

Biografia Jeszajahu Szapiry rozgrywa się na innym planie historii niż losy jego brata Kalonimusa Kalmana. Podczas gdy duchowość Kalonimusa krystalizuje się w przestrzeni getta i Zagłady, życie Jeszajahu rozwija się w logice budowania – ziemi, wspólnoty, nowej formy religijności, kraju. Różnica ta nie oznacza zerwania, ale przesunięcie akcentów: od teologii cierpienia ku teologii odpowiedzialności i działania.

Jeszajahu Szapiro reprezentuje rzadki typ przywództwa religijnego XX wieku – łączącego chasydzką wrażliwość z etosem pionierskim i syjonistycznym. W jego postaci spotykają się trzy porządki: dziedzictwo grodziskiego chasydyzmu, ideologia religijnego syjonizmu oraz praktyka codziennej pracy fizycznej na ziemi Izraela.

Jeszajahu Szapiro urodził się w Grodzisku Mazowieckim – mieście, które ukształtowało duchowy krajobraz rodziny Szapirów. Dorastał w cieniu dworu chasydzkiego i autorytetu rabinicznego, w świecie, gdzie religia była doświadczeniem wspólnotowym i ucieleśnionym. Jednocześnie od wczesnych lat był konfrontowany z nowymi ideami krążącymi w żydowskim świecie przełomu XIX i XX wieku: syjonizmem, ruchem pionierskim, debatami o przyszłości judaizmu.

Ważną rolę w jego formacji odegrali nauczyciele i, co było ważne w kontekście utraty ojca w tak młodym wieku, krewni, którzy łączyli pobożność z miłością do Erec Israel. To właśnie w tym środowisku zrodziło się przekonanie, że religijność nie może ograniczać się do studiowania i modlitwy, lecz musi znaleźć wyraz w realnym działaniu.

Alija jako akt teologiczny

Pierwszy przyjazd Jeszajahu Szapiry do Erec Israel miał charakter rozpoznawczy, ale już wówczas był on przekonany, że alija nie jest jedynie decyzją życiową, lecz aktem o głębokim znaczeniu teologicznym. Powrót do ziemi przodków interpretował jako micwę zbiorową, wymagającą osobistego zaangażowania i poświęcenia.

W przeciwieństwie do świeckiego syjonizmu, który często postrzegał religię jako relikw przeszłości, Szapiro widział w niej fundament odbudowy. Jego religijny syjonizm nie był kompromisem, lecz próbą integracji: ziemia, praca i duchowość miały tworzyć spójną całość, co wiązało się z ideą powrotu wszystkich Żydów do swojego domu.

Ruch Mizrachi i organizacja aliji

Po osiedleniu się w Jerozolimie Jeszajahu Szapiro związał się z ruchem Mizrachi, który stał się dla niego naturalną platformą działania. Jako jeden z organizatorów religijnej aliji odegrał

kluczową rolę w tworzeniu struktur wspierających pionierów: od biur organizacyjnych po lokalne stowarzyszenia.

Jego praca miała charakter zarówno administracyjny, jak i sakralny. Szapiro nie tylko organizował przyjazdy i osiedlanie się, lecz także towarzyszył nowym imigrantom w ich duchowych zmaganiach. W ten sposób wypełniał klasyczną rolę cadyka – tyle że w realiach nowoczesnego państwa w budowie. I jednocześnie pozostawał w bliskości z naturą.

Rolnictwo jako praktyka religijna

Najbardziej charakterystycznym aspektem działalności Jeszajahu Szapiry była jego decyzja o podjęciu pracy rolniczej. Osiedlenie się w Kfar Pines i życie jako rolnik nie było gestem symbolicznym, lecz konsekwentnie realizowaną wizją religijną. Praca na ziemi była dla niego formą służby Stwórcy, równorzędną studiowaniu Tory.

Szapiro interpretował przykazania związane z Erec Israel nie jako relikty biblijnej przeszłości, lecz jako żywą praktykę. Jego codzienność – praca fizyczna, ustalony czas na naukę, wspólnotowe modlitwy – stanowiła wcielenie idei religijnego pionierstwa.

„Admor ha-Chaluc”: nowy model przywództwa

Określenie „Admor ha-Chaluc” – pionierski rebbe (a w anglojęzycznym świecie The Pioneer Rebbe) – nie było pustym przydomkiem. Odzwierciedlało ono nowy model przywództwa religijnego, w którym autorytet wynikał nie z dziedziczenia, lecz z osobistego przykładu. Do Szapiry przybywali członkowie ruchu religijnego syjonizmu, aby słuchać jego nauk, uczestniczyć w *tiszach* i wspólnym śpiewie, z którego Jeszajahu również słynął.

Ten paradoks – cadyk bez dworu, rabin pracujący na roli – stanowił świadomą odpowiedź na kryzys autorytetu religijnego w XX wieku. Szapiro pokazywał, że chasydzka duchowość może przetrwać jedynie wtedy, gdy zakorzeni się w realnym doświadczeniu życia.

Wojna, Zagłada i ciężar ocalałego

Więści o Zagładzie europejskiego żydostwa, w tym o śmierci brata Kalonimusa i innych członków rodziny, wywarły na Jeszajahu Szapirze głęboki wpływ. Choć sam znajdował się w Erec Israel, doświadczenie to nie było dla niego „zewnętrzne”. Stało się częścią jego duchowego świata i wpłynęło na fizyczne i psychiczne samopoczucie.

Śmierć Jeszajahu Szapiry zamyka jeden z najbardziej niezwykłych rozdziałów w historii religijnego syjonizmu. Jego życie nie da się wpisać ani w schemat ortodoksyjnej izolacji, ani świeckiego nacjonalizmu. Było próbą stworzenia trzeciej drogi – zakorzenionej w tradycji, a jednocześnie radykalnie nowoczesnej, bliskiej z naturą, Stwórcą i z nadzieją na stworzenie niepodległego Państwa Izrael.



Jeszajahu Szapiro nie był przeciwieństwem Kalonimusa Kalmana Szapiry. Był jego dopełnieniem. Jeśli *Esh Kodesh* jest zapisem duchowości w świecie rozpadu, to życie Jeszajahu

jest świadectwem duchowości w świecie odbudowy. Razem tworzą dwa bieguny XX-wiecznego judaizmu religijnego – pamięć i działanie, ból i odpowiedzialność, przyszłość i kres.

V

Pamięć, recepcja i długie trwanie dziedzictwa Szapirów po 1945 roku

Rok 1945 nie przyniósł prostego „zakończenia” historii rodziny Szapirów. Przyniósł raczej radykalne zerwanie ciągłości, które dotknęło zarówno wymiaru biologicznego, jak i kulturowego. Zagłada unicestwiła środowisko, w którym chasydzka dynastia mogła funkcjonować jako realna wspólnota społeczna. Grodzisk Mazowiecki, Warszawa, liczne ośrodki chasydzkie Europy Środkowej – wszystkie te przestrzenie przestały istnieć jako żywe centra judaizmu religijnego i życia żydowskiego w ogóle.

W tym sensie pamięć o Szapirach po wojnie nie była kontynuacją, lecz rekonstrukcją. Dziedzictwo, poza Izraelem, nie było przekazywane „naturalnie” z pokolenia na pokolenie, lecz wydobywane z fragmentów: tekstów, wspomnień, symboli, imion. Proces ten miał charakter selektywny i nierównomierny – różne elementy spuścizny rodziny zyskiwały znaczenie w różnych kontekstach i środowiskach.

„Esh Kodesh” po wojnie: od świadectwa do kanonu

Najważniejszym nośnikiem pamięci o Kalonimucie Kalmanie Szapirze stało się po wojnie *Esh Kodesh*. Ocalony dzięki działalności Oneg Szabat tekst stopniowo przekraczał granice pierwotnego kontekstu, w którym powstał. Początkowo czytany jako dokument duchowego oporu, z czasem zaczął funkcjonować jako dzieło teologiczne o znaczeniu uniwersalnym.

W świecie ortodoksyjnym *Esh Kodesh* stało się jednym z nielicznych tekstów odnoszących się do Zagłady, które zysały status niemal kanoniczny. Jego recepcja była jednak niejednorodna. Dla części środowisk był to tekst zbyt bolesny, zbyt otwarty. Dla innych – właśnie ta otwartość stanowiła o jego sile. Stopniowo *Esh Kodesh* zaczęto studiować nie tylko jako świadectwo epoki, lecz jako źródło refleksji nad naturą wiary w świecie po katastrofie.

Dynastia w Izraelu

Recepcja Jeszajahu Szapiry w Izraelu przyjęła zupełnie inną formę. W przeciwieństwie do Kalonimusa, którego obecność po wojnie realizuje się głównie poprzez tekst, Jeszajahu był pamiętany przede wszystkim poprzez czyn i przykład życia. Jego postać The Pioneer Rebbe funkcjonowała w narracjach ruchu religijnego syjonizmu jako wzór pionierskiej pobożności – cichej, pozbawionej patosu, zakorzenionej w codzienności.

Pamięć ta miała charakter lokalny i środowiskowy. Nie przekształciła się w szeroki kult ani w akademicki kanon. Paradoksalnie właśnie ta „nieefektywność” sprawiła, że postać Jeszajahu Szapiry była przez długi czas słabo obecna w badaniach nad historią religijnego syjonizmu, mimo że jego życie stanowiło jedną z najkonsekwentniejszych realizacji jego ideałów.

Jednym z najciekawszych aspektów powojennej recepcji Szapirów jest rozdzielenie ich dziedzictwa pomiędzy różne narracje ideologiczne. Kalonimus Kalman Szapiro został „przyjęty” przez świat chasydzki i ortodoksyjny jako świadek duchowy Zagłady. Jeszajahu Szapiro znalazł się w pamięci religijnego syjonizmu jako figura pionierskiego rabina-rolnika.

Taki podział odzwierciedlał głębsze napięcia w powojennym judaizmie: między pamięcią a przyszłością, diasporą a Izraelem, tekstem a czynem. Dopiero współczesne badania pozwalają zobaczyć w Szapirach nie dwie odrębne historie, lecz dwa aspekty jednej, rozdzielonej przez historię odpowiedzi religijnej.

Akademizacja pamięci

Od końca XX wieku spuścizna Szapirów zaczęła coraz wyraźniej pojawiać się w badaniach akademickich. *Esh Kodesh* stało się przedmiotem analiz teologicznych, filozoficznych i literaturoznawczych. Postać Kalonimusa Szapiry zaczęto postrzegać nie tylko jako cadyka, lecz jako myśliciela religijnego reagującego na kryzys nowoczesności.

Proces ten miał jednak swoje ograniczenia. Akademizacja, choć poszerzała pole recepcji, często abstrahowała od kontekstu rodzinnego i grodziskiego, który do dnia dzisiejszego nie został w pełni opisany ani wyeksplątowany. Tym samym pamięć o Szapirach bywała fragmentaryczna – skoncentrowana na jednostkowym dziele, a nie na szerszej tradycji, z której ono wyrastało.

Grodzisk jako miejsce nieobecnej pamięci

Szczególnym przypadkiem jest pamięć o Szapirach w Grodzisku Mazowieckim. Po wojnie miasto utraciło niemal całą swoją społeczność żydowską, a wraz z nią ciągłość pamięci.

W ostatnich dekadach pojawiły się jednak próby przywrócenia tej pamięci – poprzez lokalne inicjatywy, publikacje i działania edukacyjne. Są one częścią szerszego procesu ponownego wpisywania żydowskiej historii w pejzaż polskich miast. W tym kontekście rodzina Szapirów staje się symbolicznym łącznikiem między nieobecną przeszłością a współczesną refleksją historyczną. Ogromnym czynnikiem przywracającym pamięć może być próba upamiętnienia ohelu cadyka Elimelecha Szapiry, nad którym od dwóch lat pracuje Stowarzyszenie Nowa Kultura i Edukacja, realizując działania archeologiczne na terenie nieogrodzonego cmentarza żydowskiego.



Pamięć o rodzinie Szapirów po 1945 roku nie jest jednolita ani zamknięta. Kalonimus Kalman Szapiro i Jeszajahu Szapiro funkcjonują w odmiennych porządkach pamięci, odrębnie, zależnie również od miejsca, w którym omawiane są te dwie postaci. W Polsce szczególną estymą darzy się Kalonimusa, w Izraelu – Jeszajahu, co nie może dziwić ze względu po prostu na dostępność źródeł z nim związanych, lecz dopiero razem tworzą pełniejszy obraz odpowiedzi religijnej na doświadczenie XX wieku.

VI

Między ogniem a ziemią

Historia rodziny Szapirów nie układa się w prostą opowieść o ciągłości ani w narrację o zerwaniu. Jest raczej zapisem napięcia — między tradycją a nowoczesnością, między pamięcią a działaniem, między słowem a czynem. To napięcie nie zostaje w tej książce rozwiązane, ponieważ w rzeczywistości historycznej nie znalazło rozwiązania. Zostało jedynie przeżyte.

Grodzisk Mazowiecki, z którego wyłania się ta opowieść, był miejscem intensywnej obecności żydowskiej religijności — nie jako abstrakcyjnego systemu, lecz jako formy życia. Chasydzki dwór rabina Elimelecha Szapiry stanowił przestrzeń, w której duchowość i codzienność przenikały się bez wyraźnych granic. Ta forma religijności, osadzona w rytmie miasta i wspólnoty, została brutalnie przerwana przez historię. Nie została jednak unieważniona.

Kalonimus Kalman Szapiro i Jeszajahu Szapiro nie byli „odpowiedziami” na tę samą sytuację historyczną — byli odpowiedziami na ten sam problem egzystencjalny, ujawniający się w różnych momentach czasu. Pierwszy mówił z wnętrza katastrofy, drugi — z przestrzeni odbudowy. Pierwszy zapisywał słowa, które nie miały przetrwać; drugi wykonywał czyny, które nie miały zostać zapamiętane lub zaakceptowane przez Międzynarodowy Ład. Dopiero z perspektywy powojennej widać, że oba te gesty należą do jednej historii.

Esh Kodesh pozostaje jednym z najbardziej przejmujących świadectw duchowych XX wieku, ponieważ nie oferuje ukojenia. Jego siła nie polega na systematyczności ani na doktrynalnej spójności, lecz na wierności doświadczeniu. To tekst, który nie chce zamknąć pytania o Boga w świecie przemocy, lecz chce je ocalić — nawet za cenę bólu i milczenia. W tym sensie Kalonimus Szapiro staje się nie tyle teologiem Zagłady, ile strażnikiem granicy, poza którą teologia przestaje być bezpieczna.

Jeszajahu Szapiro reprezentuje inną formę tej samej wierności. Jego życie pokazuje, że religijność po katastrofie nie musi ograniczać się do pamięci i żałoby. Może przyjąć postać pracy, odpowiedzialności i cielesnego zakorzenienia. W jego decyzji, by być rolnikiem i nauczycielem, a nie cadykiem w tradycyjnym sensie, zawiera się głęboka intuicja: że duchowość, jeśli ma przetrwać nowoczesność, musi zejść z piedestału i wejść w materię świata.

Z perspektywy tej publikacji szczególnie istotne jest to, że oba te modele — duchowość ognia i duchowość ziemi — nie wykluczają się nawzajem. Przeciwnie, dopiero razem tworzą pełniejszy obraz judaizmu religijnego XX wieku. Ogień bez ziemi wypala się w absolutyzmie cierpienia; ziemia bez ognia traci zdolność krytycznego napięcia. Rodzina Szapirów ucieleśnia oba te bieguny, nie godząc ich, lecz utrzymując między nimi przestrzeń dialogu.

Pamięć o Szapirach po 1945 roku nie jest stabilna ani jednolita. Jest rozproszona, fragmentaryczna, zależna od kontekstów — religijnych, narodowych, akademickich. Oraz

miejsce. I być może właśnie w tym tkwi jej znaczenie. Nie jest to pamięć pomnikowa, lecz pamięć wymagająca pracy: lektury, interpretacji, osadzania w nowych pytaniach. Szapirzy nie oferują gotowych odpowiedzi; oferują sposób bycia w historii. Jest to również pamięć, która, pielęgnowana na różnych płaszczyznach i w odmienny sposób, nadal w Polsce jest nierówna i wybrakowana, przede wszystkim w kontekście postaci Jeszajahu Szapiry.

Celem tej publikacji było przywrócenie ciągłości tam, gdzie została ona zerwana przez katastrofę Zagłady i uproszczenie. Pokazanie, że Grodzisk Mazowiecki nie jest jedynie miejscem utraty, lecz także źródłem myśli i praktyki, które nadal rezonują. Że chasydyzm, syjonizm religijny i doświadczenie Zagłady nie są oddzielnymi rozdziałami historii, lecz splecionymi wątkami jednej opowieści.

Między ogniem a ziemią rozciąga się przestrzeń odpowiedzialności. To właśnie w niej — a nie w systemach, doktrynach czy ideologiach — rozgrywa się sens religijnego życia po nowoczesnej katastrofie. Rodzina Szapirów pokazuje, że ta przestrzeń jest krucha, ale możliwa. I że nie da się jej odziedziczyć — można ją jedynie podjąć.