

Alicja Maślak-Maciejewska  <https://orcid.org/0000-0002-2164-0344>

Chrześcijańskie ramy, żydowskie treści? Żydowskie kazania szkolne w Galicji*

CHRISTIAN FRAMEWORK, JEWISH CONTENT?
JEWISH SCHOOL SERMONS IN GALICIA

Abstract: The article is devoted to so-called “exhortations,” school sermons delivered to Jewish school youth in Galicia since the 1880s by Jewish teachers of religion. The author traces the roots of these sermons by analyzing the legal framework and the realms of Galician school that since the late 1860s became non-confessional. Sermons were part of religious education which in theory should have been provided to all children. The article shows that the Jewish exhortations, while retaining Jewish content, resembled Christian sermons in various ways (sources, length, language, typical features such as brevity, chronology of publication, even frequency of the words). Those affinities and relationship between both traditions are analyzed in the article.

Keywords: Jewish homiletics, Christian homiletics, Galicia, public schools, youth, the nineteenth century, religious education, sermons.

Słowa kluczowe: homiletyka żydowska, homiletyka chrześcijańska, Galicja, szkoły publiczne, młodzież, XIX wiek, edukacja religijna, kazania.

* Artykuł powstał w ramach realizacji projektu badawczego pt. „»Religia mojżeszowa« jako przedmiot szkolny w Galicji: programy nauczania, podręczniki, nauczyciele” finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki. Nr projektu: 2018/31/D/HS3/03604, konkurs SONATA.

Wprowadzenie

Przynajmniej od lat osiemdziesiątych XIX stulecia w części szkół publicznych Galicji wprowadzono kazania dla żydowskich uczniów, które wygłaszali żydowscy nauczyciele religii. Na przełomie wieku XIX i XX w środowisku nauczycielskim i prasie pedagogicznej powracały postulaty ich szerszego włączenia do powszechnej praktyki pedagogicznej. Wygłaszane po polsku, regularnie w trybie cotygodniowym, miały stać się stałym elementem edukacji religijnej Żydów.

Przytoczone postulaty i sam fakt obecności takich kazań wydają się tym ciekawsze – czy wręcz nieco zaskakujące – jeśli uświadomimy sobie, jak słabo rozwinięta była ówczesnie żydowska homiletyka polskojęzyczna na terenie Galicji czy, nawet szerzej, na ziemiach polskich pod zaborami. W porównaniu z liczbą wydrukowanych do 1914 r. kazań niemieckojęzycznych liczba polskich była nikła¹. Ponieważ w Galicji brakowało nowoczesnych kaznodziejów, więc nawet synagogi, które włożyły wiele wysiłku w znalezienie polskojęzycznego kandydata – a tak było w przypadku lwowskiej i krakowskiej synagogi postępowej – zatrudniały w końcu kaznodziejów obiecujących opanować język polski. Dopiero na przełomie XIX i XX w. znalazły one kaznodziejów znakomicie władających polszczyzną². Jak zatem w takiej sytuacji poradzić sobie z powszechnym wygłaszaniem kazań dla wszystkich uczniów, których było kilkadziesiąt tysięcy? I skąd w ogóle wzięła się koncepcja wprowadzenia takich kazań? Odpowiedzi na pytanie o ich genezę szukać należy w ówczesnej refleksji pedagogicznej nad nauczaniem religii, które odbywało się w ramach edukacji w szkole publicznej. Kazanie zaczęto postrzegać jako jej część. Dyskusja na ten temat toczyła się przede wszystkim w środowisku chrześcijańskim, ale – jak się okazuje – także w żydowskim.

Żydowskie kazania szkolne wygłaszane w Galicji i – ogólniej – w całym imperium Habsburgów są zagadnieniem bardzo słabo rozpoznanym w literaturze przedmiotu³. Nie tylko nie znalazły dotąd pogłębionego omówienia,

¹ Do końca tzw. długiego wieku XIX ukazało się jedynie kilka zbiorów kazań, zob.: Markus Jastrow, *Kazania miane podczas ostatnich wypadków w Warszawie r. 1861*, Poznań 1862; Izaak Kramsztyk, *Kazania*, Kraków 1892; Samuel W. Guttman, *Kazania wygłoszone w lwowskiej synagodze na Starym Rynku*, Lwów 1904; Izaak Cyłkow, *Kazania i nauki*, Kraków 1913. Pojedyncze teksty wydano także jako osobne broszury.

² Byli to Ozjasz Thon w Krakowie oraz Samuel Guttman we Lwowie.

³ Są wzmiankowane w literaturze poświęconej nauczaniu religii żydowskiej w Galicji, zob. Mirosław Łapot, *Religia mojżeszowa w szkolnictwie publicznym we Lwowie w okresie autonomii galicyjskiej (1867–1918)*, Częstochowa 2019, s. 87, 174, 190, 195. Zob. także inny

lecz nawet nie są wzmiankowane w opracowaniach poświęconych homiletyce żydowskiej. Polskiemu czytelnikowi kazania szkolne z terenu Galicji są od niedawna znane dzięki edycji krytycznej zawierającej teksty 88 z nich, co otwiera możliwość pogłębionej analizy⁴. Może ona iść w kilku kierunkach. Jednym z ciekawszych wydają się związki tych kazań z analogiczną tradycją, tj. chrześcijańską homiletyką szkolną i chrześcijańską praktyką edukacyjną, w której takie kazania pojawiły się wcześniej⁵. Związki te są przedmiotem niniejszego artykułu, w którym staram się odpowiedzieć na następujące pytania badawcze: Czy analiza kontekstu chrześcijańskiego, w którym kazania dla dzieci szkolnych były przecież bardziej upowszechnione, pozwala lepiej zrozumieć kazania żydowskie? W jakim stopniu żydowska homiletyka szkolna była bliska chrześcijańskiej? Kontekst społeczny i ramy chronologiczne obu były identyczne. Czy zatem obie homiletyki mają związki? Czy są w jakimś zakresie do siebie podobne? Wreszcie, czy kazania w takim samym stopniu obecne były w praktyce edukacyjnej żydowskiej i chrześcijańskiej? Już samo powszechne wówczas używanie przez Żydów na określenie żydowskich kazań szkolnych terminu „egzorta”, który miał długą tradycję w homiletyce chrześcijańskiej, a w XIX w. oznaczał w niej głównie kazanie szkolne⁶, intryguje i skłania do stawiania pytań o związki tych homiletyk.

Niniejsze rozważania wpisują się w zakres współczesnych badań nad homiletyką żydowską. Jednym z istotnych kierunków tych poszukiwań jest bowiem pogłębiona analiza wielowiekowych i wieloaspektowych związków

artykuł tego autora: tenże, *Egzorta jako forma edukacji religijnej uczniów żydowskich w szkołach publicznych we Lwowie (1867–1939)*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Pedagogika” 21 (2012), s. 393–403. Niestety, mimo tytułu sugerującego, że tekst dotyczy całego okresu autonomicznego, najwcześniejsze podawane informacje dotyczą dopiero początku XX w.

⁴ *Kazania dla młodzieży żydowskiej w Galicji*, wybór i oprac. Alicja Maślak-Maciejewska, Warszawa 2021.

⁵ Zob. tamże, s. 44–45, gdzie zagadnienie to zostało już krótko zarysowane, jednak przedstawione tam uwagi mają charakter wstępnego rozpoznania problemu.

⁶ Termin pochodzi od łac. *exhortatio* (‘mowa, napomnienie, zachęta’) i – według klasycznej definicji – oznacza krótkie, charakteryzujące się bezpośrednim tonem wypowiedzi, kazanie typu parenetycznego, pobudzające do refleksji moralnej, egzystencjalnej; funkcjonował przez stulecia na określenie mów pogrzebowych, okolicznościowych przy udzielaniu sakramentów, a od XIX w. był szeroko używany na określenie kazań szkolnych, chociaż według Panusia oraz Brzozowskiego dopiero w XX w. „egzorta stała się synonimem kazania dla młodzieży szkolnej”. Kazimierz Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim. Cz. 2: Kaznodziejstwo w Polsce od oświecenia do XX wieku*, Kraków 2001, s. 315; Mieczysław Brzozowski, *Egzorta*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. Romuald Łukaszyk, Ludomir Bieńkowski, Feliks Grylewicz, Lublin 1983, s. 736–737.

między homiletykami żydowską i chrześcijańską⁷. Od dawna zwraca się uwagę w literaturze na to, że oddziaływania między nimi były dwukierunkowe i wzajemne – tradycyjnie w draszy upatruje się przecież genezy kazania chrześcijańskiego⁸. Ponad pół wieku temu Alexander Altmann wykazał, że na kształtowanie się nowoczesnej, XIX-wiecznej homiletyki żydowskiej miała wpływ chrześcijańska, w szczególności protestancka⁹. Współcześnie ta refleksja jest pogłębiana, kładzie się w niej nacisk na punkty wspólne i historyczne spotkania obu tradycji. Badania zestawiające obie tradycje pojawiają się także na gruncie polskim¹⁰, nie jest to jednak głęboko rozważany wątek.

Przestrzeń galicyjskiej szkoły zachęca tymczasem do tego typu łącznej analizy. Wraz z wprowadzeniem ustaw szkolnych z początku lat siedemdziesiątych XIX w. wzrosła w Galicji liczba dzieci, także żydowskich, wypełniających obowiązek szkolny. W efekcie w szkołach różnego typu – ludowych, wydziałowych i średnich – spotkali się uczniowie chrześcijańscy i żydowscy, pracowali zarówno katecheci katolicy (dwóch obrządków – greckiego i łacińskiego, niekiedy też ewangeliccy), jak i żydowscy (zwani „nauczycielami religii możeszowej”). Dla wszystkich tych grup organizowano osobne lekcje religii, a w ich ramach wygłaszano kazania. W modelowej sytuacji uczniowie jednej klasy uczęszczali razem na wszystkie lekcje, po czym rozchodzili się na lekcje religii swojego wyznania.

Geneza kazań szkolnych

Galicyjskie szkolnictwo elementarne do czasu przełomu ustrojowego z lat sześćdziesiątych XIX w., kiedy to w konsekwencji ustaw grudniowych wprowadzono równouprawnienie wszystkich obywateli, było podporządkowane

⁷ W 2007 r. odbyła się w Bambergu międzynarodowa konferencja poświęcona temu zagadnieniu. Materiały ukazały się w formie odrębnego tomu: *Preaching in Judaism and Christianity: Encounters and Developments from Biblical Times to Modernity*, red. Alexander Deeg, Walter Homolka, Heinz-Günther Schöttler, Berlin–New York 2008.

⁸ Zob. np. Leonard A. Greenberg, *Sermon*, [w:] *The Universal Jewish Encyclopedia*, vol. 9, red. Isaac Landman, New York 1948, s. 481.

⁹ Alexander Altmann, *The New Style of Preaching in Nineteenth-Century German Jewry*, [w:] *Studies in Nineteenth-Century Jewish Intellectual History*, red. Alexander Altmann, Cambridge 1964. Problem zależności żydowskiej XIX-wiecznej homiletyki od wzorców chrześcijańskich był identyfikowany i dostrzegany już w XIX w. przez samych kaznodziejów żydowskich.

¹⁰ Stanisław Obirek, *Homilies by Ozjasz Thon and the “Ars Predicandi” of the Polish Christian Tradition*, [w:] *A Romantic Polish-Jew: Rabbi Ozjasz Thon from Various Perspectives*, red. Michał Galas, Shoshana Ronen, Kraków 2015, s. 119–126.

Kościółom i podlegało nadzorowi konsystorzy biskupich¹¹. Jakie możliwości edukacyjne mieli Żydzi? Przede wszystkim, jeśli chodzi o naukę na poziomie podstawowym, początkowym, korzystali z tradycyjnego systemu szkolnictwa i posyłali dzieci do chederów. Działo też kilka szkół żydowskich nowego typu, wykładających przedmioty świeckie; takich placówek nie było jednak wiele (m.in. Tarnopol, Brody, Lwów, Bolechów, Kraków)¹². Część dzieci żydowskich pobierała naukę przedmiotów świeckich prywatnie. Żydzi uczyli się także w nieżydowskich szkołach elementarnych, mimo że w tamtym okresie miały one zdecydowanie chrześcijański charakter, jako że były kontrolowane przez Kościół. Dzieci żydowskie pojawiały się także w szkolnictwie średnim¹³.

Przemiany ustrojowe z lat sześćdziesiątych oraz reformy szkolne wprowadzone na przełomie tej i następnej dekady w całym imperium fundamentalnie zmieniły oblicze także szkoły galicyjskiej i przekształciły dotychczasową strukturę szkolnictwa ludowego. Przypomnijmy w skrócie najważniejsze przemiany, jakie wówczas nastąpiły: powołano Radę Szkolną Krajową (RSK) i niższe struktury administracji szkolnej (Rady Szkolne Okręgowe i Miejskowe); zniesiono nadzór Kościoła nad szkołą, która teoretycznie stała się instytucją świecką, a Kościół i instytucje religijne miały pieczę jedynie nad wykładem religii swojego wyznania; wprowadzono w praktyce obowiązek szkolny i stworzono narzędzia, aby go egzekwować¹⁴; do szkół publicznych musiano przyjmować uczniów wszystkich wyznań; jako języki wykładowe wprowadzono polski i ukraiński (wcześniej był nim niemiecki)¹⁵. Reformy oceniane były jako postępowe i rozpoczęły głębokie przemiany galicyjskiego szkolnictwa, które z czasem stało się bardziej dostępne

¹¹ Literatury na ten temat jest bardzo dużo, zob. np.: Kazimierz Szmyd, *Warunki rozwoju szkolnictwa i oświaty*, [w:] *Szkolnictwo i oświata w Galicji 1772–1918*, red. Julian Dybiec, Jerzy Krawczyk, Andrzej Meissner, Kazimierz Szmyd, Rzeszów 2015, s. 12.

¹² Zob. Kazimierz Rędziński, *Żydowskie szkolnictwo świeckie w Galicji w latach 1813–1918*, Częstochowa 2000, s. 63–140.

¹³ Ogólny przegląd zagadnień związanych z edukacją Żydów w Galicji, zob. Józef Świeboda, *Edukacja Żydów w Galicji 1772–1918*, „Prace Historyczno-Archiwalne” 2 (1994), s. 77–118.

¹⁴ W teorii obowiązek szkolny wprowadzony został krótko po utworzeniu Galicji i potwarzały go kolejne rozporządzenia i zarządzenia z lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XVIII w., nie był jednak powszechnie respektowany, zob. np. Roman Pelczar, *Szkoły Głównie w Galicji w latach 1775–1873*, Rzeszów 2021, s. 20.

¹⁵ Zagadnienie przemian szkolnictwa u progu ery konstytucyjnej i tematyka ustaw szkolnych mają bogatą literaturę przedmiotu, zob. np. Zbigniew Tabaka, *Galicyjskie ustawodawstwo szkolne w okresie kampanii rezolucyjnej 1866–1873*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny WSP w Krakowie. Prace Historyczne” (1972), nr 6, s. 273–286. Z nowszych ujęć, zob. Roman Pelczar, *Szkolnictwo elementarne*, [w:] *Szkolnictwo i oświata w Galicji...*, s. 23–29.

i powszechne dzięki zagęszczeniu sieci szkół i objęciu obowiązkową edukacją coraz większej liczby dzieci. Należy jednak pamiętać, że mimo tych przemian jeszcze pod koniec istnienia Galicji poziom analfabetyzmu był tam jednym z najwyższych w całym imperium, a sieć szkół – w porównaniu z innymi krajami koronnymi – była relatywnie słabo rozwinięta.

Wejście uczniów żydowskich do szkół publicznych wiązało się z objęciem ich edukacją religijną prowadzoną w murach szkoły. Jej częścią z czasem stały się kazania, będące przedmiotem niniejszego artykułu. Jak do tego doszło? Kazania należały do tzw. praktyk religijnych tradycyjnie towarzyszących dydaktyce religii katolickiej. Termin „ćwiczenia/praktyki religijne” obejmował także inne czynności, takie jak wspólne uczestnictwo w nabożeństwach, spowiedzi czy przyjmowanie komunii, jednak w XIX w. to kazania stały się najważniejszym elementem tych „ćwiczeń”. Ich obecność w dydaktyce religii katolickiej w szkolnictwie średnim (i przez jakiś czas – wyższym) była już regulowana przepisami z początku stulecia, z lat 1804 i 1827¹⁶. Odniesienie do nich znalazło się też w tekście Ustawy z dnia 25 maja 1868 r. o stosunku Kościoła do szkoły, znoszącej nadzór Kościoła nad szkolnictwem. W ustawie tej Kościołom i stowarzyszeniom religijnym powierzano nadzór nad nauczaniem religii i „ćwiczeniami religijnymi”. Sformułowany bardzo ogólnie przepis *implicite* dotyczył nauczania religii wszystkich, zrównanych w szkolnictwie wyznań. Nauczanie tego przedmiotu miało być niezależne od Kościoła, ponadwyznaniowe – można się jednak domyślać, że takie sformułowanie przepisu, uwzględniające nie tylko „lekcje religii”, ale też *explicite* „ćwiczenia”, było wynikiem długiej ich tradycji w nauczaniu religii katolickiej¹⁷. Podobny zapis znajdujemy w uchwalonym prowizorycznie w 1870 r. regulaminie szkolnym, który nakazywał, by uczniowie podczas ćwiczeń religijnych nadzorowali nauczyciele ich wyznania („Jest obowiązkiem szkoły, aby przy ćwiczeniach religijnych zaprowadzonych w myśl §5 ustawy państwowej o szkołach ludowych, nauczyciele odnośnych wyznań nadzorowali uczniów pod względem dyscyplinarnym”)¹⁸. Także wydawane w kolejnych latach

¹⁶ Szerzej o ustawodawstwie dotyczącym katolickich ćwiczeń religijnych, zob. Ignacy Korzeniowski, *Zbiór przepisów odnoszących się do Kościoła i duchowieństwa katolickiego na podstawie zbioru ustaw administracyjnych wydawanego pod redakcją radcy namiestnictwa Jerzego Piwockiego*, Lwów 1900, s. 322–323.

¹⁷ *Gesetz vom 25. Mai 1868, wodurch grundsätzliche Bestimmungen über das Verhältnis der Schule zur Kirche erlassen werden. Giltig für die im Reichsrathe vertretenen Königreiche und Länder*, „Reichsgesetzblatt für das Kaiserthum Oesterreich” 19 (1868), nr 48, s. 97.

¹⁸ *Regulamin szkolny i naukowy dla ogólnych szkół ludowych* (pkt VIII, §50) będący załącznikiem do Rozporządzenia Ministra Wyznań i Oświaty z dnia 20 sierpnia 1870,

rozporządzenia i ustawy szkolne, w których mowa była o nauczaniu religii i związanych z nią „ćwiczeniach religijnych”, zawierały sformułowania ogólne, niesugerujące, że owe ćwiczenia dotyczą jedynie religii katolickiej¹⁹. Nadmienmy, że wprowadzano też osobno regulacje dotyczące wyłącznie ćwiczeń katolickich²⁰.

W czasie wydawania tych regulacji nauka religii możeszowej²¹ w szkołach Galicji raczkowała, oferowano ją w szkołach średnich (nie wszystkich), a do szkół ludowych i wydziałowych weszła szerzej dopiero w kolejnych dekadach. Wraz z jej postępującą obecnością krystalizowały się środowisko nauczycielskie i refleksja teoretyczna dotycząca nauczania tego przedmiotu. W jej ramach wielokrotnie odzywały się głosy, że częścią edukacji religijnej uczniów żydowskich powinny być też kazania, pozwalające na pogłębienie wiedzy, budzenie uczuć religijnych i – co nie mniej istotne – zwiększające w praktyce liczbę godzin edukacji religijnej pobieranej przez dzieci. Nie bez znaczenia mógł być fakt, że kazania takie dla dzieci żydowskich wprowadzano także w innych krajach imperium Habsburgów. Już w latach 1851–1852 wydane zostały stosowne rozporządzenia dla szkół średnich w Czechach i na Morawach. Argumentując, że godziny przeznaczone na „ćwiczenia religijne” pokrywały się z godzinami szkolnymi w szabat i święta, rozporządzenia te stwierdzały, iż jednym z zadań żydowskiego nauczyciela religii powinno być wygłaszanie kazań dla swoich uczniów²². Rozporządzenie z 1854 r. (wydane dla Czech) stanowiło, że uczniowie żydowscy powinni w szabat uczyć się regularnie

w: „Dziennik Ustaw Państwa dla Królestw i Krajów w Radzie Państwa Reprezentowanych”, z. 42 (21 sierpnia 1870), nr 105, s. 227.

¹⁹ Np. w pkt. 10 §10 Ustawy szkolnej krajowej z dnia 26 czerwca 1899 r. o radach szkolnych okręgowych stanowiono, że: „Nad sprawami dotyczącymi nauki religii, ćwiczeń religijnych i nauczycieli religii obradować i głosować należy, o ile to tylko możliwe, w obecności reprezentanta właściwego wyznania”; tekst ustawy dostępny np. w: Marian Jakimowski, *Zbiór najważniejszych ustaw i rozporządzeń w zakresie szkół ludowych w Galicji z krótkim poglądem na rozwój krajowego ustawodawstwa szkolnego*, Stanisławów 1912, s. 70–79. Podobne zapisy znalazły się w ustawach regulujących zatrudnianie nauczycieli religii.

²⁰ *Verordnung des Ministers für Cultus und Unterricht vom 5. April 1870, Z. 2916 betreffend die gottesdienstlichen Übungen für katholische Schuler an Mittelschulen*, „Verordnungsblatt für das Ministerium für Cultus und Unterricht” (1870), nr 56, s. 213.

²¹ Określenie „religia możeszowa” było powszechnie używane w omawianej epoce w odniesieniu do nazwy przedmiotu szkolnego – lekcji religii dla Żydów.

²² Chodzi o rozporządzenia z 24 września 1851 L. 9225 dla Czech oraz z 11 lutego 1852 L. 999 dla Moraw, zob. *Sammlung der Normalien für den israelitischen Religionsunterricht an den Mittelschulen Österreichs. Im Auftrage des Verbandes der isr. Religionslehrer an den österreichischen Mittelschulen*, Hrsg. Leopold Goldhammer, Wien 1912, s. 2. Na określenie mów użyto terminu *Erbauungsreden*.

na nabożeństwa synagogałne²³. Nie znalazłam podobnych rozporządzeń dla Galicji, które wprost odnosiłyby się do kwestii wygłaszania kazań dla uczniów żydowskich i zapewne takowe nie zostały wydane, galicyjscy Żydzi bowiem nie powoływali się na nie, gdy argumentowali potrzebę upowszechnienia kazań dla żydowskiej młodzieży szkolnej. Na przykład w 1907 r. w czasie zorganizowanej we Lwowie konferencji poświęconej problemowi nauczania religii mojżeszowej zwolennicy naciskania na władze szkolne o szersze wprowadzenie kazań powoływali się na ogólne zapisy ustawy z 1868 r., interpretując je (chyba nieco na wyrost wobec intencji ustawodawcy) jako polecenie organizowania takowych: „przepisuje ustawa z d. 25 maja 1868 roku ćwiczenia religijne (egzorty), które służą do podniesienia ducha religijnego i zaznajomienia uczniów, względnie uczennic z praktykami religijnymi”²⁴. Z kolei w 1912 r. do Rady Szkolnej Krajowej skierowano petycję, w której oprócz innych postulatów dotyczących poprawy poziomu nauczania religii mojżeszowej w szkołach średnich (chodziło m.in. o zwiększenie liczby godzin, prowadzenie zajęć w korzystnych porach czy docenienie pozycji żydowskiego nauczyciela religii) znalazł się też wymóg dotyczący organizowania egzort. W punkcie tym autorzy petycji powoływali się na wzmiankowane wyżej rozporządzenia ministerialne z lat 1851–1852 odnoszące się do wprowadzenia kazań dla młodzieży żydowskiej szkół średnich Czech i Moraw, zwracając uwagę na to, że ministerstwo, wydając je, „jasno tedy orzekło [...] że egzorty są integralną częścią nauki religii”²⁵. W piśmie pominięto informacje o tym, że rozporządzenia zostały wydane nie dla Galicji, lecz dla innych krajów.

Omówione tu postulaty środowisk żydowskich z 1907 i 1912 r. dotyczą upowszechnienia, szerszego wprowadzenia kazań dla dzieci żydowskich w większej liczbie szkół, ich spopularyzowania i wiążącego się z tym chociażby zwiększenia liczby etatów nauczycielskich finansowanych z funduszy szkolnych. Wysuwanie takich postulatów nie oznacza jednak, że egzort do dzieci żydowskich nie wygłaszano wówczas wcale. Przeciwnie, były wprowadzone w niektórych szkołach Galicji (zob. niżej), a ich głoszenie wpisywano w pensum nauczycieli (występowały tu jednak znaczne różnice w zależności od ośrodka). Już w ostatnich dekadach XIX w. zdarzało się

²³ Tamże.

²⁴ *Sprawozdanie z posiedzeń ankiety w sprawie nauki religii mojżeszowej w szkołach galicyjskich odbytej dnia 11. lutego 1907 r. (na podstawie stenograficznego protokołu)*, Lwów 1907, s. 29. Tu i w następnych cytatach pisownię uwspółcześiono.

²⁵ Pismo do Rady Szkolnej Krajowej ze stycznia 1912 r., Archiwum Żydowskiego Instytutu Historycznego [dalej: AŻIH], Gmina żydowska w Krakowie, sygn. 744/1.

interpretowanie przytoczonych wyżej ustaw przez władze szkolne jako zobowiązujących także nauczycieli religii mojżeszowej do wygłaszania kazań. W 1895 r. autor zbioru żydowskich egzort, Natan Szyper, wspominał o trudnościach, z jakimi się mierzył wobec nałożonego na niego przez RSK obowiązku głoszenia tego typu kazań²⁶. Majer Bałaban w 1905 r. pisał o istniejącym w Galicji obowiązku żydowskiego nauczyciela „wygłaszania każdej soboty egzorty dla swej dziatwy”²⁷.

Podsumowując, stwierdzamy, że ramy prawne dla kazań szkolnych tworzone były na podstawie i z uwzględnieniem praktyki typowej dla katechezy katolickiej, w której ważną rolę odgrywały tzw. praktyki religijne, czyli udział dzieci i młodzieży w życiu religijnym Kościoła. Z czasem zaczęto zwracać uwagę na to, że zapisy ustaw szkolnych, w których mowa o ćwiczeniach, mając charakter ogólny, dotyczą wszystkich wyznań, należałoby zatem w praktyce zastosować je także względem uczniów żydowskich. W kontekście formalnego równouprawnienia nie było to rozumowanie bezzasadne, chociaż – jak się wydaje – uchwalając ustawy szkolne z lat sześćdziesiątych XIX w., nie myślano o egzortach żydowskich. Dopiero wówczas szkolnictwo elementarne stało się w teorii publiczne i niezależne od Kościoła, a w kolejnych latach zaczęła wzrastać liczba Żydów, którzy z niego korzystali. Coraz częściej organizowano zatem dla tych uczniów lekcje ich religii. Krystalizowało się środowisko nauczycielskie, a w istniejących ramach prawnych jego przedstawiciele znajdowali uzasadnienie dla swoich żądań i postulatów wprowadzenia egzort także dla uczniów żydowskich. Wraz ze wzrostem zaawansowania dydaktyki religii pojawiła się refleksja, by jak najlepiej wykorzystać istniejące możliwości. Dla domagających się upowszechnienia egzort przedstawiciele środowiska nauczycielskiego był to, jak się wydaje, postulat równościowy: dzieci żydowskie miały otrzymać to samo, co oferowano dzieciom chrześcijańskim. Było to o tyle istotne, o ile w środowisku tym oceniano dydaktykę religii mojżeszowej jako niedomagającą pod każdym względem (zbyt mało nauczycieli, brak odpowiednich podręczników), gorzej rozwiniętą od katechezy katolickiej²⁸.

²⁶ Natan Szyper, *Obrazy z Pisma Świętego dla dojrzalszej młodzieży izraelickiej*, Lwów 1896, s. V.

²⁷ Majer Bałaban, *Nasza homiletyka*, „Izraelita” 40 (1905), nr 21, s. 240.

²⁸ To wszystko naturalnie nie oznacza, że powszechnie Żydzi chcieli wprowadzenia egzort. Społeczność żydowska była bardzo zróżnicowana pod względem poglądów religijnych i na dydaktykę religii w ramach edukacji szkolnej. Środowiska tradycyjne w ogóle nie widziały potrzeby organizowania tego typu lekcji, nie mówiąc już o egzortach.

Krystalizacja myśli homiletycznej

Intensyfikacja refleksji żydowskiej o egzortach dla dzieci żydowskich w Galicji, przypadająca na przełom stulecia XIX i XX, była chronologicznie zbieżna z debatą katolicką. W katolickiej praktyce kaznodziejskiej na ziemiach polskich kazania chrześcijańskim dzieciom i młodzieży głoszone były od średniowiecza, upowszechniły się w wiekach XVII i XVIII i w tym to okresie pojawiło się ich powiązanie z edukacją szkolną²⁹. Dopiero jednak pod koniec XIX w. zauważa się w tradycji katolickiej pełne wykształcenie i rozkwit tego gatunku homiletycznego. Na przełom XIX i XX w. przypada intensyfikacja refleksji na jego temat, której efektem było wykrystalizowanie się zasad wygłaszania takich kazań oraz wypracowanie teorii kaznodziejstwa szkolnego³⁰. Kierunek ten był szczególnie widoczny w Galicji, gdzie działało wielu wybitnych egzortatorów³¹. W efekcie w ostatniej dekadzie XIX w. zaczęto publikować teksty egzort katolickich. Za pierwszy ich zbiór uważane są *Egzorty do młodzieży szkolnej*, wydane w 1893 r. we Lwowie przez tamtejszego katechetę gimnazjalnego, Feliksa Józefowicza³². Kolejny tom egzort, tym razem świątecznych, autor ten wydał dwa lata później³³. Badacz egzort katolickich, Zbigniew Kosik, oceniał przedsięwzięcie wydawnicze z 1893 r. jako pionierskie³⁴. Pierwszy żydowski zbiór egzort został ułożony za ledwie dwa lata później, w 1895 r. (z taką datą autor podpisał przedmowę), i ukazał się drukiem w 1896 r. – były to *Obrazy z Pisma Świętego* Natana Szypera³⁵, lwowskiego nauczyciela religii mojżeszowej, bardzo aktywnego na polu dydaktyki religii, zatrudnionego wówczas w Seminarium Nauczycielskim Żeńskim oraz w Szkole Męskiej

²⁹ Zbigniew Kosik, *Egzorta w kaznodziejstwie szkolnym*, Kraków 2004, s. 41.

³⁰ Tamże, s. 7, 46–47. Zob. też Czesław Chrzęszcz, *Wychowawcy elit. Działalność katechetów galicyjskich szkół średnich w latach 1867–1918*, Kraków 2014, s. 218–232. Powyższe uwagi dotyczą *de facto* Kościoła rzymskokatolickiego. Nie znalazłam opracowań dotyczących egzort w Kościele grekokatolickim, chociaż takie z pewnością były wygłaszane, co wynika z dokumentacji archiwalnej, nie badałam jednak głębiej tego zagadnienia. W niniejszym artykule, pisząc o „tradycji chrześcijańskiej” czy „egzortach katolickich”, mam na myśli tradycję rzymskokatolicką.

³¹ Zob. np. biogramy przedstawione w: Kosik, *Egzorta...*, s. 55. Chociaż autor nie łączy tematu do Galicji i stara się ujmować zagadnienie ogólnie w odniesieniu do ziem polskich, w praktyce większość wybitnych autorów kazań szkolnych związana była z Galicją.

³² Feliks Józefowicz, *Egzorty do młodzieży szkolnej*, Lwów 1893.

³³ Feliks Józefowicz, *Egzorty do młodzieży szkolnej (adwentowe, świąteczne i pasyjne)*, Lwów 1895.

³⁴ Kosik, *Egzorta...*, s. 63.

³⁵ Szyper, *Obrazy z Pisma Świętego...*

i Żeńskiej im. św. Anny we Lwowie. Obaj – Józefowicz i Szyper – mieszkali wytedy we Lwowie, wydali swoje zbiory nakładem własnym, obaj też we wstępie pisali o dotychczasowym braku tego typu dzieł w języku polskim i zapotrzebowaniu na nie. Zarówno jeden, jak i drugi cechowali się przy tym (pozorną?) skromnością. Szyper wyrażał nadzieję, że swoim przykładem „pobudzi bardziej [od niego] powołanych do napisania w języku polskim lepszego dzieła niż to, na jakie [jego] stać było”³⁶, Józefowicz zaś pisał, że swoim dziełem chciałby „zdolniejszych Kolegów pobudzić do napisania czegoś lepszego”³⁷. Obaj autorzy świadomie oddawali do druku dzieło nieroszczące sobie pretensji do kompletności – Józefowicz zamieścił w tomie egzorty okolicznościowe (gdź, jak wierzył, to ich najbardziej wówczas brakowało), planując jednocześnie kolejne tomy, w których miały się znaleźć egzorty świąteczne i „zwykłe”, czyli niedzielne³⁸. Szyper opublikował z kolei egzorty cotygodniowe, ale jedynie odnoszące się do pierwszych trzech ksiąg Pięcioksięgu; do tomu dołączył jednak dodatek z tekstami kilku kazań okolicznościowych i świątecznych. Obie książki miały sporą i zbliżoną objętość wynoszącą ponad 200 stron. W następnych latach ukazywały się tomy innych autorów, przy czym katolickich było zdecydowanie więcej niż żydowskich. Wśród żydowskich wymienić możemy zaledwie dwa dzieła: *Bikkurim* Samuela Guttmana, wydane w 1901 r.³⁹, uchodzące następnie przez lata za wzór homiletyki żydowskiej dla dzieci i młodzieży, oraz – niezachowane do naszych czasów – egzorty Mojżesza Jakóba, nauczyciela religii związanego z Krakowem⁴⁰. W 1905 r. Bałaban, wówczas aktywny na niwie nauczania religii, oceniał liczebność takich dzieł jako niewystarczającą, niewspółmiernie małą wobec potrzeb⁴¹.

Od przełomu wieków drukowano przykładowe, wzorcowe egzorty na łamach specjalistycznej prasy. Podobnie jak w przypadku tomów kazań także teraz obserwujemy przesunięcie czasowe – najpierw pojawiły się

³⁶ Tamże, s. VI.

³⁷ *Przedmowa do wydania drugiego*, [w:] Feliks Józefowicz, *Egzorty i przemówienia przygodne do młodzieży szkolnej*, wyd. 2, Lwów 1907, s. IV.

³⁸ Zob. tamże, s. V.

³⁹ Samuel Wolf Guttman, *Bikkurim*, t. 1: *Zbiór egzort wygłoszonych dla dziatwy szkolnej żydowskiej*, Lwów 1901.

⁴⁰ Informacja o książce pt. *Egzorty, które nauczyciel miewać powinien co tygodnia wobec młodzieży szkoły średniej*, opublikowanej w 1908 r., znajduje się w wykazach prac autora, jednak nie notują jej dziś katalogi biblioteczne. Zakładam, że był to zapewne zbiór egzort, a nie opracowanie im poświęcone. Pojedynczą egzortę autor przesłał do „Wychowania i Oświaty”, co uprawdopodobnia sporządzenie przezeń większej liczby tekstów.

⁴¹ Bałaban, *Nasza homiletyka...*, s. 240.

w czasopiśmie katolickich, a kilka lat później w żydowskich. Ogólnie prasa żydowska skierowana do nauczycieli religii powstała później niż analogiczna katolicka. W jednej i drugiej egzorty zajmowały poczesne miejsce. Ukazujący się w latach 1897–1910 katolicki „Dwutygodnik Katechetyczny i Duszpasterski” nie tylko drukował egzorty, ale też od 1898 r. organizował konkursy mające na celu zwiększenie kompetencji katechetów w tym zakresie. Egzorty drukował także inny periodyk katolicki, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy”, ukazujący się od 1911 r.⁴² Żydowska prasa pedagogiczna drukowała egzorty od 1905 r. Pierwszy robił to, niezachowany do naszych czasów, periodyk „Maor-Światło”, ukazujący się krótko w 1905 r. Musiały one odgrywać dużą rolę na jego łamach, gdyż zachowane informacje na temat treści tego czasopisma sprowadzają się w zasadzie do tego, że drukowano w nim egzorty. Wspominał o tym po latach jego redaktor, Majer Bałaban, który pisał, że Samuel W. Guttman, zaproszony do współpracy przy prowadzeniu działu homiletycznego, „już w pierwszym zeszycie tego miesięcznika podał [...] tematy i dyspozycje do początkowych sydr roku synagogałnego”⁴³. Jak dodawał Bałaban, Guttman „nie kontynuował tego »Przewodnika homiletycznego«, lecz w dalszych numerach »Światła« ogłaszał kazania i egzorty, wśród nich doskonale przemówienie do młodzieży na święto Simchat Tora”⁴⁴. „Światło” ukazywało się krótko. Już jednak w grudniu 1905 r. pojawił się inny periodyk przeznaczony dla żydowskich nauczycieli religii – „Wychowanie i Oświata”. Pierwszą egzortę, będącą przedrukiem z *Obrazów z Pisma Świętego Szypera*, wydrukowano już w numerze okazowym tego pisma. W kolejnych latach, a czasopismo ukazywało się do 1914 r.⁴⁵, egzorty drukowano w nim z dużą regularnością, niekiedy więcej niż jedną w danym numerze. Z jednego ze wstępów redakcyjnych wynika, że było to odpowiedzią na potrzeby środowiska („wiedząc, że kolegom potrzebne są egzorty do wygłaszania w szkole, umieszczamy takowe w każdym numerze”)⁴⁶. W następnych latach na łamach czasopisma opublikowano egzorty kilku autorów. Najwięcej wyszło spod pióra Natana Szypera (w większości oryginalnych, ale też takich, które oparte były na egzortach wydrukowanych wcześniej

⁴² Kosik, *Egzorta...*, s. 83.

⁴³ Majer Bałaban, *Historia lwowskiej synagogi postępowej*, Lwów 1937, s. 174–175.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ W latach 1925–1926 na krótko wznowiono jego wydawanie, ukazały się wówczas przynajmniej numery 84/85 oraz 86 (styczeń 1926).

⁴⁶ *Rok piąty*, „Wychowanie i Oświata” 5 (1910), nr 41–43, s. 1.

w *Obrazach*); ponadto teksty drukowali także: Arnold Friedman, Ozjasz Offenberger, Izaak Hofman, Jakub Rappaport, Mojżesz Jakób.

Jak się wydaje, ówcześni nauczyciele religii bardzo potrzebowali tego typu wzorców. Konieczność wygłoszenia kazania była wyzwaniem zarówno dla nauczycieli chrześcijańskich, jak i żydowskich. Z wyjątkiem kaznodziejów synagog postępowych, którzy także nauczali religii, Żydzi w zasadzie nie mieli żadnego przygotowania homiletycznego. Wykształcenie takie posiadali wprawdzie katecheci katoliccy, gdyż na tych posadach pracowali zazwyczaj księża, jednak także dla nich wygłoszenie egzorty mogło być wyzwaniem. O tym, że umiejętności właściwego skomponowania tekstu dla młodzieży wcale nie musiały być u przeciętnego księdza zadowalające, świadczyć może przebieg jednego z konkursów na egzortę, zorganizowanego w 1906 r., w którym ostatecznie nie przyznano żadnej nagrody. Zgłosiło się zaledwie trzech autorów, a krytyczna ocena przedstawiona przez komisję (opinię opublikowano na łamach czasopisma) sugeruje ich małe doświadczenie, np.: egzorty jednego z księży „za mało uwzględniają życie moralne ucznia w obecnych czasach”, innego autora krytykowano za to, że „nie założył sobie z góry, na które wady ucznia silniej ma uderzyć”. Trzeci autor zaproponował zaś egzorty ocenione przez redakcję jako „stanowczo za trudne dla uczniów”⁴⁷. Skoro tak opiniowano kazania osób, które czuły się na tyle pewnie, by wziąć udział w konkursie, można domniemywać, że poziom kompetencji pozostałych księży był niższy.

Chrześcijańska i żydowska praktyka pedagogiczna

Analizując dynamikę publikacji tekstów egzort katolickich i żydowskich, należy pamiętać, że mimo podobieństw w chronologii edycji inna była skala zjawisk. Różniła się zarówno liczba publikacji (katolickich wydano o wiele więcej)⁴⁸, jak i skala faktycznej obecności egzort w edukacji. O ile organizowanie takich kazań dla dzieci chrześcijańskich było normą, powszechnie

⁴⁷ *Rezultat konkursu na egzorty rekolekcyjne dla młodzieży szkolnej*, „Dwutygodnik Katechetyczny i Duszpasterski” 10 (1906), nr 3, s. 94–95.

⁴⁸ Liczby możemy podawać w przybliżeniu. Kosik, *Egzorta...*, s. 82, obliczał, że do 1939 r. ukazało się, w osobnych tomach i na łamach prasy, ponad 1500 egzort katolickich. Wiele z nich wyszło spod pióra katechetów aktywnych przed 1914 r., co pokazuje analiza ich spuścizny (por. biogramy zawierające liczbę opracowanych egzort w: tamże, s. 55–76). Najwięcej egzort żydowskich ukazało się w „Wychowaniu i Oświacie”, przy czym część była przedrukiem lub skróconą wersją egzort drukowanych wcześniej przez Szypera. Nie wiemy, jak wiele tekstów opublikowano w niezachowanych do dziś „Świetle” i tomie Mojżesza Jakóba. W tomie Szypera wydrukowano 56 kazań, a w zbiorze *Bikkurim* Guttmana – 17.

przyjętą praktyką i były one głoszone w większości szkół (nie wszystkich), o tyle w przypadku dzieci żydowskich ich wprowadzenie pozostawało często postulatem.

Źródła nie pozwalają na zestawienie dokładnych statystyk i porównanie skali wprowadzenia egzort żydowskich i chrześcijańskich dla całej Galicji i całego analizowanego okresu. Ciekawy, chociaż częściowy, wgląd w tę kwestię dają dane o prowadzonej w poszczególnych ośrodkach edukacji religijnej dzieci wszystkich wyznań, zbierane przez okręgowe władze szkolne i przekazywane starostwom w związku z przyjęciem w 1889 r. nowej ustawy dotyczącej wynagradzania nauczycieli religii i katechetów⁴⁹. Wynika z nich, że w większości szkół, dla których mamy takie dane, organizowano lekcje religii katolickiej oraz wygłaszano kazania dla dzieci chrześcijańskich. Jeśli chodzi o dzieci żydowskie, to ich edukację religijną, jeśli w ogóle takową w danej szkole wprowadzono (a nierzadko wcale jej nie było mimo wysokiej liczby uczniów żydowskich i norm prawnych, które teoretycznie wskazywały obowiązek organizacji takich lekcji)⁵⁰, ograniczano do zwykłych lekcji szkolnych. W mniejszości były ośrodki, w których głoszono kazania – do takich należały w Galicji Zachodniej np. Bochnia, Niepołomice, Brzesko, Wojnicz, Zakliczyn nad Dunajcem⁵¹. Uwagę zwraca brak oczywistego klucza – egzort nie było w największych miastach, czyli tam, gdzie moglibyśmy się ich spodziewać. Nie głoszono ich pod koniec lat osiemdziesiątych XIX w. chociażby w największej gminie Galicji Zachodniej, czyli Krakowie. Bardzo wiele zależało tutaj od lokalnych uwarunkowań.

Problematykę faktycznej obecności egzort żydowskich w edukacji szkolnej w Galicji w kolejnych latach omówiono w innym miejscu⁵², tutaj podsumujmy tylko, że z czasem stała się częstsza, chociaż do końca okresu autonomicznego daleko mniejsza od obecności kazań dla dzieci

Pojedyncze kazania ukazały się też w tomach innych kaznodziejów. Ostrożnie szacowalbym ich liczbę przed 1914 r. łącznie na ok. 150 tekstów.

⁴⁹ Chodziło o stwierdzenie, w których szkołach należy utworzyć stałe etaty katechetyczne i nauczycielskie, konieczne ze względu na regulacje rzeczony ustawy.

⁵⁰ Przyczyny braku takich lekcji były bardzo złożone i zależały od konkretnego ośrodka. W niektórych od obowiązku wskazania nauczyciela uchylała się sama gmina, która nie widziała potrzeby organizowania lekcji (twierdząc np., że tradycyjny system edukacji religijnej wystarcza), w innych – mimo postulatów gminy – nie tworzone stałego etatu nauczycielskiego. Sytuacja w poszczególnych miejscowościach Galicji była różna i trudno ją uogólnić.

⁵¹ Na podstawie tabel statystycznych zawartych w: Centralny Derżawnyj Istorycznyj Archiw Ukrainy we Lwowie [dalej: CDIAL], fond (zespół) Rada szkolna Krajowa, sygn. 178/1/1112. Za skopiowanie i udostępnienie tych plików dziękuję Marii Vovchko.

⁵² *Kazania dla młodzieży...*, s. 38–44.

chrześcijańskich. W pierwszej dekadzie XX w. egzorty były już jednak z pewnością stałym elementem edukacji dzieci żydowskich Lwowa i Krakowa (w każdym z tych miast wygłaszano ich tygodniowo łącznie ponad dwadzieścia)⁵³ i będą głoszone także w innych miastach Galicji, również w małych ośrodkach. Problem ten w sposób bardziej kompleksowy, mamy nadzieję, pozwolą bliżej opisać dalsze badania.

Podobieństwa formalne

Między egzortami chrześcijańskimi i żydowskimi było bardzo dużo podobieństw natury formalnej, wynikających z identycznego kontekstu, w jakim powstawały. Przede wszystkim głoszone je w takim samym trybie, łączącym rytm roku szkolnego i liturgicznego. Stąd zarówno w jednej, jak i drugiej tradycji powstawały egzorty na rozpoczęcie i zakończenie roku szkolnego, okolicznościowe z powodu ważnych uroczystości i jubileuszy, którym towarzyszyła oprawa religijna, a także z okazji świąt religijnych⁵⁴. Podstawą były jednak egzorty „powszednie”, cotygodniowe, które w judaizmie powiązane były z paraszą, a w chrześcijaństwie z czytaniem na dany tydzień⁵⁵. Stanowiły one w obu tradycjach najliczniejszą grupę kazań, co wynikało też z tego, że do ich głoszenia nauczyciele byli zobowiązani.

Podobieństwa zachodziły też ze względu na miejsce wygłaszania – był to albo budynek szkoły, albo miejsce kultu, czyli kościół bądź synagoga. Katolicyzm był tu uprzywilejowany, jeśli bowiem przy szkole istniała kaplica, a często tak było, to egzorty mogły w niej być głoszone. Jeśli egzorta odbywała się poza szkołą, uczniowie szli na nią razem z nauczycielami. Zarówno chrześcijańskie, jak i żydowskie egzorty wygłaszano zazwyczaj pod koniec tygodnia i często miały oprawę religijną w postaci nabożeństwa, wspólnej modlitwy.

⁵³ Zob. *Podział nauki religii mojżeszowej w szkołach ludowych miasta Krakowa w roku szkolnym 1909/10*, AŻIH, Gmina żydowska w Krakowie, sygn. 741/2; *Podział godzin nauki religii mojżeszowej w szkołach ludowych w Krakowie w roku szkolnym 1912/13*, Archiwum Narodowe w Krakowie, zespół Rada Szkolna Okręgowa Miejska w Krakowie, sygn. 29/1916/0/15; *Kronika. W lwowskich szkołach prosp. i wydziałowych...*, „Wychowanie i Oświata” 7 (1912), nr 71, s. 6.

⁵⁴ Przedstawiam tu uproszczony podział, związany z okolicznościami wygłoszenia kazania. Dla egzort chrześcijańskich Kosik zaproponował także klasyfikację opartą na treści i okresie roku liturgicznego, zob. Kosik, *Egzorta...*, s. 82–99.

⁵⁵ Kosik określał je mianem „niedzielných”, tamże, s. 88, 105.

W obu tradycjach podkreślano, że egzorta nie może być długa i nużąca⁵⁶. Jak pisał Natan Szyper, „musi być krótka, zwięzła, żywa i barwna, czym właśnie powinna się różnić od zwykłej lekcji religii”⁵⁷. Miały być na tyle krótkie, by młodzi słuchacze byli w stanie w pełni skoncentrować się na ich treści mimo zmęczenia związanego z końcem tygodnia nauki. W tradycji chrześcijańskiej panował pogląd, że nie powinna być dłuższa niż kwadrans (a nawet dziesięć minut dla najmłodszych dzieci), za górną zaś granicę przyjmowano pół godziny⁵⁸. Kazania żydowskie miały bardzo podobną długość, trwały zapewne nie dłużej niż kwadrans. Jest to poświadczone źródłowo⁵⁹ i potwierdzone obliczeniami – możemy takie przeprowadzić, szacując przeciętną liczbę wypowiedzianych wyrazów i zakładając, że wygłaszane były starannie, w tempie typowym dla takiej wypowiedzi, czyli lento⁶⁰.

Egzorcie towarzyszyła wyjątkowa atmosfera, co zauważano zarówno w środowisku chrześcijańskim, jak i żydowskim. Wygłaszał ją nauczyciel dobrze znany uczniom, był bowiem ich katechetą bądź nauczycielem religii, jednak okoliczności odbiegające od atmosfery klasy szkolnej i standardowej lekcji religii miały szczególnie sprzyjać skupieniu uczniów⁶¹.

Struktura, treści, źródła – podobieństwa czy różnice?

Czy podobieństwa między egzortami katolickimi a żydowskimi rozciągały się poza zbieżności natury formalnej i obejmowały także treść samych kazań? Innymi słowy, czy kazania te były do siebie podobne? W ogólnym zarysie tak, co wynikało z prymatu, w obu tradycjach, tekstu biblijnego jako tzw. tworzywa egzorty, czyli materiału, na którym ją opierano. Zdarzały się oczywiście kazania w małym stopniu oparte na Biblii lub wręcz nieoparte na niej, a skłonność do wykorzystywania danego materiału wynikała też z indywidualnych stylów kaznodziejskich, co do zasady jednak w obu środowiskach uważano, że podstawę egzorty powinna stanowić Biblia i taki postulat powszechnie pojawiał się w rozważaniach teoretycznych

⁵⁶ Refleksja na ten temat jest bardziej rozwinięta w myśli chrześcijańskiej, gdzie ogólnie częściej debatowano o tym gatunku homiletycznym.

⁵⁷ Natan Szyper, *Egzorta w szkole ludowej*, „Wychowanie i Oświata” 1 (1906), nr 6, s. 43.

⁵⁸ Kosik, *Egzorta...*, s. 144.

⁵⁹ CDIAL, fond Żydowska Gmina Wyznaniowa we Lwowie, sygn. 701/2/1544, s. 19. Informację o tym, że egzorta trwa „zwykle 10–15 minut”, podawał w piśmie do zarządu lwowskiej gminy Guttman, co jest wysoce wiarygodne, ponieważ był on jednym z najbardziej doświadczonych egzortatorów w Galicji.

⁶⁰ Obliczenia przedstawiono w: *Kazania dla młodzieży...*, s. 25.

⁶¹ O tym wątku w tradycji chrześcijańskiej, zob. Kosik, *Egzorta...*, s. 79.

na ten temat⁶². Oczywiście w obu tradycjach oznaczało to inne księgi i odmienny kanon, w judaizmie głównie Pięcioksiąg, w chrześcijaństwie przede wszystkim Nowy Testament, chociaż korzystano też z innych ksiąg biblijnych. W praktyce oznaczało to zazwyczaj przyjęcie za punkt wyjścia do rozważań – odpowiednio do tradycji – parasy lub czytania na dany tydzień.

Te teoretyczne postulaty dotyczące opierania egzorty na Biblii przyjęły się w praktyce homiletycznej, co potwierdza lektura samych kazań. W jaki sposób z niej korzystano? Nacisk, zarówno w judaizmie, jak i w chrześcijaństwie, kładziono na nauki i wnioski płynące z tekstu biblijnego. Zakładano, że sam tekst uczniowie znają, w razie potrzeby zatem ograniczano się do jego krótkiego streszczenia, przypomnienia treści⁶³. To, że na ogół nie wchodziło w pogłębioną refleksję na temat treści samego tekstu, wynikało z panującej w obu środowiskach opinii, że udział w kazaniu powinien przede wszystkim kształtować charakter uczniów, dawać wzorce postępowania, pielęgnować i utrzymywać ich religijność⁶⁴. W uproszczeniu, klasyczne lekcje religii miały zapewniać wiedzę teoretyczną, egzorty zaś praktyczną. Rozróżnienie to ma naturalnie większe znaczenie w tradycji chrześcijańskiej, gdzie egzorty były powszechniejszą praktyką – z udziałem większości uczniów⁶⁵.

W egzortach wykorzystywano też inne niż Biblia teksty religijne i teksty kultury. W tradycji żydowskiej były to m.in. *Pirke Awot*, midrasze, *Cene urene*, ale także legendy żydowskie⁶⁶. Podkreślano jednak, że „legendy, powiastki, trafne porównania” mogą być jedynie dodatkiem, „przyprawą egzort”, jak to ujmował Szyper, podstawą bowiem powinien pozostawać tekst biblijny⁶⁷. W tradycji chrześcijańskiej były to np. żywoty świętych⁶⁸. W obu tradycjach zauważano, że kaznodzieja powinien odnosić się do bieżącego życia uczniów. Wydaje się jednak, że w judaizmie takie postulaty

⁶² O Biblii w tradycji żydowskiej, zob. *Kazania dla młodzieży...*, s. 20–22; o Biblii w tradycji chrześcijańskiej – zob. Kosik, *Egzorta...*, s. 109–112.

⁶³ Wniosek oparty na lekturze kazań; o takiej praktyce w tradycji chrześcijańskiej pisał też Kosik – zob. tamże, s. 49.

⁶⁴ *Kazania dla młodzieży...*, s. 15; Kosik, *Egzorta...*, s. 77.

⁶⁵ W chrześcijaństwie też dużo bardziej rozwinięta niż w judaizmie była myśl dotycząca relacji klasycznych lekcji i egzorty, zob. tamże, s. 76–82.

⁶⁶ Szyper, *Egzorta w szkole ludowej...*, s. 43.

⁶⁷ Więcej zob. *Kazania dla młodzieży...*, s. 21.

⁶⁸ Co jest wnioskiem z mojej lektury tych kazań. Kosik wskazuje na liturgię, listy pasterskie, bieżące wydarzenia z życia Kościoła.

były rzadsze⁶⁹, nie odnalazłam też w debacie żydowskiej głosów o potrzebie poruszania w egzortach tematów dotyczących życia publicznego, a takowe podnoszono w tradycji chrześcijańskiej⁷⁰. W samych egzortach odniesienia do konkretnych wydarzeń politycznych w zasadzie nie występowały, bardzo rzadko pojawiały się w nich też tematy bieżące. Jeśli do takich się odnoszono, to dotyczyły głównie życia uczniów, jego rytmu wyznaczanego przez początek i koniec roku szkolnego. Nie nawiązywały jednak, poza wyjątkami takimi jak jubileusze i inne uroczystości okolicznościowe, do ówczesnej rzeczywistości historycznej.

Jak wymienione wyżej postulaty realizowano na poziomie samych tekstów? I czy teksty można pod tym kątem porównywać? O ile w tomach kazań opracowanych przez jednego autora trudno jest wydzielić możliwy do porównania korpus tekstów (żydowskich było znacznie mniej, ponadto piętno na tekstach odciskały indywidualne style kaznodziejskie), o tyle stosunkowo łatwo można zestawiać kazania publikowane w prasie specjalistycznej – żydowskim „Wychowaniu i Oświacie” oraz chrześcijańskim „Dwutygodniku Katechetycznym i Duszpasterskim”. Jest to metodologicznie uzasadnione – czasopisma przez kilka lat ukazywały się jednocześnie, publikowano je z taką samą częstotliwością (co dwa tygodnie), miały specjalistyczny charakter – kierowano je do konkretnej grupy zawodowej związanej ze szkołą, odpowiednio tzw. nauczycieli religii mojżeszowej i katechetów oraz księży. Oba drukowały kazania modelowe, które miały pomóc czytelnikom w praktyce nauczycielskiej, być dla nich inspiracją, rodzajem wzorca. W okresie, w którym wydawanie czasopism się zazębiało, ukazała się na ich łamach podobna liczba tekstów, co daje podstawę do porównania tych korpusów⁷¹. Do analizy wykorzystano program *Voyant*

⁶⁹ Nie oznacza to, że się nie pojawiały. Na przykład kołomyjski nauczyciel Benjamin Blitz postulował, by egzorty nawiązywały do życia i dotyczyły aktualnych dla młodzieży tematów, takich jak jej zachowanie w szkole, zob. *Sprawozdanie z Walnego zgromadzenia Tow. Galicyjskich nauczycieli religii moż. szkół prosp. i wydział. odbytego dnia 1. listopada 1908 w sali Zboru izr. w Stanisławowie*, [dodatek do:] „Wychowanie i Oświata” 3 (1908), nr 31 i 32, nlb.

⁷⁰ Kosik, *Egzorta...*, 103–104.

⁷¹ Przeanalizowano kazania, które ukazywały się na łamach „Wychowania i Oświaty” w latach 1905–1909 oraz „Dwutygodnika Katechetycznego i Duszpasterskiego” w latach 1904–1909. W „Wychowaniu i Oświacie” drukowano tylko egzorty, uwzględniono więc wszystkie. Sprawa była bardziej złożona w przypadku „Dwutygodnika”, w którym publikowano różnego rodzaju kazania, homilie i egzorty. Do analizy wybrano te teksty, co do których wiemy, że były skierowane do uczniów (wskazuje na to kategoria „egzorta”, a często też okoliczności, takie jak zakończenie lub rozpoczęcie roku szkolnego), i które były napisane na potrzeby galicyjskie. Odrzucono zatem np. egzorty do uczniów z Królestwa, które ukazały się w rocznikach objętych analizą, mimo iż teoretycznie mogły działać inspirująco

pozwalający na zobrazowanie frekwencji słów za pomocą chmury wyrazów, w której wielkość danego słowa odpowiada częstości jego użycia⁷². Wyniki przedstawiono na il. 1 i 2.

Chmury wyrazów ujawniają uderzające podobieństwo między korpusami. W obu dominował – co nie jest zaskakujące – temat Boga. Jest to najczęściej występujące słowo mimo istnienia kilku form fleksyjnych. Nieco inne były formy: w chrześcijaństwie, oprócz standardowych „Bóg, Boga, Bogu”, pojawia się też słowo „Pan”, niewystępujące w judaizmie, oraz oczywiście Jezus i Chrystus. W obu korpusach wśród najczęściej użytych wyrazów było też słowo „dzieci”, co wskazuje na wielokrotne odnoszenie się do ich doświadczeń jako adresatów kazań. Inna grupa najczęstszych słów to pojęcia ogólne – człowiek, ludzie, świat, życie, praca – występujące równie często w obu tradycjach. W zestawieniach znalazły się też słowa związane z otoczeniem i światem dziecka – szkoła, dom, rodzice, w przypadku katolicyzmu też Kościół/kościół oraz dotyczące kategorii moralnych i etycznych (dobro, zło). Główna i w zasadzie jedynie wyraźnie widoczna różnica między korpusami dotyczy słownictwa religijnego: w jednym pojawia się Maryja, Zbawiciel i św[ięty], w drugim – Mojżesz, Abraham, rabi. Fakt, że poszczególne słowa miały w obu tradycjach niemal identyczną frekwencję, wskazuje na wspólnotę motywów, jakimi operowano. Z kolei dobór tych motywów unaocznia, że w sensie ogólnym autorzy, zarówno Żydzi, jak i chrześcijanie, realizowali omówione wyżej postulaty teoretyczne dotyczące egzorty, czyli traktowali tekst biblijny jako punkt wyjścia do rozważań o charakterze ogólnym i umoralniającym. Najczęściej mówili o życiu, świecie, człowieku, pracy, pamiętając przy tym, że przemawiają do dzieci, i odnosząc się do ich świata (szkoły, domu, rodziny).

Przeprowadzona tu analiza frekwencji słów pozwala spojrzeć ponad indywidualny tekst i uchwycić to, co umyka przy klasycznej lekturze tekstów, czyli główne tematy, kierunki, pewne ogólne cechy. Należy pamiętać, że doświadczenie słuchania egzorty nie miało charakteru jednostkowego,

na nauczycieli galicyjskich. Tego typu teksty drukowano jednak sporadycznie, zob. np.: Ks. Pęcherski, *Egzortia o pokorze (wygłoszona do dzieci szkół miejskich w Piotrkowie)*, „Dwutygodnik Katechetyczny i Duszpasterski” 11 (1907), nr 8, s. 300–303.

⁷² <https://voyant-tools.org/>. Program *Voyant* nie jest dostosowany do pracy z językami fleksyjnymi – formy fleksyjne traktuje jako osobne słowa, stąd na grafikach znalazły się warianty wyrazu (np. „człowiek” i „człowieka”). W niniejszej analizie nie uznałam za niezbędne, aby obejść ten problem np. poprzez zamianę w korpusach tekstów wszystkich form na mianownikowe. Podobnie z ograniczeń programu wynika zapis nazw własnych, imion, pojęcia „Bóg” małą literą. Badając teksty, wykluczyłam z analizy 175 słów mających małe znaczenie (głównie zaimki, przymyki).

dzieci i młodzież uczestniczyły w nich regularnie, wielokrotnie. Wartość dydaktyczna oparta była zatem przede wszystkim na tym, co skumulowane w czasie i powracające, mniejsze znaczenie mogły mieć wydźwięk i przesłanie pojedynczego kazania. Zaproponowana tu zbiorcza analiza pozwala nie tylko dobrze uchwycić ten aspekt, ale też wskazać na znaczne podobieństwa między tradycją żydowską i chrześcijańską na tym ogólnym, a zarazem fundamentalnym poziomie.

Na poziomie indywidualnym teksty oczywiście się różniły, opierając się na innym kanonie – Biblii hebrajskiej (głównie Pięcioksięgu) bądź Nowym Testamencie – w praktyce operowały innymi motywami religijnymi i były ściśle zakorzenione w danej tradycji religijnej. Nawet jeśli wykorzystywano ten sam motyw, inny mógł być cel jego użycia. Przykładem może być opisana w Drugiej Księdze Machabejskiej (7,1–42) historia matki i siedmiu synów, którzy kolejno giną za wiarę. W tradycji żydowskiej motyw religijny obrazował niezachwianie w wierze⁷³, w chrześcijańskiej zaś posłuszeństwo wobec rodziców⁷⁴.

Zaproponowana wyżej analiza jest pierwszym przybliżeniem tematu, pokazującym potencjał dalszych pogłębionych badań komparatystycznych. Nie wyposaża nas w narzędzia pozwalające na przebadanie tekstów pod kątem użytych środków retorycznych, struktur wewnątrztekstowych. Dezyderatem badawczym pozostaje zatem ich porównanie oparte na – używając pojęcia z zakresu badań literaturoznawczych, głównie nad poezją – bliższej, uważnej lekturze tekstów (ang. *close reading*) w celu przyjrzenia się warstwie retorycznej tych kazań. Warto w przyszłych badaniach podjąć chociażby próbę odpowiedzi na pytanie o to, co – mimo tak wielu podobieństw – różniło te kazania i o czym to świadczy. Tradycja kazań katolickich była dużo bardziej rozwinięta, katecheci zaś lepiej przygotowani pod względem kompetencji homiletycznych od nauczycieli żydowskich i różnice te są widoczne w kazaniach, warto byłoby jednak pogłębić tę refleksję.

⁷³ Zob. np. Samuel Wolf Guttman, *Niechaj będzie światło*, [w:] *Bikkurim...*, s. 20–23. Natan Szyper, *Exhorta na święto Chanuka*, „Wychowanie i Oświata” (1905), nr 1, s. 4–6. Należy zaznaczyć, że Pierwsza i Druga Księga Machabejska nie są częścią kanonu Biblii hebrajskiej, były jednak wykorzystywane w egzortach jako teksty historyczne, traktujące o dziejach Izraela.

⁷⁴ *Egzorta o posłuszeństwie względem rodziców*, „Dwutygodnik Katechetyczny i Duszpasterski” 8 (1904), nr 10, s. 295–300.

Czy Żydzi naśladowali kazania chrześcijańskie?

Duża liczba podobieństw oraz fakt przesunięcia chronologii (kazania chrześcijańskie wydawane najpierw, niedługo później żydowskie) zachęcają do postawienia pytania sformułowanego w tytule tego podrozdziału. Czy Żydzi czerpali z kazań chrześcijańskich, inspirowali się nimi? Czy autorzy żydowscy czytali kazania chrześcijańskie w celu znalezienia w nich pożywki intelektualnej, wzorca? Nie byłoby to przecież bez precedensu w tradycji żydowskiej. Kaznodzieje żydowscy na terenach niemieckich otwarcie sięgali do chrześcijańskich przewodników homiletycznych; jest też źródłowo poświadczony, że wybitni chrześcijańscy kaznodzieje, tacy jak m.in. Friedrich Schleiermacher (1768–1834), przysłuchiwali się kazaniom żydowskim, a następnie – na prośbę kaznodziejów żydowskich – przekazywali swoje uwagi i wskazówki. W taki sposób Schleiermacher wpłynął chociażby na Lepolda Zunza⁷⁵. W drugiej połowie XIX w. obserwuje się zresztą świadomy odwrót od tych wpływów na rzecz kazań bardziej żydowskich, wykorzystujących w większej mierze teksty tradycji rabinicznej i Talmud.

Czy podobna sytuacja była w Galicji? Czy nauczyciele żydowscy wobec wyzwania, jakim było wprowadzenie egzort, poszukiwali wzorców w tradycji chrześcijańskiej? Do takiego kierunku inspiracji nie przyznawano się w środowisku nauczycielskim, wymieniając jednocześnie kilka tekstów żydowskich, z których korzystano lub które w mniejszym lub większym zakresie eksplorowano pod kątem ich ewentualnego użycia we własnej praktyce homiletycznej. Jednym z najważniejszych były *Sansinnim* Adolfa Schmiedla (1859) zawierające rozważania poświęcone poszczególnym paraszom⁷⁶, przeznaczone dla szerokich grup społecznych, w tym dla dzieci szkolnych. Źródłem inspiracji mógł też być, podobnie skonstruowany i zachęcany do samodzielnej lektury, *Bibelschatz* J. H. Kohna. Szyper, autor pierwszego zbioru kazań żydowskich z terenów Galicji, we wstępie do tego dzieła przywoływał wymienione *Sansinnim* oraz *Sabbat Stunden* Davida Cassela (1868), a także odnosił się do spuścizny homiletycznej niemieckojęzycznych kaznodziejów, m.in.: Izaaka Noaha Mannheimera, Adolfa Jelinka, Michaela Sachsa. Przyznawał jednak, że wszystkie te teksty tylko w ograniczonym stopniu mogły być przez niego wykorzystane: niektóre były zbyt łatwe, nadające się raczej na potrzeby młodszych dzieci,

⁷⁵ Louis Jacobs, *Preaching*, [w:] *Encyclopaedia Judaica*, second edition, vol. 16, red. Fred Skolnik, Thomson Gale, Detroit 2007, s. 473.

⁷⁶ Więcej na ten temat w: *Kazania dla młodzieży...*, s. 28–30.

inne – przeciwnie – zbyt trudne⁷⁷. Żadne z tych źródeł zatem nie nadawało się w pełni do zastosowania w Galicji. Problemem był też język – wymienione teksty zostały napisane po niemiecku, tymczasem galicyjscy nauczyciele musieli wygłaszać kazania po polsku, a więc istniała konieczność ich retorycznego opracowania w tym języku.

W świetle braku żydowskiej literatury homiletycznej odpowiedniej pod tymi dwoma względami – polskojęzycznej oraz dostosowanej do potrzeb dzieci – sięgnięcie przez Żydów do powstających „po sąsiedzku” kazań chrześcijańskich wydaje się możliwym scenariuszem. Wprawdzie nie nadawałyby się do bezpośredniego skopiowania (oparte były bowiem na Nowym Testamencie), ale mogłyby przecież stanowić najwygodniejszą, najłatwiej dostępną i najbliższą inspirację, pokazującą, jak konstruować polskojęzyczne kazania dla uczniów szkół galicyjskich. Śladów takiej praktyki nie znalazłam jednak w źródłach, co oczywiście nie musi oznaczać, że nie istniała. Nie byłoby też zaskakujące, że takie korzystanie musiałyby być dyskretne – środowisko katechetyczne i kościelne stawało się na przełomie stuleci coraz bardziej antysemickie. Dość wspomnieć, że jednym z najpłodniejszych i najzdolniejszych autorów egzort katolickich był krakowski katecheta Mateusz Jeż⁷⁸, znany ze swoich radykalnie antyżydowskich poglądów⁷⁹. Co więcej, antysemityzm „Dwutygodnika” sprawiał, że raczej przez Żydów nie byłaby to lektura chętnie wybierana. Istnieją za to wypowiedzi pokazujące, że w środowisku żydowskim próbowano odwrócić uwagę od ewentualnych związków homiletyki żydowskiej z chrześcijańską, podkreślając jej charakter żydowski. Szyper pisał, że egzorta „mimo obcej nazwy jest plonem swojskim”, którego źródła upatrywał w hagadzie. „Któż z nas nie widzi w agadzie wzoru egzorty? Agada zawiera pokarm dla duszy, dla serca i dla fantazji. Snadź nasi przodkowie byli dobrymi pedagogami, skoro tę naukę rozwinęli i pielęgnowali”⁸⁰.

Nie przesądzając kwestii, w jakim stopniu Żydzi znali i czytali kazania chrześcijańskie – na rozstrzygnięcie bowiem nie pozwalają źródła – zwróćmy uwagę, że opisane wyżej podobieństwa wynikać mogły głównie z inspiracji samą katolicką debatą o egzorcie. Pojawienie się chrześcijańskich tomów

⁷⁷ Szyper, *Obrazy z Pisma Świętego...*, s. VI.

⁷⁸ O jego działalności katechetycznej, zob. Kosik, *Egzorta...*, s. 60–62. Egzorty Jeża zostały określone mianem „perły kaznodziejstwa młodzieżowego”.

⁷⁹ Tim Buchen, *Antisemitism in Galicia: Agitation, Politics, and Violence against Jews in the Late Habsburg Monarchy*, New York–Oxford 2020, s. 90.

⁸⁰ Natan Szyper, *O znaczeniu egzorty w szkole*, „Wychowanie i Oświata” 3 (1908), nr 31/32, s. 242.

egzort, publikowanie wzorcowych kazań dla katechetów w prasie oraz świadomość, że w takich kazaniach uczestniczą co tydzień dzieci chrześcijańskie i że egzorty były stałym elementem ich katechizacji – wszystko to mogło pobudzić Żydów do działania.

Podsumowanie

W zakończeniu powróćmy do pytań postawionych we wstępie: Jaki był związek egzortów żydowskich z praktyką chrześcijańską? Czy analiza tego kontekstu pozwala nam lepiej zrozumieć kazania żydowskie?

Słuchający egzortów żydowskich uczniowie i uczennice z pewnością nie mieli poczucia obcowania z czymś obcym ich tradycji religijnej. Dowiadywali się z nich wiele o tej tradycji, znaczeniu świąt, a przekazywane im nauki moralne oparte były na tym, co znali z Tory. Słuchali o Mojżeszu, Abrahamie, Hillelu, część cytatów przytaczana była zapewne po hebrajsku.

Sama koncepcja „egzorty” szkolnej miała jednak genezę chrześcijańską, a Żydów zaczęła dotyczyć wraz z powstaniem powszechnego szkolnictwa obejmującego dzieci wszystkich wyznań – w ramach edukacji szkolnej otrzymywały one także kształcenie religijne. Samo wprowadzenie takich kazań odbyło się na mocy aktów prawnych skonstruowanych *de facto* z myślą o chrześcijanach, w chrześcijaństwie bowiem od dziesięcioleci „praktyki religijne” – a ich częścią były egzorty – stanowiły jeden z filarów katechizacji. Gdy weszły do tradycji żydowskiej, wypełniono je treścią żydowską.

Między egzortami katolickimi a żydowskimi zachodzi bardzo wiele podobieństw, poczynając od zagadnień formalnych i technicznych (wygłaszane po polsku, cyklicznie, krótkie, w szkole lub miejscu kultu, przez nauczyciela religii), poprzez treściowe (oparcie na Biblii), aż po zbieżność chronologiczną w debacie na temat ich roli w nauczaniu religii, a także jednoczesność publikacji samych tekstów, zarówno w formie odrębnych tomów, jak i na łamach prasy. Z tego względu egzorty szkolne należy, moim zdaniem, traktować po prostu jako jeden gatunek homiletyczny niezależnie od tego, jakiego wyznania były słuchające ich dzieci i młodzież. Co istotne, gatunek ten w pełni wykształcił się w Galicji – także w chrześcijaństwie! – dopiero pod koniec XIX w. jako następstwo głębokich zmian w szkolnictwie w epoce konstytucyjnej⁸¹. Egzorty żydowskie i chrześci-

⁸¹ Egzorty, zarówno chrześcijańskie, jak i żydowskie, były wygłaszane także w innych krajach monarchii Habsburgów. Omawianie tego zagadnienia wykracza jednak poza ramy tego artykułu.

jańskie, będąc jednym gatunkiem homiletycznym, wpisują się jednocześnie w dwie odrębne tradycje. Mają swoje miejsce zarówno w homiletyce chrześcijańskiej, jak i żydowskiej. W tym sensie są znakomitym przykładem pokazującym spotkanie tych tradycji.

Nie wykluczając możliwości bezpośredniej inspiracji Żydów egzortami chrześcijańskimi, stwierdzić należy, że były one przede wszystkim wytworem podobnych okoliczności historycznych, wykorzystaniem możliwości, jakie stwarzały ówczesne ramy prawne. W bardzo praktycznym wymiarze – egzorta dawała dodatkową sposobność katechizacji, co było istotne ze względu na to, że wymiar godzinowy nauczania religii powszechnie oceniano jako niezadowolający. Duże znaczenie miał też aspekt społeczny kazań – wprowadzenie ich oferowało dzieciom żydowskim podobną oprawę roku szkolnego, jakiej doświadczały dzieci chrześcijańskie; mogło dawać im poczucie równego traktowania w szkole. Nie jest zatem zaskakujące, że środowiska żydowskie zgłaszały postulaty organizacji takich kazań. Zbieżność chronologiczna publikacji, przy ich czasowym przesunięciu (chrześcijańskie wychodziły nieco wcześniej), wskazuje na działanie Żydów *per analogiam* do tradycji chrześcijańskiej, co robili w istniejących ramach prawnych. Te ramy z kolei, a także rzeczywistość galicyjskiej szkoły, wpłynęły na wykształcenie konkretnych cech egzort, powiązały je z rytmem roku szkolnego. Nawet ich oparcie na Biblii – poza oczywistym religijnym znaczeniem tego tekstu – było zapewne pochodną zajmowanego przez nie miejsca między szkołą a kościołem/synagogą, co w naturalnej konsekwencji doprowadziło do zintegrowania tych kazań z kalendarzem liturgicznym. Ogólnie żydowska dydaktyka religii pod względem metod, refleksji pedagogicznej, podręczników była podobna do chrześcijańskiej i opierała się na wzorcach chrześcijańskich – pokazują to chociażby typy powstających podręczników, np. katechizmy. Egzorty były częścią tego zjawiska.

Wraz z rozwojem studiów żydowskich nieuchronnie nastąpiła ich specjalizacja, co – chociaż ogólnie jest procesem pozytywnym – często prowadzi do wykorzenia „żydowskiego przedmiotu badań” z nieżydowskiego kontekstu, opisywania go w oderwaniu od niego. Problem egzort pokazuje jednak, że niekiedy jedynie ściśle, pogłębione wpisanie przedmiotu badań w nieżydowski kontekst historyczny pozwala na uchwycenie jego specyfiki, co starałam się zrobić w tym artykule. Nie zamyka to oczywiście innych kierunków analizy, np. skoncentrowanej na miejscu egzort w tradycji homiletyki żydowskiej. Do podjęcia w przyszłych badaniach szczególnie

interesujące mogłyby być dwa tropy: zestawienie egzort z niemieckimi żydowskimi kazaniem konfirmacyjnymi i ogólnie wpisanie ich w kontekst homiletyki dla młodzieży, a także ich łączna analiza wraz z polskojęzycznymi kazaniem powstałymi w środowiskach postępowych. Egzorty, mimo iż niekiedy wygłaszane w templach, nie były skierowane tylko do Żydów postępowych, lecz do młodzieży szkolnej niezależnie od opcji religijnej, jaką reprezentowała rodzina ucznia. Stanowią zatem wyraźną podgrupę w korpusie polskojęzycznych kazań żydowskich i warto byłoby się przyjrzeć temu zagadnieniu.

Bibliografia

1. Źródła archiwalne

Archiwum Narodowe w Krakowie (ANK)

Zespół: Rada Szkolna Okręgowa Miejska w Krakowie, sygn. 29/1916/0/15.
Archiwum Żydowskiego Instytutu Historycznego (AŻIH)

Zespół: Gmina żydowska w Krakowie, sygn. 741/2, 744/1.

Centralny Derżawnyj Istorycznyj Archiw Ukrainy we Lwowie (CDIAL)

Fond (zespół): Rada szkolna Krajowa, sygn. 178/1/1112;

Fond: Żydowska Gmina Wyznaniowa we Lwowie, sygn. 701/2/1544.

2. Źródła wydane

Cylkow Izaak, *Kazania i nauki*, Kraków 1913.

„Dwutygodnik Katechetyczny i Duszpasterski” 1904–1910.

„Dziennik Ustaw Państwa dla Królestw i Krajów w Radzie Państwa Reprezentowanych” 1870.

Guttman Samuel Wolf, *Bikkurim*, t. 1: *Zbiór egzort wygłoszonych dla dziatwy szkolnej żydowskiej*, Lwów 1901.

Guttman Samuel Wolf, *Kazania wygłoszone w lwowskiej synagodze na Starym Rynku*, Lwów 1904.

„Izraelita” (Warszawa) 1905.

Jakimowski Marian, *Zbiór najważniejszych ustaw i rozporządzeń w zakresie szkół ludowych w Galicyi z krótkim poglądem na rozwój krajowego ustawodawstwa szkolnego*, Stanisławów 1912.

Jastrow Markus, *Kazania miane podczas ostatnich wypadków w Warszawie r. 1861*, Poznań 1862.

Józefowicz Feliks, *Egzorty do młodzieży szkolnej*, Lwów 1893.

Józefowicz Feliks, *Egzorty do młodzieży szkolnej (adwentowe, świąteczne i pasyjne)*, Lwów 1895.

Korzeniowski Ignacy, *Zbiór przepisów odnoszących się do Kościoła i duchowieństwa katolickiego na podstawie zbioru ustaw administracyjnych wydawanego pod redakcją rady namiestnictwa Jerzego Piwockiego*, Lwów 1900.

- Kramsztyk Izaak, *Kazania*, Kraków 1892.
- „Reichgesetzblatt für das Kaiserthum Oesterreich” 1868.
- Sammlung der Normalien für den israelitischen Religionsunterricht an den Mittelschulen Österreichs. Im Auftrage des Verbandes der isr. Religionslehrer an den österreichischen Mittelschulen*, Hrsg. Leopold Goldhammer, Wien 1912.
- Sprawozdanie z posiedzeń ankiety w sprawie nauki religii mojżeszowej w szkołach galicyjskich odbytej dnia 11. lutego 1907 r. (na podstawie stenograficznego protokołu)*, Lwów 1907.
- Szyper Natan, *Obrazy z Pisma Świętego dla dojrzałszej młodzieży izraelskiej*, Lwów 1896.
- „Verordnungsblatt für das Ministerium für Cultus und Unterricht” 1870.
- „Wychowanie i Oświata” 1905–1914.

3. Opracowania

- Altmann Alexander, *The New Style of Preaching in Nineteenth-Century German Jewry*, [w:] *Studies in Nineteenth-Century Jewish Intellectual History*, red. Alexander Altmann, Cambridge 1964.
- Bałaban Majer, *Historia lwowskiej synagogi postępowej*, Lwów 1937.
- Brzozowski Mieczysław, *Egzorta*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. Romuald Łukaszyc, Ludomir Bieńkowski, Feliks Gryglewicz, Lublin 1983.
- Buchen Tim, *Antisemitism in Galicia: Agitation, Politics, and Violence against Jews in the Late Habsburg Monarchy*, New York–Oxford 2020.
- Chrzęszcz Czesław, *Wychowawcy elit. Działalność katechetów galicyjskich szkół średnich w latach 1867–1918*, Kraków 2014.
- Greenberg Leonard A., *Sermon*, [w:] *The Universal Jewish Encyclopedia*, vol. 9, red. Isaac Landman, New York 1948.
- Jacobs Louis, *Preaching*, [w:] *Encyclopaedia Judaica*, second edition, vol. 16, red. Fred Skolnik, Thomson Gale, Detroit 2007.
- Kazania dla młodzieży żydowskiej w Galicji*, wybór i oprac. Alicja Maślak-Maciejewska, Warszawa 2021.
- Kosik Zbigniew, *Egzorta w kaznodziejstwie szkolnym*, Kraków 2004.
- Łapot Mirosław, *Egzorta jako forma edukacji religijnej uczniów żydowskich w szkołach publicznych we Lwowie (1867–1939)*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Pedagogika” 21 (2012).
- Łapot Mirosław, *Religia mojżeszowa w szkolnictwie publicznym we Lwowie w okresie autonomii galicyjskiej (1867–1918)*, Częstochowa 2019.
- Obirek Stanisław, *Homilies by Ozjasz Thon and the “Ars Predicandi” of the Polish Christian Tradition*, [w:] *A Romantic Polish-Jew: Rabbi Ozjasz Thon from Various Perspectives*, red. Michał Galas, Shoshana Ronen, Kraków 2015.
- Panuś Kazimierz, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim. Cz. 2: Kaznodziejstwo w Polsce od oświecenia do XX wieku*, Kraków 2001.
- Pelczar Roman, *Szkoły Główne w Galicji w latach 1775–1873*, Rzeszów 2021.
- Preaching in Judaism and Christianity: Encounters and Developments from Biblical Times to Modernity*, red. Alexander Deeg, Walter Homolka, Heinz-Günther Schöttler, Berlin–New York 2008.

- Rędziński Kazimierz, *Żydowskie szkolnictwo świeckie w Galicji w latach 1813–1918*, Częstochowa 2000.
- Szkolnictwo i oświata w Galicji 1772–1918*, red. Julian Dybiec, Jerzy Krawczyk, Andrzej Meissner, Kazimierz Szmyd, Rzeszów 2015.
- Świeboda Józef, *Edukacja Żydów w Galicji 1772–1918*, „Prace Historyczno-Archiwalne” 2 (1994).
- Tabaka Zbigniew, *Galicyskie ustawodawstwo szkolne w okresie kampanii rezolucyjnej 1866–1873*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny WSP w Krakowie. Prace Historyczne” (1972), nr 6.

4. Strona internetowa

<https://voyant-tools.org/>

Alicja Maślak-Maciejewska
Uniwersytet Jagielloński
alicia.maslak@uj.edu.pl