



Justyna Szewczyk

 0000-0003-2323-8604

III Liceum Ogólnokształcące im. Stanisława Wyspiańskiego w Tychach

Obraz *Boga* w dziennikach i pamiętnikach dzieci Holocaustu

The image of *God* in the memorials and diaries of children of the Holocaust

Abstract: On the basis of diaries and memoirs of children of the Holocaust (Rywka Lipszyc, Renia Knoll, Helga Weissova, Dawid Sierakowiak, Dawid Rubinowicz, Maryla, and Rutka Laskier), Justyna Szewczyk outlines the image of God that emerges in the minds of the protagonists. Using the methodology of the linguistic image of the world, she analyzes this image based on a number of categories: God as seen in tradition and in everyday life; God as seen through feelings, through human identity, fate, suffering, and fatherhood. Of great importance in extrapolating the image of God found in diaries and memoirs is personalization. Personalization manifests itself, for example, in replacing God's central position, during religious holidays and festivals, with human problems; in transferring God's traditional competencies to the worst enemies; and in describing God in terms which are familiar to children (spatial ones and those related to the senses). In the analyzed texts, God also acquires a historical coloring: as the creator of tradition and the performer of great miracles in the past, but also as an entity whose presence is no longer experienced today. Some personal accounts testify to a psychological manner of perceiving God, as when the protagonist transfers to God tasks not fulfilled by his or her earthly father.

Key words: an image of God, diary, memoir, children of the Holocaust, a linguistic image of the world, anthropocentrism, category, by-the-language data

Wprowadzenie

Zagłada prawie sześciu milionów europejskich Żydów (w tym również żydowskich dzieci) w czasie II wojny światowej przyczyniła się do powstania wielu refleksji ze strony filozofów czy teologów, a przede wszystkim do prób poszukiwania przez nich odpowiedzi na pytanie: dlaczego nastąpił Holocaust? Emil Fackenheim określił ten plan mianem przełomowego i wyjątkowego ze względu na niemożność podania żadnych racjonalnych przyczyn ani celu owej zbrodni. Napisał wręcz, że „jest jedynym w swoim rodzaju zejściem do piekła. Jest

bezprecedensową gloryfikacją zła. Jest złem dla samego zła” (Fackenheim, 2013, s. 348). Także Richard L. Rubenstein wskazywał na graniczny, przełomowy charakter Holocaustu, ze względu na dokonującą się w jego trakcie śmierć Boga. Według niego nie można bowiem przyjąć istnienia Stwórcy, skoro pozwolił na śmierć tak wielu niewinnych dzieci i dorosłych. Badacz wskazywał, że od momentu Holocaustu rozpoczęła się tragiczna samotność człowieka w świecie: „Bóg zginął w Auschwitz. Znaczy to, że w ludzkim wyborze, decyzji, wartości czy sensie nie ma już pionowego odniesienia do standardów transcendentnych. [...] Nasze działania są działaniami ludzkimi” (Rubenstein, 2013, s. 264—265). Z kolei Elie Wiesel w książce *Noc* na liczne pytania o boską obecność udzielał odpowiedzi, że Bóg wisi na szubienicy w postaci kolejnych więźniów skazanych na śmierć przez hitlerowskie władze (Wiesel, 2007, s. 13).

Jak zatem w zapiskach osobistych z tamtych wydarzeń, które są przepełnione piekłem i samotnością człowieka, odnaleźć obraz *Boga*? Choć to zadanie niełatwe, na podstawie dzienników i pamiętników dzieci i młodych Żydów, ich notatek pisanych w czasach Holocaustu, spróbuję przynajmniej częściowo go odtworzyć¹.

W analizie tekstów posłużyłam się metodologią językowego obrazu świata (JOS), za której pomocą można odwzorować sposoby rozumienia pojęć (z uwzględnieniem kontekstu, cech jądrowych i peryferyjnych) i przedstawić ich znaczenie w formie definicji kognitywnej. JOS obejmuje badanie trzech grup danych: systemu, tekstu i ankiet (por. Bartmiński, 2006). W niniejszym opracowaniu skupiłam się na analizie tekstów. Wzięłam pod uwagę teksty zarówno minimalne (zwłaszcza przysłowia, powiedzenia, błogosławieństwa żydowskie), jak i wielozdaniowe (dłuższe fragmenty osobistych zapisków dzieci). Dopełnienie rekonstruowanego obrazu *Boga* jest możliwe dzięki odwołaniu się do danych przyjęzycznych (por. Niebrzegowska-Bartmińska, 2017), a mianowicie do opisów wchodzących w skład kultury i tradycji narodu żydowskiego, zasad wiary, zwyczajów, obrzędów i przekonań.

Należy zaznaczyć, że teksty dzieci są bardzo zróżnicowane: ukazują istnienie *Boga*, ale też wątpliwości dotyczące jego obecności, a także brak jego istnienia. Dodatkowo na rekonstruowany obraz Stwórcy mają wpływ: sytuacja rodzinna, wcześniejsze wychowanie religijne dzieci, ich przywiązanie do kultury żydowskiej, a nadto stopień doświadczonych w czasach wojny represji i cierpień. W wielu omawianych tekstach literackich można ujmować obraz *Boga* raczej w kategorii „braku”, ponieważ jego istnienie jest często skryte za uczuciami, wątkami kulturowymi (zwłaszcza świętami żydowskimi) czy elementami rzeczywi-

¹ W artykule zostało uwzględnione siedem dzienników i pamiętników dzieci Holocaustu: Rywki Lipszyc, Reni Knoll, Helgi Weissowej, Dawida Sierakowiaka, Dawida Rubinowicza, Maryli oraz Rutki Laskier — dokumentów wydanych w latach 1987—2015. Wykaz tytułów i szczegóły dotyczące wydań zamieszczam w bibliografii.

stości wojennej. Z tych względów bardzo trudno na podstawie owych relacji opisać Boga w sposób generalny i ujednolicający. Pomimo tych problemów w wyłaniającym się z dzienników i pamiętników młodych Żydów obrazie *Boga* można jednak wyróżnić kilka kategorii, które warto poddać obserwacjom. Są to: **tradycja** (święta żydowskie), **codziennosc**, **uczucia**, **tożsamość osobista i narodowa**, **los człowieka**, **cierpienie** oraz **ojcostwo**. Przyjrzyjmy im się po kolei.

Tradycja

Tradycja przeżywania świąt religijnych jest zwykle bardzo silnie obecna w życiu dzieci (por. Kameraz-Kos, 2002), które wiążą z nimi ważne wspomnienia, wyrażają przywiązanie do symboli, ale też do obecności Boga. Jak przedstawia się obraz świąt i Boga w dziennikach żydowskich dzieci?

Relacja czternastoletniej Rywki Lipszyc z *Dziennika z getta łódzkiego* zawiera koncepcję **ustępującego Boga**. W czasie tradycyjnego czasu sakralnego, czyli świąt żydowskich (np. Pesach, Purym, Chanuka, Jom Kipur) Bóg traci bowiem centralne znaczenie — są to bardziej „święta człowieka” (poświęcone dla człowieka) niż „święta Jahwe”. Stwórca wprawdzie ciągle istnieje, ale ustępuje, szczególnie w świątecznym czasie, człowiekowi i wszelkim sprawom z nim związanym. Podczas opisu uroczystości religijnych centralne miejsce Boga zajmują przede wszystkim problemy ludzi, takie jak głód, wszechobecne choroby, uciążliwe obowiązki czy niedostateczny dostęp do szkolnej edukacji. Zwracają na to uwagę słowa Rywki:

zbliża się Pesach. [...] nie ulega wątpliwości, że będziemy strasznie głodowali... Święto, które zawsze było tak bardzo ważne, tak wyczekane i wy tęsknione, to święto... no, cóż...? [...].

Lipszyc, 2014, s. 102

Bóg ustępuje miejsca ciału, dlatego też opis przeżyć duchowych podczas świąt żydowskich jest lakoniczny, jak na przykład: „post nieźle mi przeszedł”. Ważniejsze stają się również tęsknota za utraconą rodziną oraz wspomnienia minionych uroczystości religijnych spędzonych jeszcze wspólnie ze wszystkimi domownikami. Ponadto człowiek bardziej koncentruje się na interesach całego narodu żydowskiego, gdyż prosi Boga o zesłanie cudu w czasie Purim (Jahwe staje się środkiem do osiągnięcia wspólnotowego, narodowego celu). Główną pozycję w kultywowaniu tradycji zajmują przygotowania do owych świąt (np. wspólne, rodzinne, przygotowywanie babek czy zaproszeń) oraz motyw poświęcenia człowieka, wyrzekania się pewnych przyjemności (np. oszczędzanie cukru na święta). W wielu sytuacjach bardziej pielęgnowana jest wspólnota i solidarność z ludźmi niż wspólnota z Bogiem. Święta oraz Bóg nabierają dla bohaterki prak-

tycznego wymiaru — są jedną z niewielu okazji do skorzystania z dnia wolnego od pracy i odpoczynku, na przykład

[...] dziś są wolne Święta Kuczek i od wielu, wielu niedziel, jedna, którą mam wolną.

Lipszyc, 2014, s. 136

Rywkę częściej zajmuje opisywanie zmian pogodowych następujących w czasie świąt (nadejście wiosny) niż Boga.

Z kolei trzynastoletnia Renia Knoll w swoim *Dzienniku* postrzega Boga tylko jako element tradycji, a nie jako osobę realnie występującą w jej ramach (Knoll, 2013). Można wręcz mówić o odseparowaniu Boga od przeżywanych przez dziewczynkę świąt żydowskich. Bóg dał wyłącznie ramy świąt (wydarzenia szczególnie predysponowane do przekształcenia w uroczystości religijne), ale jego duchową obecność podczas nich zastąpił daleko posunięty wymiar praktyczny — traktowanie świąt jako dnia wolnego. Nadejście okresu świątecznego wiąże się dosyć często z nieszczęściem dla dziecka, dlatego też dziękuje ono Bogu za rychłe zakończenie tego czasu:

Dzięki Bogu! Jest już po św. Pesach, na całych świątach zyskałam tyle, że się człowiek wygłodził.

Knoll, 2013, s. 202

Dziewczynka **nadaje Bogu wymiar świecki**, a nawet **zamienia go w postać fantastyczną**, na przykład wspomina o *Królewnie Sobocie* przychodzącej w święta czy *złocistych skrzydełkach* (jako symbolu szczęścia) obecnych w tym czasie:

[...] wysuwa się szczęście zza kotary, cichutko, na paluszkach, tyle domów oblecieć, do każdego serduszka zapukać musi, do każdej duszyczki.

Knoll, 2013, s. 105

Dziennik Helgi. Świadectwo dziewczynki o życiu w obozach koncentracyjnych napisany przez Helgę Weissową (2013) jest dowodem na sprowadzenie **relacji z Bogiem w czasie świąt** do troski o **utrzymanie tradycyjnych symboli**. Przedmiotem szczególnego kultu są bowiem tradycyjne zwyczaje (przygotowywanie prezentów i wzajemne obdarowywanie się nimi, spotkania międzyludzkie połączone ze śpiewem, rodzinne odgrywanie scenek teatralnych, składanie życzeń), tradycyjne potrawy (ciasto, ryba, pokrojony chleb w menażce, barszcz) i specyficzny klimat towarzyszący świętom (zapalone świeczki na choince, menora, odświętny ubiór, panujący porządek, zachowywanie modlitwy świątecznej) (por. Kameraz-Kos, 2003). Można odnieść wrażenie, że symbole świąteczne i przedmioty materialne zaczynają funkcjonować niezależnie od Boga. Często dziecko nie wspomina ich związku z religijnymi wydarzeniami z historii Izra-

ela, ale traktuje wyłącznie jako przestrzeń znaną, bezpieczną, stałą (w odróżnieniu od niespokojnych czasów wojny) czy też jako próbę chwilowego powrotu do normalności.

Dwunastoletni Dawid Rubinowicz w swoim *Pamiętniku* (1987) **pozbawia Boga kompetencji do podjęcia funkcji głowy rodziny (ojca) podczas świąt żydowskich**. Dla chłopca prawdziwa wartość świąt opiera się przede wszystkim na bliskości drugiego człowieka, której nie jest w stanie zastąpić żadna osoba transcendentna:

[...] kolacja jest jako tako skombinowana, stół nakryty, jest święto, ale jak spojrzeć na tatusia miejsce, a on nie siedzi tam, to mi żal i smutek serce rozdziera.

Rubinowicz, 1987, s. 93—94

Z kolei Dawid Sierakowiak, który swój *Dziennik. Pięć zeszytów z łódzkiego getta* (2015) pisał w okresie między 15. a 19. rokiem swojego życia, **nie przeżywa obecności Boga w czasie świąt w wymiarze indywidualnym**, ale jest gotów zrobić to **w wymiarze wspólnotowym, w solidarności ze starszymi pokoleniami**. Traktuje święta jako dzień wolny, zrównuje je wręcz z dniami powszednimi:

[...] święto nadchodzi smutne, biedne, niczym nieróżniące się od dni powszednich.

Sierakowiak, 2015, s. 358

Święta nie wiążą się również ze szczególnym celebrowaniem obecności Boga, ponieważ brakuje tradycyjnych potraw i panuje głód. Bóg zostaje właściwie sprowadzony do wymiaru użytkowego, cielesnego, gdyż ustanowione przez niego uroczystości religijne są czasami okazją do zdobycia większej racji żywnościowej. Jednakże pomimo indywidualnego negowania sensu celebrowania tradycji, Boga przeżywa się w narodowej wspólnotcie ze starszymi jej przedstawicielami. Na przykład prośby rodziców powodują zachowywanie postu przez młodsze pokolenie, ale też dzieci wykazują się empatią i zrozumieniem w stosunku do rodziców, którzy boleśnie odczuwają akty niszczenia wiary przez hitlerowców. Świadczą o tym słowa Dawida Sierakowiaka:

jakkolwiek nie jestem człowiekiem starej daty i wymigać się co rok od modlitwy uważałem za oswobodzenie, jednak teraz odczuwam ten wspólny Żydom zakaz jak najboleśniej.

Sierakowiak, 2015, s. 194

Codziennosc

Obecność Boga w ludzkiej codzienności kształtuje się różnorodnie w czasach Holocaustu — nawet wśród dzieci zakładających jego istnienie.

W zapiskach Rywki Lipszyc **Bóg** pozostaje **adresatem codziennych sytuacji i ich świadkiem** (wysłuchuje konkretnych próśb, ale wydaje się nie ingerować w ich realizację). Kierowane są do niego pytania dotyczące często bardzo poważnych kwestii, takich jak granice cierpienia, sens cierpienia, śmierć, przeszłość, zbawienie, sposoby kształtowania własnego życia. Dziecko zwraca się do Boga z wyrzutami sumienia i wynikającą z nich potrzebą zrozumienia, usprawiedliwienia czy wybaczenia, na przykład:

[...] mam wyrzuty sumienia, że wysiedlono Abramka i Tamarcię. Ach, Boże!
Lipszyc, 2014, s. 210

Dziewczynka próbuje się również dzielić wspomnieniami i marzeniami:

...Abramek... Marzyłam dziś o nim... Przecież to i tak tylko marzenie... Ach, gdyby się to marzenie ziściło!... Boże, pomóż...
Lipszyc, 2014, s. 151

Do Boga adresowane są także liczne obawy, na przykład przed nadejściem zła, nieszczęść ze strony wroga, ale także informacja na temat samotności, z którą boryka się dziecko. Można go również prosić o pomoc w dotrwananiu do końca tragicznego czasu, jakim była wojna. Do Boga płyną również skargi na otaczającą rzeczywistość („Ach, Boże, znowu się zaczyna z tymi wysiedleniami”) i na kondycję wewnętrzną człowieka („Ach, Boże, tak się rozczarować na ludziach!...”). Bóg pozostaje zatem zaufanym, mądrym i bliskim powiernikiem dla dziecka, skoro decyduje się ono na kierowanie do niego tak poważnych i często osobistych spraw.

Jednakże **Bóg** może być również w większym stopniu **aktywnym uczestnikiem codzienności**, a nie tylko jej świadkiem. Świadczą o tym zapiski Reni Knoll (2013). Stanowi on istotną siłę sprawczą zarówno w osobistym życiu człowieka, jak i w otaczającym go świecie zewnętrznym (w szczególności w naturze, przyrodzie). Bóg wyznacza początek i koniec pewnych wydarzeń (często traumatycznych), zapewnia powodzenie w trudnych sytuacjach, prowadzi człowieka przez życie i po śmierci, wpływa też na decyzje podejmowane przez ludzi. Również w sferze zmysłów oddziaływanie Boga jest znaczące. To on obdarza człowieka zmysłem wzroku i oddziałuje na ludzkość za pośrednictwem zmysłów. Świadczą o tym słowa Reni: „[...] tak strasznie dziękować Ci trzeba za samą łaskę widzenia”, „gdy grasz — tak precudnie pachną bzy”. Jahwe patronuje też twórczości pisarskiej dziecka: „a więc spróbuję, w Imię Boże!”. Jest on również dawcą pożywienia dla człowieka, zwłaszcza chleba:

Bóg nie zapomni o tobie i umrzeć z głodu ci nie da ani chodzić po dzieciach w żałobie, co zgasły z głodu bez kawałka chleba.

Knoll, 2013, s. 193

Ma także władzę przenoszenia człowieka w świat marzeń, uczuć i refleksji: „gdy grasz — człek musi być rozmarzony”, „gdy grasz — z głębi duszy płyną łzy”. Bóg sprawuje również najwyższą władzę nad naturą, która jest mu bezwzględnie posłuszną z racji tego, że została przez niego stworzona. Tutaj warto przywołać obraz chmur, które w wizji Reni przypadają Bogu do nóg.

Z kolei w zapiskach Helgi Weissowej następuje równowaga obecności Boga w codzienności — **staje się on na równi świadkiem i uczestnikiem codzienności**. Dziecko zwraca się do niego zarówno z prozaicznymi pytaniami („Boże, która to godzina? Rano muszę wstać do szkoły [...]”; Weissowa, 2013, s. 220), jak i poważnymi sprawami (narzekaniami, błaganiami, wspomnieniami, zachwyta-
mi). Relacjonuje mu również bieżące wydarzenia z własnego życia („Ale gdzie my właściwie jesteśmy, Boże, dopiero teraz rozglądam się wokół”; Weissowa, 2013, s. 111). Aktywne uczestnictwo w rzeczywistości przejawia się zaś przez obdarowywanie człowieka zdrowiem („Dzięki Bogu, już po wszystkim, jutro wychodzi ze szpitala”; Weissowa, 2013, s. 114) oraz wolnością, ratowanie go z niebezpieczeństwa i otaczanie ochroną („Dzięki, po tysiącokroć dzięki Ci, Boże, za taki dobry koniec”; Weissowa, 2013, s. 150).

Gdy dziecko wątpi, charakterystyczna jest **koncepcja Boga zastąpionego**. Tak jest u wątpiącego w istnienie Boga Dawida Sierakowiaka (2015), któremu Boga zastępują różnorodne elementy wojennej rzeczywistości. Codziennosc wręcz pochłonięła kompetencje tradycyjnie przypisywane Bogu. W czasie Holocaustu obraz Jahwe, ukształtowany w ludzkiej świadomości przez Torę i Talmud, nauczanie rabinów, wychowanie religijne w rodzinie, nie przystaje do sytuacji, w której został postawiony człowiek XX wieku (por. Jonas, 2003; Schoeman, 2003). I tak w zakresie decydowania o życiu i śmierci Bóg został zastąpiony przez przywódcę getta (Chaima Rumkowskiego) oraz niemiecką komisję:

[...] mieliśmy dzisiaj niemiecką komisję w resorcie. Ludzie jak z innego świata. Nasi władcy, panowie życia i śmierci.

Sierakowiak, 2015, s. 353

Chleb przestał zaś być darmowym darem Boga, lecz trzeba go sobie wydrzeć, wykupić, a dostęp do niego jest reglamentowany. Zwyczajowe kierowanie próśb i modlitw do Boga w rzeczywistości getta zostaje zastąpione przez podania składane władzom getta z prośbami o najbardziej podstawowe potrzeby bytowe, a także protekcję (posiadanie znajomości u wpływowych ludzi daje pierwszeństwo w kolejce). Stworzenie człowieka na boże podobieństwo straciło na aktualności — ludzie stali się pierwotni jak zwierzęta, a po śmierci traktowani są jak odpadki wywożone na śmietnik. Dawid Sierakowiak dosadnie wyraził to w zapisku:

[...] było do pracy lub na rzeź: człowiek się kończy.

Sierakowiak, 2015, s. 353

Kiedyś to właśnie Bóg władał królestwem niebieskim, a w czasie wojny mamy do czynienia z królestwem Chaima Rumkowskiego (ironicznie nazywanym rajem). Stwórca została odebrana nawet zdolność dokonywania cudów we współczesnym świecie, Sierakowiak nazywa je *zabobonami* i traktuje wyłącznie jako wydarzenia z przeszłości, historyczne.

Natomiast Maryla w *Dzienniku z warszawskiego getta* (Weiser, 2008) za świecki **odpowiednik Boga** w codzienności **uznaje niezniszczalną moc, siłę emanującą z wnętrza człowieka**. Pozwala ona ludziom przetrwać (głównie psychicznie) doświadczane cierpienia i zachować normalność pomimo brutalności wojny. Dzięki tej mocy człowiek utrzymuje swoją godność na odpowiednim poziomie i ciągle ma siłę, aby powstawać z porażek. Zachowuje również poczucie humoru w obliczu tragicznych wydarzeń, a także nadzieję na lepsze życie. Potrafi zapomnieć o rzeczywistości, w której żyje, i cieszyć się chwilą:

[...] człowiek to mimo wszystko jakiś cudowny twór, że jednak się może odebrać, że jednak może zapomnieć teraz, kiedy tkwi po uszy w tym bagnie, które mu grozi w każdej chwili zalaniem.

Weiser, 2008, s. 128

Według relacji pamiętnikarskiej niewierzącej Rutki Laskier **Bóg w codzienności nie występuje**. Nie można bowiem zgodzić się na jego istnienie ze względu na zabijanie niewinnych dzieci czy przerażające sposoby uśmiercania ludzi w czasie wojny. Wołanie do niego traktowane jest jako przejaw obłąkania, szaleństwa, chociaż dziecko często robi to z przyzwyczajenia:

Oj, Rutka, zwariowałaś już chyba z kretelem: Boga wzywasz, tak jakby on istniał.

Laskier, 2006, s. 92

Za substytut Boga w codzienności można uznać aspekt instytucjonalny w postaci bijących dzwonów kościelnych, chociaż w zapiskach Rutki ich dźwięk symbolizuje raczej bierne przechodzenie Kościoła do porządku dziennego nad cierpieniem. Rutka bowiem przywołuje scenę, kiedy kobieta zostaje brutalnie zamordowana przez hitlerowców pod kościelną wieżą i towarzyszy temu wyłącznie monotonne bicie dzwonów. Żadna pomoc ze strony duchownych nie nadchodzi. Zamiennikami Boga są również wiara w upiory i alternatywny świat pozagrobowy („lubię myśleć o życiu pozagrobowym i temu podobnych tajemniczych sprawach”; Laskier, 2006, s. 93), a także traktowanie pisania pamiętnika jako formy spowiedzi, oczyszczenia.

Uczucia

Indywidualny i osobisty charakter dzienników i pamiętników sprzyja ujawnianiu w nich uczuć. Szczególnie w czasach wojennych, kiedy większość dzieci została pozbawiona najbliższych osób w wyniku przebytych chorób czy wysiedleń, potrzeba podzielenia się z kimś własnymi emocjami znacznie wzrosła (por. Kowalska-Leder, 2009). Powiernikiem spotęgowanych w wyniku traumatycznych doświadczeń uczuć stał się Bóg — często jedyna zaufana osoba w zesputym moralnie świecie.

Bóg w dzienniku Rywki Lipszyc jest głównie **adresatem uczucia tęsknoty**. Zakres jego działania obejmuje przede wszystkim tęsknotę za przeszłością, a zwłaszcza za błogim okresem dzieciństwa i przeżywaniem w pełni zabawy, rozrywki bez poczucia ciągłej pustki i straty:

[...] przedtem przyśpiwywałam sobie Kinder jorn (Dziecięce lata), ach jak mi wtedy dobrze było!...

Lipszyc, 2014, s. 99

Boże drogi, czy aby zaoszczędzić sobie takich uczuć, nie wolno mi się w ogóle bawić, nic, nic... żadnej rozrywki?... Boże, jak ciężko!

Lipszyc, 2014, s. 109

Bardzo istotnym elementem pozostaje również kierowana do Jahwe tęsknota dziecka za najbliższą rodziną, której członkowie zmarli bądź zostali wysiedleni:

[...] ach, Boże! Wróc mi ich już, nie wytrzymam, serce mi pęknie.

Lipszyc, 2014, s. 159

[...] do cierpienia tego dołącza się tęsknota, i mym sercem szarpie i mym sercem miota.

Lipszyc, 2014, s. 179

Dziecko dzieli się również z Bogiem tęsknotą za normalnym funkcjonowaniem rodziny i otaczającej je rzeczywistości:

[...] ach... Boże... gdy oglądałam zdjęcie Tamarci, przypominałam sobie, że już skończyła sześć lat, już ma siódmy rok, ja w tym wieku już chodziłam do szkoły. Ach, jaka radość byłaby, gdyby już wszystkie dzieci chodziły do szkoły!

Lipszyc, 2014, s. 185

Do Boga można również zwracać się z tęsknotą za tym, aby nastąpiła jakkolwiek zmiana — z wojny w nastanie pokoju, z rozbicia w zjednoczenie, z chaosu (ciemność) w ład (jasność), z głodu w nasycenie, z ograniczeń edukacyjnych w możliwość realizowania ambicji. Ciekawym zjawiskiem jest zwracanie się do

Boga z tęsknotą za łzami, gdy dziecko przypisuje mu również zdolność wyzwania ludzkich emocji:

[...] ach, łzy, zwilżcie moje oczy... I niech już będzie mi łżej!... I niech zapłaczę raz w nocy [...].

Lipszyc, 2014, s. 186

Bóg jest dla Rywki jedyną istotą zdolną przywrócić ład w świecie i zesłać jasność w przestrzeń emocjonalnych ciemności (tęsknoty).

Stwórca bywa również określany jako **właściciel ludzkich uczuć**. Szczególnie Renia Knoll czyni Boga odpowiedzialnym za smutek człowieka, gdy pisze:

[...] do Ciebie należą jeziora marznące i smutna człowiecza dola.

Knoll, 2013, s. 65

A jednak w pamiętnikach Bóg nie zawsze jest tylko adresatem uczuć negatywnych, bywa także **odbiorcą pozytywnych odczuć**, jak w zapiskach Helgi Weissowej (2013), która kieruje do niego zachwyty nad pięknem otaczającej ją natury.

Wśród wątpiących i niewierzących dzieci (jak Rutka Laskier, Dawid Sierakowiak) gniew odczuwany względem hitlerowskich władz zostaje często przeniesiony na relację z Bogiem. Właśnie w takich sytuacjach wobec Stwórcy kierowane jest uczucie żalu, rozgoryczenia, a nawet pragnienie zemsty. W wielu zapiskach **Bóg staje się wrogiem**, a **jego kompetencje** zostają **zrównane ze sferą działania diabła**. Świadczą o tym m.in. słowa użyte przez Dawida Sierakowiaka w wyrażeniu „diabelska wojna”. Tradycyjnie przypisywana Bogu aktywność w wojnach (wspomaganie ludzi, decydowanie o zwycięstwie) zostaje zawładnięta przez diabła, a Bóg — podobnie jak wróg hitlerowski — zostaje podświadomie wyeliminowany ze świata.

Tożsamość osobista i narodowa

Dla członków narodu żydowskiego od początku jego istnienia tożsamość była niezmiernie ważnym czynnikiem (por. Schoeman, 2003). W wyniku wyzwolenia z niewoli egipskiej przez Mojżesza ich poczucie szczególnego Bożego wybrania i namaszczenia ciągle było kultywowane i przekazywane z pokolenia na pokolenie. Jak jednak żydowskie dzieci zareagowały na wydarzenie zgoła odmienne: zesłanie cierpień na naród wybrany? Czy dalej wiązały swoją tożsamość osobistą i narodową z Bogiem?

Na silny związek Boga z tożsamością indywidualną wskazywała w swoim dzienniku Rywka Lipszyc (2014). Fragmenty jej zapisków świadczą o tym, że **Bóg**

determinuje pochodzenie człowieka. Daje mu bowiem konkretny dom rodzinny, od którego zależy sposób wychowania, wiara i pobożność człowieka. Rywka napisała:

[...] ach, Boże! Jak to dobrze, że się urodziłam w takim właśnie domu, i nie w innym.

Lipszyc, 2014, s. 146

Ponadto stawia określone osoby na drodze człowieka, zwłaszcza przyjaciół. Dlatego też przyjaźń Rywka nazywa „prawdziwym darem Boskim” i „zrządzeniem Opatrzności”.

Wpływ Jahwe na narodową tożsamość w największym stopniu ukazały zapiski Reni Knoll (2013). Bóg pozostaje dla tego dziecka przede wszystkim kimś, kto **w szczególny sposób chroni wybrany przez siebie naród** (w tym przypadku naród żydowski), a nawet **mści się za wyrządzone mu krzywdy**. Obraz ten zawarła w słowach: „[...] on czuwa łzami wywołany” czy też „nie śpi w niebie” (Knoll, 2013, s. 52). Bóg w zapiskach Reni nadał również członkom tej zbiorowości nazwę (imię): „nazwał mianem Izraela”, a relacja między nim a narodem żydowskim ukazana jako zależność sługi od pana (władcy, opiekuna). W świadomości dziecka istnienie owej zależności warunkuje jednak zachowanie lojalności w postaci spełniania przykazań i wykonywania dobrych uczynków przez naród wybrany. Opieka władcy (Boga) w postaci zemsty na oprawcach przybiera zaś formę plag: ulewny deszcz, przerażające błyskawice czy też zsyłanie nieprzeniknionych ciemności. Jahwe staje się zatem istotą na stałe i w sposób naturalny wpisana w żydowską tożsamość i historię (por. Schoeman, 2003). Jest wręcz niezbędnym składnikiem istnienia wspomnianego narodu.

Związek Boga z tożsamością narodową **odnosi się czasami wyłącznie do etapu przeszłości i przekonań starszych pokoleń**. Jahwe przyjmuje zatem postać **bohatera narodowego**, który dawniej dokonał czegoś wielkiego, ale z perspektywy młodych ludzi, autorów zapisków, jest już nieobecny, a jego kult nieaktualny. Dlatego też Dawid Sierakowiak zachowuje post powodowany jedynie usilnymi prośbami matki.

Dla niektórych dzieci Bóg staje się czasem jedynie znakiem bez treści. Tak postrzega go Rutka Laskier — tylko **jako imię**, do którego **Żydzi przyzwyczaili się w swoim poczuciu tożsamości**. Świadectwem takiego stosunku do Boga jest używanie jego imienia przez dziewczynkę w chwilach silnego wzburzenia (zdernerwowania, strachu), ganiąc siebie natychmiast po takim zastosowaniu. Machinalne stosowanie boskiego imienia postrzega bowiem jako przejaw utraty zmysłów:

[...] co to będzie, Boże drogi. Oj, Rutka, zwariowałaś już chyba z kretesem: Boga wzywasz [...].

Laskier, 2006, s. 92

Los człowieka

W czasie II wojny światowej los człowieka przebiegał w dużej mierze niezależnie od niego: z każdej strony czyhało niebezpieczeństwo, każdy mógł okazać się wrogiem, a możliwości obrony pozostawały ograniczone w wyniku niskiej pozycji społecznej Żydów. Czy wobec tego dzieci były jeszcze gotowe uwierzyć w to, że Bóg kształtuje ich los?

W przypadku dzieci wierzących **Bóg jest podmiotem znacząco ingerującym w ludzki los**. Tak funkcjonuje w relacjach Rywki Lipszyc, Reni Knoll, Helgi Weissowej i Dawida Rubinowicza. Przebieg życia człowieka jest bowiem uzależniony od obecności łaski bożej, na co zwracają uwagę słowa Rywki: „wszystko leży w łasce Boga”. Daje on również ludziom określone wartości, takie jak miłość, przyjaźń czy mądrość („Wszechwładny dał mi możliwość zrozumienia tego”; Lipszyc, 2014, s. 175). Kształtuje zatem charakter człowieka właściwie już od momentu narodzin, dając określone umiejętności wybranej osobie. Pozostaje również kimś, kto dysponuje darem talentu i natchnieniem, na przykład:

Pisać!... To taki dar. Dzięki Ci, Boże, za to, żeś mi dał możliwość pisania!...

Lipszyc, 2014, s. 169

Bóg uczestniczy również w żydowskich błogosławieństwach życzących zdrowia:

Niech Bóg obdarzy Surcię zdrowiem i szczęściem [...].

Lipszyc, 2014, s. 170

Ponadto przepęśnia życie człowieka dobrem poprzez ochronę zarówno przed złem zewnętrznym (wojna, getto), jak i wewnętrznym (upadek na duchu, depresja).

Niektóre dzieci, na przykład Renia Knoll, widzą często w pojawieniu się w ich życiu określonych ludzi wyższy, głębszy plan zamierzony przez Boga i utożsamiają go z przeznaczeniem:

[...] tknięta przecuciem podniosłam głowę i zobaczyłam go, jak stał u wejścia. Ja w tym widzę Palec Boży.

Knoll, 2013, s. 267

To Stwórca zapewnia powodzenie i pomyślny przebieg wydarzeń ważnych dla człowieka, na co wskazują słowa Reni:

[...] da Bóg, weźmiemy pierwszy medal.

Knoll, 2013, s. 104

Bóg może również rozporządzać życiem człowieka przez wybór dla niego określonego sposobu umierania i czasu śmierci. Na przykład w zapiskach Helgi znalazły się słowa:

Boże, jeśli mam zginąć, to niech już zginę razem z mamą. Nie zostawiaj mnie tu samej. Nie pozwól mamie zginąć pierwszej.

Weissova, 2013, s. 134

[...] jeśli jest mi sążone zginąć, to trudno. Niech się dzieje wola Boża.

Weissova, 2013, s. 193

Dawid Rubinowicz z kolei wskazał na inny aspekt boskiej ingerencji w ludzki los, a mianowicie władanie czasem (Bóg rozpoczyna i kończy wydarzenia). Może nawet skrócić okresy szczególnie uciążliwe dla człowieka, na przykład wojnę:

[...] żeby Bóg dał, żeby wojna się czym prędzej skończyła.

Rubinowicz, 1987, s. 79

Na ludzi postępujących wbrew jego woli zsyła zaś kary w formie zmian pogodowych (np. długą, mroźną zimą).

W przypadku relacji **dzieci wąpiących** w istnienie Boga (Dawid Sierakowiak, Maryla), **stopień jego ingerencji w los człowieka znacznie maleje**. O przebiegu ludzkiego życia zaczyna decydować człowiek (np. przywódca getta Chaim Rumkowski, Niemcy). Zgodnie z zapiskami Dawida Sierakowiaka to właśnie oni wyznaczają Żydom sposób i czas umierania oraz racjonują ilość chleba. Życie nie jest już naznaczone łaską i powodzeniem płynącym od Boga, ale przepełnione beznadzieją oraz marazmem. Każdy dzień jest postrzegany jako męczarnia, a egzystencja wojenna — jako piekło, sfera ujawniania się najbardziej pierwotnych, wręcz zwierzęcych instynktów. Życie zostało sprowadzone wyłącznie do stanu oczekiwania na śmierć. Taką wizję ludzkiego losu głównie za pomocą metafory lochu (klastrofobicznego zamknięcia) zawarła w swoim dzienniku Maryla:

[...] życie istnieje tylko w jednym opętającym strachu, z którym skryło się do lochu.

Weiser, 2008, s. 113

Ponadto o momencie swojej śmierci człowiek może zdecydować samodzielnie poprzez popełnienie samobójstwa. Maryla w swym dzienniku wyraźnie stwierdza:

[...] na miły Bóg, już lepiej stracić życie niż zwariować; po co takie życie, lepiej to wypić i niech już raz będzie koniec z tym wszystkim.

Weiser, 2008, s. 76

Nawet dusza (traktowana niegdyś jako główne miejsce przebywania Boga) nie kieruje już moralnością człowieka, ponieważ stała się przesiąknięta złem i przestała wyznaczać granice między dobrem a złem:

[...] spodlona dusza nie reaguje wcale i pragnie silniejszych bodźców.

Weiser, 2008, s. 149

Z kolei niewierzące dzieci (Laskier, 2006) traktują **oczekiwanie na bożą ingerencję w los człowieka jako daremne, bezcelowe**. Wzywaniu jego imienia uważają za przejaw obłąkania. Bóg przechodzi z obojętnością obok ważnych wydarzeń w życiu człowieka i aktów okrucieństwa względem Żydów. Rutka Laskier takie rozumienie przedstawia trafnym symbolem dzwonu kościelnego, który bije w czasie brutalnego pozbawienia życia kobiety przez Niemców. Jedynym przejawem ingerencji, chociaż nieznacznej, są wysłannicy reprezentujący kościelną instytucję (np. ksiądz błogosławiący parę młodą), ale ingerencja ta ma jedynie wymiar obrzędowy, konwencjonalny.

Cierpienie

Relacje zarówno wierzących, jak i niewierzących dzieci wskazują na to, iż **Bóg nie jest istotą zabierającą cierpienie**, uwalniającą człowieka od tego doświadczenia. Dzieje się tak pomimo usilnych błagań człowieka. Jednakże w przypadku dzieci wątpiących i niewierzących próby wołania o pomoc zostają zastąpione w dużej mierze pragnieniem zemsty — człowiek próbuje sobie poradzić samodzielnie, a wołania starszych do Boga traktuje z pobłażliwością.

Interesujące wydają się różnice **między Bogiem a cierpieniem** zaprezentowane w **symbolach**. Można się tutaj oprzeć zwłaszcza na zapiskach osobistych Rywki Lipszyc z *Dziennika z getta łódzkiego* (2014). Cierpienie często jest przedstawiane jako zamknięcie w małej, ciasnej przestrzeni, natomiast Bóg wiąże się z otwartością, wolnością. Bóg kojarzy się z posiadaniem wiedzy, poczuciem sensu, cierpienie zaś — z brakiem tej wiedzy. Symbolem cierpienia są ciernie (coś powodującego rany), a Bóg jest ukazany jako kwiat (coś delikatnego). Co więcej, Boga bardzo często symbolizuje wiosna, dzięki której w człowieka wstępuje energia, chęć do życia i siły witalne, z kolei cierpienie przedstawia się jako zima (okres starości). Cierpienie zwykle lokalizuje się na dole (opadanie, tonięcie, upadek), a to, co związane z Bogiem — na górze (podnoszenie się, dźwiganie głowy). Symbolika dotyczy również zmysłu dotyku — Bóg to coś miękkiego, natomiast cierpienie jest twardym przedmiotem (szczególnie kamieniem). Pojawiają się również skojarzenia związane z temperaturą — cierpienie kojarzy się z zimą, a Bóg z ciepłem. Często cierpienie ukazywane jest przez pryzmat pustki, a obecność Boga — jako nasycenie, wypełnienie owej pustki. Symbolem cierpie-

nia w wielu zapiskach jest ciemność (brak zmysłów, ślepotą), a Boga — jasność, promyk, świt (aktywność zmysłów) (por. Lipszyc, 2014).

Pojawiają się też konotacje fizjologiczne, cielesne, na przykład cierpienie łączone z duszeniem się, brakiem świeżego powietrza, a Bóg — z osobą, pod której wpływem można swobodnie oddychać. W relacji Rywki nietrudno odnaleźć również fragmenty, w których cierpienie ukazywane jest w postaci czegoś splątanego, pozwijanego, a Bóg — w formie prostej linii. Takie zabiegi i symbole pomagają dziecku przenieść własne dylematy i trudności ze zrozumieniem cierpienia na bliższe sobie pojęcia postrzegane zmysłami (dotykem, wzrokiem), jak przestrzeń, kierunki (góra i dół), pory roku (zima i wiosna), pory dnia (ciemność i jasność).

Poważniejsze pytania o sens cierpienia zaczynają się dopiero w przypadku wątpliwych oraz niewierzących (szczególnie w dzienniku Dawida Sierakowiaka, 2015). **Cierpienia** postrzegane są jako **plagi zesłane przez Boga**, a Żydzi dotknięci różnymi chorobami porównani zostali do postaci biblijnego Hioba (por. Sierakowiak, 2015). Doświadczanie ludzkości nieszczęściami przez Boga ma jednak wymiar celowy, przemyślany (być może ma doprowadzić do nawrócenia tego narodu, uporządkowania wartości). Dawid Sierakowiak pisał:

[...] jedynym radykalnym środkiem na te plagi byłby koniec wojny; widzę, że doprawdy wojna skończyć się nie może, bo jeszcze najrozmaitsze plagi muszą nas dotknąć. Hiob!...

Sierakowiak, 2015, s. 355

Niektóre dzieci wpisują również niejako konieczność cierpienia w przynależność do narodu żydowskiego (naród wybrany przeznaczony do tego, aby cierpieć) (por. Śpiewak, 2013). Próbują znaleźć wzory do naśladowania w radzeniu sobie z doświadczeniem cierpienia. Nie są to jednak zaczerpnięte z historii Kościoła postacie świętych, ale osoby z kręgu najbliższej rodziny. Dawid Sierakowiak opisuje swoją matkę jak postać świętej, wzorowanej wręcz na Matce Boskiej:

[...] moja przenaświętsza, ukochana, wymęczona, błogosławiona, rodzona Matka, która tak zawsze bała się wszystkiego, ale niezmiennie ciągle wierzyła w Boga [...].

Sierakowiak, 2015, s. 286

Ojcostwo

Obraz *Boga* dla wielu dzieci łączy się z postacią ziemskiego ojca. Wspomnienia o tacie mogą wpłynąć zarówno na bliższe złączenie z Bogiem, jak i na oddalenie się od niego.

Doświadczenie **przedwczesnej śmierci ojca** nasila **związek dziecka z Bogiem oraz zachowanie wiary** w niego pomimo trwających działań wojennych i represji. Warunkiem jest jednak zachowanie pozytywnych wspomnień o ojcu, na przykład wspólnie z nim spędzone święta, wypowiadanie przez niego tradycyjnych słów „Szalom alejchem”, wsparcie udzielane przez niego dzieciom, umiejętność prowadzenia dialogu z dzieckiem, miłość okazywana matce dziecka.

Przykładem dziecka o takim doświadczeniu ojcostwa jest Rywka Lipszyc. Jej relacja z Bogiem opiera się głównie na płaszczyźnie tradycji, czyli przeżywaniu świąt żydowskich, ponieważ to właśnie z tym czasem wiąże się najwięcej wspomnień o ziemskim ojcu. Jego brak w czasie uroczystości religijnych wpłynął bowiem na zmianę charakteru świąt (nie rozbrzmiewa już pozdrowienie „Szalom alejchem”). Dziecko przepełnione jest zatem uczuciem tęsknoty, które — z braku bliskich osób — kieruje właśnie do Boga. Jednakże Jahwe nie jest w stanie całkowicie zastąpić ojca, co przejawia się przede wszystkim w nazewnictwie stosowanym przez dziecko: ziemski ojciec nazywany *tatusiem*, *tatą*, a Bóg — *ojcem* (*Ojciec Bóg*, *Matka Tora*). Wyraźnie dla dziewczynki Bóg jest mimo wszystko kimś znacznie poważniejszym, odleglejszym i dostojniejszym niż ziemski *tatus*.

Z kolei **niespełnianie przez ziemskiego ojca** pewnych tradycyjnie przypisywanych mu zadań **powoduje, że dziecko** automatycznie **przenosi je na Boga**. Odpowiednie będzie tutaj przywołanie historii Reni Knoll, której ojciec odmówił podarowania chleba, argumentując to oszczędnością i koniecznością znalezienia przez dziecko pracy. Dla dziewczynki to właśnie Bóg staje się więc dawcą chleba i aktywnym uczestnikiem jej codzienności w przeciwieństwie do ojca, który od jej codzienności się odseparował.

Gotowość do wysłuchiwania problemów i zachęcanie do kultywowania pasji (zwłaszcza malarstwa) **przez ziemskiego ojca** Helgi Weissowej powoduje zaś bardzo zrównoważoną **obecność Boga w jej codzienności**. Dla tej dziewczynki jest on właściwie w równym stopniu świadkiem, jak i uczestnikiem życia (słucha i czyni). Można powiedzieć, że dziecko dokonuje wtedy utożsamienia: **Bóg jest taki, jak mój ojciec**.

Dziecko może również **postrzegać Boga jako zastępcę ojca** w pewnych czynnościach, które dotychczas były wyłącznie razem z nim wykonywane. Na przykład Dawid Rubinowicz zwykle modlił się w towarzystwie ojca, natomiast podczas jego nieobecności pragnie, aby to Bóg stał się jego przewodnikiem modlitewnym (pokazał gesty, czynności, nauczył słów modlitwy). Świadczą o tym słowa:

[...] zobaczyłem, jak insze dzieci stoją przy ojcu, a co nie wiedzą przy modlitwie to im ojciec pokaże, a mnie kto pokaże... jeden Pan Bóg [...].

Rubinowicz, 1987, s. 97

Dziecko ma jednak świadomość jedynie ograniczonego zastępstwa Boga, gdyż dalej pragnie powrotu *tatusia*, szczególnie w czasie świąt.

Z kolei **zła relacja z ojcem** wiąże się często z **utratą wiary** bądź trudnościami w tej sferze. Świadectwem takich problemów jest dziennik Dawida Sierakowiaka (2015). Jego ojciec, Majchel, podczas pobytu w getcie nie chciał podejmować pracy, kradł dzieciom jedzenie, nie pomógł schwytej przez Niemców żonie, więc zupełnie nie spełnił się jako głowa rodziny, nie spełnił też tradycyjnych funkcji przypisywanych mężczyźnie w kulturze żydowskiej (por. Kameraz-Kos, 2002). Takie doświadczenie ojcostwa spowodowało, że Dawid przeniósł ten model i cechy na Boga. Dlatego też Stwórcę traktowany jest wyłącznie jako przestarzała, historyczna forma, w której nie ma żywej obecności, esencji boskości czy świętości (ziemski ojciec jest w rzeczywistości zupełnie inny niż pierwotna, tradycyjna forma — kłamie, kradnie). Złe wspomnienia o ojcu powodują również, że Dawid ze świętością utożsamia głównie kobietę — swoją matkę.

Podsumowanie

Na podstawie wszystkich przeanalizowanych kategorii (tradycji, codzienności, uczuć, tożsamości, losu, cierpienia, ojcostwa) obraz *Boga* w żydowskich relacjach zyskuje wymiar antropocentryczny. Podczas przeżywania świąt dziecko patrzy na tradycję nie pod kątem Boga, ale wspólnoty z ludźmi czy problemów osobistych. W sferze codzienności również koncentruje się na człowieczym pragnieniu uzyskania odpowiedzi na nurtujące pytania czy spełnianiu własnych potrzeb (zdrowia, powrotu bliskich i normalności). W niektórych wypadkach kompetencje Boga w codziennym życiu zostają nawet przejęte przez ludzi. Bogu przypisuje się często cechy wroga (rozumianego jako ogół hitlerowców). W sferze emocji i uczuć dziecko skupia się głównie na ich przekazywaniu i ewentualnym otrzymaniu, a Bóg pozostaje tylko powiernikiem i substytutem osoby najbliższej czy rodziny. Człowiek w czasie wojny przejmował się własnym losem, pragnął, aby towarzyszyło mu powodzenie, błogosławieństwo — zapewniające mu przeżycie (z myślą, że Bóg działa w interesie człowieka, jest środkiem do osiągnięcia tego celu). Bóg jest odróżniany od cierpienia, o czym świadczą symbole i zmysłowe konotacje, w zasadzie pomagające dziecku oswoić się z doświadczeniem cierpienia, sprowadzić je do pojęć łatwiej pojmowalnych dla dziecięcej psychiki. W zapiskach dziecięcych można nawet dostrzec utożsamienie świętości Boga ze zwykłym człowiekiem. Bardzo ważnym elementem obrazu *Boga* w dziennikach i pamiętnikach jest również jego wymiar psychologiczno-rodzinny, a mianowicie sposób, w jaki dobre bądź złe relacje z ojcem determinują późniejsze kontakty z Bogiem i kreowanie jego obrazu. Nastąpiła zatem ewolucja z teocentrycznego podejścia do rzeczywistości (kształtowanego przez *Torę*; Stranz, Bornakowski, Kozber, 2009) w antropocentryczne, do czego w znacznym

stopniu przyczyniła się rzeczywistość wojenna. Być może była to właśnie reakcja na tragiczną samotność człowieka w świecie Auschwitz i getta, o której pisał Rubenstein (2013). Człowiek uwierzył, że został sam i stał się swoim panem, dlatego też kompetencje przypisywane tradycyjnemu, pierwotnemu władcy, czyli Bogu, stały się odtąd domeną ludzkości — także dziecka.

Literatura

- Bartmiński J., 2006, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin.
- Fackenheim E.L., 2013, *Żydowska wiara a Holocaust. Fragment*, w: *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu*, Śpiewak P., red., Gdańsk.
- Jonas H., 2003, *Idea Boga po Auschwitz*, Kraków.
- Kameraz-Kos N., 2002, *Święta i obyczaje żydowskie*, Warszawa.
- Kowalska-Leder J., 2009, *Doświadczenie zagłady z perspektywy dziecka w polskiej literaturze dokumentu osobistego*, Wrocław.
- Knoll R., 2013, *Dziennik Reni Knoll*, Warszawa.
- Laskier R., 2006, *Pamiętnik Rutki Laskier*, Katowice.
- Lipszyc R., 2014, *Dziennik z getta łódzkiego*, Łódź.
- Niebrzegowska-Bartmińska S., 2017, *Jakie dane są relewantne lingwistycznie? „Etnolingwistyka” nr 29*, s. 11—29.,
- Rubenstein R.L., 2013, *Jak zostałem rabinem?*, w: *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu*, Śpiewak P., red., Gdańsk.
- Rubinowicz D., 1987, *Pamiętnik Dawida Rubinowicza*, Warszawa.
- Schoeman R.H., 2003, *Zbawienie bierze początek od Żydów. Rola judaizmu w historii zbawienia od Abrahama do powtórnego przyjścia*, Warszawa.
- Sierakowiak D., 2015, *Dziennik. Pięć zeszytów z łódzkiego getta*, Łódź.
- Stranz J., Bornakowski M., Kozber P., 2009, *Tora*, Warszawa.
- Weiser P., 2008, *Patrzyłam na usta... Dziennik z warszawskiego getta*, Kraków.
- Weissova H., 2013, *Dziennik Helgi. Świadczenie dziewczynki o życiu w obozach koncentracyjnych*, Kraków.
- Wiesel E., 2007, *Noc*, Kozłowska M. przeł., Kraków.

Justyna Szewczyk — magister filologii polskiej, absolwentka Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach oraz studentka Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Śląskiego. Pracuje jako nauczycielka języka polskiego w III Liceum Ogólnokształcącym im. Stanisława Wyspiańskiego w Tychach. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się wokół problematyki literatury z okresu II wojny światowej (zwłaszcza Holocaustu) i językowego obrazu świata.

adres e-mail: justa3@o2.pl