

SŁOWO WSTĘPNE

Książka jest pokłosiem międzyuczelnianego seminarium „Duchowość Żydów polskich”, jakie od 11 lat prowadzę razem z prof. Michałem Galasem z Instytutu Judaistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przez te lata uczestnicy seminarium opublikowali w Kwartalniku Historii Żydów 7 sekcji tematycznych, prezentujących artykuły powstałe w toku prac i dyskusji na seminarium. To właśnie podczas seminaryjnych rozmów powstała myśl o napisaniu tej książki, podsumowującej wystąpienia i dyskusje seminaryjne, ale też i moje własne, niekiedy znacznie wcześniejsze badania na temat różnych przejawów duchowości żydowskiej w Rzeczypospolitej Obojga Narodów.

x x x

Ramy czasowe książki wyznaczają powstanie polskiej państwowości i jej upadek w roku 1795. Zdaję sobie sprawę, że użyte przeze mnie sformułowanie „polska państwowość” jest nieprecyzyjne. Państwo założone przez Piastów przybierało z czasem różne formy ustrojowe, nosiło różne nazwy i ogarniało różne, niekiedy bardzo rozległe terytoria. W szczytowym okresie terytorialnej ekspansji w pierwszej połowie XVII wieku było jednym z największych państw europejskich, miało obszar 990 tys. km² i było państwem wieloetnicznym i wieloreligijnym o specyficznym, niespotykanym nigdzie indziej ustroju. **Nie będę szczegółowo omawiać nazw jakie przybierało i jakie mu nadawano. Chciałbym jednak zwrócić uwagę na budzący niekiedy nieporozumienia termin Korona Królestwa Polskiego. Pojęcie „Korony Królestwa” pojawiło się w XIII wieku we Francji jako określenie suwerennego państwa posiadającego nie tylko władcę – króla, lecz także własne prawa i historyczne terytorium. Publiczno-prawne pojęcie Korony Królestwa na określenie suwerennego**

państwa wraz ze swoimi prawami i historycznym terytorium, w przeciwieństwie do państwa będącego tylko dziedziczną własnością poszczególnych królów, zostało przyjęte szybko w innych państwach Europy środkowej, m. in. w Czechach jako Korona Świętego Wacława i na Węgrzech jako Korona Świętego Stefana. W Polsce pojawiło się w ostatnich latach panowania Władysława II Łokietka w reakcji na traumę, jaką było niedawno przewyciężone rozbitcie dzielnicowe państwa. Było powszechnie stosowane od Unii Krewskiej do Unii Lubelskiej, czyli od roku 1386 do 1569, a sporadycznie i później. Pojęcie Korona Królestwa Polskiego określało Polskę, jako organizm niepodzielny, rządzący się prawami i zasadami ustrojowymi stojącymi ponad osobą monarchy. Ważne było, że zgodnie z tą ideologią władca nie miał prawa uszczuplenia terytorium państwa, np. poprzez zapis testamentowy lub nadanie ziemi w lenno.

W wyniku unii polsko-litewskiej (Unii Lubelskiej) w 1569 r. powstała Rzeczypospolita Obojga Narodów (łac. *Res Publica Utriusque Nationis*), która trwała do 1795 r. Oficjalną nazwą państwa było wówczas Królestwo Polskie (zwane też Koroną Królestwa Polskiego) i Wielkie Księstwo Litewskie. W historiografii państwo powstałe po Unii Lubelskiej często określane jest też jako Rzeczypospolita Szlachecka lub Pierwsza Rzeczypospolita.

Unia Lubelska była zwieńczeniem długotrwałego procesu unifikującego oba państwa. Polska i Litwa zachowały odrębność, ale połączyła je osoba wspólnie obieranego władcy, wspólny sejm i polityka zagraniczna. Zniesione zostały również granice celne, wprowadzono wspólną monetę i system administracyjny; dążono również do unifikacji prawodawstwa. Unia Lubelska zakończyła również proces unifikacji Korony Polskiej. Ostatecznie włączono do niej księstwa oświęcimskie i zatorskie (1564), a także zniesiono autonomię Prus Królewskich (1569). Do Korony przyłączono z Wielkiego Księstwa Litewskiego Podlasie, Wołyń, Podole wschodnie i Kijowszczyznę.

Jeżeli w książce przekraczam wyznaczone ramy czasowe i geograficzne, to najczęściej wstecz, gdy szukam źródeł i genezy opisywanych instytucji i prądów religijnych jak Talmud, rabinat, chasydyzm czy kabała.

x x x

W dziejach duchowych polskich żydów wyznaczyłem cztery przełomowe momenty, które w książce określają układ materiału i całościowy obraz. Pierwszy to rewolucja piśmienna pod koniec XV wieku związana z uruchamianą na ziemiach polskich produkcją papieru i niemal w tym samym czasie powstającymi tutaj oficynami drukarskimi. Drugi przełom miał miejsce niedługo później, w połowie XVI wieku. Spowodowały go zarówno czynniki zewnętrzne, jak i procesy toczące się w obrębie społeczności żydowskiej. Czynniki zewnętrzne to reformacja, zmiany ustrojowe Królestwa Polskiego a wreszcie Unia Lubelska i jej następstwa, czyli przede wszystkim powstanie Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Do nowej rzeczywistości ustrojowej musiała dostosować się samorządowa organizacja żydów budując system ponadkahałnych instytucji żydowskich nowego państwa z Sejmem Czterech Ziem na czele. Ale nie tylko to. Zmianom tym towarzyszyła transformacja życia duchowego polskich żydów, jaką przyniósł Talmud z jego roszczeniem do bycia Ustną Torą, o randze równej Torze Pisanej, a więc Biblii, oraz spory jego rzeczników z obrońcami miejscowych tradycji aszkenazyjskich. Trzecim przełomowym momentem była erupcja mesjańska związana z wystąpieniem Sabataja Cwiego. Wzbudzona w 1665 roku gorączka mesjańska trwała z niewielkimi przerwami do końca I Rzeczypospolitej i odcisnęła swoje piętno we wszystkich sferach żydowskiego życia, a zwłaszcza na powstających nowych ruchach religijnych: chasydyzmie i frankizmie. Czwartym przełomowym momentem było rozwiązanie żydowskich sejmów i sejmików ziemskich. Następstwem tego był upadek instytucji żydowskich, nadzorujących i regulujących życie religijne i kulturalne żydów i gwałtowny rozkwit życia

duchowego, czego przejawem było powstanie kilkudziesięciu żydowskich oficyn drukarskich, lawina publikacji, rozwój chasydyzmu, ale też otwarcie na dorobek cywilizacji europejskiej i początki żydowskiego oświecenia.

Tych transformacji nie uwzględnia dominujący w literaturze obraz dziejów żydów. Historycy dostrzegają znaczenie kabały, która zaczęła docierać na ziemię polskie w XVI wieku, ale całkowicie ignorują przełomowe znaczenie pojawienia się w Polsce Talmudu, tak jakby od zawsze był on podstawą religijnego życia polskich żydów. Podobnie jest z cenzorską i represyjną rolą Sejmu Czterech Ziem: docenia się rolę, jaką sejm ten odgrywał w życiu społeczności żydowskiej – ale wyłącznie w aspekcie pozytywnym. Negatywnych stron jego działalności, destrukcyjnej roli w życiu kulturalnych polskich żydów, nie widzi się albo się je ignoruje. Mam nadzieję, że książka obraz ten skoryguje i wzbogaci.

Przedstawione wyżej cztery przełomy będą organizować zebrany w książce materiał. Ale staram się nie dzielić go podług samej chronologii poszczególnych zjawisk, które rozwijają się i ewoluują we własnym tempie, ale staram się je przedstawić łącznie z prehistorią, w jednym rozdziale. Tak więc książka ma dwoisty układ: z jednej strony chronologiczny, z drugiej przedmiotowy.

W książce narysowałem osobisty obraz duchowości żydów w Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Myślę, że każdy historyk by coś do niego dodał, coś w nim poprawił i z czymś się nie zgodził, a już na pewno inaczej rozłożył akcenty. Dzieje polskich żydów mają wiele wymiarów, bohaterów i składają się na nie zjawiska o różnej skali i znaczeniu, poddające się różnym ocenom i interpretacjom. Każdy badacz w zależności od swojej wiedzy, doświadczenia i temperamentu dokona innych wyborów, interpretacji i przedstawi odmienny obraz dziejów. Za każdym razem podstawą będą jednak, a

raczej powinny być, własne badania, które – jestem o tym przekonany – przesądzą o wartości syntezy.

ZAKOŃCZENIE: MIEJSCE POLSKI I RZECZYPOSPOLITEJ W ŚWIATOPOGLĄDZIE RELIGIJNYM POLSKICH ŻYDÓW

Historycy od dawna zwracali uwagę na zadziwiający brak wśród żydów dawnej Polski świadomości wygnania, poczucia, że żyją nie w ojczystym kraju lecz diaspory. W responsach rabinackich i homiliach tego okresu nieustannie powraca zdanie: „Wydaje się im, że znaleźli twardy grunt pod nogami, że przyszedł kres ich wygnania”¹. W późnym średniowieczu i wczesnej nowożytności pozytywny stosunek żydów do państwa polskiego, a później Rzeczypospolitej łatwo można było tłumaczyć faktem, że Polska była miejscem schronienia dla kolejnych fal wygnańców żydowskich. W połowie XVI wieku Mosze Isserles pisał w liście do przyjaciela, który przyjął stanowisko rabinackie w Niemczech:

„Byłoby dla Ciebie lepiej żyć u nas, w Polsce, nawet o suchym chlebie ale niezależniony. Do Polski bowiem powinno odnosić się stare zdanie: Albo pod ochroną Boga, albo między synami Łazarza, bowiem w naszym kraju nie ma tak wielkiej nienawiści do nas jak w *Aszkenazim* (Niemczech). I żeby już tak zostało do przyjścia mesjasza.”²

Opinię Isserlesa potwierdzają zagraniczni chrześcijańscy obserwatorzy. Kardynał Commendoni, który przemierzał w drugiej połowie XVI wieku

¹ Cyt. za Gershon David Hundert, *Some Basic Characteristics of the Jewish Experience in Poland*, [w:] Antony Polonsky (ed.), *From Shtetl to Socialism*, London Washington 1993, s. 31. Zob. też Stefan Schreiner, « Der Messias kommt zuerst nach Polen. Jakob Franks Idee von Polen als gelobtem Land und ihre Vorgeschichte, « Judaica. Beiträge zum Verstehen des Judentums » 2001, Heft 4, s. 262n.

² Mosze Isserles, *Szeelot u-tszuwot*, Kraków 1640, resp. 95. Zob. też Myer S. Lew, *The Jews of Poland: Their Political, Economic, Social and Communal Life in the Sixteenth Century as Reflected in the Works of Rabbi Moses Isserles*, London 1944.

Rzeczypospolitą, zauważył ze zdziwieniem, że w kraju tym żydzi nie są – tak jak w innych krajach – traktowani przez resztę ludności z pogardą. „Posiadają ziemię, zatrudniają się wieloma zawodami, są zamożnymi i bardzo szanowanymi ludźmi. Wyglądem nie różnią się od chrześcijan, wolno im nosić szablę i inną broń i cieszą się takimi samymi prawami jak inni.”³ Nawet jeśli obraz ten jest nieco przeróżowiony, to przecież kardynał wyraźnie dostrzegał różnicę w statusie żydów w Rzeczypospolitej i innych krajach chrześcijańskiej Europy, a co za tym idzie inny stosunek do żydów chrześcijańskiego otoczenia.

Pamiętać trzeba, że XVI i pierwsza połowa XVII wieku to apogeum potęgi Rzeczypospolitej. Według Salo Wittmayera Barona, pod koniec XVI najbardziej wpływową gminą żydowską nie tylko w Europie ale i na całym świecie był kahał lubelski⁴. Wraz z poczuciem potęgi państwa, w którym żyli, żydzi polscy przejęli również świadomość odrębności ustrojowej i kulturowej od sąsiadów. Świadomi byli, że stają się największą wspólnotą żydowską świata, główną spadkobierczynią średniowiecznych tradycji Aszkenazu. Poczucie potęgi własnej wspólnoty dawało im pewność siebie w kontaktach z żydami sefardyjskimi i orientalnymi, było powodem dumy z własnych tradycji religijnych, które chcieli chronić i bronić w obliczu ekspansji halachizmu talmudycznego, opartego na bliskowschodnich tradycjach. Na taki opór nie odważyła się żadna inna żydowska tradycja regionalna, i żadna nie wybiła się na samodzielność poza polskim Aszkenazem. Podkreślam przymiotnik polskim, bowiem mamy tu do czynienia z religijnymi i kulturowymi tradycjami przejętymi wprawdzie z nadreńskiego Aszkenazu, ale już zaadoptowanymi do miejscowych zwyczajów, rozwiniętymi i zmodyfikowanymi. Miejscowi żydzi przestali się uważać za żydów w ogóle, stali się żydami Rzeczypospolitej

³ Bernard D. Weinryb, *The Jews of Poland. A Social and Economic History of Jewish Community in Poland from 1100 to 1800*, Philadelphia 1973, s. 164.

⁴ S. W. Baron, t. 16, s. 3.

(polskimi lub litewskimi) z własnymi obyczajami a nawet odrębnymi regulacjami prawnymi.

O stosunku żydów do Polski najczęściej mówi miejsce, jakie przydzielali jej oni w dziejach zbawienia, a więc w wyobrażeniach mesjańskich. Warto zbadać, czy Polska uważana była za tymczasowe miejsce schronienia, do przyjścia mesjasza jedynie i powrotu do *Erec Israel* – „oby za dni naszych!”, jak zwyczajowo dodawali rabini – czy też zwrot ten był nie tyle wyrazem faktycznej tęsknoty a raczej konwencjonalnym wtrętem, a żydzi czuli się tu trwale zakorzenieni.

W kwestii powrotu do *Erec Israel* już w średniowieczu ujawniły się różnice w mesjańskich wyobrażeniach żydów aszkenazyjskich i sefardyjskich. Wyraźne były one już podczas ówczesnej wielkiej gorączki mesjańskiej związanej ze zbliżaniem się roku 5000 (1240). Israel Jacob Yuval, który obszernie opisał to poruszenie mesjańskie, napisał że „doniesienia o oczekiwaniach wybawienia docierają do nas niemal z każdego zakątka żydowskiej diaspory, od południowej i północnej części basenu Morza Śródziemnego i kontynentu europejskiego”⁵. Zapowiadano, że Syn Dawidowy wystąpi przed upływem piątego tysiąclecia, czyli najpóźniej w 4999 (1239). Anonimowy uczeń francuskiego tosafisty Icchaka ben Abrahama, zmarłego w 1210 roku pisał: „Dlatego piąte tysiąclecie nie minie dopóki nie przyjdzie król mesjasz [...] To otrzymałem do nauczania od naszego nauczyciela Icchaka”⁶. Utrzymywał on też, że przyjście mesjasza musi zostać odpowiednio przygotowane, między innymi przez wyjazd uczonych do Jerozolimy, gdzie miał się objawić. Wyjazdy takie zaczęły się we Francji w 1211 roku, a

⁵ Israel Jacob Yuval, *Two Nation in Your Womb. Perceptions of Jews and Christians in late Antiquity and the Middle Ages*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 2006, s. 259. Opisy tego poruszenia znajdują się na stronach 256-296.

⁶ *Ibidem*, s. 267-268.

pielgrzymi w większości wywodzili się z kręgu francuskich tosafistów⁷. Pielgrzymowano także z Anglii i Afryki Północnej i Hiszpanii.

Wyjątkiem jest Nadrenia i Europa Środkowa, skąd źródła nie odnotowują ani jednego pielgrzyma. Nie brano już tam wówczas poważnie pod uwagę powrotu do *Erec Israel* w czasach mesjańskich. W każdym razie nie był to warunek zbawienia. Takim warunkiem była raczej – jak dowiadujemy się z tekstów aszkenazyjskich modlitewników – zemsta na Edomie (chrześcijaństwie) za zbrodnie, pogromy i przymusowe konwersje żydów podczas I wyprawy krzyżowej 1096 roku⁸. Także w Aszkenazie oczekiwano przyścia mesjasza pod koniec piątego tysiąclecia, ale spodziewano się go u siebie. Icchak Abrawanel pisał w XIII wieku: „jest wśród żydów Aszkenazu pewna tradycja, która powiada, że ponieważ tam jest siedziba cesarza, tam też wystąpi meszjasz”⁹. Natomiast *Kronika Czeska* donosiła: „W 1235 roku [żydzi] wygnani zostali z miasta [Pragi] i rozproszyli się po okolicy, bowiem szykowali się do stworzenia armii i pokazywali listy, w których oznajmiano, że meszjasz przyszedł.”¹⁰ Przybycie mesjasza do Edomu dla dokonania zapowiedzianej zemsty na chrześcijaństwie nie musiało oznaczać całkowitej rezygnacji z powrotu do *Erec Israel*, po dokonaniu przez mesjasza sprawiedliwej zemsty. Ale mogło – bo zapowiedzi takiego powrotu nie słychać. Na temat dalszych dokonań mesjasza w wyobrażeniach żydów średniowiecznego Aszkenazu źródła milczą.

Motyw mesjańskiej zemsty na Ezawie przetrwał wśród żydów aszkenazyjskich, przede wszystkim polskich, do końca istnienia Rzeczypospolitej, choć z czasem zmieniał swoją postać a idea zemsty na Ezawie ustępowała miejsca nadziei na odwrócenie w czasach mesjańskich obecnej

⁷ *Ibidem*, s. 270.

⁸ *Ibidem*, s. 256-296.

⁹ Icchak Abrawanel, *Pirusz al newim aharonim*, Jeuszalajim 1965, Komentarz do Zechariasza 1,16, 281, kol. 4.

¹⁰ Cyt. za Elisheva Carlebach, *The Sabbatian Posture of German News*, [w:] Rachel Elior (ed.), *The Sabbatian Movement and Its Atermath: Messianism, Sabbatianism and Frankism*, Jerusalem 2001, s. 21,

hierarchii społecznej i zajęcie przez żydów miejsca szlachty na jej szczycie. Zapowiadano powstanie w Rzeczypospolitej nie tylko przejściowego mesjańskiego królestwa pośredniego, ale też i ostateczne zbawienie, łącznie z Sądem Ostatecznym. Polska zaczęła przejmować w wyobrazeniach mesjańskich miejsce Palestyny jako prawdziwa *Erec Israel* – Ziemia Obiecana żydów.

Nadzieje żydów polskich na mesjański przełom w diasporze potwierdził zresztą sam Sabataj Cwi. Jeden z jego wyznawców z Aszkenazu, Mosze Kohen, pisał wiosną 1666 roku z Adrianopola do brata w Budzie: „Nasz Król [Sabataj Cwi] rozkazał, aby nikt nie ruszał ze swego miejsca do Ziemi Świętej, ponieważ wszystko wydarzy się właśnie w krajach poza Ziemią Świętą. Gmina z Budy musi udać się bezpośrednio do Edomu [tj. Rzeczypospolitej], gdyż tam będzie blisko centrum całej zawieruchy. Na Chanukę 1666 roku zbiorą się tam już na pewno wygnańcy i złożymy ofiarę na ołtarzu Pana”¹¹.

W otoczeniu Sabataja nie wiązano zbawienia z powrotem żydów do Jerozolimy i odbudową świątyni. Widzialną oznaką mesjańskiego przełomu miała być nie odbudowa świątyni, lecz korban, ofiara całopalna, łączona z przymierzem Abrahamowym. Ale w żadnym innym liście, kierowanym do wiernych w innych regionach, na Wschodzie czy w Północnej Afryce, Sabataj nie zapowiadał mesjańskich działań w ich miejscach zamieszkania. Najwidocznie w otoczeniu Sabataja znano wyobrażenia i oczekiwania mesjańskie w Aszkenazie i uwzględniano je w propagandzie mesjańskiej. I rzeczywiście, choć źródła żydowskie i chrześcijańskie zgodnie mówią o szykowaniu się żydów do wyjazdu do *Erec Israel*, to jednak o faktycznych wyjazdach żydów z Rzeczypospolitej w 1666 roku i kolejnych latach nie ma nigdzie mowy. Mesjańska aktywność ograniczała się do modłów, umartwień,

¹¹ Cyt. za G. Scholem, *Sabbatai Zevi*, s. 716.

rozdawania jałmużny i czekania. Prawosławny duchowny archimadryta Joanicjusz Galatowski, pisał:

„Na ten czas żydzi dla mesjasza swego po kilka dni w tygodniu, inszy cały tydzień, pościli i małym dzieciom swoim jeść nie dawalii podczas zimy srogiej w zimnej wodzie i płonkach pod lodem się kąpali [...], Boga prosząc, żeby jak najprędzej mesjasz do nich przyszedł“¹².

Jehuda Chasid z Siedlec (zm. 1700), przywódca Bractwa Pobożnych (*Chewrat Chasidim*), zapowiadał wystąpienie mesjasza w roku 1706 w Jerozolimie, a następnie jego przyjscie do Edomu dla dopełnienia zbawienia. Znany kaznodzieja, Cwi Hirsz Kojdanower z Wilna (1648-1712), członek wspomnianego bractwa, które w roku 1699 ruszyło z Siedlec na Podlasiu do *Erec Israel* an spotkanie mesjasza¹³, postanowił oczekiwać go nie w Ziemi Świętej, lecz od razu w Edomie i dlatego po opuszczeniu Rzeczypospolitej, zatrzymał się we Frankfurcie nad Menem. Wydał tam w 1705 roku, w przeddzień oczekiwanego mesjańskiego przełomu, zbiór swoich homilii *Kaw ha-jaszar (Właściwa miara)*¹⁴. Przytoczył tam m.in. tradycje, które sam usłyszał „z ust świętych męża Bożego rabbiiego Heszela Corefa”, znanego proroka sabataistycznego. Coref miał przedstawiać nieszczęścia Powstania Chmielnickiego jako *chawlej ha-maszijach* – bóle porodowe mesjasza i przepowiadać, że zbawienie nastąpi właśnie w Rzeczypospolitej i tutaj rozpocznie swoje dzieło mesjasz po powrocie z zaświatów. Kojdanower pisał w ostatnim, 102 rozdziale swojej książki, powołując się na nauki Corefa:

„Polska jest największym królestwem Edomu. Często znajdujemy w Gemarze i Midraszu wyjaśnienia: jeśli ktoś chce wspomnieć stolicę kraju, jeden

¹² J. Galatowski, k. 3.

¹³ Na temat tej pielgrzymki zob. J. Doktor, *Początki chasydyzmu polskiego*, s. 26-30.

¹⁴ Ukazała się drukiem w dwujęzycznej formie (hebrajskiej i jidysz) w 1705 roku we Frankfurcie nad Menem i miała w XVIII wieku ponad 50 edycji, a do dnia dzisiejszego ponad 80. W Rzeczypospolitej po raz pierwszy wyszła drukiem dopiero w 1755 roku w Żółkwi i do 1795 roku miała siedem edycji.

powie, że miasto to jest metropolin, mianowicie, miasto jest matką miast¹⁵. I dlatego Polska nazywana jest matką wszystkich 70 królestw Edomu [...] Święty Błogosławiony zarządził, że w kraju polskim żydzi cierpieć będą wiele wygnań, więcej niż w innych krajach [...] A tajemnicą tą jest to, że prorok [Jer 1,14] powiada: *Od północy się otworzy*, a to znaczy, że od północy przyjdą złe rozporządzenia przeciwko Izraelowi. Tajemnicą jest, że królestwem północy jest Polska i Litwa, co słyszałem z ust świętego rabiego Heszela Corefa, błogosławionej pamięci. Mam też więcej tajemnic do napisania, ale wszystkie nie mogą być ujawnione. [...] Mesjasz najpierw przyjdzie do królestwa Polski i Litwy, jak napisano: *Obudź się północy i przyjdź południu* [Pnp 4,16], a więc z początku zbawienie zacznie się na północy. A potem *i przyjdzie południe*, a wtedy cały Izrael stanie się godny pełni dobra, jakie przeznaczona jest dla sprawiedliwego”.

A więc zdaniem Corefa i Kojdanowera, zbawienie ma zacząć się w Polsce i z czasem objąć cały Izrael, ale o wyjeździe czy powrocie do Palestyny nie ma mowy. Zapowiedź jest zresztą na tyle ogólna, że każdy może sobie wyobrażać zbawienie tak jak chce.

W kampanii mesjańskiej związanej z rokiem 5500 (1740), której świadectwa zebrali współpracownicy Institutum Judaicum z Halle, polscy żydzi nie oczekiwali powrotu do *Erec Israel* ani odbudowy świątyni. Cały proces mesjański miał mieć miejsce w Rzeczypospolitej i tu kulminować sądem ostatecznym¹⁶. W ramach tych oczekiwań na powrót do Palestyny po prostu nie było miejsca. Kilkanaście lat później sabatajczycy na publicznej dyspucie z rabinami podolskimi przed konsystorzem kamienieckim w 1757 roku, w tezie siódmej stwierdzali wprost: „My podług prorocstwa Danielowego wierzymy, że już Jeruzalem miasto do skończenia świata nie będzie zbudowane”.

Przedstawione tezy przeznaczone były przede wszystkim na użytek propagandy

¹⁵ Gra słów *mater i polis*.

¹⁶ J. Doktor, *W poszukiwaniu, passim*.

w środowisku żydowskim i ich autorzy musieli być przekonani, że trafią na żyzny grunt. Na pewno tej tezy by nie zgłosili, gdyby wiedzieli, że większość polskich żydów liczy na powrót do Jerozolimy.

W późniejszym nieco nauczaniu Jakuba Franka, już po chrzcie i po wyjeździe do Brna, w zapowiedziach zbawienia centralne miejsce zajmowała Częstochowa, a dokładniej mówiąc klasztor na Jasnej Górze, gdzie Frank osadzony został wiosną 1760 roku i gdzie spędził 13 lat. Nie wiemy, dlaczego władze kościelne zdecydowały się umieścić go nie w odległym klasztorze lub twierdzy, ale właśnie w centrum polskiego kultu maryjnego. Ale konsekwencje tego pobytu dla mesjańskiego nauczania Franka są niebagatelne.

Wypracowując mesjańskie uzasadnienie swojego pobytu w duchowym sercu polskiego katolicyzmu, Frank przywoływał motyw mesjasza cierpiącego wśród żebraków u bram Rzymu z talmudycznego traktatu Sanhedrin 98: „Mówili przodkowie wasi: *Ki Moschiach ben Josef beture de Roime weoschore, weoser*: Mesjasz siedzi we wrotach rzymskich, zawiązuje i rozwiązuje¹⁷ [...] Ja, ja to jestem ten, co idę przed Nią [tj. Szechiną] i strzegę Jej. Ja to biorę wszelkie dolegliwości i bóle na się, z wielkiej ku Niej miłości; zawsze oczy moje zwrócone są na Nią. Ja to jestem ten, co wiąże i rozwiązuje, jak to własnymi widzicie oczyma.”¹⁸

Zdaniem Franka, to na Jasnej Górze, a konkretnie mówiąc w obrazie Matki Boskiej Częstochowskiej, uwięziona jest Szechina, którą wyzwolić ma mesjasz z wiernymi: ”Panna jest w Częstochowie i to schowana w Portrecie”¹⁹. Dlatego do zbawienia niezbędne było zarówno wejście do Kościoła rzymsko-katolickiego, depozytariusza i stróża zbawczej prawdy, jak też i pobyt w sanktuarium Szechiny na Jasnej Górze: „Dlatego wyszliśmy z tego stanu [żydowskiego], gdzie tylko mowa, a tuśmy weszli do tej religii, która jest łuspa

¹⁷ TB Sanhedrin 97a

¹⁸ Cyt. za A. Kraushar, t. 2, s. 338.

¹⁹ SP 614.

przed owocem, i tu już na jawie mówią, iż wybawienie zaczyna się od Panny i modlą się do Niej”.²⁰

Niesłuchanie wynosiło to rangę Polski a także dominującej kultury i obyczajowości szlacheckiej, którą Frank i jego stronnicy byli zafascynowani. Frank powiadał: Nie tylko w judaizmie, ale też w islamie „ani dostąpić ani uganiać się za Nią nie można, bo tam kobieta jest niewolnicą i nikt jej nie czci. W tym zaś stanie szanują panny i damy, choćby największy Pan, to stoi przed damą z odkrytą głową, stoi przy niej i komplementa robi jak służący. Tu my się powinni uganiać za Nią i chronić pod Jej skrzydła.”²¹

Po chrzcie neofici nosili się po szlachecku, choć – poza kilkoma wyjątkami – nobilitowani nie byli. Mieszczanie w Offenbachu, gdzie Frank miał swój ostatni dwór, uważali ich po prostu za szlachciców. Na rycinach z pogrzebu Franka w 1791 roku publikowanych w prasie niemieckiej widać w orszaku pogrzebowym szlachciców w kontuszach, z wąsami i podgolonymi głowami oraz żołnierzy w mundurach polskich ułanów.

Także w tradycji mesjańskiej chasydyzmu besztiańskiego, Polska była terenem mesjańskiego przełomu. W biografii i nauczaniu Baal Szem Towa bardzo wyraźne są polemiki z tymi, którzy powrót do *Erec Israel* zapowiadali albo wręcz się tam wybierali. Stanowczo przeciwstawiał się m.in. planom wyjazdu do Ziemi Świętej Jaakowa Josefa z Połonnego. W *Sefer sziwchej Ha-Beszt* czytamy:

„Kiedyś rebe [Jaakow Josef], niech pamięć o nim będzie błogosławiona, chciał wyjechać do *Erec Israel* i prosił Beszta, niech pamięć o nim będzie błogosławiona, o pozwolenie. Ten jednak zabronił mu wyjeżdżać mówiąc: musisz być rebem w Polsce. Później, już w podeszłym wieku, Jaakow Josef czuł, że nie może już tak dobrze pełnić urzędu rabinackiego jak niegdyś i

²⁰ *Ibidem*, 725.

²¹ *Ibidem*, 1175.

doszedł do wniosku, że lepiej będzie, jak wyjedzie do *Erec Israel* bez zgody Beszta. Ale dzięki *ruach ha-kodesz* [ducha świętego] Beszt dowiedział się o jego zamiarach i napisał do niego list, w którym pouczył go, by nie jechał”²².

Wnuk Beszta, Nachman z Braławia (1772-1810) znał z tradycji rodzinnej ezoteryczne nauczanie dziadka. Znał też dobrze jego poglądy mesjańskie, które musiał w ogólnych zarysach podzielać. Podobnie jak Beszt, Nachman nie przypisywał *Erec Israel* istotnej roli w dziejach zbawienia. Dla niego ważna była nie *Erec Israel* jako taka i pobyt w niej, ale sama podróż: *derech Erec Israel* – droga do Ziemi Izraela. Pisma chasydów braławskich podkreślają, że zaraz po przybyciu do Ziemi Świętej chciał wracać do domu. Nie pojechał też do Jerozolimy. Nachman przedstawiał drogę do *Erec Israel* jako duchowy proces, przebiegający w duszy i prowadzący do duchowego zbawienia. Aby to uzmysłowić uczniom, podkreślał, że *Erec Israel* jest tam, gdzie on przebywa: „*Erec Israel* jest w Braławiu”²³. Wyprawa Nachmana do historycznego *Erec Israel* pokazywać miała w symboliczny sposób duchowy proces, jaki będzie się dziać w duszy mesjasza i wiernych, a nie realne wydarzenia historyczne.

Tradycje te przetrwały w chasydyzmie rozbiory Rzeczypospolitej. Wyznawcy Jaakowa Icchaka Horowica – Widzącego z Lublina (zm. 1815) wierzyli, że Lublin jest prawdziwym *Erec Israel*, podwórze domu Widzącego na ulicy Szerokiej to Jerozolima, kłojz na dziedzińcu jest górą, na której stoi świątynia, izba Widzącego jest Świętym Świętych, „a Szechina przemawia jego ustami”²⁴. Tradycja chasydzka mówi o znalezionym w cudowny sposób w Lublinie na początku XIX wieku „Liście z nieba”, który „powiadamiał Jaakowa

²² *Sziwchej*, s. 102.

²³ Cyt. za Martin Cunz, *Die Fahrt des Rabbi Nachman von Bratzlaw ins Land Israel (1798-1799). Geschichte, Hermeneutik, Texte*, Tübingen 1997, s. 259.

²⁴ Martin Buber, *Gog i Magog. Kronika chasydzka*, tłum. Jan Garewicz, Warszawa 1999, s. 27.

Ichhaka, syna Małki, że powołany jest na mesjasza: ma wstąpić na górę koło Lublina i zadać w szofar, aby zebrać wygnańców izraelskich”²⁵.

x

x

x

Ale rozdziew między obiegową opinią historyków a tym, co znajdujemy w źródłach dotyczy nie tylko oczekiwań mesjańskich polskich żydów. Zastanawiające różnice dotyczą też opinii na temat sytuacji żydów Rzeczypospolitej i autopercepcją żydowskich mieszkańców tych ziem. Mimo wojen, pogromów, kryzysu ekonomicznego i powtarzających się procesów o mord rytualny, żydowscy autorzy publikujący po hebrajsku bądź jidysz, a więc dla żydowskich czytelników, przedstawiali Polskę jako dobre miejsce dla żydów, wręcz najlepsze na świecie, i wyrażali przekonanie, że pozostanie takim przynajmniej do przyjścia mesjasza, a może nawet i potem. Żydzi polscy świetnie zdawali sobie sprawę z tego, że w Polsce cieszą się zdecydowanie największymi wolnościami, z wolnością zamieszkania i przemieszczania się na czele. Doceniali też, że instytucje Rzeczypospolitej nie wtrącają do ich życia obyczajowego i duchowego, a istniejące ograniczenia religijne i światopoglądowe narzucane są przez własną żydowską oligarchię.

Nic dziwnego, że żydowscy autorzy bronili dobrego imienia Rzeczypospolitej przeżywającej trudne chwile. Jaakow Josef z Krzemieńca, w książce *Szewet mi-Israel (Berło z Izraela)* pisał, że żydzi w Rzeczypospolitej cierpią prześladowania tylko w czasach wojen lub bezkrólewia, kiedy władze zajęte są wymogami chwili. „Gwałciciele, którzy są w każdym społeczeństwie, zyskują wtedy przewagę i napastują żydów. Ale zwykle ci gwałciciele są bezsilni i nie mogą robić tego co chcą z lęku przed władzą, która ma moc wyratowania napadniętych z rąk oprawców i wykorzenić zło z kraju.”²⁶

²⁵ *Ibidem*, s. 73.

²⁶ Jaakow Josef z Krzemieńca, *Szewet mi-Israel*, Żółkiew 1772, k. 56.

Inaczej też przedstawia literatura żydowska bardzo nagłaśniane w historiografii palenie Talmudu w Kamieńcu Podolskim w 1757 roku. Zdaniem autorów chasydzkich, zarekwirowano i spalono tylko dwa egzemplarze, za które zapłacono właścicielom, co jest dowodem nie spotykanej w tym względzie praworządności:

„Wielu ludzi posłało swe księgi na Wołoszczyznę. Oskarżenie to wyszło od sekty Sabataja Cwiego, niech jego imię będzie wymazane, i sprawiło, że biskup kamieniecki spalił dwa egzemplarze Talmudu. Reb naszej gminy powiedział, że siłą zabrał je arendarzowi jednej z swoich wsi i zapłacił mu, by móc wrzucić Talmud do ognia. Z powodu grzechów naszych licznych spaliły się doszczętnie.”²⁷

Znany cadyk chasydzki Pinchas z Korca (1726 - 1790) utrzymywał, że Polska jest jedynym krajem, w którym można rozwinąć i spełnić żydowskość (*jidyszkait*) i przygotować się w ten sposób na przyjście mesjasza. Wyjątkowość Polski widział on w tym, że tu mogli w pełni zmanifestować swoją inność:

„Najciężej ze wszystkich cierpią na wygnaniu żydzi w krajach niemieckich. Żadnemu żydowi nie wolno tam przebywać bez „prawa”²⁸, albo też zatrzymać w kraju więcej niż jedno ze swoich dzieci. A to wszystko przez to, ponieważ żydzi w mowie i ubraniu nie rozróżniali tam są od *gojim*. Wygnanie w kraju Iszmaela [Turcji] nie jest już tak gorzkie, ponieważ żydzi odróżniają się tam, przynajmniej językiem, choć nie ubraniem. Tymczasem w Polsce, gdzie ubiór i język jest odmienny, wygnanie jest mniej gorzkie niż gdziekolwiek indziej.”²⁹

²⁷ *Sziwchej*, s. 94.

²⁸ Tak w oryginale: po polsku w jidyszowym tekście!

²⁹ Cyt. za A.J. Heschel: R. Pinchas Korecer, s. 44. Rękopis ten znajdował się w posiadaniu Heschela i zniknął po jego śmierci. Jego treść znamy tylko z przytaczanych przez niego w artykule tym cytatów; zob. Mor Altshuler, *The Messianic Secret of Hasidism*, Leiden, Boston 2002, s. 52.

Pinchas doskonale znał doskonale status prawny żydów w Rzeszy opierający się na instytucji Schutzbrief, czyli listu ochronnego. Instytucja ta zezwalała za określoną roczną opłatą warunkowe zamieszkania w danym kraju lub mieście i dziedziczenie tego prawa jedynie przez jednego (w rzadkich wypadkach dwóch) potomka. Reszta musiała ruszać w drogę – do Polski właśnie, gdzie ciągnął od średniowiecza nieustanny potok „nadprogramowych” żydów. W obliczu rosnącego zagrożenia ze strony Rosji Pinchas jednoznacznie opowiadał się za Polską i modlitwą starał się zapobiec upadkowi Polski. Jego uczeń Rafael opowiadał:

„Zanim Rosjanie weszli do kraju polskiego, reb Pinchas był smutny i powiedział: Czuję, że w całym kraju nie ma już nikogo, kto miałby moc zapobiec nieszczęściu poza reb Nachmanem Horodenkowerem. Ale reb Nachman szykuje się do wyjazdu do *Erec Israel*. Teraz, dopóki reb Nachman przebywa w Polsce, ten naród [tj. Rosja] nie może przejść rzeki Dniepr. Mimo wielu prób żołnierzom nie udało się wejść do Polski. [Spośród tych, którzy mogą ich powstrzymać] tylko ja zostałem w kraju. Tak więc postanowiłem, że będę modlił się z dużym zgromadzeniem i dlatego pojechałem do świętej gminy Zasław na szabat, ponieważ jest tam wielu żydów. Udałem się tam, choć nie było to łatwe [...].

Przed dwudziestoma dwoma laty, kiedy to się zdarzyło, nikt nie znał powodu, dlaczego pojechał do Zasławia. Kiedy był już stary i bliski śmierci, opowiedział nam tę historię i powiedział, że te modły [w Zasławiu] zaprawdę wypchnęły Rosję z kraju i trzymały ją z daleka. Reb Rafael dodał: Jeśli po modlitwie [reb Pinchasa] nadal tak bardzo cierpimy od tego narodu [Rosji], to można sobie wyobrazić, co by było bez tej modlitwy!”³⁰

³⁰ *Ibidem*, s. 44-45..

Tuż przed swoją śmiercią w Pesach Pinchas powiedział o Rosji: „Nie było nikogo przede mną, kto by wszedł do takiego gówna (*szum Adam hat nit araingetreiten Batume zu*). Gdyby ktoś wszedł do takiego gówna, by się utopił. Ale gdyby to zrobił, bym żył jeszcze dwa lata”. Jego uczeń, reb Rafael wyjaśnił: „Gdyby żył dwa lata dłużej, zniszczyłby ten naród tak jak to zrobił cesarz i Francja”³¹.

W pismach żydowskich powstałych w I Rzeczypospolitej trudno znaleźć złe słowo o Rzeczypospolitej. Nigdzie też nie przeciwstawiano jej pozytywnie innego państwa, sąsiedniego albo nawet odległego. Rzeczypospolita do końca pozostawała w oczach żydów pozytywnym wyjątkiem, tak wyjątkowym na tle sąsiadów, że aż nierzeczywistym. Obraz zaczął się zmieniać dopiero po jej upadku, w XIX wieku. Na przykład w dwujęzycznym wydaniu *Kaw ha-jaszar z Połonnego* z lat 1814-16, po słowach: „słyszałem od świętego człowieka, Heszela [Corefa] z Wilna, niech będzie błogosławiona pamięć o nim, wielką tajemnicę i podam część tego wyjaśnienia“, tekst zostaje zupełnie zmieniony i mesjańska obietnica skierowana pierwotnie do Polski (*Polin*) teraz odnosi się do świątyni jerozolimskiej, która w przyszłości ma stanąć w Jerozolimie (*bejt ha-mikdasz sze-atid le-amod be-Jeruszalajim*). Podobnie było w kolejnych wydaniach. Dobrze pokazuje to zmianę obrazu Polski oraz jej miejsca w mesjańskich wyobrażeniach po upadku Rzeczypospolitej. Znowu zaczęto odwoływać się do idei mesjańskiego powrotu do *Erec Israel*, do czego dotąd w wielu środowiskach żydowskich Rzeczypospolitej odnoszono się sceptycznie.

³¹ *Ibidem*, s. 46.