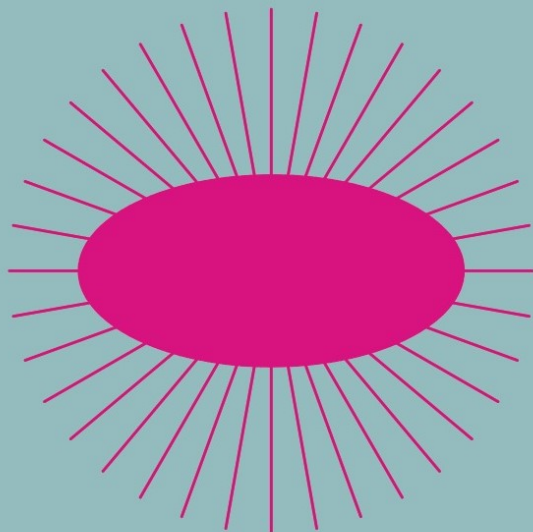


J A N D O K T Ó R



Jakub Frank i jego mesjańska droga

Nowe spojrzenie

יידישער ŻYDOWSKI
היסטארישער INSTYTUT
אינסטיטוט HISTORYCZNY

JAKUB FRANK
I JEGO MESJAŃSKA
DROGA

NOWE SPOJRZENIE

J A N D O K T Ó R

JAKUB FRANK
I JEGO MESJAŃSKA
DROGA

NOWE SPOJRZENIE

ŻYDOWSKI INSTYTUT HISTORYCZNY
IM. EMANUELA RINGELBLUMA

COPYRIGHT © BY ŻYDOWSKI INSTYTUT HISTORYCZNY
IM. EMANUELA RINGELBLUMA

W A R S Z A W A
2 0 2 4

WYDANIE PIERWSZE

ISBN 9788367872096

Oli

SŁOWO WSTĘPNE

Od frankizmu¹ rozpocząłem moją pracę naukową, a mesjańskie doktrynie Jakuba Franka poświęcona była moja dysertacja i pierwsza książka². Do zainteresowania się tym tematem skłoniło mnie znalezienie w zbiorach Biblioteki Jagiellońskiej niewykorzystanych dotąd rękopisów frankistowskich. Były to dwa obszerne bruliony noszące tytuł *Zbiór Słów Pańskich w Brünnie mówionych*. Zawierają

¹ Termin frankizm wprowadzono dopiero w XIX w., a w czasach, których książka dotyczy, nie pojawia się w źródłach w ogóle. Po raz pierwszy napotkałem go w środowisku Adama Mickiewicza. Józef Bohdan Zaleski pisał 3 VIII 1851 do Michaliny Dziekońskiej: „Przyjechał Antoni Górecki — wesół po staremu i dowcipny [...]. Poszliśmy razem do Mickiewicza, ale nie było go w domu. Adam przyszedł na obiad. W czasie obiadu i po był mowny i pogodny. Poczynił postrzeżeń głębokich i mądrych o ludziach i rzeczach. Ciekawe rzeczy mówił o frankistach, z którymi przez żonę swą miał sposobność zetknąć się. Odbiegli oni daleko od Franka, wszakże chowają tradycje jego przepowiedni o Polsce”; *Korespondencja Józefa Bohdana Zaleskiego*, t. 2, wyd. D. Zaleski, Lwów 1901, s. 183. Wiele zatem wskazuje, że termin ten został ukuty przez polskie otoczenie potomków sekciarzy, którzy ruch ten jednoznacznie kojarzyli z osobą Jakuba Franka. Przyjął się jednak tak mocno w literaturze zarówno naukowej, jak popularnej na określenie omawianego przeze mnie ruchu, że postanowiłem go zachować, mimo pewnych wątpliwości co do jego adekwatności.

² J. Doktor, *Jakub Frank i jego nauka na tle kryzysu religijnej tradycji osiemnastowiecznego żydostwa polskiego*, Warszawa 1991.

one największy i najważniejszy zbiór spisanych żydowskich tradycji sekciarskich, niedostępnych dla ówczesnych badaczy frankizmu przede wszystkim z powodów językowych (Gershom Scholem, który jako pierwszy do nich dotarł, korzystał z hebrajskiego tłumaczenia rękopisów autorstwa jego żony Fani). One stały się podstawą moich pierwszych naukowych prób. Dość szybko zorientowałem się, że w świetle tych rękopisów to wszystko, co napisano dotąd o Jakubie Franku i jego nauczaniu, łącznie z efektownymi wywodami Scholema, nie ma szansy się ostać. Wiele osób miało jednak wątpliwości, czy ktoś w Polsce jest w stanie na bazie tych źródeł przedstawić alternatywny obraz, ponieważ w 1982 r. judaistów ani historyków polskiego żydostwa jeszcze na dobrą sprawę w Polsce nie było. Dostrzegał to także mój promotor, prof. Jan Garewicz, ale uważał, że temat ten trzeba podjąć właśnie w Polsce, godząc się z nieuchronnymi ułomnościami wyników. Tak więc zdecydowałem się.

Po niemal 40 latach, gdy zebrałem nieco więcej doświadczeń i przemyśleń, postanowiłem powrócić do młodzieńczego tematu i przedstawić go tak, jak teraz potrafię. Chcę przede wszystkim skorygować moje własne błędy, płynące w głównej mierze ze zbyt optymistycznej, by nie rzec łatwowiernej oceny źródeł, z których korzystałem. Fakt, że przede mną to samo robili i dalej robią inni historycy³, nie może być wytłumaczeniem dla naukowo aktywnego

³ Literatura na temat Jakuba Franka i frankizmu jest ogromna. Najważniejsze prace zestawione są w bibliografii na końcu książki. Najpełniej udokumentowaną książką na temat frankizmu jest praca Aleksandra Kraushara: *Frank i frankiści polscy 1726–1816. Monografia historyczna osnuta na źródłach archiwalnych i rękopiśmiennych*, t. 1–2, Kraków 1895, choć poglądy autora i przedstawienie postaci Jakuba Franka są już dzisiaj mocno zdezaktualizowane. Zachowuje ona jednak swoją wartość ze względu na wykorzystane źródła, które nie dotrwały w oryginalnej postaci do dnia dzisiejszego. Z tego samego względu nadal wartościowe pozostają prace: Hipolita Skimborowicza, *Żywot, skon i nauka Jakóba Józefa Franka: ze współczesnych i dawnych źródeł oraz z 2 rękopismów*, Warszawa 1866 i Majera Bałabana, *Le-toldot ha-tnu'a ha-frankit* (Historia ruchu frankistowskiego), t. 1–2, Tel Awiw 1934–1935 (wyd. 2: Jeruzalajim 1974). Ostatnimi książkami na temat frankizmu są monografie Ady Rapoport-Albert, *Women and the Messianic Heresy of Sabbatai Zevi 1666–1816*, Oxford–Portland (OR) 2011 oraz Pawła Maciejki, *The Mixed Multitude. Jacob Frank and the Frankist Movement, 1755–1816*, Philadelphia 2011. Ta ostatnia książka ukazała się w polskim tłumaczeniu: *Wieloplemienny tłum. Jakub Frank i ruch frankistowski, 1755–1816*, tłum. J. Chmielewski, Gdańsk 2014. Moje własne prace na temat Franka i frankizmu, przede wszystkim: *Jakub Frank i jego*

badacza. Książka jest więc polemiką nie tylko z innymi historykami, ale przede wszystkim z moimi wcześniejszymi pracami, powstałymi w ostatnich kilku dziesięcioleciach. Sam przecież czerpałem bezkrytycznie z tych samych źródeł, które dzisiaj uważam za mało wiarygodne, i powtarzałem te same ujęcia i stereotypy, mocno ugruntowane w literaturze przedmiotu. Ponadto pojawiły się nowe źródła, które rzucają świeże światło na wydarzenia wydające się dotąd dobrze udokumentowane i opisane, a które postaram się w książce wykorzystać.

Frankizmem tak naprawdę nie przestałem zajmować się nigdy i obecne całościowe przedstawienie tego tematu jest w pewnym sensie podsumowaniem mojej drogi naukowej. Badania, jakie prowadziłem nad początkami chasydyzmu polskiego⁴, chrześcijańskimi misjami wśród Żydów⁵, debatami chrześcijańsko-żydowskimi i chrześcijańskimi na temat judaizmu i jego wyznawców⁶ oraz początkami kabały⁷, są pod różnymi względami bliskie frankizmu. Wykorzystywałem w nich wiedzę i doświadczenie zebrane podczas wcześniejszych badań, jednocześnie pomagały mi one spojrzeć na ten ruch i jego przywódcę w nowy sposób, przez pryzmat zjawisk z nim związanych, choć przecież innych.

nauka..., op. cit. oraz *Śladami mesjasza-apostaty. Żydowskie ruchy mesjańskie w XVII i XVIII wieku a problem konwersji*, Wrocław 1998, w swojej warstwie historycznej wymagają rewizji. Najważniejsze źródła frankistowskie wydałem pod koniec XX w.: *Różne adnotacje, przypadki, czynności i anekdoty pańskie*, oprac. i wstęp J. Doktór, Warszawa 1996 (dalej: RA) oraz *Księga Słów Pańskich. Ezoteryczne wykłady Jakuba Franka*, t. 1–2, oprac. i koment. J. Doktór, Warszawa 1997; drugie, pełne wydanie: *Słowa Pańskie. Nauki Jakuba Franka z Brna i Offenbachu*, wstęp i oprac. J. Doktór, Warszawa 2017 (dalej: SP). Poza tym na temat frankizmu opublikowałem w ostatnich latach kilka artykułów w „Kwartalniku Historii Żydów”, które są zestawione w bibliografii.

4 J. Doktór, *Początki chasydyzmu polskiego*, Wrocław 2004 (wyd. 2 popr.: Warszawa 2017); *Cawaat ha-RIWaSz. Testament rabiego Izraela Baal Szema*, tłum., wyd. i wstęp J. Doktór, Warszawa 2021.

5 J. Doktór, *W poszukiwaniu żydowskich kryptochrześcijan. Dzienniki ewangelickich misjonarzy z ich wędrówek po Rzeczypospolitej w latach 1730–1747*, Warszawa 1999; *idem*, *Misjonarze i Żydzi w czasach mesjańskiej zawieruchy 1648–1792*, Warszawa 2012.

6 *Idem*, *Bracia, obcy czy współobywatele. Debaty na temat judaizmu i jego wyznawców w Europie do początku XIX wieku*, Stosunki Polsko-Żydowskie, t. 1, Warszawa 2019.

7 *Sefer Jecira czyli Księga Stworzenia* (wydanie dwujęzyczne), tłum., oprac. i koment. W. Brojer, J. Doktór, B. Kos, Warszawa 1995; *Sefer ha-bahir. Księga światła ukrytego / Księga światła ukrytego*, tłum., oprac. i koment. W. Brojer, J. Doktór, B. Kos, Warszawa 2022.

Szczególnie pouczające były kwerendy w archiwum Franckesche Stiftungen w Halle, gdzie znajdują się dokumenty pozostałe po Institutum Judaicum et Muhammedicum, oraz badania nad zachowaną misjonarską dokumentacją Brüdergemeinde w Herrnhut. Doświadczenia te kazały mi bardziej krytycznie spojrzeć na zachowaną dokumentację źródłową frankizmu i zadać pytania warsztatowo fundamentalne, których jednak wcześniej nie postawiłem, a mianowicie, w jakich okolicznościach powstały dokumenty, na podstawie których rysujemy historię frankizmu, do kogo były adresowane i w jakim celu, dlaczego jedne podane zostały do druku niemalże natychmiast po zaistnieniu zdarzeń, których dotyczą, inne pozostały w rękopisach do dzisiaj, a jeszcze inne zniknęły bez śladu, choć wiemy, że istniały. Jak doszło do tego, że w otoczeniu Franka zaczęto spisywać jego nauki, czego tradycja sabataistyczna kulturowana w kręgu wyznawców Baruchji Ruso surowo zabraniała? Dlaczego zapisków takich nie robiono w innych kręgach sekciarzy, którzy razem z nim przyjęli chrzest, ale długo nie uznawali jego autorytetu? Jak należy traktować te zapiski i czy są one wiarygodne? Na te i inne pytania będę szukał w książce odpowiedzi, zdając sobie sprawę, że przedstawione wyjaśnienia nie zawsze będą jednoznaczne i rozstrzygające.

Reewaluacji domagają się nie tylko źródła, ale także żywiąca się nimi nasza wiedza o dziejach frankizmu. Szczególnie dotyczy to duchowego wymiaru tych dziejów, czyli wiary frankistów. Nawet bowiem powierzchowny przegląd zachowanych świadectw wiary sekciarzy, których uznajemy dziś za frankistów, nastawia sceptycznie co do możliwości rekonstrukcji czegoś, co można by nazwać doktryną frankistowską, albo też tylko mesjańskiego nauczania samego Franka. Za dużo w tych świadectwach zmienności, a nawet sprzeczności, które oczywiście można tłumaczyć różnymi okolicznościami historycznymi, w jakich powstały, oraz motywacjami osób, które te świadectwa tworzyły. Właściwsze byłoby mówienie o sabataistycznych doktrynach podolskich sekciarzy.

Dzieje tego ruchu, zainicjowanego zrywem sabatajczyków, nie były dotąd w centrum moich badań. Pozostawały historycznym tłem nauczania Jakuba Franka, które próbowałem odtworzyć i uporządkować. Poświęciłem im rozdział w mojej monografii *Śladami mesjasza-apostaty. Żydowskie ruchy mesjańskie w XVII i XVIII wieku*

a *problem konwersji*, ale oparłem się wówczas — przynajmniej w warstwie faktograficznej — na obiegowych w literaturze ustaleniach, które powinienem był zweryfikować.

Dominujący w literaturze obraz początków frankizmu jest spójny i właściwie przez nikogo nie kontestowany, choć — zaznaczę to już na początku — pozostaje mocno problematyczny, praktycznie nie do utrzymania i w książce próbuję go skorygować. W obrazie tym Jakub Frank został rzekomo ściągnięty do Rzeczypospolitej, by podnieść na duchu i zintegrować miejscowych wyznawców Sabataja Cwiego. Po objęździe podolskich i wołyńskich miasteczek 27 stycznia 1756 r. podczas jarmarku w podolskim Lanckoroniu został przyłapany wraz z innymi sekciarzami na sekciarskich rytuałach i aresztowany. Wówczas do akcji wkroczył biskup kamieniecki Mikołaj Dębowski⁸. Kazał on sprowadzić aresztowanych do konsystorza i rozpoczął inkwizycję w kwestii zajścia i toczonych wówczas przez żydów sporów na temat żydowskiej wiary. Inkwizycja zakończyła się — rzekomo z inicjatywą Franka⁹ — słynną dysputą z rabinami przed konsystorzem kamienieckim w listopadzie 1757 r., potępieniem Talmudu i jego uroczystym spalaniem na rynku kamienieckim. Druga dysputa była powtórką pierwszej i — zdaniem historyków — jej logicznym następstwem, a także kolejnym etapem na drodze wiodącej nieuchronnie, zgodnie z wolą Kościoła, rabinów i Franka, do chrztu. Następne etapy dziejów frankizmu także są przedstawiane jako następstwa tych wydarzeń i decyzji. Zadenuncjowany i oskarżony o dwulicowość Frank zostaje aresztowany i bezterminowo uwięziony w częstochowskim klasztorze. Uwolniony przez wojska rosyjskie, wyjeżdża za granicę

⁸ W źródłach nazwisko biskupa pisane jest czasami jako Dembowski, ale zdecydowałem się na częściej występujące Dębowski, choć w cytatach może się pojawić alternatywna wersja, której nie poprawiałem.

⁹ Na przesłuchaniu w konsystorzu warszawskim, którego protokół opublikował Aleksander Kraushar i który stał się jednym z podstawowych źródeł historiografii dla początków frankizmu, Frank miał stwierdzić: „Zostawiłem naukę w Polsce, między tymi, którzy do niej przystali: że Bóg jest jeden w trzech Osobach, że Bóg był w ciele ludzkim na świecie, że Jerozolima i Tempel więcej zbudowaniami nie będą, że żydzi darmo Messyasza czekają, że ich Talmud jest pełen błędów. Dawszy nadto radę, żeby się starali, by przed duchowieństwem o tych punktach dysputę mieć mogli, pojechałem do Nicopola”; cyt. za: A. Kraushar, *Frank i frankiści...*, t. 1, *op. cit.*, s. 77.

i zakłada dwór najpierw w Brnie Morawskim, a później w Offenbachu, gdzie przyjmuje tłumy stronników z Polski i innych krajów. Po jego śmierci mesjańską sukcesorką zostaje córka Ewa, która wraz z braćmi Józefem i Rochem przejmuje dwór na offenbachskim zamku i skupia wokół siebie frankistów zapowiedzią zbawienia w roku 5560 (1800). Fiasko tych zapowiedzi przynosi rozpad sekty i definitywny koniec ruchu mesjańskiego.

Zgodność historyków co do tego obrazu można — przynajmniej po części — tłumaczyć zadziwiającą zgodnością materiałów kościelnych, żydowskich, a nawet frankistowskich, zwłaszcza w opisie kluczowych wydarzeń z lat 1756–1760. Redaktorzy pism frankistowskich powstałych dopiero pod koniec XVIII w., zwłaszcza *Rozmaitych adnotacji*, korzystali — nie przyznając się do tego — z wcześniejszych publikacji chrześcijańskich i starali się uzgodnić swój opis z relacjami będącymi już w obiegu publicznym, przede wszystkim zeznaniami Franka przed sądem kościelnym w Warszawie, nawet jeśli posiadali własne, bardziej wiarygodne tradycje. Świetnie wiedzieli przecież, że niektóre złożone do protokołu opowieści Franka są bałamutne. Tak jakby narysowany tam obraz wydarzeń odpowiadał wszystkim albo przynajmniej wydawał się lepszy od tego, który mógłby się wyłonić po jego zakwestionowaniu. Prawda o tych wydarzeniach musiała być z jakiś względów dla wszystkich niewygodna.

Choć niemal wszystkie ważne źródła polskie, hebrajskie i łacińskie są znane historykom przynajmniej od końca XIX w., tj. od momentu opublikowania monografii Heinricha Graetza i Aleksandra Kraushara, którzy je omówili bądź nawet zamieścili ich obszerne fragmenty, obraz frankizmu przedstawiany w literaturze przedmiotu budzi ciągle zastrzeżenia i to zasadniczej natury. Wizerunku tego nie skorygowali współcześni badacze, którzy dalej bezkrytycznie korzystają z wątpliwej wiarygodności źródeł. Uważam, że analizując zachowane świadectwa, konfrontując je ze sobą i weryfikując z nowymi dokumentami, można pokusić się o przedstawienie nowego spojrzenia na dzieje frankizmu. Takie właśnie ujęcie staram się zaprezentować w książce.

Dzieje frankizmu wymagają korekty w wielu ważnych punktach. Już obraz początków ruchu frankistowskiego budzi poważne wątpliwości. Niejasności jest wiele. Trzeba wreszcie ustalić, w jaki

sposób doszło do powstania w połowie XVIII w. nowej żydowskiej formacji religijnej, która zdecydowała się wyjść z ukrycia i po trzech latach szarpaniny i tułaczki, straciwszy nadzieję na legalizację, zbiorowo przyjęła chrzest i weszła do Kościoła rzymskokatolickiego. Nie jest bowiem jasne, czy na wydarzenia te znaczący wpływ miało przybycie Jakuba Franka z Turcji do Rzeczypospolitej. Chodzi o rozstrzygnięcie fundamentalnej kwestii: czy Frank rzeczywiście zainicjował poruszenie podolskich sekciarzy, czy też jedynie próbował się do niego przyłączyć.

Na początku spróbuję więc wyjaśnić, co naprawdę zdarzyło się w karczmie lanckorońskiej w nocy z 27 na 28 stycznia 1756 r. Zajścia te uruchomiły bowiem sekwencję wydarzeń prowadzącą do chrztu sabatajczyków. Trzeba wreszcie ustalić, czy była to — jak utrzymują dotąd historycy frankizmu — przypadkowa demaskacja sekciarzy, czy też ich zamierzona prowokacja.

Z bardziej szczegółowych zagadnień ustalenia wymagają m.in. następujące kwestie:

- czy przyjeżdżając w grudniu 1755 r. do Polski, Frank działał na własną rękę, czy też był posłannikiem bałkańskich sekciarzy i jakie miał w Polsce plany?; z jakim przyjęciem spotkał się w Rzeczypospolitej i dlaczego tak szybko wyjechał?;
- dlaczego nie uczestniczył w dyspacie kamienieckiej?;
- jak doszło do chrztu sekciarzy, którego początkowo nikt zdawał się nie chciał?;
- w jakim charakterze przebywał Frank przez 13 lat w częstochowskiej twierdzy?;
- dlaczego Frank ponownie wyjechał z Polski w 1774 r. i nigdy już do niej nie wrócił, choć do końca głosił, że Polska jest miejscem jego misji?

Wszystkie nowe ustalenia i korektury zestawię w *Zakończeniu*, by pokazać, jak zmieniają one obraz dziejów ruchu frankistowskiego.

Pewien wątek biografii Franka i dziejów frankizmu szczególnie mnie zaintrygował, a mianowicie zdumiewający związek Franka z Polską, który chciałoby się nazwać jego „nieodwzajemnioną miłością” do kraju określonego przezeń prawdziwą ziemią obiecaną żydów. Od pierwszego przyjazdu do Polski w 1755 r. aż do śmierci Frank wiązał z Rzeczpospolitą swoje plany i ambicje. Był trzykrotnie stąd usuwany jako niepożądany cudzoziemiec, nienawidzony

przez żydów, odtrącany wielokrotnie przez większość sekciarzy, którym chciał przewodzić. Ale się nie zniechęcał i ponawiał próby. Jeszcze na łożu śmierci w Offenbachu zapowiadał, że powróci do Polski. W książce staram się prześledzić źródła i dzieje tej „miłości”, a także powody, dla których tak trudno mu było znaleźć sobie (satysfakcjonujące go) miejsce zarówno w obozie sabatajczyków, jak i w państwie polskim, Rzeczypospolitej, która tak go fascynowała i pociągała. To Polska miała być duchowym centrum żydów i źródłem ich nadziei, to tu miały się rozegrać decydujące mesjańskie zdarzenia, tutaj, a konkretnie na Jasnej Górze, miało nastąpić końcowe objawienie. Zmienne dzieje związku Franka z Polską wyznaczają w książce kolejne etapy i zakręty jego mesjańskiej drogi oraz stadia rozwoju jego mesjańskiej doktryny.

I

DLACZEGO POLSKA?

SABATAISTYCZNE PRELUDIUM NA PODOLU: MIĘDZY KONIOSOS A JONATANEM EIBESCHÜTZEM

W połowie XVIII w. polscy wyznawcy Sabataja Cwiego i jego następcy Baruchji Ruso mieli już dosyć ciągłego krycia się ze swoją wiarą, powtarzających się od niemal stulecia mesjańskich zrywów i następujących po nich prześladowań. Szczególnie dokuczyła im ostatnia fala represji z lat 40., po fiasku zapowiedzi mesjańskich roku 5500 (1740)¹⁰. Dla nastrojów w środowisku mesjanistów symptomatyczna jest rozmowa zanotowana przez misjonarzy Institutum Judaicum z Halle, którzy w latach 40. wędrowali do Rzeczypospolitej: „Misjonarz: Kochany synu Izraela, czy zbawienie przyjdzie rychło? Przecież czas jego przyjścia już minął. Jest rok 1745, a wy oczekiwaliście go w 1740. Żyd: Mamy jeszcze 500 lat, zanim przyjdzie nasze

¹⁰ Jeszcze w 1784 r., a więc ćwierć wieku później, Frank przypominał słuchaczom, że „kilka czasy są naznaczone u was. Prawowierni mieli też czas jeden, a ten przypadał roku 1741 i przy tym są różne znaki, aleście nie widzieli, żeby się co z nich wypełniło”; s. 984. Na temat kampanii mesjańskiej roku 5500 zob. J. Doktor, *Początki chasydyzmu...*, op. cit., s. 73–122.

wybawienie”¹¹. Te 500 lat to po prostu koniec szóstego tysiąclecia żydowskiej rachuby, czyli rok 2240 rachuby chrześcijańskiej. A więc z perspektywy żyjących mesjanistów data przerażająco odległa i odbierająca wszelkie nadzieje.

Zniechęceni i sfrustrowani sekciarze nie chcieli jednak porzucać ani wiary, ani Synagogi. Próbowali w jakiś sposób pogodzić się z realiami niezbawionego świata, ale nie zamierzali się pokajać, przyjmować pokuty i uznawać autorytet rabinów ani też opuszczać wspólnoty żydowskiej. Nie wiemy, kto wpadł na pomysł wyjścia z podziemia i założenia przy pomocy Kościoła, kokietowanego doktryną zbliżoną rzekomo do chrześcijaństwa, własnej Synagogi, trzeciej po istniejących już w Rzeczypospolitej rabinicznej i karańskiej. Na pewno inicjatywa ta nie wyszła od salonickich *koniosos*, sekty islamskich konwertytów założonej przez wyznawców następcy Sabataja, Baruchji Ruso (1677–1720), która stanowiła w tym czasie duchowe centrum sabataizmu, promieniujące szczególnie silnie na Bałkany, ani też z kręgu Jonatana Eibeschütza, przywódcy sabatajczyków Europy Środkowej i Zachodniej. Zarówno Baruchja, jak i Eibeschütz byli promotorami innych strategii sekciarskich¹². Inicjatywa ta musiała więc narodzić się na Podolu i do Podola zresztą ograniczył się zasięg terytorialny poruszenia, nazywanego później frankistowskim.

Podole było typowym terenem pogranicza religijnego i kulturowego, pomiędzy żywiołem sefardyjskim Bałkanów a aszkenazyjskimi żydami Rzeczypospolitej. Odrębność tę manifestowała osobna reprezentacja podolskich żydów na Sejmie Czterech Ziem w XVIII w. Pogłębiły ją wojny drugiej połowy XVII w. Przez Podole maszerowały wojska walczących stron, tamtędy prowadził słynny

¹¹ J.H. Callenberg, *Relation von einer Weitern Bemühung Jesum Christum als den Heiland des menschlichen Geschlechts dem Jüdischen Volk bekannt zu machen*, t. 29, Halle 1751, s. 79 (jeżeli nie zaznaczono inaczej, tłumaczenia są dziełem autora). Do traumy roku 5500 nawiązał nawet 60 lat później rabin praski Eleazar Fleckelles. Występując przeciwko ostatniej kampanii mesjanistów, którzy zapowiadali w 5560 (1800) r. powrót Jakuba Franka z zaświatów i zbawienie (piszę o tym w rozdziale VIII), napisał: „oszałeli w związku z tym rokiem, używają podłych aluzji do tajemnic, twierdząc, że teraz nastąpią czasy, gdy powiedzą: oto nadeszły te lata, i przyniosą znaki od mądrych mężów, tak jak to robili na rok 5500”; *idem*, *Ahawat Dawid* (Miłość Dawida), Praga 1800, k. 3a.

¹² Zob. J. Doktor, *Śladami mesjasza-apostaty...*, op. cit., s. 101–129.

szlak kuczmański, którym Tatarzy wdzierali się w głąb Rzeczypospolitej. Rejestr podymnego Podola z 1661 r. wymienia 659 osad, w tym 241 bezludnych. W lustracji królewskiej wymieniono z kolei 159 osad, z czego aż 109 bezludnych. Całą zaś ludność Podola w tym czasie szacuje się jedynie na 50 000 osób¹³.

W 1672 r. na mocy ugody w Buczaczu Rzeczpospolita oddała Podole Turcji. W stosunku do żydów Porta prowadziła na zajętych terenach zasadniczo przyjazną politykę. Dawała im nawet szansę zalegalizowania pobytu w Kamieńcu, mającym w Rzeczypospolitej przywilej *de non tolerandis Judaeis*. Przeciągające się działania wojenne skłoniły jednak Portę w 1674 r. do wysiedlenia żydów i Ormian kamienieckich do Filipopola, Adrianopola i Sztambułu. Jednocześnie w 1680 r. wojsko polskie ewakuowało z północnego Podola na Wołyń znaczną liczbę ludności, w tym żydów. Spis turecki z 1681 r. zarejestrował na Podolu tylko 263 Żydów powyżej 14. roku życia¹⁴. 26 stycznia 1699 r. zawarto pokój w Karłowicach, na mocy którego Rzeczpospolita odzyskała utracone ziemie. Rozpoczęło się ponowne zasiedlanie Podola, także przez ludność żydowską. Zaczęli powracać uchodźcy żydowscy z innych terenów Rzeczypospolitej i Bałkanów oraz żydzi kamienieccy deportowani do Turcji. Przybywali też żydzi wołoscy, z reguły sefardyjscy, szukający na odbudowywanym Podolu lepszych warunków życia. Oczywiście było, że wśród osiedleńców wielu było sekciarzy różnych religii, prześladowanych w bardziej zorganizowanych wspólnotach współwyznawców z sąsiednich regionów Rzeczypospolitej albo ościennych państw. Oblicza się np., że różne odłamy sekciarzy prawosławnych, uciekinierów z Rosji w pierwszej połowie XVIII w., stanowiły do 20% ludności chłopskiej Podola. Podobnie było wśród osiedleńców żydowskich: ziemianie zainteresowani odbudową i aktywizacją gospodarczą odzyskanych dóbr nie pozwalali na represjonowanie swoich osiedleńców, mogłoby to ich bowiem skłonić do szukania schronienia w dobrach innego szlachcica. Bardzo charakterystyczne jest oskarżenie zdemaskowanych sekciarzy w Lanckoroniu w 1756 r., o którym będę pisać poniżej: otóż starsi żydowscy, znając

¹³ D. Kołodziejczyk, *Podole pod panowaniem tureckim. Ejalet kamieniecki 1672–1699*, Warszawa 1994, s. 138.

¹⁴ *Ibidem*, s. 142.

nastawienie szlachty i wiedząc, że życie religijne zarówno chłopów, jak i żydów mało ją interesowało, oskarżali Franka i jego wołoskich stronników o to, co mogło wzbudzić jej gniew, a mianowicie, że „żydów za granice polskie od swych panów wyprowadzają”¹⁵. Wśród osiedleńców byli rodzice Franka, pochodzący z różnych stron (ojciec z Wołoszczyzny, matka z Rzeszowa), ale oboje ze środowisk sabataistycznych.

Przez kolejne dziesięciolecia żydzi podolscy zachowali szczególne więzy rodzinne, towarzyskie, gospodarcze i religijne z żydami bałkańskimi i tureckimi. Dotyczy to także powiązań sekciarskich. Były to związki często silniejsze niż relacje z żydami z Polski zachodniej czy Litwy. Poczucie odmienności wśród żydów Rzeczypospolitej potęgował fakt, że odzyskane i teraz zasiedlane ponownie tereny leżały na obszarze jednej diecezji — kamienieckiej, której granice pokrywały się z zasięgiem województwa podolskiego. Diecezja ta miała też pasterzy bardzo zainteresowanych sprawami żydowskimi. W latach 1736–1739 biskupem kamienieckim był Franciszek Antoni Kobielski, późniejszy biskup łucki i brzeski, który zasłynął prowadzoną w diecezji łuckiej przez kilka lat akcją głoszenia przymusowych kazań dla żydów¹⁶, a w interesujących nas szczególnie latach 1742–1757 urząd ten pełnił Mikołaj Dębowski.

Studiując źródła frankistowskie i metryki chrzcielne neofitów z 1759 r., nie znajduję ani jednej osoby z Polski centralnej, Litwy, Galicji Zachodniej czy Wielkopolski, nie mówiąc już o Rzeszy. A przecież z różnych źródeł, m.in. z dzienników misjonarzy halskich¹⁷, wiemy, że ruch sabataistyczny był także silny w Polsce centralnej i w Rzeszy. Neofici frankistowscy wywodzą się jednak wyłącznie z Podola i okolic oraz grupy sekciarzy z Wołoszczyzny, którą przeprowadził ze sobą do Rzeczypospolitej Jakub Frank. Musiała więc istnieć jakaś bariera, powstrzymująca sabatajczyków z innych regionów Rzeczypospolitej i krajów sąsiednich przed przyłączeniem

¹⁵ K. Awedyk, *Opisanie wszystkich dworniejszych okoliczności nawrócenia do wiary świętej Contra-Talmudystów albo historia krótka, ich początki i dalsze sposoby przystępowania do wiary świętej wyrażająca*, Lwów 1760, s. 14.

¹⁶ Swoje własne kazania opublikował on w książce *Światło na oświecenie narodu niewiernego, to jest kazania w synagogach żydowskich miane oraz refleksje i list odpowiadający na pytania synagogi lwowskiej*, Lwów 1746.

¹⁷ Zob. J. Doktor, *W poszukiwaniu żydowskich kryptochrześcijan...*, op. cit., s. 269.

się do zrywu podolskich sekciarzy w połowie lat 50. Z pewnością świetnie wiedzieli o przygotowaniach do ujawnienia i stoczenia batalii z rabinami, ale ostentacyjnie trzymali się od tej inicjatywy z daleka. Nie pociągała ich otwarta konfrontacja z ortodoksją rabinacką i idea legalizacji sekty jako osobnej Synagogi. Decydujący był sceptyczny, by nie rzec niechętny stosunek do tej inicjatywy Jonatana Eibeschtza, od 1752 r. nieustannie oskarżanego przez Jaakowa Emdena¹⁸ i jego koalicjantów o sabataistyczną herezję¹⁹. Oskarżenia te dyskutowane były na posiedzeniach Sejmu Czterech Ziem w Jarosławiu w 1753 r. i w Konstantynowie w 1756 r., i Eibeschtz nie mógł sobie pozwolić na kojarzenie jego osoby z podolskimi sekciarzami.

Zresztą już wcześniej był zdecydowanym zwolennikiem trwania w dotychczasowej podziemnej formule. Nigdy nie posłuchał kierowanych imiennie pod jego adresem wezwań ze strony swoich żydowskich zwolenników i chrześcijańskich teologów, by ujawnił publicznie swoje prawdziwe poglądy i rozpoczął z talmudystami otwartą debatę²⁰. Niechętny stosunek Eibeschtza do zrywu podolskiego był znany w środowisku żydowskim, bo dygnitarze żydowskiego Sejmu Czterech Ziem do niego właśnie zwrócili się z prośbą o napisanie refutacji oskarżenia o mord rytualny, szykowanego przez sabatajczyków na dysputę lwowską w 1759 r. (będę o tym obszerniej pisać w rozdziale VI). Pierwszą próbę przyciągnięcia

¹⁸ Jaakow ben Cwi Emden (1697–1776) pochodził z polskiej rodziny rabinackiej i był skoligacony z najpotężniejszymi rodami żydowskimi w Rzeczypospolitej. Więzy te troskliwie kultywował i rozwijał. Najstarszego syna ożenił w 1732 r. z córką starszego ziemskiego Wielkopolski, Moszego z Leszna. Córkę z pierwszego małżeństwa Esterę wydał za Zacharię Mendla — rabina w Tyszowicach i syna Abrahama ben Josefa Joske z Leszna, człowieka dygnitarza Sejmu Czterech Ziem. Córkę z drugiego małżeństwa Nechamę wydał za syna faktora królewskiego Barucha Jawana, który odegrał kluczową rolę w aferze frankistowskiej; *Megilat sefer. The Autobiography of Rabbi Jacob Emden (1697–1776)*, tłum. S.B. Leperer, M.H. Wise, Baltimore 2011, s. 325.

¹⁹ Zob. na temat tego sporu J. Doktor, *Profesor paszkwilant. Moshe Gerson Ha-Lewi z Mitawy (Karl Anton) wierny uczeń Jonatana Ajbeszica*, „Kwartalnik Historii Żydów” 2008, nr 227, s. 273–300.

²⁰ Na przykład przez Davida Friedricha Megerlina w jego książce *Christlicher Zuruf an die Rabbiner eine Rabbiner-Versammlung wider anzustellen wie vor 100. Jahr, wegen des Meßia neu zu untersuchen*, Frankfurt am Main 1751. Zob. na ten temat J. Doktor, *Misjonarze i żydzi...*, op. cit., s. 213–216.

do swego obozu sabatajczyków ze środkowej i zachodniej Europy podjął Frank dopiero po śmierci Eibeschütza w połowie lat 60. Ale także ona się nie powiodła. Frankizm narodził się i rozwinął na południowo-wschodnich kresach Rzeczypospolitej i nigdy nie udało mu się poszerzyć środowiskowej bazy.

Inicjatywy podolskich sabatajczyków nie popierali też saloniccy *koniosos*. Nie mieściła się ona w ramach wytyczonej przez nich drogi zbawienia, polegającej na skrytej penetracji trzech religii Pisma²¹. *Koniosos* zaakceptować mogli co najwyżej wymuszoną prześladowaniami zmianę oficjalnie wyznawanej religii, na czym zresztą podolskie poruszenie w 1759 r. się skończyło. Grupowe przejście podolskich sabatajczyków do Kościoła rzymskokatolickiego było nawet rozwinięciem ich drogi zbawienia przez stworzenie chrześcijańskiego, drugiego po islamskim obozu mesjańskich apostatów — i realizowała ją większościowa grupa neofitów pod przywództwem Jehudy Lejba Krysy. Strategia ta odwoływała się do autorytetu samego Sabataja, który już jako konwertyta islamski miał zapowiadać, że jego syn prowadzić będzie wiernych do Ezawa, czyli chrześcijaństwa²², i z pewnością znana była także na Podolu. Tradycje te przywołał również Jakub Frank²³, ale dopiero później. Przybywając do Rzeczypospolitej, wiedział doskonale, że zmiana religii nie pociąga podolskich sabatajczyków i że mają ku temu dobre powody: wiedzieli, że opuszczając wspólnotę żydowską, która miała w Rzeczypospolitej zagwarantowaną autonomię i rozliczne przywileje, tracą wszystko, a niewiele zyskują. Szukali oni trzeciej drogi: chcieli porzucić rabiniczny judaizm w taki sposób, by pozostać żydami i nadal korzystać z praw nadanych żydom w Rzeczypospolitej. I w tym dojrzał szansę dla siebie, szansę poprowadzenia

²¹ Na temat doktryny Baruchji zob J. Doktor, *Śladami mesjasza-apostaty...*, op. cit., s. 101–111.

²² *Ibidem*, s. 88.

²³ „Ów Pierwszy [Sabataj Cwi — JD] nazywał te dwie religie, turecką i chrześcijańską, dwoma pantoflami. Stąd zapewne wniesć, iż jeden je wdziać musi” (SP 211); „Te dwie papucie, *sapathen*, to są Edom i Izrael” (SP 2136). Frank nauczał, że to Baruchja wytyczył drogę do Ezawa: „Szedł raz Signor Santo z swoim kapłanem Salomonem, ubrany po grecku do cerkwi greckiej. Przechodzili przez most idąc do kościoła, który to most był dziurawy. Signor Santo rzekł: Kto go dzien będzie iść w tę drogę? Ci, co z nim szli, rozumieli, że on to o moście myśli, ale mądry zrozumiał, iż to się tyczy religii tej, w której my teraz idziemy” (SP 467).

ich drogą nie Sabataja i Baruchji, ale Natana z Gazy (o drodze tej piszę obszernie w rozdziale III).

DLACZEGO PODOLSCY SEKCIARZE NIE CHCIELI ZMIENIAĆ RELIGII

Od średniowiecza w całym świecie chrześcijaństwa zachodniego żydzi nie byli pełnymi dysponentami swego majątku. Aż do czasów nowożytnych, tzn. chwili zrównania w prawach z innymi obywatelami, mieli oni status *serve camerae nostre* — sług skarbu władcy²⁴. Władca był ich opiekunem, ale zarazem nadzorcą i dysponentem ich majątku, z którego płacili mu podatki. Opuszczenie judaizmu wiązało się z porzuceniem tego statusu i utratą majątku. Historycy do dziś spierają się, w jakich okolicznościach i z czyjej inspiracji powstały stosowne regulacje prawne. Do XI w. żydzi cieszyli się na terenach byłego Cesarstwa Rzymskiego pełną wolnością zamieszkania i uprawiania wybranych zawodów. Pierwsze regulacje prawne kładące fundament pod nowy status prawny żydów wydał w 1090 r. cesarz Henryk IV na prośbę samych zainteresowanych. Cesarz wziął ich pod swoją szczególną ochronę i obdarzył wyjątkowymi przywilejami. Dotyczyły one także zmiany religii. Z jednej strony zezwolił im na zatrudnianie chrześcijańskich sług i dziewczek, zabronił nawracania na chrześcijaństwo pogańskich niewolników będących ich własnością, co pociągałoby za sobą ich wyzwolenie. Z drugiej zaś ograniczał możliwość konwersji żydów na chrześcijaństwo przez zarządzenie, że opuszczając judaizm, konwertyci mają pozostawić we wspólnocie żydowskiej swój majątek: „Tak jak porzucili prawo przodków, niech też porzucą swe majątki”²⁵. W tym zarządzeniu dochodzi do głosu przekonanie, które z czasem stanie się w Europie Zachodniej i Rzeczypospolitej powszechne, że żydzi wraz

²⁴ Na temat statusu prawnego i majątkowego neofitów żydowskich w Europie zob. J. Doktor, *Misjonarze i żydzi...*, op. cit., s. 61–82.

²⁵ Cyt. za: H. Zaremska, *Żydzi w średniowiecznej Polsce. Gmina krakowska*, Warszawa 2011, s. 316.

z nadanymi im przez władcę przywilejami stają się jego własnością i że porzucenie przez nich judaizmu łączy się z wymiernymi stratami dla władcy, chociażby w postaci utraconych podatków.

Również w Europie Środkowej — w Polsce, Czechach i na Węgrzech — uważano majątności żydów za własność władcy. Żydzi cieszyli się wolnością osobistą, ale ich odejście uwarunkowane było oddaniem tego, co posiadają. Książę Czech Brzetysław II, który w 1098 r. skonfiskował majątki żydowskie, stwierdził wprost, że cokolwiek posiadają żydzi „do mnie należy, moje jest całe [...] Uboǳy przybyliście, uboǳy idźcie dokąd chcecie”²⁶. Praktyka przemawiania przez władcę majątku wyganianych z kraju żydów była powszechna także później. Tak postąpił m.in. Karol VI — nakazując 17 września 1394 r., by wszyscy żydzi w ciągu miesiąca opuścili Francję, zarządził konfiskatę ich majątków i ściągnięcie ich wierzytelności na rzecz królewskiego skarbu²⁷. Interesów neofitów próbował bronić Kościół, sprzeciwiając się konfiskacie majątków żydów przyjmujących chrzest. Na soborze w Bazylei w 1434 r. postanowiono, że „gdyby ktoś pośród nich [tj. żydów — JD] zapragnął się nawrócić na wiarę katolicką, to niech zachowa w całości i nietknięte wszystkie swoje dobra, czy to ruchome, czy też nieruchome”²⁸. Zalecenia te pozostały jednak na papierze.

Z czasem władcy przekazywali swoje władcze i właścicielskie uprawnienia odnośnie do żydów na niższy szczebel. Król Rudolf Habsburg w mandacie skierowanym do miasta Moguncji z 1286 r. ogłosił, że wszyscy żydzi należą do niego z ciałem i majątkiem, chyba że zostali przekazani książętom jako lenno²⁹. Z czasem praktyka przekazywania tzw. regaliów, to znaczy jurysdykcji nad żydami, w zamian za ustaloną opłatę jako wyrównanie spodziewanych strat, jakie z tego tytułu poniesie cesarski skarb, stawała się coraz bardziej powszechna. W Rzeszy cesarz przekazał swoje przywileje

²⁶ Eadem, *Żydzi w średniowiecznej Europie Środkowej: w Czechach, Polsce i na Węgrzech*, Poznań 2005, s. 44.

²⁷ *Ibidem*, s. 94.

²⁸ *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen*, t. 1, red. K.H. Rengstorf, S. von Kortzfleisch, Stuttgart 1968, s. 249.

²⁹ F. Battenberg, *Żydzi w Europie. Proces rozwoju mniejszości żydowskiej w nieżydowskim środowisku Europy 1650–1933*, tłum. A. Soróbką, Wrocław 2008, s. 105.

wolnym miastom i książętom, którzy wydawali listy ochronne (*Schutzbrieft*) mieszkającym na ich terytorium żydom na określony czas w zamian za regularną opłatę, czyniąc ich tym samym swoimi poddanymi. W Rzeczypospolitej w 1539 r. szlachta przejęła jurysdykcję nad mieszkającymi w jej dobrach żydami, razem z prawem nadzorowania i dysponowania ich majątkiem, a w dobrach kościelnych — Kościół.

Żydowski konwertyta nie musiał wszystkiego tracić. Decyzja zależała od woli suwerena, który miał nad swoimi żydami pełną jurysdykcję. Tyle że władcy rzadko czynili ze swojej władzy taki użytek, bo przynosiło to uszczerbek ich własnym interesom. W Rzeczypospolitej kilkakrotnie zdarzyło się królom polskim interweniować na rzecz konwertytów. Skuteczne było to jednak tylko w ich domenie, czyli w królewskich włościach. Dopiero w XVIII w. część polskich hierarchów, zainteresowana działalnością misyjną wśród żydów, zaczęła publicznie podejmować problem majątków żydowskich neofitów. Przełożono m.in. na polski bullę Klemensa XI z 1704 r., którą dołączył do swego listu pasterskiego w 1737 r. biskup krakowski Julian Aleksander Lipski. Papież oskarżył w niej żydów, że przez wydziedziczenie konwertytów chcą ich zniechęcić do zmiany religii i skłaniać przechrztów do porzucenia nowej wiary. Sam Lipski we wspomnianym liście pasterskim proponował, aby testamenty sporządzone przez żydowskich krewnych neofitów uznawać za nieważne, jeśliby w jakiś sposób prowadziły do wydziedziczenia konwertyty³⁰. Także biskup łucki i brzeski Franciszek Antoni Kobielski pisał w swoim *Procesie do żydów* z 10 maja 1741 r., że neofici „wydziedziczeni z fortuny od rodziców należącej być nie powinni”³¹. Były to jednak głosy odosobnione i do końca istnienia Rzeczypospolitej bezskuteczne. Także neofitom frankistowskim nigdy nie udało się odzyskać utraconych dóbr³².

³⁰ P. Zarubin, *Zjawisko konwersji w stanisławowskim Krakowie*, [w:] *W poszukiwaniu religii doskonałej? Konwersja a Żydzi*, red. A. Jagodzińska, Wrocław 2012, s. 68.

³¹ F.A. Kobielski, *Proces do żydów*, Łuck 1741, s. nlb.

³² Świadczy o tym ich suplika wystosowana już po chrzcie do dwóch najważniejszych hierarchów: prymasa Władysława Łubieńskiego i biskupa krakowskiego Kajetana Sołtyka; Biblioteka Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Warszawie, sygn. r.29.20. Publikuję ją w rozdziale VII.

Wziąwszy pod uwagę konsekwencje konwersji i bezradność neofitów w nowym dla nich chrześcijańskim świecie, działalność misyjna wśród żydów miała w sobie coś dwuznacznego. I obie strony były tego świadome. Przesłanką działań biskupa kamienieckiego Mikołaja Dębowskiego, który chciał pozostawić sabatajczyków w judaizmie, była świadomość, że nieuczciwym byłoby wzywanie żydów do porzucenia ich religijnego świata, nie mogąc im tak naprawdę zaoferować po konwersji żadnych perspektyw. Chrześcijański zapał do tworzenia jednej owczarni zderzał się z doczesnymi interesami i fobiami, bynajmniej niesprzysięgającymi zmianie przez żydów religii. Szlachta nie chciała utracić wraz z konwertytami żydowskich majątków ze swej domeny, zrezygnować z płaconych przez żydów podatków, a chrześcijańskie otoczenie witało neofitów niechętnie i nieufnie.

Ogromna większość wyznawców Sabataja i Baruchji na południowo-wschodnich kresach Rzeczypospolitej mieszkała w dobrach szlacheckich. Propozycja opuszczenia judaizmu była dla nich w tych warunkach nie do przyjęcia, a na dalsze trwanie w ukryciu nie mieli już sił ani ochoty. Sabatajczycy podolscy postanowili więc działać na własną rękę. Na pomoc, a nawet sympatię ze strony *koniosos* czy stronników Eibeschütza nie mieli co liczyć i najwyraźniej nie liczyli. Mieli jednak problem z przyciągnięciem do swojej inicjatywy większego grona potajemnych sympatyków, którzy bali się ujawnić, nie mając gwarancji bezpieczeństwa. Gwarancji takich mógł im udzielić jedynie biskup kamieniecki. Tylko on miał na ogromnym obszarze swojej diecezji wystarczający autorytet i władzę, by gwarancje takie wyegzekwować. Dlatego sabatajczycy podolscy postanowili zaryzykować i spróbować przy jego pomocy założyć własną Synagogę w Rzeczypospolitej. Ich inicjatywa spotkała się z pozytywnym odzwaniem Kościoła: kamieniecka kuria biskupia wyraziła zainteresowanie dla tego przedsięwzięcia i chęć współpracy przy jego realizacji.

Od początku było wiadomo, że otwarte zademonstrowanie wiary spotka się ze zdecydowaną reakcją ortodoksji, a Kościołowi trudno będzie włączyć się w spory religijnej wspólnoty cieszącej się w Rzeczypospolitej autonomią, własnym sądownictwem i posiadającej sprawny system władz samorządowych. Trzeba było szukać pretekstu, aby Kościół mógł wziąć sabatajczyków w obronę.

Musieli oni zademonstrować publicznie swą wiarę w taki sposób, by sprowokować represyjne działania ortodoksów, wykraczające poza normy prawne. Optymalnym rozwiązaniem było nakłonienie starszych żydowskich, by sami zwrócili się do władz z prośbą o interwencję i ukaranie heretyków, co w przeszłości czynili wielokrotnie z dobrym (dla siebie) skutkiem³³. Umożliwiłoby to interwencję Kościoła jako jedynej w Rzeczypospolitej instytucji kompetentnej do rozstrzygania kwestii wiary i herezji, także żydowskiej. Zaaranżować taką sytuację pomógł specjalista w sprawach herezji i heretyków, Antoni Kossakowski zwany Moliwdą, który nieco wcześniej, prawdopodobnie w tym właśnie celu, powrócił do Rzeczypospolitej z wieloletnich wojaży.

ANTONI KOSSAKOWSKI „MOLIWDA”

Antoni Korwin Kossakowski (1718–1785) był człowiekiem awanturniczym, ale zarazem głęboko religijnym. A przede wszystkim skrytym — co tłumaczy w dużym stopniu jego własna sekciarska biografia. Głównym źródłem informacji o nim są pamiętniki jego krewnego, biskupa inflanckiego Józefa Kossakowskiego. Antoni, oddany w młodości do kancelarii króla Stanisława Leszczyńskiego, „tam niedługo się bawił, poswawolił i musiał być wydalony, a do swojej powrócił wioski, jako starszy i już lata mający, do Bielewicz, ożenił się z chłopką młynarza córką, a lękając się od ojca mojego chłosty za lekkomyślny postępek, przed jego do Bielewicz przybyciem uciekł i 24 lata za zaginionego był mianym”³⁴. Słynął ze znajomości języków orientalnych: hebrajskiego, aramejskiego

³³ Po raz pierwszy w odniesieniu do sabatajczyków uczynił to Sejm Czterech Ziem, który w 1671 r., powtarzając klątwę na heretyków z minionego roku, upoważnił poszczególne kahały do karania sabatajczyków grzywnami, więzieniem, a nawet przekazaniem do osądzenia sądom chrześcijańskim (*dinej amim*); zob. *Pinkas Waad Arba Aracot. Acta congressus generalis Judaeorum Regni Poloniae (1580–1674)*, wyd. I. Halperin, Jeruzalajim 1945, s. 495.

³⁴ *Pamiętniki Józefa Kossakowskiego biskupa inflanckiego: 1738–1788*, wyd. A. Darowski, Warszawa 1891, s. 21–22.

i tureckiego, i z tego ostatniego języka tłumaczył na polski zeznania Franka złożone przed konsystorzem warszawskim w 1760 r.

Józef Kossakowski pisał o nim wszelako z zastrzeżeniami:

Dotąd nawet historia jego awantur nie może być mi pewną,
bo kilka razy o niej mówiąc, zawsze mawiał odmiennie, a zatem
nie mam wielkiej wiary; to zaś jest jednak pewnem, iż jak uciekł
z domu, dostał się do akademii za profesora, nie wiadomo dobrze
dla jakiej awantury oddalony został, zostawszy popem czyli
starszym sekty jednej bohomołców, siedział czas niejaki na
Wołoszczyźnie i stamtąd rozpisывał do różnych osób listy, oznaj-
miając o sobie, że pod imieniem Moliwdy panuje na jednej wyspie
w Grecji. Człowiek pełen dowcipu, tyle wiele płochości, język
łaciński i ruski posiadał w wysokim stopniu, wielką miał znajo-
mość pisma świętego i ojców świętych. Za zjawieniem się w Polsce
koło Lwowa sekty talmudystów i kontratalmudystów, pod imie-
niem tegoż Moliwdy, znalazł się u arcybiskupa lwowskiego
Łubieńskiego i dysputy publiczne z żydami odbywał, książkę
też dysertacji swoich naprzeciw Talmudowi napisał i do druku
we Lwowie podał³⁵.

Niektóre z tych informacji potwierdził w swoich wierszach sam Kossakowski, m.in. że był w Moskwie („Mówiono w Moskwie, że mój wiersz dobry”) i na Górze Athos, z której oglądał „bielszy niż śniegi / Sznur na Olimpie rozsadzanej róż”. Paszkwilant Adam Naruszewicz, ongiś jego bliski towarzysz, włożył mu w usta takie wyznanie:

Między roskolczykami byłem starszym bratem,
Stawszy się wiary mojej dwakroć [!?] renegatem,
Za sodomskie szkarady, jak parszywą owcę,
Wysiekli mię różgami sami filipowce.
Umknąwszy na pół nagi od dalszej ohydzy,
Machlowałem z Wołoszą, Cygany i Żydy.

³⁵ *Ibidem*, s. 21–22. Chodzi z pewnością o anonimowo wydane *Błędy Talmutowe od samychże żydów uznane i przez nową sektę siapwscieciuchów czyli Contra-Talmudystów wyjawione dla ciekawości czytelnika za pozwoleniem starszych do druku podane*, Lwów i Kraków 1758.

A na Podole miał przyjechać „pełen ran i nędzę / W starych z lipy chodakach i w wszawej siermiędze”³⁶.

To Kossakowski pośredniczył w rozmowach między sabatajczykami a kurią biskupią. Niewykluczone, że został ściągnięty do Polski przez kurię właśnie, która potrzebowała zaufanego eksperta od sekciarzy żydowskich. Dobrze się sprawił, bo prymas Władysław Łubieński, który po śmierci biskupa Dębowskiego osobiście nadzorował sprawę sekciarzy, mianował go w 1760 r. marszałkiem swego dworu w Łowiczu. Był zaufanym zarówno sekciarzy, jak i biskupa Dębowskiego, a później jego następcy prymasa Łubieńskiego. Odniósł sukces.

Kontakty sabatajczyków z przedstawicielami Kościoła rozpoczęły się w 1754 r. Donoszą o tym lakonicznie różne źródła. Gauden-ty Pikulski pisał, że żaden z podolskich sabatajczyków „dla bojaźni do roku 1754 nie wyjawiał swoich myśli”³⁷. Cóż to takiego zdarzyło się w 1754 r., że sabatajczycy zaczęli nagle „wyjawiać swoje myśli” i przed kim to robili? Musiało chodzić o jakieś poufne rozmowy z duchowieństwem. Wedle Pikulskiego w 1754 r. sekciarze „zaczęli myśleć naprzód, jakby się mogli wybić z poddaństwa talmudystów, nic jeszcze o nawróceniu swoim do wiary Chrystusowej szczerze nie myślał”³⁸.

Prymas Łubieński, odpowiadając 19 czerwca 1759 r. na suplikę sekciarzy z 16 maja, wypomnił im, że sprawa ta i ich spór z rabinami ciągnie się stanowczo za długo: „Już od pięciu lat [a więc od 1754 r.! — JD] o tych dobrych pragnieniach słyszymy, a skutku ich nie widzimy”³⁹. Także rabini utrzymywali, że sekciarze szykowali się do konfrontacji z nimi już od 1754 r. Na dyspucie lwowskiej latem 1759 r. rabin stanisławowski Dow Berisz ben Jaakow Abraham żalił się na brak czasu na właściwe przygotowanie odpowiedzi

³⁶ Według paszkwilu Naruszewicza *Jawne wyznanie Kossakowskiego, Sekretarza JKMci*; zob. E. Aleksandrowska, Antoni Korwin Kossakowski (1718–1786), [w:] *Pisarze polskiego oświecenia*, t. 1, red. T. Kostkiewiczowa, Z. Goliński, Warszawa 1992, s. 283.

³⁷ G. Pikulski, *Złość żydowska przeciwko Bogu i bliźniemu, prawdzie i sumieniu na objaśnienie talmudystów na dowód ich zaślepienia i religii dalekiej od prawa Boskiego*, Lwów 1758, s. 62.

³⁸ *Ibidem*, s. 64–65.

³⁹ Pełen tekst odpowiedzi prymasa opublikował K. Awedyk, *Opisanie...*, *op. cit.*, s. 59–65.

na tezy sekciarzy, przywołując, jakby powszechnie wiadomą rzecz, że „nasi nieprzyjaciele lat pięć gotowali się na to, co nam onegdaj zarzucili...”⁴⁰.

A zatem zarówno rabini, jak i duchowni zgodnie potwierdzają, że sekciarze zaczęli przygotowywać się do wystąpienia już w 1754 r. Od poufnych rozmów sekciarzy z duchownymi do ich publicznej debaty z rabinami droga była jednak daleka. Jakim podstępem przekonali oni władze żydowskie do oskarżenia ich przed konsystorzem kamienieckim, a później do zgody na publiczne debatowanie z nimi na temat wiary żydowskiej?

DEMONSTRACJA W LANCKORONIUM

To, co wydarzyło się styczniowej nocy w karczmie lanckorońskiej ma dla zrozumienia późniejszych wypadków i całych dziejów frankizmu kluczowe znaczenie. Nie był to zwykły incydent. Analiza zajścia odsłania kulisy toczącej się już od jakiegoś czasu gry i intencje zaangażowanych stron. Rozstrzygnięcie, czy było to przypadkowe zdarzenie, jakich wiele w dziejach sekciarstwa, także żydowskiego, czy też ukartowana demonstracja, mająca sprowokować władze chrześcijańskie i żydowskie do interwencji po myśli prowokatorów, ułatwi nam interpretację charakteru formującego się ruchu i jego ewolucji.

W nocy z 27 na 28 stycznia 1756 r. kilkunastu sabatajczyków podolskich pod przywództwem Jehudy Krysy, do których dołączył Jakub Frank z grupą popleczników, zebrało się w karczmie lanckorońskiej podczas jarmarku i śpiewem zademonstrowało światu, a na początku zebranych w miasteczku z okazji jarmarku żydom, swoją wiarę. Tym samym wyszli z heretyckiego podziemia, dając początek ruchowi zwanemu w późniejszej historiografii frankizmem.

Najstarszym drukowanym opisem tych wydarzeń jest książka bernardyna Gaudentego Pikulskiego *Złość żydowska*, wydana w 1758 r., dwa lata po wydarzeniach i kilka miesięcy po śmierci

⁴⁰ *Ibidem*, s. 70–71.

biskupa kamienieckiego Mikołaja Dębowskiego, gdy sprawa sabatajczyków, nazywanych w oficjalnej nomenklaturze kontratalmudystami, wydawała się zakończona. Zwraca uwagę, że Frank w ogóle w jego opowieści nie występuje. Pikulski wie o udziale w awanturze lanckorońskiej sabatajczyków z Wołoszczyzny, ale nikogo nie wymienia z nazwiska. Píše krótko: „Było takich najwięcej żydów na Wołoszczyźnie między Turkami, którzy się po różnych państwach porozchodzili, sabsaćwinnikami nazwani. Przyszli na Podole kilku do miasteczka Laskoronia”⁴¹. Dla Pikulskiego jednak nie ulega wątpliwości, kto był inicjatorem całej akcji i przywódcą sabatajczyków: „Aktorem tego procesu był Lejba Notonicz [Jehuda Lejb ben Natan Krysa — JD] i z nim 16 żydów kontra-talmudystów z różnych miast z Lancz-Koronia, Tyśmiennicy, Buska, Rohatyna etc.”⁴². Także w wydanych kilka tygodni po książce Pikulskiego zbiorze dokumentów opracowanym przez jezuitę Franciszka Kleyna pt. *Coram iudicio*⁴³ Frank pojawia się raz tylko i nie przypisuje mu się znaczącej roli w wydarzeniach. Natomiast w źródłach wydawanych później, poczynawszy od 1760 r., występuje już jako przywódca sekciarzy, inicjator i główny prowodyr zajścia. Tę zmianę postrzegania widać najlepiej w drugim wydaniu książki Pikulskiego, które zawiera już nowe spojrzenie na genezę ruchu, a także w najstarszym drukowanym źródle żydowskim, a mianowicie *Sefer szimusz* Jaakowa Emdena⁴⁴.

Emden rozpoczął pracę nad swą księgą już pod koniec 1756 r., kiedy otrzymał od marszałka Sejmu Czterech Ziem, Abrahama Heilperna ha-Kohena z Zamościa, tekst manifestu kontratalmudystów złożonego w konsystorzu kamienieckim, z prośbą o napisanie jego refutacji, którą rabini podolscy mogliby wykorzystać podczas dysputy z sekciarzami. Na karcie tytułowej książki podane jest, że wydrukowano ją w Amsterdamie w 1758 r. Informacja ta wprowadza w błąd podwójnie. Po pierwsze, wszystko wskazuje na

⁴¹ G. Pikulski, *Złość żydowska...* (1758), *op. cit.*, s. 27.

⁴² *Ibidem*, s. 453.

⁴³ *Coram iudicio recolendae memoriae Nicolai de stemmate Jelitarum a Dembowa Góra Dembowski... Pars III: De decisiōis Processus inter infideles Judeos...*, wyd. F. Kleyn, Lwów 1758.

⁴⁴ J. Ben Cwi Emden, *Sefer szimusz* (Księga użytku), Amsterdam 1758 (właśc. Altona 1760).

to, że Emden wydrukował ją w swoim domu w Altonie, gdzie miał własną drukarnię. Po drugie zaś, ukazała się ona znacznie później, najwcześniej w 1760 r., a być może dopiero w 1762. Oczywiście Emden swoją refutację zamówioną i opłaconą przez polskich dygnitarzy żydowskich przesłał im dużo wcześniej, jeszcze przed dysputą. Choć była ona poufna, po jakimś czasie zdecydował się ją wydać drukiem, uzupełnioną o kilka innych pism antysekciarskich. Do publikacji dołączone zostały (m.in. na k. 79–82) doniesienia pochodzące z 1759 r., a więc już po podanej na karcie tytułowej dacie edycji, w których nie tylko pojawia się Jakub Frank, ale też przypisuje mu się inicjującą rolę w wydarzeniach, poczynawszy od zajścia w karczmie lanckorońskiej, a skończywszy na chrzcie, a także list Abrahama Heilperna ha-Kohena z 22 października 1759 r., napisany po dyspucie lwowskiej i chrzcie kontratalmudystów⁴⁵. Z tej perspektywy czasowej inne jest też spojrzenie Emdena na cały ruch. Świetnie ilustruje je drzeworyt na końcu książki, przedstawiający trzygłowego potwora: nad głową w środku jest napis *jehudi* (żyd), nad głową po lewej *jismael*, czyli muzułmanin, a po prawej *nocri*, czyli chrześcijanin.

Opis zdarzeń Emden opierał przede wszystkim na doniesieniach własnych żydowskich informatorów z Polski, powiadamiających go o szczegółach poczynañ miejscowych heretyków. Wiedział on, że Frank przed przybyciem na Podole kręcił się po Węgrzech i krajach bałkańskich, a po przyjeździe udał się do Lwowa. Stamtąd miał wrócić z grupą sekciarzy na Podole do przygranicznego Lanckoronia, gdzie zostali przyłapani na jakichś sekciarskich obrządkach. Nie wiedział natomiast, czy Frank przyjechał do Polski sam, czy też w grupie, ani też po co przyjechał, dlaczego udał się do Lwowa, by stamtąd zaraz wracać na Podole, ani też kim byli jego towarzysze, z którymi został w karczmie lanckorońskiej przyłapany. Wymyślił więc (albo jego informatorzy) następującą historię, którą powtarzali za nim dziejopisowie⁴⁶. Otóż Frank miał przyjechać do Polski, aby zabrać tamtejszych sekciarzy, głównie lwowskich

⁴⁵ *Ibidem*, k. 82.

⁴⁶ Na przykład P. Beer, *Geschichte, Lehren und Meinungen aller bestandenenen und noch heute bestehenden religiösen Sekten der Juden und der Geheimlehre oder Kabbalah*, t. 2, Brünn 1923, s. 310–311.

stronników Jehudy Lejba ben Natana Krysy, na pielgrzymkę do grobu Baruchji Ruso w Salonikach. W drodze mieli zatrzymać się w karczmie lanckorońskiej, gdzie urządzili sobie sekciarską „prywatkę”. Emden tak ją opisuje w *Sefer szimusz*: „wzięli żonę miejscowego rabiego, która także należała do sekty, *niewiaścę piękną lecz pozbawioną rozumu*⁴⁷, rozebrali ją do naga, włożyli jej na głowę koronę Tory, posadzili pod chupą jak oblubienicę i tańczyli wokół niej [...] i w tańcu rzucali się na nią całując ją i nazywając ją mezuzą tak jakby całowali mezuzę”⁴⁸.

Zachowanie sekciarzy miało wyjść na jaw przez przypadek: kilku miejscowych żydów chciało kupić gorzałkę w domu sąsiadującym z karczmą. Gdy usłyszeli śpiewy, wdarli się do domu i ciężko pobili przebywających tam sekciarzy. Pobici goście wypuszczeni zostali przez żydów po przybyciu chrześcijan wezwanych przez sąsiadów na pomoc. Następnego dnia rozesłano po okolicznych gminach doniesienie o tym, co się stało. Sąd rabiniczny w Satanowie zebrał zeznania od świadków i obłożył klątwą osoby uczestniczące w sekciarskiej prywatce.

W relacji Emdena nie ma mowy o aresztowaniu sekciarzy przez zarządcę miasta, o wydaleniu cudzoziemców i doprowadzeniu pozostałych na przesłuchania przed konsystorz kamieniecki — o czym donoszą dokumenty późniejszego śledztwa. Warto natomiast zwrócić uwagę na to, że w relacji Emdena Frank miał ze swoją grupą przyjechać do Lanckoronii, „gdyż wiedział, że może się tu zebrać sekta Sabataja Cwiego”⁴⁹.

Najbardziej szczegółową relację z wydarzeń w karczmie, a także ze śledztwa konsystorskiego, zawiera zbiór dokumentów wydany w 1758 r. przez jezuitę Franciszka Kleyna. Ten opis wydarzeń ma dla nas wagę szczególną, opiera się bowiem na protokołach przesłuchań uczestników zdarzeń. W nocy 27 na 28 stycznia 1756 r. żydzi zebrani w karczmie Lejba ben Aarona — wedle ich własnych zeznań — szczelnie zasłonili okna, aby kupcy przybywający na mający odbyć się następnego dnia jarmark nie przeszkadzali im. Do późna w noc „czytali Pismo i śpiewali psalmy”. Miejscowy arendarz

⁴⁷ Prz 11,22.

⁴⁸ J. ben Cwi Emden, *Sefer szimusz...*, op. cit., k. 78b–79.

⁴⁹ *Ibidem*, k. 78b.

Gerszon zebrał grupę żydów i w towarzystwie członków magistratu wtargnął do domu Lejba, aresztował obecnych, pobił ich i skonfiskował ich mienie, łącznie z książkami i rękopisami. Chłopca, który był w domu, wychłostano i zaprowadzono do zarządcy miasta Romanowskiego, by opisał, co działo się w domu, oraz powtórzył śpiewane tam pieśni. Żydzi donieśli też zarządcy, że zagraniczni goście nawracają żydów na wiarę mahometańską, po „adamitowsku” (sprośnie) żyją ze sobą i namawiają tutejszych mieszkańców do wyjazdu za granicę. Zarządca przybył do karczmy z pachółkami, kazał wybić bramę i drzwi w izbach, a obecnych aresztował. Pojmani spędzili dwa tygodnie w lanckorońskim areszcie, póki ich nie wezwał do swej rezydencji w Czarnokozińcach biskup Dębowski.

Autor kolejnego żydowskiego świadectwa, Dow Ber Birkental z Bolechowa (1723–1805)⁵⁰, spisywał swoje wspomnienia dopiero przed śmiercią, 40 lat po tych wydarzeniach. Powinien być jednak dobrze o nich poinformowany, ponieważ pomagał jako sekretarz rabinowi ziemskiemu Chajimowi Rapoportowi, przewodniczącemu delegacji rabinackiej podczas dysputy lwowskiej w 1759 r., i z pewnością znał dokumentację konsystorską oraz książki Kleyna, Pikulskiego, Awedyka i Emdena, które traktowały o zajściu. To zapewne na podstawie publikacji Emdena Birkental utrzymuje, że Frank prowadził w styczniu 1756 r. pielgrzymkę 15 lwowskich saba-tajczyków do Salonik, wśród których miała być młoda kobieta. Po drodze zatrzymali się w Lanckoroniu w domu pewnego Lejba (nie wspomina, że była to karczma ani też że było to w czasie jarmarku). Tam dołączyło do nich kilka osób z miasteczka i sąsiednich miejscowości. Przez kilka dni organizowali tam uroczystości ze śpiewami i tańcami. Pewnej nocy przybył do miasteczka wieśniak z drzewem na sprzedaż i zobaczył, że w domu tym dzieje się coś dziwnego. Pobiegł do miejscowego rabina Gerszona Kaca i doniósł mu o tym. Rabin posłał chłopca, by podpatrzył, co dzieje się w tym domu. Chłopiec, powróciwszy, powiedział, że okna są szczelnie zasłonięte i nie mógł wiele zobaczyć, ale wydłubał szczelinę między belkami w ścianie i zobaczył tańczących razem mężczyzn i kobiety. Następną nocą udali się tam reb Gerszon, zarządca miasta Romanowski

⁵⁰ Dow Ber Birkental z Bolechowa, *Sefer diwrej bina* (Księga słów rozsądku), The National Library of Israel, Ms. Heb 7507, s. 190–193.

i przedstawiciele magistratu. Przez szparę w ścianie zobaczyli nagich mężczyzn i kobiety tańczących i śpiewających hymny ku czci Sabataja Cwiego i Baruchji. Romanowski natychmiast kazał aresztować ośmiu z nich, łącznie z Frankiem. Zamknięci oni zostali w areszcie i zatrudnieni przy ciężkich robotach. Pozostałych puszczono wolno. Przeszukano dom Lejba i znaleziono wiele heretyckich ksiąg i pism, które miejscowy sąd rabinacki skonfiskował. Posłano po rabina okręgowego, Menachema Mendla z Satanowa. Ten jednak był chory i wydelegował do Lanckoroniu swego szwagra, Eleazara Lipmanna, w towarzystwie urzędników kahalnych. Niektórzy z przesłuchiowanych przez sąd rabinacki przyznali się do winy, przyjęli nałożoną pokutę oraz wyznali nazwiska i występki innych sabatajczyków. Ujawnieni heretycy obłożeni zostali klątwą, a ich własność skonfiskowano.

W 1769 r. Emden opublikował kolejną relację z wydarzeń lanc-korońskich, tym razem autorstwa niejakiego Abrahama z Szarogrodu⁵¹, która w świetle cytowanych wcześniej dokumentów wydaje się czystą konfabulacją. Nie wiemy, kim był ów Abraham, bo poza tą relacją nie pojawia się w żadnych innych źródłach. Pewne jest, że nie mógł być naocznym świadkiem wydarzeń, jak o tym zapewnia Emden. Jego relacja aż roi się od nieścisłości i zwykłych zmyślen. Nie wiemy, dlaczego ją opublikował uczony, który przez wielu badaczy, z Gershomem Scholemem na czele, uważany jest za wiarygodnego dziejopisa żydowskich herezji swoich czasów. W przypadku frankizmu (ale chyba nie tylko) ta pozytywna ocena zdaje się mocno przesadzona. Nie ulega wątpliwości, że Emden nie miał złudzeń co do wiarygodności relacji Abrahama, sprzecznej z też mało wiarygodną relacją, którą nie podając źródła, opublikował wcześniej w *Sefer szimusz*⁵².

⁵¹ Tekst hebrajski przedrukował i opatrzył komentarzem Majer Bałaban w swojej pracy: *Studien und Quellen zur Geschichte der frankistischen Bewegung*, [w:] *Księga Pamiątkowa ku czci Dra Samuela Poznańskiego (1865–1921) ofiarowana przez przyjaciół i towarzyszy pracy naukowej*, Warszawa 1927, s. 51 n.

⁵² Obie opublikowane przez Emdena relacje z wydarzeń w Lanckoroniu traktowane są przez historyków jako wiarygodne. Zwłaszcza relacja z *Sefer szimusz* przytaczana jest przez Heinricha Graetza (*idem*, *Frank und die Frankisten. Einer Sekten-geschichte aus der letzten Hälfte des vorigen Jahrhundert*, Breslau 1868, s. 26–27) z pełną powagą. Podobnie postępuje Paweł Maciejko: „Choć nie sposób zwerfikować prawdziwości wszystkich szczegółów, relacja Emdena [o obrzędach

We wstępie do relacji Abrahama z Szarogrodu Emden napisał: „Uważałem za wskazane opublikować tutaj [...] opis wydarzeń tak jak został przedstawiony mi niedawno przez osobę, która była tam, w czasie i miejscu, gdy te cudowne wydarzenia miały miejsce”. Podobnymi słowami kończy opis: „Tyle relacja wcześniej wspomnianego gościa, który opowiadał to bez żadnych skrytych motywów. Opowiedział ją w jidysz [*leszon la'az*], a ja spisałem ją dla świata po hebrajsku (tak jak to było możliwe przy tłumaczeniu potocznego języka na hebrajski), niczego nie dodając ani nie ujmując”⁵³.

Według Abrahama zajście miało miejsce nie w Lanckoroniu, ale w jego rodzinnym mieście Szarogrodzie. Grupa osób pod wodzą Franka miała przybyć do tego miasta kilka dni przed świętem Szawuot (początek czerwca) i zatrzymała się w domu kaznodziei Chajima. Kahał chciał poczęstować gości chlebem i mięsem, ale Frank nie chciał mieć nic wspólnego z miejscowymi żydami, których uważał za niewiernych, i odmówił. W szabat poprzedzający święto żydzi oczekiwali na przybyşy w synagodze, by rozpocząć wspólne nabożeństwo. Gdy ci się spóźniali, rabin posłał po nich szkolnika. Szkolnik udał się do domu Chajima, gdzie zobaczył młodą kobietę rozebraną do pasa, z odkrytą głową i rozpuszczonymi włosami. Frank z towarzyszącymi tańczyli wokół niej i całowali ją. Na szyjach mieli powieszzone krzyże. Powiadomieni przez szkolnika starsi kahałni pobiegli i sami zobaczyli to przestępstwo. Następnie dnia rabin Szarogrodu obłożył frankistów klątwą i powiadomił o tym wszystkie kahały podolskie. Sekciarze zignorowali klątwę i rozpoczęli otwartą walkę z rabinatem, która doprowadziła do zorganizowania dwóch dysput.

Wzmianki o wydarzeniach lanckorońskich znajdujemy też w dwóch frankistowskich zbiorach rękopiśmiennych, powstałych kilkadziesiąt lat później: w *Słowach Pańskich*, spisanych w Brnie

sekciarzy w karczmie lanckorońskiej w *Sefer szimusz* — JD] wydaje mi się w ogólnych zarysach godna wiary. Mimo że Emden był skrajnie tendencyjny w swoich ocenach i interpretacjach, wielokrotnie okazał się skrupulatny i godny zaufania, jeśli chodzi o fakty. Nie ma zatem powodu, aby przypuszczać, że w tym akurat wypadku opis całego obrzędu jest jego wymysłem. Relacje Emdena czynię zatem punktem wyjścia do interpretacji teologicznego znaczenia uroczystości w Lanckoroniu”; *idem, Wieloplemienny tłum...*, *op. cit.*, s. 49.

⁵³ Cyt. za: M. Bałaban, *Studien und Quellen...*, *op. cit.*, s. 51.

Morawskim i Offenbachu w latach 1784–1791 oraz w *Rozmaitych adnotacjach*, zredagowanych po śmierci Franka w Warszawie. Z pierwszego zbioru przytoczę tylko jedną, ale wiele mówiącą wzmiankę: „Gdym zaś przybył do Lanckoronia i tam śpiewaliście pieśni, zasłoniwszy okno po nocy, ja wyszedłem i otworzyłem okno, żeby koniecznie słyszano”⁵⁴. Frank zwraca się tu do uczestników tamtych wydarzeń jako obcy, który przybył do zgromadzonych w karczmie miejscowych sekciarzy śpiewających pieśni, zapewne sekciarskie hymny.

Rozmaite adnotacje bardzo zwięźle przedstawiają przebieg wydarzeń: „Ze Lwowa pojechali [Frank z towarzyszami — JD] do Kopczyniec. Dnia 21 ianuarii przenocowawszy tam tylko, wyjechał Pan dnia 25 do Lanckoronia z Jakubowskim i Jakubem Lwowskim. W Lanckoroniu wszyscy prawowierni śpiewali, tańczyli i tam ich to wszystkich, i Pana do aresztu wsadzono”⁵⁵. Także i w tym opisie mowa jest o przybyciu Franka z towarzyszami, z których redaktorzy przytaczają z nazwiska jedynie dwóch polskich sekciarzy, do grupy miejscowych sabatajczyków. W obu rękopisach nie ma mowy o żadnych orgiastycznych ceremoniach. Jest to zresztą oczywiste w kontekście wydarzeń: sabatajczycy chcieli ujawnić publicznie swą wiarę i uczynili to w sposób w miarę bezpieczny: śpiewali swoje mesjańskie pieśni i tańczyli. Nie mogło to tłumaczyć dokonanego na nich gwałtu i stąd oskarżenie o „sprośne prowadzenie się” ich w karczmie nie znalazło posłuchu u sądu.

W całym tym zajściu najbardziej zdumiewające było to, co zdarzyło się bezpośrednio po aresztowaniu. Przede wszystkim cudzoziemcy z Frankiem na czele zostali wyekspediowani za granicę i nie uczestniczyli w dalszych wydarzeniach. Do tej sprawy jeszcze wróć. Po drugie, miejscowi przywódcy żydowscy zwrócili się do biskupa kamienieckiego Mikołaja Dębowskiego, oskarżając aresztantów o herezję i prosząc, by sąd biskupi osądził i ukarał heretyków. Możemy domniemywać (oryginał pozwu nie zachował się), że kara miała spaść nie tylko na zatrzymanych, ale także na ich towarzyszy przebywających na wolności, a więc że władza biskupia miała rozprawić się z herezją szerzącą się w diecezji. Protokół inkwizycji

⁵⁴ SP 1311.

⁵⁵ RA 17–18.

kamienieckiej jednoznacznie stwierdza, że sąd biskupi zajął się sprawą herezji żydowskiej w diecezji kamienieckiej na wyraźną prośbę „starszych synagogi lanckorońskiej i satanowskiej”, którzy natychmiast po wydarzeniach złożyli w konsystorzu pismo, oskarżając heretyków, nie tylko aresztowanych, o „odejście od praw Mojżeszowych i starożytnych tradycji”, i prosili o ich surowe ukaranie.

Starsi żydowscy, zwracając się o pomoc do biskupa, najwyraźniej nie przemyśleli do końca konsekwencji swego postępowania, choć mieli zapewne w pamięci udane precedensy. Zwraca też uwagę postępowanie zarządcy Romanowskiego. Kazał aresztować zebranych w karczmie gości jarmarcznych, nie mając ku temu wystarczających powodów. Powinien raczej zatrzymać tych żydów, którzy wtargnęli do karczmy, pobili i obrabowali obecnych — ale ci pozostali na wolności. Sprawa nie została jednak zamknięta, a winni zajścia nie zostali ustaleni ani ukarani. Wstępne postępowanie wyjaśniające, podjęte przez zarządcę, wykazało, że o żadnym przestępstwie ze strony aresztowanych nie mogło być mowy. Inicjatorzy zajścia musieli zatem wyjaśnić Romanowskiemu swe zachowanie. Oskarżenia wniesione przez starszych żydowskich, których nazwisk nie znamy, były trudne do udowodnienia, a poza tym nie chroniły od odpowiedzialności karnej za gwałt, zwłaszcza że wśród poszkodowanych byli przybyli na jarmark cudzoziemcy. Można było oczekiwać rozprawy sądowej z przykrymi dla napastników konsekwencjami. Można się nawet dziwić, że poszkodowani nie zgłosili się sami z takim oskarżeniem do sądu powszechnego. Nie wnieśli też skargi na postępowanie zarządcy miasta, który ich aresztował i trzymał wiele dni w areszcie.

To Romanowski zapewne poradził starszym żydowskim, by uprzedzając aresztantów, wystąpili do sądu biskupiego, który — jak można się spodziewać — poruszony charakterem przestępstwa („grzech adamidów”) odpowiednio się z winowajcami policzy. I być może nawet pomógł im zredagować odpowiednie pismo.

Sytuacja po prostu przerosła starszych żydowskich. Nagle stanęli w obliczu dużej grupy sekciarzy, którzy publicznie zdemonstrowali swą heretycką wiarę. Czuli, że to dopiero początek zorganizowanej kampanii, i nie mieli pojęcia, ku czemu ona zmierza. Nie dysponowali własnymi narzędziami przemocy ani też nie mieli prawa jej stosować. Wpadli w panikę. Przede wszystkim nie chcieli

dopuszczyć, by sekciarze wypuszczeni przez Romanowskiego rozpoczęli publiczną agitację. Wiedzieli, że sabataizm cieszył się w gminach podolskich dużym poparciem i obawiali się, że jeśli ta otwarta demonstracja nie zostanie zduszona w zarodku, a jej uczestnicy przykładowo ukarani, mogą dołączyć do nich zastępy innych. Konsystorz początkowo zdawał się zachowywać zgodnie z ich oczekiwaniami: po otrzymaniu 1 lutego pisma, w którym starsi żydowscy oskarżyli aresztantów, nakazał trzymać ich dalej w areszcie.

Starsi żydowscy szybko zorientowali się jednak, że popełnili błąd. Nie wiemy, co zmieniło ich ogląd sytuacji, ale już 9 lutego wycofali oskarżenie wniesione do konsystorza kamienieckiego i odmówili dalszego uczestnictwa w rozpoczętej procedurze. Za późno. Konsystorz postanowił, jak pisze Kleyn, „kontynuować procedurę w oparciu o własne informacje” i zarządził sprowadzenie przed konsystorz zatrzymanych w karczmie żydów oraz dostarczenie skonfiskowanych im przez starszych żydowskich pism dla zbadania przez kompetentnego duchownego⁵⁶. Intryga wyszła (choć tylko częściowo) na jaw: starsi żydowscy zwrócili się do biskupa, by ten zatrzymał w areszcie i ukarał sekciarzy, ten zaś, przejąwszy sprawę we własne ręce, nie tylko ich zwolnił, ale też obdarzył gwarancjami bezpieczeństwa do czasu zakończenia dochodzenia, które obróciło się się przeciwko samym oskarżycielom.

Możemy się domyślać, że Romanowski działał w porozumieniu z kurią biskupią i na jej sugestię (czy polecenie) trzymał w areszcie dwa tygodnie karczmianych gości, chroniąc ich przed sądownictwem żydowskim i dając szansę ich płynnego przejęcia przez konsystorz na rzecz wszczętej w tej sprawie inkwizycji. Niemal na pewno wcześniej poinformowano go poufnie, że chodzi tylko o polskich żydów, mieszkańców diecezji kamienieckiej, których jurysdykcja konsystorza mogła dotyczyć, czyli około dwudziestu sekciarzy, którzy pod przywództwem Krysy zebrali się w karczmie przed przybyciem grupy Franka. Pozostałych polecił — jak się domyślam — uwolnić i wydalić z Rzeczypospolitej. Zarządca

⁵⁶ Starsi żydowscy nigdy skonfiskowanych pism i książek nie dostarczyli. Zresztą prawdopodobnie w ogóle takowych nie było, trudno sobie bowiem wyobrazić, by sekciarze, idąc na demonstrację, zabrali ze sobą jakiekolwiek niewygodne rekwizyty.

Romanowski posłusznie wypełnił polecenie konsystorza. W inkwizycji i będącej jej zwieńczeniem dyspacie z rabinami diecezji kamienieckiej brali udział wyłącznie podolscy sabatajczycy. Biskup kamieniecki zdecydowanie nie chciał mieć do czynienia z zagranicznymi żydami, którzy nie podlegali jego — i tak problematycznej — jurysdykcji. Mógł on rozstrzygać sprawy dotyczące wiary wyłącznie mieszkańców swojej diecezji.

Ale nic nie wskazuje na to, by przywódcy żydowscy domyślali się, że częścią intrygi była schadzka sekciarzy w karczmie lancko-rońskiej i że to właśnie tam zastawili oni na nich pułapkę. Gdyby się tego domyślali, Emden z pewnością napisałby o tym, bo podkreślałoby to perfidię działań zarówno sekciarzy, jak i duchowieństwa. Jakiegoś kozła ofiarnego awantury, która zakończyła się apostazją setek sabatajczyków podolskich z rodzinami, trzeba było znaleźć. Całe odium spadło na Franka, który w wydarzeniach tych odegrał marginalną rolę i dopiero trzy lata później powrócił do Rzeczypospolitej jako jeden z rozgrywających. Nie znaczy to, by był on wówczas osobą na niwie sekciarskiej mało znaczącą. O jego losach i działaniach w tym czasie na Bałkanach piszę obszernie w rozdziale III.