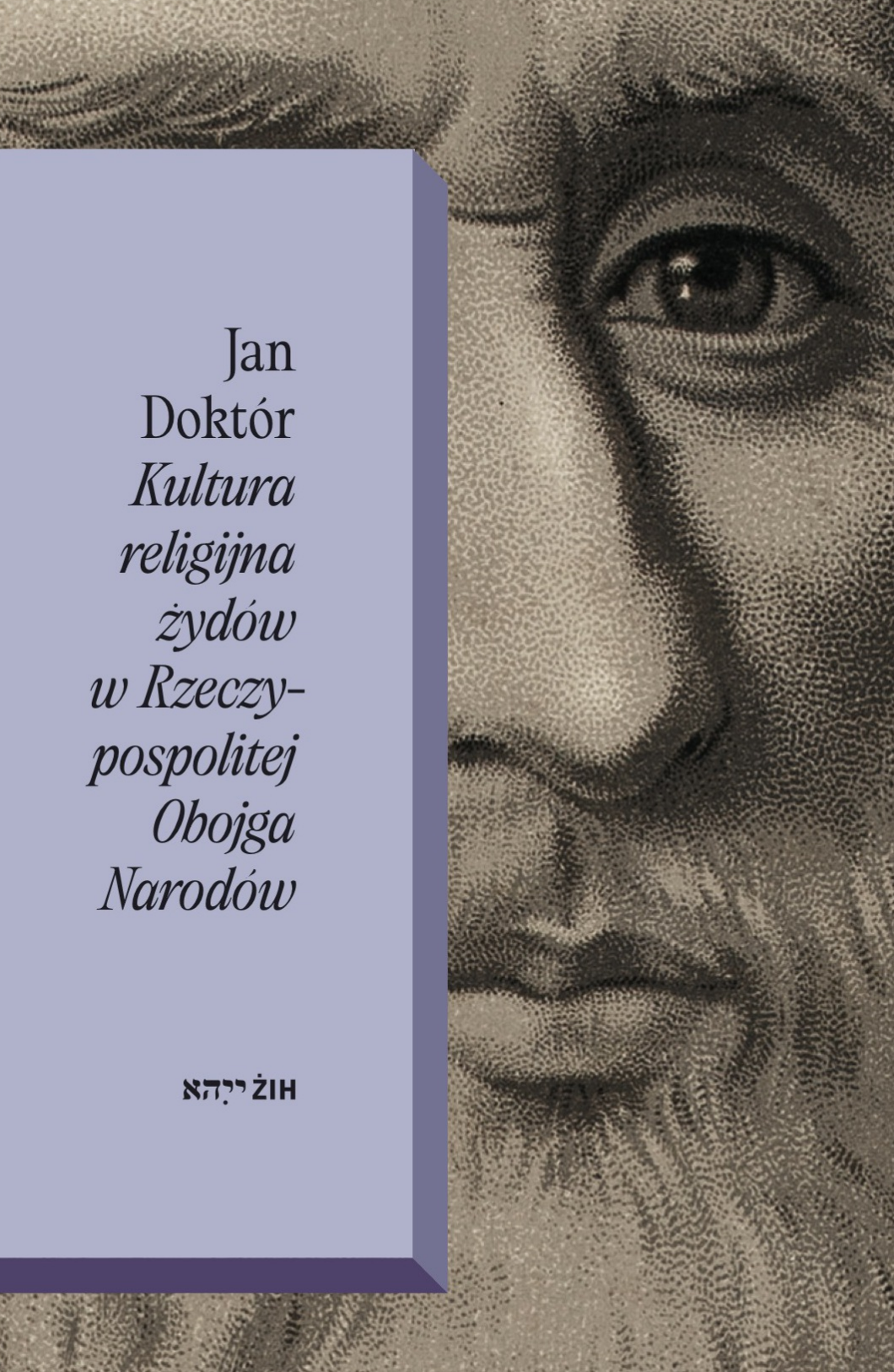


Jan Doktór

Kultura religijna żydów w Rzeczypospolitej Obojga Narodów

ŻIH יהא

Kultura religijna żydów w Rzeczypospolitej Obojga Narodów – jej źródła i transformacje

Jan
Doktór

Kultura religijna żydów w Rzeczypospolitej Obojga Narodów – jej źródła i transformacje

ŻIH יִיוָא

Spis treści

09 *Wstęp*

15 *Rewolucja piśmienna i jej następstwa*
15 Życie religijne żydów na ziemiach polskich do końca XV wieku
21 Tradycje regionalne w Aszkenazie
25 Przełom piśmienny w Królestwie Polskim

29 *Zmiany ustrojowe państwa polskiego. Unia lubelska 1569*
29 Zmiany polityczne na ziemiach polskich i ich następstwa dla społeczności żydowskiej
33 1569: unia lubelska i powstanie Rzeczypospolitej
34 Sejm Czterech Ziem: problem „zaginionego" pinkasu
39 Sejm Czterech Ziem w perspektywie europejskiej
42 Sejm żydowski jako pacyfikator herezji
49 Sejm żydowski jako cenzor żydowskich publikacji

58 *Talmud*
58 Powstanie Talmudu
60 Od utrwalania tradycji ustnych do ich rozpowszechniania
62 Gaon Szerira ben Chanina o powstaniu Talmudu
64 Talmud rusza w świat
66 Reakcja elit Aszkenazu na Talmud. Zarządzenia rabenu Gerszoma

72 Talmud – obowiązująca Tora Ustna
75 Ezoteryczność religijnego prawa w Polsce
76 Program obrony kultury aszkenazyjskiej braci Haliczów
85 Mosze Isserles i jego *Torat ha-chatat* kontra *Szulchan aruch*
95 Problem ujednolicenia halachy aszkenazyjskiej

99 *Początki rabinatu*
100 Tora i pieniądze
106 Rabinacka monopolizacja posług religijnych
108 Instytucjonalizacja rabinatu w Królestwie Polskim
114 Rabinat w obliczu decentralizacji państwa polskiego
117 Ograniczenia w dostępie do wiedzy rabinackiej
120 Rabini kontra chazani
122 Teologiczne umocowanie urzędu rabinackiego
125 Erozja autorytetu rabinatu

132 *Debaty chrześcijańsko-żydowskie na ziemiach polskich*
132 Dysputy religijne w Polsce w dobie reformacji
139 Judaizanci na Rusi Kijowskiej
143 Judaizanci na ziemiach polskich
145 Zbór braci polskich w Lublinie
149 Marcin Czechowic debatuje z Jakubem z Bełżyc
151 Przywódcy polskich judaizantów: Szymon Budny i Daniel Bieliński
157 Jakub z Bełżyc i jego apologia Talmudu
169 Rezultat debaty

172 *Karaimi polscy i ich wiara*
172 Początki
177 Karaimi polscy
180 Icchaka z Troków *Umocnienie* (karaimskiej) *wiary*

188 *Kabała*
188 Początki kabały: talmudyczne i filozoficzne inspiracje
194 Recepcja filozofii przez pierwszych kabalistów

198 Kabała klasyczna
202 Kabała popularna i nowy światopogląd religijny
207 Kabała na ziemiach polskich
210 Mordechaj ben Abraham Jafe
214 Jeszaja ben Abraham Ha-Lewi Horowic
216 Natan Neta Spira
219 Samson ben Pesach z Ostropola
220 Kabała po mesjańskim przełomie 1666 roku
221 Gaon Wileński Elijahu Zalman
223 Naftali ben Icchak Ha-Kohen
225 Israel ben Aaron Jafe
227 Josef ben Mosze Aszkenazi darszan z Przemyśla
229 Kabalistyczne filary duchowości polskich żydów: *Sefer ha-bahir* i *Sefer ha-zohar* oraz ich recepcja w Rzeczypospolitej

235 *Powstanie chasydyzmu*
237 Chasydyzm nadreński

244 *Mesjański rok 1648 i kolejne transformacje chasydyzmu*
244 Erupcja mesjańska
251 Obrazy zbawienia mesjanistów: powrót do Erec Israel, zemsta na Ezawie czy wydziedziczenie Ezawa
257 Chasydzki mesjanizm na ziemiach polskich: jak odróżnić sabataizm od chasydyzmu
266 Rok 5500
267 Praktyki w tyśmiennickim *bejt ha-midrasz*
269 Proroctwa mesjańskie rabina ziemskiego Wielkopolski Jaakowa Mordechaja
277 Podziały w ruchu chasydzkim
278 Starzy chasydzi
280 Ekstatycy chasydzcy
283 Baal Szem Tow i transformacja jego nauki w kontekście roku 5000 (1740)
291 Stronnictwo Elijahu Zalmana – „Chasyda Wileńskiego"

294 Nowa pełna religia
295 Likwidacja ponadkahalnych instytucji samorządowych i historyczna szansa chasydyzmu
298 Rozkwit drukarstwa żydowskiego i wydawnictw. *Mesilat jeszarim*
304 Oficyny i publikacje chasydzkie
316 Konflikt w obozie chasydzkim
323 Następstwa konfliktu: formacja Gaona Wileńskiego opuszcza obóz chasydzki

328 *Frankizm*
328 Jakub Frank i jego wizja zbawienia
331 Dlaczego to Polska stała się miejscem mesjańskiego spełnienia?
337 Denuncjacje i przesłuchania
340 Areszt czy miejsce schronienia?
347 Panna
350 Zjednoczenie mesjańskich neofitów pod wodzą Franka
355 Po śmierci Franka

362 *Początki haskali na ziemiach polskich*
362 Czas reform
366 Promotorzy polskiej haskali
367 Szlomo ben Jehuszua z Nieświeża (Salomon Majmon)
371 Szlomo bar Mosze z Chełma
372 Israel ben Mosze Ha-Lewi z Zamościa
374 Icchak ben Mosze Ha-Lewi z Satanowa
377 Mendel Lewin z Satanowa

380 *Zakończenie. Miejsce Polski i Rzeczypospolitej w światopoglądzie religijnym polskich żydów*

395 *Bibliografia*
414 *Summary*
416 *Ilustracje*
433 *Indeks osobowy*

Wstęp

Ramy czasowe książki wyznacza powstanie polskiej państwowości i jej upadek w 1795 roku, ramami geograficznymi zaś są granice państwa polskiego. Nie mogłem jednak sztywno się ich trzymać, ponieważ Polska nie była odizolowaną wyspą, a dzieje żydów polskich miały swoją prehistorię i gdyby zamknąć je w gorsecie tak wytyczonych granic byłyby po prostu niezrozumiałe. Dlatego przekraczam te ramy, przedstawiając źródła i genezę najważniejszych instytucji i prądów religijnych, jak Talmud, rabinat, chasydyzm i kabała. Pamiętajmy też, że żydzi polscy stanowili część większej wspólnoty aszkenazyjskiej, a z sąsiednimi żydowskimi społecznościami utrzymywali cały czas żywe kontakty. Związki te były wzmacniane kolejnymi falami migracji, najpierw z zachodu na ziemie polskie, później z Rzeczypospolitej na zachód i południe.

Nie zawsze jasno określony został też przedmiot moich rozważań, czyli społeczność żydowska. Czasami nasuwa się wątpliwość, kogo można i trzeba uwzględnić w obrazie dziejów religijnych żydów Rzeczypospolitej. Czy ująć w nim frankistów, którzy zbiorowo przyjęli chrzest w 1759 roku, ale przez wiele

Wstęp

Ramy czasowe książki wyznacza powstanie polskiej państwowości i jej upadek w 1795 roku, ramami geograficznymi zaś są granice państwa polskiego. Nie mogłem jednak sztywno się ich trzymać, ponieważ Polska nie była odizolowaną wyspą, a dzieje żydów polskich miały swoją prehistorię i gdyby zamknąć je w gorsecie tak wytyczonych granic byłyby po prostu niezrozumiałe. Dlatego przekraczam te ramy, przedstawiając źródła i genezę najważniejszych instytucji i prądów religijnych, jak Talmud, rabinat, chasydyzm i kabała. Pamiętajmy też, że żydzi polscy stanowili część większej wspólnoty aszkenazyjskiej, a z sąsiednimi żydowskimi społecznościami utrzymywali cały czas żywe kontakty. Związki te były wzmacniane kolejnymi falami migracji, najpierw z zachodu na ziemie polskie, później z Rzeczypospolitej na zachód i południe.

Nie zawsze jasno określony został też przedmiot moich rozważań, czyli społeczność żydowska. Czasami nasuwa się wątpliwość, kogo można i trzeba uwzględnić w obrazie dziejów religijnych żydów Rzeczypospolitej. Czy ująć w nim frankistów, którzy zbiorowo przyjęli chrzest w 1759 roku, ale przez wiele

dziesięcioleci zachowali swoją tożsamość, także religijną (co wiemy z powstałych trzydzieści kilka lat po chrzcie *Słów Pańskich* Jakuba Franka)? Wielu historyków twierdzi, że nie. Wśród nich np. Majer Bałaban, który swoją historię frankizmu, wydaną w języku hebrajskim, zakończył na roku 1759, uznając, że późniejsze dzieje tego ruchu nie dotyczą już judaizmu, nawet jeśli sami neofici nie porzucili dawnej wiary i tożsamości. Ja uważam inaczej. Dlatego poświęciłem w książce sporo miejsca nie tylko (jeszcze) żydowskim frankistom, ale także neofitom frankistowskim, nadal żydowskim – choć już nieoficjalnie.

Podobne wątpliwości mają historycy w odniesieniu do karaimów. Nowożytne podziały w obrębie tej formacji religijnej sprawiły, że wielu historyków pomija ich przy omawianiu dziejów religii żydowskiej, choć przecież karaimi byli przez stulecia grupą tradycjonalistów żydowskich broniącą się przed nowinkami religijnymi, przede wszystkim przed ideą Ustnej Tory i odwołującym się do niej talmudyzmem. Tak już jest w dziejach religii, że to nie zawsze nosiciele nowinek naznaczani są jako heretycy i schizmatycy, a przydarza się to także obrońcom tradycji. Los ten stał się udziałem karaimów. W Rzeczypospolitej nie doprowadziło to jednak do ich wypchnięcia ze społeczności żydowskiej. Do końca XVIII wieku nie tylko sami karaimi, ale także żydzi „rabanici" i władze państwowe zgodnie uważali karaimizm za integralną, choć separatystyczną bądź heretycką część społeczności żydowskiej Rzeczypospolitej. Stanowili oni „synagogę trocką" od nazwy podwileńskiej miejscowości, która była ich bastionem. Dlatego pomijanie karaimów i ich żydowskiej wiary w opracowaniach dotyczących historii żydów w przedrozbiorowej Rzeczypospolitej uważam za poważne uchybienie i w książce staram się mu przynajmniej częściowo zaradzić.

* * *

Zdaję sobie sprawę, że użyte przeze mnie przy wytyczaniu geograficznych ram książki sformułowanie polska państwowość jest nieprecyzyjne. Państwo założone przez Piastów przybierało różne formy ustrojowe, nosiło różne nazwy i obejmowało różne, niekiedy bardzo rozległe terytoria. W swoim szczytowym okresie terytorialnej ekspansji w pierwszej połowie XVII wieku było jednym z największych państw europejskich, którego obszar wynosił 900 tysięcy km^2, i było wieloetniczne i wieloreligijne o specyficznym, niespotykanym nigdzie indziej ustroju. Nie będę szczegółowo omawiać nazw, które państwo polskie przybierało i które mu nadawano. Chciałbym jednak zwrócić uwagę na budzący niekiedy nieporozumienia termin Korona Królestwa Polskiego (*Corona Regni Poloniae*).

Pojęcie „korony królestwa" (*corona regni*) pojawiło się w XIII wieku we Francji i Anglii jako określenie suwerennego państwa niebędącego własnością króla, lecz mającego własne prawa i historyczne terytorium. To publicznoprawne pojęcie suwerennego państwa w przeciwieństwie do państwa będącego tylko dziedziczną własnością poszczególnych królów zostało przyjęte szybko w innych państwach, także w środkowej Europie, m.in. w Czechach jako Korona Świętego Wacława i na Węgrzech jako Korona Świętego Stefana. Do Polski pojęcie to trafiło z Węgier lub Czech w czasie panowania Ludwika Andegaweńskiego[1], choć używała go już – także w aktach wewnątrzpaństwowych – kancelaria Kazimierza Wielkiego. Pojawiło się ono w reakcji na traumę, jaką było przezwyciężone chwilę wcześniej rozbicie dzielnicowe państwa.

Pojęcie to miało istotne znaczenie dla logosfery państwa polskiego: budowało abstrakcyjną kategorię powołującą do życia byt

1 Jan Dąbrowski, *Korona Królestwa Polskiego w XIV wieku. Studium z dziejów rozwoju polskiej monarchii stanowej*, Wrocław–Kraków 1956, *passim*.

odrębny wobec osoby króla. Od przełomu XIV i XV stulecia relację między *rex* i *regnum* zaczęło regulować prawo, a potem dodatkowa klauzula królewskiej przysięgi – przynajmniej od koronacji Jana Olbrachta (1492) – zakazująca alienacji ziem i naruszania jedności *Regnum*[2]. Praktyczną lekcję tej ewolucji przerobić musieli, jako pierwsi, już w 1370 roku, panowie polscy w chwili śmierci Kazimierza Wielkiego. Oto okazało się, że król pozostawił testamentowy zapis dla Kaźka Słupskiego, w którym oddawał mu ziemie łęczycką, sieradzką i dobrzyńską, z drastycznym uszczerbkiem dla Królestwa. Z kronikarskiego przekazu wynika, że Wysoka Rada podjęła decyzję o wypełnieniu królewskiej woli. Wydaje się, że dopiero pod wpływem perswazji nowego króla, Ludwika Andegaweńskiego, zmieniła zdanie i do alienacji wskazanych w testamencie ziem *Regnum* nie doszło[3]. W czasach Jagiełły w tekście pokoju toruńskiego z 1411 roku Corona Regni Poloniae zastępowała już Regnum Poloniae. Pojęcie Korona Królestwa Polskiego określało Polskę jako organizm niepodzielny, rządzący się prawami i zasadami ustrojowymi stojącymi ponad osobą monarchy. Zgodnie z nimi władca nie miał prawa uszczuplania terytorium państwa, np. przez zapis testamentowy lub nadanie ziemi w lenno.

W wyniku unii polsko-litewskiej (unii lubelskiej) w 1569 roku powstała Rzeczpospolita Obojga Narodów (Res Publica Utriusque Nationis), która trwała do 1795 roku. 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 Rzeczpospolita Szlachecka lub I Rzeczpospolita.

2 Zbigniew Dalewski, *Ceremoniał koronacyjny królów polskich w XV i początkach XVI wieku*, „Kwartalnik Historyczny" 1995, 102, 3–4, s. 37–60.

3 Wojciech Fałkowski, *Dwa pogrzeby Kazimierza Wielkiego – znaczenie rytuału*, „Kwartalnik Historyczny" 2009, 116, 1, s. 60.

Unia lubelska była zwieńczeniem długotrwałego procesu unifikującego oba państwa. Polska i Litwa zachowały odrębność, ale połączyły je osoba wspólnie obieranego władcy, wspólny sejm i polityka zagraniczna. Zniesiono również granice celne, wprowadzono wspólną monetę i system administracyjny, dążono do unifikacji prawodawstwa. Unia polsko-litewska 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. Powstanie Rzeczypospolitej stawia pytanie, czy dzieje duchowe żydów na terenach, które dotąd nie należały do Korony Królestwa a teraz do niej weszły, przede wszystkim na Rusi Kijowskiej, bogate też przed Unią, wchodzą w zakres pracy. Ja uznałem, że tak.

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 powstającymi tutaj niemal w tym samym czasie oficynami drukarskimi. Do drugiego przełomu doszło niedługo później, w połowie XVI wieku. Spowodowały go zarówno czynniki zewnętrzne, jak i procesy toczące się w obrębie społeczności żydowskiej. Wspomniane czynniki zewnętrzne to reformacja, migracje żydowskie z Europy Zachodniej i Rusi na ziemie polskie, 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 wspólnota żydów, tworząc system ponadkahalnych instytucji żydowskich nowego państwa z Sejmem Czterech Ziem na czele. Zmianom

tym towarzyszyła transformacja życia duchowego, którą spowodowało pojawienie się na ziemiach polskich Talmudu z jego roszczeniem do bycia Ustną Torą o randze równej Torze Pisanej, a więc Biblii. 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 na wszystkich sferach żydowskiego życia, a zwłaszcza na nowo powstających ruchach religijnych: chasydyzmie i frankizmie. Czwartym przełomowym momentem było rozwiązanie żydowskich sejmów i sejmików ziemskich. Następstwem był upadek instytucji nadzorujących i regulujących życie religijne i kulturalne żydów oraz rozkwit życia duchowego, czego przejawem było powstanie kilkudziesięciu żydowskich oficyn drukarskich, lawina publikacji, a także otwarcie na dorobek cywilizacji europejskiej i początki żydowskiego oświecenia.

Rewolucja piśmienna i jej następstwa

Życie religijne żydów na ziemiach polskich do końca XV wieku

Niewiele pewnego da się powiedzieć na temat życia duchowego żydów w pierwszej połowie pierwszego tysiąclecia historii państwa polskiego[1]. Niemal nie ma osobistych świadectw na temat

1 Powstały tylko nieliczne prace na ten temat. Godne odnotowania są przede wszystkim: Franciszek Kupfer, Tadeusz Lewicki, *Źródła hebrajskie do dziejów Słowian i niektórych innych ludów środkowej i wschodniej Europy, wyjątki z pism religijnych i prawniczych XI–XIII w.*, Wrocław–Warszawa 1956; Israel M. Ta-Shma, *On the History of the Jews in Twelfth- and Thirteenth-Century Poland*, „Polin. Studies in Polish Jewry" 1997, 10, s. 287–320; Avraham Grossman, *Chachmej Aszkenaz ha-riszonim*, Jeruszalajim 1988; Haym Soloveitchik, *Minhag Aszkenaz ha-kadmon*, [w:] *idem*, *Collected Essays*, t. 2, Oxford 2014, s. 29–69.

społeczności żydowskiej zamieszkującej ziemie polskie. Nie powinno to dziwić, ponieważ pierwszych pięć stuleci państwa polskiego i dziejów żyjących w nim żydów było w gruncie rzeczy przedpiśmiennych, a sztuka pisania i dostęp do materiałów pisarskich zarezerwowane były dla wąskich elit. Społeczność żydowska żyła głównie w świecie przekazu ustnego, choć oczywiście istniały pewne elementy kultury pisemnej w postaci zwojów Tory odczytywanych w bożnicach czy pojedynczych ksiąg. Poziom piśmienności był oczywiście inny w rozproszonych niewielkich siedliskach, a inny w kilku największych skupiskach, przede wszystkim w Poznaniu, gdzie pod koniec XV wieku mieszkało w 40 domach ok. 800 żydów, licząc z kobietami i dziećmi, w tym kilku uczonych, głównie imigrantów z Rzeszy[2]. Tutaj oczywiście poziom piśmienności był wyższy, a liczba dostępnych ksiąg nieporównanie większa niż na prowincji. Ale nawet w Poznaniu nie zachowały się żadne osobiste świadectwa życia duchowego z tego okresu.

Pierwsze informacje o życiu religijnym polskich żydów pochodzą z kroniki *Sefer ha-dinim* Judy Ha-Kohena z Moguncji (ok. 1028–1070), ucznia Gerszoma ben Judy, i jego responsów. W *Sefer ha-dinim* znalazła się relacja z podróży jego i innych żydów po Europie Wschodniej, m.in. po Królestwie Polskim. W pracy tej Przemyśl i Kijów przedstawiane są jako skupiska żydów chazarskich i miejsca handlu. Dzięki niemu wiemy też, że w Krakowie już w połowie XI wieku istniało siedlisko żydowskie i działał stały sąd (*bejt din*) mający prawo karania kupców żydowskich m.in. przez nakładanie grzywien[3].

Źródła donoszą, że w XIII wieku na ziemiach polskich istniało zaledwie kilka siedlisk żydowskich, głównie na Śląsku (Wrocław,

2 Tak oszacowała to Hanna Zaremska w książce *Wykłady z dziejów Żydów w średniowiecznej Polsce*, Warszawa 2023, s. 64–65.

3 Zob. I.M. Ta-Shma, *On the History of the Jews...*, s. 287–288.

Bytom, Głogów oraz prawdopodobnie Legnica, Lwówek i Świdnica). W Małopolsce jedynym znanym siedliskiem żydowskim był Kraków, na Mazowszu – Płock, a w Wielkopolsce – Kalisz, Gniezno i Poznań[4]. Natomiast od końca XV wieku siedlisk takich było już ponad 100. Podatek koronacyjny z 1507 roku (rejestr podatków płaconych przez żydów z okazji koronacji Zygmunta I), który jest tu głównym źródłem informacji, podaje, że było ich 106. Największe ich zagęszczenie odnotowano w Wielkopolsce i na Rusi Czerwonej[5]. Mamy więc do czynienia z lawinowym wzrostem populacji żydowskiej na ziemiach polskich powodowanym imigracją żydów usuwanych z kolejnych miast i państw zachodniej Europy oraz, w mniejszym stopniu, imigracją z Rusi.

Trwającą kilka stuleci migrację żydów z zachodniej Europy odzwierciedla językowa ekspansja zachodniej wersji jidysz, tzw. *jüdisch-teutch*[6]. Pouczające są tu dzienniki misjonarzy Institutum Judaicum w Halle z ich wędrówek po Polsce w pierwszej połowie XVIII wieku. Wielokrotnie przemierzali oni zachodnią Wielkopolskę w drodze do Gdańska i z powrotem, ale nigdy nie ruszyli w głąb Rzeczypospolitej czy na jej kresy wschodnie. Do podróży do centralnej i wschodniej Polski zniechęcały ich kłopoty językowe: nie znali jidysz, a tylko wyuczony w Rzeszy *jüdisch-teutsch*, który bardzo różnił się od języka żydów centralnej i wschodniej Rzeczypospolitej. Dyrektor Institutum Judaicum Johann Heinrich Callenberg ogromne nadzieje wiązał z wielkopolaninem Stephanem Schultzem, który nie tylko biegle mówił po polsku, ale był też poddanym polskiego króla i mógł swobodnie,

4 *Sources on Jewish Self-Government in the Polish Lands from Its Inception to the Present*, red. François Guesnet, Jerzy Tomaszewski, Leiden–Boston 2022, s. 3.

5 *Ibidem*, s. 4.

6 *Jidysz-tojcz* – zachodnia wersja jidysz, będąca w istocie żydowskim dialektem niemieckim z naleciałościami słownictwa hebrajskiego, która zanikła w XIX wieku.

bez paszportu przemierzać Rzeczpospolitą. Okazało się jednak, że i on miał na wschodzie Rzeczypospolitej ogromne kłopoty językowe, rozmawiając z tamtejszymi żydami. Zawracając z podróży, z rezygnacją napisał:

Odwiedzając żydów, którzy mieszkają na Rusi i których trudno jest zrozumieć, nie wystarczy sama znajomość jüdisch-teutsch. *Konieczna jest tutaj znajomość ruskiego. Musieliśmy niekiedy powtarzać zdanie dwa albo trzy razy, zanim cokolwiek zrozumieli. Tak jest w okolicach Słonima i dalej w stronę Pińska*[7].

Badacz ze zdziwieniem musi jednak skonstatować, że migracjom ze znacznie bardziej piśmiennej części Europy na ziemie polskie nie towarzyszyło pojawienie się tu świadectw życia religijnego. Czyżby imigranci, zwłaszcza z Europy Zachodniej, nie przywieźli ze sobą ksiąg, a swoich piśmiennych tradycji nie wcielali w życie w nowym miejscu osiedlenia?

Pamiętajmy, że wspólnoty żydowskie w Królestwie Polskim nie były odizolowane od społeczności żydowskich innych regionów świata. Ziemie te przemierzali kupcy żydowscy, uchodźcy, a także uczeni z Rusi Kijowskiej, Bizancjum i z zachodu Europy szukający tutaj lepszego źródła zarobków. Przybysze przywozili ze sobą nie tylko towary na sprzedaż, ale także pisma, obyczaje, reprezentowali różne formacje religijne. Najsilniej oddziaływała na ziemiach polskich kultura nadreńskiego Aszkenazu, która, począwszy od XII wieku, ulegała daleko idącym przeobrażeniom w wyniku pogromów krzyżowców i ekspansji Talmudu[8]. Najbardziej wyrazistym wynikiem tych przeobrażeń

7 Johann H. Callenberg, *Christliche Bereisung der Judenorten*, t. 2, Halle 1752, s. 225.

8 Zob. A. Grossman, *Chachmej Aszkenaz ha-riszonim*...

było pojawienie się i rozwój nadreńskiego chasydyzmu. Będę o tym pisać w rozdziale poświęconym chasydyzmowi. Z pewnym opóźnieniem podobnym wpływom i transformacjom ulegała kultura żydów polskich.

Prędzej czy później trafić musiał na ziemie polskie także Talmud. W XIII wieku słyszymy po raz pierwszy o „wielkim uczonym, obeznanym z całym Talmudem". Był to Jaakow Swara Ha-Kohen z Krakowa[9]. Trzeba w tym miejscu podkreślić, że także później słyszymy o uczonych żydowskich w Polsce wyłącznie w kontekście Talmudu, czyli tylko o takich, których zalicza się do stronnictwa talmudycznego. Natomiast nie ma wiadomości o uczonych związanych z miejscowymi tradycjami i kontestujących autorytet Talmudu, których w tym czasie z pewnością nie brakowało. Musimy też przyznać, że nie wiemy, co właściwie znaczy wówczas określenie „uczony" czy „wielki uczony" poza wyrażeniem osobistego szacunku przez piszącego. Wiadomość o Swarze, pierwszym „uczonym" z Krakowa, czerpiemy z responsu Tobiasa z Wiednia dołączonego do skróconego odpisu *Sefer micwot gadol* Moszego z Councy[10]. Nie wiemy, czy był to tylko komplement, czy też Swara rzeczywiście posiadał jakieś odpisy traktatów talmudycznych. Nie wiemy, czy miał uczniów, a nawet czy mieszkał w Krakowie – może tylko pochodził z tego miasta. Zresztą słowo *talmud* może wprowadzać w błąd, oznaczało bowiem pierwotnie nie tyle zbiór traktatów talmudycznych, co „naukę", czyli tradycję przekazywaną ustnie. Nie wiemy też nic o jego nauczycielach, a więc i o tradycji, do jakiej Swara nawiązywał. Niektórzy historycy łączą go z kręgiem uczniów Jehudy He-Chasida, jednego z najważniejszych przywódców chasydów w Nadrenii. Ślady tych powiązań są jednak niewyraźne, nie zachowała się

9 *Ibidem*, s. 294.

10 Respons ten omówił I.M. Ta-Shma, *On the History of the Jews...*, s. 291–301.

żadna wypowiedź Jaakowa Swary[11], która pozwalałaby na określenie jego formacji religijnej.

Wiemy tylko, że Jaakow Swara uwikłany był w spór z innymi uczonymi aszkenazyjskimi na temat rozwodów. Tradycje aszkenazyjskie zakazywały powtórnego małżeństwa kobiecie, która owdowiała, zanim jej dziecko skończyło dwa lata. Tradycje talmudyczne natomiast zezwalały na to, choć pod pewnymi warunkami. Jaakow Swara odwołał się do nich i jako kohen ożenił się z taką wdową. Inni uczeni wezwali go pod groźbą klątwy do unieważnienia nowego małżeństwa. „Wtedy rozesłał on swoje responsa do krańców zachodu i południa i jego słowa dotarły do mojego nauczyciela rabbiego Tobiasa. Mój nauczyciel pouczył, że zważywszy na wagę przysięgi, oczywistym jest, iż nie może on tego małżeństwa zerwać"[12].

W sporze tym dochodzi do głosu konflikt między miejscowymi tradycjami aszkenazyjskimi a „nowinkami" talmudycznymi i ich tradentami roszczącymi sobie prawa do dawania obowiązujących wykładni. Nie wiemy, jak się sprawa skończyła, ale o Jaakowie Swarze, traktowanym jak talmudysta, więcej nie słyszymy, o konflikcie zaś między regulacjami talmudycznymi a halachą aszkenazyjską będę jeszcze pisał wielokrotnie.

W responsach żydów niemieckich pojawiają się też wzmianki o uczonym halachiście nazywanym Mosze Polak albo Mosze Polin[13], który zabierał głos w sporach halachicznych. Nie był on łączony z żadnym konkretnym miastem czy gminą i nie jest pewne, czy działał w Polsce ani czy posiadał własną jesziwę. To samo dotyczy kilku innych uczonych z XIII i XIV wieku łączonych z Polską albo z jakimś konkretnym polskim miastem, jak Israel z ziemi

11 Zob. *ibidem*, s. 300–301.

12 *Ibidem*, s. 294.

13 *Ibidem*, s. 301–307.

polskiej, Eleazar z Lublina, Mordechaj z Polski i Icchak z Polski[14]. O ich poglądach i uczoności, a także ich stosunku do rywalizujących wówczas opcji religijnych źródła milczą i trudno na podstawie zachowanych wzmianek coś konkretnego na ten temat napisać. Wszyscy oni należą jednak jednoznacznie do cywilizacji Aszkenazu, której centrum na początku tego tysiąclecia było w Nadrenii i północno-zachodniej Francji. Na ziemiach polskich, utrzymujących ożywione kontakty także z Rusią, tradycje aszkenazyjskie nie musiały być oczywiste i przyjmowane bez zastrzeżeń. A więc muszę przestawić teraz, przynajmniej w zarysach, sytuację religijną Aszkenazu, dzięki migracjom promieniującą coraz mocniej na ziemie polskie.

Tradycje regionalne w Aszkenazie

W Europie Środkowej przez długi czas regionalna autonomia obyczajowa i religijna żydów aszkenazyjskich wiązała się z brakiem zinstytucjonalizowanego autorytetu religijnego. Nie oznacza to jednak, że w starym Aszkenazie nie było wybitnych przywódców religijnych[15]. Około połowy X wieku największym autorytetem wśród tamtejszych uczonych cieszył się Jehuda ben Meir znany jako Eontin. To prawdopodobnie on założył jesziwę w Moguncji, która stała się centrum religijnym wspólnoty aszkenazyjskiej. Jehuda ben Meir wydawał zarządzenia halachiczne (*takanot*), które uważano w całym żydostwie aszkenazyjskim

14 *Ibidem*, s. 307–314.

15 Zob. Israel M. Ta-Shma, *Askenazi Jewry in the Eleventh Century*, [w:] *idem*, *Creativity and Tradition: Studies in Medieval Rabbinic Scholarship, Literatur and Thought*, Cambridge, MA–London 2006, s. 1–36.

za obowiązujące. Nie sprawując wyróżnionego urzędu, odgrywał więc rolę podobną do tej, jaką wcześniej w świecie islamu przypisywano gaonom, czyli przewodniczącym jesziw babilońskich. Jeszcze większym autorytetem cieszył się jego następca, Gerszom ben Juda (ok. 960–1040), którego tradycja uznaje za twórcę fundamentów aszkenazyjskiej halachy. O jego autorytecie najlepiej świadczy przydawany mu tytuł *Meor Ha-Gola* [Światło Diaspory], odpowiadający babilońskiemu tytułowi *Rosz Ha-Gola*, Przewodniczącego Diaspory, czyli egzylarchy. To do Gerszoma kierowały gminy aszkenazyjskie zapytania w kwestiach prawnych, podobnie jak żydzi świata islamu do gaonów babilońskich i palestyńskich. Do tematu *takanot* Gerszoma ben Judy jeszcze powrócę.

Ważną rolę odgrywało też zarządzenie kolejnego uczonego z Moguncji, Jehudy ben Meira Ha-Kohena (1028–1070), ustanawiające zasadę samodzielności gmin i ich niezależność od jakiegokolwiek zwierzchnictwa żydowskiego, nawet religijnego. Tylko w wypadku, gdyby władze jakiejś gminy popełniły (niesprecyzowane) wykroczenie religijne, powinny zabrać głos inne gminy i ich autorytety religijne. Ale nawet w takich sytuacjach nie było mowy o konkretnych sankcjach. Rozporządzenie Jehudy ben Meira Ha-Kohena stwarzało zaporę przed zakusami stworzenia instytucjonalnej ponadgminnej zwierzchności religijnej i wyznaczyło ramy organizacyjne żydostwa aszkenazyjskiego na stulecia. W świecie aszkenazyjskim powstała więc sytuacja zupełnie nowa, inna niż w świecie islamu, skąd przyszedł Talmud, gdzie istniały instytucje centralnego nadzoru religijnego (egzylarcha w Babilonii, patriarcha w Palestynie) oraz urząd mianowanych i opłacanych sędziów religijnych, prekursorów rabinatu.

We Francji ogromnym autorytetem cieszył się Szlomo ben Icchak (Raszi 1040–1106), znany przede wszystkim jako komentator Biblii i Talmudu, a także jego wnukowie: bracia Szmuel i Jaakow ben Meir (Tam). Zwołali oni dwa synody uczonych

w Troyes[16], które odbyły się pod ich przewodnictwem w 1150 i 1160 roku. Sto lat później w północnej Francji dużym autorytetem cieszył się Jechiel ben Josef, przewodniczący jesziwy paryskiej, który reprezentował uczonych francuskich na dyspucie w Paryżu w roku 1240 roku z apostatą Mikołajem Doninem[17]. Ale jego autorytet niewiele wykraczał poza północną Francję.

W procesie krystalizowania się autonomicznej cywilizacji Aszkenazu ważną rolę odegrały jesziwy, które powstały w Nadrenii jeszcze przed pojawieniem się Talmudu w Europie. Aszkenazyjskie tradycje prawne i obyczajowe zostały w nich przedyskutowane, dopracowane i do pewnego stopnia ujednolicone, choć początkowo tylko w formie ustnej. Miejscowe autorytety religijne cieszyły się na tyle dużym szacunkiem elity i ogółu żydów, że w chwili pojawienia się Talmudu miały odwagę ogłosić w formie *takanot*, czyli pod groźbą klątwy, nadrzędność własnych tradycji religijnych nad regulacjami talmudycznymi. W innych regionach Europy jesziwy powstawały później i skupiały się już na studiowaniu Talmudu i ugruntowaniu jego autorytetu jako Tory Ustnej. Próby ochrony miejscowych tradycji i zwyczajów były tam nieliczne i się nie powiodły.

Tradycje aszkenazyjskie długo pozostawały zróżnicowane, wiele gmin miało własny zbiór praw i zwyczajów, które były podstawą rozstrzygnięć rabinackich. Tak było też na ziemiach polskich. Jako przykład można podać poznański *Kuntres*. Jego istnienie odnotował przybyły z Niemiec i pod koniec XV wieku pełniący

16 Zob. na ich temat Emily Taitz, *The Jews of Medieval France. The Community of Champagne*, Contributions to the Study of World History 45, Westport 1994, *passim*.

17 Zob. Jan Doktór, *Bracia, obcy czy współobywatele. Debaty na temat judaizmu i jego wyznawców w Europie do początku XIX wieku*, Warszawa 2019, s. 41–50, oraz *idem*, *Talmud und Disputationen – Zum christlich-jüdischen Diskurs im 18. Jahrhundert*, „Leipziger Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur" 2003, 1, s. 105–122.

funkcję rabina poznańskiego Mosze Minc. Zauważył on, że miejscowe prawo i zwyczaje różnią się wyraźnie od niemieckich[18]:

Gdy udałem się do państwa polskiego do świętej gminy Poznań, zauważyłem, że są tam pewne odmienne obyczaje niespotykane w kraju naszym. Zauważyłem różnice i przeciwne poglądy w sprawie ketuw *[prawnych kontraktów w judaizmie zawieranych przed ślubem przez narzeczonych], które nie były zwyczajem w naszym kraju [tj. w Nadrenii]*[19].

Odrębności regionalne stwarzały problemy i domagały się rozstrzygnięć na poziomie ponadregionalnym dokonywanych przez najbardziej cenione autorytety religijne. Przydatna okazała się powstała w Babilonii po zburzeniu drugiej świątyni instytucja responsów (*szeelot u-teszuwot*). Były to odpowiedzi udzielane (najczęściej za stosowną opłatą) przez uczonych jesziw babilońskich i palestyńskich na zapytania dotyczące halachy bądź liturgii. Stanowią one ważny gatunek literatury religijnej. Samych responsów gaonów zachowało się ponad dziesięć tysięcy. Późniejszych nie sposób zliczyć. Instytucja ta została w średniowieczu przejęta przez Aszkenaz i pozwalała w pewnym stopniu łagodzić problemy związane z coraz większą różnorodnością miejscowych tradycji.

Respons był tekstem prawnym. Nie stanowił jednak prawa, lecz był rodzajem dyrektywy wydanej na bazie tradycji ponadregionalnych uważanych za autorytatywne. Dyrektywa responsu nie była dla odbiorcy wiążąca, mógł on ją zaakceptować albo odrzucić i wówczas zwrócić się do innego autorytetu po radę. Praktyka udzielania responsów, odwołujących się do wspólnych tekstów kanonicznych oraz do opinii współczesnych autorytetów

18 Joseph Perles, *Geschichte der Juden in Posen*, „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums" 1864, 13, 8, s. 364–365.

19 Cyt. za: H. Zaremska, *Wykłady...*, s. 213.

religijnych, przerodziła się z czasem w narzędzie ugruntowywania jedności cywilizacji Aszkenazu zagrożonej rosnącym zróżnicowaniem regionalnym. W XV wieku najbardziej znanymi i cenionymi autorami responsów byli uczeni z Rzeszy: „gaon z Wiener Neustadt" – Israel Isserlein, Israel mi-Bruna (z Brna) i Mosze Minc. Niektóre z ich responsów dotyczyły społeczności polskich żydów i są głównym źródłem naszej wiedzy o ich problemach religijnych.

Na ziemiach polskich zwyczaj zapisywania udzielanych odpowiedzi dla użytku innych, a nawet ich publikacji pojawił się dopiero w XVI wieku. Najbardziej znanymi i najbardziej cenionymi polskimi autorami responsów byli Szlomo Luria, Mosze Isserles i Aaron Slonik – i to do ich responsów będę nawiązywał w dalszej części książki.

Przełom piśmienny w Królestwie Polskim

Rewolucja piśmienna w Europie wywołana w XIII wieku przez produkcję nowego nośnika pisma – papieru, a dwa stulecia później wzmocniona technologią druku, dotarła na ziemie polskie dopiero pod koniec XV wieku. Pierwsza udokumentowana w źródłach historycznych papiernia w Polsce powstała w 1491 roku w podkrakowskim Prądniku Czerwonym, w dobrach Zakonu Świętego Ducha. Produkcja papieru ułatwiła szybkie przejście od ciągle dominującej na ziemiach polskich kultury oralnej do piśmiennej, a rosnąca piśmienność znajdowała dla siebie coraz to nowe zastosowania: rozwijała się sztuka epistolarna, prowadzono zapiski, pisano polemiki, paszkwile i książki. Powstawały nowe konwencje i standardy zachowań związane z piśmiennością.

Marcin Czechowic, o którym będę obszernie pisał dalej, przyznał, że dzięki papierowi mógł przygotować się do debat

z żydami w nowy sposób: „Ja przez kilka lat gadki zadawania i pytania w książeczki małe dla pamięci spisywał i tym oto dostawszy nieco czasu, porządnie potym wydał”[20]. Podobnie kilkanaście lat później pisał Icchak (Izaak) z Troków (o nim też będę jeszcze wspominał) we wstępie do *Umocnienia wiary*:

Dyskutowałem z duchownymi, magnatami, dostojnikami i ważnymi uczonymi, jak też z każdym, który okazywał ochotę wdawania się w dysputę ze mną [...]. Postanowiłem zatem zapisywać dla pamięci zarówno napaści nieuzasadnione, jakie wytaczano przeciwko mnie z wielkich chrześcijan, a także uczonych w księgach ich Ewangelii, a także moje odpowiedzi na każde z tych napaści[21].

Siła tradycji oralnych bywała przemożna. Przekaz religijny, a nawet literacki jeszcze długo opierał się bardziej na słowie mówionym niż pisanym. Laury cenionego w okolicy albo w środowisku religijnym mówcy były bardziej nęcące od sławy pisarskiej. Przekaz ustny bywał utrwalany na piśmie niekiedy dopiero po upływie paru pokoleń, a jeszcze później ukazywał się w druku, do którego wielu autorów podchodziło ostrożnie, by nie napisać niechętnie[22].

W sąsiedniej Rzeszy do erupcji piśmienności, także w środowisku żydowskim, doszło wcześniej, jeszcze przed upowszechnieniem się papieru. Od wczesnego średniowiecza powstawały tam spisywane na pergaminie responsa na zapytania prawne, kroniki, utwory poetyckie: elegie, hymny, treny, traktaty mistyczne i teozoficzne czy zbiory opowieści i pouczeń w rodzaju wielkiego

20 Marcin Czechowic, *Odpis Jakoba z Bełżyc na Dialogi Marcina Czechowica: na który odpowiada tenże Marcin Czechowic*, Kraków 1581, s. 7.

21 *Rabbi Jichak Sohn Abrahams, Befestigung im Glauben mit verbresseten hebräischen Texte*, red. David Deutsch, Sohrau in Ober-Schlesien 1865.

22 Zob. Janusz Tazbir, *Książka rękopiśmienna w Polsce i Rosji (XVI–XVIII w.)*, „Przegląd Historyczny” 1985, 77, s. 666.

zbioru *Sefer chasidim*, o którym będę pisał w rozdziale VIII. Icchak z Düren sporządził nawet w XIII wieku kompendium obowiązujących w jego środowisku praw i zwyczajów dotyczących koszerności i menstruacji *Isur we-heter* [Zakazane i dozwolone] – później tytuł zmieniono na *Szaarej Dura* z podtytułem *Hu ha-nikra Isur we-heter* [Bramy Düren zwane też Zakazane i dozwolone][23] (il. s. 428), które służyło jako pomoc w rozstrzygnięciach prawnych.

Na ziemiach polskich do XVI wieku takie pisma żydowskie nie powstawały. Jednym z powodów był z pewnością brak papieru. Ale nie jedynym. Przykładem niech będzie opór przed spisywaniem miejscowego prawa religijnego, którego nie odczuwał np. wspomniany Icchak z Düren. Natomiast w Polsce jeszcze na przełomie XV i XVI wieku pierwsi uczeni żydowscy znani jako nauczyciele Talmudu: Jaakow Polak i Szalom Szachna, odmawiali spisania nauczanej przez nich halachy i nie pozwalali na to innym, choć przecież posiadali odpisy spisanej Tory Ustnej – Talmudu. Uczeń i syn Szaloma Szachny przyznawał, że jego nauczyciel i ojciec mimo próśb uczniów odmawiał napisania księgi z rozstrzygnięciami halachicznymi, mówiąc:

Nie chcę, by ludzie opierali się na mnie, ponieważ sędzia może opierać swoje rozstrzygnięcie wyłącznie na tym, co jest przed nim. Każda osoba powinna dokonywać rozstrzygnięć odpowiednio do swojego czasu – tak jak ona to widzi. Z tego właśnie powodu jego nauczyciel, gaon, nasz nauczyciel rabbi Jaakow Polak, nie napisał żadnej księgi, ani też ci gaoni nigdy nie kopiowali w swoich domach nawet odpowiedzi (responsów), jakie wysyłali; więcej, wierzyli oni, że robienie odpisów z nich byłoby arogancją"[24].

23 Zob. Krzysztof Pilarczyk, *Leksykon drukarzy ksiąg hebrajskich w Polsce. Z bibliografią polono-judaików w językach żydowskich (XVI–XVIII wiek)*, Kraków 2004, s. 113.

24 Elchanan Reiner, *The Ashkenazi Elite at the Beginning of the Modern Era: Manuscript versus Printes Book*, „Polin" 1997, 10, s. 90.

Możemy się domyślać, że nie udostępniali oni też studentom traktatów talmudycznych. Ich uczniowie mieli już jednak inny stosunek do spisywania tradycji ustnej i własnych poglądów. Uczeń Szachny, rabin krakowski Mosze Isserles, nie miał oporów przed spisywaniem i kodyfikowaniem religijnych praw i obyczajów, a nawet przed publikowaniem swoich polemik na ten temat z innymi autorytetami religijnymi, zarówno aszkenazyjskimi, jak i sefardyjskimi. To jego trzeba uznać za pierwszego autora, który rozpoczął dzieje żydowskiej literatury na ziemiach polskich. Swoje pierwsze autorskie książki, jeszcze o wyraźnie filozoficznym charakterze, wydał za granicą: w Cremonie *Mechir jajin* – komentarz do Księgi Estery, i trzytomowe *Torat ha-ola* [Tora ofiary całopalnej] w Pradze (obie w 1559 roku). W pierwszej przedstawił Księgę Estery jako alegorię ludzkiego życia, a w drugiej interpretował w filozoficzny sposób (w duchu Majmonidesa) świątynię, jej wyposażenie i składane w niej ofiary.

Kolejne książki Isserles wydawał już w rodzinnym Krakowie, dokąd ściągnął z Włoch doświadczonego drukarza Aarona Prostica z całym drukarskim wyposażeniem i współpracownikami. Tu napisał najważniejsze swoje książki o tematyce halachicznej: *Darchej Mosze* [Drogi Moszego], *Torat ha-chatat* i wreszcie *Mapa* – glossy do kodeksu *Szulchan aruch* [Nakryty stół] Josefa Karo (il. s. 419).

Jego śladem poszli inni, zarówno rabini zapisujący swoje responsa i komentarze talmudyczne ze Szlomo Lurią na czele, jak i polemiści żydowscy, którzy włączyli się do reformacyjnych debat religijnych: Jaakow (Jakub) Nachman z Bełżyc i Icchak (Izaak) z Troków.

Zmiany ustrojowe państwa polskiego. Unia lubelska 1569

Zmiany polityczne na ziemiach polskich i ich następstwa dla społeczności żydowskiej

Rozwój ruchu reformackiego w Polsce był z jednej strony ułatwiony przez rewolucję piśmienną, z drugiej zaś przez postępujący proces osłabiania się władzy królewskiej na rzecz szlachty i miast hanzeatyckich, przede wszystkim Torunia i Gdańska, których patrycjat poparł reformację. Nie będąc w stanie zdobyć władzy w katolickim państwie, reformatorzy starali się zapewnić sobie przestrzeń polityczną i bezpieczeństwo przez ograniczanie kompetencji katolickiego króla, zapewnienie szlachcie swobód obywatelskich oraz przez odebranie ustrojowych prerogatyw i przywilejów katolickiemu klerowi. Do tych zmian starali się dostosować przywódcy społeczności żydowskiej, która też

przechodziła ważną transformację. Nie tylko z powodu rewolucji piśmiennej. Wielkie zmiany przyniosły masowe migracje żydów, przede wszystkim z zachodniej Europy. Gwałtownie rosnąca społeczność stanęła wobec nowych wyzwań, reorganizowała się i szukała swojego miejsca w rodzącej się Rzeczypospolitej. Coraz bardziej zdecydowanie dążyła do uzyskania przynajmniej religijnej i kulturalnej autonomii.

Druga połowa XVI i pierwsza połowa XVII wieku to apogeum potęgi Rzeczypospolitej, a wraz z nią także polskiego żydostwa. Według Salo Wittmayera Barona pod koniec XVI wieku najbardziej wpływową gminą żydowską nie tylko w Europie, ale i na całym świecie był kahał lubelski[1]. W Rzeczypospolitej zamieszkiwała już znakomita większość europejskich żydów. Żydzi zostali wygnani z większości państw Europy: Hiszpanii, Portugalii, Anglii, Francji, Holandii, Włoch na południe od Rzymu, Prowansji (z wyjątkiem Awinionu), ze wszystkich większych państw Rzeszy z wyjątkiem Hesji, a także ze wszystkich cesarskich wolnych miast z wyjątkiem Frankfurtu nad Menem (w 1542 roku w tamtejszej dzielnicy żydowskiej mieszkało jednak tylko 419 osób). Resztki kwitnących niegdyś gmin żydowskich wegetowały w niektórych państewkach na północy Włoch i w katolickich państwach Rzeszy. W całym Królestwie Czeskim w 1570 roku żyło zaledwie 413 żydowskich rodzin[2]. Historycy szacują, że w 1600 roku w Rzeszy mieszkało 35–40 tysięcy żydów, we Włoszech 25–35 tysięcy, a w Rzeczypospolitej co najmniej 150 tysięcy.

Wraz ze wzrostem potęgi państwa polskiego żydzi polscy nabierali również większej pewności siebie. Wiedzieli, że stali się

1 Salo Wittmayer Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, t. 16, New York–London 1976, s. 3.

2 Jonatan I. Israel, *Żydzi europejscy w dobie merkantylizmu (1550–1750)*, tłum. Wojciech Tyszka, Warszawa 2009.

największą wspólnotą żydowską świata, głównym spadkobiercą średniowiecznego Aszkenazu. Byli dumni z własnych tradycji religijnych, które chcieli chronić.

Zmiany ustrojowe zmuszały do nowego uregulowania statusu społeczności w ramach instytucji państwowych. Nie było to proste, ponieważ król, szlachta i żydzi mieli w tej kwestii sprzeczne interesy. Jeszcze w XIV wieku sytuacja w tym względzie była stabilna i w miarę prosta. Król był władcą niemal absolutnym, społeczność żydowska była nieliczna, a żydzi – tak jak w Rzeszy – mieli status *servi camerae regis* – sług skarbu królewskiego[3]. Król sprawował nadzór nad społecznością żydowską i kontrolował jej instytucje. Był urzędowym opiekunem, ale i władcą żydów, a także dysponentem ich majątków. Mianował żydowskich poborców, którzy zbierali od żydów należne mu podatki, oraz rabinów, sprawujących w jego imieniu władzę cywilną i religijną nad żydami.

W XVI wieku zaczęło się to zmieniać. Żydzi coraz bardziej zdecydowanie domagali się prawa do powoływania własnych urzędników, autonomii gmin żydowskich i próbowali organizować się na poziomie regionalnym i centralnym. Z kolei szlachta, przejmująca od króla coraz więcej kompetencji, miała w kwestii żydowskiej inne cele. Przede wszystkim sprzeciwiała się przekazywaniu królewszczyzn w arendę żydom, rezerwując to intratne zajęcie dla siebie. Innym jej celem było przejęcie od króla jurysdykcji nad chłopami i żydami w swoich włościach.

Decydująca walka w tym trójkącie rozegrała się za długiego panowania (1507–1548) Zygmunta Starego. W 1519 roku chłopi mieszkający w dobrach szlacheckich utracili prawo odwoływania

3 Na temat statusu prawnego żydów u progu nowoczesności zob. Jan Doktór, *Misjonarze i żydzi w czasach mesjańskiej zawieruchy 1648–1792*, Warszawa 2012, s. 61– 82.

się od sądów szlacheckich do sądów królewskich. Dwadzieścia lat później prawo takie stracili żydzi. Konstytucja sejmu krakowskiego z lat 1538–1539 dała szlachcie wyłączną jurysdykcję nad żydami mieszkającymi w jej dobrach. Głosiła ona: „Ponieważ szlachta w swoich miastach i wsiach posiada swoich żydów, pozwalamy, ażeby otrzymywała sama daniny i korzyści i żeby ich sądziła podług własnego uznania”[4]. Król nie chciał się jednak pod nią podpisać. Dopiero jego następca, Zygmunt II August niechętnie zatwierdził ją dziesięć lat później, 28 stycznia 1549 roku. Żydzi przestali być wówczas *servi camerae regis* i jako tacy podlegać królowi (poza dobrami królewskimi, gdzie nadal byli w jurysdykcji królewskiej).

Wielkim przegranym tych sporów ustrojowych był król: z jednej strony musiał odstąpić szlachcie jurysdykcję nad „jej” żydami, z drugiej zaś zgodzić się na autonomię gmin żydowskich, przejawiającą się w prawie powoływania własnych urzędników kahalnych i regionalnych z rabinami na czele – dla władzy państwowej zarezerwowano tylko prawo ich zatwierdzania (z wyjątkiem dóbr prywatnych, gdzie miała je szlachta).

Władców najbardziej interesował skuteczny pobór podatków żydowskich. W tym celu król Zygmunt Stary wyznaczał swoich regionalnych pełnomocników (exaktorów). Ci jednak szybko popadali w konflikty ze starszymi kahalnymi, którzy skarżyli się królowi, że ich kahały są przez poborców prześladowane, ponieważ pełnomocnicy ci nakładają na nie zbyt wysokie podatki. W 1517 roku Zygmunt Stary zagwarantował najpierw żydom poznańskim, a później pozostałym, że w przyszłości będą płacić wyznaczoną sumę podatku nie poborcom podatkowym, ale starszym własnego kahału. Oznaczało to koniec centralnego poboru

4 Cyt. za: Anna Michałowska-Mycielska, *Sejmy i sejmiki koronne wobec Żydów. Wybór tekstów źródłowych*, Warszawa 2006, s. 33.

podatków przez królewskich exaktorów, których rolę przejęli teraz starsi kahalni i ich regionalne zgromadzenia[5].

1569: unia lubelska i powstanie Rzeczypospolitej

Do unii lubelskiej władze Królestwa Polskiego ambitnie próbowały pobierać żydowskie podatki samodzielnie. W 1549 roku wprowadzono żydowskie pogłówne w wysokości jednego złotego od każdej osoby powyżej pierwszego roku życia. W 1550 roku przeprowadzono spis ludności żydowskiej, który miał być systematycznie ponawiany. Było to możliwe, ponieważ żydzi mieli jeszcze wtedy status *servi camerae regis*, czyli sług królewskiego skarbca. Ale gdy status ten stracili, a w 1569 roku unia lubelska powołała do życia Rzeczpospolitą Obojga Narodów, kłopoty ze ściąganiem tego podatku okazały się nieprzezwyciężalne. Ludność żydowska była teraz rozproszona na ogromnym obszarze tego państwa, i to głównie w dobrach prywatnych, gdzie jurysdykcję nad zamieszkałymi w nich żydami przejęli od króla chrześcijańscy właściciele. W 1581 roku sejm Rzeczypospolitej uchwalił, że wyliczoną, a właściwie wyznaczoną sumę zryczałtowanego pogłównego w wysokości trzydziestu tysięcy złotych mają zebrać i przekazać podskarbim koronnemu i litewskiemu sami żydzi, tj. starsi żydowscy Korony i Litwy. Zjazdy starszych odbywające się od jakiegoś czasu na jarmarkach lubelskich zostały w ten sposób zalegalizowane i zaczęto je nieoficjalnie nazywać sejmem żydowskim[6].

5 *Ibidem*, s. 142–143.

6 *Ibidem*, s. 39–42.

Zjazdy starszych żydowskich odbywały się już długo przed rokiem 1581 i działały skutecznie, regulując wiele życiowych kwestii społeczności żydowskiej. Władze państwowe o tym wiedziały i to tolerowały, choć niekiedy, jak w przypadku sporu o oficynę Haliczów, który opiszę w następnym rozdziale, dochodziło do konfliktów. Były więc przekonane o skuteczności zgromadzeń starszych żydowskich, zlecając im tak poważne zadanie, jak pobór podatków, z którym same nie potrafiły sobie poradzić.

Powstanie Rzeczypospolitej Obojga Narodów miało więc ogromne konsekwencje dla społeczności żydowskiej: oto powstał tolerowany przez władze państwowe system instytucji samorządowych z sejmem i sejmikami żydowskimi (oficjalnie nazywanymi zjazdami starszych żydowskich) na czele. System ten w nowej rzeczywistości był niezbędny dla funkcjonowania Rzeczypospolitej z powodów administracyjno-fiskalnych. Po wszystkich zmianach ustrojowych okazało się bowiem, że nie ma instytucji zdolnej zbierać podatki żydowskie, przede wszystkim pogłówne. Szlachta była zainteresowana pobieraniem podatków od żydów, ale dla siebie, nie dla skarbu państwa. Tymi musieli się zająć sami żydzi i do realizacji tych fiskalnych celów uzyskali stosowne uprawnienia administracyjne. Bardzo wzmocniło to autonomię i władzę ich instytucji, które oczywiście zajęły się regulowaniem także innych dziedzin żydowskiego życia.

Sejm Czterech Ziem: problem „zaginionego" pinkasu

Nie wiemy na pewno, jak powstawała centralna organizacja żydów Rzeczypospolitej, zwana w swej dojrzałej postaci (bo wcześniej nazwy przyjmowała rozmaite) Sejmem Czterech Ziem

(Waad Arba Aracot)[7]. Zgoda wśród historyków panuje jedynie co do tego, że decydującym momentem w jej dziejach był rok 1581, gdy władze państwowe obarczyły zadaniem poboru zryczałtowanego pogłównego żydowskiego starszych żydowskich Korony i Litwy[8]. Większość historyków uważa, że w tym właśnie celu żydzi Rzeczypospolitej powołali do życia ogólnopaństwową organizację, w której skład weszły przedstawicielstwa regionalne żydów, zorganizowane kilka dziesięcioleci wcześniej z pomocą władz: wielkopolskich, małopolskich, ruskich i litewskich. Ale w dokumencie sejmowym zarządzającym pobór, a także w późniejszych, nie ma mowy o żydowskim sejmie ani tym bardziej o jego powołaniu: przyjmuje się jedynie do wiadomości, że odbywają się zjazdy starszych żydowskich, mogące narzucić swą wolę ogółowi żydów, i próbuje się owe zjazdy wykorzystać w służbie państwa dla celów fiskalnych[9].

W odróżnieniu od kahałów i sejmików ziemskich, które miały oficjalne miejsce w ustroju Rzeczypospolitej, urzędnicy sejmu żydowskiego byli ignorowani – nie byli przez państwo ani powoływani, ani zatwierdzani, ani odwoływani. Do połowy XVIII wieku urzędnicy państwowi nie prowadzili też z marszałkami żydowskiego sejmu żadnej korespondencji ani się z nimi nie spotykali. Przyjmowali tylko finansowych delegatów zgromadzeń starszych, którzy przekazywali zebrane podatki. Pozostałe sfery aktywności sejmu były ostentacyjnie ignorowane. Ułatwiał to fakt, że Sejm Czterech Ziem, świadomy niejasności swego statusu, nie prowadził oficjalnej dokumentacji albo

7 Zob. Luis Finkelstein, *Jewish Self-Government in the Middle Ages*, New York 1964.

8 Zob. *Żydowski samorząd w Koronie (XVII–XVIII wiek). Źródła*, wprow. i oprac. Adam Kaźmierczyk, Przemysław Zarubin, Kraków 2019, s. 10–13.

9 A. Michałowska-Mycielska, *Sejmy i sejmiki*..., s. 40.

prowadzenia jej w którymś momencie poniechał[10]. Zatrzymam się na chwilę przy tej kwestii.

W instytucjach żydowskich dokumentację prowadzono zazwyczaj w formie pinkasu[11]. Historycy zakładali dotąd, że taki *pinkas* musiał być też prowadzony przez sejm żydów Korony, tyle że w odróżnieniu od pinkasu sejmu żydów litewskich jego po prostu nie ma. *Pinkas* Sejmu Czterech Ziem na podstawie rozproszonych odpisów i urywków miał odtworzyć Israel Halperin. Słowo „odtwarzać" nie wydaje się tu jednak właściwe. Halperin starał się nie tyle odtworzyć *pinkas*, co skonstruować go na podstawie wzmianek o decyzjach Sejmu Czterech Ziem rozproszonych m.in. po pinkasach gminnych i aprobatach rabinackich na książkach.

Przekonanie, że urzędnicy Waad Arba Aracot prowadzili *pinkas*, opiera się na założeniu, że sejm żydów Rzeczypospolitej został powołany przez władze Rzeczypospolitej (co nie jest zgodne z prawdą) i w związku z tym tak jak inne instytucje w kraju sporządzał stosowną dokumentację. Skoro każdy kahał prowadził dokumentację swoich zarządzeń w formie pinkasu, to wydawało się, że analogiczny *pinkas* musiał być prowadzony przez Waad Arba Aracot. Bliższe przyjrzenie się działalności Sejmu Czterech Ziem skłania jednak do sceptycyzmu: istnienie takiego pinkasu byłoby problematyczne chociażby dlatego, że wiele sejmowych zarządzeń było podejmowanych wbrew interesowi państwowemu Rzeczypospolitej i wbrew woli jej władz. Przykładowo trudno oczekiwać, by waad prowadził dokładną ewidencję pobieranych podatków i wydatków, z których część szła na korumpowanie

10 O problemie z rzekomym pinkasem Sejmu Czterech Ziem piszę obszernie w artykule: *Powstanie i likwidacja sejmów żydów polskich – próba nowego spojrzenia w perspektywie europejskiej*, „Kwartalnik Historii Żydów" 2019, 4, 276, s. 787–830.

11 *Pinkas* (hebr. kronika; od grec. *pinaks* – deska; jid. *pinkes*) – jest to rodzaj kroniki tradycyjnie prowadzonej przez organizacje żydowskie, zwłaszcza gminy.

szlachty i urzędników. Sejm żydowski Korony ogłaszał swoje decyzje szerszej publiczności jedynie wówczas, kiedy potwierdzał własnym autorytetem zarządzenia władz polskich, np. zakaz brania w arendę dóbr królewskich przez żydów, albo gdy były one zgodne z polityką władzy państwowej lub kościelnej – np. zarządzenie waadu z 1607 roku nakazujące ścisły rozdział żydów od chrześcijan. W takich przypadkach zarządzenia były redagowane w jidysz i odczytywane lub wywieszane w synagogach. W innych wypadkach decyzji nie odnotowywano w dokumentacji i przekazywano je wewnętrznymi, dyskrecjonalnymi kanałami.

Wiele wskazuje jednak na to, że pod koniec XVI wieku sejm żydowski Rzeczypospolitej taki *pinkas* prowadził. Dwa zarządzenia litewskiego sejmu z 1623 i 1670 roku sugerują istnienie jakiegoś dawnego pinkasu, niemal na pewno sejmu wspólnego jeszcze dla Litwy i Korony (rozdzielonych w 1623 roku). Odwołują się one do zarządzeń zapisanych w „starym pinkasie"[12], który się jednak – co też znaczące – nie zachował. W którymś momencie – sądzę że po roku 1603, gdy zlikwidowano sejm żydów Rzeszy na podstawie odkrytej i zadenuncjowanej władzom dokumentacji jego postanowień – uznano to zapewne za zbyt niebezpieczne. Rozgonienie sejmu żydów Rzeszy skłoniło Waad Arba Aracot do poniechania prowadzenia dokumentacji, która w przypadku denuncjacji zmusiłaby władze do takiego samego rozwiązania jak w Rzeszy.

Natomiast *pinkas* sejmu żydowskiego Litwy noszącego oficjalną nazwę Zjazdu Głównych Kahałów Litwy (Waad Ha-Kehillot Ha-Roszijot Bi-Medinat Lita) prowadzono aż do końca jego działalności w 1764 roku. Sprawia to wrażenie, jakby przedstawiciele kahałów Wielkiego Księstwa Litewskiego nie czuli potrzeby zachowywania w tajemnicy swoich postanowień. Można

12 A. Michałowska-Mycielska, *Sejmy i sejmiki*..., s. 93.

to tłumaczyć faktem, że sejm litewski miał ograniczone kompetencje, a prowadzony przez niego *pinkas* był w istocie wspólnym pinkasem głównych gmin, które się nań składały. Jego skład z czasem się zmieniał, ale najdłużej reprezentowane w nim były kahały Wilna, Grodna, Brześcia, Pińska i Słucka, którym podporządkowane były mniejsze kahały litewskie. To główne kahały miały obowiązek odnotowywać zarządzenia i wprowadzać je w życie, a nie sam waad. Niby to drobna różnica, ale mogła mieć znaczenie. O obowiązku prowadzenia takich pinkasów przypomniano m.in. na posiedzeniach w latach 1639 i 1667[13]. Niekiedy, jak w 1676 roku, waad litewski nakazywał władzom poszczególnych gmin wydanie regulacji powtarzających wcześniejsze postanowienia[14].

Sejmy żydowskie Litwy i Korony miały odmienny status, podejmowano na nich inne decyzje, na sejmie litewskim dużo mniej kontrowersyjne, i stąd żydzi litewscy nie obawiali się ich ujawnienia, a władze państwowe nie miały wobec nich podejrzeń. Sejm litewski regulował specyficzne, można powiedzieć regionalne problemy litewskich żydów. Natomiast sejm żydów Korony, który zachował dla siebie nazwę Waad Arba Aracot, zajmował się nie tylko problemami regionalnymi Korony, ale też zagadnieniami ogólnopaństwowymi o nieporównanie większej wadze, dużo bardziej drażliwymi i – dla sejmu – niebezpiecznymi. Dostrzegały to władze państwowe Rzeczypospolitej, które w XVIII wieku wysyłały swoich przedstawicieli tylko na jego posiedzenia, ignorując zupełnie sejm żydów litewskich. Można powiedzieć, że nawet po powstaniu sejmu litewskiego sejm żydowski Rzeczypospolitej działał nadal pod dawną nazwą w strukturach sejmu żydów Korony, a sejm żydów litewskich był tylko jego regionalną odnogą.

13 *Ibidem*, s. 79.

14 *Ibidem*, s. 89.

Rzeczpospolita przekazała zgromadzeniom starszych żydowskich ważne kompetencje państwowe, a co za tym idzie władcze uprawnienia w stosunku do żydów, odmawiając zarazem uznania ich jako instytucji mającej umocowanie w systemie prawnym państwa. Mimo to starsi żydowscy chętnie te zadania i kompetencje przyjęli, stawali się bowiem w ten sposób centralną organizacją żydowską w Rzeczypospolitej Obojga Narodów wyposażoną w ogromne uprawnienia egzekucyjne. Władze państwowe wolały jednak tych władczych prerogatyw, wychodzących daleko poza pobór wydatków, nie widzieć.

Sejm Czterech Ziem w perspektywie europejskiej

Polska od początku swej państwowości czerpała wzory i inspiracje ustrojowe z zachodniej Europy, a zwłaszcza z sąsiedniej Rzeszy. Dotyczy to również społeczności żydowskiej. Opisując powstanie i funkcjonowanie żydowskiego sejmu Rzeczypospolitej, warto więc mieć na uwadze dzieje sejmów żydowskich Francji[15], Włoch i przede wszystkim Rzeszy. Dopiero w kontekście europejskim można ocenić, co w dziejach sejmu żydowskiego Rzeczypospolitej było typowe dla wszystkich sejmów żydowskich chrześcijańskiej Europy, a co swoiste, jedyne w swoim rodzaju, a w konsekwencji – ustalić, czy słusznie uznaje się Waad Arba Aracot za instytucję wyjątkową w dziejach żydów.

Sejmy żydowskie, czyli zjazdy przedstawicieli kahałów poszczególnych regionów lub państw, zbierały się w Europie

15 Zob. na ich temat Emily Taitz, *The Jews of Medieval France. The Community of Champagne*, Contributions to the Study of World History 45, Westport 1994, *passim*.

chrześcijańskiej od średniowiecza i długo nie budziły kontrowersji. Wydawały się pożyteczne zarówno dla samych żydów, jak i dla władców. Spotykały się z życzliwym przyjęciem ze strony zwierzchności chrześcijańskiej, a nawet były zwoływane na jej żądanie dla rozdziału podatków czy wprowadzenia w życie nowych regulacji dotyczących żydów. Dla wszystkich było oczywiste, że przedstawiciele kahałów załatwiają na nich także wewnętrzne sprawy społeczności żydowskiej. Władcy woleli nawet, by sprawy takie żydzi załatwiali pod ich okiem. Sejmy w roli reprezentanta społeczności żydowskiej okazywały się skuteczniejsze od powoływanych w późnym średniowieczu przez władców, także w Rzeczypospolitej, naczelnych czy generalnych rabinów. Ci pełnomocnicy władzy popadali bowiem często w konflikty z oligarchią żydowską i stawali się bardziej źródłem problemów niż narzędziem ich zażegnywania i rozwiązywania.

Były dwa warunki bezkonfliktowego funkcjonowania waadów w państwie chrześcijańskim. Przede wszystkim nie wolno im było wchodzić w kompetencje chrześcijańskiej zwierzchności. Drugim warunkiem było ograniczenie zakresu działania do domeny władcy, który niechętnie patrzył na odwoływanie się do zagranicznych autorytetów, nawet tylko religijnych, czy łączenie się w szersze, ponadpaństwowe związki. Uważano, że podważa to suwerenność państwa i podkopuje autorytet władców. Znamienne jest to, że o uczestnictwie przedstawicieli polskich kahałów w XVI-wiecznych zjazdach sejmu żydów Rzeszy dowiadujemy się jedynie z dokumentów tego sejmu[16], w polskich

16 W posiedzeniach sejmu żydów Rzeszy w 1564 i 1565 roku mieli brać udział przedstawiciele „całego Aszkenazu", a więc poza żydami Rzeszy także reprezentanci żydów Rzeczypospolitej i Włoch. Jaakow z Wormacji pisał o zebraniu „przywódc[ów] żydów z całej Rzeszy razem z innymi uczonymi i dostojnymi mężami z Polski i innych [państw]", zob. Eric Zimmer, *Jewish Synods in Germany during the Late Middle Ages*, New York 1978, s. 73.

Copyright © by Jan Doktór,
Copyright © for this edition by Żydowski Instytut Historyczny
im. Emanuela Ringelbluma, Warszawa 2026
ISBN 978-83-67872-49-2

RECENZENCI dr hab. Michał Galas, prof. UJ
dr hab. Stanisław Obirek, prof. UW

REDAKTOR PROWADZĄCY Aneta Buczyńska-Wilczak

REDAKCJA JĘZYKOWA, INDEKS Barbara Jędraszko

KOREKTA JĘZYKOWA Elwira Wyszyńska

KOREKTA TECHNICZNA Marta Wojas

KONSULTACJA JĘZYKOWA Katarzyna Orkan-Łęcka

SKŁAD WERSJI ELEKTRONICZNEJ Michał Latusek

DRUK I OPRAWA Totem.com.pl

FOTOEDYCJA Oleh Diakon

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego

Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego

Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma
ul. Tłomackie 3/5
00-090 Warszawa
Księgarnia internetowa
www.KsiegarniaNaTlomackiem.pl
Wydanie pierwsze

Do licznych zalet książki trzeba dodać erudycję i wieloletnie doświadczenie badawcze Jana Doktóra, który przez dekady zgłębiał poruszane w niej zagadnienia. Prezentowana publikacja będzie pierwszym przekrojowym opracowaniem, które z całą pewnością znajdzie licznych czytelników.

Na podstawie recenzji prof. Michała Galasa

[...] każdy z kolejnych rozdziałów jest mini-monografią tematów wzajemnie się dopełniających i tworzących spójny obraz historii kulturowej polskich żydów. Książka ma charakter wyczerpującego kompendium, a nawet podręcznika, który może służyć różnym grupom studentów i badaczy zainteresowanych nie tylko samą historią, ale również dzisiejszym stanem badań w nauce światowej.

Na podstawie recenzji prof. Stanisława Obirka