

**Katarzyna Kornacka-Sareło**  
(Gniezno)

**SŁUCHAJĄCA „ZAMILKŁYCH GŁOSÓW”<sup>1</sup> I JEJ OPOWIEŚĆ.  
MYŚL FEMINISTYCZNA RACHEL ELIOR**

DOI 10.14746/SEG.2014.9.11

**Abstract**

The aim of this article is to present the feminist thought of Prof. Rachel Elijor (the Hebrew University, Jerusalem), who is a world-known scholar working, mainly, in the field of Jewish mysticism in its different forms and aspects. Nevertheless, Prof. Elijor dedicated some of her works also to the problem of Jewish women who, for centuries, have been, generally, absent, in social, religious and cultural life of Jewish communities living in different parts of the world. As the analysis of Elijor's feminist literature shows, the aforementioned absence of the women has been mainly caused by the patriarchal order, created „by men and for men”, by means of some male narratives and male mythology, in which women seem to be — usually — perceived as some inferior creatures or they are simply demonized.

**Key words**

Rachel Elijor, Jewish society, Jewish feminism, feminism, patriarchal order, women in the Bible, women in the Talmud, dybbuk, male narratives, mythologies

---

<sup>1</sup> Posługując się tym właśnie określeniem, czyli terminem „silenced voices”, R. Elijor zacytowała jeden ze swoich esejów poświęconych problemom kobiet judaistycznego kręgu kulturowego: *Speaking Voices; Silencing Worlds; Silenced Voices*, [w:] *Dybbuks and Jewish Women in Social History, Mysticism and Folklore*, Jerusalem–New York 2008, s. 46–125.

„Девочка плачет — шарик улетел!  
Ее утешают, а шарик летит...

Девушка плачет — жениха все нет...  
Ее утешают, а шарик летит...

Женщина плачет — муж ушел к другой...  
Ее утешают, а шарик летит...

Плачет старуха — мало пожила...  
А шарик вернулся, а он голубой...”  
Б. Окуджава<sup>2</sup>

## WSTĘP

W swoich „Podziękowaniach” otwierających książkę na temat magii i mistycyzmu żydowskiego Dr Maureen Bloom napisała, co następuje: „Rachel Elior z Wydziału Myśli Żydowskiej (Department of Jewish Thought) Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, należąca do grona badaczy, którzy wnieśli największy wkład w dzisiejsze studia nad magią i mistycyzmem w myśli żydowskiej, zwłaszcza w literaturze *Hekhalot* i *Merkavah* — hojnie poświęcała mi swój czas, za co pragnę jej wyrazić niezmierną wdzięczność”<sup>3</sup>. W istocie, Rachel Elior — obecnie emerytowana już profesor — stała się luminarzem w dziedzinie badań nad mistycyzmem żydowskim we wszystkich jego formach, stadiach ewolucyjnych oraz przejawach. Jest autorką wielu artykułów, opracowań i książek poświęconych tym zagadnieniom. Do najważniejszych dzieł Elior zaliczyć można cztery książki przetłumaczone na język angielski: „The Paradoxical Ascent to

<sup>2</sup> B. Okudżawa, Песенка о голубом шарике, [w:] B. Okudżawa, Zamek nadziei. Wiersze i pieśni, Kraków 1984, s. 214. Doskonałego przekładu na język polski tej właśnie ballady Bułata Szałwowicza Okudżawy, który opisuje w swojej „piosence” typowy i uniwersalny los prostej bądź wykształconej kobiety żyjącej w dowolnym miejscu i czasie, dokonał Wiktor Woroszyński: „Płacze dziewczynka: baloniku, wróć! Ludzie pocieszają, że powróci wnet.../ Płacze dziewczyna, że jej nie chce nikt... Ludzie pocieszają, a balonik — hen.../ Płacze kobieta, że ją rzucił mąż... Ludzie pocieszają, a balonik — hen.../ Płacze staruszka, gdybyż dłużej żyć... A balonik wraca, a błękitny — tuż...”. B. Okudżawa, Piosenka o błękitnym baloniku, przeł. W. Woroszyński, [w:] idem, Песенка, s. 215.

<sup>3</sup> M. Bloom, Żydowski mistycyzm i magia, przeł. P. Sajdek, Kraków 2011, s. 9.

God. The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism”<sup>4</sup>, „The Three Temples. On the Emergence of Jewish Mysticism”<sup>5</sup>, „Jewish Mysticism. The Infinite Expression of Freedom”<sup>6</sup>, „The Mystical Origins of Hasidism”<sup>7</sup>. Tylko jedna spośród wymienionych tu prac doczekała się przekładu na język polski. Wydano ją w Krakowie w 2009 r. pod tytułem „Mistyczne źródła chasydyzmu”<sup>8</sup>.

Wydawać by się więc mogło, że uczona o tak wielkim dorobku w ściśle określonej i, przyznać należy, dość wąskiej dziedzinie badawczej nie powinna mieć była ani czasu, ani ochoty na to, by zajmować się sprawami tych kobiet współczesnego Izraela, którym nigdy nie było dane przestąpić progów żadnego uniwersytetu z powodu norm obyczajowych panujących w ich społecznościach. Okazało się jednak, że osoba sprawująca, między innymi, funkcję dziekana Wydziału Myśli Żydowskiej na Uniwersytecie Hebrajskim<sup>9</sup>, nie potrafiła zapomnieć ani o kobietach, które przez tysiąclecia „Naród Księgi” pozbawiał prawa do zabierania głosu w przestrzeni publicznej, ani o współczesnych przedstawicielkach żydowskich wspólnot ortodoksyjnych, gdzie — aż po dzień dzisiejszy — uważa się za „bezbożne” kobiety dążące do zdobycia wykształcenia<sup>10</sup>. Elior wydaje się również świadoma faktu, że obywatelkami Izraela są także Beduinki — kobiety nieumiejące ani czytać, ani pisać, i że takiej sytuacji nie powinno się

<sup>4</sup> R. Elior, *The Paradoxical Ascent to God. The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism*, Albany 1992.

<sup>5</sup> Eadem, *The Three Temples. On the Emergence of Jewish Mysticism*, Oxford 2004.

<sup>6</sup> Eadem, *Jewish Mysticism. The Infinite Expression of Freedom*, Oxford 2007.

<sup>7</sup> Eadem, *The Mystical Origins of Hasidism*, Oxford 2006.

<sup>8</sup> Eadem, *Mistyczne źródła chasydyzmu*, przeł. M. Tomal, Kraków 2009.

<sup>9</sup> Funkcję tę pełniła od 2004 do 2008 r. Pełen życiorys naukowy Prof. Rachel Elior znaleźć można pod adresem: <http://pluto.huji.ac.il/~mselio/cv.html>.

<sup>10</sup> Opowieść o życiu współczesnej Żydówki ortodoksyjnej, która po zamążpójściu w wieku lat osiemnastu i po urodzeniu sześciu synów zdecydowała się na opuszczenie swojej społeczności i wkroczenie do „nowego świata”, stając się w oczach rodziny i ortodoksyjnej wspólnoty „bezbożna”, zamieściła ostatnio niemiecka dziennikarka, Julia Amalia von Heyer, na łamach tygodnika „Der Spiegel”. Por. J.A. von Heyer, *Die Gottlose*, *Der Spiegel* 1, 2014, s. 83. Por. także: E. Sidi, *Izrael oswojony*, Warszawa 2013, s. 439: „W izraelskiej prasie często pojawiają się wypowiedzi duchowych przywódców ultraortodoksyjnych na temat ‘negatywnego wpływu wykształcenia na kobiety’ i wynikającego stąd żądania, aby nauka dziewcząt kończyła się po ósmej klasie szkoły podstawowej”. Dość szczegółowy opis życia kobiet żyjących w ortodoksyjnych wspólnotach chasydzkich we współczesnym Izraelu zawarty został również w popularnonaukowej książce Anki Grupińskiej, która przeprowadziła wiele rozmów z chasydkami, starając się zrozumieć ich poglądy na życie podporządkowane w całości mężom i pozostałym członkom rodziny: A. Grupińska, *Najtrudniej jest spotkać Lilit. Opowieści chasydek*, Warszawa 1999.

tolerować w cywilizowanym i bogatym państwie, z tej chociażby przyczyny, iż pośród kobiet analfabetek ukrywają się być może osoby wybitnie inteligentne i uzdolnione, które, potencjalnie, byłyby w stanie wzbogacić myśl kulturalną czy naukową nie tylko w swoim własnym kraju, lecz także na świecie<sup>11</sup>.

Tak więc żydowska filozof podkreśla w swoich esejach poświęconych feminizmowi, iż kobiety są, trywialnie rzecz ujmując, takimi samymi członkami ludzkiej wspólnoty jak mężczyźni i powinny posiadać takie same prawa jak te, z których korzystają mężczyźni. Powyższe stwierdzenie stanowi, oczywiście, postulat większości przedstawicielek ruchów feministycznych. Tym jednak, co zasadniczo odróżnia myśl Rachel Elijor od głosu pozostałych kobiet walczących o równouprawnienie, jest jej usilne dążenie do udzielenia odpowiedzi na pytanie, kiedy i w jaki sposób mężczyźni zdominowali kobiety, odbierając im możliwość uczestniczenia w życiu społecznym i kulturalnym żydowskich społeczności. Doprowadziło to do paradoksalnej sytuacji, iż w bibliotece Narodu Księgi nie istnieje ani jeden tekst napisany po hebrajsku przez kobietę w okresie od około 1200 r. p.n.e., kiedy to powstała „Pieśń Baraka i Debory” (Sdz 5,1–5,31)<sup>12</sup>, której autorstwo przypisuje się właśnie prorokini Deborze, aż do początków wieku XX n.e., czyli okresu, w którym zaczęła publikować swoje opowiadania — *nomen omen* — Debora Baron uważana za pierwszą pisarkę posługującą się nowożytną hebrajszczyzną<sup>13</sup>. Zdaniem Elijor, rodzi się w tym

<sup>11</sup> „Contemporary Israeli society, regarded on the surface as a modern society committed to secular, democratic, liberal and egalitarian values, in fact exists and operates within a religious — patriarchal conceptual world that influences many aspects of life”. R. Elijor, „Present but Absent”, „Still Life”, and „A Pretty Maiden Who Has No Eyes”. On the Presence and Absence of Women in the Hebrew Language, in the Jewish Religion, and in Israeli Life, *Studies in Spirituality* 20, 2010, s. 381. Tekst artykułu jest również dostępny pod adresem internetowym: <http://pluto.huji.ac.il/~mselio/Elijor-89.pdf>.

<sup>12</sup> W niniejszym artykule wszelkie tytuły i notacje tekstów biblijnych, jak również cytowania tychże tekstów pochodzą z Biblii Tysiąclecia: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań–Warszawa 1980.

<sup>13</sup> „[...] it comes as no surprise that the literary oeuvre of the People of the Book over many centuries — from the song of biblical Deborah (Judges 5) to the stories of Devorah Baron (1867–1956) — includes no widely-known Hebrew-language works written by women”. R. Elijor, *Like Sophia and Marcelle and Lizzie, [w:] Dybbuks and Jewish Women in Social History Mysticism and Folklore, Jerusalem–New York 2008*, s. 35. Tekst całej książki dostępny jest także pod adresem: [http://pluto.huji.ac.il/~mselio/The\\_dybbuk\\_26.pdf](http://pluto.huji.ac.il/~mselio/The_dybbuk_26.pdf).

Wspomniana tutaj Debora Baron była córką rabina z Uzdy, miasta w obwodzie mińskim na Białorusi. Jest ona autorką opowiadań wydanych w zbiorze pt. „Parszijot mukdamot” („Wczesne wydarzenia”). Opisywała w nich dwór swojego ojca, zwracając jednocześnie uwagę na trudną

momencie ważkie pytanie: z jakiego powodu przez długie stulecia większość żydowskich kobiet skazana była na milczenie wynikające z braku edukacji, mimo że w ich narodzie starano się za wszelką cenę nauczyć pisać, czytać i jak najdogłębniej wykształcić, przynajmniej w zakresie podstaw teologii judaizmu, każdego chłopca?

**„WEDŁUG BIBLI KOBIE TA JEST OSTATNIĄ RZECZĄ,  
JAKĄ BÓG STWORZYŁ. MUSIAŁ TO ZAPEWNE ZROBIĆ  
W SOBOTĘ WIECZOREM. WYCZUWA SIĘ ZMĘCZENIE”<sup>14</sup>**

W wydanych w roku 1957 „Mitologiach” Roland Barthes, francuski strukturalista i semiolog, stwierdza wyraźnie, że każda narracja mityczna jest historycznie ugruntowana: „Dawna czy nie mitologia może mieć tylko grunt historyczny, bo mit jest słowem wybranym przez historię: nie mógłby się wyłonić z samej «natury» rzeczy”<sup>15</sup>. Co więcej, powstały w bardziej lub mniej odległej przeszłości mit działa w danym społeczeństwie w sposób niejawni i podstępny. Po upływie pewnego okresu zaczyna on być postrzegany przez członków tej społeczności jako „coś naturalnego”<sup>16</sup>, chociaż z naturą nie ma w rzeczywistości nic wspólnego.

Wydaje się, że właśnie poglądy Barthes’a, związane z siłą oddziaływania mitu na grupę społeczną, stanowią genezę badawczych poszukiwań Rachel Elijor, bądź też uznać można, iż teoria Barthes’a jest po prostu niesprzeczna z poglądami izraelskiej uczonej. Elijor jest bowiem zdania, iż czynnikiem sprawczym „milczenia” oraz „nieobecności” kobiet stały się właśnie mity, utkane z opowieści mężczyzn pragnących — w pewnym momencie dziejowym — przejąć pełną dominację w żydowskiej społeczności i w sposób absolutny podporządkować sobie kobiety. Momentem tym był, zdaniem Rachel Elijor, tzw. okres rabiniczny judaizmu. Na wcześniejszym bowiem etapie rozwoju religii dostrzega się jednak przedstawicielki płci żeńskiej, które odegrały znaczącą rolę w życiu żydowskiej

---

sytuację aszkenazyjskich Żydówek doświadczających przemocy ze strony swoich mężów. Por. R. Elijor, *Like Sophia*, s. 40.

<sup>14</sup>A. Dumas (syn). Cyt. za: Cz.J. Glensk (red.), *Myszę, więc jestem. Aforyzmy, maksymy, sentencje*, Komorów 1993, s. 104.

<sup>15</sup>R. Barthes, *Mitologie*, przeł. A. Dziadek, Warszawa 2000, s. 240.

<sup>16</sup>Por. J. Fiske, *Wprowadzenie do badań nad komunikowaniem*, przeł. A. Gierczak, Wrocław 2003, s. 167.

wspólnoty, będąc poetkami, prorokiniami czy nawet politykami. Wśród tych kobiet znajdują się tak ważne postaci, jak Miriam, Debora, Hulda, Królowa z Saby czy też roztropna Abigail<sup>17</sup>. Jakkolwiek nie oznacza to, iż w okresie biblijnym mity antifeministyczne w ogóle nie powstawały. Co więcej, przyjąć, jak się wydaje, należy, iż właśnie na kartach „Tanachu” pojawiły się pierwsze pisemne narracje, które legły u podstaw społecznego porządku patriarchalnego, obecnego, w sposób oczywisty, w kręgu kultury judeochrześcijańskiej: kultury postrzegającej kobiety jako gorsze od mężczyzn oraz jako istoty, które ze swej mitycznej — bądź raczej zmitologizowanej — natury winny być, jakoby, podporządkowane mężczyznom.

Choć izraelska uczona bez najmniejszego trudu porusza się pośród najstarszych tekstów biblijnych, to jako motto eseju „Jak Zofia i Marcelina, i Ela” („Like Sophia and Marcelle and Lizzie”)<sup>18</sup>, poświęconego problemowi patriarchalnego postrzegania i traktowania kobiet we współczesnym Izraelu, wybrała ona słowa Józefa Flawiusza, żydowskiego historyka z I w. n.e., piszącego w języku greckim. Słowa te stanowią bowiem zwięzłe podsumowanie wielu wcześniejszych tekstów hebrajskich, zawierających antifeministyczną narrację, czyli „jego-opowieść”<sup>19</sup>: „Kobieta jest — jak głosi prawo — pod każdym względem niższa od mężczyzny. Dlatego też powinna mu być posłuszna nie gwoli poniżenia, lecz aby nią kierowano, ponieważ Bóg dał władzę mężczyźnie”<sup>20</sup>. W podobnym tonie wyrażał się o kobietach współczesny Flawiuszowi, chrześcijański apostoł Paweł, czyli Szaul z Tarsu. W pierwszym liście do Tymoteusza pisze on bowiem: „Kobieta niechaj się uczy w cichości z całym poddaniem się. Nauczając zaś kobiecie nie pozwalam ani też przewodzić nad mężem, lecz [chcę, by] trwała w cichości. Albowiem Adam został pierwszy ukształtowany, potem — Ewa. I nie Adam został zwiedziony, lecz zwiedziona kobieta popadła w przestępstwo.

<sup>17</sup> Por. R. Elijor, *Ki-teze. When Thou Goest Forth*, [w:] N. Rothenberg (red.), *Wisdom by the Week. The Weekly Torah Portion as an Inspiration for Thought and Creativity*, Jersusalem, 2011, s. 606: „[...] women like Deborah, Miriam, Huldah and Abigail who had enjoyed respect and admiration in biblical times, are denigrated in the Talmud (see e. g. *Megilah* 14b)”. Por. także: R. Elijor, *Like Sophia*, s. 23.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 13.

<sup>19</sup> W kwestii opozycji „jego-opowieści” („his-story”) oraz „jej-opowieści” („her-story”) zob.: R. Elijor, *Ki-teze*, s. 607.

<sup>20</sup> J. Flawiusz, *Przeciwko Apionowi. Autobiografia*, przeł. T. Radożycki, Warszawa 2010, s. 89 (2, 24). Por. R. Elijor, *Like Sophia*, s. 15.

Zbawiona zaś zostanie przez rodzenie dzieci; [będą zbawione wszystkie], jeśli wytrwają w wierze i miłości, i uświęceniu — z umiarem” (1 Tm 2,11–15)<sup>21</sup>.

Oczywiście, przytoczone tu poglądy Józefa Flawiusza oraz Pawła z Tarsu poprzedzone zostały trwającą przez długie wieki pisemną narracją tworzoną przez mężczyzn i dla mężczyzn<sup>22</sup>, którzy byli w stanie stawać się wyłącznymi odbiorcami ksiąg „świętego języka”, dzięki temu, iż język ten — w przeciwieństwie do kobiet — znali, ucząc się go od dziecka w chederach. U podstaw męskiej narracji odnaleźć zatem można biblijny mit Ewy — „zwiedzonej” przez Szatana kusicielki Adama, implikujący bardzo konkretną karę za grzech, którego dopuścić się miała pierwsza na ziemi kobieta: „Do niewiasty powiedział: «Obarczę cię niezmiernie wielkim trudem twej brzemienności, w bólu będziesz rodziła dzieci, ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą»” (Rdz 3,16)<sup>23</sup>. Jak pisze Elijor, równoległe z przekazem Tory powstawała halacha talmudyczna, w której również dominowała narracja utrwalająca mit mężczyzny — hegemonia. Jej autorzy nieustannie podkreślali niższość kobiet wobec mężczyzn, formułując prawa deprecjonujące rolę tych pierwszych w hierarchii społecznej oraz w życiu rodzinnym: „Mężczyzna ma pierwszeństwo przed kobietą, jeśli chodzi o ratowanie życia”<sup>24</sup>; „Mężczyzna może się rozwieść, o ile tylko tego chce, a z kobietą można się rozwieść wbrew jej woli (...)”<sup>25</sup>. Jednocześnie znacząco ograniczano prawa kobiet, zakazując im jakiegokolwiek społecznej aktywności: kobieta nie mogła być ani sędzią, ani nawet występować w sądzie jako świadek<sup>26</sup>. Kolejnym zaś krokiem mężczyzn — władców i prawodawców — było uniemożliwienie zdobywania wiedzy przez kobiety, co nastąpiło, rzecz jasna, poprzez edycję stosownych dekretów i formułowanie zaleceń, jak na przykład: „Jeśli ktoś uczy swoją córkę Tory, to tak jakby uczył ją próżności”<sup>27</sup> bądź też „Niech słowa Tory zostaną raczej spalone, niż

<sup>21</sup>Ibidem, s. 15nn.

<sup>22</sup>„Even in its modern incarnation as a secular language spoken by most Israelis, Hebrew preserves a highly significant range of traditional concepts, whose written record was created by men for men and reflects to a great extent the experience and outlook of male hegemony”. R. Elijor, *Present but Absent*, s. 383.

<sup>23</sup>Por. R. Elijor, *Like Sophia*, s. 16nn.

<sup>24</sup>Miszna, *Horajot* 3, 8. Por. R. Elijor, *Like Sophia*, s. 19.

<sup>25</sup>Miszna, *Jewamot* 1, 14. Por. R. Elijor, *Like Sophia*, s. 20.

<sup>26</sup>„Kobieta ani nie sądzi, ani nie jest świadkiem”. Jeruzalmi, *Joma*, 6, 1, 43b. Por. R. Elijor, *Like Sophia*, s. 20.

<sup>27</sup>Miszna, *Sota*, 3, 4. Por. R. Elijor, *Like Sophia*, s. 20.

miałyby zostać przekazane kobietom”<sup>28</sup>. Za konkluzję natomiast długo kształtującego się mitu może, zdaniem Elijor, posłużyć zwięzła sentencja żyjącego w XIV stuleciu Dawida Abudarhama: „Kobieta jest podległa swojemu mężowi i ma zaspokajać jego potrzeby”<sup>29</sup>. Znaczenie mitu zostało zresztą doprecyzowane jeszcze wcześniej — w wieku XII — przez Mojżesza Majmonidesa. Ów światły filozof żydowski stwierdził przecież stanowczo, iż „Każdą kobietę, która uchyla się od wypełniania prac, które jest zobligowana wykonywać, należy do tego zmusić, nawet chłostą”<sup>30</sup>.

Jasno więc widać, że męska narracja mityczna doprowadziła do ukształtowania się dwóch opozycyjnych klas w żydowskiej, a raczej judeochrześcijańskiej społeczności. Pierwszą z nich jest grupa panów, hegemonów, rządzących, uczonych, drugą natomiast klasę stanowią kobiety, które mają służyć członkom pierwszej grupy i być im uległe<sup>31</sup>. Zakaz nauczania wydany przez mężczyzn kobietom jest, z jednej strony, elementem mitycznego przekazu (nauka szkodzi kobietom i jest im niepotrzebna), z drugiej zaś stanowi on *conditio sine qua non* binarnego i kastowego podziału społeczeństwa. Gdyby bowiem kobiety powszechnie zdobywały wiedzę, mogłyby zadawać wiele niepotrzebnych pytań, które z kolei wpływałyby negatywnie na ukształtowany już — i nadal, niestety, kształtowany — porządek, określający typowe, zwyczajne „miejsce” kobiety, czyli kuchnię, obszar dwóch lub trzech metrów od kołyski lub wózka dziecka oraz dzielone z mężem łóżce, przy czym to ostatnie służyć ma przede wszystkim prokreacji<sup>32</sup>. Jak bowiem mówi jedna z członkiń izraelskiej współczesnej

<sup>28</sup>Jeruzalmi, Sota, 3, 4. Por. R. Elijor, Like Sophia, s. 20. (Nawiasem mówiąc, autorstwo tych słów przypisywane jest tanaicie, Eleazarowi ben Azaria. Por. R. Elijor, Blessed Art Thou, Lord Our God, who Has Not Made Me a Woman, [w:] eadem (red.), Men and Women. Gender, Judaism, and Democracy, Jerusalem–New York 2004, s. 82).

<sup>29</sup>D. Abudarham, Perusz ha-berachot we-ha-tefilot, 25. Por. R. Elijor, Like Sophia, s. 21.

<sup>30</sup>Majmonides, Miszne Tora, Hilchot Iszut 21, 1. Por. R. Elijor, Like Sophia, s. 21.

<sup>31</sup>„This order of things, whereby fathers and husbands are exclusive masters over women and slaves, sheep, cattle and lands, and whereby men head all institutions and control all positions of power, is called *patriarchal* [...] and is illustrated in the Bible, *Halakhah* and legends. This order [...] lies at the very core of society and culture throughout the traditional world”. R. Elijor, Blessed Are Thou, s. 86.

<sup>32</sup>Na gruncie polskim problem seksualności kobiet żydowskich porusza, na przykład, K. Szurmiak, która, analizując szesnastowieczne dzieło Mosze Henochsa, napisane w języku jidysz i wydane w Krakowie w r. 1596, pisze, między innymi: „W sypialni kobieta powinna być skromna, wszystko ma się odbywać w pobożności i z myślą o Bogu. Celem aktu seksualnego jest bowiem spłodzenie dzieci, przyszłych uczonych w Torze”. K. Szurmiak, Kobieta w lustrze.



społeczności chasydzkiej: „Kiedy po mykwie jestem z mężem, nie myślę o przyjemnościach, nie po to jesteśmy ze sobą. My jesteśmy ze sobą, żeby dać życie naszemu dziecku. I pamiętamy o tym w tę noc po mykwie, bo wiemy, że myśli rodziców w czasie stosunku mają bezpośredni wpływ na charakter poczętego dziecka. [...] Jeśli nie ma przyjemności, to nie jest koniec świata. Albo inaczej. Można się bez tej przyjemności obejść”<sup>33</sup>.

W kontekście powyższej wypowiedzi, która stanowi jeden z rozlicznych przykładów silnej wiary samych kobiet w wykreowaną przez mężczyzn, mityczną rzeczywistość, wysiłki Rachel Elior dążącej do demitologizacji patriarchalnego porządku wydają się uzasadnione. Rzecz jasna, mogą się w tym momencie pojawić także głosy krytyczne w stosunku do izraelskiej uczonej, która, być może, nie bierze pod uwagę faktu, iż niektóre kobiety w istocie pragną żyć zgodnie z uświęconą tradycją, nie odczuwając potrzeby zmiany swojej sytuacji i godząc się pokornie na pełnienie wyłącznej roli córki, żony i matki, podporządkowanej kolejno ojcu, mężowi i dzieciom. Sytuacja taka jest bowiem dla nich bezpieczna, ponieważ „oswojona” i znana od pokoleń. Kobiety te chcą więc rodzić jak najwięcej dzieci<sup>34</sup>, gotować, spełniać potrzeby i zachcianki męża, wychowywać synów „do Tory”, córki zaś do pozostawiania w domowym zaciszu oraz wykonywania prac powszechnie uznawanych za „damskie”<sup>35</sup>. Sądzić jednak można, że Elior doskonale zdaje sobie sprawę z takiego stanu rzeczy. Tym jednak, o co walczy, dekonstruuje stworzoną przez mężczyzn narrację, jest wolność należna kobietom jako ludzkim istotom oraz możliwość dokonywania przez nie autonomicznych wyborów dotyczących własnej egzystencji oraz zdobywania wykształcenia i wiedzy, które pozwalają spoglądać na życie z wielu różnych perspektyw. Innymi słowy, Elior walczy o to, by kobiety nie były traktowane jak domowe zwierzęta, które odwdzięczać się powinny swoim panom wiernością i przywiązaniem, lecz aby mogły one samodzielnie rozumo-

---

Portret Żydówki końca XVI wieku na podstawie *Brantszpigl*, [w:] J. Lisek (red.), *Nieme dusze? Kobiety w kulturze jidysz*, Wrocław 2010, s. 169.

<sup>33</sup> A. Grupińska, *Najtrudniej jest spotkać Lilit*, s. 165nn.

<sup>34</sup> „The clear connection between a woman’s exclusive childbearing role and her loss of sovereignty as a human being is stated explicitly in the Talmud: ‘women are solely for the sake of [bearing] children (Mishnah, Ketubot, 6), further declaring that a woman who remains childless for ten years must be divorced (Mishnah, Yevamot 64)’. R. Elior, *Blessed Are Thou*, s. 86.

<sup>35</sup> W Talmudzie wymienione zostały szczegółowo obowiązki, które kobieta winna jest wykonywać dla swego męża. Są nimi: mielenie zboża na mąkę, pieczenie chleba, pranie ubrań, karmienie dziecka, ścielenie łóżka oraz przędzenie wełny. Por. R. Elior, *Like Sophia*, s. 21.

wać, wyzwoliwszy się od uwarunkowań społecznej konwencji, oraz postrzegać rzeczywistość taką, jaka jest ona w istocie. John Fiske trafnie bowiem zauważa, że „Jeśli człowiek nie ma dostępu do uniwersalnej, niezmiennącej się rzeczywistości, nie może oceniać prawdziwości zdań czy poglądów przez stwierdzenie, jak bardzo się one do tej rzeczywistości zbliżają”<sup>36</sup>.

Niezależnie jednak od tego, czy kobiety świadomie, podświadomie lub nieświadomie chcą żyć w kulturze opartej na mitycznej narracji męskiego autorstwa, czy też owe mity zwalczają, decydując się na życie niezdeterminowane przez prawa stanowione przez mężczyzn, to odpowiedzi domaga się pytanie najistotniejsze, jak się wydaje, z punktu widzenia nauki określanej jako „gender studies”: co skłoniło mężczyzn do tak wielkiego trudu mitotwórczego, który — ostatecznie — ukonstytuował patriarchalny porządek? Otóż, zdaniem izraelskiej uczonej, impulsem, który zmuszał mężczyzn do kształtowania kultury opartej na antyfeministycznej narracji, była, paradoksalnie, natura oraz dążenie do zapanowania nad nią. Naturę reprezentowała kobieta traktowana jako źródło życia, płodności, piękna i rozkoszy<sup>37</sup>. Kobieta ta wydawała się niebezpieczna i — jak sama natura — nieprzewidywalna, zmienna i niedająca się ujarzmić: w każdym momencie mogła zburzyć kulturę oraz porządek tak pieczołowicie i starannie budowany przez silniejszych fizycznie mężczyzn. Właśnie z tego powodu, w dominującym micie, czy też, mówiąc precyzyjniej, w micie klasy dominującej, „łączy się kobiety z demonicznymi i magicznymi mocami symbolizującymi zło i upadek moralny”<sup>38</sup>. Postać kobiety pojawia się również w archetypicznym obrazie Matki Ziemi będącej zarazem życiodajną siłą, jak i miejscem, do którego człowiek powraca po śmierci. Cykl owulacyjny kobiety został z kolei połączony z cyklem natury, która powoduje, że wszystko, co istnieje, rodzi się i umiera, ponieważ natura zarówno daje życie, jak i przynosi śmierć<sup>39</sup>. Owa ambiwalencja w postrzeganiu kobiety odzwierciedlona została, choć sama Elior o tym akurat nie wspomina, przez dwa biblijne podania poświęcone kobietom — dwóm żonom Adama: Ewie, matce rodzaju ludzkiego, oraz demonicznej Lilit<sup>40</sup> — postaci, która pojawia się w tzw. pierwszym opisie

<sup>36</sup>J. Fiske, Wprowadzenie do badań nad komunikowaniem, s. 147.

<sup>37</sup>Por. R. Elior, *Blessed Are Thou*, s. 87.

<sup>38</sup>R. Elior, *Like Sophia*, 31.

<sup>39</sup>R. Elior, *Blessed Are Thou*, s. 87.

<sup>40</sup>Najciekawszą opowieść o Lilit, pierwszej żonie Adama, odnaleźć można w średniowiecznym dziele zatytułowanym „Alfabet Ben-Siry”. Dzieło to powstało na przełomie IX i X stulecia

stworzenia człowieka i uchodzi za pierwszą żonę Adama, mimo że jej imię w opisie tym nie występuje: „Stworzył Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1,27)<sup>41</sup>. Na podstawie przytoczonych tu słów nie istnieje więc żadna pierwotna różnica pomiędzy kobietą a mężczyzną. Zostali oni stworzeni przez Boga jednocześnie i przez to są sobie równi. Sytuacja ta ulega zmianie, o ile weźmiemy pod uwagę drugi opis stworzenia człowieka: „Potem Pan Bóg rzekł: «Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc». [...] Wtedy to Pan Bóg sprawił, że mężczyzna pogrążył się w głębokim śnie, i gdy spał, wyjął jedno z jego żeber, a miejsce to zapełnił ciałem. Po czym Pan Bóg z żeber, które wyjął z mężczyzny, zbudował niewiastę” (Rdz 2,18–21). Ewa, „druga żona” Adama, jest zatem wtórna w stosunku do mężczyzny, a przez to od niego gorsza. Nie jest bowiem bezpośrednim „obrazem Boga”, lecz dalszą i mniej doskonałą Jego hipostazą. Zadaniem kobiety jest służenie mężowi. Co więcej, obowiązek ten jest nakazem teonomicznym, czyli nie podlega on dyskusji. Nie można podważyć jego zasadności, ani też nie wolno się jest przeciwko niemu buntować<sup>42</sup>.

Tak więc, zdaniem Rachel Elijor, mężczyźni w pewnym momencie dziejowym dostrzegli w kobiecie zagrożenie, nie mogąc ani kontrolować jej płodności, ani samodzielnie stawać się dawcami życia. Co więcej, również kobieca seksualność postrzegana była jako niebezpieczeństwo, wobec którego czuli się

---

n.e. Lilit ukazana zostaje w nim jako kobieta, która domaga się od Adama prawa do wyboru pozycji podczas aktu seksualnego. Gdy mąż jej tego odmawia, Lilit ucieka z Raju, ostatecznie zaś staje się żeńskim demonem zdolnym do zabijania nowo narodzonych dzieci. Jest ona jednocześnie uważana za postać reprezentującą roszczenie i prawo kobiet do doznawania przyjemności seksualnej. R. Elijor wspomina Lilit tylko w jednym eseju: *Present but Absent*, s. 410. Por. D. Biale, *Eros and the Jews from Biblical Israel to Contemporary America*, New York, 1992, s. 83nn. Na temat Lilit pisał również Scholem: G. Scholem, *Kabała i jej symbolika*, przeł. R. Wojnakowski, Kraków, 1996, s. 168–170.

<sup>41</sup> Imię Lilit pojawia się natomiast w Księdze Izajasza: „Zdziczałe psy spotkają się z hienami i kozły będą się przyzywać wzajemnie; co więcej, tam Lilit przycupnie i znajdzie sobie zacisze na spoczynek” (Iz 34,14).

<sup>42</sup> Wydaje się, że Elijor podziela w swoim spojrzeniu na naturę i kulturę strukturalne poglądy C. Lévi-Straussa, który zwrócił uwagę na fakt, iż kultura jest wprawdzie czymś odmiennym od natury, lecz jednocześnie pozostaje ona niezmiennie zależna od natury: „[...] budulec, z którego kultura tworzy stosunki społeczne, jest jej dany przez naturę; są w nim bowiem stosunki biologiczne, które nie tracą swego pierwotnego charakteru, choć okazują się włączone do systemów relacji i w nich znajdują znaczenie. Z tej perspektywy kultura stanowi dziedzinę, która nadbudowuje się na naturze, pozostaje jednak poddana jej prawom”. K. Pomian, *Słownik pojęć antropologii strukturalnej Lévi-Straussa*, [w:] C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa, 2009, s. 385.

behradni i bezsilni. Właśnie z tego powodu musiały zacząć powstawać adekwatne normy kulturowe, pozwalające okiełznać to, co nieznanne, niezrozumiałe i niebezpieczne<sup>43</sup>. Należało zatem stworzyć system, dzięki któremu można by było wpływać na kobietę — naturę, odbierając jej jednocześnie prawo do stanowienia o własnym ciele będącym odtąd własnością męża oraz inkubatorem służącym całej społeczności — przedmiotem zapewniającym przetrwanie przez reprodukcję<sup>44</sup>. Przedmiot ten miał, zresztą, swoją wymierną cenę. Kobiety można było po prostu kupić od jej własnego ojca, dotychczasowego właściciela ciała córki. Jak bowiem czytamy w Talmudzie, „kobietę można pozyskać na jeden z trzech sposobów: poprzez pieniądze, kontrakt ślubny („ketubę”) albo fizyczne zbliżenie”<sup>45</sup>.

Z drugiej zaś strony, owo uprzedmiotowienie kobiet wynikało z faktu, iż będąc „źródłem życia”, zostały uprzedmiotowione właśnie przez samą naturę, która zmusiła je do pełnienia powinności wynikających z funkcji reprodukcyjnej: miesięcznych krwawień, niekiedy bardzo trudno znoszonego stanu ciąży, bolesnych i niebezpiecznych porodów, karmienia niemowlęcia przez całą dobę i słuchania jego rozdzierającego płaczu<sup>46</sup>. Mężczyźni nie zostali obarczeni takimi powinnościami — byli więc wolni i przeznaczeni — przynajmniej potencjalnie — do szeroko pojętych celów wyższych oraz działań wysublimowanych, ponieważ niezwiązanych z fizjologią. Mieli więc czas na czytanie, pisanie, uczenie się, studiowanie Tory i Talmudu, rozmyślanie nad tekstami, na przykład, Majmonidesa, interpretację traktatów kabalistycznych, decydowanie, ustalanie praw, korzystanie z praw, czy też, mówiąc najogólniej, przebywanie w szeroko rozumianej przestrzeni publicznej: synagogach, domach modlitwy, jesziwach, kolelach, sądach.

Na ukształtowanie się patriarchalnego archetypu kobiety wpłynęły zatem, zdaniem izraelskiej uczonej, zarówno natura, jak i stworzona przez mężczyzn i dla mężczyzn kultura. Kobiety zaś okazały się bezradne wobec takiego stanu

<sup>43</sup>Zdaniem M. Wodzińskiego, „doktryna łącząca kobiety z demonicznym aspektem rzeczywistości” w sposób szczególnie silny oddziaływała na społeczności chasydzkie. M. Wodziński, *O bocianach z żabiej perspektywy, czyli kobiety i chasydyzm*, [w:] J. Lisek (red.), *Nieme dusze?*, s. 94n.

<sup>44</sup>„W rodzinach ortodoksyjnych termin zaślubin uzależniony jest od okresu czystości panny młodej. Najczęściej ustala się datę przypadającą na dwunasty dzień od pierwszego dnia menstruacji”. A. Grupińska, *Najtrudniej jest spotkać Lilit*, s. 108.

<sup>45</sup>Miszna, *Kiduszim* 1, 1. Por. R. Elijor, *Like Sophia*, s. 17.

<sup>46</sup>Por. R. Elijor, *Ki-Teze. When Thou Goest Forth*, s. 605.

rzeczy i nie były w stanie się mu przeciwstawić. Pełnienie funkcji żony i matki stało się jedyną możliwością ich samorealizacji, chociaż nie zawsze potrafiły się z taką sytuacją pogodzić, szukając w desperacji jakiegokolwiek możliwości ucieczki ze społecznych ram, w których je zamknięto. Miejscem tej ucieczki okazywał się dość często świat niewidzialny dla ludzkich oczu, odległy i budzący trwogę: świat zmarłych i duchów będących jednak w stanie kontaktować się z żyjącymi członkami wspólnoty.

**„JEŚLI ZOSTAWIA SIĘ PANNĘ MŁODĄ SAMOTNĄ W DZIEŃ  
ŚLUBU — PRZYCHODZĄ WTEDY DUCHY I UNOSZĄ JĄ DALEKO”<sup>47</sup>**

W dniu ślubu — chyba w żadnej kulturze — nie pozostawia się zazwyczaj samotnie ani panny młodej, ani pana młodego. Ślub jest bowiem jednym z rytuałów granicznych, podobnie jak obrzędy związane z narodzinami dziecka czy też pochówkiem zmarłego członka danej społeczności<sup>48</sup>. Ślub implikuje zmianę: państwo młodzi przestają być dziećmi, rozpoczynają samodzielne życie i mają to życie przekazać kolejnemu pokoleniu. Każda zaś zmiana budzi w człowieku lęk, a każdy człowiek boi się tego, co jest nieznanie i obce. Zdaniem Rachel Elior, żydowskie panny młode pochodzące z ultraortodoksyjnych środowisk mają powody do większego jeszcze przerażenia, ponieważ, zgodnie z przyjętą konwencją, nie wychodziły i nierzadko nadal nie wychodzą za mąż za wybranka, którego pokochały, lecz za mężczyznę, którego wyznaczyli młodej dziewczynie jej rodzice, częstokroć przy współudziale swatki. Tak więc ślubom zawieranim przez Żydówki towarzyszyły rytuały niejako uzasadniające oraz ułatwiające zawieranie małżeństw zaaranżowanych. Rodzice bądź opiekunowie niekiedy

<sup>47</sup> Sz.Z. Rapoport (An-ski), *Na pograniczu dwóch światów*. Dybuk, przeł. A. Hadari, Kraków 2007, s. 79.

<sup>48</sup> Dość precyzyjnie zjawisko rytuałów granicznych przedstawia Fiske: „Tak więc wszystkie społeczeństwa potrzebują rytuału, aby nadać znaczenie przechodzeniu między życiem a śmiercią, niezależnie od tego, czy przejście to odbywa się w kierunku «narodzin» czy «śmierci». Podobnie przejścia między byciem kawalerem/panną a byciem żonatym/mężatką albo między dzieciństwem a dorosłością związane są z podobnymi, wyszukаныmi rytuałami, w których mocno zaznacza się sens przekraczania granic kategorii. Mniej wyszukane, codzienne rytuały witania się i żegnania zaznaczają różnice pomiędzy obecnością i absencją”. J. Fiske, *Wprowadzenie do badań nad komunikowaniem*, s. 152.

bardzo młodej dziewczyny<sup>49</sup> podejmowali tę ważną dla jej życia decyzję, kierując się zazwyczaj względami ekonomicznymi albo biorąc, na przykład, pod uwagę stopień wykształcenia religijnego przyszłego zięcia<sup>50</sup>. W takiej sytuacji, żydowska panna młoda mogła czuć się w dwójnasób przerażona i osamotniona: czekało ją życie z nieznanym i niekochanym — z reguły — człowiekiem, ponieważ kwestii emocjonalnych tradycyjna i patriarchalna społeczność raczej nie brała pod uwagę. Obowiązkiem młodej kobiety miało być przecież niezmiennie odgrywanie roli dobrej (posłusznej i milczącej) żony oraz troskliwej matki służącej swojej rodzinie oraz zdolnej do urodzenia i wychowania jak największej liczby dzieci. Jej osobiste potrzeby nie wydawały się zazwyczaj istotne. Nie pozwalano jej zatem na dokonywanie samodzielnych wyborów, nawet dotyczących życia intymnego, owianego zresztą tajemnicą aż do dnia zaślubin z obcym mężczyzną. Jak zauważa prof. Seth Wolitz, jakiegokolwiek romantyczne uczucie mogłoby stanowić siłę wywrotową i destrukcyjną wobec religijnie uporządkowanej społeczności. Romantyczna miłość z łatwością przerodzić się bowiem może w pożądanie, którego nikt nie będzie już w stanie okiełznać ani się mu przeciwstawić<sup>51</sup>.

Przyznać tu należy, iż Rachel Elijor z niezwykłą starannością omawia dość złożoną i — obiektywnie — ponurą kwestię gwałtu małżeńskiego. Powołuje się, między innymi, na sztukę teatralną pt. „Keri’a” („Rozrywanie”), autorstwa dramatopisarki i poetki izraelskiej, Brachy Serri (1940–2013), która odważyła się ukazać na scenie osobistą tragedię żydowskiej dziewczynki reprezentującej cierpienie wielu młodych kobiet sprzedawanych przez swoich jemeńskich ojców bogatym mężczyznom. Podczas nocy poślubnych stawali się oni brutalnymi gwałcicielami żon będących *de facto* dziećmi nieposiadającymi jeszcze żadnej wiedzy dotyczącej erotyki i ludzkiej seksualności<sup>52</sup>. Jednocześnie, w tym

<sup>49</sup>„The hope was that the girls would be married before they reached the age of sixteen; for boys, the desirable age was no older than eighteen. Those who arranged matches at earlier ages, marrying off thirteen and fourteen-year-old girls and fifteen — and sixteen — year-old boys were considered praiseworthy, and contemporary accounts show that marriage at the age of eleven or twelve was not uncommon”. R. Elijor, *Speaking Voices*, s. 53.

<sup>50</sup>„The new family was established in accord with the agreement reached by the parents, the natural agent of the couple; if the parents were not living, the agreement was arranged between the relatives or guardians acting as agents of the community”. *Ibidem*, s. 52n.

<sup>51</sup>S.L. Wolitz, *Inscribing An-sky’s „Dybbuk” in Russian and Jewish Letters*, [w:] G. Safran, S.J. Zipperstein (red.), *The Worlds of S. An-sky. A Russian Intellectual at the Turn of the Century*, Stanford 2006, s. 184.

<sup>52</sup>R. Elijor, *Like Sophia*, s. 40.

samym eseju zadaje uczona retoryczne pytanie: „Czy ofiary gwałtów pochodzące z Konstantynopola lub Rabatu cierpiały bardziej od tych, które zgwałcono w Moskwie albo Łodzi?”<sup>53</sup>. Elijor zwraca tym samym uwagę na fakt, iż tak niezwykle „romantyczne” noce poślubne były usankcjonowane przez patriarchalną obyczajowość wszystkich wspólnot żydowskich w diasporze, niezależnie od szerokości geograficznej zamieszkiwanego przez te wspólnoty terytorium<sup>54</sup>.

W pewnym jednak momencie, mniej więcej w połowie wieku XVII, pojawiła się zupełnie nowa jakość, a raczej nowatorska metoda samoobrony kobiet przed zmuszaniem ich do zawierania zaaranżowanych małżeństw. Zjawiskiem tym okazał się „dybuk”<sup>55</sup>. W świetle pism Rachel Elijor można je rozumieć dwojako: dybuk jest bowiem, z jednej strony, duchem zmarłego człowieka, z drugiej natomiast strony, stanowi on konotację choroby umysłowej, która dotyka osobę żyjącą. Choroba ta ma polegać na opętaniu osoby żyjącej przez duszę osoby zmarłej, która nie wyzwoliła się jeszcze ze wszystkich ograniczeń doczesnego świata. Dusza zmarłego musi bowiem dokończyć jakieś „ziemskie” przedsięwzięcie bądź też nie jest w stanie przekroczyć linii demarkacyjnej przebiegającej pomiędzy dwoma światami z powodu grzechów, jakich zmarły dopuścił się za życia. Paradoksalnie, kobiety żydowskie zaczęły wykorzystywać powszechną wiarę w istnienie dybuków do własnych celów. Niejednokrotnie wołały one uchodzić za opętane niż stawać się żonami niekochanych mężczyzn i być przez

<sup>53</sup> Ibidem, s. 18.

<sup>54</sup> Norma nakazująca konieczność jak najwcześniejszego zawierania małżeństw była niekiedy dotkliwa także dla mężczyzn, a właściwie chłopców niezdolnych jeszcze do podjęcia aktywności seksualnej. W sposób raczej dowcipny pisze na ten temat Salomon Majmon (Salomon ben Jehosua), filozof — kantysta, przywołując własne wspomnienia: „Gdy miałem czternaście lat, narodził się mój najstarszy syn. Ponieważ w dniu ślubu miałem zaledwie lat jedenaście [...] nie miałem najmniejszego wyobrażenia o zasadniczych obowiązkach małżeństwa [...], zatem rzecz jasna jeszcze dość długo po ślubie nie mogłem myśleć o wypełnianiu obowiązków. Przywykłem zbliżać się do żony, jak do jakiegoś nieznanego mi przedmiotu — z drżeniem. Aby zaradzić temu złu, zaprowadzono mnie do jakiejś starej czarownicy, w mniemaniu, iż ktoś rzucił na mnie urok w dniu wesela. Ta czyniła nade mną wszelkiego rodzaju operacje, które jakkolwiek nie bezpośrednio, lecz przez siłę wyobraźni, wywarły na mnie wpływ dodatni”. S. Majmon, *Autobiografia*, przeł. L. Belmont, Warszawa 2007, 1, s. 101.

<sup>55</sup> Por. G. Scholem, *O mistycznej postaci bóstwa*, przeł. A.K. Haas, Warszawa, 2010, s. 263. Na temat etymologii słowa „dybuk” pisze również Neugroschel we wstępie do najnowszego przekładu na język angielski „Dybuka” S. An-skiego. (J. Neugroschel, *The Dybbuk and the Yiddish Imagination. A Haunted Reader*, Syracuse, 2000, s. xv-xvi.).

nie wykorzystywane jak „naczynia” niezbędne do zrodzenia synów<sup>56</sup>. Kwestię dybuka omawia Rachel Elijor bardzo szczegółowo w swoim obszernym eseju pt. „Głosy mówiące, światy milknące, głosy zamilkłe”, opublikowanym pod angielskim tytułem „Speaking Voices; Silencing Worlds; Silenced Voices”<sup>57</sup>.

Jedno z najbardziej interesujących odkryć uczonej jest wynikiem przeprowadzonej przez nią analizy lingwistycznej pojęcia określającego zjawisko dybuka. Otóż hebrajski rdzeń trójspółgłoskowy „d-b/w-k” pojawia się po raz pierwszy już w drugim rozdziale Księgi Rodzaju, odnosząc się do aktu seksualnego traktowanego jako „micwa” — obowiązek, który mają do spełnienia kobieta i mężczyzna: „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się [hebr. „we-dawak”]<sup>58</sup> ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2,24)<sup>59</sup>. Z głosek „d-b/w-k” składa się także rzeczownik „dewekut” oznaczający w języku potocznym stosunek seksualny, w języku natomiast kabały żydowskiej odnosi się on do unii mistycznej z bóstwem<sup>60</sup>. O ile „dewekut” — stosunek seksualny męża i żony — jak również dążenie mistyków do duchowego zjednoczenia się z Absolutem — „przyłgnięcie” — uznawane były przez społeczność za czyny zgodne z obowiązującą normą oraz za akty prawe w porządku moralnym tej społeczności, o tyle „dybuk” — świadome, podświadome lub nieświadome oddanie ciała we władanie ducha osoby zmarłej — stanowiło wykroczenie przeciwko prawu oraz złamanie przyjętej konwencji, jak również było pogwałceniem obowiązujących norm etycznych<sup>61</sup>. Śmierć bowiem oraz to wszystko, co się ze śmiercią wiąże, reprezentuje w kulturze żydowskiej sferę nieczystą, grzeszną i niebezpieczną dla tych, którzy pozostają przy życiu, ponieważ nie mają oni prawie żadnej władzy nad światem niewidzialnym dla oczu. O ile

<sup>56</sup> „The Sages continued to assert that ‘a woman is a vessel’, that ‘a woman’s only purpose is to beget sons’, and ‘a man may do whatever he pleases to do with his wife (Nedarim, 20 a)”. R. Elijor, *Ki-Teze. When Thou Goest Forth*, s. 606.

<sup>57</sup> R. Elijor, *Speaking Voices; Silencing Worlds; Silenced Voices*, [w:] eadem, *Dybbuks and Jewish Women in Social History, Mysticism and Folklore*, s. 45–125.

<sup>58</sup> W przekładzie dosłownym wystąpić tu winna forma trybu rozkazującego: „I niech przyłgnie!”, „I niech się połączy!”.

<sup>59</sup> Por. R. Elijor, *Speaking Voices*, s. 65.

<sup>60</sup> „Chasydyzm czyni mistykę uniwersalnym dziedzictwem, kiedy głosi: Człowiek powinien zawsze być złączony z Bogiem poprzez cudowną *dewekut*. Człowiek powinien wiedzieć, że poprzez służbę Bożą i przyłgnięcie do Boga, niech Jego imię będzie błogosławione, może wzniesić wszystkie światy”. R. Elijor, *Mistyczne źródła chasydyzmu*, s. 110.

<sup>61</sup> Por. *ibidem*, s. 66.



więc „dewekut” konotuje, w takim ujęciu, sferę *sacrum*, o tyle „dybuk” odnosi się do kulturowego obszaru *profanum*. Powstaje w ten sposób kolejna opozycja binarna w żydowskiej społeczności, którą, jak już zauważono, konstituowały dotąd dwie grupy: pierwszą z nich stanowili święci i uczeni mężczyźni, drugą natomiast grzeszne i niewykształcone z reguły kobiety, choć, oczywiście, można taki podział uznać za daleko idące uproszczenie<sup>62</sup>. W ortodoksyjnym świecie tak aszkenazyjskich, jak i sefradyjskich wyznawców judaizmu obie te grupy winny być od siebie jak najbardziej odizolowane po to, by kobieta „kusicielka” nie przywiodła „niewinnego” mężczyzny do grzechu. Podobny postulat dotyczy również zmarłych i żyjących członków społeczności: duch zmarłego może przecież sprawić, iż zachwieje się starannie ukształtowany porządek oraz konwencja gwarantująca podtrzymanie odwiecznej tradycji, zgodnie z którą kobieta jest przedmiotem, „naczyniem”, „inkubatorem”, „służącą”, własnością ojca bądź męża<sup>63</sup>.

Mimo powszechnego lęku przed sferą śmierci — światem zmarłych stosunkowo wiele kobiet w żydowskich wspólnotach decydowało się na desperacki krok. Wolały oddawać swoje ciała duchom i uchodzić za obłąkane niż godzić się na zaaranżowane małżeństwo. Jako opętane przez ducha osoby zmarłej stawały się one nieczyste i zbrukane przez śmierć, a przez to wykluczone ze wspólnoty, niezdolne do ślubu i łączącego się z nim aktu seksualnego. Interesujący wydaje się fakt, że z opisem takiej właśnie sytuacji mamy do czynienia w — pozornie — znanym dramacie „Na pograniczu dwóch światów. Dybuk” autorstwa S. An-skiego (S.Z. Rapoport), będącym w istocie nie tragedią, ale kabalistycznym traktatem. An-ski przedstawił w nim stan opętania głównej bohaterki, Lei, która zakochana jest w studencie jesziwy, Chananie. Sender, ojciec Lei, wybiera dla niej, za nią i wbrew jej woli bogatszego narzeczonego, którego dziewczyn-

<sup>62</sup>Przeprowadzanie pewnych uogólnień i uproszczeń wydaje się konieczne, w przypadku podjęcia próby opisu struktur społecznych. Elementy, które z jakichś względów nie dają się umieścić w ramach wyznaczonych w procesie badawczym struktur, określane są zazwyczaj jako jednostki bądź grupy „anomalne”. Takie ujęcie jest zgodnie z teorią C. Lévi-Straussa, będącą inspiracją do badań prowadzonych przez R. Eliora, choć sama izraelska uczona o tym nie wspomina. W kwestii społecznych opozycji binarnych, zob.: C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*. Na temat kategorii anomalnych pisze także Fiske: J. Fiske, *Wprowadzenie do badań nad komunikowaniem*, s. 150n.

<sup>63</sup>„In traditional, patriarchal societies, women lacked — and still lack — the right to speak in the public domain, a realm subject to male hegemony. They likewise had no authority to contest existing laws or social arrangements that subjected the body to the hegemonic and oppressive religious or cultural order”. R. Elior, *Speaking Voices*, s. 79.

na nie zna. Wybór, jakiego dokonuje ojciec dziewczyny, prowadzi ostatecznie do śmierci zakochanego w Lei Chanana. Nie jest on jednak w stanie opuścić Lei: powraca więc do niej jako dybuk, a Lea zaczyna przemawiać jego głosem. W zaistniałej sytuacji ślub Lei z narzuconym jej przez ojca narzeczoną nie jest, oczywiście, możliwy, tym bardziej że nawet odpowiednie egzorcyzmy nie są w stanie pokonać miłości, która połączyła dwoje młodych ludzi. Ostatecznie, żyjąca jeszcze Lea decyduje się „przekroczyć krąg”, czyli wejść do krainy zmarłych, gdzie nie obowiązują już normy i nakazy stanowione przez żydowską wspólnotę. Innymi słowy, Lea wybiera śmierć, która przynosi jej wolność od doczesnych zobowiązań, mimo że ta sama śmierć oznacza jednocześnie rezygnację z radości doczesnego życia<sup>64</sup>.

Choć Elior przytacza w swoim eseju opowieść quasi-literacką, należy także zdawać sobie sprawę z faktu, iż przedstawione w dramacie An-skiego wydarzenia naprawdę miały miejsce w miasteczkach i wsiach Wołynia, na Podolu czy we wschodniej Galicji<sup>65</sup>. Innymi słowy, „dybuk” pojawiał się wszędzie tam, gdzie zmuszane do milczenia i bezwzględnego posłuszeństwa kobiety zaczynały przemawiać do członków swojej społeczności, posługując się głosem męskim, cudzym i obcym, bo tylko taki głos mógł zostać usłyszany przez tę właśnie społeczność. Jej członkom łatwiej było bowiem usłyszeć głos dochodzący „zza grobu” niż prośbę młodej kobiety o uszanowanie prawa do własnego ciała i do możliwości wyrażania osobistych uczuć. Co więcej, nie tylko słyszano głos grzesznika<sup>66</sup>, lecz również prowadzono z nim dysputę, prosząc go o ujawnienie imienia. Działo się to podczas rytuałów egzorcyzmowania, które miały doprowadzić do opuszczenia przez dybuka opętanego ciała. Egzorcyzmy te, zdaniem Elior, stanowiły swoiste odzwierciedlenie ceremonii zaślubin, będąc jej

<sup>64</sup> „Wróc do mnie, oblubieńcze mój. Umarłego będę cię nosiła w sercu. I kołysać w snach będziemy nasze nie zrodzone dzieci. Koszule strojne będę tkąć i snuć im będę pieśni. [...] Jaśność nas ogarnia. Jestem z tobą na wieki... Wznosimy się wysoko... Wysoko...”. S.Z. Rapoport (An-ski), *Na pograniczu dwóch światów. Dybuk*, s. 146.

<sup>65</sup> „Dybuk” An-skiego napisany został przez pisarza na podstawie materiałów zebranych podczas ekspedycji etnograficznej „do zapadłych wsi i miasteczek Podola i Wołynia w 1911 roku”. Por. A. Madeyska-Pawlikowska, Wstęp, [w:] S.Z. Rapoport (An-ski), *Na pograniczu dwóch światów. Dybuk*, s. 9.

<sup>66</sup> Dybukami, jak pisze Elior, stawały się zazwyczaj osoby zmarłe, które musiały ponieść karę za ciężkie przewinienia, jakich dopuściły się za życia: zakazane stosunki seksualne (na przykład kazirodce), spółdenie „mamzerim” — nieślubnych dzieci, zabójstwa lub bałwochwalstwo. Por. R. Elior, *Speaking Voices*, s. 87, 89.

„fotograficznym negatywem”<sup>67</sup>. O ile bowiem ostatecznym celem zaślubin jest „dewekut”, zespolenie dwóch ciał, o tyle egzorcyzmy miały na celu rozdzielenie ducha zmarłego od ciała żyjącej kobiety, a także umożliwienie jej powrotu do wspólnoty, jej zasad, praw, norm i nakazów.

W przypadku Lei, postaci z dramatu An-skiego, egzorcyzmy się nie powiodły. W większości jednak przypadków, przemawiające obcym głosem, żydowskie kobiety musiały, za sprawą przeprowadzonego przez mężczyzn rytuału, ponownie zamilknąć po to, by nie domagać się dodatkowych praw od swojej społeczności, lecz służyć mężczyznom „w ciszy i pokorze”. Po wielu stuleciach Rachel Elijor przywołuje te wszystkie milczące bohaterki, które znosiły trudy codzienności, nie otrzymując właściwie niczego w zamian, chociaż część z nich była zapewne szczęśliwa w zaciszu domowego ogniska, ciesząc się szacunkiem i miłością bliskich, a nawet podporządkowując sobie swych mężów<sup>68</sup>.

Teksty izraelskiej uczoney, poświęcone myśli feministycznej można więc uznać za „jej-opowieść”, dzięki której następuje dekonstrukcja „jego-opowieści” autorytarnie kształtującej w wielu jeszcze miejscach współczesnego świata życie kobiet traktowanych jako istoty niższe i „gorsze dzieci” tego samego Boga. Jednocześnie zaś należy zwrócić uwagę na fakt, iż Rachel Elijor nie wspomina w swoich esejach o grupie kobiet żydowskich zdobywających wykształcenie we własnych — z reguły dosyć zamożnych — domach. Niektóre spośród żydowskich dziewcząt uczęszczały też do specjalnych chederów, umiały czytać, a czasem stawały się nawet pisarkami i poetkami, chociaż językiem ich twórczości pozostawał „nie-święty” (nie-synagogałny) jidysz<sup>69</sup>. Jak się zatem wydaje, można by nawiązać na ten temat dialog z izraelską filozof, podnosząc pomijane w jej

<sup>67</sup> Por. ibidem, s. 105.

<sup>68</sup> „Znalazłem się nie tylko pod pantoflem mojej żony, ale co znacznie gorsze, pod batem mojej teściowej. Nie dotrzymała żadnej ze swych obietnic. [...] polegając na mojej młodości i tchórzostwie, ośmielała się niekiedy podnosić na mnie rękę, na co przecież nieraz odpowiedziałem jej podwójnie. Nie było ani jednego obiadu, abyśmy nie rzucali w siebie nawzajem łyżkami, talerzami, półmiskami itp.” S. Majmon, Autobiografia, s. 99.

<sup>69</sup> Na temat roli języka jidysz w życiu kobiet żydowskich oraz językowych przyporządkowań genderowych pisze, między innymi, J. Lisek: „W szeroko rozumianej żydowskiej przestrzeni kobiecej szczególnie rola przypadła językowi jidysz. W przeciwieństwie do polskiego określenia «język ojczysty» (język ojca) jidysz nazywany jest *mame-loszn* (język matczyny), a rodzaj czcionki, jakiej używano do końca XIX w. w drukowanym piśmiennictwie jidysz określany był jako *wajberisz-dajcz* (kobięcy niemiecki), *wajberszrif* (zapis/ druk dla kobiet). [...] Podział na sferę oddziaływania języka jidysz i języka hebrajskiego (*loszn-kojdesz*) nieodzownie łączy się z kwestią płci i hierarchii społecznej”. J. Lisek, Wstęp, [w:] eadem (red.), *Nieme dusze?*, s. 9.

działach kwestie i problemy. Z drugiej zaś strony, uprawomocniona wydaje się również teza, że sama Elijor jest świadoma złożoności i zróżnicowania sytuacji kobiet swojego narodu na przestrzeni wieków. W jednym z esejów przywołuje bowiem słynną frazę Tolstoja: „Wszystkie szczęśliwe rodziny są do siebie podobne, każda nieszczęśliwa rodzina jest nieszczęśliwa na swój sposób”<sup>70</sup>. Elijor przyznaje więc, iż pewna część kobiet żydowskich mogła realizować własne ambicje i cele dzięki poprawnym stosunkom panującym w ich rodzinach. Równocześnie izraelska uczona wskazuje niezmiennie na konieczność przewyciężenia konwencji, która doprowadziła do marginalizacji roli społecznej i kulturowej większości kobiet żydowskich, skazanych wbrew swojej woli na milczenie spowodowane przez fakt przynależności do „rodzin nieszczęśliwych” — niezdolnych do zapewnienia swym córkom choćby pozorów życia w wolności czy też do zdobycia przez nie elementarnej wykształcenia.

**Katarzyna Kornacka-Sareło**

**THE ONE LISTENING TO “SILENCED VOICES” AND HER STORY.  
THE FEMINIST THOUGHT BY RACHEL ELIOR**

#### **Summary**

The article presented above is dedicated to the feminist thought by Prof. Rachel Elijor, who is dealing in some of her works with the problem of the absence of women in religious, social and cultural life in Jewish communities of the Diaspora in the past, and in Israel today, where ultra-orthodox groups have been influencing, to some extent, norms, conventions and laws of the whole society.

As the analysis of Elijor’s feminist writings shows, the main reason for the aforementioned women’s absence is a set of male narratives, the first of which were created in the biblical and talmudic times. In the male myths, i. e. “his-stories”, a woman is quite often perceived as a kind of a dangerous demon or she is sometimes seen as an unpredictable and unreasonable part of the world of nature. That is why, according to the male views, women have had to be coerced and dominated by men not to make harm to the patriarchal order created by men and for men, although, as it must be noticed, there were and there are, of course, some exceptions to this stereotypical model, too.

---

<sup>70</sup>L. Tolstoj, *Anna Karenina*, przeł. K. Iłłakowiczówna, Warszawa 1986, s. 5. Por. R. Elijor, *Like Sophia*, s. 14.

Consequently, especially in the past, the Jewish women were not allowed to learn and study, remaining, very often, illiterate due to the fact that they did not know the Hebrew language. Also, they were not allowed, usually, to participate in the social life of their communities. Their life-space was limited to the walls of their houses: they had to give births to numerous children and serve their husbands, meeting their needs. What is worse, the women could not make any important decisions concerning their own destiny. Thus, they did not have right to choose future husbands, and young girls' emotions were not taken into consideration. In their majority, the women were obliged to live in marriages arranged by parents or by some other agents of the community. In such circumstances, in the second half of the 17<sup>th</sup> century, a new phenomenon called a “dybbuk” appeared, and, sometimes, it used to become the only solution for a woman, enabling her not to get married to a husband chosen by her family. The “dybbuk” was understood as a ghost of a dead person penetrating the body of a living woman (in some cases, also of a man). Besides, the concept could be understood as a strange state of altered consciousness of a woman being possessed by a dead man's soul. As such, the woman could not get married to anybody, for she was “niddah” — unclean due to her (forbidden) contact with the dominion of the dead.

As it was noticed, while analyzing Elijor's texts, her feminist thought can be regarded as a unique one, because the main question the Israeli Professor asks is how and when the patriarchal order made the majority of Jewish women remain „silent” for so many centuries. Definitely, Rachel Elijor managed to find a satisfactory answer to this question, although she seems to be conscious of a very unoptimistic fact: the male mythology is still alive.