

## KOBIETA ŻYDOWSKA – NOWE BADANIA I PERSPEKTYWY BADAWCZE. Część 2

Anna Michałowska-Mycielska  <https://orcid.org/0000-0002-7007-5767>

### Działalność dobroczynna kobiet w gminach żydowskich w Rzeczypospolitej w XVI–XVIII wieku

CHARITABLE ACTIVITIES OF WOMEN IN JEWISH COMMUNITIES  
IN THE POLISH-LITHUANIAN COMMONWEALTH  
BETWEEN THE SIXTEENTH AND EIGHTEENTH CENTURIES

**Abstract:** Charity was an important form of social activity of women in Jewish communities in the Polish-Lithuanian Commonwealth, it was also a manifestation of female piety. Charity is also an area—despite a clear distinction between gender and related social roles—where cooperation between men and women can be observed. Women were involved in charities as community officials, associates or members of charity brotherhoods, as well as acting individually. However, their activities were always largely subordinated and overshadowed by activities of men, and acting within the framework of community structures, they were subject to the regulations and control of men. It is also noticeable that women's charitable work was less formalized than that of men, which was probably due to the fact that women were less mobile and relied on family and neighborly contacts in their activities.

**Keywords:** Jewish women, charity, Jewish communities, Polish-Lithuanian Commonwealth, Early Modern period.

**Słowa kluczowe:** kobiety żydowskie, dobroczynność, gminy żydowskie, Rzeczpospolita Obojga Narodów, epoka nowożytna.

Celem artykułu jest przedstawienie działalności dobroczynnej kobiet i odpowiedź na pytanie, w jakim stopniu była ona wpisana w działania podejmowane w ramach struktur gminnych (zdominowanych przez mężczyzn), a w jakim stanowiła obszar ich samodzielnej działalności.

Podstawa źródłowa moich badań to przede wszystkim rękopiśmienne księgi (pinkasy) instytucji samorządu żydowskiego, zarówno gminnych (pinkasy kahału, elektorów kahału czy chewry kadiszy, statut gminy krakowskiej z roku 1595), jak i centralnych (pinkasy waadów). Ich uzupełnieniem są źródła o charakterze kronikarskim (Natan Hanower) i pamiętnikarskim (Mojżesz Wasercug).

Zaangażowanie w różnego rodzaju działania dobroczynne było ważną formą społecznej aktywności kobiet w gminach żydowskich, a także przejawem kobiecej duchowości. Aktywność ta nie znalazła jednak adekwatnego odbicia w źródłach historycznych, co powoduje, że w znikomym stopniu dostrzegamy udział kobiet w życiu gminnym.

Ważnym ujęciem badawczym jest tu perspektywa gender wskazująca na społecznie konstruowane różnice w zachowaniu i rolach obu płci oraz nieuznająca doświadczenia męskiego za jedyne i normatywne. Konieczność uwzględnienia kobiet w badaniach nad społeczeństwem żydowskim epoki nowożytnej jako pierwszy dostrzegł Jacob Katz, który mimo że nie używał terminu „gender”, to go antycypował. Katz uczynił życie kobiet przedmiotem swoich rozważań, podkreślając, że badania nad społeczeństwem żydowskim powinny obejmować wszystkie aspekty jego funkcjonowania, nie tylko strukturalne instytucje zdominowane w tej epoce przez mężczyzn. Wskazywał przy tym na możliwość wykorzystywania używanych dotychczas źródeł historycznych, zadając im jednak nowe pytania i przeddefiniując przedmiot badań. Późniejsze odejście Katza w latach dziewięćdziesiątych XX w. od uprawiania historiografii według modelu nauk społecznych spowodowało, że zarzucił on w swoich badaniach tematykę kobiecą, co więcej – wysunął nawet tezę o ograniczonej roli kobiet w dawnym społeczeństwie żydowskim. Jedno ze stwierdzeń Katza, negujące uczestnictwo kobiet w żydowskim życiu duchowym, spotkało się z krytyką ze strony Chavy Weissler prowadzącej swoje badania z perspektywy feministycznej<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Moshe Rosman, *Jak pisać historię żydowską?*, tłum. Agnieszka Jagodzińska, Wrocław 2011, s. 193–206 (rozdz. 8: „Historia kobiet żydowskich: początki i falstart. Przypadek Jacoba Katza”). Wcześniej autor podejmował temat historii kobiet w epoce nowożytnej w innym swoim artykule – zob. tenże, *The History of Jewish Women in Early Modern Poland: An Assessment*, „Polin” 18 (2005), s. 25–56. W tym miejscu warto też wspomnieć prace pisane z perspektywy genderowej dotyczące średniowiecznych Żydówek – zob. artykuł Judith R. Baskin, *Jewish Women in the Middle Ages*, [w:] *Jewish Women in Historical Perspective*, red. Judith R. Baskin, Detroit 1991, s. 94–114, a także książki: Elisheva Baumgarten, *Mothers and Children: Jewish Family Life in Medieval Europe*, Princeton 2004, oraz też, *Practicing Piety in Medieval Ashkenaz: Men, Women, and Everyday Religious Observance*, Philadelphia 2014.

Wydaje mi się to istotne z punktu widzenia badania dobroczynności kobiecej, która była nie tylko motywowana względami praktycznymi, ale miała też wymiar szerszy – religijny czy duchowy – i może być traktowana jako jeden z przejawów kobiecej pobożności.

Funkcjonowanie tego kobiecego „sektora” dobroczynności regulowane było wieloma zarządzeniami wydawanymi zarówno przez władze gminne, jak i przez sejmy żydowskie. Działalność dobroczynna kobiet miała na celu przede wszystkim zaspakajanie potrzeb innych kobiet (ubogich wdów, sierot, panien na wydaniu itd.) i przez to miała specyficzny charakter związany z wypełnianiem kobiecych obowiązków religijnych, ale mogła być także kierowana do wszystkich potrzebujących, nie tylko do kobiet<sup>2</sup>.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na często wskazywane rozgraniczenie płci w kulturze Żydów polskich. Każda płeć miała swoją sferę, w której mogła dominować; w przypadku mężczyzn była to sfera publiczna: synagoga i instytucje gminne, a w przypadku kobiet – dom i życie rodzinne. Niemniej jednak obie płcie uczestniczyły w prowadzeniu interesów, choć mężczyzna zajmował tu wyższą pozycję<sup>3</sup>. Również dobroczynność jest – w moim przekonaniu – obszarem, gdzie rozgraniczenie obu płci nie było zbyt wyraźne zarówno ze względu na przenikanie się sfery publicznej i prywatnej, jak i na wzajemną współpracę mężczyzn i kobiet zaangażowanych w działania dobroczynne.

Kobiety angażowały się w działalność dobroczynną, występując w trzech rolach, które zostaną kolejno omówione.

### Urzędniczki gminne

W epoce nowożytnej instytucje samorządu żydowskiego stanowiły domenę mężczyzn, jednak urzędy gminne związane z dobroczynnością były jedyne, gdzie pojawiały się kobiety. Zapisywane były na listach urzędników gminnych wyłanianych w corocznych wyborach, przeprowadzanych najczęściej w środkowe dni świąt Pesach, przy czym zawsze figurują jako ostatnie, co wyraźnie pokazuje ich miejsce w hierarchii.

<sup>2</sup> Jak podaje Debra Kaplan, wśród znanych ubogich mieszkańców gminy żydowskiej w Wormacji najliczniejszą grupę stanowiły dziewczęta: w 1610 r. były 23 dziewczęta wśród 56 ubogich, a w 1629 r. było ich 36 wśród 62. Zob. Debra Kaplan, *The Patrons and Their Poor: Jewish Community and Public Charity in Early Modern Germany*, Philadelphia 2020, s. 98.

<sup>3</sup> Moshe Rosman, *Innowacyjna tradycja: Kultura żydowska w unii polsko-litewskiej*, [w:] *Kultury Żydów*, t 2: *Barwy diaspory*, red. David Biale, Warszawa 2019, s. 260.

Na określenie urzędniczek zajmujących się dobroczynnością stosowano w języku hebrajskim różne nazwy, modyfikując słowo „gabaj” używane w odniesieniu do urzędników-mężczyzn. Do nazwy rodzaju męskiego dodawano słowo „kobiety” – *gabaim naszim* – lub też starano się stworzyć określenie rodzaju żeńskiego, stosując odpowiednie końcówki: *gabaot* (*gabaot naszim*) lub *gabatot*. Natomiast w polskojęzycznej literaturze spotkać można nazwę „kwestarka”<sup>4</sup>, co nie do końca oddaje wielość działań dobroczynnych podejmowanych przez kobiety. Chyba warto byłoby podjąć próbę wprowadzenia do użytku nazwy „gabajka” (w liczbie mnogiej: „gabajki”), oddając słowo hebrajskie i wysiłek pisarzy, żeby utworzyć żeńską formę słowa „gabaj”. Swoją nazwę miały również skarbniczki zaangażowane razem z gabajkami w działania dobroczynne – określano je jako *neemanot*, co było żeńską formą słowa *neeman* oznaczającego wiernika, czyli skarbnika.

Do władz gminnych wybierano na ogół dwie lub trzy gabajki. Na listach zapisywano ich imiona i/lub profesję czy imię męża. W Boćkach w 1725 r.<sup>5</sup> wybrano żonę Szmuela Jablonkera (wcześniej i później pojawiał się na listach wyborczych jako „gabaj Ziemi Izraela”<sup>6</sup>) i żonę Zyskinda (pełnił funkcję dajana<sup>7</sup>). W latach 1735–1737 urząd gabajek pełniły akuszerka i Estera, wdowa po Szmuelu<sup>8</sup>. W 1740 r. wybrano trzy gabajki: żonę Jakowa, żonę Zelmana oraz akuszerkę<sup>9</sup>, a w 1741 r. znowu dwie: wdowę panią Glikę i wdowę panią Bilę<sup>10</sup>.

Ważna jest też pozycja wybieranych kobiet. W Swarzędzu gabajki wymienione na liście z 1728 r. były wdowami i żonami najważniejszych urzędników: parnasów, gabajów i dajanów<sup>11</sup>. Widoczna jest prawidłowość, że gabajkami zostawały czcigodne matrony, często wdowy, które swoją funkcję mogły pełnić kilka lat pod rząd. Były to często żony ważnych

<sup>4</sup> Majer Bałaban określa urzędników zajmujących się dobroczynnością jako „kwestarza” i „kwestarkę”, podając przy tych ostatnich ich hebrajsko-jydyszowy odpowiednik „gebetes” – Majer Bałaban, *Historia Żydów w Krakowie i na Kazimierzu 1304–1868*, t. 1: 1304–1655, Kraków 1931, s. 448. Nazwy „kwestarka” używam też w mojej książce, zob. Anna Michałowska, *Między demokracją a oligarchią. Władze gmin żydowskich w Poznaniu i Swarzędzu (od połowy XVII do końca XVIII wieku)*, Warszawa 2000.

<sup>5</sup> *Pinkas kahału boćkowskiego (1714–1817)*, oprac. Anna Michałowska-Mycielska, Warszawa 2015, nr 3 (s. 4).

<sup>6</sup> Tamże, nr 1–6 (s. 1, 3–7).

<sup>7</sup> Tamże, nr 1–2 (s. 2–3), 5–6 (s. 6–7) oraz zapewne nr 9–10 (s. 10–11) i 13 (s. 13).

<sup>8</sup> Tamże, nr 9–10 (s. 10–11), 13–14 (s. 13–14).

<sup>9</sup> Tamże, nr 59 (s. 30).

<sup>10</sup> Tamże, nr 60 (s. 31).

<sup>11</sup> Michałowska, *Między demokracją a oligarchią...*, s. 44.

urzędników gminnych, w tym związanych z dobroczynnością, jak również akuszerki, które ze względu na swoją profesję cieszyły się dużym szacunkiem wśród kobiet, a także mogły udzielać im rad dotyczących higieny i przepisów rytualnych, o czym będzie mowa poniżej<sup>12</sup>.

Co ciekawe, w 1646 r. w Poznaniu elektorzy nakazywali kahałowi dołączyć do grona nominowanych kobiet jeszcze dwie gabajki – dziewczynki (*jeladot*), zastrzegając, że powinny mieć siłę, żeby we dwie samodzielnie chodzić od domu do domu z puszką kwestarską<sup>13</sup>.

Innym stosowanym rozwiązaniem było wyznaczanie przez gabajów-mężczyzn kobiet do pomocy, przy czym nie były one określane jako gabajki. Było to spotykaną praktyką, że najważniejsi urzędnicy gminni, którzy byli wybierani w wyborach, sami wyznaczali niższych urzędników do pełnienia drugorzędnych czy doraźnych funkcji. Tak więc nie było to stosowane wyłącznie w odniesieniu do kobiet.

Statut gminy krakowskiej (1595) nakazywał gabajom wybranie czterech „zacnych i drogich” kobiet (*noszim hagunes we-jekres*), które miały cztery razy w tygodniu „chodzić za potrzebami biedaków”, czyli – jak wynika z dalszej części tekstu – zbierać po domach pieniądze na ich rzecz. Zastrzegano przy tym, że gdyby było to dla tych kobiet zbyt dużym obciążeniem, to mogą podzielić ulicę na dwie części, czyli stworzyć mniejsze obszary kwestowania. Nie otrzymywały za to żadnego wynagrodzenia, zapisano natomiast, że raz w miesiącu „drogie kobiety” – jak można rozumieć, właśnie te zaangażowane w działania na rzecz potrzebujących (dodawano, że również te, które przestrzegają przepisów dotyczących strojów, uczt i gry w karty) – powinny otrzymać *Mi sze-berach* wraz z czytaniem zwoju Tory. Modlitwa *Mi sze-berach* („Ten, który pobłogosławił”) była odmawiana w synagodze dla uhonorowania osób wołanych do czytania Tory, w intencji uzdrowienia chorych, przy obrzezaniu i bar micwie, a także dla uhonorowania osób pracujących na rzecz wspólnoty, które były wówczas wymieniane imiennie bądź ogólnie. Natomiast drugi przewidziany dla

<sup>12</sup> Jak zauważa Moshe Rosman, akuszerki pełniły ważną, zinstytucjonalizowaną funkcję w gminach żydowskich, również w Polsce w okresie nowożytnym, a odkrycie źródeł dotyczących ich aktywności przyczyniłoby się znacznie do zrozumienia ówczesnych ról genderowych – zob. Rosman, *The History of Jewish Women...*, s. 54. Jak pisze Edward Fram, wiedza akuszerki i innych „mądrych kobiet” była wykorzystywana przez uczonych-mężczyzn przy wydawaniu opinii czy pisaniu tekstów dotyczących fizjologii kobiecej – zob. *My Dear Daughter: Rabbi Benjamin Slonik and the Education of Jewish Women in Sixteenth-Century Poland*, oprac. Edward Fram, Cincinnati 2007, s. 80–81.

<sup>13</sup> *Pinkas ha-kszerim shel kehilat pozna (381–595)*, wyd. Dov Avron, Jeruzalajim 1966, nr 509 (s. 100).

kobiet zaszczyt – wyjście do czytania Tory – miał przypaść ich synom. Kobieta, która uchylałaby się od prac i nie stawiała się na wezwanie posłańca gabajów, miała podlegać karze funta wosku, gdyby nie potrafiła przedstawić usprawiedliwienia swojej nieobecności<sup>14</sup>.

Natomiast w 1632 r. krakowscy gabaje dobroczynności stwierdzili, że przy rozdzielaniu przez kobiety jałmużny dochodziło do nieprawidłowości i „nieprzyjemnych rzeczy”. Władze kahalne postanowiły więc, że od tej pory nigdy jałmużna nie będzie rozdzielana przez kobiety, ale przez samych gabajów, którzy co środa będą rozdzielać pieniądze zarówno wśród ubogich mężczyzn, jak i kobiet. Natomiast w sprawie pieniędzy dla biednych pańien-narzeczonych postanowiono, aby wybrać dwóch gospodarzy, którzy będą zbierać datki na ten cel, chodząc po domach w każdą środę. Zebrana kwota miała być co tydzień odnotowywana w specjalnym pinkasie i wręczana gabajom, którzy z kolei mieli ją przekazywać wybranym przez siebie „zacnym” kobietom (w dokumencie wymienione są imiennie dwie wdowy – pani Sirka i pani Jotl). Kobiety te miały wydawać zebrane pieniądze, dając każdej biednej narzeczonej 5 złotych, przy czym surowo zakazywano im przeznaczać je na jakikolwiek inny cel. Po upływie roku miały przedstawić gabajom rachunek swoich dochodów i wydatków, który należało wpisać do pinkasu gabajów, a pozostałe w skarbonce pieniądze ustępujący gabaj mógł przekazać swojemu następcy dopiero po rozliczeniu z kobietami<sup>15</sup>.

Dosyć skąpy materiał źródłowy nie pozwala wyciągać jednoznacznych wniosków, ale być może takie wyznaczanie przez gabajów-mężczyzn kobiet-pomocniczek było pierwszym etapem, który doprowadził do powstania samodzielnego urzędu gabajek i umieszczania ich nazwisk na listach wyborczych.

Zadaniem kobiet-urzędniczek i podurzędniczek gminnych zajmujących się dobroczynnością było pozyskiwanie i rozdzielanie funduszy wśród biednych, przede wszystkim kobiet. Jak zapisał Natan Hanower w swojej kronice z połowy wieku XVII:

Dla biednych dziewcząt były piękne instytucje w każdej ziemi. Żadna biedna dziewczyna nie przekroczyła 18. roku, by nie wyszła za mąż. Wiele pobożnych nie-

<sup>14</sup> *Statut krakowskiej gminy żydowskiej z roku 1595 i jego uzupełnienia*, tłum. i oprac. Anna Jakimyszyn, Kraków 2005, s. XXXVI–XXXVII, 61–62.

<sup>15</sup> *Dewarim atikim mi-pinkasei ha-kaahal be-kraka le-korot Israel we-chachamaw rabanaw u-manhigaw be-polanija bi-klal u-be-kraka bi-frat*, wyd. F. H. Wettstein, Kraków 1900, s. 11–12.

wiaś zajmowało się tymi dobrymi uczynkami; oby im Pan wynagrodził ich dobroć i ulitował się nad resztą Izraela<sup>16</sup>.

To ostatnie zdanie pokazuje, jak postrzegano wartość działalności dobroczynnej zarówno dla tych, którzy ją prowadzili, jak i dla całej wspólnoty.

Gabajki zabiegały o pieniądze z kasy kahalnej albo same je zbierały, kwestując wśród mieszkańców. Co ciekawe, samym potrzebującym zakazywano chodzenia po domach i żebrania samodzielnie, co uzasadniano tym, żeby nie zawstydzali gospodarzy. Wydaje się jednak, że kryła się za tym chęć kontrolowania dobroczynności przez władze kahalne i wtłoczenia działań w ramy instytucjonalne. Służyły też temu zarządzenia, które szczegółowo określały tryb zbierania i dzielenia pozyskanych środków.

W 1633 r. w Poznaniu elektorzy nakazali kahałowi wydanie odpowiednich zarządzeń i ograniczeń dla gabajek, gdyż – jak stwierdzali – codzienne zbieranie pieniędzy, zwłaszcza przez kobiety, stanowi duże obciążenie dla mieszkańców<sup>17</sup>. W 1650 r. w Poznaniu gabajkom zezwolono kwestować jedynie w poniedziałki<sup>18</sup>. Gdy z kolei zwróciły się o wsparcie z kasy kahału na utrzymanie biednych na trzy święta pielgrzymkowe, czyli Sukot, Pesach i Szawuot, oraz prosząc, żeby zezwolono im kwestować, chodząc po domach w tych dniach, to pieniądze otrzymały, ale kwestowania surowo im zakazano<sup>19</sup>. Przyczyną nie była tu chyba konkurencja z kwestującymi mężczyznami (pokrywał się tylko jeden termin kwesty: Szawuot), ale raczej chęć kontroli, a może też obawa, że zbyt wiele kwest spowoduje niewydolność podatkową mieszkańców gminy<sup>20</sup>.

Często działalność gabajek związana była z przestrzenią synagogi, podobnie jak to było w przypadku gabajów-mężczyzn, którzy pozyskiwali fundusze na dobroczynność z opłat za sprzedaż miejsc synagogalnych, wyjścia do czytania Tory i inne zaszczyty synagogalne (a także z różnych grzywien i kar sądowych). Część datków pochodziła ze skarbonek umieszczanych w synagogach, również przy wejściu do babińców (np. w Pińczowie, gdzie zachowało się ozdobne obramowanie takiej skarbonki). W 1643 r. elektorzy poznańscy odnotowali narzekania na liczne kwesty,

<sup>16</sup> Natan Hanower, *Jawen Mecula*, [w:] *Kroniki, opisy i elegie hebrajskie z czasów Chmielnickiego*, wyd. Majer Bałaban, „Ruś” I (1911), z. 4, s. 410.

<sup>17</sup> *Pinkas ha-kszerim...*, nr 224 (s. 46).

<sup>18</sup> Tamże, nr 639 (s. 123).

<sup>19</sup> The Central Archives for the History of Jewish People (Jerusalem), sygn. PL/Po 1a, k. 254v (b.d.).

<sup>20</sup> Michałowska, *Między demokracją a oligarchią...*, s. 45.

które zawstydzają osoby niemające pieniędzy na datki. Opisywano przy tym poczynania kwestujących kobiet, które blokują wyjście z babinca i nie wypuszczają niewrzucających datku kobiet, zawstydzając je tymi słowami: „Na jedzenie to macie pieniądze, a na datek nie?”. Elektorzy wzywali kahał do ukrócenia tych praktyk i uregulowania kwestii zbiórek<sup>21</sup>. W 1646 r. elektorzy nakazywali kahałowi określenie liczby kwest na ulicy i w synagodze, zastrzegając przy tym, żeby w babincu nie było więcej kwest niż w męskiej części synagogi<sup>22</sup>.

W Kórniku w 1783 r. kahał oraz gabaje postanowili, że w części kobiecej tamtejszej synagogi mają być cztery gabajki oraz dwie skarbniczki, które miały pełnić funkcję ich zwierzchniczek i do których należało przechowywanie klucza do skarbnicy. Nakazywano otwieranie jej przy świadkach i każdorazowe odnotowywanie wysokości zgromadzonych sum. Ponadto dwa razy w tygodniu, w poniedziałek i czwartek (czyli w te dni powszednie, kiedy w synagodze czytana jest Tora i jest większa frekwencja), dwie z powyższych gabajek zobowiązane były obchodzić wszystkie domy z puszką kwestarską. Zebrane pieniądze miały przekazywać skarbniczkom, a te powinny je niezwłocznie odnotowywać, zobowiązane były również do zestawiania wszystkich dochodów i wydatków. Przy czym skarbniczki miały się też zmieniać rotacyjnie i każdego miesiąca inna miała nadzorować sprawę związane z dobroczynnością oraz prowadzić rachunki<sup>23</sup>.

Z kolei w Dubnie przywódcy gminy wybrali na okres trzech lat sześć skarbniczek (*gizbarim*, w dalszej części tekstu pojawia się też żeńska wersja tego słowa: *gizbarit*), po trzy dla każdego z dwóch babinców. Cztery kobiety były żonami przywódców, a dwie żonami synów rabina. Do nich miało należeć zbieranie i rozdzielanie jałmużny, przy czym skarbnica powinna być zamknięta na dwa zamki – jeden klucz miał być w rękach kobiety dowodzącej w danym miesiącu (*machzikit chodesz*), a drugi w rękach tej, która będzie dowodzącą w następnym miesiącu. Dodawano, że również puszka służąca do kwestowania po domach powinna być zamknięta, a klucz do niej miał być w rękach seniorki miesięcznej (*parnasot chodesz*)<sup>24</sup>. W pin-kasie kahału dubieńskiego odnotowano też ciekawy przypadek ukarania przez przywódców gminy jednej z kobiet, pani Rywki, całkowitym zakazem

<sup>21</sup> *Pinkas ha-kszerim...*, nr 446 (s. 88).

<sup>22</sup> Tamże, nr 509 (s. 100). Zastrzeżenie to powtórzono w 1648 r.: tamże, nr 590, s. 114.

<sup>23</sup> The Jewish Theological Seminary (New York), sygn. 3903, k. 66v.

<sup>24</sup> *Dubno rabati. Toldot ha-ir Dubno we-ha-itkot mi-pinkas ha-kahal szela mi-sznat 475 we-hala u-me-macewot sze-al kwarej gdolej ha-ir ha-zot we-nechbadija*, wyd. Ch. Z. Margalio (Margolies), Warszawa 1910, s. 48–49.



krążenia z puszką i zbierania datków w synagodze, po domach oraz po ulicach i rynkach. Pani Rywka była obecna przy tym, jak inna kobieta powiedziała „brzydkie słowa” do drugiej, szacownej niewiasty i żony wybitnego uczonego, jednak milczała, sprawiając wrażenie, że słowa te mogą być prawdą<sup>25</sup>. Choć wpis ten jest późniejszy (pochodzi z 1821 r.), to można przypuszczać, że tego typu praktyki karania odsunięciem od działań dobroczynnych stosowano również wcześniej.

Dobroczynność kierowana do kobiet miała specyficzny wymiar – nie była tylko bezpośrednim zaspakajaniem potrzeb materialnych, ale miała też na celu dbałość o przestrzeganie prawa i wypełnianie kobiecych micw. Dotyczyło to szczególnie menstruacji.

Sejm Żydów litewskich (waad litewski) w 1628 r. nakazał gabajkom we wszystkich gminach, aby zwracały uwagę na biedne kobiety, które noszą tak brudne lniane koszule, że krew menstruacyjna jest na nich niewidoczna, w czego konsekwencji same nie są świadome swojej nieczystości. Polecano sporządzić dla każdej ubogiej dwie koszule, delikatne i białe – do noszenia w czasie menstruacji i w okresie oczyszczenia po niej<sup>26</sup>. Przypominano to zarządzenie podczas waadu w 1639 r., nakazując także, aby w każdej gminie wyznaczyć szanowane kobiety do kontrolowania prostych i niewykształconych kobiet i uczenia ich praw dotyczących menstruacji<sup>27</sup>.

To pokazuje, że rola gabajek była znacznie szersza niż tylko dostarczenie środków niezbędnych do przeżycia i tłumaczy powszechną obecność wśród nich akuserek, które ze względu na swoją profesję były tu najlepszymi instruktorkami.

### Członkinie bractw dobroczynnych

W gminach żydowskich dawnej Rzeczypospolitej funkcjonowały różne bractwa dobroczynne, które wyłaniały się, przejmując stopniowo różne funkcje władz gminnych, przy czym jako pierwsze powstały bractwa pogrzebowe zwane „świętymi” (*chewra kadisza*)<sup>28</sup>. Działalność bractw

<sup>25</sup> Tamże, s. 164.

<sup>26</sup> *Pinkas ha-medina o pinkas waad ha-kehilot ha-raszijot be medinat lita*, wyd. Simon Dubnow, Berlin 1925, nr 131, s. 33.

<sup>27</sup> Tamże, nr 357, s. 74.

<sup>28</sup> Najstarsze w Europie Wschodniej bractwo pogrzebowe (*chewra kadisza*) powstało w Pradze czeskiej w 1564 r. Zob. Rachel L. Greenblatt, *To Tell Their Children: Jewish Communal Memory in Early Modern Prague*, Stanford 2014, s. 34. Ignacy Schiper pisze o publikacji dotyczącej *chewry kadiszy* w Pruzanie (nie podając bliższych szczegółów), której początki

dobroczynności koncentrowała się przede wszystkim na opiece nad chorymi i umierającymi oraz na czynnościach związanych z przygotowaniem pogrzebu. Bractwo nadzorowało również funkcjonowanie przytułku, czyli szpitala, w którym przebywali nie tylko chorzy, ale także ludzie starzy, samotni i zniedołężniali, choć w niektórych gminach zajmowały się tym odrębne bractwa odwiedzania chorych. Do zadań chewry kadiszy należało też roztoczenie opieki nad żałobnikami, zwłaszcza podczas sziwy – okresu ścisłej żałoby w ciągu siedmiu dni po pogrzebie. Bractwa funkcjonowały niezależnie od władz gminnych – posiadały własne władze, odrębną kasę, prowadziły też swoje pinkasy.

Nasuwa się tu pytanie o obecność kobiet w bractwach, zwłaszcza w bractwach pogrzebowych, które w okresie nowożytnym istniały w każdej większej gminie Rzeczypospolitej. Można przypuszczać, że kobiety musiały być zaangażowane w ich działalność, skoro połowa pochówków obejmowała kobiety; one też były „klientelą” przytułków nadzorowanych przez bractwo.

Na obecność kobiet w bractwach dobroczynnych zwrócił uwagę Salo W. Baron, przede wszystkim w odniesieniu do rejonu śródziemnomorskiego, dodawał jednak, że również w Rzeczypospolitej, gdzie aktywność kobiet w życiu publicznym była jeszcze bardziej ograniczona, często przyjmowano je do bractw<sup>29</sup>.

Jednak w olbrzymiej większości zachowanych pinkasów bractw dobroczynności z terenów Rzeczypospolitej obecność kobiet nie jest odnotowana. Spotykamy jedynie kilka wzmianek, które rzucają nieco światła na tę sferę działalności dobroczynnej kobiet.

Część wzmianek mówi o przynależności kobiet do chewry kadiszy razem z mężczyznami. Wśród zarządzeń określających zasady wybierania władz chewry kadiszy w Mińsku, wydanych w 1732 r., spotykamy

miały sięgać jeszcze wieku XV – zob. Ignacy Schiper, *Wewnętrzna organizacja Żydów w dawnej Rzeczypospolitej*, [w:] *Żydzi w Polsce Odrodzonej*, red. Ignacy Schiper, Aryeh Tartakower, Aleksander Hafftko, Warszawa [1932], s. 98.

<sup>29</sup> Salo W. Baron, *The Jewish Community*, Philadelphia 1948, t. 1, s. 348–349, t. 3, s. 89. Jak pisze Tirtsah Levie Bernfeld, w wielu żydowskich bractwach kobiety odgrywały bierną rolę, jednakże Żydówki w Italii i krajach niemieckich, a także w amsterdamskiej gminie aszkenazyjskiej tworzyły swoje własne bractwa. Natomiast amsterdamskie Żydówki sefardyjskie (nacji portugalskiej) angażowały się w działania dobroczynne, którymi kierowali mężczyźni, i pozycja kobiet w tych bractwach była bardzo ograniczona (Tirtsah Levie Bernfeld, *Poverty and Welfare Among the Portuguese Jews in Early Modern Amsterdam*, Oxford–Portland 2012, s. 130–131). Debra Kaplan podaje, że we Frankfurcie nad Menem funkcjonowało kobiece bractwo opieki nad chorymi, które wyłonilo się w 1761 r., pięć lat po powstaniu analogicznego bractwa męskiego – zob. Kaplan, *The Patrons and Their Poor...*, s. 40.



Il. 1. Kobiety szyjące całuny. Jeden z cyklu piętnastu obrazów przedstawiających działalność praskiej chewry kadiszy, Praga, ok. 1772 (ze zbiorów Muzeum Żydowskiego w Pradze, nr inw. 012.843/4)

zalecenie, by elektorzy nominowali gabajki (*gabaot naszim*)<sup>30</sup>. Z kolei w statucie chewry kadiszy ze Sienna zapisano, że do obowiązków szamesów należy powiadomienie kobiet, by przyszły na posługę wobec zmarłego i na szycie całunu (zob. il. 1). Dodawano następnie, że gdyby kobiety z chewry kadiszy nie przybyły na wezwanie, a czas by naglei, to zadanie to można powierzyć kobietom, które nie należą do chewry kadiszy. Zapisano też, że gdyby kobiety naruszyły to zarządzenie, to muszą zapłacić grzywnę, którą wyznaczą gabaje bractwa<sup>31</sup>.

Spotykamy także wzmianki o odrębnych bractwach (lub podbractwach) kobiecych. W zarządzeniach z 1734 r. dotyczących chewry kadiszy w Druj zapisano sposób rozliczania wydatków: szamesi wraz z nadzorującymi ich gabajami zobowiązani byli do przedstawienia rachunków dwa razy w roku, 15 szwat i 15 aw. Dodawano, że wtedy również bractwo kobiece (*chewra naszim*) musi przedstawić swój rachunek i postępować tak samo. Jednak w innym miejscu tego tekstu mówiono o czynnościach wykonywanych wobec zmarłego, które w przypadku zmarłej kobiety należały do kobiet z bractwa (*naszim szel chewra*), a w przypadku zmarłego mężczyzny – do mężczyzn z bractwa (*anaszim szel chewra*). Osobno wymieniano również

<sup>30</sup> The National Library of Israel (Jerusalem), sygn. 8°3250, k. 100–103.

<sup>31</sup> Centralna Biblioteka Naukowa im. W. I. Wernadzkiego (Kijów), sygn. f. 321, op. 1, nr 78, k. 3–3v.

kobiety szyjące całuny<sup>32</sup>. Te ostatnie sformułowania wskazują raczej na działalność grupy mężczyzn i grupy kobiet w ramach jednego bractwa (zob. il. 2). Natomiast w statucie słonimskiej chewry kadiszy z 1791 r. zapisano, że skarbnik (wiernik) chewry kadiszy musi dać bractwu kobiet (*chewrat naszim*), które wykonują posługę wobec zmarłych, 8 złotych każdego roku<sup>33</sup>. Z kolei w Wilnie w XVIII w. działało bractwo miłosiernych kobiet (*chewra de-naszim cadkanijot*), które było jedną z trzech sekcji bractwa pogrzebowego<sup>34</sup>.



Il. 2. Kufel praskiej chewry kadiszy z przedstawieniem grupy kobiet, Praga, 1783/84 (ze zbiorów Muzeum Żydowskiego w Pradze, nr inw. 063.619)

<sup>32</sup> *Ketaim me-pinkas jaszan szel ha-„chewra kadisza” be-druja pelech wilna*, wyd. Eliakum Drujanow, „Reszumot”, seria druga, 1 (1925), s. 437–444.

<sup>33</sup> The National Library of Israel (Jerusalem), sygn. 4°84, k. 3–8.

<sup>34</sup> Israel Klausner, *Toldot ha-kehila ha-iwrit be-wilna*, cz. I, Wilno 1938, s. 106.

## Indywidualna działalność dobroczynna kobiet

Obejmowała ona ofiarowywanie żywności, ubrań czy datków pieniężnych. Dodatkowy walor religijny miało przyjmowanie ubogich na posiłki szabatonowe, co stanowiło element gminnego systemu podatkowego, ale było też przejawem zwykłej ludzkiej życzliwości. Duże znaczenie miało również wspieranie ubogich uczniów i studentów dające kobietom – samym niezajmującym się nauką – możliwość pewnego partycypowania w zasługach uczonych mężczyzn<sup>35</sup>.

Pochodzący z Wielkopolski Mojżesz Wasercug (ok. 1760–1832) wiele miejsca w swoim pamiętniku poświęcił opisowi działalności dobroczynnej prowadzonej przez rodziców. Ojciec pamiętnikarza, Iserl, przedstawiany jest jako dobroczyńca ubogich nowożeńców, natomiast matka Cypra opisywana jest jako inicjatorka przygarnięcia uboższego młodzieńca z Wroniek, z którym później Mojżesza przez całe życie będzie łączyła quasi-braterska więź. Wasercug szczegółowo opisuje inicjatywę matki:

Pewnego dnia, kiedy [mój ojciec] wyjechał na jeden z jarmarków, a moja błogosławionej pamięci matka siedziała w domu, zastukał do bramy domu biedak, jedno z młodocianych żydowskich dzieci, będący zimową porą bez butów na nogach i prawie goły. Moja błogosławionej pamięci matka wyciągnęła dłoń do tego uboższego, aby dać mu datkę, ale on odmówił jego przyjęcia i powiedział: „Jeżeli znalazłem łaskę w [twoich] oczach, moja pani, każ dać mi jakąś strawę z gara, bym się rozgrzał po wielkim przemarznięciu”. Moja błogosławionej pamięci matka kazała dać mu do zjedzenia resztki, które pozostawili domownicy. Podczas jedzenia zwrócił się do mojej błogosławionej pamięci matki i powiedział do niej: „Wydaje mi się, że wywodzi się pani spośród mieszkańców świętej gminy Wronki” – a tak było rzeczywiście – „i bez wątpienia mój błogosławionej pamięci ojciec, pan Rafael, który całe życie był parnasem i przywódcą gminy, znał panią. Mój błogosławionej pamięci ojciec odszedł do wieczności i zostałem sam z matką, która nie jest w stanie mnie utrzymać – dać mi chleb codzienny oraz wspierać mnie w nauce. Z tego powodu odszedłem z domu, gdzie mieszkałem. Może Bóg zmiłuje się nade mną i sprawi, że życzliwi ludzie okażą mi miłosierdzie i mnie wesprą?”. Gdy [moja matka] usłyszała słowa tego młodzieńca, jej oczy wypełniły się łzami, gdyż znała jego ojca, który w tamtych dniach był wybitnym znawcą Tory, a przez całe swoje życie był parnasem i przywódcą gminy. Ale nic mu nie rzekła, jedynie obiecała mu, że gdy jej mąż spokojnie przyjdzie z jarmarku do domu, wówczas przemówi do jego serca w tej sprawie.

<sup>35</sup> Pisząc o roli kobiety jako religijnej pomocniczki mężczyzny, Moshe Rosman przytacza stwierdzenie Mojżesza Isserlesa, XVI-wiecznego autorytetu halachicznego: „kobieta nie musi uczyć swego syna Tory, jeśli jednak pomaga swemu synowi czy mężowi w studiowaniu Tory, otrzymuje część jego nagrody” – Rosman, *Innowacyjna tradycja...*, s. 266–267.

Ten biedny, któremu było na imię Jehuda Lejb, udał się do swojej gospody, a około północy do domu przybył mój błogosławionej pamięci ojciec. Po rozładowaniu towaru, przygotowaniu i nakryciu stołu do zjedzenia posiłku, mój błogosławionej pamięci ojciec i wszyscy domownicy zgromadzili się przy stole, zgodnie ze swoim zwyczajem. Po błogosławieństwie moja błogosławionej pamięci matka zwróciła swą twarz w stronę pieca, na którym znajdował się stos polan. Ponieważ mój błogosławionej pamięci ojciec spoglądał na jej miejsce, zwrócił się do niej: „Cypro, dlaczego się martwisz? Powiedzże mi, czemu twoja twarz posmutniała? Co ci się dzisiaj przydarzyło?”. Nic mu nie odpowiedziała, tylko zaczęła wdychać i płakać. Wówczas boleść i strach ogarnęły mojego błogosławionej pamięci ojca i powtórnie powiedział do niej: „Co to ma znaczyć? Z jakiego to powodu?”. Odpowiedziała mu głosem pełnym łez i goryczy: „Kiedy byłam w domu, widziałam kogoś – młodzieńca, jednego z mieszkańców świętej gminy Wronki, syna pana Rafaela błogosławionej pamięci. Wędruje teraz po ziemi, prosząc o chleb i wsparcie w nauce, a nikt się nad nim nie lituje, choć jest bosy i nie ma się w co odziać. A co zrobimy my, których Bóg obdarzył męskim potomkiem i którzy nie wiemy, co z nim będzie po naszej śmierci? [podkreślenie: AM-M] Z powodu człowieka, któremu tak się dzieje, odczuwam ból i rozgoryczenie.” – Odpowiedział mój błogosławionej pamięci ojciec mówiąc: „Cóż to za drżący i zdenerwowany głos, którym to niepokoisz wszystkich? Poczekam do rana, pošlę po chłopca i dam go do przeegzaminowania rabinowi, przewodniczącemu sądu. Jeżeli ten uzna, że jest on utalentowany i zdalny do nauki, wówczas będę go utrzymywał i będzie jak jeden z domowników. Jutro się tego dowiemy. Zamilknij, przestań się smuć, wstań i zjedz swój posiłek, który przygotowano”<sup>36</sup>.

Historia ta pokazuje motywacje kierujące matką pamiętnikarza, litującą się nad ubóstwem młodzieńca pochodzącego z jej rodzinnego miasta i z rodziny, którą znała. Widać tu także poczucie solidarności z potrzebującymi, wynikające m.in. z obserwacji zmiennych kolei losu i przekonania, że dzisiejsi darczyńcy lub ich dzieci jutro mogą być zdani na czyjeś miłosierdzie. W przypadku kobiet poczucie niepewności wynikało zapewne też z zależności od męża i jego sposobów zarobkowania, wdowieństwo było bowiem czynnikiem prowadzącym na ogół do pauperyzacji.

Wrażliwość na potrzeby biednych cieszyła się też uznaniem społecznym i plasowała się wysoko w hierarchii cnót kobiecych. Znajdowało to swoje odbicie w epitafiach na nagrobkach kobiet, gdzie zaangażowanie w działania dobroczynne pojawia się znacznie częściej niż w przypadku zmarłych mężczyzn. Opisywano zmarłą jako hojną lub „szczodrośliwego serca”, która „czyniła miłosierdzie przez wszystkie swoje dni”, „świadczyła

<sup>36</sup> *Mojżesz Wasercug (ok. 1760–1832) i jego pamiętnik*, oprac. Anna Michałowska-Mycielska, tłum. Aleksandra Czarnecka (w druku).

miłosierdzie biednym i potrzebującym”, „jej ręce były otwarte dla ubogich”, „wyciągała swoją dłoń do ubogiego”, „ze swego chleba udzielała biednym”, „syciła głodnego”, „wspierała ubogiego”, a „jej dom był otwarty dla ubogich”<sup>37</sup>. Ikonograficznym przedstawieniem hojności była puszka kwestarska, najczęściej wraz z dłonią wrzucającą do niej pieniądze. Nawet jeśli zamieszczane opisy były nieprawdziwe lub przesadzone w odniesieniu do konkretnych zmarłych, to pokazywały przyjętą społecznie hierarchię wartości: kobieta idealna miała być nie tylko skromna, prawa czy dzielna, ale też miłosierna dla potrzebujących.

Podsumowując: dobroczynność stanowiła ważną sferę działalności społecznej kobiet, jednak w znacznej mierze była podporządkowana mężczyznom i pozostawała w cieniu ich aktywności. Kobiety były dopuszczane do urzędów gminnych i bractw dobroczynnych, podlegały jednak zarządzeniom i kontroli mężczyzn<sup>38</sup>. Można też zauważyć, że organizowanie się kobiet do działań dobroczynnych było mniej sformalizowane niż mężczyzn. Być może wynikało to z faktu, że mężczyźni byli znacznie bardziej mobilni i częściej opuszczali gminę, natomiast kobiety pozostawały na miejscu i opierały się w swoich działaniach na kontaktach rodzinnych i sąsiedzkich. Nie potrzebowały więc zarządzeń i regulacji, a przez to ich działalność nie znalazła adekwatnego odbicia w źródłach historycznych.

Temat działalności dobroczynnej kobiet żydowskich w dawnej Rzeczypospolitej wymaga jeszcze wielu dalszych badań, prowadzonych także z perspektywy porównawczej, gdzie punktem odniesienia byłaby analogiczna działalność Żydówek w innych rejonach diaspory oraz kobiet nieżydowskich.

<sup>37</sup> O formułach laudacyjnych związanych z dobroczynnością zob. np. Andrzej Trzciniński, *Świadkiem jest ta stela. Stary cmentarz żydowski w Lublinie*, Lublin 2017, s. 184–185; Marcin Wodziński, *Hebrajskie inskrypcje na Śląsku XIII–XVIII wieku*, Wrocław 1996, s. 92–93.

<sup>38</sup> Na hierarchiczną relację między sferą męską a kobiecą, także w odniesieniu do dobroczynności wskazuje Moshe Rosman, przywołując badania Shaula Stampfera i Chavy Weissler. Hierarchia była tu jasna – sfera męska była nadrzędna i bardziej prestiżowa. Zob. Rosman, *The History of Jewish Women...*, s. 35. Do podobnych wniosków dochodzi Debra Kaplan, pisząc o zbieraniu przez gabajki w Wormacji datków, które miały być przeznaczone na świecę do babińca. Obrzęd ten był nadzorowany przez młodego, nieżonatego mężczyznę, który ze względu na swój status mógł pełnić rolę łącznika między sferą męską a kobiecą. Ta funkcja nadzorcy kobiet miała pokazywać kontrolę mężczyzn nad ceremoniami kobiecymi. Kaplan zauważa, że w drugiej połowie XVIII w. również w innych gminach niemieckich (Halberstadt, Metz) parnisi starali się zakazać kobietom zbierania datków w babińcu, chyba że zostały o to bezpośrednio poproszone przez mężczyzn – zob. Kaplan, *The Patrons and Their Poor...*, s. 54–55.

## Bibliografia

### 1. Źródła archiwalne

- The Central Archives for the History of Jewish People (Jerusalem), sygn. PL/Po 1a.  
Centralna Biblioteka Naukowa im. W. I. Wernadzkiego (Kijów), sygn. f. 321,  
op. 1, nr 78.  
The Jewish Theological Seminary (New York), sygn. 3903.  
The National Library of Israel (Jerusalem), sygn. 4°84, 8°3250.

### 2. Źródła opublikowane

- Dewarim atikim mi-pinkasei ha-kahal be-kraka le-korot Israel we-chachamaw rabanaw u-manhigaw be-polanija bi-klal u-be-kraka bi-frat* [Dawne dokumenty z pinkasów kahału w Krakowie do dziejów Żydów i ich mędrców, rabinów i przywódców w ogóle w Polsce, a w Krakowie w szczególności], wyd. F. H. Wettstein, Kraków 1900.
- Dubno rabati. Toldot ha-ir Dubno we-ha-itkot mi-pinkas ha-kahal szela mi-sznat 475 we-hala u-me-macewot sze-al kwarej gdolej ha-ir ha-zot we-nechbadija* [Wielkie Dubno. Dzieje miasta Dubno oraz kopie z pinkasu jego kahału poczynając od roku 1715 i z macew na grobach wielkich i szanowanych ludzi tego miasta], wyd. Ch. Z. Margalioth (Margolies), Warszawa 1910.
- Hanower Natan, *Jawen Mecula*, [w:] *Kroniki, opisy i elegie hebrajskie z czasów Chmielnickiego*, wyd. Majer Bałaban, „Ruś” I (1911), z. 1, s. 46–63; z. 2, s. 152–176; z. 3, s. 285–300; z. 4, s. 397–412.
- Ketaim me-pinkas jaszan szel ha-„chewra kadisza” be-druja pelech wilna* [Fragmenty ze starego pinkasu chewry kadiszy w Drui, region wileński], wyd. Eliakum Drujanow, „Reszumot”, seria druga, 1 (1925), s. 437–444.
- Mojesz Wascug (ok. 1760–1832) i jego pamiętnik*, oprac. Anna Michałowska-Mycielska, tłum. Aleksandra Czarnecka (w druku).
- My Dear Daughter: Rabbi Benjamin Slonik and the Education of Jewish Women in Sixteenth-Century Poland*, oprac. Edward Fram, Cincinnati 2007.
- Pinkas ha-kszerim szel kehilat pozna (381–595)* [Pinkas elektorów gminy poznańskiej (1621–1835)], wyd. Dov Avron, Jeruzalajim 1966.
- Pinkas ha-medina o pinkas waad ha-kehilot ha-raszijot be medinat lita* [Pinkas Kraju albo pinkas gmin głównych na Litwie], wyd. Simon Dubnow, Berlin 1925.
- Pinkas kahału boćkowskiego (1714–1817)*, oprac. Anna Michałowska-Mycielska, Warszawa 2015.
- Statut krakowskiej gminy żydowskiej z roku 1595 i jego uzupełnienia*, tłum. i oprac. Anna Jakimyszyn, Kraków 2005.

### 3. Opracowania

- Baron Salo W., *The Jewish Community*, t. 1–3, Philadelphia 1948.
- Baskin Judith R., *Jewish Women in the Middle Ages*, [w:] *Jewish Women in Historical Perspective*, red. Judith R. Baskin, Detroit 1991.



- Baumgarten Elisheva, *Mothers and Children: Jewish Family Life in Medieval Europe*, Princeton 2004.
- Baumgarten Elisheva, *Practicing Piety in Medieval Ashkenaz: Men, Women, and Everyday Religious Observance*, Philadelphia 2014.
- Greenblatt Rachel L., *To Tell Their Children: Jewish Communal Memory in Early Modern Prague*, Stanford 2014.
- Kaplan Debra, *The Patrons and Their Poor: Jewish Community and Public Charity in Early Modern Germany*, Philadelphia 2020.
- Klausner Israel, *Toldot ha-kehila ha-ivrit be-wilna* [Historia gminy żydowskiej w Wilnie], cz. I, Wilno 1938.
- Levie Bernfeld Tirtsah, *Poverty and Welfare Among the Portuguese Jews in Early Modern Amsterdam*, Oxford–Portland 2012.
- Michałowska Anna, *Między demokracją a oligarchią. Władze gmin żydowskich w Poznaniu i Swarzędzu (od połowy XVII do końca XVIII wieku)*, Warszawa 2000.
- Rosman Moshe, *The History of Jewish Women in Early Modern Poland: An Assessment*, „Polin” 18 (2005).
- Rosman Moshe, *Innowacyjna tradycja: Kultura żydowska w unii polsko-litewskiej*, [w:] *Kultury Żydów*, t. 2: *Barwy diaspory*, red. David Biale, Warszawa 2019.
- Rosman Moshe, *Jak pisać historię żydowską?*, tłum. Agnieszka Jagodzińska, Wrocław 2011.
- Schiper Ignacy, *Wewnętrzna organizacja Żydów w dawnej Rzeczypospolitej*, [w:] *Żydzi w Polsce Odrodzonej*, red. Ignacy Schiper, Aryeh Tartakower, Aleksander Hafftko, Warszawa [1932].
- Trzeciński Andrzej, *Świadkiem jest ta stela. Stary cmentarz żydowski w Lublinie*, Lublin 2017.
- Wodziński Marcin, *Hebrajskie inskrypcje na Śląsku XIII–XVIII wieku*, Wrocław 1996.

Anna Michałowska-Mycielska  
Uniwersytet Warszawski  
a.michalowska@uw.edu.pl

