

MARCIN WODZIŃSKI

**Oświecenie
żydowskie w
Królestwie Polskim
wobec chasydyzmu**

MARCIN WODZIŃSKI

***Oświecenie żydowskie
w Królestwie Polskim
wobec chasydyzmu***

Dzieje pewnej idei

Spis treści

Wprowadzenie	8
„Prehistoria” Krytyka antychasydzka w ostatnich latach Rzeczypospolitej	15
Oponenci (mitnagdim)	15
Pierwsze głosy haskali	20
Z Litwy do Berlina: Salomon Majmon	21
Z Podola do Galicji: Mendel Lefin	24
Pierwszy maskil Rzeczypospolitej: Jacques Calmanson	27
Haskala w Królestwie Polskim 1815-1860 Charakterystyka	33
Czym było Królestwo Polskie?	33
Kim byli maskile Królestwa Polskiego?	35
Instytucje haskali	37
Geografia polskiej haskali	39
Ideologia i program	41
Czy język czyni maskila?	51
Dlaczego po polsku? Specyfika haskali w Królestwie Polskim	53
W dobie konstytucyjnej Formowanie się krytyki antychasydzkiej wśród maskili Królestwa Kongresowego	59
Demonizacja chasydyzmu: Friedländer, Radomiński, Niemcewicz	59
Głos polskiej haskali w debacie lat 1818-1822: Antoni Eisenbaum	63
Województwo kaliskie: pierwsze śledztwa i pierwsze raporty	67
Rządowe dochodzenia z lat 1818-1824 i rola Abrahama Sterna	71
Dlaczego maskile Królestwa Polskiego ignorowali chasydyzm?	78
Między powstaniami Wzrost zainteresowania chasydyzmem i jego pierwsze reinterpretacje	91
Wzrost zainteresowania chasydyzmem	91
Teatr chasydów Efraima Fischelsohna	95
Projekty reform: Eliaszkowski	97
Nowa faza ekspansji chasydyzmu	99
Życie codzienne konfliktu: anatomia sporu	104
Pierwsza haskalowa obrona chasydyzmu: Jakub Tugendhold	108
U progu lat sześćdziesiątych Przemiany ideowe i schyłek haskali w Królestwie Polskim	118
Od polskiego języka do polskiej świadomości	119
Polski patriotyzm	124
Narodowość: polska czy żydowska?	126
Maskile - integracjoniści - asymilatorzy	127
Wobec chasydyzmu	131
Zbratanie nie tylko polsko-żydowskie Przełom w postawach wobec chasydyzmu	139
Diagnoza	140
Rozwiązania	143
Przymioty chasydyzmu i wady postępu	145
Neufelda pochwała chasydyzmu	147
Kontra z prowincji: anatomii sporu ciąg dalszy	149
Coraz mniej entuzjazmu „Izraelita” i umiarkowany nurt integracji	155

Dziedzictwo „Jutrzenki”	156
Peltyna wyznanie wiary	158
Ku poznaniu	160
Izrael Leon Groszlik: Listy młodego eks-chasyda	164
Wielkie rozczarowanie	167
Bezradność historyka: Hilary Nussbaum	170
Nowe zagrożenia	174
Koniec pewnej idei Polityczna, historyczna i poetyczna wizja chasydyzmu	179
Kryzys ideologiczny formacji integracyjnej	179
Polityczny aspekt chasydyzmu: Nachum Sokołów	182
Poza haskalową historiografią chasydyzmu	186
„Ze śpiewami i tańcami” - literacka moda na chasydyzm	190
Między marginalizacją, demonizacją i nostalgią Podsumowanie i wnioski	198
Aneksy I. Calmanson o chasydyzmie (1796)	203
II. Raport Sterna (1818)	204
III. Raport Schönfelda (1820)	206
IV. Memoriał Moszkowskiego (1845)	209
V. Eol i Febus (Bajka) (1863)	210
VI. Cadyk Brukman i piotrkowscy doktorzy (1870)	212
Wykaz skrótów	217
Źródła i literatura wykorzystane w pracy	218
Źródła archiwalne	218
Źródła drukowane	218
Literatura	223

WYDAWNICTWO CYKLADY
WARSZAWA 2003

Copyright © by Marcin Wodziński 2003
Copyright © for this edition by Wydawnictwo Cyklady

Wydanie pierwsze, Warszawa 2003

*Publikacja dofinansowana
przez Wydział Filologiczny Uniwersytetu Wrocławskiego*

Recenzent
prof. Theodore R. Weeks

Redaktor prowadzący
Regina Gromacka

Redaktor
Maria Konopka-Wichrowska

Redaktor techniczny
Zbigniew Garwacki

Projekt okładki
Michał Brzozowski

Korekta
Marzena Zalewska

ISBN 83-86859-73-3

Adres do korespondencji:
Wydawnictwo Cyklady
04-026 Warszawa 50, skr. poczt. 36
tel./faks (22)810-71-87
e-mail: info@cyklady.com.pl www.cyklady.com.pl

Pliki przygotowane na podstawie wydania oryginalnego. Numeracja stron i przypisów może być zmieniona w stosunku do oryginału. W przypadku odwołań i cytowań, prosimy o korzystanie z numeracji wydania oryginalnego.

CC BY-ND Creative Commons Uznanie autorstwa - Bez utworów zależnych 3.0
PL

Język: polski

Rodzicom

WPROWADZENIE

Konflikt między przedstawicielami żydowskiego oświecenia (haskali) i konkurującym z nim ruchem chasydzkim został słusznie uznany w literaturze historycznej za jeden z najważniejszych sporów nurtujących społeczność żydowską w Europie Środkowej i Wschodniej w wieku modernizacji. Być może dlatego wśród badaczy dominuje przekonanie, że temat ów został już dostatecznie rozpoznany i opisany, a obecny stan wiedzy jest zadowalający. Istotnie, pierwsze studia poświęcone temu zagadnieniu pojawiły się u zarania nowoczesnej historiografii żydowskiej, różnego rodzaju rozproszone uwagi znajdujemy niemal we wszystkich pracach dotyczących historii wschodnioeuropejskiego żydostwa w XIX w., a wrażenie bogactwa literatury przedmiotu wywoływać mogą niezliczone wzmianki i liczne przyczynki poruszające problem stosunku do chasydyzmu kilku najbardziej znanych ideologów ruchu haskalowego, przede wszystkim Józefa Perla, Judy Lejba Miesesa, Samuela Byka czy Eliezera Zweifla¹.

Coraz liczniejsze są też studia poświęcone postaciom może mniej znaczącym (przynajmniej dla świata haskali), lecz w jakiś sposób ciekawym ze względu na ich stosunek do chasydyzmu².

Uważniejsza lektura tych i podobnych opracowań prowadzi jednak do przekonania, że podstawą przytłaczającej większości wzmianek o odwiecznej "wrogości" Żydów oświeconych do chasydyzmu są stereotypy, które często zaciemniają właściwe zrozumienie badanych tekstów źródłowych. Również zadziwiająco mało poważniejszych analiz postaw środowisk "postępowych" wobec chasydyzmu wykracza poza badanie poglądów jednostkowych - z zasady ograniczają się do

¹ Podstawowe prace poświęcone stosunkowi Perla do chasydyzmu: Raphael Mahler, *Hasidism and the Jewish Enlightenment. Their Confrontation in Galicia and Poland in the First Half of the Nineteenth Century*, tłum. Eugene Orenstein, Aaron Klein, Jenny Machlowitz Klein, Philadelphia 1985, s. 121-168; Abraham Rubinstein, *Hahaskala wehachasidut. Pe'iluto szel Josef Perl, Bar Ilan* 12 (1974), s. 166-178; Joseph Perl, *Uiber das Wesen der Sekte Chassidim*, red. Avraham Rubinstein, Jerusalem 1977 (zob. wstęp Rubinsteina); Shmuel Werses, *Ketaw pulmus maskili ganuz bignuta szel hachasidut, w: Mechkare chasidut*, red. Immanuel Etkes, David Assaf i Josef Dan, Jerusalem 1999, s. 65-88; tegoż, *Bejn meci'ut lebidjon. Megale Temirin* szel Josef Perl be'ejne maskilim wechassidim, w: *Bema'egle chasidim. Kowec mechkarim lezichro szel Profesor Mordechai Wilensky*, red. Immanuel Etkes i in., Jerusalem 2000, s. 209-235. O Miesesie zob. Yehuda Friedlander, *Hasidism as the Image of Demonism. The Satiric Writings of Juda Leib Mieses*, w: *From Ancient Israel to Modern Judaism. Intellect in Quest of Understanding. Essays in Honor of Marvin Fox*, t. 3, red. Jacob Neusner, Ernest S. Friedrichs i Nahum M. Sama, Atlanta 1989, s. 159-177; tegoż, *The Struggle of the Mitnagdim and Maskilim against Hasidism. Rabbi Jacob Emden and Judah Lejb Mieses*, w: *New Perspectives on the Haskalah*, red. Shmuel Feiner i David Sorkin, London-Portland 2001, s. 103-112. O Byku zob. przede wszystkim: Shmuel Werses, *Bejn szene olamot. Ja'akow Szemu'el Bik bejn haskala lechassidut. Ijun mechudasz, „Gal Ed” 9 (1986)*, s. 27-76. Podstawowe prace o Zweiflu: Shmuel Feiner, *Hamifne beha'arachat hachasidut. Eliezer Zweifel wehahaskala hametuna beRusja, „Zion” 51 (1986)*, nr 2, s. 167-210; Gloria Wiederkehr-Pollack, *Eliezer Zweifel and the Intellectual Defence of Hasidism*, Hoboken N.J. 1995.

² O stosunku do chasydyzmu Barucha Schicka, prekursora haskali w Europie Wschodniej zob. David Fishman, *Russia's First Modern Jews. The Jews of Shklov*, New York 1995, s. 118-119; Yoseph Salmon, *Alpulmus keneged hachasidut behakdamat R. Baruch miSzklow le"Sefer Oklidos"*, w: *Mechkare chasidut*, red. Immanuel Etkes, David Assaf i Josef Dan, Jerusalem 1999, s. 57-64. O innym wczesnym maskilu Manasse z Ilińców zob. Isaac E. Barzilay, *Acceptance or Rejection. Manasseh of Ilya's (1767-1831) Ambivalent Attitude toward Hasidism*, *Jewish Quarterly Review* 74 (1983-4), s. 1-20 (przedruk w Isaac E. Barzilay, *Manasseh of Ilya. Precursor of Modernity Among the Jews of Eastern Europe*, Jerusalem 1999, s. 114-136). O rosyjskim uczonym "Żydzie" Mojżeszu Berlinie zob. Ilia Lurie, Arkadii Zeltser, *Moses Berlin and the Lubavich Hasidim. A Landmark in the Conflict between Haskalah and Hasidism*, "Shvut" (1997), nr 5, s. 32-64. O Rubenie Braudesie zob. David Weinfeld, "Isz chasidi" szel Re'uwen Aszer Brodes wehatemura bejachas kelape hachasidut biszenot ha-70 szel hame'a ha-19, w: *Bema'egle chasidim. Kowec mechkarim lezichro szel Profesor Mordechai Wilensky*, red. Immanuel Etkes i in., Jerusalem 2000, s. 237-244. Ciekawe studium stosunku do chasydyzmu Michy Józefa Berdyczewskiego - Shmuel Werses, *Hachasidut be'olamo szel Berdyczewski, „Molad” N.S. 1 (1967-68)*, nr 4, s. 465-475. Anonimowy haskalowy traktat antychasydzki opublikowała ostatnio Ada Rapoport-Albert, "Eze szel'elot uteszuwot al derech Sza'altiel weJehujade'a". Sanegoria maskilit al hachasidut bichtaw jad alum szem mibet midraszo szel Eli'ezer Zweifel, w: *MiWilna liruszalajim. Mechkarim betoldotehem uwetarbutam szel Jehude mizrach Eropa mugaszim leprofesor Shmuel Werses*, red. David Assaf i in., Jerusalem 2002, s. 71-122.

przyczynków, a zupełnie wyjątkowo dążą do ujęcia syntetycznego. Wśród nielicznych prób nieco ogólniejszego naszkicowania omawianego zagadnienia wymienić należy przede wszystkim prace Raphaela Mahlera, Shmuela Wersesa i ostatnio Shmuela Feinera³. Jednak i te ujęcia, mimo licznych i bardzo różnych zalet, są pod wieloma względami niepełne. Po pierwsze zauważyć należy, że poświęcone są niemal wyłącznie haskali galicyjskiej, tak jakby opisywany konflikt nie istniał poza granicami monarchii habsburskiej. Ciekawą ilustracją tej tendencji jest monografia Mahlera dotycząca dziejów haskali i chasydyzmu w Galicji i Królestwie Polskim. O ile w części poświęconej Galicji Mahler szkicuje stosunkowo bogaty (choć tendencyjny i zogniskowany na Perlu) obraz postaw i poglądów antychasydzkich, o tyle w części dotyczącej Królestwa Polskiego temat sprowadzony został do kilku ogólnikowych zdań, a autor wysunął nawet tezę, że takich postaw w Kongresówce w zasadzie nie było.

Również autorzy nowszych prac, Shmuel Werses i Shmuel Feiner, skupiają uwagę na „klasycznych” tekstach antychasydzkich maskili galicyjskich, przede wszystkim Perla i Miesesa, po części również Nachmana Krochmala, Salomona Judy Rapoporty czy Izaaka Ertera, a więc galicyjskich ideologów haskali współczesnych Perlowi i Miesesowi. Ujęcie takie jest w jakiejś mierze uzasadnione, ponieważ tak Perl, jak i Mieses są modelowym wręcz przykładem antychasydzkiej fobii. Wątek walki z ruchem chasydzkim zajmuje ważne miejsce w ich twórczości, a podnoszone przeciw chasydyzmowi zarzuty są tam szczególnie ostre. Stosunkowo szerokie zainteresowanie wzbudzają też wrogi chasydyzmowi poglądy Menachema Mendla Lefina z Satanowa, uznawanego za ojca galicyjskiej haskali, również za inspiratora jej postaw antychasydzkich⁴. Koncentrowanie się badaczy na stosunkowo niewielkiej liczebnie, terytorialnie i czasowo grupie galicyjskich maskili prowadzi jednak do absolutyzowania antychasydzkiej obsesji jako jedynej, czy przynajmniej dominującej postawy wobec chasydyzmu w obozie Żydów oświeconych. Naturalną tego konsekwencją było przedstawianie pism Jakuba Samuela Byka czy Abrahama Kohna broniących ruchu chasydzkiego jako nietypowych i nowatorskich. Nie kwestionując słuszności takiej oceny (doskonale wyjaśnionej przez Shmuela Wersesa), należy jednak postawić metodologiczne pytanie o zasadność przyjętych kryteriów „normy” i „wyjątku”. Innymi słowy: czy rzeczywiście postawy i opinie Perla i Miesesa można uznać za typowe, a poglądy Byka za wyjątkowe, a jeśli tak, to dla kogo, gdzie i kiedy? Jakie zachodziły relacje (ilościowe i jakościowe) między polemiką z chasydyzmem i innymi elementami światopoglądu ówczesnych maskili? Czy zawsze, dla wszystkich i wszędzie była to kwestia najważniejsza, czy też uchwycić możemy tu jakieś istotne geograficzne lub chronologiczne zróżnicowanie? O różnym stosunku do chasydyzmu maskili z Galicji i innych ziem monarchii habsburskiej wynikającym z różnicy sytuacji społecznej wspomina Feiner⁵. Ale możemy przypuszczać, że podobne rozbieżności opinii i postaw zachodziły też poza państwem Habsburgów i że zmieniały się w czasie. A zatem, czy poglądy na chasydyzm w latach dziewięćdziesiątych XIX w. były takie same jak w latach dwudziestych czy trzydziestych? Czy antychasydzka obsesja przywódców udzieliła się szerszym kręgom ich zwolenników, zwanych w studiach Mordechaja Zalkina „społecznym zapleczem haskali”? I co właściwie znaczyły głosy na temat chasydyzmu odzywające się w obozie galicyjskich maskili?

³ Mahler, *Hasidism... i oryginalna, pełniejsza wersja hebrajska: Hachasidut wehahaskala* (beGalicia uwePolin hakongresa'it bamachacit harizona szel hame'a hatesza-esre, hajesodot hasocijalijim wehamedinijim), Merchavia 1961; Shmuel Werses, *Hachasidut be'ejne sifrut hahaskala. Min hapulmus szel maskile Galicia*, w: tegoż, *Megamot wecurot besifrut hahaskala*, Jerusalem 1990, s. 91-109 (przedruk w: *Hadat wehachajim. Tenu'at hahaskala hajehudit bemizrach Eropa*, red. Immanuel Etkes, Jerusalem 1993, s. 45-63); tegoż, *Tofa'otszel magija wedemonologija be'aspaklarija hasatirit szel maskile Galicia*, „*Mechkare Jeruszalajim befolklor Jehudi*” 17 (1995), s. 33-62. Doskonale i jak dotąd najkompletniejsze studium omawianego zagadnienia to Shmuel Feiner, *Haskalah and History. The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness*, tłum. Chaya Naor i Sondra Silverston, Oxford-Portland 2002, zwłaszcza s. 91-115, 306-317.

⁴ O Lefinie i jego stosunku do chasydyzmu zob. rozdz. 1 niniejszej pracy; tam również literatura przedmiotu.

⁵ Feiner, *Haskalah and History...*, s. 73.

Te same pytania wypadnie postawić badaczom stosunku haskali do chasydyzmu w Cesarstwie Rosyjskim, których uwaga skupiła się niemal wyłącznie na przełomowych publikacjach lat siedemdziesiątych XIX w., przede wszystkim traktacie Eliezera Zweifla *Szalom al Isra'el* (Pokój dla Izraela). Znowu, nie kwestionując słuszności cennych spostrzeżeń Shmuela Feinera, należy zastanowić się, czy sformułowane przezeń tezy mają charakter uniwersalny, czy rzeczywiście dokumentują przełom w postawach wobec chasydyzmu wspólny dla wszystkich środowisk maskili w Europie Wschodniej (czy choćby Rosji) i czy potrafimy właściwie to ocenić, skoro do dziś wiemy niewiele o postawach wobec chasydyzmu maskili rosyjskich przed przełomem Eliezera Zweifla i postawach innych wschodnioeuropejskich przedstawicieli oświecenia żydowskiego współczesnych autorowi *Szalom al Isra'el*.

Podsumowując zatem, można powiedzieć, że mimo licznych opracowań poruszających różne i ważne aspekty oświeceniowych postaw wobec chasydyzmu, stan wiedzy w tej dziedzinie jest wciąż cząstkowy i statyczny, bowiem za punkt odniesienia przyjmuje się zwykle antychasydzką publicystykę galicyjskich maskili Perla i Miesesa oraz zwrot ku chasydyzmowi uosabiany przez rosyjskich przedstawicieli umiarkowanej haskali, przede wszystkim Zweifla. Ponadstuletni rozwój idei stosunku do chasydyzmu, stanowiącej jeden z podstawowych problemów światopoglądowych, czasami wręcz obsesji Żydów oświeconych Europy Środkowej i Wschodniej, interpretowany jest na podstawie dwóch ograniczonych czasowo i terytorialnie przypadków, które - jakkolwiek ważne - nie pozwalają na właściwe zrozumienie struktury konfliktu ani tym bardziej jej ewolucji i wewnętrznej dynamiki. Taki stan wiedzy nie pozwala również - i to według mnie jest najważniejsze - na zrozumienie, dlaczego chasydyzm zajmował (i czy rzeczywiście zajmował, a jeśli tak, to kiedy?) w świadomości maskili tak eksponowane miejsce, jak przyjmuje się w tradycyjnych opracowaniach historiograficznych, oraz jaka była rzeczywista funkcja polemiki antychasydzkiej w światopoglądach i strategiach żydowskich zwolenników modernizacji.

To wszystko skłoniło mnie do podjęcia tematu stosunku maskili i ich spadkobierców do ruchu chasydzkiego w możliwie najszerszym zakresie czasowym - a więc od pierwszych oświeceniowych wypowiedzi dotyczących chasydyzmu w końcu XVIII w. aż po kres istnienia haskali i ugrupowań ich spadkobierców na przełomie stuleci XIX i XX - oraz do postawienia możliwie najszerszego zestawu pytań w najszerszym możliwym kontekście. Analizując rozwój owej idei, zadałem sobie nie tylko pytanie o to, co o chasydyzmie sądzili i mówili Żydzi oświeceni, lecz także cały szereg pytań sygnalizowanych powyżej: Jaki był związek głoszonych poglądów na temat chasydyzmu z pozostałymi elementami ideologii i strategii haskali? W jakiej mierze i jak polemika z chasydyzmem odzwierciedlała inne konflikty społeczne nurtujące społeczność żydowską w XIX wieku? W jakiej mierze polemika ta odzwierciedlała rzeczywiste przemiany w społeczności żydowskiej Europy Wschodniej, a zwłaszcza jak była związana z ewolucją samego chasydyzmu? Czy można mówić o rozwoju owych poglądów, a jeśli tak, to jak on przebiegał? Czy rzeczywiście, dlaczego i kiedy chasydyzm stał się jedną z obsesji środowisk haskalowych? Jakie były zwerbalizowane i - znacznie ciekawsze - ukryte funkcje owej antychasydzkiej polemiki? Co miał na myśli przeciętny przedstawiciel obozu postępowego, mówiąc i pisząc „chasyd”, oraz czy zawsze i dla wszystkich przedstawicieli tego obozu słowo „chasyd” znaczyło to samo?

Dostępny materiał nie zawsze umożliwiał pełne odpowiedzi na wszystkie te pytania. Zwłaszcza ustalenia w dziedzinie społecznego rozwoju chasydyzmu, naturalnego kontekstu badanych idei, musiały zatrzymać się na poziomie wstępnym, gdyż szersze potraktowanie tego zagadnienia przekraczałoby ramy niniejszej pracy. Niemniej dopiero postawiwszy wszystkie te pytania, pokusić się możemy o wiarygodne odpowiedzi, przynajmniej w dziedzinach zasadniczych dla tego studium.

Ważność podjętego tematu widzę też w jeszcze jednym jego aspekcie. Badając stosunek środowisk postępowych do chasydyzmu, miałem nadzieję, że uda mi się nie tylko poprawnie zrekonstruować fragment ważnego, lecz przebrzmiałego

już konfliktu ideowego poruszającego społeczność żydowską w XIX w., ale także przyczynić się do zrozumienia bardziej uniwersalnych mechanizmów kształtowania i rozwoju fobii społecznych, zasad konstruowania stereotypowego obrazu przeciwnika oraz do wyjaśnienia znaczenia tych elementów dla budowania tożsamości analizowanej grupy. Temat jest tym bardziej aktualny, że uprzedzenie świeckiej społeczności współczesnego Izraela wobec środowisk ultraortodoksyjnych jest wciąż ważnym elementem życia społecznego tego kraju, a ma ono przecież swe bezpośrednie korzenie w ideach i zdarzeniach będących tematem niniejszej pracy. Można zresztą przypuszczać, że natura tych fobii nie jest zbyt odległa od analogicznych zjawisk nurtujących społeczeństwo dzisiejszej Polski, by wspomnieć tylko o radykalnym antyklerykalizmie środowisk lewicowych czy antykomunizmie populistycznej prawicy.

Parę słów o granicach geograficznych niniejszego studium. Choć badane zagadnienie jest charakterystyczne dla całego ruchu haskalowego Europy Środkowej i Wschodniej, obszar badawczy ograniczyłem do ziem centralnej Polski, politycznie odpowiadających Księstwu Warszawskiemu i jego sukcesorowi - Królestwu Polskiemu (różnice terytorialne między nimi są dla tej pracy nieistotne). Formalnie przeczy to wspomnianemu postulatowi możliwie najszerszego ujęcia tematu, okazało się jednak zabiegiem koniecznym ze względu na „nietypowość” polskiej⁶ wersji haskali i jej drogi rozwoju na tle Galicji, Rosji, jak i krajów Europy Środkowej (więcej o specyfice polskiej haskali w rozdz. 2).

„Prehistorię” konfliktu wokół chasydyzmu, a więc zarzuty stawiane nowemu ruchowi przez oponentów z obozu zachowawczego (*mitnagdim*) oraz pierwsze polemiki antychasydzkie wczesnych maskili, wyprzedzających powstanie Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego, przedstawiam w rozdziale pierwszym. Przedmiotem szczególnego zainteresowania będą tam poglądy Menachema Mendla Lefina (Satanowera) i Jacques’a Calmansona, jako że stanowią one naturalny kontekst późniejszego rozwoju idei, a obaj wymienieni maskile są bezpośrednimi prekursorami ruchu haskalowego w centralnej Polsce, drugi z nich - również stosunku do chasydyzmu. Jak postaram się wykazać, poglądy maskili Królestwa Polskiego w pierwszej połowie XIX wieku w pełni wyrastały z idei głoszonych w ostatnich dziesięcioleciach poprzedniego stulecia.

Nietypowa (tzn. odmienna od Galicji i Rosji) droga żydowskiej modernizacji na ziemiach centralnej Polski sprawiła, że formację, której poglądy będą stanowiły przedmiot analizy w niniejszej pracy, tylko najogólniej zdefiniować można jako obóz haskali (przedstawiam tę zmieniającą się formację w dwóch rozdziałach, drugim i piątym). W istocie mówić należy bowiem raczej o dwóch ugrupowaniach niż o jednym, a więc o haskali z pierwszej połowy XIX stulecia (charakterystyka w rozdz. 2) i jej bezpośrednich spadkobiercach z drugiej połowy wieku (zob. rozdz. 5). Tradycyjny obóz oświecenia żydowskiego uległ w Królestwie Polskim dezintegracji znacznie wcześniej niż w Galicji czy Cesarstwie Rosyjskim i już na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych zauważyć możemy rozpad środowiska na konkurujące ugrupowania - hebrajskojęzycznych, prorosyjskich maskili, radykalne skrzydło asymilacji oraz polonizujących się integracjonistów⁷. Choć tylko pierwsze, najmniej liczne, mieściło się w ścisłej pojętej definicji haskali⁸, obiektem zainteresowania będzie też - a nawet przede wszystkim - ostatnie. Po pierwsze dla-

⁶ Zgodnie ze zwyczajami XIX-wiecznej literatury przedmiotu oraz historiografii (zwłaszcza żydowskiej) traktującej o dziejach Żydów w XIX w., używam określeń „Polska” i „polski” na Królestwo Kongresowe, a nie wszystkie ziemie polskie, tak więc „haskala polska” to inaczej „haskala w Królestwie Polskim”. Inne zastosowanie terminu „Polska” jest za każdym razem sygnalizowane.

⁷ W tradycyjnej historiografii obóz ten nazywany był ugrupowaniem asymilacyjnym, jednak termin ten nie oddaje jego charakteru, bowiem sugeruje sprzeczną z programem „asymilatorów” utratę odmienną żydowskiej tożsamości. Dlatego terminu tego coraz częściej się unika, zwłaszcza w pracach poświęconych historii XIX wieku. Przyjmuję zatem termin „integracjoniści”, zaproponowany przez Ezrę Mendelsohna (On Modern Jewish Politics, New York-Oxford 1993, s. 16-17, tam też ogólna dyskusja terminologiczna), a miano asymilacji rezerwuję dla tych, którzy istotnie dążyli do zatarcia znamion żydowskości.

⁸ Stosuję tu definicję Shmuela Feinera, Towards a Historical Definition of the Haskalah, w: New Perspectives on the Haskalah, red. Shmuel Feiner i David Sorkin, London-Portland 2001, s. 184-219.

tego, że formacja hebrajskojęzycznej haskali w Królestwie Kongresowym niemal do końca istnienia nie zdobyła się na jasne stanowisko wobec chasydyzmu, podczas gdy polsko-żydowskie środowiska integracjonistów żywo podjęły haskalową debatę wokół kwestii chasydzkiej i w ten sposób kontynuowały postawy światopoglądowe wcześniejszych maskili. Po drugie - co ważniejsze - dlatego, że ugrupowanie integracjonistów było bezpośrednim kontynuatorem idei polskiej haskali i ideologicznie stało w pół drogi między tradycyjnymi ideami oświecenia żydowskiego i ideami posthaskalowymi, a więc jego koncepcje - również te dotyczące chasydów - były bardzo bliskie światopoglądowi wschodnio-europejskiej haskali, zwłaszcza jej radykalnych odłamów z drugiej połowy XIX stulecia⁹. Po trzecie - i najważniejsze - dlatego, że integracjoniści stanowili od drugiej połowy lat pięćdziesiątych dominującą w Królestwie Polskim formację Żydów „postępowych”, a więc również w tym sensie byli bezpośrednimi spadkobiercami obozu haskalowego.

Mimo pogłębiającego się od lat osiemdziesiątych kryzysu, obóz integracjonistów przetrwał w Kongresówce do początków XX w. Koniec tej, jak każdej innej, formacji nie był spektakularnym upadkiem, lecz raczej przeciągającym się, długotrwałym i bolesnym procesem atrofii i dekompozycji. Nowe ugrupowania syjonistyczne i lewicowo-internacjonalistyczne, różne odcienie asymilacji czy orientacja reprezentowana przez prasę jidyszową, które zajęły miejsce upadającej opcji integracyjnej, mieściły się już całkowicie poza tradycją haskali. Zerwanie z oświeceniową przeszłością wyrażało się na wiele różnych sposobów. Co tutaj ważne - jednym z najwyraźniejszych znaków porzucenia ideologii haskali i wejścia w świat wartości posthaskalowych było właśnie odejście od dotychczasowych oświeceniowych polemik z chasydyzmem i zaakceptowanie tego ruchu, charakterystyczne chociażby dla pism Michy Józefa Berdyczewskiego¹⁰. Koniec opcji haskalowej (i jej integracyjnej kontynuacji) był więc też końcem badanej idei. To wyznacza cezurę zamykającą obszar moich badań.

Jak cała droga polskiej haskali, tak stosunek żydowskich zwolenników oświecenia w centralnej Polsce do ruchu chasydzkiego różnił się od analogicznych postaw maskili rosyjskich i galicyjskich oraz od poglądów wyrażanych przez żydowskich zwolenników integracji z Czech, Niemiec czy Węgier. W tym sensie wyniki moich badań stanowią „studium przypadku” i nie dają się bezpośrednio przenieść na spostrzeżenia dotyczące haskali w Galicji czy Cesarstwie Rosyjskim. To stanowi o integralności zakreślonych barier terytorialnych tego studium. Wydaje się zresztą oczywiste, że haskali w Królestwie Polskim nie można opisywać za pomocą miary podobieństwa do haskali z Brodów, Wilna, Odessy czy Berlina. Od pozostałych ośrodków Europy Wschodniej różniła Królestwo monoetniczna kultura narodowa, znaczny zakres polskiej niezależności państwowej, żywe tradycje oświeceniowe czy wysoki udział oświeconych przedstawicieli ludności żydowskiej w instytucjach państwowych. Od krajów tak zwanej Europy Środkowej (wzorem zawsze były Prusy) różniło się Królestwo nie tylko słabszym rozwojem gospodarczym i gorszym stanowiskiem prawnym społeczności żydowskiej, lecz także istnieniem zwartej jej skupiska, które opierało się procesowi emancypacji. Wszystko to musiało sprawić, że żydowski ruch oświeceniowy w Królestwie Polskim przybrał sobie tylko właściwe kształty i wykazywał liczne, choć przecież zrozumiałe, odmienności i cechy osobnicze. Pamiętając o tych odmiennościach, mam jednak nadzieję, że wyniki mojej pracy nie tylko wyjaśnią dzieje stosunku haskali do chasydyzmu w centralnej Polsce, lecz także stanowią będą istotną analogię i rzucają nowe światło na rozumienie stosunków między ruchem haskalowym i chasydyzmem w Galicji, Cesarstwie Rosyjskim czy na Węgrzech. Ostatecznie bowiem ele-

⁹ Shmuel Werses uważa nawet, że integracyjne środowiska skupione wokół czasopism „Jutrzenka” i „Izraelita” z lat 1860-1880 to właśnie „radykalna haskala” - zob. tegoż, *Hasifrut ha'iwrit bePolin - tekufot wecijune derech*, w: Kijum weszewer. Jehude Polin le dorotehem, t. 2: Chewra, tarbut, leumijut, red. Israel Bartal i Israel Gutman, Jerusalem 2001, s. 166. Odmiennie stanowisko uzasadniam w rozdz. 5.

¹⁰ Zob. na ten temat Shmuel Feiner, „Kajonek hanoszech szade imo”. *Post-haskala bekec hame'a hatesza-esre*, „Alpajim” 21 (2001), s. 81. Tam również ogólniejsza charakterystyka posthaskali.

mentów wspólnych w różnych odmianach oświecenia żydowskiego było nieporównanie więcej niż - często drugoplanowych - różnic między nimi. Podkreślam owe podobieństwa, ponieważ nazwanie polsko-żydowskiej drogi modernizacji właśnie *haskalą*, a nie na przykład „asymilacją”, wydaje się istotne dla właściwego zrozumienia tak historii owego ruchu w centralnej Polsce, jak i dziejów oświecenia żydowskiego w Europie Środkowej i Wschodniej. Polsko-żydowscy modernizatorzy widzieli samych siebie jako przedstawicieli ruchu *haskali*, a swój ideowy rodowód wywodzili wprost ze środowiska Mojżesza Mendelssohna. Owa świadomość znajdowała wielokrotnie wyraz w działaniach i niektóre fakty stają się niezrozumiałe po wyłączeniu ich z *haskalowego* kontekstu. Podobnie zrozumienie dziejów jednej z głównych idei żydowskiego ruchu oświeceniowego wydaje się niemożliwe bez włączenia w obszar badawczy drugiego co do wielkości (po Ukrainie) skupiska Żydów w XIX-wiecznej Europie, przewyższającego populację żydowską na Litwie, Białorusi czy w Galicji nie tylko w liczbach absolutnych, lecz także procentowym udziałem w ogólnej ludności oraz szczególnie wysoką koncentracją miejską¹¹.

Parę słów o podstawie źródłowej. Zamiarem moim było prześledzenie rozwoju stosunku do chasydyzmu nie tylko kilku najwybitniejszych przedstawicieli oświecenia żydowskiego („*haskalowej* republiki pisarzy”), ale też dotarcie do informacji o poglądach i działaniach znacznie szerszego zaplecza społecznego ruchu oświeceniowego polskich Żydów. Interesowało mnie nie tylko pochodzenie i ewolucja tej idei, lecz także jej absorpcja i społeczne funkcjonowanie. Uważna lektura zwłaszcza czasopism polskich i polsko-żydowskich oraz publicystyki „niskiego obiegu” doprowadziła mnie do przekonania, że w kształtowaniu opinii szerokiej grupy społecznej, a taką byli zwolennicy *haskali* i *postmaskile* szczególnie w drugiej połowie XIX wieku, decydujące znaczenie przypisać trzeba nie wielkim dziełom filozoficznym czy historycznym w rodzaju rozpraw Heinricha Graetza i Simona Dubnowa, lecz czytany na co dzień przez „postępowych” przedstawicieli tej społeczności niemiecko-żydowskim i polsko-żydowskim tygodnikiem, miesięcznikiem, kalendarzom oraz publikacjom popularnym i popularnonaukowym. Jest to spostrzeżenie istotne, ponieważ nie tylko w pewnej mierze definiuje naturę tego ugrupowania i określa jego intelektualne wymiary, lecz także - bardziej praktycznie - pozwoliło mi na stosunkowo precyzyjne prześledzenie wędrówek motywów i opinii, a zatem na określenie na przykład kierunków filiacji analizowanych idei i ich społecznego odbioru. To zdecydowało, że podstawową bazę źródłową niniejszego opracowania stanowią polsko-żydowskie czasopisma („*Dostrzegacz Nadwiślański*”, „*Jutrzenka*”, „*Izraelita*”, „*Warszojer Jidisze Cajtung*”, „*Hacefira*”) oraz różnego rodzaju żydowska publicystyka. Niestety, w pierwszej połowie XIX stulecia tak broszur publicystycznych, jak i czasopism żydowskich ukazało się niewiele, kwerendę rozszerzyłem więc na czasopisma polskie („*Pamiętnik Warszawski*”, „*Kurier Warszawski*”, „*Korespondent Warszawski*”, „*Gazeta Codzienna*”, „*Gazeta Polska*”, „*Gazeta Warszawska*”) i niemiecko-żydowskie (przede wszystkim „*Allgemeine Zeitung des Judentums*”, „*Orient*”, „*Israelitische Annalen*”), brytyjskie czasopisma misyjne („*Jewish Expositor and Friend of Israel*”, „*Monthly Intelligence*”, „*Jewish Intelligence*”) oraz zbiory archiwalne. Ta ostatnia grupa źródeł okazała się szczególnie istotna, chociaż dla drugiej połowy XIX stulecia, wobec obfitości materiałów drukowanych z tego okresu, archiwalia stały się raczej ich skromnym uzupełnieniem, ważnym jedynie dla zrekonstruowania lokalnego poziomu konfliktów między chasydami a zwolennikami modernizacji.

¹¹ Dla przykładu: w 1830 roku 390400 Żydów mieszkających w Królestwie Polskim stanowiło 10% jego populacji. W miastach ich odsetek wynosił w tym czasie (1827) 35,3, by wzrosnąć do 46,5% w roku 1865. W tym samym czasie (1830) w Galicji mieszkało ok. 250000 Żydów, czyli 6% tamtejszej populacji, a w całej Strefie Osiedlenia w Cesarstwie Rosyjskim (tj. w guberniach litewskich, białoruskich i ukraińskich) mieszkało w 1838 r. ok. 1030000 Żydów. Cenne zestawienia danych demograficznych dla Kongresówki w XIX w. znajdziemy w pracy Artura Eisenbacha, *Z dziejów ludności żydowskiej w Polsce w XVIII i XIX wieku. Studia i szkice*, Warszawa 1983, s. 137-143, 254-302. Wciąż najlepsza (choć tendencyjna) praca na ten temat to studium Bohdana Wasiutyńskiego, *Ludność żydowska w Polsce w wiekach XIX i XX. Studium statystyczne*, Warszawa 1930.

Wreszcie kilka słów podziękowań. Książka ta nie powstałaby bez życzliwości i pomocy licznych osób i instytucji, którym tutaj chciałbym wyrazić moją najgłębszą wdzięczność. Pragnę więc podziękować Fundacji Yad Hanadiv za roczne stypendium na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie, Centrum Historii i Kultury Żydów Polskich Uniwersytetu Hebrajskiego za pomoc w czasie jerozolimskiego stypendium, Centrum Badania i Nauczania Dziejów i Kultury Żydów w Polsce im. Mordechaja Anielewicza w Uniwersytecie Warszawskim za przyjęcie mnie na semestralny staż w Warszawie oraz mojemu macierzystemu Instytutowi Filologii Polskiej Uniwersytetu Wrocławskiego za cierpliwe tolerowanie moich licznych i długotrwałych wyjazdów. Dziękuję też instytucjom, które zechciały mi udostępnić swe zbiory. Są wśród nich Biblioteka Uniwersytetu Wrocławskiego, archiwa państwowe w Kielcach, Lublinie i Radomiu, warszawskie Archiwum Główne Akt Dawnych (dziękuję Małgorzacie Koście za pomoc w dostępie do akt), Biblioteka Narodowa i Biblioteka Uniwersytetu Warszawskiego, jerozolimskie Central Archives for the History of the Jewish People, Biblioteka Narodowa oraz Biblioteka Uniwersytetu Hebrajskiego.

Dwóm osobom winny jestem szczególną wdzięczność: profesorowi Jerzemu Woronczakowi, którego wszechstronna opieka towarzyszy mi od pierwszych kroków jako początkującego studenta polonistyki, oraz profesorowi Moshe Rosmanowi, którego przenikliwe sądy i opinie natchnęły mnie do zupełnie nowego spojrzenia, nie tylko na badany materiał. Obu moim mistrzom serdecznie dziękuję. Mam nadzieję, że obaj odnajdą w tej pracy część poświęconego mi trudu i czasu oraz uznają, iż nie był to wysiłek zmarnowany. Wśród osób, którym jestem wdzięczny za udzielone mi rady, wskazówki i wszelką inną pomoc (często wykraczającą poza ramy konsultacji) są: prof. David Assaf, prof. Israel Bartal, dr Glenn Dynner, prof. Shmuel Feiner, Chaim Gertner, prof. Jakub Goldberg, prof. John D. Klier, prof. Michael Silber, prof. Shaul Stampfer, prof. Jerzy Tomaszewski, Scott Ury, prof. Theodore R. Weeks, prof. Shmuel Werses oraz wielu innych, których tu nie wymieniałem. Ich sugestie i opinie były dla mnie nieustającą inspiracją do krytycznej rewizji licznych partii tej książki. Wiele zawdzięczam też przyjaźni i pomocy Riny Benari i Rivki Parciack. Słowa wdzięczności należą się także moim Rodzicom za nieustanną pomoc i zachętę do pracy oraz żonie Agacie i synowi Antkowi za cierpliwe znoszenie zbyt licznych i zbyt czasochłonnych zajęć, których ostatecznym efektem jest niniejsza praca.



„PREHISTORIA” KRYTYKA ANTYCHASYDZKA W OSTATNICH LATACH RZECZYPOSPOLITEJ

Antychasydzka opozycja jest niemal tak stara jak sam ruch chasydzki. Pierwszymi krytykami nowego ruchu byli jednak nie zwolennicy żydowskiej ideologii oświeceniowej (*maskile*), lecz przedstawiciele tradycyjnej elity rabinicznej, nazwani przez chasydzkich przeciwników *misnagdami* (hebr. „oponenci”; w wymowie sefardyjskiej: *mitnagdim*)¹². W bardzo bogatej literaturze polemicznej podstawowe, wielokrotnie powtarzające się zarzuty dotyczyły przede wszystkim: zaniedbywania studiów talmudycznych i braku szacunku dla uczonych, tworzenia własnych izb modlitewnych, zmian w liturgii i czasie odprawiania modlitw, zmian w uboju rytualnym, domniemyanych powiązań z sabataizmem, dziwacznych zachowań, oddawania się sybaryckim uciechom i rozwiązłości, chciwości cadyków i ich oszukańczych cudów. Okazjonalnie pojawiały się również inne oskarżenia, na przykład o nadużywanie tytoniu, zmiany w tradycyjnym stroju, a nawet celowo fabrykowane pomówienia, wykorzystywane do doraźnych celów polemicznych. W pismach skierowanych do nieżydowskiego czytelnika oskarżano chasydów również o nienawiść do chrześcijan i czynną wrogość wobec rządu i państwa. Te zarzuty miały jednak charakter marginalny.

Oponenci (*mitnagdim*)

Jak się wydaje, tym co zmobilizowało elity rabiniczne do pierwszego ostrego wystąpienia przeciwko ruchowi chasydzkiemu, była zmiana w tradycyjnym żydowskim systemie wartości, jaką niósł ze sobą chasydzki stosunek do nauki talmudycznej i modlitwy¹³. Wbrew panującym, mocno ugruntowanym przekonaniom, chasydzi nie uznawali studiów nad prawem religijnym za najwyższą formę aktywności religijnej i najlepszą drogę służby Bożej, stawiając w to miejsce modlitwę. Co więcej, zwolennicy nowego ruchu krytykę tradycyjnych studiów talmudycznych wyrażali publicznie, wyszydając i obrażając religijnych uczonych, a więc czynnie podkopując panujący porządek społeczny. Polemiści z obozu *mitnagdim* podkreślali nie tylko religijną i społeczną szkodliwość takich działań, lecz także to, że podkopanie ważności studiów religijnych jest w istocie dowodem odrzucenia mo-

¹² Mimo obszernej literatury dotyczącej wczesnego konfliktu wokół chasydyzmu, zwłaszcza działalności Gaona Wileńskiego i klątw rzuconych na chasydyzm w końcu XVIII w., argumenty oponentów nie zostały dotąd należycie opisane. Podstawowa praca na ten temat to zbiór tekstów źródłowych opublikowany przez Mordecaia Wilenskiego, *Chasidim umitnagedim. Letoldot hapulmus shebenehem 1772-1815*, t. 1-2, Jerusalem 1970. Zbiór opatrzony jest obszernym wstępem i komentarzami. Najważniejsze próby podsumowania antychasydzkich zarzutów wysuwanych przez *misnagdów* to Mordecai Wilensky, *Hassidic Mitnaggedic Polemics in the Jewish Communities of Eastern Europe. The Hostile Phase*, w: *Essential Papers on Hasidism. Origins to Present*, red. Gershon D. Hundert, New York 1991, s. 244-271; Aaron Wertheim, *Law and Custom in Hasidism*, tłum. Shmuel Himelstein, Hoboken N.J. 1992; Allan Nadler, *The Faith of the Mithnagdim. Rabbinic Responses to Hasidic Rapture*, Baltimore-London 1997.

¹³ O tym obszerniej: Wilensky, *Hassidic...*, s. 261-266; Nadler, *The Faith...*, s. 151-170.

cy prawa religijnego, a więc jawną herezją¹⁴. Co więcej, efektem pogardliwego stosunku do nauki religijnej jest brak religijnego wykształcenia wśród chasydzkich przywódców, poczynając od twórcy tego ruchu Izraela ben Eliezera (Beszta, Baal Szema, Baal Szem Towa). Krytyka Beszta jako nieokrzesanego nieuka stała się potem jednym z częściej powracających motywów w pismach tak misnagdów, jak i maskili¹⁵. Opierając się na tym kontraście między uczonym jako prawdziwym przywódcą religijnym i niewykształconym „chasydzkim szarlatanem”, zarzucano przywódcom chasydyzmu oszukiwanie nauki i praktyki, których przykładem miała być doktryna zjednoczenia się z cadykiem w czasie modlitwy oraz fałszywe cudotwórstwo, a także materializm i związany z tym ekonomiczny wyzysk biedoty żydowskiej przez ściąganie opłat zwanych *pidionot hanefesz* (dosł. „wykup duszy”)¹⁶.

Misnagdzi krytykowali modlitwę chasydów nie tylko ze względu na wynoszenie jej wartości ponad studia talmudyczne i wyjątkowe znaczenie przypisywane jej przez twórców nowej doktryny. Negatywne reakcje wywołały również zmiany, jakie chasydzi wprowadzili w liturgii i czasie odprawiania modlitw, doktryna „wznoszenia obcych myśli” (czyli udział cadyka w uświęcaniu myśli jego wyznawców) i pośrednictwa cadyka w modlitwie, dziwaczne ruchy i gesty wykonywane podczas nabożeństwa oraz odseparowanie się chasydów od wspólnoty przez tworzenie własnych minjanów (grup modlitewnych) i sal modlitwy¹⁷. Zarzuty stawiane chasydom miały wymiar zarówno teologiczny i halachiczny, jak i społeczny, a nawet ekonomiczny. Przyjęta przez nich liturgia sefardyjska, a dokładniej zmodyfikowany modlitewnik Izaaka Lurii, jednego z najwybitniejszych mistyków żydowskich, nie wzbudzała zastrzeżeń co do swej prawowierności, jako że odprawianie nabożeństwa w tym rycie było co najmniej od stulecia praktykowane przez elitarne grupy pietystyczne, między innymi przez najsłynniejsze takie zgromadzenie w Brodach. Misnagdzi bardzo trafnie dostrzegli jednak w chasydzkim zwyczaju zagrożenie dla autorytetu tradycji oraz - co ważniejsze - próbę podważenia władzy gminy żydowskiej. Odprawianie modlitw w odmiennym rytuale było bowiem pretekstem do tworzenia własnych izb modlitewnych, tak zwanych *shtybli* (mogły to być zarówno osobne domy, jak i pojedyncze salki), i stopniowego wyłączenia się z zobowiązań gminnych, a więc do zdobycia autonomii wykraczającej daleko poza odmienności modlitewnika. Antychasydzy polemiści podnosili ekonomiczne skutki takich działań, jako że absencja chasydów w gminnej synagodze siłą rzeczy pociągała spadek jej dochodów z czytania Tory, skarbonek, dzierżawy ławek, a nawet podatków gminnych i składek nadzwyczajnych. Argument ten pojawił się już w 1798 r. w postanowieniach kahału wileńskiego i powracał wielokrotnie w XIX stuleciu w skargach dozorów bóżniczych przeciw chasydzkim *shtyblom*¹⁸.

Spory wokół chasydzkiej modlitwy wywoływane były również przez takie innowacje, jak głośna i nieregularna recytacja, towarzyszące jej dziwne zachowania (okrzyki, kołysanie się, klaskanie, nagłe przerywanie i powtarzanie fragmen-

¹⁴ Zob. np.: Zamir aricim, w: Wilensky, Chasidim..., t. 1, s. 45: „ludzie źli i grzesznicy [...], którzy czynią przeciw Torze, Gemarze, dodatkom i komentarzom”.

¹⁵ Zob. np. w najsłynniejszym antychasydzkim pamflocie Izraela Lobia, Sefer Wikuach, w: Wilensky, Chasidim..., t. 2, s. 290; tegoż, Glaubwürdige Nachricht von der in Polen und Lithauen befindlichen Sekte: Chasidim genannt, „Sulamith” 1 (1807), t. 2, nr 5, s. 309.

¹⁶ Zob. Wilensky, Chasidim..., indeks (pidion).

¹⁷ Podstawową pracą na temat chasydzkiej modlitwy jest monografia Louisa Jacobsa, Hasidic prayer, London 1972. Zob. też Wilensky, Hassidic..., s. 248-253; Nadler, The Faith..., s. 50-77. Szczegółowe omówienie chasydzkiej liturgii i jej odmienności w: Wertheim, Law and Custom..., s. 128-214.

¹⁸ Wileński protokół zob. Wilensky, Chasidim..., t. 1, s. 208-209. Podobne skargi wnosili dozory bóżnicze i osoby prywatne w Chęcinach w 1818 r., Łasku w 1820, Suwałkach, Chmielniku i Radzynie w 1821, Raczkach i Złoczewie w 1822, Szydłowcu w 1826, we Włocławku w 1827, w Pyzdrach w 1828, Częstochowie i Pilicy w 1830, Radomsku w 1831, znów we Włocławku w 1835, w Lublinie w 1836, w licznych miastach guberni augustowskiej w 1844, w Piotrkowie w 1845, w Łomży i Łukowie w 1851. Rząd Królestwa Polskiego dwukrotnie, w latach 1827 i 1839 uregulował tę kwestię, postanawiając, że chasydzkie domy modlitwy mogą być tworzone tylko po wniesieniu do kasy gminnej rekompensaty odpowiadającej spadkowi dochodów bóżniczych. Zob. AGAD, CWW 1411, s. 66-74; 1871, s. 321-324; APK, RGR 4405, s. 6-8; APL, AmL 2419, s. 85, 90.

tów modlitw) oraz niestosowanie się do określonych halachicznie godzin modłów. Wszystkie te zmiany postrzegane były jako jawne pogwałcenie prawa religijnego, a więc w przeciwieństwie do kontrowersji wokół modlitewnika sefardyjskiego, dostarczały silnego halachicznego argumentu i stawiały pod znakiem zapytania prawowierność wyznawców chasydyzmu. Nic więc dziwnego, że niemal wszystkie rabiniczne polemiki konsekwentnie nazywały chasydyzm „sektą”, jednoznacznie stawiając go poza granicami prawowiernego judaizmu. Wprawdzie przywódcy chasydyzmu przywoływali znane z dziejów judaizmu przypadki głośnej recytacji i gestykulacji w czasie modlitwy oraz dowodzili niemożności zachowania jej ścisłych godzin wobec konieczności wewnętrznego przygotowania się do tego religijnego aktu, lecz wszystkie te argumenty zostały przez polemistów odrzucone. Uważali oni, że przytaczane przez chasydów przykłady, takie jak króla Dawida tańczącego przed arką, były wyjątkowe i nie usprawiedliwiały wprowadzenia tych innowacji jako codziennej formy modlitwy. Jeden z najgwałtowniejszych polemistów antychasydzkich, Izrael Löbel podkreślał też, że chasydzi nie rozpoczynają nabożeństwa o właściwej porze, gdyż zebrawszy się w sali modlitw tracą czas na jałowe pogawędki i plotki¹⁹. Podejrzewano, że za nietypowym zachowaniem w czasie nabożeństwa kryje się chęć wywyższenia się ponad niechasydzkie otoczenie, przypisywanie sobie szczególnej pobożności czy wręcz religijny ekshibicjonizm. To z kolei postrzegano nie tylko jako przejaw arogancji, lecz także jako przewrotną próbę wpływania na masy prostych współwyznawców i zdobywania nowych zwolenników. Aby podkreślić obłudę i fałsz tych praktyk, wcześnie polemicy odmawiali chasydom nawet miana *chasedim* (hebr. „pobożni”), nazywając ich *mitchasedim* („świętoszki”), „karlińczykami” (od siedziby jednego z chasydzkich przywódców Arona z Karlina) lub „kitajowcami” od używanego do stroju kitaju (czyli cienkiej jedwabnej lub bawełnianej tkaniny).

Z kontrowersyjnych zachowań najczęściej wymieniane były koziołki, jakie chasydzi, zwłaszcza zwolennicy Abrahama z Kałusza i Chaima Haykla z Indury, zwykli fikać w synagogach czy nawet na ulicach miast, wyrażając tak religijną ekstazę²⁰. Ten zwyczaj spotkał się z krytyką wewnątrz obozu chasydzkiego. Był ostro potępiony przez Szneura Zalmana z Ladów, twórcę szkoły *chabad*, jednak i jemu zarzucano dziwaczne zachowania, a ściśle mówiąc ekstatyczne tańce niegodne przywódcy religijnego. Misnagdzi przywoływali i inne domniemane wykroczenia przeciw dobrym obyczajom i moralności, wśród których najcięższym było posądzenie o praktyki homoseksualne²¹. Te i podobne oskarżenia miały służyć za dowód niemoralności i skłonności antynomicznych, a więc oczywiście herezji chasydyzmu.

Obraz niemoralnych heretyków dopełniał zarzut prymitywnego materializmu. Zwłaszcza krytyka tradycyjnych ascetycznych praktyk pietystycznych ściągnęła na chasydów posądzenie o uleganie hedonistycznym skłonnościom. Potępienie chasydzkiego monistycznego materializmu wynikało oczywiście z diametralnie odmiennych przekonań czołowych misnagdów, głoszących dualistyczną, ascetyczną krytykę przyjemności ziemskich. Akt jedzenia czy picia nie był w rozumieniu misnagdów aktem religijnym, którym był dla chasydów, a jedynie przykrą koniecznością fizjologiczną i w istocie przeszkodą na drodze doskonałości religijnej²². Celebryjących ucztę chasydów obwiniano więc o bałwochwalczy kult miski jadła i znamion luksusu. Towarzyszyły temu zarzuty nadużywania tytoniu i alkoholu, czy wręcz oskarżenia o pijaństwo.

Ważnym punktem kontrowersji były również wprowadzone przez chasydów innowacje w uboju rytualnym (*szechita*), jednak mimo wielości i ostrości polemik,

¹⁹ Izrael Löbel, *Sefer Wikuach...*, t. 2, s. 273; zob. też Wilensky, *Hassidic...*, s. 250.

²⁰ O dziwnych zachowaniach wczesnych chasydów zob. Wilensky, *Hassidic...*, s. 257-259. O samych koziołkach zob. też Jacobs, *Hasidic prayer...*, s. 56, 170; Simon Dubnow, *Toldot hachasidut*, Jerusalem 1930-1931, s. 132.

²¹ Wilensky, *Hassidic...*, s. 257.

²² Nadler, *The Faith...*, s. 84-87.

natura tego sporu nie jest do końca jasna²³. Zmiany te w istocie nie wykraczały poza nakazy halachiczne, toteż niektórzy z krytyków chasydyzmu, a wśród nich najwybitniejsi, jak Eliasz Gaon Wileński i Chaim z Wołożyna, byli bardzo ostrożni w podnoszeniu tego zarzutu. Nóż rzeźnika, aby był zdalny do szechity, musiał być zarówno mocny, prosty, ostry, jak i gładki. W przypadku żelaznych ostrzy wymagania te były sprzeczne. Ostrza wprowadzone przez chasydzkich rzeźników, bardzo cienkie, szlifowane, spotkały się ze sprzeciwem, ponieważ podejrzewano, że w trakcie uboju mogą łatwo ulec wyszczerbieniu, a przez to zarżnięte zwierzę stanie się niekoszerne. Co gorsza, chasydzkie noże sprawiały kłopoty kontrolującym. W sporze o chasydzką szechitę jednak argumenty misnagdów wyraźnie nie miały podstaw halachicznych, choć oponenti nie cofnęli się przed ogłoszeniem, że mięso pochodzące z chasydzkiego uboju jest trefne. Zarzuty stawiane chasydom dotyczyły przede wszystkim kwestii ekonomicznych i społecznych: narażania ludności żydowskiej na marnowanie pieniędzy (w przypadku stwierdzenia niekoszerności na skutek uszkodzenia ostrza w czasie uboju), aroganckiego stosunku do zwyczajów przodków, popisywania się przed żydowskimi masami szczególną pobożnością oraz dążności do odseparowania się od reszty współwyznawców, „bo nawet w rżnięciu bydła i ptactwa na kosher różnią się od starozakonnych, twierdząc, że oni tylko koszerne jedzą mięso”²⁴. Podejrzenia o sabatejskie inklinacje, czy po prostu wątpliwości co do religijnej uczciwości chasydzkich rzeźników (zupełnie zrozumiałe w okresie ostrego konfliktu) sprawiały też, że w ich ewentualnej nominacji misnagdzi widzieli niebezpieczeństwo dla całej gminy żydowskiej: trefne mięso podane przez rzeźnika jako koszerne powodowało bowiem rytualną nieczystość wszystkich owo mięso spożywających, a więc potencjalnie całej gminy. Dawid z Makowa opisał dochodzenie przeciw rzeźnikowi, który na polecenie chasydzkiego magida (kaszodziei) uznał trefne zwierzę za koszerne. To usprawiedliwiało inne oskarżenia, tym bardziej, że podobne przypadki powtarzały się również w innych gminach²⁵.

Wykroczenia przeciw prawu religijnemu były czynnikiem wzmacniającym podejrzania o heterodoksyjne sympatie chasydów, a zwłaszcza o ich związki z doktryną XVII-wiecznego fałszywego mesjasza, Sabataja Cwi. Wprawdzie główni krytycy chasydyzmu, Dawid z Makowa i Izrael Löbel nie zarzucali chasydom wprost przynależności do sekty sabatejskiej, ale jak wynikało z licznych aluzji, widzieli w chasydyzmie jakąś formę kontynuacji działalności Sabataja Cwi i Jakuba Franka i wskazywali, że skutki szerzenia się chasydyzmu mogą być zbliżone do katastrofy sabataizmu²⁶. Obawy misnagdów podsycane były wciąż żywą pamięcią o Jakubie Franku (*cherem*, czyli kłatwę rzuconą w Brodach na Franka w 1756 r. i tę rzuconą na chasydów w 1772 r. dzieliło zaledwie 16 lat) oraz wspólną chasydyzmowi i sabataizmowi fascynacją kabałą praktyczną²⁷. Podejrzenia o sabatejskie

²³ Kontrowersje wokół chasydzkiej szechity doczekały się stosunkowo szerokiego zainteresowania. Najlepszą dotychczas pracę na ten temat, przekonująco wyjaśniającą naturę konfliktu, napisał Shaul Stampfer, *Lekorot machaloket hasakinim hamelutasot*, w: *Mechkare chasidut*, red. Immanuel Etkes, David Assaf i Josef Dan, Jerusaleń 1999, s. 197-210. O społecznym aspekcie chasydzkiego uboju rytualnego zob. Chone Shmeruk, *Maszma'uta hachewratit szel haszechita hachasidit*, „Zion” 20 (1955), s. 47-72. O znaczeniu szechity w polemice antychasydzkiej Wilensky, *Hassidic...*, s. 253-257. Zob. też Wertheim, *Law and Custom...*, s. 302-315.

²⁴ AGAD, CWW 1871, s. 106. Na aspekt separacji od niechasydzkiej społeczności, jako najważniejszy dla chasydzkiej szechity, wskazywał Jacob Katz, *Tradition and Crisis. Jewish Society at the End of the Middle Ages*, tłum. B.D. Cooperman, New York 1993, s. 208.

²⁵ Zob. Dawid z Makowa, *Szewer posz'im*, w: *Wilensky, Chasidim...*, t. 2, s. 138-139; zob. też Wilensky, *Hassidic...*, s. 256.

²⁶ Zob. Wilensky, *Hassidic...*, s. 259-261. Zob. też liczne aluzje do sabataizmu i frankizmu w pismach Dawida z Makowa i Izraela Löbla w Wilensky, *Chasidim...*, t. 2 (indeks). Jeden tylko piński rabin, Awigdor ben Chaim oskarżał przywódców chasydyzmu wprost o przynależność do sekty frankistów i kontynuowanie herezji Sabataja Cwi, jego wystąpienie miało jednak charakter osobisty.

²⁷ Ewentualne związki z sabataizmem są jednym z najobszerniej traktowanych tematów z historii chasydyzmu. Najważniejsze prace na ten temat, to: Dubnow, *Toldot hachasidut...*, s. 24-34; Gershon Scholem, *Hatenu'a haszabta 'it bePolin*, w: *tegoz, Mechkarim umekorot letoldot haszabta'ut wegilguleha*, Jerusaleń 1974, s. 68-140; Abraham Rubinstein, *Bejn chasidut leszabta'ut*, w: *Perakim betorat hachasidut uwetoldoteha*, red. Abraham Rubinstein, Jerusaleń 1978, s. 182-197; Yehuda Liebes, „Ha-

skłonności budziła zwłaszcza rola elementu mistycznego w doktrynie chasydzkiej. Wprawdzie zainteresowanie spekulacjami kabalistycznymi nie było obce i misnagdom, jednak zasadniczy ich sprzeciw budziły chasydzka tendencja do szerokiego popularyzowania tych idei oraz podnoszenie znaczenia ekstazy i praktyk mistycznych kosztem dotychczasowej drogi teozoficznych spekulacji teoretycznych tym bardziej, że wobec pesymistycznej wizji natury ludzkiej nie wierzyli w możliwość osiągnięcia odpowiedniego poziomu duchowego przez szersze grupy współwyznawców²⁸.

Podsumowując: misnagdzi wyrażali sprzeciw wobec rodzącego się ruchu chasydzkiego na wiele sposobów i stawiali mu liczne zarzuty. Opozycja nie wynikała jednak z zasadniczych różnic teologicznych i doktrynalnych, jako że besztiański chasydyzm nie był zjawiskiem całkowicie nowym, zwłaszcza dla ascetycznych grup pietystycznych, bliskich Eliaszowi Gaonowi z Wilna i innym rabinicznym krytykom. Sprzeciw miał raczej podłoże w diametralnie różnym podejściu do natury ludzkiej, odmiennej wizji religijności i w związanych z tym koncepcjach społeczno-religijnych²⁹. Misnagdzi, z których wielu uprawiało starego typu „przedchasydzki chasydyzm”³⁰, nie kwestionowali ważności i wartości studiów kabalistycznych i doświadczenia mistycznego, a nawet nie odmawiali halachicznej prawomocności wielu chasydzkim innowacjom. Zasadniczy sprzeciw budziły jednak podejmowane przez nowe ugrupowanie próby popularyzacji nauk i praktyk mistycznych, zastrzeżonych tradycyjnie dla wąskich grup wtajemniczonych kabalistów. Przekonani o zepsuciu współczesnych pokoleń, misnagdzi nie wierzyli, że takie doświadczenia mogą stać się udziałem szerokich mas żydowskich, toteż chasydzką propagandę podejrzewali o inne niż deklaratywne cele (a skoro niejawne, to wrogie) i zdecydowanie ją zwalczali. Zasadnicza rozbieżność opinii dotyczyła więc w istocie nie nauczanej doktryny, lecz jej społecznego funkcjonowania. Sprzeciw misnagdów budził też religijny ekshibicjonizm chasydów i ich anarchiczne praktyki ekstazy, które według rabinicznych krytyków były nie tylko niesmaczne i oszukańcze, lecz także groźne, jako że wprowadzały i sankcjonowały zachowania destruktywne dla wspólnoty religijnej oraz kwestionowały obowiązujące normy zachowań. Zagrożenie dla porządku religijno-społecznego (a także ekonomicznego) było więc w istocie głównym i ciągle powracającym argumentem antychasydzkiej polemiki. W kategoriach społecznych (które oczywiście nie wyczerpywały źródeł opozycji) misnagdzi byli więc konserwatywnymi obrońcami panującego systemu wartości i panującego porządku religijno-społecznego i ekonomicznego, odrzucającymi nowy ruch chasydzki jako siłę destrukcyjną. Nawet jeżeli niektórzy z krytyków widzieli w chasydyzmie elementy pozytywne, na przykład solidarność grupową i powszechnie praktykowaną dobroczynność, w żadnym wypadku nie mogli pogodzić się z jego społecznie „wywrotowymi” działaniami, dla których nie znajdowali żadnego usprawiedliwienia.

-Tikkun ha-Kelali” of R. Nahman of Bratslav and its Sabbatean Links, w: tegoż, *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism*, Albany 1993, s. 115- 150, 184-210. Nowy i interesujący (choć moim zdaniem chybiony) głos w tej sprawie zob. Jan Doktor, *Mesjańskie widzenie Beszta* (przyczynek do dyskusji na temat stosunku Baal Szem Towa do sabbataizmu), *BŻIH* 51 (2000), nr 4, s. 526-531.

²⁸ Nadler, *The Faith...*, s. 29-49.

²⁹ Tamże, s. 171-175. Ciekawe próby wyjaśnienia ogólniejszych źródeł rabinicznej opozycji wobec chasydyzmu podejmowali ostatnio również Yaacov Hasdai, *The Origins of the Conflict between Hasidim and Mitnagdim*, w: *Hasidism, Continuity or innovation?*, red. Bezalel Safran, Cambridge Mass. 1988, s. 27-45; Eliah J. Schochet, *The Hasidic Movement and the Gaon of Vilna*, Northvale 1994; Mendel Piekarcz, *Meni'e hamachalokot hariszonot al hachasidut*, w: *Bema'egle chasidim*. Kowec mechkarim lezichro szel Profesor Mordechai Wilensky, red. Immanuel Etkes i in., Jerusalem 2000, s. 3-20. Zob. też fundamentalną pracę ukazującą w nowym świetle źródła chasydyzmu, jego związki z tradycją oraz źródła rabinicznej opozycji: Moshe Rosman, *Founder of Hasidism. A Quest for the Historical Baal Shem Tov*, Berkeley 1996, zob. zwłaszcza s. 36-39.

³⁰ Zob. Rosman, *Founder of Hasidism...*, s. 27-41: *Hasidism before Hasidism*.

Pierwsze głosy haskali

Pierwsze haskalowe głosy krytykujące ruch chasydzki dały się słyszeć niemal równocześnie z opozycją *mitnagdim*, a być może nawet nieco wcześniej³¹. Jeden z pionierów haskali i nauczyciel Mojżesza Mendelssohna, Izrael Zamość (ok. 1700-1772) w opublikowanym pośmiertnie w 1773 roku *Nezed hadema* (Potrawa z pierwocin) ostro skrytykował „pijaków Efraima” za arogancją, obżarstwem i pijaństwem, uleganie niskim namiętnościom i mistycznym fantazjom. Z pasją zganił też niektóre chasydzkie zwyczaje, na przykład *sziraim* to jest zjadanie resztek z talerza cadyka³², nadużywanie alkoholu do praktyk ekstatycznych czy nadmierną wesołość („każdy dzień jest dla nich świętem”)³³. Krytyka zawarta w *Nezed hadema* jest więc zbieżna z zarzutami stawianymi chasydom przez wczesnych polemistów z Wilna i Brodów, chociaż znacznie węższa - ogranicza się do krytyki obyczajowej i nie porusza kwestii doktrynalnych i religijno-społecznych, a więc tych, które stanowiły sedno sprzeciwu misnagdów. Wydaje się to zrozumiałe, ponieważ wzmianka o chasydyzmie jest w istocie dla Zamościa marginalna (to żywe zainteresowanie tym tekstem w późniejszej literaturze naukowej przydało mu znaczenia) i stanowi jedynie małą część ogólniejszej wypowiedzi, skierowanej przeciwko różnym nadużyciom obyczajowym. Chasydyzm najwyraźniej nie był w rozumieniu Zamościa ważkim problemem społecznym.

Na następne teksty haskalowe poświęcone chasydom czekać trzeba było niemal dwa dziesięciolecia. Na początku lat dziewięćdziesiątych ukazały się *Autobiografia* Salomona Majmona i esej poświęcony reformie ludu żydowskiego w Polsce ogłoszony przez Menachema Mendla Lefina (Satanowera) - nieco obszerniej traktujące o ruchu chasydzkim³⁴.

Tak Majmonowi, jak i Lefinowi niewątpliwie znane były kłątwy rzucone na chasydyzm przez kahały w Wilnie i Brodach w 1772 roku oraz związana z tym literatura. Dowody znajdziemy w ich pracach. Obaj należeli też do elit młodych adeptów wiedzy religijnej i w tym czasie pobierali nauki, tak więc nie tylko stosunek kręgów rabinicznych do chasydyzmu z ogłoszonych publicznie *cheremów*, lecz także w jakiś sposób tkwili w środowisku, które owe *cheremy* i towarzyszącą im argumentację zrodziło. Można więc przypuszczać, że musieli uczestniczyć w kontrowersjach wokół nowego ruchu, które zapewne żywo dotyczyły zwłaszcza młodzież pogrążoną w studiach religijnych. Do tej właśnie młodzieży skierowana była chasydzka propaganda, jako że właśnie ona była najżywiej zainteresowana życiem religijnym. Majmon zresztą potwierdza to w swojej autobiografii³⁵. Można by więc oczekiwać, że wspomniane teksty Majmona i Lefina będą w znacznym

³¹ O domniemanej krytyce chasydyzmu w pismach Salomona z Chelma, uważanego za jednego z pionierów haskali, zob. H[einrich] Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*. Aus den Quellen neu bearbeitet von..., t. 11: *Geschichte der Juden vom Beginn der Mendelssohn sehen Zeit (1750) bis in die neueste Zeit (1848)*, Leipzig 1870, s. 594; Dubnow, *Toldot hachasidut...*, s. 77; Mendel Piekarz, *Birne cemichat hachasidut*, Jerusalem 1978, s. 320-338; Nadler, *The Faith...*, s. 29-30, 202. Wydaje się jednak wątpliwe, by grupa pneumatyków opisana przez Salomona z Chelma była tożsama z chasydyzmem.

³² Więcej o zwyczaju *sziraim* w Wertheim, *Law and Custom...*, s. 252-254.

³³ Obszerne wypisy z *Nezed hadema* i dyskusja na temat stosunku Izraela Zamościa do chasydyzmu w: Raphael Mahler, *Diwre jeme Jisra'el*. Dorot acharonim, t. 4, Merchavia 1956, s. 26-30, 160-163. Zob. też Dubnow, *Toldot hachasidut...*, s. 118; Chaim Liberman, *Kecad chokrim chasidut beJisrael*, „Bicaron” 16 (5715) t. 33, nr 1, s. 113-120; Gershom Scholem, *Hapulmus al hachasidut umanhigeha besefer „Nezed hadema”*, „Zion” 20 (1955), s. 73-81; Israel Zinberg, *A History of Jewish Literature*, t. 9: *Hasidism and Enlightenment (1780-1820)*, tłum. Bernard Martin, New York 1976, s. 234-235.

³⁴ Salomon Maimons *Lebensgeschichte*, t. 1-2, Berlin 1792 (cytowania poniżej według Salomon Majmon, *Autobiografia*, tłum. Leo Belmont, t. 1-2, Warszawa 1913); [Menachem Mendel Lefin Satanower], *Essai d'un plan de réforme ayant pour objet d'éclairer la nation Juive en Pologne et de redresser par là ses moeurs*, Varsovie [1791], wydanie krytyczne w: *Materiały do dziejów Sejmu Czteroletniego*, t. 6, oprac. Artur Eisenbach, Jerzy Michalski, Emanuel Rostworowski, Janusz Wolański, Wrocław 1969, s. 409-420.

³⁵ Zob. Majmon, *Autobiografia...*, t. 1, s. 137-141.

stopniu odwoływać się do retoryki i argumentacji zapamiętanej przez obu autorów w młodości.

Tymczasem oba teksty są zaskakująco niezależne od pozycji zajętych w sporze z chasydyzmem przez wczesnych polemistów z kręgów *mitnagdim*. Oczywiście, i Majmon, i Lefin dzielą z elitami rabinicznymi bardzo krytyczny stosunek do ruchu chasydzkiego, obaj przekonani są też, że jest on nieprawym dziedzicem tradycji judaizmu i zagrożeniem dla ludu żydowskiego. W tym jednak miejscu podobieństwa między poglądami maskili i misnagdów się kończą³⁶. Bowiem o ile misnagdzi krytykowali chasydyzm z pozycji konserwatywnych jako zagrożenie dla panującego porządku społeczno-religijnego i ekonomicznego, o tyle dla maskili był to w istocie jedyny punkt, w którym dostrzegali zbieżność swoich celów z domniemanym programem chasydyzmu. W przeciwieństwie do misnagdów, krytykowali chasydyzm raczej jako przeszkodę w reformie tradycji i ładu społecznego, niż jako ich zagrożenie.

Na oryginalność poglądów Lefina i Majmona wpływ miały niewątpliwie i czynniki osobiste. Nie ulega wątpliwości, że tak dla jednego, jak i dla drugiego rabiniczna krytyka chasydyzmu nie była podstawowym źródłem informacji o nowym ruchu. Czerpali swoją wiedzę przede wszystkim z osobistego doświadczenia, a nie z rabinicznych polemik: Lefin mieszkał do 1780 r. w Satanowie na Podolu, a następnie w Mikołajowie na granicy Wołynia, gdzie chasydyzm czynił od kilku dekad wyraźne postępy; Majmon zaś dał szczegółowy opis zetknięcia z dworem Wielkiego Magida Dow Bera z Międzyrzecza Koreckiego. Wreszcie ostatnim - i najważniejszym - czynnikiem, który decyduje o stosunku do chasydyzmu w pracach Majmona i Lefina są cele, jakie postawili tym tekstem autorzy. Chasydyzm nie jest bowiem jedynym, ani nawet głównym tematem tych prac. I choć rola motywu chasydzkiego w obu tekstach jest znaczna, antychasydzka krytyka nie może być czytana w oderwaniu od kontekstu i całego przekazu. Dla autorów motyw ten jest bowiem świadomie użytym elementem szerszej strategii literackiej, którego funkcja została precyzyjnie określona³⁷.

Z Litwy do Berlina: Salomon Majmon

Salomon Majmon (1754-1800) urodził się i wychował na Litwie, gdzie odebrał tradycyjne wykształcenie rabiniczne. Po zetknięciu się z początkami nauki świeckiej, opuścił tereny Rzeczypospolitej i przez Królewiec, Szczecin i Poznań dotarł ok. 1779 r. do Berlina, gdzie po wielu perypetiach zyskał uznanie berlińskich maskili skupionych wokół Mojżesza Mendelssohna. Sławę przyniosły Majmonowi przenikliwe analizy filozofii Kanta, ale do historii oświecenia żydowskiego przeszedł przede wszystkim jako autor pierwszej autobiografii ukazującej drogę ze świata polsko-żydowskiego miasteczka (*sztetl*) ku ideałom *haskali*³⁸. To właśnie podkreślał wydawca, Karl Philipp Moritz, który zwracał uwagę na zawarty w dziele „bezsronny” opis żydostwa i znaczenie tego opisu dla planów reformy Żydów w Europie Wschodniej³⁹. Wedle Majmona i berlińskich zwolenników oświecenia, którzy powstanie dzieła wspierali, *Autobiografia* miała być modelowym obrazem żydowskiego życia w Rzeczypospolitej i gotowym materiałem poglądowym dla wspomnianych projektów. Dla samego autora *Autobiografia* miała też inną, bar-

³⁶ O podobieństwach i różnicach tych postaw zob. Feiner, *Haskalah and History...*, s. 91. Radykalny pogląd o rozbieżnościach między maskilami i misnagdami wyraża Nadler, *The Faith...*, s. 130-131.

³⁷ Zob. ciekawe uwagi o strategiach Mendla Lefina w: Nancy Sinkoff, *Strategy and Ruse in the Haskalah of Mendel Lefin of Satanow*, w: *New Perspectives on the Haskalah*, red. Shmuel Feiner i David Sorokin, London-Portland 2001, s. 86-102.

³⁸ O ewolucji stosunku Majmona do ideologii oświecenia żydowskiego zob. Shmuel Feiner, *Solomon Maimon and the Haskalah*, „*Aschkenas*” 10 (2000), nr 2, s. 337-359.

³⁹ Majmon, *Autobiografia...*, t. 1, s. VII.

dziej osobistą funkcję, miała być bowiem rodzajem świadectwa przynależności do świata cywilizacji zachodniej i obcości wobec barbarzyńskiego Wschodu, miała podkreślać głębokość przepaści cywilizacyjnej, jaka odgradza narratora od świata przedstawionego⁴⁰.

Opisana przez Majmona społeczność żydowska w Polsce to lud produktywny i w gruncie rzeczy uczciwy, lecz gnębiony plagą fanatyzmu i zacofania społecznego. Lud żydowski „jak osioł jęczał pod dwiema noszami – pod swoją własną ciemnotą i łącznemi z nią przesądami religijnymi, oraz ciemnotą i przesądami ludności panującej”⁴¹. Szczególna rola w kształtowaniu i podtrzymywaniu żydowskiego zacofania przypadła wedle Majmona religii mojżeszowej, która od utraty bytu państwowego coraz bardziej oddala się od ideału religii naturalnej i racjonalnej, jaką niegdyś była. Opis religii i jej instytucji zajmuje więc w *Autobiografii* wyjątkowe miejsce. Majmon szczegółowo przedstawia swoją edukację religijną, przy okazji wyśmiewając Talmud i studia talmudyczne, opisuje zaniedbania w studiach nad językiem hebrajskim i kpi z języka żydowskiego, ujawnia ze szczegółami niesmaczne przetargi wokół własnego ożenku i wyszydza cały obyczaj. Krytyce poddaje zwłaszcza powszechne marzenie poświęcenia się studiom religijnym, które – jak utrzymuje – z pracowitego ludu uczyniło naród próżniaków. Kabałę określa jako system, który z zapisanej w języku symbolicznym wiedzy o oddziaływaniu na naturę stał się, przez zapomnienie klucza do symboli, „sztuką szalejącego rozumowania”⁴². Praktyczną egzemplifikacją owego kabalistycznego szaleństwa miały być dwa przedstawione przez autora ruchy, to jest tradycyjny ascetyczny chasydyzm oraz „sekta nowochasydzka”, opisana szczególnie dokładnie.

W rozdziale poświęconym besztiańskiemu chasydyzmowi⁴³ Majmon omawia najpierw podstawowe różnice między chasydyzmem starego i nowego typu, wskazując na antyascetyczne postawy nowego ruchu oraz na zaciętość walki między oboma ugrupowaniami. Próbę chasydzkiej reformy porównuje do wcześniejszych usiłowań Jezusa i Sabataja Cwi. Motyw ten jest dobrze znany z pism *mitnagdīm*, jednak dla Majmona, inaczej niż dla Dawida z Makowa i Izraela Lobia, porównanie to wskazuje na pozytywny aspekt chasydyzmu i jego dążenia do reformy – chasydyzm krytykuje tradycyjny judaizm za ekstremizm religijności ascetycznej oraz nadużycia wiedzy rabinicznej, która wyrodziła się w martwy legalizm i bezduszny ceremoniał. Twórcą nowego ruchu był zdaniem Majmona Rabbi Joel (a nie Izrael) Balschem, znachor i szarlatan, który „kabalistycznym hokus-pokus” zyskał uznanie gawiedzi. Jego uczniowie do repertuaru oszukańczych cudów i uzdrowień dodali jeszcze znajdowanie zgubionych przedmiotów, które wcześniej w tym celu kradli. Chasydyzm charakteryzuje Majmon jako tajne stowarzyszenie o złożonej, hierarchicznej strukturze zależności, wytwór arystokratycznego spisku kabalistów o tajnych celach religijnych i politycznych (niejawność celów to znów motyw nawiązujący do krytyki *misnagdīm*). Chasydzka nauka opierała się na idei oderwania myśli od wszystkiego prócz Boga (*dewekuf*). Aby osiągnąć ekstazę religijną, adepci chasydyzmu pomagali sobie dziwnymi ruchami i okrzykami. Ta nauka była jednak intelektualnie niedostępna dla licznych zwolenników nowej wiedzy, którzy włączyli się całymi dniami z fajką w gębie, a zapytani co robią, odpowiadali: Myślimy o Bogu! To wkrótce doprowadziło do różnych ekscesów – publicznego zała-

⁴⁰ Zob. na ten temat Ritchie Robertson, *From the Ghetto to Modern Culture. The Autobiographies of Salomon Maimon and Jakob Fromer*, „Polin” 7 (1992), s. 12-30, szczególnie s. 21-22 o znaczeniu motywu chasydzkiego. Więcej o problemach tożsamości żydowsko-niemieckiej w *Autobiografii Majmona*: Christoph Schulte, *Salomon Maimons Lebensgeschichte. Autobiographie und moderne jüdische Identität*, w: *Sprache und Identität im Judentum*, red. Karl E. Grözinger, Wiessbaden 1998, s. 135-149. Szerzej o problemach tożsamości kulturalnej u Majmona, zob. Jeffrey S. Librett, *Stolen Goods. Cultural Identity after the Counterenlightenment in Salomon Maimon's „Autobiography”* (1792), „New German Critique” 72 (2000), s. 36-66.

⁴¹ Majmon, *Autobiografia...*, t. 1, s. VII.

⁴² Szerzej o stosunku Majmona do kabały (również chasydyzmu): Christoph Schulte, *Kabbala in Salomon Maimons Lebensgeschichte*, w: *Kabbala und die Literatur der Romantik zwischen Magie und Trope*, red. Eveline Goodman-Thau, Gert Mattenklott i Christoph Schulte, Tübingen 1999, s. 33-66.

⁴³ Majmon, *Autobiografia...*, t. 1, s. 126-148, „Też tajemne stowarzyszenie, a stąd długi rozdział”. Jest to istotnie jeden z najdłuższych rozdziałów.

twiania czynności fizjologicznych i obnażania się, błazeństw, okazywania pogardy rabinom, co ukazało słabości nowego ruchu i doprowadziło do jego upadku.

Przykładów chasydzkich nadużyć, oszustw i ideologicznej słabości miały dostarczyć też osobiste doświadczenia Majmona z dworu Wielkiego Magida z Międzyrzecza, gdzie autor zawitał najpewniej na początku lat siedemdziesiątych (w 1772 r. Magid zmarł). Majmon udał się tam pod wpływem propagandy wędrownych krzewicieli chasydyzmu i początkowo był zachwycony domniemanymi cudami i głębią myśli cadyka. Nowo przybyli goście byli podstępnie wypytywani przez świętę cadyka o różne szczegóły, a następnie zaskakiwani przez niego znajomością tych informacji. Dow Ber ukazywał się zebrany w białym stroju (kabalistycznym znaku łaski), zadziwiał zręcznym splataniem podanych mu cytatów biblijnych w jedno kazanie oraz przenikliwością psychologiczną. Ostatecznie jednak Majmon ocenił to wszystko jako proste sztuczki, a samego Dow Bera – jako barbarzyńskiego oszusta. Wkrótce uznał, że nauka Wielkiego Magida jest niesatysfakcjonująca i opuścił jego dwór.

Uwaga poświęcona chasydyzmowi we wspomnieniach Majmona nie wynikała oczywiście ze znaczenia chasydzkiego epizodu w jego życiu. Chasydzi doczekali się szczególnego zainteresowania w *Autobiografii*, gdyż doskonale nadawali się do celów postawionych sobie przez autora. Po pierwsze, inaczej niż było w przypadku dawnego ascetycznego chasydyzmu, Majmon osobiście doświadczył nowej drogi chasydzkiej. Choć przyznawał się, że jego kontakt z chasydyzmem był tylko przelotny, a wiedzę o doktrynie i strukturze nowego ruchu czerpał raczej z dedukcji niż doświadczenia, obecność „długiego rozdziału” w *Autobiografii* była uzasadniona. Przeżycia własne okazały się ważnym atutem, dodając opisowi wiarygodności, a wysuwane zarzuty stały się sztandarowymi oskarżeniami antychasydzkimi w późniejszej literaturze haskali. Po drugie, autor uważał, że „w naszych czasach, gdy mówi się tyle *pro* i *contra* o stowarzyszeniach tajnych, historia osobliwego stowarzyszenia tajnego [...] nie powinna być pominięta”⁴⁴. Tym bardziej, że chasydyzm dobrze pasował do współczesnych zainteresowań czytelnicy, a co ważniejsze - do ilustracji podstawowych tez pracy. Jako stowarzyszenie tajne był bowiem podwójnie obcy i wrogi: antyracjonalny (a więc sprzeczny z podstawowymi wartościami cywilizowanego świata Zachodu) i tajemny (a więc świadomie ukrywający swe cele polityczne), a to pozwalało przedstawiać go jako uosobienie całkowicie obcego żydowskiego świata w Europie Wschodniej. Autor świadomie wykorzystuje więc gwałtownie rosnące w okresie Rewolucji Francuskiej zainteresowanie sektami i tajnymi organizacjami, których celem miało być zdobycie władzy nad światem. Zresztą Majmon mówił wprost o domniemanym podobieństwie chasydów do najsłynniejszej w owym czasie sekty bawarskich iluminatów. Po trzecie, wedle słów autora, w okresie jego młodości nowy chasydyzm był ruchem bardzo popularnym (mniemanie być może wzmocnione literaturą antychasydzką). Wprawdzie wkrótce zanikł niemal zupełnie, jednak łatwość, z jaką się rozprzestrzenił, uzasadniała widzenie w nim zjawiska charakterystycznego i ważnego dla zrozumienia istoty wschodniego żydostwa. W ujęciu Majmona chasydyzm miał być bowiem kwintesencją antyracjonalnego judaizmu, którego krytyka stanowiła podstawę całej pracy. Po czwarte, chasydyzm był według autora próbą reformy ludu żydowskiego i choć próba ta okazała się nieudana, a nawet szkodliwa, dowiodła, że sytuacja dojrzała już do głębokich zmian w społeczności Żydów polskich, a to przecież było jednym z najważniejszych punktów programu haskali. Co więcej, Majmon wierzył, że w początkowej fazie nowy ruch realizował w pewnym sensie ten program, zajmował się bowiem szerzeniem oświaty wśród ludu i walką z chorobami tradycyjnego judaizmu, był więc pierwszą próbą reform i wschodnieuropejskim zwiastunem żydowskiego oświecenia.

Tak ambiwalentne podejście do chasydyzmu było dla Majmona łatwe, ponieważ wierzył on, iż chodzi o zjawisko przebrzmiałe, które nie stanowi już żywego zagrożenia. Z *Autobiografii* wyłania się obraz tajnego elitarnego stowarzyszenia

⁴⁴ Majmon, *Autobiografia...*, t. 1, s. 129.

religijnego, początkowo biorącego górę nad chasydami dawnego typu (a więc nieco liczniejszego niż inna elitarna grupa), a nawet mającego zadatki na opanowanie całego ludu żydowskiego w Polsce, ale ostatecznie wykorzenionego. Owo wykorzenienie „doskonale przeprowadził dzięki swojemu autorytetowi pewien sławny rabin, cieszący się wielkim szacunkiem w całym świecie żydowskim, Eliaasz z Wilna; toteż obecnie można zaledwie tu i ówdzie napotkać rozrzucone szczątki owego stowarzyszenia”⁴⁵. Majmon, w przeciwieństwie do Lefina i Calmansona, najwyraźniej nie orientował się w bieżącej sytuacji wschodniego żydostwa, a obraz, na jaki się powoływał, był najpewniej poprawny dla Litwy połowy lat siedemdziesiątych (gdy autor opuścił Rzeczpospolitą), ale już zupełnie fałszywy dla lat dziewięćdziesiątych, gdy praca się ukazała. Szczególnie niepoprawny musiał być dla Podola i Wołynia, gdzie chasydyzm stał się już poważną siłą społeczną i gdzie mieszkał i działał drugi z haskalowych autorów zabierających w tym czasie głos na jego temat - Mendel Lefin.

Z Podola do Galicji: Mendel Lefin

Francuskojęzyczny *Essai d'un plan de réforme ayant pour objet d'éclairer la nation Juive en Pologne et de redresser par là ses moeurs* ukazał się anonimowo prawdopodobnie pod koniec 1791 lub na początku 1792 r. w Warszawie. Jego autor, Menachem Mendel Lefin (1749-1826) pochodził z Satanowa na Podolu. W latach 1780- 1784 przebywał w Berlinie, gdzie zetknął się z Mojżeszem Mendelssohnem i kręgiem berlińskiej haskali⁴⁶. Po powrocie do kraju osiadł w Mikołajowie w powiecie proskurowskim i tam poznał księcia Adama Kazimierza Czartoryskiego, który otoczył go opieką, a nawet najął na nauczyciela algebry dla swoich dzieci. Od tego czasu Lefin był związany niemal stale z dworem Czartoryskich i przebywał przeważnie w ich rezydencjach w Sieniawie, Puławach lub Warszawie. Wydaje się prawdopodobne, że to właśnie książę Czartoryski zachęcił Lefina do przedstawienia projektu reformy ludu żydowskiego w związku z podjęciem tego tematu przez Sejm Wielki w 1791 r. Jednak, jak zaświadcza sam Lefin, zasadniczy wpływ na jego decyzję o włączeniu się w sejmowe prace miały projekty polskich polityków, zwłaszcza Hugona Kołłątaja, którzy, przy niekwestionowanej - wedle Lefina - szlachetności intencji i dobrej woli, byli w sprawach społeczności żydowskiej niekompetentni, a ich plany okazały się chybione⁴⁷. Głos osoby zorientowanej w stosunkach żydowskich, a jednocześnie zainteresowanej pomyslnym przeprowadzeniem reformy wydawał się więc bardzo potrzebny.

Essai Lefina napisany został w formie projektu ustawy w 106 paragrafach podzielonych na dwie części⁴⁸. Pierwsza, składająca się z 48 paragrafów, poświęco-

⁴⁵ Tamże, t. 1, s. 148.

⁴⁶ Najważniejsze opracowania biograficzne na temat Lefina: Natan M. Gelber, Mendel Satanower der Verbreiter der Haskala in Polen und Galizien. (Ein Kulturbild aus dem jüdischen Polen an der Wende des XVIII. Jahrhundert, „Mitteilungen zur Jüdischen Volkskunde” 16 (1914), s. 41-55; Israel Weinlos, Mendel Lefin-Satanower (biografiszte sztudie ojfn semech fun hantszriftleche materialn), „YIVO Bieter” 2 (1931), s. 334-357; Josef Klausner, Historija szel hasifrut ha'iwrit hachadasza, wyd. 2, t. 1, Jerusalem 1952, s. 224-253; Mahler, Diwre..., t. 4, s. 71-82; tegoż, A History of Modern Jewry, 1780-1815, New York 1971, s. 588-601; Hillel Levine, Menahem Mendel Lefin. A Case Study of Judaism and Modernization, praca doktorska, Harvard University 1974, s. 1-58; Nancy B. Sinkoff, Tradition and Transition. Mendel Lefin of Satanów and the Beginning of the Jewish Enlightenment in Eastern Europe, 1749-1826, praca doktorska, Columbia University 1996, s. 14-48.

⁴⁷ Rękopis Lefina przytoczony i omówiony w Natan M. Gelber, Mendel Lefin-Satanower wehaca'otaw letikun orach hachajim szel Jehude Polin bifne hasejm hagadol (1788-1792), w: Sefer jowel lichwod haraw dr Avraham Weis, New York 1964, s. 275-283. Zob. też Sinkoff, Strategy..., s. 98-99. Najpełniejsze omówienie debaty wokół „kwestii żydowskiej” na Sejmie Czteroletnim w: Eisenbach, Emancypacja Żydów na ziemiach polskich 1785-1870 na tle europejskim, Warszawa 1989, s. 70-124.

⁴⁸ Tekst ten był kilkakrotnie streszczany i omawiany, zob. Natan M. Gelber, Żydzi a zagadnienie reformy Żydów na Sejmie Czteroletnim, „Miesięcznik Żydowski” 1 (1931), nr 2, s. 331-334; tegoż,

na jest charakterystyce religii żydowskiej i jej instytucji, a część druga przynosi plan reformy. Według Lefina „religia jest najpotężniejszym i najaktywniejszym motorem narodu żydowskiego”⁴⁹, toteż reforma tego ludu musi przyjąć ją za punkt wyjścia. W przeciwieństwie do Majmona (który widział w judaizmie drogę degeneracji), Lefin przedstawił dzieje religii mojżeszowej jako historię racjonalnej refleksji zogniskowanej najpierw na Talmudzie, a potem na Majmonidesie. Ostatecznym jej tworem jest myśl Mojżesza Mendelssohna, który „utorował drogę wyznaczoną przez Majmonidesa”. Ten zdrowy rdzeń judaizmu zagrożony jest jednak „pobożną ignorancją” i mistycznymi nurtami, których kamieniem węgielnym stał się *Zohar*, kabalistyczny falsyfikat przypisany tanaicie Symeonowi bar Jochaj. Kabalistyczny nurt jest tym bardziej groźny, że pozycje racjonalnego judaizmu podkopują sami jego zwolennicy. Uczniowie Majmonidesa tak zachwycili się filozoficznymi dziełami greckimi, że otoczyli pogardą spuściznę hebrajską, a w końcu popadli w zwątpienie i niewiarę, co dostarczyło argumentów ich przeciwnikom i popchnęło lud żydowski ku separatyzmowi. Współcześnie Lefin widzi podobne zagrożenie w działalności radykalnych maskili skupionych wokół haskalowego czasopisma „Hameasef”, którzy zamiast kontynuować linię Mendelssohna, zaczęli krytykować rabinów i wdali się w konflikt z własnym ludem, a zatem stracili możliwość oddziaływania nań.

Najgroźniejszym tworem kabalistycznego wizjonerstwa była nowa sekta zwolenników *Zoharu*, która dzięki umiejętnemu oddziaływaniu na rozpaloną wyobraźnię młodzieży, niemal opanowała Polskę. Sekta nowych zelotów (nie ulega wątpliwości, że Lefin miał na myśli chasydyzm) przypisywała swoim przywódcom moc czynienia cudów, a nawet odpuszczania grzechów, pogardzała studiami religijnymi i upokarzała rabinów. Wojna między nowymi wizjonerami, „nie pragnącymi nic bardziej niż całkowicie wygnać rozum”, a dawnymi rabinami, którzy bronili resztek myśli racjonalnej, zakończyła się klęską tych ostatnich, którzy uciskani przez chasydów, musieli w końcu szukać ich łaski. Przywódcy chasydzcy przyciągali prozelitów przepychem swych dworów, który zawdzięczali bogatym darom licznych przybywających do nich pielgrzymów. Dzięki szpiegom i prześladowaniu adwersarzy, a zwłaszcza ich rabinów, chasydyzm opanował swą ojczyznę Podole, a także Ukrainę, Wołyń i częściowo Litwę, choć wiele miast litewskich zdołało mu się oprzeć. Wolne od wpływów chasydzkich były jeszcze Wielkopolska i Niemcy. Liczna grupa zwolenników chasydyzmu, odwiedzana niekiedy przez przywódców ruchu, istniała nawet w Warszawie.

W części drugiej, przedstawiając plan reformy, Lefin nie poświęcił już tak dużo uwagi chasydyzmowi. Reforma oprzeć się miała na rabinach, pozbawionych przez chasydów dawnego autorytetu. Rabini, którzy udzielił swej aprobaty dziełom propagującym oświatę, powinni być przez rząd mianowani rabinami okręgowymi z szerokimi kompetencjami, na przykład prawem klątwy i cenzury książek. Należałoby także ustanowić powszechne szkoły żydowskie w Warszawie i kilku innych miastach, uczące po polsku. Absolwenci tych szkół szerzyliby zdobytą w szkole oświatę jako asystenci rabinów okręgowych. Tych zaś należałoby zachęcać do polemiki ze zwolennikami chasydyzmu i ich wiarą w cuda, gdyż taka dysputa mogłaby skłonić chasydzkich przywódców do zwrócenia się w stronę argumentacji racjonalnej. Pomocne w tej walce mogą być też druki satyryczne, delikatnie wyśmiewające chasydzkie wierzenia i ich niedorzeczności, ale nie ośmieszające samych przeciwników i pozbawione uszczypliwości. Fanatyzm chasydzkich przywódców można byłoby nawet wykorzystać do szerzenia reformy, na przykład odwołując się do przepisów religijnych dotyczących mąki na macę, skłonić ich do skierowania swych zwolenników do pracy przy pozyskiwaniu tej mąki, a więc do zajęć rolniczych. Podobnie dbałość o zachowanie przepisu zabraniającego mieszania tkanin

Mendel Lefin..., s. 271-275; Max Erik, *Etiudn cu der geschichte fun der haskole 1789- 1881*, Mińsk 1934, s. 142-143; Mahler, *Diwre...*, t. 4, s. 73-75, 266-268; Sinkoff, *Strategy...*, s. 97-101; Levine, *Menahem Mendel Lefin...*, s. 183-184; Riety van Luit, *Hasidim, Mitnaggedim and the State in M. M. Lefin's Essai D'un Plan de Réforme*, „Zutot” 1 (2001), s. 188-195.

⁴⁹ Lefin *Satanower, Essai...*, s. 410.

lnianych i wełnianych (*szatnez*) mogłaby się przyczynić do podejmowania przez chasydów pracy w fabrykach włókienniczych. Inne narzędzia reformy, nie wymierzone już wprost w ruch chasydzki, to propagowanie nauk ścisłych, zwłaszcza zalecanej przez Talmud astronomii, proste nauczanie prawd religijnych bez „przemysłnych fanfaronad i mistycznych kwiatków”, wspieranie racjonalnych studiów religijnych, zakaz praktyk szarlatańskich i przymus pracy dla żebraków.

Analizując stosunek Lefina do chasydyzmu, pamiętać należy, że celem broszurki była nie sama walka z chasydyzmem, lecz reforma ludu żydowskiego w Polsce. Mimo to chasydyzm awansował do rangi głównego zagrożenia, a właściwie - jedyne nazwanego i opisanego zagrożenia dla procesu unowocześnienia społeczności Żydów polskich. Wydaje się, że powodów tego było kilka. Przede wszystkim, umiarkowanie Lefina, odżegnywanie się od radykalizmu po stronie zarówno „mistycznych zelotów”, jak i radykalnych zwolenników *haskali* (zob. krytykę antyklerykalnych wystąpień „*Hameasef*”), skłaniały go do zajęcia pozycji znacznie bliższej *misnagdom*, stanowiącym wciąż większość. Poza tym, jak wspominałem, Lefin spędził znaczną część życia na Podolu, gdzie ruch chasydzki rozwijał się już od lat pięćdziesiątych XVIII w. (podolski kontekst mocno ukształtował światopogląd autora *Essai* nie tylko w tej, lecz także w wielu innych dziedzinach)⁵⁰. Ostrości krytyki chasydyzmu sprzyjał też właściwy autorowi religijny punkt widzenia, zakładający, że judaizm jest najważniejszą, jeśli nie jedyną siłą sprawczą w dziejach ludu żydowskiego. Przez to zjawiska życia religijnego zyskały w ujęciu Lefina znaczenie szczególne. Chasydyzm był dlań kwintesencją kabały, a więc jednego z dwóch konkurencyjnych nurtów w judaizmie. Propagowanie pozycji racjonalistycznych oznaczać więc musiało zwalczanie opcji przeciwnej i jej najgroźniejszego ucieleśnienia. Nie bez znaczenia musiało być i to, że omawiana broszurka była drukiem politycznym, a więc do opisu społeczności żydowskiej i jej stanu Lefin zastosował narzędzia polityczne. To sprawiło, że chasydyzm zyskał w tym opisie znamiona polityczne, co przydało krytyce ruchu ostrości. Przekonująca wydaje się też teza Hilela Levine, że ostrość antychasydzkiej polemiki Lefina i jego kręgu maskili wynikała z bliskości problemów, wobec których oba ugrupowania maskili i chasydów stały. Zresztą obie te formacje niejednokrotnie były sobie bliskie egzystencjalnie.⁵¹

Dość paradoksalnie, ogłoszony w Warszawie projekt Lefina, pierwsza opublikowana w Rzeczypospolitej krytyka chasydyzmu, został właśnie w Polsce niemal całkowicie zignorowany i nie odcisnął istotnego piętna ani na debacie nad „kwestią żydowską” w okresie Sejmu Czteroletniego, ani na stosunku do chasydyzmu. Jedynym bezpośrednim kontynuatorem koncepcji Lefina w Królestwie Polskim był Abraham Stern i trudno odnaleźć jakiegokolwiek inne nawiązania do tej koncepcji, czy to w publikacjach, czy też działaniach polskich maskili.

To, że o Lefinie zapomniano, jest szczególnie uderzające w porównaniu z popularnością, jaką zdobył w Galicji, gdzie jego poglądy, również te dotyczące walki z chasydyzmem, wywarły decydujący wpływ na całe pierwsze pokolenie galicyjskich maskili, a wśród nich na najważniejszego z antychasydzkich polemistów Józefa Perla⁵². Działo się tak dlatego, że Lefin wkrótce po upadku Sejmu Czteroletniego opuścił Warszawę i zamieszkał w białoruskich dobrach Jozuego Zeitlina, bogatego kupca i opiekuna maskili, a po 1808 r. przeniósł się do Galicji, gdzie nawiązał bliskie kontakty z tamtejszymi zwolennikami *haskali*, zwłaszcza Perlem i Nachmanem Krochmalem. O ogromnym wpływie, jaki Lefin wywarł na galicyjskich maskili, zdecydowały więc raczej blisko dwudziestoletnie kontakty osobiste

⁵⁰ O tym obszernie Sinkoff, *Tradition and Transition...*, s. 14-48.

⁵¹ Zob. Levine, *Menahem Mendel Lefin...*, s. 179-181.

⁵² Zob. Feiner, *Haskalah and History...*, s. 91-93.

i późniejsze konsekwentne wystąpienia antychasydzkie⁵³, niż omawiana publikacja z okresu Sejmu Wielkiego.

O zapomnieniu *Essai* przesądziło i to, że broszurka ukazała się jako jeden z wielu głosów w politycznej debacie nad przyszłością społeczności żydowskiej w Polsce podczas wielkiej dyskusji Sejmu Czteroletniego. Wydarzenia historyczne: konfederacja targowicka i wojna 1792 r., następnie drugi i trzeci rozbiór oraz utrata niepodległości sprawiły, że wkrótce cała debata straciła aktualność. W dodatku, obraz chasydyzmu bazujący na podolskich obserwacjach Lefina był dla warszawskich środowisk oświeconych dość egzotyczny i z pewnością nie wyrażał lokalnych stosunków centralnych i zachodnich prowincji Rzeczypospolitej. Mimo twierdzenia Lefina o istnieniu chasydzkiej jaczejki nawet w Warszawie, tamtejsi żydowscy i polscy reformatorzy po prostu nie wierzyli w chasydzkie zagrożenie, jako że sam ruch był wciąż w tej części ziem polskich słabo widoczny, a najgroźniejszym oponentem wydawał się obóz tradycyjny i wszechwładza kahału.

Wreszcie ostatnią, wprawdzie nie bezpośrednią, ale może najważniejszą przyczyną niepopularności Lefina w późniejszym Królestwie Kongresowym była ogólna niezgodność dwu wizji świata - Lefina i kręgu jego zwolenników (a więc późniejszej haskali galicyjskiej) i maskili z centralnej Polski. Najogólniej można by rzec, że światopogląd Lefina, w tym jego stosunek do chasydyzmu, wyrastał ze ściśle religijnej wizji świata, był sporem z opcją, która proponowała konkurencyjne rozwiązania wobec tych samych religijnych i ideologicznych, a czasem i osobistych wyzwań. Chasydyzm jawił się więc jako zagrożenie ideologiczne i religijne, a sprawa opozycji wobec procesu modernizacji była w tym sporze wtórna. Najważniejszym punktem programu maskili polskich były natomiast kwestie społeczne (np. produktywizacja, edukacja) i po części polityczne (status prawny), a zagadnienia religijne uznawali za istotne tylko o tyle, o ile pełniły funkcje społeczne. Widzenie świata zasadniczo ukształtowane było więc przez pryzmat kategorii społecznych (o tym obszernie w następnym rozdziale). Wprawdzie chasydyzm też można było potraktować jako społecznie groźny, a kategorie religijno-ideologiczne nie były maskilom Królestwa Polskiego obce całkowicie, jednak ogólna różnica stanowisk nie skłaniała tych ostatnich do podążania tropem Lefina, którego diagnozy i recepty wydawały im się po prostu nietrafne.

Pierwszy maskil Rzeczypospolitej: Jacques Calmanson

Jacques Calmanson (1722-1811) był pierwszym znanym nam zwolennikiem haskali związanym z centralną Polską i Warszawą wypowiadającym się w kwestii chasydzkiej. Salomon Jakub syn Kalmana pochodził z Hrubieszowa, gdzie jego ojciec był podobno rabinem. O ile wiadomo, Calmanson był wszechstronnie wykształcony, studiował medycynę w Niemczech i Francji, poza językami żydowskimi znał francuski, niemiecki i polski⁵⁴, odbył liczne wojaże po Niemczech, Francji, Turcji

⁵³ O polemice antychasydzkiej w Cheszbon hanefesz zob. Hillel Levine, *Bejn chasidut lehaskala. Al pulmus anti-chasidi muswe*, w: *Perakim betoldot hachewra hajehudit bejeme habejnajim uwe'et hachadasza*, red. Immanuel Etkes i Joseph Salmon, Jerusalem 1980, s. 182-191; Sinkoff, *Tradition and Transition...*, s. 131-156. O *Der erszter chosid* zob. np. Zinberg, *A History...*, t. 9, s. 237. O *Machkimat peti* zob. Weinlos, *Mendel Lefin...*, s. 349-352; Shmuel Werses, *Be'ikwotaw szel hachibur „Machkimat peti” ha'awud*, w: *tegoż, Megamot wecurot besifrut hahaskala*, Jerusalem 1990, s. 319-337. O *Masa'ot hajam* zob. Sinkoff, *Tradition and Transition...*, s. 156-169. O tłumaczeniu *Księgi Przysłów* zob. Chone Shmeruk, *Al ekronot achadim szel tirgum miszle leMendel Lefin*, w: *tegoż, Sifrut jidisz bePolin. Mechkarim wejunitim historijim*, Jerusalem 1981, s. 165-183.

⁵⁴ Jakub Szacki (Awraham Jakow Sztern (1768-1842)), w: *The Joshua Starr Memorial Volume. Studies in History and Philology*, New York 1953, s. 206) błędnie podawał, że Calmanson nie znał polskiego. Na potwierdzenie znajomości polskiego zob. własnoręczny list Calmansona po polsku w AGAD, Rada Stanu i Rada Ministrów Księstwa Warszawskiego 216, s. 1.

i Rosji. Po osiedleniu w Warszawie przez wiele lat praktykował jako lekarz króla Stanisława Augusta Poniatowskiego oraz prowadził działalność publiczną. Między innymi wystąpił z memoriałem w sprawie zmiany żydowskiego systemu podatkowego, tłumaczył dla króla jidyszowe i hebrajskie teksty dotyczące planów reformy ludu żydowskiego oraz pośredniczył między plenipotentami żydowskimi a księdzem Scipione Piatollim w trakcie prac nad uregulowaniem statusu Żydów w Polsce w okresie Sejmu Czteroletniego. W uznaniu zasług Calmanson uzyskał pensję od loży masońskiej i króla, a gdy ten zmarł - od znanego wolnomularza i wybitnego polityka związanego ze Stanisławem Augustem, Ludwika Gutakowskiego. Do końca życia mieszkał w Warszawie jako rezydent jednego z tamtejszych klasztorów⁵⁵.

W przeciwieństwie do Lefina, Calmanson nie pozostawił bogatej spuścizny literackiej. Jedyny znany jego tekst, to francuska rozprawa poświęcona projektowi reformy Żydów polskich opublikowana w 1796 r. i adresowana do pruskiego ministra von Hoyma (brozura miała istotnie wpływ na pruskie reformy położenia ludności żydowskiej). W następnym roku ukazał się jej polski przekład, poważnie rozszerzony przez autora, a wydrukowany i kolportowany nakładem tłumacza Juliana Czechowicza⁵⁶. Według słów Calmansona, francuski tekst powstał jednak znacznie wcześniej, jeszcze w okresie Sejmu Wielkiego, a więc był głosem w tej samej debacie, w której Mendel Lefin tak aktywnie wystąpił przeciw społeczności chasydzkiej⁵⁷.

Rozprawa Calmansona jest w strukturze bardzo podobna do eseju Lefina, choć kilkakrotnie obszerniejsza. Rozpoczyna się od krótkiej historii ludu żydowskiego, rozdziałów o jego religii, arystokracji, duchownych i kahale. Część druga pracy przynosi właściwe rozważania o reformie społeczności żydowskiej. Zgodnie z przeważającymi wówczas poglądami, Calmanson proponował ograniczenie autonomii gminy żydowskiej (choć nie chciał znieść kahałów), zlikwidowanie *cheremu*, rabinatu i urzędu syndyków, aby zachwiać hegemonię religijno-finansowej arystokracji, najgroźniejszego wroga narodu żydowskiego i źródła wszelkiego zła w społeczności wyznawców judaizmu. Według Calmansona należało też zreformować bractwa miłosierdzia oraz zakazać noszenia tradycyjnego stroju żydowskiego i innych znamion odrębności. To wszystko miało być tylko etapem wstępnym reformy. Aby doprowadzić ją do końca, autor proponował zakładanie polskojęzycznych szkół narodowych dla Żydów, które uczyłyby przedmiotów świeckich i podstaw moralności, radził też dokonanie zmian w języku liturgii i podstawowych tekstów religijnych. Program reformy zamykały sugestie ograniczenia swobody małżeństw we wczesnym wieku oraz zrównania w prawach chrześcijańskich i żydowskich rzemieślników i dopuszczenia ich do wspólnych cechów. Polskie tłumaczenie rozszerzone zostało o dodatek, w którym autor zamieścił uwagi o małżeństwie, stroju i zarobkach, kąpieli i przepisach koszerności, uboju rytualnego i uprawy roli, a także o wierzeniach związanych ze snami. Praca jest więc obszerną rozprawką o żydowskiej historii, religii, obrzędowości i obyczajach oraz stosunkowo szerokim programem reformy społeczności polskich Żydów. Podstawowe tezy tego programu są bardzo podobne do innych propozycji wychodzących w tym czasie z kręgów berlińskiej i polskiej haskali.

Rozdział pierwszy eseju Calmansona poświęcony został religii i stanowił, wedle autora, wprowadzenie konieczne do zrozumienia wierzeń i obyczajów społecz-

⁵⁵ O życiu Calmansona zachowały się tylko rozproszone i nie opracowane wiadomości, a główne źródło wszystkich dotychczasowych biogramów, to [Jan Alojzy Radomiński], *Co wstrzymuje reformę Żydów w kraju naszym i co ją przyspieszyć powinno?*, Warszawa 1820, s. 21-22, 44. Kilka interesujących szczegółów znaleźć można również w: Emanuel Ringelblum, *Bajtragn cu der geschichte fun di doktojr im Pojln*, „Sociale medicin” 4 (1931), nr 9-10, s. 128-129; Jakub Szacki, *Geschichte fun Jidn in Warsze*, t. 1, New York 1947, s. 130; Eisenbach, *Emancypacja...*, s. 99, 574, przyp. 172.

⁵⁶ Jacques Calmanson, *Essai sur l'état actuel des Juifs de Pologne et leur perfectibilité*, Varsovie 1796; tegoż, *Uwagi nad niniejszym stanem Żydów polskich y ich wydoskonaleniem*, z francuskiego przez [Juliana] Czechowicza], Warszawa 1797.

⁵⁷ AGAD, Rada Stanu i Rada Ministrów Księstwa Warszawskiego 216, s. 1: „W czasie owego wiekopomnego i gorliwie dobrem publicznym zajętego Sejmu, cały wziąłem się był do tego, ażeby z tych w kraju naszym rozplemionych przuniaików [sic], uczynić można pracowitych ziemi mieszkańców”.

ności żydowskiej, co było warunkiem powodzenia wszelkich reform. Rozdział podzielony został na pięć paragrafów, omawiających kolejno ogólne zasady religii żydowskiej, sekty karaimów, chasydów, frankistów i *cherem*. Interesujący nas tu paragraf „O sekcie zwanej Choside, czyli Gorliwców, Nabożników”⁵⁸ przedstawia chasydów jako sektę znaną tylko żydom polskiemu, powstałą zaledwie przed dwudziestu laty, a więc w latach siedemdziesiątych XVIII w. w Międzybożu na Podolu. Jej twórca, fanatyczny rabin (autor nie nazywa Beszta z imienia) omamił łatwowierny lud, tęskniący za niezwykłością, i ogłosił się prorokiem. Utrzymywał też, że potrafi uzdrawiać chorych mocą kabały, dzięki czemu zyskał licznych zwolenników i rozgłos. Sekta ta, „która się jeszcze dotąd utrzymuje”, odrzuca naukę prawa religijnego, a z nieuctwa czyni zaletę, co jest wygodnym usprawiedliwieniem chasydzkiego lenistwa. Jedyną nauką, którą chasydzi szanują, jest kabała, lecz nawet w niej ich przywódcy są ignorantami, a mniemanie o swej mistycznej wiedzy podtrzymują wśród wyznawców tylko po to, aby łatwiej nad nimi zapanować i „aby okazała jakieś prawo do majątków przybywających zwolenników”. Chasydzi żyją we wspólnocie majątkowej, którą zarządzają - oczywiście na swą korzyść - przełożeni. Mocno wyeksponowany wątek ekonomicznego wyzysku prowadzi Calmansona do potępienia cadyków i przeciwstawienia im uczciwej naiwności prostego ludu:

litować się trzeba nad brakiem światła, nad dobrą a nierozsądną wiarą tych nieoświeconych i łatwowiernych ludzi, którzy mniemają, że tym działaniem zaślepienia obłąkanego zupełnie, czynią przysługę Bóstwu, gdy tymczasem wszystkie ich trudy idą na ofiarę dziwactwu kilku zmyślonych gorliwców, w których osobach, zawsze uciążliwie panujących, mają i mieć będą despotów.

Motyw wyzysku ekonomicznego pojawiał się już wcześniej w pismach misnagów, ale dopiero Calmanson uczynił go naczelną kategorią opisu chasydyzmu i połączył z mocno zarysowanym podziałem na oszukujących wyzyskiwaczy i dobry, ale oszukany lud. Wizja ta doskonale odpowiadała podstawowej tezie rozprawy o wyzysku prostego ludu przez arystokrację żydowską i konieczności wyzwolenia żydowskiej społeczności spod władzy despotycznych „doktorów”. Chasydyzm był więc według Calmansona tylko kolejnym wcieleniem ogóln żydowskiego konfliktu między religijno-finansową elitą a pospółstwem, i jak zobaczymy dalej - wcale nie najgroźniejszą tego konfliktu formą. Co ważne, oskarżenia ekonomicznych struktur chasydyzmu i wyzysku finansowego ze strony cadyków stały się wkrótce jednym z najpopularniejszych wątków haskalowej krytyki antychasydzkiej, obecnym w pismach niemal wszystkich maskili wschodniej Europy⁵⁹.

Paragraf poświęcony chasydyzmowi Calmanson kończy wezwaniem do rządu o przedsięwzięcie stanowczych kroków przeciw „szerzącej się zarazie”, która „już niemal wszystkie zaraża synagogi”, szybciej niż mogło wydawać się jeszcze kilka lat temu. Chasydzkie zaślepienie jest tym groźniejsze, że opiera się na dobrej wierze chasydów, walczących w swym przekonaniu pod sztandarem religii o słuszną sprawę. Wedle Calmansona chasydzi mogą się stać z czasem niebezpieczni nie tylko dla społeczności żydowskiej, lecz także dla całego kraju.

Tekst Calmansona był od czasów Graetza przywoływany jako przykład agresywnej krytyki chasydyzmu przez jednego z pierwszych wschodnioeuropejskich maskili, a od czasów Dubnowa - jako ilustracja „okrucieństwa wojny” między haskalą i chasydyzmem⁶⁰. Tymczasem owa żywa do dziś teza wydaje się opierać na

⁵⁸ Zob. aneks 1. Francuski tekst paragrafu o chasydyzmie był publikowany również przez Graetza, *Geschichte der Juden...*, t. 11, s. 595-596.

⁵⁹ Zob. o tym Israel Bartal, *Le 'an halach ceror hakesef? Habikoret hamaskilit al hebete ha kalkalijim szel hachasidut*, w: *Dat wekalkala - jachase gomelin. Szaj leja'akow Kac bimelot lo tisz'im szana. Kowec ma'amarim*, red. Menahem Ben-Sasson, Jerusalem 1995, s. 375-385.

⁶⁰ Zob. np. Graetz, *Geschichte der Juden...*, t. 11, s. 71, 218-219, 595-596; Zinberg, *A History...*, t. 9, s. 235-236; *Encyclopaedia Judaica*, t. 5, Jerusalem 1971, kol. 64; Ignacy Schiper, *Przyczynki do dziejów chasydyzmu w Polsce*, wstęp i przypisy Zbigniew Targielski, Warszawa 1992, s. 37-38.

niezrozumieniu podstawowej wymowy pracy, choćby dlatego, że autor przeprowadza bardzo silne rozróżnienie między złymi, oszukańczymi naczelnikami a dobrymi, naiwnymi wyznawcami nowej sekty. W przeciwieństwie do współczesnego sobie Lefina, Calmanson każe się raczej nad chasydami litować, niż ich tępić. Równie ambiwalentny jest stosunek autora do chasydzkich zainteresowań kabałą. Twierdzi wprawdzie, że nawet cadykowie nie znają nauki kabalistycznej, lecz inaczej niż Lefin czy Majmon, nie potępia fascynacji antyracjonalistyczną kabalistyką, a nawet wyraża się o niej z pewnym szacunkiem.

Oczywiście, wprowadzenie tych kilku kwantyfikatorów, nie oznacza, że obraz chasydyzmu jest w pracy Calmansona pozytywny. Wręcz przeciwnie. Chasydyzm został tam konsekwentnie skrytykowany. Nieporozumienie wokół domniemanej agresywnej postawy antychasydzkiej bierze się jednak z fragmentarycznego, pobieżnego odczytania owej krytyki, wyrywającego z kontekstu 70-stronicowej pracy dwie strony paragrafu o chasydyzmie. W istocie bowiem chasydyzm przedstawiony jest przez Calmansona raczej jako kuriozum niż realne zagrożenie społeczne. Calmanson ostrzega przed potencjalnym zagrożeniem dla kraju, fanatyczną naturą ruchu i jego szybkim rozwojem. Wszystko to jednak okazuje się oskarżeniem dość łagodnym w porównaniu z zarzutami, jakie kieruje pod adresem instytucji tradycyjnego żydostwa, przede wszystkim arystokracji religijnej, którą konsekwentnie w całej pracy nazywa największą plagą narodu żydowskiego i najokrutniejszym jego wyzyskiwaczem. „Doktorzy”, czyli uczeni panują dzięki lękowi, jaki wzbudzą w ciemnym i łatwowiernym narodzie żydowskim, przede wszystkim przez *cherem*. Chasydyzm jest więc tylko jednym z krytykowanych elementów żydowskiego życia społecznego, w żadnym wypadku nie najgroźniejszym, i pozostaje w cieniu najpotężniejszego wroga - elit kahalnych i rabinicznych.

Co więcej, aby właściwie zrozumieć stosunek Calmansona do chasydyzmu, trzeba sięgnąć do opisu innych sekt, którym poświęcone zostały kolejne trzy paragrafy rozdziału pierwszego. Sekty są bowiem według autora najlepszym dowodem upadku społeczności żydowskiej w Rzeczypospolitej, świadczą bowiem o odejściu od czystych zasad mozaizmu. Omówione trzy grupy uporządkowane zostały według stopnia ważności i sfanatyzowania, poczynając od dość przyjaznego opisu karaitów, przez krytyczną charakterystykę chasydyzmu do totalnej krytyki ruchu frankistowskiego. Krótki paragraf o karaitach przedstawia wyznawców tej sekty jako ludzi prostych nauk i czystych obyczajów. Niestety, owa chwalebna prostota jest owocem nie szczerości serca, lecz braku oświecenia rozumu. Opis chasydyzmu poznaliśmy przed chwilą. W części poświęconej frankizmowi, czterokrotnie obszerniejszej niż paragraf o chasydach i stanowiącej połowę rozdziału o religii żydowskiej, Calmanson informuje, że „ta sekta jest bardzo liczna, osobliwie w Warszawie”⁶¹, podczas gdy o wspólnocie chasydzkiej pisał tylko, że się „skwapliwiej rozchodzi, niż przepowiadać mogły mdłe jej zawiązki”. Konsekwentnie już opisuje frankizm jako najgroźniejszy wykwit fanatyzmu religijnego i przykład, na jakie manowce prowadzić mogą antyracjonalistyczne postawy religijne. Wedle słów autora: „Historia Francka będzie dla potomnych pokoleń żywym na zawsze świadectwem, co zdoła entuzjazm sprzymierzony z fanatyzmem w mózgach zapalonych mniemaną gorliwością o religią”⁶². Calmanson podkreśla też szczególnie mocno ekonomiczne podłoże sekty, chciwość Franka, jego oszustwa i finansowe wyzyskiwanie zwolenników. Przeświadczenie, że sekta frankistów jest groźniejsza i liczniejsza niż wyznawcy chasydyzmu jest zapewne skutkiem istnienia w Warszawie silnej gminy frankistowskiej⁶³, niemniej unaocznia nam, jak nisko autor szacował liczebność chasydów, a więc i jakie znaczenie przypisać należy jego antychasydzkiej krytyce: w 1759 r. wszystkich frankistowskich konwertytów było mniej niż

⁶¹ Calmanson, Uwagi..., s. 20. W tekście francuskim brak frazy „osobliwie w Warszawie”, co może sugerować, że jest to dodatek tłumacza.

⁶² Tamże, s. 20.

⁶³ O warszawskich frankistach zob. Jan Doktor, Warszawscy frankiści, „Kwartalnik Historii Żydów” (2001), nr 2, s. 194-209.

dwa tysiące⁶⁴. Chasydzi są więc według Calmansona i mniej liczni, i mniej fanatyczni od sekty frankistowskiej.

Pewne ostrożne wnioski wyciągnąć można też ze stanu niewiedzy Calmansona. W przeciwieństwie do innych części książki, paragraf poświęcony chasydyzmowi jest ubogi w szczegóły, a jednocześnie pełen błędów. Jedyna informacja o doktrynie chasydów to przypisywana im apoteoza lenistwa i kabały. To każe przypuszczać, że autor wiedział o nich bardzo mało, najpewniej z drugiej albo trzeciej ręki. Oczywiście, nie dowodzi to, że chasydów w Warszawie nie było i takie informacje były niedostępne. Wiemy przecież, że istniały w tym czasie grupy chasydzkie tak w Warszawie, jak i w kilku innych miastach centralnej Polski⁶⁵, a jeden z patronów chasydyzmu, Szmul Zbytkower, musiał być Calmansonowi znany osobiście, jako że obaj obracali się w otoczeniu króla. Najpewniej więc chasydyzm po prostu nie był tematem gorąco dyskutowanym w kręgach warszawskich maskili. Można też przypuszczać, że poziom zainteresowania chasydami i wiedzy (choćby fałszywej) o ich sekcie był wprost proporcjonalny do poziomu społecznego przekonania o jej ważności. Jeśli założenie jest słuszne, to pierwsze pokolenie polskich maskili widziało w chasydyzmie raczej mało znaczące kuriozum niż główne zagrożenie dla społeczności żydowskiej w Polsce. Chasydyzm był wprawdzie całkowicie obcy i godny potępienia, a może nawet groźny, ale znajdował się na marginesie zainteresowań polskich maskili, tak w końcu XVIII jak i w pierwszych dekadach XIX wieku, gdyż uważali oni ruch chasydzki za zjawisko peryferyjne.

W pewnym uproszczeniu można rzec, że dzieje późniejszej haskalowej polemiki wokół chasydyzmu w Królestwie Polskim (a w pewnym sensie - dzieje haskali w Europie Wschodniej) to dzieje recepcji omówionych dzieł trzech autorów: Salomona Majmona, Mendla Lefina i Jacques'a Calmansona. Chociaż uwagi Majmona o chasydach były chętnie i często cytowane przez następne pokolenia maskili, w jego spuściźnie dokonano charakterystycznej selekcji. Późniejsi autorzy nie odwoływali się w zasadzie do jego spekulatywnych uwag na temat struktury władzy w sekcie chasydzkiej czy filozoficznych kontekstów ich doktryny, przytaczali natomiast fakty i antychasydzkie argumenty z fragmentów opisujących jego doświadczenia osobiste. Tekst Majmona funkcjonował więc jako pierwsze świadectwo, a nie pierwsza analiza ruchu chasydzkiego. Jego spekulacje były bowiem zbyt często pozbawione związku z rzeczywistością społeczną, czy po prostu błędne, zaś filozoficzna analiza myśli chasydzkiej nie mieściła się w kanonie postaw wobec tego ruchu. Takie odczytanie było zresztą zgodne z ogólniejszymi intencjami i autora, i redaktora *Autobiografii*. Obaj podkreślali „bezstronność” opisu i jego wagę dla planów reformy społeczności żydowskiej w Polsce, a więc traktowali to dzieło jako „świadectwo”. I rzeczywiście, tekst Majmona funkcjonował zarówno wśród żydowskich, jak i wśród polskich zwolenników reformy Żydów polskich przede wszystkim jako wzorcowy opis sytuacji społeczności żydowskiej w Polsce i aż po wiek XX cytowano go na dowód zacofania tego ludu „wobec fanatycznej zastygłości masy chasydzkiej”⁶⁶.

Inaczej było z Lefinem. Jego projekt nie cieszył się w Polsce szczególną popularnością z kilku co najmniej powodów. Po pierwsze, na krótki żywot skazywała

⁶⁴ Taką liczbę jako prawdopodobną podaje Doktor, *Warszawscy frankiści...*, s. 197-198. Interesujący, choć bezkrytyczny przegląd wzmianek źródłowych o liczebności frankistów (od 1000 do 24000) daje Mateusz Mieses, *Z rodu żydowskiego. Zasłużone rodziny polskie krwi niegdyś żydowskiej*, Warszawa 1991, s. 12-15.

⁶⁵ Zob. Emanuel Ringelblum, *Chasidus un haskole in Warsze in 18-tn jorhundert*, „YIVO Bieter” 13 (1938), s. 124-132; Schiper, *Przyczynki...*, s. 19-27; Cwi M. Rabinowicz, *Bejn Pszischla leLublin*. Iszim weszitot bechasisdut Polin, Jerusalem 1997, s. 21-100; Glenn Dynner, „Men of Silk”. The Hasidic Conquest of Polish Jewry, 1754-1830, praca doktorska, Brandeis University 2002.

⁶⁶ Tak pisał Leo Belmont w 1913 r. - zob. wprowadzenie do: Majmon, *Autobiografia...*, t. 1, s. XI. W XIX w. na Majmona powołują się m.in. [Antoni Eisenbaum], *O Rabinach*, „Rozmaitości” [dodatek do „Korrespondenta Warszawskiego”] (1822), nr 12, s. 46; Julian Ursyn Niemcewicz, *Lejbe i Sióra czyli Listy dwóch kochanków*. Romans, Warszawa 1821, t. 1, s. 121.

go sama natura druczku politycznego. Po drugie, Lefin zbyt szybko opuścił środowisko warszawskich maskili, by mógł tu pozostawić jakieś trwalsze ślady. Po trzecie, jego broszurka opisywała realia mało zrozumiałe w centralnej i zachodniej Polsce, gdzie chasydyzm nie był jeszcze widocznym zjawiskiem społecznym, a w żadnym razie nie był podstawowym zagrożeniem dla projektów reformy ludu żydowskiego. Różnice w recepcji poglądów Lefina wskazują, jak sądzę, na najbardziej podstawową różnicę stosunku haskali w Królestwie Polskim i w Galicji do chasydyzmu. O ile w Galicji wojownicza postawa Lefina zdobyła liczne grono zwolenników i propagatorów, o tyle w centralnej Polsce nie zyskała zrozumienia ani w latach Sejmu Wielkiego, ani później, a nawiązujący do tych koncepcji Abraham Stern był tam długo jedynym antychasydzkim polemistą. Przyczyną była zasadnicza różnica w światopoglądzie haskali w Galicji i Królestwie Kongresowym.

Z omawianej trójki maskili największy wpływ na poglądy polskich zwolenników haskali w sprawie chasydyzmu miał najmniej znany Calmanson. Był on cytowany i przywoływany w stosunkowo licznych tekstach, zwłaszcza w okresie pierwszej debaty nad „kwestią żydowską” w Królestwie Kongresowym w latach 1818-1822. Sam przypomniał swą pracę na początku 1808 roku, wysyłając egzemplarz wraz z komentarzem do Rady Stanu Księstwa Warszawskiego, z nadzieją, że teraz, gdy państwo wraca do swego dawnego bytu, rząd zapewne zajmie się reformą Żydów⁶⁷. Pod wpływem idei Calmansona pozostawali nie tylko polscy maskile, lecz także różni prominentni przedstawiciele sfer rządowych zaangażowani w reformę społeczności żydowskiej, na przykład Jan Alojzy Radomiński czy Julian Ursyn Niemcewicz⁶⁸. Nic w tym dziwnego, zważywszy, że Calmanson był jedynym z wczesnych krytyków chasydyzmu aktywnym dłużej na ziemiach centralnej Polsce i że pozostawał w bliskich związkach z wybitnymi politykami polskimi. Dla żydowskich propagatorów modernizacji ważne było i to, że większość z nich miała doświadczenia z chasydami podobne do opisywanych przez Calmansona i postrzegali ich jako niebezpiecznych fanatyków, ale w istocie niezbyt licznych, nie bardziej sfanatyzowanych niż zwolennicy innych ruchów mistycznych i mniej groźnych niż wiele instytucji tradycyjnej organizacji Żydów polskich, które stanowiły centralny obiekt zainteresowania i krytyki Żydów oświeconych.



⁶⁷ AGAD, Rada Stanu i Rada Ministrów Księstwa Warszawskiego 216, s. 1.

⁶⁸ Zob. np. Radomiński, *Co wstrzymuje...*, s. 21-22, 63-64, Niemcewicz, *Lejbe i Sióra...*, t. 1, s. X-XI, 121-122. Zob. też anonimowe wypisy Komitetu Starozakonnych na temat chasydyzmu w: Mahler, *Hachasidut...*, s. 488-491 [dodatek 14(3)] i uwagi tamże, s. 391, przyp. 26. Więcej o recepcji Calmansona w następujących rozdziałach.

HASKALA W KRÓLESTWIE POLSKIM 1815-1860 CHARAKTERYSTYKA

Pierwsi zwolennicy oświecenia żydowskiego pojawili się w zachodnich i centralnych prowincjach Rzeczypospolitej już w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XVIII w., a wśród nich wspomniani Izrael Zamość, Mendel Lefin i Jacques Calmanson⁶⁹. Jednak ostatnie lata państwa polsko-litewskiego i okres rządów pruskich to czas, kiedy nie można jeszcze mówić o istnieniu haskali jako ruchu ani na ziemiach polskich, ani na innych obszarach Europy Wschodniej, a jedynie o kilku centrach związanych z rozwijającymi się gwałtownie ośrodkami handlowymi, na przykład w Szklowie czy Brodach⁷⁰. W istocie haskala jako widoczny, choć jeszcze nie liczny, ruch społeczny pojawiła się na tych terenach dopiero po powstaniu Królestwa Polskiego. Zbieżność ta nie jest przypadkowa. Jednym z najistotniejszych czynników ożywiających ruch oświecenia żydowskiego w Królestwie była bowiem polityka „żydowska” władz oraz silne związki maskili z polskim aparatem urzędniczym. Owa symbiotyczna więź z instytucjami i polityką Królestwa okazała się najbardziej charakterystyczną cechą tamtejszego oświecenia żydowskiego i odcisnęła decydujące piętno na jego charakterze, tak jak w następnym pokoleniu związek maskili rosyjskich z władzą carską ukształtował oblicze haskali w Cesarstwie Rosyjskim.⁷¹

Czym było Królestwo Polskie?

Przyczyn tego upatrywać należy w szczególnej sytuacji politycznej i społecznej panującej na obszarach centralnej Polski w pierwszej połowie XIX w. Tak Księstwo Warszawskie, jak i Królestwo Polskie były stosunkowo nowoczesnymi (oczywiście, na wschodnioeuropejską miarę), sprawnie administrowanymi państwami, które mimo trudnej sytuacji międzynarodowej i licznych wojen stopniowo odrabiały zapóźnienia gospodarcze. Do 1832 r., a więc w okresie wzrostu polskiej haskali, Królestwo było też państwem kierowanym przez znanych liberałów (a raczej eks-liberałów), byłych jakobinów, przywódców postępowego stronnictwa patriotycznego z okresu Sejmu Czteroletniego, wybitnych twórców oświeceniowych, czy po prostu wolnomularzy. Kreujący się w tym okresie na przywódcę liberalnej Europy, car Aleksander I powołał na stanowisko namiestnika byłego jakobina i napoleońskiego generała Józefa Zajączka, ministrem edukacji został jeden z przywódców stronnictwa patriotycznego, znany mason i antyklerykał Stanisław K. Potocki, różne funkcje w elitach władzy piastowali liberalni publicyści oświeceniowi Stanisław Staszic i Julian Ursyn Niemcewicz. Duże były wpływy masonerii, zwłaszcza wobec powszechnego wówczas przekonania, że Aleksander I i jego brat wielki książę Konstanty (wódz naczelny polskiej armii) popierali wolnomularstwo. Spośród 16 mini-

⁶⁹ Na temat prekursorów haskali w Europie Wschodniej, również pochodzących z ziem centralnej Polski, zob. Immanuel Etkes, *Lesze'elat mewasre hahaskala bemizrach Eropa*, w: *Hadat wehachajim. Tenu 'at hahaskala hajehudit bemizrach Eropa*, red. Immanuel Etkes, Jerusalem 1993, s. 25-44.

⁷⁰ O Szklowie zob. Fishman, *Russia's First Modern Jews...*; o Brodach - Natan M. Gelber, *Toldot Jehude Brody*, Jerusalem 1945, s. 173-257.

⁷¹ Zob. Michael Stanislawski, *Tsar Nicholas I and the Jews. The Transformation of Jewish Society in Russia 1825-1855*, Philadelphia 1983, s. 51-54, 106-109, 118-122, 187-188.

strów urzędujących w Królestwie w latach 1815-1830, co najmniej 10 było członkami łóż masonskich, w lożach zasiadali też liczni senatorzy i najwyżsi urzędnicy państwowi, na przykład wszyscy prezesi komisji wojewódzkich z lat 1818-1821. Przez cały omawiany okres wielkim mistrzem Wielkiego Wschodu Polskiego był wspomniany już minister edukacji Stanisław Potocki⁷². W tym też czasie polskie loże masonskie przełamały wreszcie barierę wyznaniową i przyjęły pewną liczbę członków wyznania mojżeszowego, a wśród wolnomularzy znaleźli się znani działacze i patronowie haskali - Samuel Műchheimer, Natan Glűcksberg, Jakub i Jűzef Epsteinowie, Antoni Eisenbaum⁷³.

To wszystko nadawało Królestwu Polskiemu nowoczesne, liberalne oblicze, zapewne atrakcyjne dla żydowskich zwolenników modernizacji. Co prawda, sytuacja w Królestwie dostarczyła też dowodów, jak daleka może być oświeceniowa frazeologia elit od prawdziwej nowoczesności i liberalności. Namiestnik Zajęcdek, dawny jakobin, okazał się słabym i zachowawczym politykiem, większość „liberałów” nie zamierzała urzeczywistniać swych dawnych ideałów. Szybko okazało się też, że nie było to państwo szczególnie życzliwe wobec ludności żydowskiej. Pierwszym tego sygnałem było cofnięcie w konstytucji Królestwa praw obywatelskich nadanych Żydom przez konstytucję Księstwa Warszawskiego (również zawieszonych), po czym nastąpiły inne restrykcyjne rozporządzenia, na przykład rozszerzenie prawa o rewirach drastycznie ograniczającego prawa osadnicze Żydów, ubezwłasnowolnienie żydowskich gmin wyznaniowych czy restrykcje osadnicze w trzymilowym pasie nadgranicznym. Czynnikiem hamującym tendencje modernizacyjne w Królestwie Kongresowym była trwałość dawnej struktury stanowej i siła politycznych wpływów konserwatywnej szlachty folwarcznej, które wstrzymywały tak rozwój idei liberalnych w społeczeństwie polskim, jak i próby emancypacji ludności żydowskiej. Mimo to znamiona antyklerykalizmu, sekularyzacji, modernizacji i praworządności były zapewne bliskie ideałom maskili i podnosiły atrakcyjność państwa, tym bardziej, że nawet najboleńsze dla ludności żydowskiej działania rządu (jak odsunięcie od wyszynku) nie musiały być odczytywane jako wrogie, a radykalne argumenty i propozycje padające w debatach nad „kwestią żydowską” w Polsce wcale nie odstraszały żydowskich zwolenników reformy. Pamiętać bowiem należy, że nawet bardzo krytyczne wobec tradycyjnej społeczności żydowskiej postawy i wypowiedzi z tego czasu mieściły się w normach tradycji oświeceniowej⁷⁴, której maskile czuli się spadkobiercami, a radykalne propozycje polskich polityków i publicystów, na przykład Wincentego Krasieńskiego, Jűzefa Wyszyńskiego, Stanisława Staszica czy Waleriana Łukasieńskiego (przymusowa produktywizacja, radykalne zmiany w systemie oświaty, likwidacja władzy kahalnej, ograniczenie „zgnubnego wpływu Talmudu”, walka z separatyzmem stroju i języka itd.) były zgodne z programami większości ideologów polskiej haskali. Tak więc, poza stosunkowo nielicznymi wyjątkami, chociażby znanym pomysłem wygnania ludności żydowskiej „na granicę Wielkiej Tartarii”, głosy polityków i publicystów polskich krytykujących tradycyjną społeczność żydowską nie były przez maskili odczytywane jako wrogie. Dobitnie potwierdzają to żydowskie wypowiedzi w dyspacie z lat 1818-1822 (o niej więcej za chwilę), które podkreślały dobre intencje polskich polemistów występujących z restrykcyjnymi propozycjami. O tym, że owe żydowskie głosy popierające radykalne plany reform nie miały charakteru czysto koniunkturalnego, świadczyć może fakt, iż nawet 70 lat pod debacie zna-

⁷² Ludwik Hass, *Wolnomularstwo w Europie Środkowo-Wschodniej w XVIII i XIX wieku*, Wrocław 1982, s. 280-281.

⁷³ Hass, *Wolnomularstwo...*, s. 282; tegoż, *Żydzi i „kwestia żydowska” w dawnym wolnomularstwie polskim do lat dwudziestych XIX w.*, BŻIH 28 (1977), nr 4, s. 3-26; Eisenbach, *Emancypacja...*, s. 274-278. O domniemanym członkostwie Eisenbauma zob. AGAD, KRSW 6630, k. 87. Szerzej o żydowskich związkach z masonerią i jej roli w procesie emancypacyjnym w: Jacob Katz, *Jews and Freemasons in Europe 1723-1939*, tłum. Leonard Oschry, Cambridge Mass. 1970 (praca, niestety, pomija kwestie Europy Wschodniej).

⁷⁴ Arthur Herzberg, *The French Enlightenment and the Jews. The Origins of Modern Anti-Semitism*, New York - Philadelphia 1968, s. 268-313.

ny integracjonista Hilary Nussbaum określał projekty publicystów polskich jako „tchnące tendencją cywilizatorską i dążnością obywatelską”⁷⁵.

Kim byli maskile Królestwa Polskiego?

Królestwo Kongresowe było atrakcyjne dla żydowskich zwolenników modernizacji ze względu na ogólne znamiona nowoczesności, ale przede wszystkim dlatego, że jego władze podjęły próby reformy ludności żydowskiej w duchu zbliżonym do propozycji zwolenników *haskali* i w celu realizacji tych planów włączyły w swe struktury stosunkowo szeroką grupę wykształconych Żydów zaangażowanych w owe reformy. Urzędnikami różnych instytucji rządowych, zwłaszcza ich „żydowskich” agend, byli właściwie wszyscy czołowi maskile Królestwa Polskiego. Najpłodniejszy i najaktywniejszy z nich, Jakub Tugendhold (1794-1871) pracował w Dozorze Szkół Elementarnych Wyznania Mojżeszowego, Komitecie Cenzury Ksiąg i Pism Hebrajskich, warszawskiej Szkole Rabinów oraz w licznych komisjach rządowych. Poza tym kierował międzywyznaniowym Szpitalem Cholerycznym, zasiadał w Komitecie Obywatelskim przy warszawskim magistracie oraz w organizacjach charytatywnych. Abraham Buchner (1789-1869) był nauczycielem hebrajskiego i Biblii w warszawskiej Szkole Rabinów oraz konsultantem Warszawskiego Okręgu Naukowego. W tej samej Szkole Rabinów uczyli Abraham Paprocki (1813-1852), Jakub Centnerszwer (1797-1880) i Antoni Eisenbaum (1791-1852). Ten ostatni był też wydawcą rządowej gazety dla ludności żydowskiej i tłumaczem tajnej policji państwowej. Ezechiel (Stanisław) Hoge (1791- 1860) był konsultantem Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, a po chrzcie został sekretarzem Komitetu Starozakonnych i osobistym sekretarzem Stanisława Staszica, w tym czasie ministra stanu i prezesa Warszawskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk. Sekretarzem Izby Doradczej Komitetu Starozakonnych został znany maskil warszawski Jan Glücksberg (1782-1858), pełniący również obowiązki urzędowego obrońcy żydowskich spraw rozwodowych przy Sądzie Najwyższym, a następnie rządowego księgarza prezydenta, szkół i instytucji edukacji publicznej. Funkcję oficjalnego typografa królewskiego Uniwersytetu Warszawskiego pełnił starszy brat Jana, Natan Glücksberg (1780-1831). Bardzo aktywny w kołach rządowych był Abraham Jakub Stern (1762-1842), który pracował w Dozorze Szkół Elementarnych Wyznania Mojżeszowego, Komitecie Cenzury Ksiąg Hebrajskich i Izbie Doradczej Komitetu Starozakonnych, a odrzucił posadę dyrektora Szkoły Rabinów. Stern był też obok Tugendholda najwyżej cenionym żydowskim doradcą ministerstw spraw wewnętrznych i edukacji. Z różnymi posadami rządowymi związani byli też liczni mniej znani maskile, na przykład lekarze miejscy w Warszawie Beniamin Rosenblum (1815- 1889) i Mojżesz Studencki (1806-1876), oraz wielu zwolenników *haskali* spoza Warszawy, jak chirurg wojewódzki w Kaliszu dr M. Schönfeld, tłumacz Komisji Województwa Kaliskiego Jakub Bursztyński (1790-1852) z Częstochowy czy korespondent Komitetu Starozakonnych w Płońsku Józef Frenkel.

Oczywiście, udział wschodnioeuropejskich oświeconych Żydów w administracji państwowej, a dokładniej rzecz biorąc w jej organach odpowiedzialnych za „cywilizowanie” ludności żydowskiej, nie był niczym wyjątkowym. Podobnie działo się w Galicji, a z pewnym opóźnieniem również w Rosji. Jednak jak wiemy, władze austriackie bardzo wcześnie zrezygnowały z aliansu z galicyjskimi maskilami, a zbliżenie rosyjskiego rządu i tamtejszych przedstawicieli żydowskiego oświece-

⁷⁵ Hilary Nussbaum, *Historia Żydów od Mojżesza do epoki obecnej*, t. 5: *Żydzi w Polsce*, Warszawa 1890, s. 382. Por. też [Samuel Henryk Peltyń], *Z przed lat 70-ciu*, *Izr.* 24 (1889), nr 49, s. 428-429, nr 50, s. 438-439; 25 (1890), nr 1, s. 3-4, nr 2, s. 14-15. Bliskość chrześcijańskich i *haskalowych* krytyków tradycyjnej społeczności żydowskiej podniósł też Katz, *Tradition and Crisis...*, s. 226-227.

nia nastąpiło dopiero w latach czterdziestych XIX w. Co ciekawe, efektem tego aliansu było powstanie w latach sześćdziesiątych rosyjsko-żydowskiej inteligencji o profilu bardzo zbliżonym do wcześniejszych o jedno pokolenie środowisk haskali polskiej⁷⁶. To dowodzi, że charakter polskiej haskali nie był z natury odmienny od analogicznych formacji w Galicji czy Rosji, a jedynie - w wyniku wpływu innych czynników - różne było tempo jej ewolucji.

Tak więc grono najaktywniejszych działaczy ruchu haskalowego w Królestwie Kongresowym składało się niemal bez wyjątku z maskili skupionych wokół rządowych instytucji powołanych do „ucywilizowania” ludu żydowskiego lub wokół innych struktur rządowych i publicznych. Po części grupę tę tworzyli potomkowie niemieckich zwolenników oświecenia (jak Tugendhold i Buchner, drugie pokolenie maskili) oraz maskile pochodzenia niemieckiego (jak Schönfeld). Były tam także osoby, które dzięki studiom własnym lub wyprawom zagranicznym (głównie do krajów niemieckich) uzyskały formalne wykształcenie świeckie i dostęp do urzędów publicznych (jak Stern lub Centnerszwer). Do grupy tej należeli też pierwsi maskile wykształceni w publicznych szkołach w Królestwie (jak na przykład Antoni Eisenbaum czy Abraham Paprocki) oraz osoby, które wykształcenie zdobyły samodzielnie (jak Ezechiel Hoge). Była więc to grupa bardzo zróżnicowana.

Poza wymienionymi przywódcami ruchu haskalowego, ideologia żydowskiego oświecenia zdobyła już w pierwszym okresie istnienia Królestwa Kongresowego liczne grono mniej aktywnych propagatorów i zupełnie biernych zwolenników, a zwłaszcza możnych patronów, których majątki i wpływy stanowiły istotny instrument społecznego oddziaływania. Grupa ta, znacznie liczniejsza niż elitarna haskalowa „republika pisarzy”, była rzeczywistym zapleczem społecznym oświecenia żydowskiego tej części ziem polskich i decydowała o jego sile⁷⁷. Choć jej przedstawiciele trudno nazwać maskilami w ścisłym rozumieniu tego słowa, z zasady określali się jako zwolennicy „oświecenia” i „postępu”, a przede wszystkim pozostawali w osobistych i organizacyjnych związkach z ideologiami ruchu haskalowego oraz pod ich ideologicznym wpływem. Środowisko to tworzyli bogaci i średnio zamożni kupcy, przemysłowcy, bankierzy, dzierżawcy podatków żydowskich i innych dochodów publicznych, wojskowi liweranci, a więc najogólniej - kręgi rodzącej się nowej burżuazji żydowskiej wystawione na codzienne oddziaływanie i kontakty z zewnętrznym, nieżydowskim otoczeniem i ulegające jego wpływom. Były nowe nie tylko dlatego, że burżuazja jako grupa społeczna była w tym okresie zjawiskiem istniejącym stosunkowo krótko, lecz także dlatego, że znaczna część jej przedstawiciele wywodziła się nie z dawnej oligarchii kahalnej, lecz z rodzin wzbogaconych w okresie wojen napoleońskich lub spośród nowych zamożnych przybyszów z Prus, Śląska i Czech. Grupę uzupełniali lekarze, współtworzący polską haskalę od jej początków w końcu XVIII w., jak warszawscy doktorzy Eliaz Akord (zm. 1811), Józef Wolf (ur. 1766) czy wspomniany już Jacques Calmanson.

Poparcie, czy choćby życzliwe zainteresowanie, wyrażane przez szerokie środowisko zwolenników oświecenia żydowskiego przybierało różnorodne formy, od akceptacji zewnętrznych form modernizacji, przez subskrypcję haskalowych książek i periodyków, finansowe wsparcie podejmowanych inicjatyw, działalność w żydowskich instytucjach samorządowych i charytatywnych, aż po aktywną twórczość literacką czy - częściej - publicystyczną. Do takiej twórczości uciekali się niekiedy Mathias Rosen (1804-1865) czy Eleazar Talgrün (zm. 1857) poza pracą w dozorze bóżniczym i instytucjach charytatywnych; inni, jak Jakub Epstein (1771-1843), zadowalali się biernym wspieraniem „postępowych” kręgów żydowskich

⁷⁶ O zbliżeniu rosyjskiej haskali i carskiej władzy zob. Stanislawski, Tsar Nicholas..., s. 51- 55; 118-122.

⁷⁷ Społeczne studia nad haskalą prowadzi przede wszystkim Mordecai Zalkin, zob. zwłaszcza: Ba'alot haszachar. Hahaskala hajehudit beimperia harusit bame 'a hatesza esre, Jerusalem 2000. O społecznej strukturze haskali w Polsce zob. tegoż, Hahaskala hajehudit bePolin. Kawim ledijun, w: Kijum weszewer. Jehude Polin ledorotehem, t. 2: Chewra, tarbut, leumijut, red. Israel Bartal i Israel Gutman, Jerusalem 2001, s. 391-413. O haskali w Krakowie, tegoż, Hahaskala hajehudit beKrakow bame'a hatesza-esre, w: Kraka, Kazimierz, Kraków. Mechkarim betoldot Jehude Krakow, red. Elchanan Reiner, Tel-Aviv 2001, s. 131-153.

czy też dobroczynnością. Mierzenie liczebności tej zróżnicowanej grupy o różnym stopniu zaangażowania w ideologię oświeceniową jest niemożliwe, można jednak określić wielkości względne, porównując na przykład liczbę prenumeratorów pism haskalowych w Warszawie z analogicznymi liczbami z innych ośrodków Imperium Rosyjskiego. Z zestawienia takiego wynika, że zainteresowanie hebrajskimi drukami haskalowymi było w Warszawie porównywalne z zainteresowaniem w Bercyżowie, Wilnie czy Odessie, a więc największych centrach oświecenia żydowskiego w Rosji⁷⁸. Dodajmy, że Warszawa była jednocześnie silnym ośrodkiem drukarstwa haskalowego. Od końca XVIII w. do 1862 r. ukazało się tam blisko 100 druków polskich lub niemieckich autorstwa polskich maskili i blisko 200 druków hebrajskich propagujących ideologię oświeceniową (ok. 20% wszystkich hebrajskich książek tam wydanych), wśród nich klasyczne dzieła haskali, jak komentowana Biblia w przekładzie Mendelssohna, dzieła Szaloma hakohena, Mendla Lefina, Herza Homberga czy Naftalego Herza Wesselego⁷⁹. Haskalowe druki znajdowały licznych subskrybentów również w mniejszych miastach, na przykład Kaliszu, Częstochowie, we Włocławku, a nawet w Działoszycach, Praszce czy Opocznie.

Instytucje haskali

W sprawie haskalowego drukarstwa w Warszawie uczynić należy pewne sprostowanie. W istocie większość hebrajskich pism haskalowych tam wydawanych to dzieła maskili spoza Królestwa Kongresowego (głównie z Rosji), a więc nie stanowiły one dorobku haskali polskiej w ścisłym tego słowa znaczeniu. Tak wysoka liczba tekstów drukowanych w Królestwie wynikała jednak ze szczególnie sprzyjających warunków, jakie tam panowały dla piśmiennictwa haskalowego. Inaczej niż na innych ziemiach Imperium Rosyjskiego, drukarnie żydowskie w Królestwie Polskim nie były zdominowane przez zwolenników chasydyzmu, a przez to były dostępne dla pisarzy oświeceniowych. Haskali sprzyjała też warszawska cenzura pism hebrajskich, w której zwłaszcza Abraham Stern i Jakub Tugendhold znani byli z przychylnego stosunku do haskalowej literatury nowohebrajskiej. Drukarnie i urząd cenzury stanowiły szczególnie istotny instrument propagandy polskich maskili, którego znaczenie wykraczało poza granice Królestwa.

O sile wpływów (choć niekoniecznie o liczebności) zwolenników żydowskiego oświecenia w Królestwie Polskim świadczy też wysoki udział patronów i propagatorów haskali w żydowskich instytucjach samorządowych i charytatywnych, przede wszystkim dozorach bóżniczych. W Warszawie przedstawiciele tego środowiska od utworzenia dozorów bóżniczych (w 1821 r.) i zniesienia kahałów w 1822 r. byli obecni w niemal wszystkich składach dozoru, a w latach 1839-1855 zdobyli tam nawet bezwzględny przewagę⁸⁰. Podobnie widoczni byli w licznych dozorach dużych gmin prowincjonalnych, na przykład w Kaliszu, Płocku, Włocławku, a nawet w średnich i małych miastach, jak Opoczno czy Praszka⁸¹.

Instytucjami zdominowanymi przez zwolenników haskali były też zarząd Szpitala Starozakonnych i Rada Opiekuńcza Szczegółowa Głównego Domu Schronienia w Warszawie oraz Szpital Starozakonnych w Kaliszu, a z czasem i szpitale

⁷⁸ Zalkin, *Hahaskala hajehudit bePolin...*, s. 408-409.

⁷⁹ Zob. Werses, *Hasifrut ha'iwrit bePolin...*, s. 163.

⁸⁰ Mimo obfitości literatury na temat warszawskiej gminy żydowskiej w XIX w., dzieje dozoru bóżniczego nie zostały jeszcze należycie opracowane. Zob. najlepsze dotąd studium w: Jakub Szacki, *Geszichte fun Jidn in Warsze*, New York 1947-1953, t. 1, s. 264-281; t. 2, s. 139-160, 175-192. Podstawowe dane źródłowe nt. składu dozoru w latach 1839-1855 zob. AGAD, CWW 1724; 1725; 1726.

⁸¹ O Opocznie i chasydzkiej frondzie przeciw tamtejszemu dozorczy bóżniczemu i maskilowi Pinkusowi Eliaszwowi Lipszyc zob. AGAD, CWW 1501, s. 3-25 oraz w rozdz. 4 niniejszej pracy; o Praszce zob. AGAD, CWW 1557, s. 15-32.

w innych, mniejszych miastach⁸². Tak duże zainteresowanie szpitalami i instytucjami pomocy społecznej wiązało się ze szczególną rolą dobroczynności i opieki socjalnej w programach polskiej haskali, a nie bez znaczenia było i to, że instytucje dobroczynne stanowiły dogodne miejsce propagowania oświeceniowej ideologii. W warszawskim Domu Schronienia działała szkoła z typowo haskalowym programem nauczania: prócz nauki rzemiosła, dzieci uczyły się tam podstaw religii i języka hebrajskiego na oryginalnych tekstach biblijnych, języka polskiego, rosyjskiego i niemieckiego oraz rachunków i rysunku⁸³.

Ważnym ośrodkiem ruchu haskalowego w Warszawie była też synagoga „niemiecka” przy ul. Daniłowiczowskiej, od chwili powstania w 1802 r. skupiająca żydowskich zwolenników modernizacji, wbrew określeniu - nie tylko pochodzących z Prus⁸⁴. Synagoga „niemiecka” pełniła przez ponad pół wieku funkcję centralnego ośrodka „oświeconego” kultu żydowskiego w Królestwie Polskim, ale też nieformalnego sztabu i zaplecza polskiej haskali, gdzie wiele inicjatyw „postępowych” środowisk żydowskich znajdowało swój początek lub wsparcie, również finansowe. Zamożność licznych sprzyjających haskali członków tej synagogi, na przykład takich potentatów finansowych, jak Izaak i Mathias Rosenowie, Jakub Epstein czy Samuel Kronenberg, była ważnym instrumentem wpływów tego środowiska. Analogiczna bóżnica w Łodzi powstała dopiero w latach czterdziestych.

Wśród instytucji stanowiących zaplecze polskiej haskali nie można pominąć jednostek powołanych przez Komisję Rządową Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego lub jej podporządkowanych, a więc Komitetu Cenzury Ksiąg i Pism Hebrajskich, Izby Doradczej Komitetu Starozakonnych oraz instytucji oświatowych, przede wszystkim założonych w 1820 r. przez Tugendholda rządowych szkół publicznych dla dzieci wyznania mojżeszowego, oraz słynnej Szkoły Rabinów, czynnej w Warszawie od 1826 r. Jak wiemy, znaczenie owych instytucji, z którymi związanych było wielu propagatorów haskali, było podwójne: pozwalały współtworzyć rządowe plany reformy ludu żydowskiego i uczestniczyć w ich urzeczywistnianiu oraz dawały finansową i towarzyską niezależność od stosunków panujących w dominującej, tradycyjnej społeczności żydowskiej, często wrogiej podejmowanym przez maskilów działaniom. Szczególnie ważnym centrum propagowania ideologii modernizacyjnej (choć niekoniecznie haskalowej) była warszawska Szkoła Rabinów, stanowiąca organizacyjne zaplecze licznych „postępowców” (wspominani już Eisenbaum, Buchner, Paprocki, Centnerszwer, później Tugendhold) - 1209 uczniów tej Szkoły wyjątkowo mocno zasiliło haskalowe środowiska Królestwa Polskiego⁸⁵.

Poza tym oczywiście polscy maskile, podobnie jak ich towarzysze w całej wschodniej i środkowej Europie, organizowali się poprzez nieformalne kluby, salony, towarzystwa kulturalne oraz sieć korespondencji, stanowiącej bodaj najważniejszy środek rozpowszechniania ideologii kręgów haskalowych i formę podtrzymywania więzi osobistych. Termin „haskalowa republika pisarzy”, używany na określenie tych nieformalnych związków⁸⁶, jest w przypadku maskili polskich po-

⁸² O Kaliszu zob. Edward Beatus, Rys historyczny oraz stan obecny Szpitala Starozakonnych w Kaliszu, Warszawa 1904. O Piotrkowie zob. aneks 6. O Radzie Szczegółowej Szpitala Starozakonnych w Hrubieszowie zob. AGAD, CWW 1602, s. 272-275.

⁸³ Zob. Jakub Tugendhold, Słowo w swoim czasie czyli Rzecz na uczczenie dnia, w którym założony został kamień węgielny nowej budowli rozprzestrzeniającej Dom Przytułku Sierot i Ubogich Wyznania Mojżeszowego w Warszawie, Warszawa 1847, s. 3-5. O działalności pedagogicznej Domu Schronienia zob. Sabina Lewin, Warszawski Dom Sierot (Dom Schronienia) w XIX w, BŻIH 33 (1982), nr 3-4, s. 31-49.

⁸⁴ O synagodze na Daniłowiczowskiej zob. Sara Zilbersztein, Postępowa synagoga na Daniłowiczowskiej w Warszawie (przyczynek do historii kultury Żydów polskich XIX stulecia), BŻIH 21 (1970), nr 2, s. 31-57.

⁸⁵ O znaczeniu Szkoły Rabinów jako ośrodka ideologii haskali i integracji zob. Sabina Lewin, Bet hasefer lerabanim beWarsza baszanim 1826-1863, „Gal Ed” 11 (1989), s. 35-58; Antony Polonsky, Warszawska Szkoła Rabinów: orędowniczka narodowej integracji w Królestwie Polskim, w: Duchowość żydowska w Polsce. Materiały z międzynarodowej konferencji dedykowanej pamięci Profesora Chone Shmeruka. Kraków 26-28 kwietnia 1999, red. Michał Galas, Kraków 2000, s. 287-307.

⁸⁶ Zob. np. Feiner, Towards a Historical Definition..., s. 218.

jęciem na wyrost, jako że prawie żaden z nich pisarzem nie był - co najwyżej publicystą, tłumaczem czy kompilatorem podręczników. Niemniej i w ich przypadku podstawową formą łączności była korespondencja, zarówno z innymi maskilami polskimi, jak i z przedstawicielami oświecenia żydowskiego w Niemczech, Galicji czy Rosji. Przykładem może być Jakub Tugendhold, utrzymujący silne związki z niemal wszystkimi maskilami warszawskimi i prowadzący żywą wymianę listów z najwybitniejszymi Żydami „oświeconymi” Europy Środkowej i Wschodniej: Izakiem Beerem Lewinsohnem, Isaakiem Marcusem Jostem, Leopoldem Zunzem, Szalomem hakohenem, Fajwłem Szifferem, bratem Wolfem Tugendholdem, Salomonem Ettingerem i innymi⁸⁷. Szczególnie silne były związki polskich maskili z przedstawicielami oświeconych Żydów w Niemczech⁸⁸.

Geografia polskiej haskali

Największym, najstarszym i najważniejszym centrum haskali w Królestwie Polskim była oczywiście Warszawa⁸⁹. Skupiała ona najliczniej przedstawicieli dwóch podstawowych grup społecznych tworzących zaplecze haskali, a więc żydowskich urzędników i współpracowników instytucji państwowych oraz nową emancypującą się burżuazję. Większa niż gdzie indziej liczba przybyszów z Berlina, Wrocławia czy Królewca sprawiała, że środowisko warszawskiej haskali miało wyraźnie niemiecką proveniencję, co skutkowało silnymi ideowymi i osobistymi więzami z pruskimi ośrodkami oświeceniowymi. Mimo to, związek środowisk haskalowych z instytucjami państwowymi sprawiał, że proces akulturacji i językowej asymilacji przebiegał w Warszawie szybciej niż gdziekolwiek indziej i już w pierwszych latach istnienia Królestwa językiem piśmiennictwa, a często i językiem codziennym tego środowiska stał się język polski, a nie niemiecki czy hebrajski. Już w 1822 r. Antoni Eisenbaum pisał o „żydach tutejszych zwanych niemieckimi”, że „dzieci ich jedynie po polsku mówią, a w wielu domach język ten już stał się dla nich ojczystym”⁹⁰. To właśnie szybka polonizacja oświeceniowych środowisk żydowskich w Warszawie przesądziła o dalszych drogach rozwoju haskali w całym Królestwie Polskim.

Warszawa była wyjątkowa również ze względu na liczebność i siłę ekonomiczną tamtejszych maskili, a przede wszystkim ze względu na wspomniane przed chwilą wpływy, jakie zdobyli, tak w instytucjach gminnych, jak i rządowych organach odpowiedzialnych za reformę ludu żydowskiego. To sprawiało, że warszawscy maskile - inaczej niż ich współtowarzysze z partykularza - nie byli zmuszeni do

⁸⁷ O Levinsohnie zob. Bernhard Weinryb, Toldot Ribal, „Tarbiz” 5 (1934), s. 199-207; Israel Zinberg, A History of Jewish Literature, t. 11: Hasidism and Enlightenment (1780-1820), tłum. Bernard Martin, New York 1976, s. 54, 59, 64; o Joście - Bernhard Weinryb, Aus Marcus Jost Briefwechsel, „Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland” 4 (1932), s. 202-204; zob. też listy Josta do Tugendholda w CAHJP, PL/82; o Zunzu - Bernhard Weinryb, Zur Geschichte des Buchdruckes und der Zensur bei den Juden in Polen, MGWJ 77 (1933), s. 288; Jakub Szacki, Archiwalia, „Historisze Szriften fun YIVO” 1 (1929), kol. 727-728; o Szalomie hakohenie - J.L. Landau, Short Lectures on Modern Hebrew Literature from M.H. Luzzatto to S.D. Luzzatto, Johannesburg-London 1923, s. 116,125; [Szalom hakohen], Pierwsza wskrzeszona myśl o istnieniu Boga, legenda starożytna z hebrajskiego, tłum. Jakub Tugendhold, Warszawa 1840, wstęp.

⁸⁸ Zob. Bernhard Weinryb, Zur Geschichte der Aufklärung bei den Juden, MGWJ 76 (1932), s. 139-152.

⁸⁹ O haskali w Warszawie zob. F. Kac, Warsze der center fun haskole, w: Pinkas Warsze, t. 1, Buenos Aires 1955, kol. 187-194; Jakub Szacki, Jidisze bildungs-politik in Pojln fun 1806 biz 1866, New York 1943, s. 16; Zalkin, Hahaskala hajehudit bePolin..., s. 404-409; François Guesnet, Polnische Juden im 19. Jahrhundert. Lebensbedingungen, Rechtsnormen und Organisation im Wandel, Köln-Weimar-Wien 1998, s. 285-295 (głównie o instytucjach warszawskiej haskali).

⁹⁰ Z. [Antoni Eisenbaum], O wychowaniu młodzieży żydowskiej, „Rozmaitości” [dodatek do „Gazety Korrespondenta Krajowego i Zagranicznego”] (1822), nr 8, s. 32. Potwierdzali to później i inni publicyści, np. Hilary Nussbaum, Szkice historyczne z życia Żydów w Warszawie od pierwszych śladów pobytu ich w tym mieście do chwili obecnej, Warszawa 1881, s. 93.

nieustannej walki o przetrwanie i już na początku XIX w. mogli podjąć działania społeczne i próby realizowania haskalowego programu. Obce były im zatem frustracje wyalienowanych, pozbawionych jakiegokolwiek wpływu na życie gminne zwolenników haskali z mniejszych gmin.

Drugim po Warszawie ośrodkiem haskalowym w centralnej Polsce był Zamość i jego okolice⁹¹. Z Chełmem i Zamościem związani byli wschodnioeuropejscy prekursorzy haskali, wspomniani już Salomon z Chełma i Izrael z Zamościa. W okresie rozbiorów Żydzi zamojscy, utrzymujący silne związki z Galicją (w latach 1772-1809 obejmującą Zamość), pozostawali pod wpływem tamtejszej propagandy haskalowej, toteż liczni wywodzący się stamtąd maskile, nawet po opuszczeniu rodzimego Zamościa, Szczepieszyna czy Hrubieszowa, tworzyli grupę wyraźnie odmienną od innych centrów w Królestwie Polskim. Spośród najlepiej znanych jej przedstawicieli wymienić można Arie Lejba Kinderfreunda i Efraima Fiszela Fischelsohna urodzonych w Zamościu, Salomona Ettingera, osiadłego tamże, Abrahama Jakuba Sterna rodem z Hrubieszowa, Fajwla Sziffera i Jakuba Reifmana, osiadłych w Szczepieszynie oraz Lejba Szpera pochodzącego z tego miasta.

Inne znacznie większe ośrodki haskali w Królestwie Polskim to Płock, Kalisz, Częstochowa, Łódź, Włocławek, a więc ówczesne duże i średnie miasta. Szczególnie aktywne były środowiska oświeceniowe w Kaliszu, widoczne tam już w pierwszych latach po powstaniu Królestwa. Jednak obecność czynnych środowisk haskalowych dostrzec można było także w wielu małych gminach, jak Działoszyce, Opoczno, Praszka, Żarki, Pyzdry czy Pułtusk⁹². Nie przez przypadek są to w dużej części gminy położone przy zachodnich granicach Królestwa. Wymowny jest przykład małej Praszki (w 1827 r. liczącej 1659 mieszkańców, w tym 541 Żydów), której dozór bóźniczny w 1828 r. wystąpił przeciw nominacji „nieoświeconego” rabina, bowiem mógłby tamować rozwój oświaty w miasteczku, „które nad samą granicą leży, posiada dosyć licznie mieszkańców już ucywilizowanych, i od dawniejszych błędów oczyszczonych”⁹³. Również w urzędowej korespondencji innych władz kahalnych z tych miejscowości niejednokrotnie czytamy, że tamtejsi starozakonni parafianie są już „ucywilizowani i więcej od innych oświeceni”⁹⁴, do czego przyczynić się miało właśnie nadgraniczne położenie, częste kontakty z oświeconymi Żydami niemieckimi i edukacja w szkołach publicznych. Wyobrażenie o rzeczywistym (minimalnym) zasięgu tego wykształcenia daje fakt, że w całym województwie kaliskim, regionie o najsilniejszych wpływach opcji modernizacyjnej, w roku szkolnym 1822/23 było tylko 43 uczniów żydowskich we wszystkich tamtejszych szkołach elementarnych⁹⁵. Sami „polerowańsi” Żydzi z tych miejscowości podkreślali zazwyczaj zewnętrzne znamiona „cywilizacji”, zmianę stroju, języka czy obyczajów. Można się więc domyślać, że była to raczej powierzchowna zmiana dekoracji, a nie głęboka transformacja w duchu haskali, choć i tam spotkać można było pisarzy i czynnych propagatorów haskalowej ideologii. Ciekawym, choć wyjątkowym przez swą aktywność, ośrodkiem były Działoszyce, niewielkie miasto w województwie krakowskim (1267 Żydów na 1735 mieszkańców w 1827 r.), które mogło poszczycić się szczególnie licznymi prenumeratorem pism haskalowych, pisarzem Izajaszem Tugendholdem i jego synami Jakubem i Wolfem oraz znanym oświeceniowym działaczem Eliaszem Moszkowskim. W 1861 r. gmina żydowska w Działoszycach sprowadziła sobie nawet „oświeconego” rabina Abrahama Seelfreunda z Koszyc⁹⁶. W większych miejscowościach środowiska „postępowe” dążyły nawet - zwykle nieskutecznie - do utworzenia żydowskich szkół publicznych na wzór warszawskich szkół elementarnych dla dzieci wyznania mojżeszowego. Prywatne takie szkoły udało się utworzyć w Praszce i Częstochowie Danielowi Neu-

⁹¹ O haskali w Zamościu zob. Jakub Szacki, *Haskole in Zamość*, „YIVO Bieter” 36 (1952), s. 24-62, Mahler, *Hasidism...*, s. 233-238.

⁹² Zob. Zalkin, *Hahaskala hajehudit bePolin...*

⁹³ AGAD, CWW 1557, s. 15-32.

⁹⁴ AGAD, CWW 1470, s. 120.

⁹⁵ Szerzej o tym w AGAD, KWK 700, s. 48-61.

⁹⁶ Tamże.

feldowi⁹⁷, a Żydzi kaliscy pod kierunkiem dra Schönfelda, kupca Filipa Schneera i Hirszla Malarza podjęli już w 1820 r. próbę utworzenia żydowskiej szkoły wydziałowej. Rok później w Kaliszu Jakub Bursztyński zgłosił projekt utworzenia polskojęzycznej szkoły elementarnej⁹⁸.

Ideologia i program

Trudno mówić o jednorodnym programie i ideologii polskiej haskali, skoro ruch ten tworzyli ludzie o tak różnych, często sprzecznych poglądach, jak choćby konserwatywny i antyracjonalistyczny Tugendhold i zażarty propagator racjonalizmu Buchner. Sytuację komplikował radykalizm grupy żydowskich modernizatorów skupionej wokół Antoniego Eisenbauma (Abraham Paprocki, Synaj Hernisz, Szymon Goldfluss), już w latach dwudziestych XIX w. zmierzającej ku głębokiej integracji i odrzucającej tradycyjne ideały haskalowe. Eisenbaum pisał wprost, że Żydzi w Niemczech zawdzięczają mniej Mendelssohnowi (powszechnie uwielbianemu jako ojciec haskali) niż Israelowi Jacobsonowi (1768-1828), radykalnemu propagatorowi reformy w judaizmie⁹⁹. Orientacja radykalna spotykała się z gwałtowną reakcją umiarkowanego skrzydła haskali, a z biegiem lat podziały się pogłębiały: partia Eisenbauma radykalizowała się, a jej przeciwnicy przechodzili na coraz bardziej konserwatywne pozycje. Co więcej, maskili dzieliły nie tylko ideologiczne, lecz także osobiste animozje, a środowisko było szczególnie skłócone. Jakub Epstein i Eleazar Talgrün pisali donosy na Tugendholda nie ze względu na dzielące ich różnice światopoglądowe, lecz w obronie finansowych interesów swojej grupy, z kolei Tugendhold donosił na Epsteina nie dlatego, że ten ostatni był mu obcy ideowo, lecz z powodu żywej doń osobistej urazy, a Jan Glücksberg i Tugendhold utrudniali wystawienie polskiego epitafium na grobie Antoniego Eisenbauma nie z niechęci do języka polskiego (który przecież propagowali), lecz z powodu niechęci do zmarłego dyrektora Szkoły Rabinów¹⁰⁰.

Mimo tych i wielu innych sprzeczności, bez trudu można wskazać na kilka podstawowych założeń światopoglądowych wspólnych niemal wszystkim maskilom Królestwa Kongresowego. Zresztą ich program, prezentowany zarówno w polskich, jak i hebrajskich pismach, nie był szczególnie oryginalny i nie różnił się zasadniczo od programów wysuwanych przez żydowskich zwolenników oświecenia w Prusach, Rosji czy Galicji. Główne jego założenia można streścić w kilku punktach: szerzenie wśród Żydów wartości uniwersalistycznych i tępienie separatyzmu, walka z niektórymi instytucjami tradycyjnego życia żydowskiego i znamionami odrębności, edukacja świecka i produktywizacja oraz wierność państwu i monarsze. Obok nastawienia na transformację i modernizację społeczności żydowskiej, ważne miejsce w ideologii polskich maskili zajmowała także obrona tożsamości żydowskiej, między innymi przez promocję języka hebrajskiego, Biblii i świadomości historycznej oraz walkę z pseudo- oświeceniem i indyferentyzmem religijnym.

⁹⁷ Zob. Jakub Szacki, A cusztajer cu der biografie fun Daniel Neufeld, „YIVO Bieter” 7 (1934), s. 110-116.

⁹⁸ O próbach utworzenia szkoły wydziałowej zob. AGAD, KWK 699, s. 1-181; o projekcie Bursztyńskiego zob. AGAD, KWK 699 s. 182-6; 700, s. 48-61.

⁹⁹ Z. [Antoni Eisenbaum], Uwagi nad artykułem p. Hering, „Gazeta Codzienna” (1839), nr 2679, s. 4.

¹⁰⁰ Donos Talgrüna w AGAD, CWW 1725, s. 47-48; anonimowy donos pisany lub inspirowany przez Epsteina tamże, s. 318-323. Obszernie o sporze wokół nagrobka Eisenbauma w: Dawid Kandel, Napisy nagrobkowe polskie na cmentarzu żydowskim w Warszawie, KŻP 1 (1912), nr 2, s. 142-143; Ignacy Schiper, Cmentarze żydowskie w Warszawie, Warszawa 1938, s. 122; Monika Krajewska, Cmentarze żydowskie w Polsce. Nagrobki i epitafia, „Polska Sztuka Ludowa” 41 (1989), nr 1-2, s. 44.

A. Oświata

Jak wszyscy maskile Wschodniej i Środkowej Europy, tak i maskile Królestwa Polskiego byli przekonani o nieprzystosowaniu społeczności żydowskiej do wymogów współczesnego świata, o licznych nurtujących ją patologiach oraz o ułomności wielu podstawowych instytucji, a zatem o konieczności jej głębokiej transformacji i w sferze religijno-moralnej, i w sferze relacji świeckich. I podobnie jak inni maskile, również polscy zwolennicy haskali za podstawowe narzędzie przemiany uznawali edukację, rozumianą zazwyczaj jako całość procesu wychowawczego. Tugendhold pisał, że to edukacja „wyprowadza nas z upodlającego stanu bydłęcego, ocuca i rozprzestrzenia wysokie i świetne siły w nas zagrzebane, przytłumia i wyplenia złe nałogi, zachęca nas do obierania sobie drogi cnoty ku prawdziwemu naszemu przeznaczeniu prowadzącej, słowem jest [...] pochodnią istotnej zacności, nauki i światła dla całego rodzaju ludzkiego”¹⁰¹. Ostatecznym jej celem jest zaś przeistoczenie młodzieży żydowskiej „na prawych i użytecznych społeczeństwa członków”¹⁰². Zainteresowanie programami edukacyjnymi wynikało i z tego, że udział polskich maskili w rządowych instytucjach powołanych do reformy ludu żydowskiego stawiał ich w pozycji niejako uprzywilejowanej, otwierając przed nimi szerokie możliwości działalności oświatowej. Skutkiem tego była między innymi jednostronność ich piśmiennictwa, zdominowanego przez katechizmy, traktaty moralistyczne, podręczniki, wypisy z tekstów religijnych czy modlitewniki. Oryginalna twórczość literacka stanowiła jedynie margines piśmiennictwa polskiej haskali, a przeważająca część jej dorobku to mało oryginalne teksty użytkowe, często mało interesujące i literacko niskich lotów. Szczególnie jest to widoczne w polskojęzycznej części tego piśmiennictwa, gdzie dzieła literatury pięknej są niemal nieobecne. To było jednym z negatywnych następstw symbiozy polskiej haskali z instytucjami rządowymi¹⁰³.

Polscy maskile nie wprowadzali nowych treści do haskalowego programu oświaty. Wzorem Naftalego Herza Wesselego, rozróżniali dwa nurty edukacji, to jest wiedzę religijną i wiedzę świecką (*torat ha 'adam*), przy czym podkreślali konieczność harmonijnego przyswajania obu¹⁰⁴. Wiedza religijna pojmowana była zazwyczaj jako nauka moralności, uzupełniana podstawami języka i gramatyki hebrajskiej, historii żydowskiej oraz klasycznej literatury religijnej, zwłaszcza Biblii i poetów hebrajskich. Również stosunek do Talmudu był z reguły pozytywny, choć publikowane wtedy wypisy sentencji zmierzały do zastąpienia studiów talmudycznych pobieżną znajomością maksym i najważniejszych zasad¹⁰⁵. Wynikało to wprost z przekonania o zbyt wielkiej uwadze poświęcanej nauce Talmudu w tradycyjnym wykształceniu polskich Żydów. Postawy antytalmudyczne prezentowali jedynie nieliczni przedstawiciele radykalnych dążeń modernizacyjnych. Krytyka taka łączyła się zazwyczaj z ostrymi wystąpieniami przeciw edukacji chederowej i pozycji rabina. Szczegółowy opis niedorzecznych wg autora nauk Talmudu, nie-ludzkiego systemu edukacji chederowej i zgubnego wpływu autorytetów rabinicznych przedstawił w 1822 r. Antoni Eisenbaum, przywódca radykalnego skrzydła

¹⁰¹ Jakub Tugendhold, *Modły, krótkie rozpamiętywania religijno-moralne dla młodzieży szkolnej wyznania mojżeszowego*, Warszawa 1837, s. 6.

¹⁰² Tugendhold, *Słowo...*, s. 11.

¹⁰³ Zob. Werses, *Hasifrut...*, s. 164.

¹⁰⁴ Zob. np. Abraham Buchner, *Katechizm religijno-moralny dla Izraelitów - Jesode hadat umasar haskel, tłum. na polski J. Rosenblum*, Warszawa 1836, s. 121. Streszczenie programów edukacyjnych polskich maskili w: Szacki, *Jidisze...*; Zofia Borzymińska, *Szkolnictwo żydowskie w Warszawie 1831-1870*, Warszawa 1994, s. 54-57; Sabina Lewin, *Pierwsze szkoły elementarne dla dzieci wyznania mojżeszowego w Warszawie w latach 1818-1830*, „Przegląd Historyczno- Oświatowy” 8 (1965), nr 2, s. 157-196.

¹⁰⁵ Zob. wstęp do Abraham Buchner, *Kwiaty wschodnie. Zbiór zasad moralnych, teologicznych, przysłów, reguł towarzyskich, alegorii i powieści, wyjęte z Talmudu i pism ówczesnych. Ułożył...*, Warszawa 1842.

„klasy oświeconej”¹⁰⁶. Słynne stało się też antytalmudyczne wystąpienie Abrahama Buchnera¹⁰⁷. Postawy takie stanowiły jednak margines polskiej haskali.

Nauka przedmiotów świeckich obejmować miała języki polski i niemiecki, rachunki, astronomię, geografę, historię oraz rzemiosła i rolnictwo, umiejętności szczególnie promowane przez maskili Królestwa Polskiego. Znajomość tych przedmiotów, zwłaszcza astronomii, przedstawiana była nie tylko jako niezbędne przygotowanie do życia w nowoczesnym świecie, lecz także jako obowiązek religijny, poświadczony przez najwybitniejsze autorytety talmudyczne¹⁰⁸.

Wielkie znaczenie przypisywano nauce języków, szczególnie „języka krajowego”. Znajomość polskiego lub niemieckiego prowadzić miała do zaniku języka jidysz, potępianego (choć nie powszechnie) jako zepsuty żargon niemiecko-żydowski i jedno ze znamion żydowskiej odrębności¹⁰⁹. W programach edukacyjnych języki polski i niemiecki zajmowały równorzędne miejsce. W różnych projektach podkreślano przydatność niemieckiego w późniejszych kontaktach handlowych i łatwość przyswajania tego języka przez dzieci żydowskie, posługujące się na co dzień bardzo bliskim jidysz. Ostatecznym celem było jednak promowanie języka polskiego, co rozumiano jako obowiązek wobec ojczyzny, najłatwiejszą formę przybliżania społeczności żydowskiej do pozostałych warstw społeczeństwa i drzwi otwierające przed Żydami szersze możliwości edukacyjne. Uwaga poświęcana językowi polskiemu w programach edukacyjnych wynikała również z polskości samej haskali w Polsce, o czym więcej za chwilę.

B. Produktywizacja: społeczne zainteresowania polskiej haskali

Równie ważne w programach polskich maskili było wspomniane zainteresowanie rolnictwem i rzemiosłami. Tugendhold twierdził nawet, że szanse reformy moralnej ludu żydowskiego zależą wyłącznie od postępów w kierowaniu Żydów do rolnictwa i niektórych rzemiosł, a te – od stworzenia sprzyjających warunków prawnych¹¹⁰. Hebrajscy poeci komponowali sielanki wysławiające uroki rolniczego życia¹¹¹, autorzy kompilacji religijnych dowodzili, że praca na roli jest najważniejszym powołaniem żydowskiego ludu i jedynym zajęciem aprobowanym przez patriarchów i boskiego prawodawcę Mojżesza, długie listy postaci biblijnych i uczonych talmudycznych zajmujących się na co dzień rolnictwem lub rzemiosłem miały dowodzić, że zajęcia te są nie tylko Żydom dozwolone, lecz także wręcz uświęcone tradycją religijną¹¹². Z zachwytem opisywano żydowskie kolonie rolne w guberni

¹⁰⁶ Z. [Antoni Eisenbaum], O wychowaniu młodzieży żydowskiej, „Rozmaitości” (1822), nr 7, s. 27-28, nr 8, s. 29-32, nr 9, s. 33-34. O tym, że autorem tego i innych artykułów sygnowanych literą Z. był Eisenbaum, można wnosić z notatki Abrahama Buchnera (Prawdziwy Judaizm czyli zbiór religijno-moralnych zasad Izraelitów, czerpany z klasycznych dzieł rabinów. Zebrał i ułożył..., Warszawa 1846, s. 165-166), który utrzymywał, że od 1821 r. wszystkie teksty w „Korespondencie”, „Gazecie Warszawskiej”, „Gazecie Polskiej” i „Gazecie Codziennej” dotyczące się Żydów, z podpisem „Z.”, „E.” lub bez żadnego podpisu były autorstwa Eisenbauma.

¹⁰⁷ A[braham] Buchner, Der Talmud in seiner Wichtigkeit dargestellt von..., t. 1-2, Warschau 1848. Tendencyjnie o antytalmudycznych postawach radykalnych reformatorów pisał Mahler, Hasidism..., s. 218-219.

¹⁰⁸ Motyw religijnego znaczenia wiedzy świeckiej silny był już w pismach haskali berlińskiej, zob.: Isaac Eisenstein-Barzilay, The Ideology of the Berlin Haskalah, „Proceedings of the American Academy for Jewish Research” 25 (1956), s. 4.

¹⁰⁹ Więcej o stosunku do jidysz i innych języków w: Mahler, Hasidism..., s. 229.

¹¹⁰ Jakub Tugendhold, Odpowiedź na artykuł w Nrze 174 Kuriera Warszawskiego z dnia 25 Lipca, „Gazeta Warszawska” (1821), nr 131, s. 1887-1888.

¹¹¹ Np. Fajwel Sziffer, Mahalachim im anaszim, Warsza 1866, s. 78-82.

¹¹² „Mojżesz nie chciał zrobić wyprowadzonych z Egiptu Izraelitów kupcami, ale pragnął ich mieć rolnikami” – Abraham Buchner, Prawdziwy Judaizm..., s. XXIII. Zob. również tegoż, Katechizm..., s. 119-120; Tugendhold, Modły..., s. 67-77; tegoż, Skazówki prawdy i zgody pod względem różnicy wyznań, ze starożytnych dzieł hebrajskich, powagą religijną mających, zebrane, tłumaczone i uwagami powiększone przez... – Koszet imre emet..., Warszawa 1844, s. 76-94.

chersońskiej, wystawiając przy okazji uroki wiejskiego życia oraz przedstawiając rolnictwo jako najlepsze rozwiązanie problemów społecznych Żydów w Polsce¹¹³. W 1825 r. Mojżesz Laski napisał nigdy nie opublikowany traktat ekonomiczny, oparty na teoriach fizjokratycznych i podkreślający znaczenie żydowskiego osadnictwa rolnego dla poprawy tak bytu społeczności żydowskiej, jak i kondycji całego kraju¹¹⁴. Jan Glücksberg, autor rozprawki na temat problemów Żydów w Królestwie Polskim, największą uwagę poświęcił właśnie nieudanym planom kolonizacyjnym, a w błędach rządowej polityki rolnej widział jedno z głównych źródeł złego stanu tej społeczności¹¹⁵. Pozytywnymi bohaterami haskałowych narracji byli Lejb Szper ze Szczepieszyna i Salomon Marcus Posner z Warszawy: pierwszy z powodu osadzenia na swych gruntach żydowskich rolników, drugi ze względu na utworzenie żydowskiej kolonii przemysłowo-rolnej w Kucharach w województwie płockim¹¹⁶. Idea kolonizacji rolnej powracała w licznych projektach składanych przez polskich maskili władzom Królestwa Kongresowego. W kwietniu 1830 r. Jakub Tugendhold i były maskil, konwertyta Stanisław Hoge przedstawili rządowi propozycję powołania szkoły rzemieślniczej dla średnio zamożnej i uboższej młodzieży żydowskiej, w której uczyłyby się stolarstwa, ciesielstwa, kowalstwa, ślusarstwa, kołodziejstwa i tkactwa (a więc rzemiosł, w których udział Żydów był bardzo niski) oraz utworzenia funduszu na wspieranie żydowskich uczniów w szkole agronomicznej¹¹⁷. Ten sam Tugendhold wystąpił w październiku 1836 r. z planem utworzenia szkoły rzemieślniczo-przemysłowej dla Żydów, a powodzenie kolonizacji rolnej uzależnił od zwolnienia żydowskich osadników ze specjalnych podatków żydowskich (koszernego i rekrutowego). Jest to bodaj jedyny dokument w bogatej spuściźnie Tugendholda, w którym pozwolił sobie na krytykę rządowej polityki wobec ludności żydowskiej¹¹⁸.

W 1840 r. własny projekt rozwoju osadnictwa rolnego złożył bliski haskali *mitnaged* Salomon M. Posner¹¹⁹. W 1841 r. grupa warszawskich maskili, wsparta przez znanych przywódców ortodoksyjnych i chasydzkich, wystosowała apel do społeczności żydowskiej o osiedlanie się na roli¹²⁰. Szczególnie żywą działalność polityczną podjęli maskile w 1842 r. w związku z planami nowych regulacji prawnych w tej dziedzinie¹²¹. W 1845 r. z projektem osadnictwa rolnego zwrócił się do Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych i Duchownych maskil z Działoszyca Eliasza Moszkowski, a w rok później założył wraz z bratem dwie osady rolne Łabędzie i Ksawerów¹²².

¹¹³ [Antoni Eisenbaum], Rozmaitości, „Dostrzegacz Nadwiślański” 2 (1824), nr 31, s. 245-248, nr 32, s. 254-256.

¹¹⁴ Streszczenie niepublikowanego traktatu w Bernhard Weinryb, Letoldot hade'ot hakalkalijot wehachewratijot ecel haJehudim bame'a hatesza-esre, „Tarbiz” 7 (1936), s. 57-73. Zob. też Mahler, Hasidism..., s. 228.

¹¹⁵ [Jan Glücksberg], Rzut oka na stan Izraelitów w Polsce, czyli Wykrycie błędnego z nimi postępowania, na aktach rządowych oparte. Warszawa 1831. O autorstwie Glücksberga zob. Ignacy Schiper, Żydzi Królestwa Polskiego w dobie powstania listopadowego, Warszawa 1932, s. 163-164.

¹¹⁶ Zob. np. Buchner, Prawdziwy Judaizm..., s. 160-167; A.W., Odpowiedź na „Uwagi p. Z. nad Artykułem p. Hering”, „Gazeta Codzienna” (1840), nr 2705, s. 3-4; Polen. Warschau [korespondencja], „Der Orient” 4 (1843), nr 2. O Lejbie Szperze z Szczepieszyna zob. E S...ki, [korespondencja], „Kurier Warszawski” (1835), nr 245, s. 1263-1264. O Posnerze zob. Natan M. Gelber, HaJehudim wehamered hapolani. Zichronotaw szel Ja'akow halewi Lewin mijeme hamered hapolani bisznat 1830-1831, Jerusalem 1953, s. 17-22 i aneks; Adolf Różański, Dzieje osad żydowskich we wsi Kuchary. Przyczynek do dziejów rolnictwa żydowskiego w Polsce, BŻIH 9 (1858), nr 1, s. 31-49.

¹¹⁷ AGAD, CWW 1416, s. 37-43.

¹¹⁸ Tugendhold, Modły..., s. 76-77. Projekty zwolnienia żydowskich osadników ze specjalnych podatków żydowskich zgłaszane były przez ministra spraw wewnętrznych Księstwa Warszawskiego już w 1812 r. - zob. AGAD, Rada Ministrów Księstwa Warszawskiego 165, s. 35-45.

¹¹⁹ AGAD, CWW 1419, s. 62-78.

¹²⁰ Odezwa, sygnowana m.in. przez Salomona M. Posnera, Jakuba Epsteina, Izaaka Rosena, Jakuba Tugendholda, rabinów Dawidsohna, Muszkata, Izaaka Kalisza z Warki i Izaaka Meira Altera z Góry Kalwarii w AGAD, CWW 1436, s. 324-325, przedrukowana w Gelber, HaJehudim wehamered..., s. 38-39; Ezriel N. Frenk, J.H. Zagorodski, Di familie Dawidsohn, Warszawa 1924, s. XII-XX.

¹²¹ Zob. serię doniesień prasowych, Zeitungsnachrichten. Russland und Polen, AZJ 6 (1842), nr 51, s. 743-746.

¹²² AGAD, CWW 1436, s. 213-223. Szacki, Jidisze..., s. 94-95.

Jak zauważył Raphael Mahler, zainteresowanie kolonizacją rolną i programami produktywizacji ludności żydowskiej było wśród polskich maskili znacznie większe niż wśród zwolenników haskali w sąsiednich krajach¹²³. Pierwszą, najoczywistszą tego przyczyną, na którą wskazał Mahler, był szczególnie mocny związek polskich maskili z instytucjami rządowymi zajmującymi się podobnymi sprawami. To oczywiście skłaniało do zaangażowania w owe projekty. Z liczby i treści haskalowych projektów, często krytycznych wobec dotychczasowej polityki rządu i często niezycliwie przez ów rząd przyjmowanych, wynika jednak, że maskile znacznie mocniej niż władze Królestwa byli zainteresowani programami rolnymi, a inspiracje przebiegały tu raczej od haskali do rządu, niż na odwrót. Sami maskile, wyjaśniając swoje zaangażowanie, wskazywali, że osadnictwo rolne i większy udział Żydów w „ciężkich” rzemiosłach jest najprostszym sposobem rozładowania napięć między społecznościami żydowską i chrześcijańską oraz budowania między nimi ponadwyznaniowych więzi. Abraham Grossglück, ekonom Szpitala Starozakonnych w Warszawie, uważał nawet, że uprawa ziemi jest wspólną formą oddawania czci Bogu i aktem parareligijnym łączącym wszystkie ludy ziemi¹²⁴. Inni publicyści podkreślali, że fizyczna praca na roli jest najlepszą formą okazywania miłości ojczyźnie i więzi z krajem ojczystym.

Decydującą przyczyną tak wielkiego zainteresowania projektami rozwoju żydowskiego rolnictwa i rzemiosł była jednak szczególnie ostra wrażliwość społeczna, charakterystyczna zwłaszcza dla kilku najwybitniejszych ideologów ruchu haskalowego w Polsce (co ciekawe, wcale nie tych związanych ze skrzydłem radykalnym). To prawda, że nieproporcjonalna struktura społeczna i zawodowa ludności żydowskiej, jej postępująca pauperyzacja i trudności z akomodacją w nowej sytuacji społeczno-prawnej nie były bólem tylko Królestwa Kongresowego i występowały na niemal wszystkich terenach dawnej Rzeczypospolitej. Jednak w Królestwie bardziej niż gdziekolwiek indziej znalazły odbicie w publicystyce i działalności żydowskich zwolenników oświecenia. Jednym z przejawów owego społecznego zainteresowania polskich maskili były właśnie projekty kolonizacji rolnej i rozwoju rzemiosł. Podkreślić jednak należy, że nie była to jedyna ani najważniejsza odpowiedź maskili na nurtujące społeczność żydowską problemy. Równie istotne były wystąpienia przeciwko nadużyciom popełnianym przez instytucje kahalne, akcje zmierzające do zmniejszenia obciążeń podatkowych całej wspólnoty żydowskiej (na przykład likwidacji podatku koszernego), starania o sprawiedliwy rozkład tych podatków i ulżenie warstwom gorzej sytuowanym, a przede wszystkim liczne akcje dobroczynne i publikacje poświęcone propagowaniu dobroczynności, stanowiące obok tekstów edukacyjnych największy nurt haskalowego piśmiennictwa w Polsce. Społeczne zainteresowanie nie oznaczało więc dla polskich maskili społecznego radykalizmu. Wręcz przeciwnie. Krytyka społeczna w ich pismach niemal nie istniała (nieliczne uwagi krytyczne były wyjątkowo dobrze zakamuflowane), proponowane działania miały bardzo ograniczony charakter, a program był ostrożny i konserwatywny, co oczywiście wynikało ze wspomnianych silnych związków łączących przedstawicieli haskali z instytucjami rządowymi. Maskile Królestwa Polskiego szukali dróg poprawy położenia ludności żydowskiej, nie sugerując poważniejszych zmian strukturalnych. Mimo to ich działania społeczne prowadziły niejednokrotnie do napięć i konfliktów z zamożnymi patronami haskali. Najostrzejsza, długotrwała, obfitująca w donosy „wojna” miała miejsce w latach 1837-1842, a po dwóch stronach wystąpili Jakub Tugendhold z poplecznikami, broniący interesów „klasy podupadłej”, oraz Jakub Epstein z grupą burżuazji żydowskiej, broniącą dotychczasowych wpływów i dochodów¹²⁵.

Wydaje się jednak, że zachowawczość inicjatyw społecznych, tak ważnych dla polskich maskili, nie była wyłącznie skutkiem koniunkturalizmu. Nacisk, z jakim forsowali programy rolne – często wbrew woli rządu – dowodzi czegoś wręcz prze-

¹²³ Mahler, *Hasidism...*, s. 228.

¹²⁴ Abraham Grossglück, *O powadze majestatu - Sefer godel jikrat hamalchut*, Warszawa 1856, s. 42 (s. 28 w części hebrajskiej).

¹²⁵ Zob. AGAD, CWW 1724, s. 424 i nast.; 1725.

ciwnego. Umiarkowany charakter proponowanych zmian wynikał raczej z dużej praktyczności przywódców polskiej haskali, którzy z zasady liczyli się z realiami społecznymi i nie forsowali rozwiązań ekstremalnych, skazanych na porażkę. Charakterystyczne było milczenie maskili Królestwa Polskiego w sprawie służby wojskowej, entuzjastycznie popieranej przez wielu zwolenników żydowskiego oświecenia w innych krajach wschodniej Europy, a znienawidzonej przez masy żydowskie. Wstrzeźliwość w tej sprawie jest szczególnie uderzająca w zestawieniu z zaangażowaniem w plany rolne, zwłaszcza że obie te inicjatywy rządowe pojawiły się niemal równocześnie.

C. Krytyka kahału

Jak wspomniano, w nurcie krytyki społecznej mieściły się również liczne wypowiedzi i działania polskich maskili zmierzające do zmiany organizacji żydowskiego życia zbiorowego, przede wszystkim krytyka kahału. Oligarchia kahalna oskarżana była o liczne oszustwa finansowe, niesprawiedliwe rozkładanie podatków, rekrutowego i kosztownego, nadużywanie instytucji religijnych dla osobistych korzyści finansowych czy prześladowanie bardziej oświeconych jednostek. Kahał był też postrzegany przez maskili jako fundament żydowskiego separatyzmu, jako kwintesencja „państwa w państwie” i najsilniejsza bariera powstrzymująca Żydów przed integracją z otaczającą ludnością. Broszura wydana anonimowo w 1820 r. przez Pinkusa Eliasza Lipszyca, bogatego kupca i maskila z Opoczna, gwałtownie atakowała „trzy choroby” społeczności żydowskiej – kahał, rabinat i bractwa pogrzebowe, widząc w nich najważniejszą, jeśli nie jedyną przyczynę zniewolenia ludu żydowskiego w Polsce¹²⁶. Likwidacja kahałów w 1822 r. spotkała się z zadowoleniem tak najradykalniejszych, jak i najbardziej konserwatywnych zwolenników modernizacji. Eisenbaum ogłosił, że skończyły się czasy, gdy szkolnik odpychał biednych interesantów od drzwi sesji kahalnych, za którymi kahalnicy za pieniądze biedoty pili poncz i palili tytoń. „Współwyznawcy! Nie rząd nas ciemniżył, nie! Nasi to byli własni bracia! Kahalni to byli!”¹²⁷. Jednak zakres krytyki kahału wyraźnie różnił konserwatywnych i radykalnych modernizatorów. Bliżsi tradycji maskile ograniczali swoje zastrzeżenia do jego ekonomicznej działalności, krytykowali nadużycia w rozdziale składek i podatków, oburzali się na niemoralne wymuszenia stosowane przez bractwa pogrzebowe, jednak oskarżeń tych nie łączyli z planami ograniczenia religijnej autonomii gminy żydowskiej i w żadnym razie nie zmierzali do likwidacji czysto religijnych funkcji kahału¹²⁸. Dla radykalnych reformatorów atak na jego ekonomiczno-społeczne patologie nierozzerwalnie wiązał się z krytyką funkcji religijnych i z postulatami rozwiązania bractw pogrzebowych oraz rabinatu z jego prerogatywami władzy – kłutwą i sądem rabinackim. Radykałowie oskarżali rabinów o nieuctwo, uleganie naciskom nieuczciwych kahalników,

¹²⁶ [Pinkus Elias Lipszyc], Prośba czyli Usprawiedliwienie się ludu wyznania Starego Testamentu, w Królestwie Polskim zamieszkałego, Warszawa 1820.

¹²⁷ Z. [Antoni Eisenbaum], Zniesienie Kahałów. (Artykuł nadesłany), „Rozmaitości” (1822), nr 3, s. 10-12.

¹²⁸ Izakowicz Cudek [Jakub Tugendhold], Odpowiedź Moskowi Jankielowi, „Rozmaitości” (1822), nr 6, s. 21-22; Izaakowicz [Jakub Tugendhold], Do Moszka Jankiela, „Rozmaitości” (1822), nr 9, s. 34-36. W donosie z 1840 r. anonimowy autor oskarża Tugendholda m.in. o to, że publikował antyżydowskie artykuły „drukowane w Rozmaitościach Korespondenta Warszawskiego z 1822 pod pseudonimem Mosze Jankele” (AGAD, CWW 1725, s. 318). Pseudonimem Mosze Jankele podpisywał się jednak Julian Ursyn Niemcewicz, a nie Tugendhold, na co wskazuje dołączony do „Pamiętnika Warszawskiego” spis treści rocznika 1815. Prawdopodobnie więc, autor donosu mylnie przypisał Tugendholdowi autorstwo tekstów Moszka Jankiela zamiast polemizujących z nim artykułów sygnowanych przez Izaakowicza Cudka. Przypuszczenie to znajduje potwierdzenie w fakcie, że 1) poglądy „Izaakowicza” są zbieżne z opiniami wygłaszanymi przez Tugendholda w tekstach przezeń sygnowanych, 2) „Izaakowicz” dobrze zna działania nowego dozom bóźniczego i sympatyzuje z jego członkami dodanymi przez rząd (Tugendhold był w tym czasie sekretarzem dozom i związany był z dodanymi członkami), 3) redakcja „Rozmaitości” (1822, nr 6, s. 21) opatrzyła artykuł „Izaakowicza” przypisem: „Rzecz nadesłana Redakcji, istotnie przez jednego z Starozakonnych napisana”.

wchodzenie z nimi w podejrzane interesy, o ośmieszanie samej religii przez wykorzystywanie jej w niecznych celach, a Eisenbaum twierdził nawet, że funkcja rabina jest całkowicie zbędna, wiele gmin doskonale się bez nich obchodzi, a jedyne zajęcie rabinów to „rozstrzyganie skrupułów kuchennych”, czyli decyzje w sprawach koszerności¹²⁹. Jeszcze ostrzejsze zarzuty padały pod adresem chederów, oskarżanych o propagowanie ciemnoty i zabobonu, oraz pod adresem bractw pogrzebowych, które oskarżano o demoralizację, tamowanie postępów oświaty, pazerność, żerowanie na ludzkim nieszczęściu i naiwności.

D. Walka z separatyzmem

Drugim źródłem nieszczęść żydostwa polskiego, poza patologiczną strukturą społeczno-zawodową, był według maskili jego zgubny separatyzm. Pogląd ten podzieliali zwolennicy modernizacji w całej Europie Wschodniej. Zewnętrznymi przejawami owego separatyzmu były różnice w stroju, języku czy obyczajach, z którymi przedstawiciele haskali konsekwentnie walczyli. Za znacznie groźniejsze uznawali jednak głęboko ugruntowane wierzenia, podsycające przekonanie o niższości świata chrześcijańskiego i o religijnej sankcji żydowskiej odrębności. Formalnie maskile podkreślali, że przekonania takie są naganne, bo po ustaniu średniowiecznych prześladowań, Żydzi w Europie cieszą się pełnymi prawami, równością i opieką rządu, a zatem winni są rządowi i społeczeństwu bezgraniczną wdzięczność. W istocie jednak z piśmiennictwa polskiej haskali wielokrotnie przebija świadomość, iż społeczna i prawna sytuacja Żydów wschodnioeuropejskich różniła się od sielankowych opisów maskili. Faktycznie walka z separatyzmem była dla zwolenników haskali ważna z innych, prawdziwych powodów. Po pierwsze, uważali oni, że odgradzanie się od ludności chrześcijańskiej zmniejsza szansę obecnego i przyszłych pokoleń na rozwiązanie zasadniczych problemów społecznych, związanych z nieprzystosowaniem do zmieniających się warunków świata zewnętrznego i niewłaściwą strukturą społeczno-zawodową. Te bolączki rozwiązać mogła jedynie szersza integracja i uczestnictwo w życiu gospodarczym, kulturalnym i społecznym nieżydowskiego społeczeństwa. Po drugie, maskile byli przekonani, że niechęć okazywana chrześcijanom przez Żydów wywołuje niechęć chrześcijan wobec Żydów i ich religii, a to jeszcze pogarsza położenie ludności żydowskiej. Religijnie zorientowani maskile zauważali też, że uwłacza to powadze judaizmu. Najwybitniejsi pisarze haskali podejmowali więc ogromny wysiłek, aby przekonać tak ludność żydowską, jak i chrześcijańską, że wrogie wobec chrześcijan postawy nie mają żadnego uzasadnienia religijnego, a nawet są z nakazami judaizmu sprzeczne. Jakub Tugendhold opublikował w trzech językach (najpierw po polsku i hebrajsku, a następnie w jidysz) traktat, w którym dowodził, że wyraz *akum* (bałwochwalca) oraz wszystkie zapisy religijne z nim związane dotyczą nie chrześcijan, lecz pogan, i przyznawał, że dzieło swe skierował do dwóch grup czytelników: chrześcijan i Żydów¹³⁰. Chrześcijan miało przekonać, że negatywne wobec nich postawy niektórych Żydów nie mają sankcji religijnej, a zatem wypływają nie z natury judaizmu, a jedynie z fanatyzmu niektórych jego ciemnych wyznawców. Było więc to dzieło apologetyczne. Żydom tekst ów miał uświadomić, że postawy antychrześcijańskie są niemoralne i sprzeczne z nakazami religijnymi, a zatem skłonić do zmiany owych nagannych zachowań. Było więc to dzieło moralizatorskie. Dla zwiększenia jego społecznego oddziaływania autor postarał się o dwie rabiniczne

¹²⁹ [Eisenbaum], O Rabinach, „Rozmaitości” (1822), nr 10, s. 37. Sformułowanie, oryginalnie Zalkinda Hurwicza (zob. Zalkind Hurwicz, *Usprawiedliwienie czyli Apologia Żydów...*, w: *Materiały do dziejów Sejmu Czteroletniego*, t. 6, oprac. Artur Eisenbach, Jerzy Michalski, Emanuel Rostworowski, Janusz Wolański, Wrocław 1969, s. 116), zapożyczone od Niemcewicza, Lejbe i Sióra..., s. 119.

¹³⁰ Tugendhold, *Skazówki...*; co ciekawe, maskile Królestwa Polskiego wydawali publikacje w języku jidysz mimo deklaratywnego potępienia dla tej mowy, a nawet mimo rządowego postanowienia zakazującego druku „książek żydowskich w pospolitym języku zepsutym” – zob. APK, RGR 4411, s. 14.

aprobaty (*haskamot*), tradycyjnie poprzedzające żydowskie teksty religijne i dowodzące ich prawomyślności. W tym wypadku aprobaty udzielili wybitni uczeni (obaj misnagdzi) Chaim Dawidsohn, nadrabbin Warszawy, i Juda Bachrach, rabin Sejn. Praca została uzupełniona rozprawą „nowoczesnego, poważnego i światłego talmudysty” Salomona M. Posnera, dowodzącego, „że narody terazniejsze (zwłaszcza chrześcijańskie), odrzuciwszy obrzydliwe bałwochwalstwo, znają prawdziwego Boga i odznaczają się chwalebnyymi obyczajami”¹³¹.

Podobną strategię przyjmowali i inni autorzy. Abraham Buchner dowodził, że przykazania Boże stosują się jednako do Żydów i nie-Żydów. Co więcej, z innowiercami postępować trzeba nawet uczciwiej niż z Żydami, bo grzech popełniony wobec współwynawcy zostanie przypisany przez pokrzywdzonego grzesznikowi, podczas gdy grzech popełniony wobec człowieka innej wiary zostanie przypisany religii grzesznika, a zatem jest wykroczeniem nie tylko wobec bliźniego, lecz także wobec imienia Bożego. Wybranie Izraela polega nie na prawie do panowania nad innymi narodami, lecz na obowiązku szczególnego oddawania czci Bogu, nie jest to więc wybranie do władzy, lecz do służby¹³². Buchner dowodził też, że nawet bałwochwalca (*akum*) jest bliźnim, zatem i wobec niego Żyd obowiązany jest do miłości. Miłość bliźniego nie-Żyda jest zresztą jednym z przewodnich tematów pisarstwa Buchnera, który wielokrotnie omawiał różne szczegółowe jej aspekty, na przykład zakaz paserstwa, zakaz oszukiwania, a zwłaszcza okradania innowierców, nakaz miłości ojczyzny, obowiązek lojalności wobec monarchy, konieczność podejmowania produktywnych zajęć i tym podobne.¹³³

E. Monarchizm i miłość ojczyzny

Wśród zobowiązań wobec zewnętrznego świata, zwłaszcza monarchizm zajmował eksponowane miejsce w programie ideowym wschodnioeuropejskiej *haskali*, również w Królestwie Polskim. Zasadę wierności monarsze wyprowadzano z talmudycznej maksymy: „prawo kraju jest prawem” (*Bawa kama* 113), nadając temu prawu wbrew rabinicznej tradycji, moc absolutną¹³⁴. Równie popularne były i inne talmudyczne zdania, chociażby to, że „władza królewska na ziemi jest podobną do władzy królewskiej w niebie” (*Berachot* 58a) i że należy modlić się o jej pomyślność, bo gdyby nie ona, ludzie nawzajem by się pozjadali (*Awot* 3,2). Oczywiście, wielokrotnie podkreślana wierność monarsze nie mogła budzić żadnych wątpliwości. Cześć okazywana władcy sięgała niekiedy granic bałwochwalstwa, na przykład kiedy przypisywano mu atrybuty boskie: „Najwyższy ojciec kraju rzekł: niech się stanie opieka dla nieszczęśliwych, i stała się”¹³⁵. Autor teologicznego traktatu o religijnym obowiązku miłości monarchy, Abraham Grossglück dowodził wręcz, że władcy ziemscy są dowodem istnienia Boga: „Monarchowie ustanowieni są zrzędzeniem samego Boga, obdarzeni częścią jego wspaniałości, a mianowani Namiestnikami Boga na ziemi, stanowią niejako naoczny dowód o bytności Przenajświętszego Władcy wszechczasów”¹³⁶. Dzięki zlanu na nich części majestatu Boskiego, monarchowie są istotami nadludzkimi, a natura ich duszy jest „daleko wyższa od tej jaką ma dusza ożywiająca każdego człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże”¹³⁷. Podobne teorie monarchistyczne głosił jeden

¹³¹ Tamże, s. 56.

¹³² Abraham Buchner, *Doresz Tow. Kolei musar hasekel hamejusad al diwre hatora'amare chazal lehorot et bichure Jisra'el*, Warszawa 1822, k. 12a-b.

¹³³ Zob. np. tamże, k. 3a, 24b-25a; tegoż, *Katechizm...*, s. 13, 32, 80-81, 92; tegoż, *Prawdziwy Judaizm...*, s. I-XX; tegoż, *Kwiaty wschodnie...*, s. XX-XXI.

¹³⁴ O ograniczeniach tego prawa zob. Eli Lederhendler, *The Road to Modern Jewish Politics. Political Tradition and Political Reconstruction in the Jewish Community of Tzarist Russia*, New York-Oxford 1989, s. 61-68.

¹³⁵ Tugendhold, *Słowo...*, s. 1.

¹³⁶ Grossglück, *O powadze majestatu...*, s. 3.

¹³⁷ Tamże, s. 35.

z czołowych maskili warszawskich i gospodarz haskalowego salonu literackiego, Mojżesz Tannenbaum¹³⁸. Oczywiście, najwięcej ponadludzkich cech przypisywali cesarzowi autorzy polskich i hebrajskich utworów panegirycznych – Hermann Saphirstein, Abraham Stern, Fajwel Sziffer czy Izajasz Tugendhold (ojciec Jakuba i Wolfa)¹³⁹. Pod tym względem program maskili Królestwa Kongresowego był idealnym odbiciem analogicznych poglądów haskali we wschodniej i środkowej Europie, adaptujących starą zasadę polityczną „złotego aliansu” z władzą i monarchią¹⁴⁰.

Jedyną cechą charakterystyczną monarchizmu polskich maskili było to, że łączyli ideę wierności władcy z zasadą miłości ojczyzny, co w przypadku „pólniepodległego” Królestwa pociągało za sobą poważne skutki ideologiczne i polityczne (choć oczywiście nie była to postawa rewolucyjna i nie oznaczała wypowiedzenia lojalności monarsze). Ezechiel Hoge jasno stwierdzał: „dopóki ten spodziewany Mesjasz nie przyjdzie, powinien każdy Izraelita ten kraj w którym się urodził, wychował i mieszka, uważać za własną Ojczyznę”¹⁴¹. Podobne sformułowania znaleźć można i w innych haskalowych katechizmach. W okresie powstania 1830-1831 Jakub Tugendhold dowodził, że miłość Syjonu nie wyklucza miłości Polski jako ojczyzny, bo ta pierwsza jest niepewna co do czasu i odległa, podczas gdy miłość Polski przejawia się na co dzień¹⁴²:

Wdzięczność i rozum wołają do mnie: ziemia, na której odebrałeś życie i wychowanie, ziemia na której przodkowie twoi przed tylu wiekami przytułek znaleźli, gdzie prochy wielu pokoleń ojców twoich spoczywają, gdzie ty sam, twoi rodzice, krewni i bracia jednego wyznania, używają bezpieczeństwa osób i majątku, pod tarczą ogólnego prawa ob-rządki swoje pełnić mogą, i mają sposób do życia, ziemia ta, powinna być i jest twoją *Ojczyzną*.

Mocno podkreślany motyw przetrwał klęskę powstania listopadowego i powraciał w piśmiennictwie polskich maskili i ich sukcesorów przez cały wiek XIX.

F. Obrona żydowskiej tożsamości

Postulat zbliżenia z otaczającą ludnością nieżydowską, tak ważny dla maskili Królestwa Kongresowego, nie był jednak tożsamy z zarzucaną im później tendencją asymilacyjną, rozumianą jako dążność do całkowitego porzucenia świata żydowskich wartości. W istocie było wręcz przeciwnie. Obok programów zwalczania ze-

¹³⁸ Mosze Tannenbaum, *Matae Mosze*, Warszawa 1838. Streszczenie monarchistycznych poglądów Tannenbauma w: Maher, *Hasidism...*, s. 222-227.

¹³⁹ Hermann Saphirstein, *Mowa w dniu uroczystego obchodu w Lublinie, z okazji ogłoszenia bytu Królestwa, i Najjaśniejszego Aleksandra Pierwszego, Imperatora Wszech Rosji, Królem Polskim*; przed wykonaniem solennej przysięgi na wierność w Bóżnicy Synagogi Lubelskiej przez... Lublin [1815]; Abraham Stern, *Hymn i modlitwa w dniu szczęśliwej Koronacji Najjaśniejszego Mikołaja Pierwszego Cesarza Wszech Rosji, Króla Polskiego i Jego dostojnej małżonki cesarzowej Aleksandry dnia 24 maja 1829 r. w Warszawie odbytej śpiewane we wszystkich świątyniach starozakonnych w Królestwie Polskiem. Na żądanie tychże wyznawców napisał...* tłum. J. Glücksberg – Rana utefila aszer rannu bene Jisra'el hajoszwm bemalchut Polin bechol bate haknesijot szelahem bejom aszer natan keter malchut Polin berosz Mikołaj harizon..., Warszawa [1829]; Fajwel Sziffer, *Dewar Gewurot*, Warszawa 1845; [Izajasz Tugendhold], *Rzecz w języku Hebrajskim przez starego Izraelitę w małym miasteczku Polskiem osiadłego wypracowana, a przez syna tegoż w języku Polskim przerobiona*, [tłum Jakub Tugendhold], b. m. [1825]. Autorstwo udało się ustalić na podstawie dedykacji w egzemplarzu Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie [sygn. 4g. 18.7.31]: „w dowód głębokiego uszanowania składa J. Tugendhold Członek Sekret[ar]z Komitetu Cenzury do Ksiąg i Pism Hebrajskich”.

¹⁴⁰ O politycznej ideologii haskali i jej stosunku do państwa zob. David Biale, *Power and Powerlessness in Jewish History*, New York 1986, s. 103-109. Więcej o haskalowej lojalności w Maher, *Hasidism...*, s. 53-58.

¹⁴¹ E[zechiel] H[oga], *Nauka religii dla młodzieży Izraelitów...*, Warszawa 1822, s. 76.

¹⁴² Jakub Tugendhold, *Dumania Izraelity na warcie w pierwszych dniach grudnia 1830 roku*, Warszawa 1831, s. 4.

wewnętrznych znamion odrębności, projektów mentalnego i zawodowego przystosowania do warunków zewnętrznego świata oraz zmagania z postawami niechętnymi wobec chrześcijan, równie ważnym, jeśli nie ważniejszym elementem haskalo-wych programów była obrona żydowskiej tożsamości przez wzmacnianie pozycji religii i religijnych wartości w życiu społeczności żydowskiej w Polsce. Była to według maskili walka na dwóch frontach, gdyż jednakowe zagrożenie dla religii stanowili „zatwardziali fanatycy”, zatruwający judaizm zgubnymi uprzedzeniami i przesądami, jak i libertyni, którzy całkowicie rugują religię ze swojego życia i życia społecznego. Kampania przeciwko „zepsutym pod względem religijnym” pseudopostępcom była wręcz obsesją Jakuba Tugendholda, którego liczne dzieła broniły pozycji religii i jej znaczenia dla porządku społecznego, dowodziły nieśmiertelności duszy i wypływających z tego zobowiązań religijno- społecznych, przekonywały o świętości tradycji judaizmu. Podobne wypowiedzi ostrzegające przed zgubnymi skutkami powierzchownej oświaty i osłabienia religijnych więzi znajdujemy u wielu innych maskili, na przykład Edwarda Heringa, Abrahama Sterna czy Eleazara Talgrüna. Nasiliły się one zwłaszcza w latach czterdziestych i pięćdziesiątych, gdy zyskiwała popularność radykalna opcja integracyjna, reprezentowana przez koło Eisenbauma.

Działania umacniające tradycję religijną obejmowały publikacje licznych dzieł klasycznej literatury hebrajskiej, szczególnie tekstów moralizatorskich i zbiorów maksym etycznych z żydowskiej literatury religijnej, wspieranie znajomości języka hebrajskiego, Biblii oraz historii ludu żydowskiego. Polscy maskile wydawali zarówno oryginalne wersje klasycznych tekstów hebrajskich, jak i ich polskie tłumaczenia. Wielkim przedsięwzięciem była wielotomowa Biblia w niemieckim tłumaczeniu Mendelssohna z hebrajskimi uwagami zespołu komentatorów (*Bi'ur*), najważniejsze dzieło berlińskiej haskali. Przedsięwzięcie naraziło wydawcę Teodora Toeplitza na poważne straty finansowe, z którymi zresztą przedsiębiorca się liczył¹⁴³. Celem inicjatywy było bowiem nie tyle zarobienie pieniędzy, ile propagowanie znajomości Biblii wolnej od fanatycznych interpretacji. Wzorem haskali berlińskiej, za najlepszą metodę popularyzacji oczyszczonej wersji judaizmu uznano wydawanie katechizmów, których zadaniem była obrona prawdziwego w rozumieniu maskili mozaizmu – skierowana zarówno przeciw zwyrodnieniom fanatyzmu, jak i przeciw indyferentyzmowi religijnemu i fałszywemu oświeceniu. Katechizmy miały więc krzewić „główne zasady religii naszej i uratować ją, jeśli nie od upadku, to przynajmniej od zepsucia”¹⁴⁴.

Świadomość historyczną podtrzymywać miały różnego rodzaju opowieści i poematy oparte na dziejach znanych postaci literatury rabinicznej – przeważnie literacko bezwartościowe. Popularnością cieszyło się też kilka postaci symbolizujących tę część żydowskiej tradycji religijnej, którą maskile uznawali za depozytariusza prawdziwego judaizmu, a więc przede wszystkim wielki średniowieczny racjonalista Majmonides i ojciec żydowskiego oświecenia Mojżesz Mendelssohn. Propagowaniem myśli Majmonidesa zajmował się Buchner¹⁴⁵, sam zapalony racjonalista, a postać Mendelssohna znalazła najgorętszego wielbiciela w osobie Tugendholda¹⁴⁶. Opracowań poświęconych nowszej historii powstało bardzo mało. Wśród nich popularnością cieszyła się hebrajska przeróbka dzieła Marcusa Josta,

¹⁴³ Zob. AGAD, KWK 699, s. 391 i nast. O tłumaczeniu zob. Majer Bałaban, *Polnische Übersetzungen und Editionen der Werke Moses Mendelssohn, „Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland”* 1 (1929), s. 262-268.

¹⁴⁴ [Herz Homberg], *Ben Jakir czyli Syn ulubiony. O prawdach religijnych i nauce obyczajów dla młodzieży Izraelskiej przez zapytania i odpowiedzi*, tłum. Jakub Tugendhold, Warszawa 1824 (wstęp tłumacza; niepaginowany).

¹⁴⁵ Zob. zwłaszcza Abraham Buchner, *Hamore lecedaka. Kolel pirke sefer hamore hamelamedim tuw ta'am al hamicwot*, Warszawa 1838.

¹⁴⁶ Zob. [Moses Mendelssohn], *Fedon, o nieśmiertelności duszy z Platona w trzech rozmowach przez sławnego filozofa...*, tłum. Jakub Tugendhold, Warszawa 1829 (zob. biografię Mendelssohna); Jakub Tugendhold, *Obrona Izraelitów, czyli odpowiedź dana przez Rabbi Manasse ben Izrael uczonemu i dostojnemu Anglikowi na kilka jego zapytań względem niektórych zarzutów Izraelitom czynionych*, Warszawa 1831 (zob. wprowadzenie).

przygotowana przez Szaloma hakohena, a rozprowadzana w Królestwie Polskim dzięki staraniom Tugendholda¹⁴⁷. O znaczeniu historii dla tożsamości żydowskiej pisał Abraham Paprocki, autor pierwszego w Polsce podręcznika historii Żydów (również opartego na pracy Josta)¹⁴⁸:

Jeżeli w ogóle znajomość historii konieczną jest dla każdego człowieka, tedy dla Izraelity niezbędne jest i poznanie dziejów swoich przodków. W nich bowiem znajdzie przykłady nie tylko ścisłego wykonania powinności i cnot towarzyskich, wierności i posłuszeństwa dla monarchy, ale nadto poweźmie przekonanie, że to wszystko wpływa z zasad religijnych, i że od tego szczęście ludów zawisło.

Czy język czyni maskilą?

Choć, jak wspomniałem, do filarów żydowskiej tożsamości należały według maskili literatura hebrajska i znajomość „świętego języka hebrajskiego”, znaczna część cytowanych prac, również poświęconych obronie tożsamości, to teksty w języku polskim. Polskojęzyczność, radykalnie odróżniająca przedstawicieli *haskali* w Królestwie Polskim od ich towarzyszy z Galicji czy Cesarstwa Rosyjskiego, wydaje się zagadnieniem szczególnej wagi. Właśnie nieproporcjonalnie duży udział pism w języku krajowym skłonił niektórych historyków, wśród nich Raphaela Mahlera, do stwierdzenia, że w Królestwie do rozwoju prawdziwej *haskali* nie doszło. Wedle Mahlera, do dziś najbardziej wpływowego historyka żydowskiego ruchu oświeceniowego w Polsce, w Księstwie Warszawskim i Królestwie Kongresowym miejsce *haskali* zajęła kulturalna, narodowa i religijna asymilacja. Co więcej, nieliczni maskile, którzy tam się ostali, nie byli zainteresowani kulturą polską i ciężyli raczej ku językowi niemieckiemu, natomiast ci, którzy zbliżali się do języka polskiego, czynili tak dla osobistych korzyści i był to „sam w sobie podejrzany sygnał tendencji do radykalnej asymilacji, jakże odległej od celów ruchu *haskalowego*”¹⁴⁹. Wśród owych „podejrzanych asymilatorów” Mahler wymieniał Tugendholda, Buchnera, Hogego, Eisenbauma i Paprockiego. W ten sposób żydowski ruch oświeceniowy w Polsce podzielił się na dwa antagonistyczne obozy - hebrajsko- i niemieckojęzycznych maskili z jednej strony i polskojęzycznych asymilatorów z drugiej.

Zastosowana przez Mahlera argumentacja, odwołująca się do stosunku do języka hebrajskiego, była w pewnej mierze przekonująca, gdyż miłość do języka hebrajskiego i jego propagowanie to istotnie jeden z głównych znaków identyfikacyjnych programu żydowskiego oświecenia, a historycy tego ruchu zwykli traktować jako pisma *haskalowe* przede wszystkim (choć nie wyłącznie) literaturę hebrajskojęzyczną. Tymczasem nawet pobieżny rzut oka na produkcję piśmienniczą „postępowych” Żydów polskich w XIX w. dowodzi, że w przeważającej mierze były to pisma w języku polskim, po części również niemieckie i francuskie.

Wyprowadzanie z tego za daleko idących wniosków jest jednak niebezpieczne, gdyż w absolutyzowaniu kryterium języka (tak jak każdego innego kryterium) tkwi pułapka, której ofiarą padli właśnie historycy *haskali* w Polsce. Stanu rzeczy nie wystarczy opisać, trzeba go jeszcze zrozumieć.

To prawda, że język hebrajski był jednym z najważniejszych sposobów podtrzymywania więzi z tradycją, czy dokładniej z *haskalowym* wyobrażeniem czyściej tradycji judaizmu, zogniskowanej na Biblii. Nie znaczy to jednak, że hebrajski był jedynym językiem komunikacji w *haskalowej* „republice pisarzy”. Israel

¹⁴⁷ Zob. Szalom hakohen, *Kore hadorot*, Warszawa 1838, s. 2.

¹⁴⁸ A[braham] Paprocki, *Krótki rys dziejów ludu izraelskiego od jego początku aż do naszych czasów (dla Izraelitów) ułożył...*, Warszawa 1850, s. I-II. O znaczeniu historii dla *haskalowej* koncepcji żydostwa zob. Feiner, *Haskalah and History...*

¹⁴⁹ Mahler, *Hasidism...*, s. 204.

Bartal podkreślał nawet dwujęzyczność maskili, czyniąc ją znakiem rozpoznawczym wschodnioeuropejskich haskali¹⁵⁰. Duża część spuścizny haskali w Galicji i Rosji powstała również w językach nieżydowskich, po niemiecku i rosyjsku, tak więc polskojęzyczne piśmiennictwo maskili w Królestwie nie jest całkowicie niezrozumiałe. Choć więc druków w językach nieżydowskich było w haskali polskiej znacznie więcej niż w Galicji i Rosji, uwagę zwrócić należy nie tylko na ilościową przewagę języka polskiego, lecz także na miejsce hebrajskiego w forsowanych przez omawianych autorów programach edukacyjnych, na deklaracyjny stosunek do tego języka oraz na ewentualne przyczyny i kontekst sięgania w komunikacji po języki inne niż hebrajski. Takie podejście odsłania zupełnie inny obraz językowego świata polskiej haskali.

Po pierwsze, mimo ilościowej przewagi tekstów w języku polskim, piśmiennictwo hebrajskie wspomnianych autorów jest i dość obszerne, i interesujące. Współwystępowanie w ich spuściznie dzieł polskich i licznych tekstów hebrajskich powinno być wystarczającym znakiem, że autorzy ci bliscy byli ideałom haskali. Buchner i Stern opublikowali większość swych prac po hebrajsku, a tylko niewielką część po polsku i niemiecku. Tugendhold, który specjalizował się w przekładach i kompilacjach, dość regularnie pisał po polsku i hebrajsku, i to nie tylko podręczniki, modlitewniki i katechizmy, lecz także dzieła o ambicjach literackich, jak biblijny poemat haskalowego poety Szaloma hakohena czy *Behinat Olam* średnio-wiecznego poety i filozofa Jedaii ben Abrahama Bedersi¹⁵¹. Polskie tłumaczenia klasycznych dzieł hebrajskich pojawiały się też w twórczości innych warszawskich maskili, na przykład u Sterna. Hebrajskie wiersze, zwykle okolicznościowe, pisywali Tugendhold, Sziffer i Stern, ale też tak mało znane postaci, jak pisarz kahału lubelskiego Herman Sefirstein czy urzędnicy warszawskiego rabinatu: Samuel Berson, Loewy S. Feilchenfeld i Izaak Goldman¹⁵². Teksty hebrajskie pojawiają się nawet w późnej twórczości najaktywniejszych propagatorów języka polskiego, jak redaktor polskojęzycznego tygodnika dla Izraelitów „Jutrzenka” Daniel Neufeld czy działacz społeczny, publicysta i literat Hilary Nussbaum¹⁵³.

Co więcej, Stern, Tugendhold i Buchner niejednokrotnie wyrażali swoje przywiązanie do języka hebrajskiego, podkreślali jego piękno, ważność dla religijnej tożsamości wyznawców judaizmu (bo żydowską tożsamość narodową przecież odrzucali), dla należytego zrozumienia zasad religii i osobistego rozwoju każdego wyznawcy judaizmu. Buchner dowodził, że znaczenie hebrajskiego wynika z faktu, iż w tym właśnie języku Bóg stworzył świat, przekazał ludziom prorocstwa, przykazania i opowiedział wyznawcom judaizmu dzieje ludu żydowskiego. Znajomość języka jest więc konieczna dla podtrzymania tradycji żydowskiej, ale również dla intelektualnego rozwoju, jako że dobre poznanie zasad języka kształtuje racjonalne myślenie człowieka¹⁵⁴. Słowami o pięknie i ważności hebrajskiego poprzedził

¹⁵⁰ Israel Bartal, From Traditional Bilingualism to National Monolingualism, w: Hebrew in Ashkenaz. A Language in Exile, red. Lewis Glinert, New York-Oxford 1993, s. 141-150. Znamienna jest też mała rola przyznana językowi hebrajskiemu w definicji haskali skonstruowanej ostatnio przez Shmuela Feinera, Towards a Historical Definition..., s. 219.

¹⁵¹ Szalom hakohen, Pierwsza wskrzeszona myśl...; [Jedaiia ben Abraham Bedersi], Bechynotholam. Rozmyślenia o świecie, tłum. Jakub Tugendhold, Warszawa 1846.

¹⁵² Wiersze Tugendholda zob. w: Shmuel Werses, «Hakica ami». Sifrut hahaskala be'idan hamoder-nizacja, Jerusalem 2001, s. 33; [Jakub Tugendhold], Zagadka, „Kalendarz dla Starozakonnych w Królestwie Polskim na Rok 5585” (1825), s. 32. O pozostałych zob. Judaika polskie z XIX wieku. Materiały do bibliografii, t. 1: Druki w językach nie-żydowskich, red. Waław Wierzbieniec, Kraków 1999, nr 1094-1191.

¹⁵³ Daniel Neufeld, Or Torah. Światło Zakonu. Uwagi i objaśnienia gramatyczne, leksyko-graficzne, historyczne, geograficzne, i obrzędowo-religijne do tłumaczenia polskiego Pięcioksięgu Mojżesza, t. 1: Księga Rodzaju, Warszawa 1863; Hilary Nussbaum, Kol-nehi. Elegia na skon Matiasa Rosen, Warszawa 1865. Zob. też Alina Cała, Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim (1864-1897). Postawy – Konflikty – Stereotypy, Warszawa 1989, s. 69.

¹⁵⁴ Abraham Buchner, Ocar leszon hakodesz..., Warszawa 1829, k. 4b-5b. O Buchnerze Mahler twierdził, że „w jego programie nie ma śladu haskalowych hasła krzewienia znajomości hebrajskiego i Biblii, ani studiów języków i wiedzy” (Hasidism..., s. 217).

polskie tłumaczenie modlitw Henryk Liebkind¹⁵⁵. Równie znamienna jest 110-stronicowa recenzja słownika hebrajskiego Luigi Chiariniego, jaką w obronie czystości języka napisali Stern i Tugendhold¹⁵⁶. Tugendhold opublikował też dwukrotnie historię języka hebrajskiego i literatury hebrajskiej. Rozwijał tam dziwną koncepcję podobieństwa języków semickich i słowiańskich, podkreślał, że hebrajski to „węzeł braterski, jaki rozproszone szczątki ludu tego moralnie wiąże” oraz wysławiał hebrajski jako matkę wszystkich języków i depozytariusza boskich objawień, podnosząc jego piękno i nadprzyrodzoną mądrość¹⁵⁷:

Językowi hebrajskiemu nie zbywa na żadnej własności, ozdobę krasomówstwa stanowiącej. Owszem obfituje we wszelkiego rodzaju postacie i nadobne składni toki, a tam, gdzie rzecz nie należy do sfery światowej, język ten szczególnie ma swoje skarbcze, szczególne ozdoby natchnienia, jakimi inne przewyższa języki.

Szkic kończy się pochwałą haskalowego odrodzenia hebrajszczyzny, a wśród jej odnowicieli Tugendhold wymienia Mojżesza Mendelssohna, Mojżesza Chaima Luzatto, Naftalego Herza Wessely'ego, Salomona Dubno i innych haskalowych pisarzy. Tak samo brzmiące laudacje na cześć języka hebrajskiego pisał Buchner¹⁵⁸. Podobne wypowiedzi domniemanych „asymilatorów” są wystarczająco częste (podobnie jak i same hebrajskie publikacje), by uznać, iż język hebrajski stanowił bardzo ważny element ich haskalowej świadomości, a jego propagowanie uznawali za swój podstawowy obowiązek.

A wobec tego należy zapytać, dlaczego, mimo tak wielkiej wagi przywiązywanej do języka hebrajskiego, tak duża część twórczości haskali w Królestwie nie powstała po hebrajsku, jak w Galicji czy Rosji, lecz w języku polskim?

Dlaczego po polsku? Specyfika haskali w Królestwie Polskim

Pierwszym czynnikiem, który musimy wziąć pod uwagę, są oczywiście obiektywne różnice między Królestwem Kongresowym i austriacką Galicją czy ziemiami Rzeczypospolitej włączonymi do Imperium Rosyjskiego. Zważywszy odmienną sytuację prawną, narodowo-społeczną, ekonomiczną i kulturalną, tak dominującej polskiej ludności chrześcijańskiej, jak i mniejszości żydowskiej, trudno oczekiwać, by ruch haskali w Królestwie przybrał takie same kształty, również pod względem języka, jak jego odpowiedniki w Galicji, na Ukrainie, Białorusi czy Litwie. Jak trafnie zauważył Mark Baker, kultury i państwa wieloetniczne (a takimi we wschodniej i środkowej Europie były Austria i Imperium Rosyjskie) skłaniały do szukania języka uniwersalnego, do konstruowania płaszczyzny komunikacji kulturalnej, która pozwalałaby na zbudowanie wspólnoty kulturalnej ponad etnicznymi podziałami. Takim językiem dla haskali w zachodniej Rosji i Galicji był hebrajski, a po części i niemiecki. Natomiast wszędzie tam, gdzie dominowała monoetniczna kultura narodowa, procesy modernizacyjne społeczności żydowskiej prowadziły

¹⁵⁵ Henryk Liebkind, *Modlitwy dla Izraelitów na dni zwyczajne i uroczyste wraz z przekładem polskim*, Warszawa 1846, s. II-III.

¹⁵⁶ [Abraham Stern i Jakub Tugendhold], *Recenzja dzieła pod tytułem: „Słownik hebrajski i pokrew. dialektami arab. chald. i syriackim pokrótce objaśniony...”, Warszawa 1830, zwłaszcza wstęp.*

¹⁵⁷ Jakub Tugendhold, *Krótki rys historii języka i literatury hebrajskiej*, w: Bedersi, *Bechynothołam...*, s. 4-5, 23. Krótsza wersja szkicu w: Szalom hakohen, *Pierwsza wskrzeszona myśl...*, s. 5-20. Jeszcze bardziej wymowną deklarację Tugendholda z listu do Sziffera cytuje Mahler, *Hasidism...*, s. 232. O pokrewieństwie języków słowiańskich i semickich pisał też brat Jakuba, Wolf Tugendhold - zob. Stanisławski, *Tsar Nicholas...*, s. 115.

¹⁵⁸ [Abraham] Buchner, *O Izraelitach z powodu artykułu pana Zonaras w N. 123 Pow. Sz. Kr., „Gazeta Polska” (1830), nr 148, s. 4, nr 149, s. 3-4.*

do językowej asymilacji z ludnością rodzimą. Przykładem takiej asymilacji językowej w państwie monoetnicznym były XVIII-wieczne Niemcy, Holandia czy Anglia, a w XIX wieku właśnie Królestwo Polskie¹⁵⁹.

Drugi czynnik to wspomniana już szczególna sytuacja polityczna i społeczna w Księstwie Warszawskim i Królestwie Polskim oraz silne związanie najbardziej aktywnych przedstawicieli obozu haskali z instytucjami państwowymi, które zapewne skłaniały do używania języka tego państwa i uczestnictwa w życiu publicznym. Dodać należy, że Królestwo pielęgnowało swe polskie, narodowe oblicze daleko bardziej, niż mogłoby to wynikać z jego ograniczonej samodzielności. Tymczasem Rosja i Austria z oczywistych względów odrzucały ideę państwa narodowego, a więzi państwowe budowały wokół idei monarchicznych. Polskie szkolnictwo i symbole narodowe, polski język urzędowy - promowane przez nowy rząd ze względu na świadomość zagrożenia bytu narodowego (skutek traumatycznego doświadczenia rozbiorów), doskonale wpisywały się w haskalowe plany integracyjne i zachęcały do udziału w polskim życiu publicznym, choć oczywiście dla polskich urzędów to nie ludność żydowska była najważniejszym obiektem polityki.

Z oświeceniowych tradycji żywych w administracji Królestwa Polskiego wynikało i to, że później niż inne państwa Europy Środkowej i Wschodniej doświadczyło ono konserwatywnej reakcji, tak charakterystycznej dla okresu po kongresie wiedeńskim. Inaczej niż na ziemiach polskich włączonych bezpośrednio do Rosji czy Austrii, w Królestwie od pierwszych lat jego istnienia polski aparat urzędniczy szukał sojuszników przede wszystkim w oświeconych warstwach ludności żydowskiej i postrzegał maskili, a w każdym razie Żydów wykształconych, jako swych potencjalnych sprzymierzeńców. Widoczny w Galicji już w końcu XVIII w. odwrót państwa od sojuszu z żydowskimi kręgami oświeceniowymi pojawia się w Królestwie Polskim dopiero w latach trzydziestych następnego stulecia. Również na poziomie lokalnym urzędnicy różnych szczebli niejednokrotnie korzystali z usług lokalnej inteligencji żydowskiej, zwłaszcza w sprawach dotyczących „cywilizowania ludu żydowskiego”, a więc znajdujących się w centrum zainteresowania haskali¹⁶⁰. Najciekawszym znanym mi żydowskim konsultantem był dr M. Schönfeld, doradczący Komisji Wojewódzkiej w Kaliszu w końcu drugiej dekady XIX w., o którego działalności będę miał jeszcze okazję wspomnieć. Podobne funkcje (rodzaj nieoficjalnych „uczonych Żydów”) pełnili też przy różnych okazjach znani maskile warszawscy.

O stosunkowo bliskich związkach „uczonych Żydów” i aparatu urzędniczego świadczą też listy subskrypcyjne polskojęzycznych dzieł maskili, przede wszystkim najlepiej ustosunkowanego Tugendholda. Wśród 480 subskrybentów dwujęzycznego polsko-hebrajskiego wydania poematu Szaloma hakohena, tylko ok. 170 prenumeratorów to Żydzi (głównie burżuazja warszawska i kilku znanych maskili, na przykład dr Adolf Bernhard, Pinkus Lipszyc z Opoczna, Mathias Rosen, Abraham Stern), podczas gdy aż 282 nazwiska to urzędnicy (w tym wysocy) Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych, Duchownych i Oświecenia Publicznego, Komisji Rządowej Sprawiedliwości, Komisji Rządowej Przychodów i Skarbu, Najwyższej Izby Obrachunkowej i innych centralnych urzędów państwowych. Poza tym na liście znajduje się kilku katolickich biskupów, kilku przedstawicieli arystokracji polskiej, znany autor polskiej literatury dziecięcej Stanisław Jachowicz, polityk i publicysta Józef Kalasanty Szaniawski. Podobne proporcje i nazwiska - wśród nich namiestnika Zajączka, senatora Nowosilcowa czy Juliana Ursyna Niemcewicza - znajdujemy też na listach subskrypcyjnych tłumaczenia podręcznika *Ben Jankir* Herza Homberga (106 urzędników na 169 subskrybentów), *Fedona* Mojżesza Mendelssohna (153 urzędników na 382 prenumeratorów) i *Behinath Olam* Jedaii

¹⁵⁹ Mark Baker, *The Reassessment of Haskala Ideology in the Aftermath of the 1863 Polish Revolt*, „Polin” 5 (1990), s. 239.

¹⁶⁰ O przedstawicielach prowincjonalnej inteligencji żydowskiej w Izbie Doradczej Komitetu Starozakonnych zob. Dawid Kandel, *Komitet Starozakonnych*, KŻP 1 (1912), nr 2, s. 85-103. Eisenbach, *Emancypacja...*, s. 193-196, 258-260. Liczne listy kandydatów w AGAD, KWK 704.

ben Abrahama Bedersi (69 urzędników na 184 prenumeratów)¹⁶¹. Jak się wydaje, nie tylko dowodzi to bliskich osobistych stosunków Tugendholda z wysokimi urzędnikami państwowymi i ich przychylności dla charytatywnych celów, które subskrypcja miała wesprzeć, lecz także wskazuje na ogólniejszą życzliwość wobec „cywilizacyjnych” przedsięwzięć żydowskich, w jakiej inicjatywy takie mogły się zrodzić.

Wszystko to musiało zbliżyć maskili w Królestwie do państwa, ale przede wszystkim do języka polskiego. Ostatecznym jednak impulsem, który zaważył na tak wysokim udziale piśmiennictwa polskiego w ich twórczości, były zapewne wydarzenia życia publicznego, zwłaszcza politycznego, które zmuszały pisarzy haskalowych do sięgania po polemiczne i apologetyczne gatunki publicystyczne, a więc formy wypowiedzi, które nawet w tradycyjnym świecie żydowskim korzystały z języków nieżydowskich. Haskala przejęła po dawnym piśmiennictwie zasadę, że teksty tworzone na wewnętrzny, żydowski użytek były publikowane po hebrajsku (czy w jidysz), pisma apologetyczne i polemiczne zaś, a więc te, których potencjalnym czytelnikiem był przede wszystkim czytelnik chrześcijański, powstawały w języku zrozumiałym dla nieżydowskiego społeczeństwa¹⁶². Skoro więc przytłaczająca większość publikacji maskili w języku polskim to prace dydaktyczne, polemiczne, apologetyczne, czy po prostu broszurki polityczne, wybór języka staje się oczywisty. Cykle pojawiania się owych polskojęzycznych publikacji, związane z kolejnymi etapami debaty nad „kwestią żydowską”, znanymi wystąpieniami antysemitycznymi czy rządowymi akcjami oświatowymi, są wręcz wzorcową ilustracją tezy o zależności języka publikacji od jej gatunku i funkcji społecznej.

I tak możemy zauważyć, że pierwsza fala tych druków pojawiła się w 1818 r., w przeddzień posiedzenia I sejmiku Królestwa Polskiego, który obradować miał też nad sprawą reformy ludu żydowskiego. Żywa już od 1815 r. debata nad miejscem społeczności żydowskiej nabrała wtedy jeszcze większego tempa, a jej elementem była cała seria broszurek poświęconych owemu tematowi. Opublikowane w tym czasie dwie prace polskich maskili, Jakuba Tugendholda *Jerobaal* i Pinkusa Eliasa Lipszyca *Prośba czyli usprawiedliwienie się ludu wyznania Starego Testamentu* były bezpośrednią reakcją na krytyczne wobec społeczności żydowskiej głosy publicystów polskich uczestniczących w tej polemice, przede wszystkim na żydożercze pomysły anonimowego autora *Sposobu na żydów* (zdaje się Gararda M. Witowskiego)¹⁶³. Wydaje się więcej niż zrozumiałe, że odpowiedzi na te i inne zarzuty polskich antysemitów ukazały się w tym samym języku, w jakim oskarżenia zostały sformułowane. Oba żydowskie wystąpienia spotkały się z bardzo żywą reakcją i komentowane były we wszystkich niemal publikacjach owej wielkiej debaty, która ciągnęła się do roku 1822¹⁶⁴.

Następne polskojęzyczne publikacje maskili Królestwa Polskiego powstały w pierwszej połowie lat dwudziestych na zamówienie agend rządowych. Były to przede wszystkim podręczniki i katechizmy religii mojżeszowej, drukowane albo

¹⁶¹ Homberg, Ben Jakir...; Bedersi, Bechynoth-ołam...; Szalom hakohen, Pierwsza wskrzeszona myśl...; [Moses Mendelssohn], Fedon, o nieśmiertelności duszy z Platona w trzech rozmowach przez sławnego filozofa..., wyd. 2, Warszawa 1841. Listy subskrypcyjne niepaginowane. Znacznie mniej nazwisk urzędników znalazło się na liście subskrypcyjnej Buchnera, Kwiaty wschodnie..., jednak są wśród nich takie znamienitości, jak książę Ksawery Drucki-Lubecki czy hrabia Feliks Łubieński.

¹⁶² Zob. David Sorkin, *The Transformation of German Jewry, 1780-1840*, New York 1987, s. 81-82.

¹⁶³ Jakub Tugendhold, *Jerobaal* czyli mowa o Żydach, napisana z powodu wyszłego bezimiennie pisemka pt. „Sposób na Żydów”, Warszawa 1818; Lipszyc, *Prośba...*; [Gerard Witowski], *Sposób na Żydów* czyli Środki niezawodne zrobienia z nich ludzi uczciwych i dobrych obywateli. Dziełko dedykowane posłom i deputowanym na Sejm 1818 r., Warszawa 1818. Estreicher, a za nim inni polscy bibliografowie przypisują autorstwo *Sposobu na Żydów* Wincentemu Krasińskiemu. Analiza tekstu zdecydowanie jednak przeczy takiej hipotezie. Według Szackiego, broszura została napisana przez Ksawerego Klemensa Szaniawskiego (zob. Szacki, *Abraham Jakob Sztern...*), jednak najbardziej prawdopodobne wydaje się twierdzenie Natana Gelbera (*Sze'elat haJehudim be-Polin biszenot 1815-1830*, „Zion” 13-14 (1948-1949), s. 119), który autorstwo jej przypisuje Gerardowi Witowskiemu. Zob. też Mahler, *Diwre...*, t. 5, s. 292-293.

¹⁶⁴ Debata 1818 r. była opisywana wielokrotnie i szczegółowo. Najlepsze jej streszczenia w: Natan M. Gelber, *Sze'elat haJehudim...*, s. 106-143; Mahler, *Diwre...*, t. 6, s. 167-172, 292-293 (tu ważne ustalenia autorstwa broszur anonimowych); Eisenbach, *Emancypacja...*, s. 196-212.

równoległe po polsku i hebrajsku (rzadziej w jidysz), albo w całości po polsku. Przykłady to Tugendholda *Siedm modlitw na siedm dni w tygodniu z hebrajskiego* (Warszawa 1823), jego tłumaczenie podręcznika Herza Homberga *Ben Jakir* (Warszawa 1824), Ezechiela Hoge *Nauka religii dla młodzieży Izraelitów* (Warszawa 1822), tegoż *Modlitwy Izraelitów* (Warszawa 1822) oraz słownik i podręcznik historii Natana Rosenfelda¹⁶⁵. Powstanie tych i podobnych tekstów było oczywiście bezpośrednio związane z aktywnością polskich władz oświatowych i ich planami edukacji ludności żydowskiej, przede wszystkim z powołanymi w Warszawie w 1820 r. trzema rządowymi szkołami elementarnymi (wkrótce ich liczbę powiększono do pięciu) dla dzieci wyznania mojżeszowego. Administracja państwowa była też czynnie zaangażowana w propagowanie tych publikacji, na przykład zmuszając lub zachęcając do ich prenumeraty, czy rozsyłając znaczną liczbę egzemplarzy bezpłatnych.¹⁶⁶ Ważnym elementem tych rządowych planów oświatowych było też sponsorowanie wydawanego przez Eisenbauma tygodnika polsko-żydowskiego „Dostrzegacz Nadwiślański” (Beobachter an der Weichsel), publikowanego równoległe po niemiecku alfabetem hebrajskim i po polsku, a wkrótce potem powołanie warszawskiej Szkoły Rabinów.

Seria polemicznych i apologetycznych prac z końca trzeciej dekady XIX w. była z kolei reakcją na działalność i publikacje księdza Luigi Chiariniego, a najbardziej znane głosy w tym sporze to wspomniana już recenzja słownika Chiariniego, prasowe artykuły różnych autorów oraz tłumaczenie *Vindiciae Judaeorum* Manasse ben Israela opatrzone obszernym wprowadzeniem Tugendholda. Wprowadzenie to polemizowało z oskarżeniem o wykorzystywanie chrześcijańskiej krwi w żydowskich obrzędach religijnych i było bezpośrednią reakcją na publikację Chiariniego, ożywiająca to oskarżenie¹⁶⁷.

Teksty z okresu powstania listopadowego 1830-1831 to głównie głosy w odrodzonej debacie nad reformą ludu żydowskiego i jego patriotycznymi obowiązkami wobec państwa polskiego, jak *Dumania Izraelity na warcie w pierwszych dniach grudnia 1830* niestrudzonego Tugendholda i inne jego publikacje polemiczne, przypisywany Janowi Glücksbergowi *Rzut oka na stan Izraelitów w Polsce* oraz cała seria artykułów w prasie powstańczej¹⁶⁸.

Upadek powstania w 1831 r. sparaliżował na wiele lat tak polskie i żydowskie życie publiczne, jak i związaną z nim publicystykę. W latach trzydziestych i czterdziestych pojawiały się tylko nieliczne zamawiane przez komisje rządowe podręczniki, katechizmy i inne teksty pomocnicze dla szkół żydowskich¹⁶⁹. Następny okres wielkiego pobudzenia przypada dopiero na czas „zbratania polsko-żydowskiego” z lat 1861-1863, to jednak wykracza już poza ścisłe ramy historii haskali w Królestwie Polskim.

Haskala w Królestwie Kongresowym była formacją pod wieloma względami podobną do innych ugrupowań oświecenia żydowskiego w Europie Wschodniej, ale też o licznych cechach specyficznych. Co do podobieństw, program polskich maskili był zasadniczo zbieżny z ideologicznymi założeniami całej wschodnioeuropejskiej haskali. Szczególne miejsce zajmowały w nim plany edukacyjne, walka z separatyzmem żydowskim, ale też podtrzymanie żydowskiej tożsamości, między

¹⁶⁵ Pełna lista żydowskich podręczników z lat 1817-1864 w: Szacki, *Jidische...*, s. 224-228.

¹⁶⁶ Zob. AGAD, KWK 699, s. 236-275, 378-477; APL, AmL 2415; 2158, s. 45-70, 81-86, 153 i nast.

¹⁶⁷ Najpełniejsze streszczenie pism i działalności Chiariniego oraz toczącej się wokół nich debaty w Dwojra Raskin, Ks. profesor Alojzy Ludwik Chiarini w Warszawie (ze szczególnym uwzględnieniem jego stosunku do Żydów), *AŻIH, Zbiór Majera Bałabana - Prace magisterskie*, 47 (kopia w CAHJP, HM7426); zob. też Arnold Ages, Luigi Chiarini. A Case Study in Intellectual Anti-Semitism, „*Judaica*” 37 (1981), nr 2, s. 76-89.

¹⁶⁸ Omówienie tematu żydowskiego w prasie tego okresu w: Schiper, *Żydzi Królestwa Polskiego...* □ uzupełnienia w: Jakub Szacki, *Jidn un der pojliszer ojfsztand fun 1831*, „*Historisze Sziiften fun YIVO*” 2 (1937), s. 355-389.

¹⁶⁹ Na zamówienie rządowe powstały np. Buchner, *Katechizm...*; Tugendhold, *Modły...*

innymi przez kultywowanie języka hebrajskiego, literatury żydowskiej i świadomości historycznej. Maskile z Królestwa pozostawali częścią wschodnioeuropejskiej haskali również w kategoriach społecznych, jako że na równi z maskilami Galicji czy Litwy uczestniczyli w „haskalowej republice pisarzy”, korespondencyjnej sieci łączącej żydowskich zwolenników modernizacji na całym tym obszarze.

Obok oczywistych podobieństw i więzi istniały jednak stosunkowo liczne cechy specyficzne, które zdecydowały o odmiennej drodze rozwoju haskali w Królestwie Polskim i sprawiły, że wiele tamtejszych idei przybrało kształt inny niż w Galicji czy w rosyjskiej Strefie Osiedlenia. Różnice programowe były owocem szczególnego kontekstu polityczno-prawnego, społecznego, kulturalnego, a nawet ekonomicznego. Możliwość uczestniczenia w rządowych projektach reformy ludu żydowskiego i realny wpływ, jaki wielu maskili wywierało na owe projekty, sprawiły, że żydowscy zwolennicy modernizacji w Królestwie byli szczególnie zainteresowani społeczno-politycznym aspektem haskalowej ideologii i jej urzeczywistnieniem. Skutkiem tego poświęcali dużo uwagi programom produktywizacji i ogólniej zmiany struktury społeczno-zawodowej ludu żydowskiego w Polsce, zaniedbując obszary refleksji teoretycznej czy religijnej, tak wiele miejsca zajmującej w piśmiennictwie maskili galicyjskich.

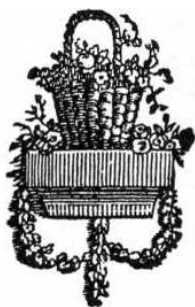
Najbardziej spektakularnym znakiem specyficznym polskiej haskali była jednak przewaga piśmiennictwa w języku polskim. Tamtejsi maskile, uzyskawszy wpływ na rządowe instytucje zmierzające do reformy społeczności żydowskiej, wykorzystali tę możliwość i zaangażowali się w działalność owych instytucji, co wymagało oczywiście przyjęcia języka polskiego. Rząd polski wywierał też presję na propagowanie „języka krajowego”, a maskile chętnie poddawali się owym naciskom, ponieważ ich cel był zasadniczo zgodny z haskalowym ideałem zbliżenia z ludnością chrześcijańską, umożliwiając też realizację programów oświatowych, najważniejszego postulatu wschodnioeuropejskiej haskali. Na popularność języka polskiego wpływało żywe zainteresowanie polskiej opinii publicznej „kwestią żydowską” i kolejne fale debaty w tej sprawie, wciągające również zwolenników haskali. Przy tym wszystkim polscy maskile pielęgowali jednak język hebrajski, podkreślali jego wagę dla żydowskiej tożsamości, a liczne hebrajskie publikacje ukazywały się jednocześnie z pracami w języku polskim, co dowodzi, że ich polskojęzyczność nie była jednoznaczna i bezwarunkowa.

Jak łatwo się domyślić, cechy specyficzne haskali w Królestwie Kongresowym, odróżniające ją od analogicznych ruchów w innych krajach Europy Wschodniej, zdecydowały również o znaczących różnicach w jej stosunku do chasydyzmu. Społeczno-polityczne zainteresowania polskich maskili sprawiły, że kwestie natury czysto ideologicznej i religijnej nie zajmowały szczególnie ich uwagi, zatem religijna polemika z chasydyzmem – tak istotna dla Mendla Lefina i jego galicyjskich uczniów – była w centralnej Polsce niemal nieobecna. Zaważyła też na tym zapewne odmienna od galicyjskiej struktura społeczna haskali w Królestwie, znacznie słabiej związanej z tradycyjnymi elitami rabinicznymi. Podczas gdy wielu galicyjskich maskili było rabinami (na przykład Salomon Lejb Rapoport, Cwi Hirsch Chajes) lub osobami związanymi z kręgami rabinicznymi, w Kongresówce związków takich niemal nie było, a ton tamtejszej haskali nadawali urzędnicy państwowi i ludzie o niskim poziomie wykształcenia religijnego. Nic więc dziwnego, że tradycyjna antychasydzka polemika rabiniczna, która odcisnęła decydujące piętno na postawach maskili galicyjskich i ukształtowała wiele z ich argumentów, nie miała niemal żadnego wpływu na opinie Żydów „postępowych” w Królestwie Kongresowym.

Jak się zdaje, odmienny stosunek do chasydyzmu miał też przyczyny bardziej przyziemne. Być może nawet te czynniki miały charakter dominujący. W pierwszej połowie XIX w. chasydyzm w centralnej części ziem polskich nie był jeszcze ruchem tak silnym jak w Galicji, na Podolu czy Wołyniu, toteż najważniejszym przeciwnikiem w walce o transformację społeczności żydowskiej były tradycyjne elity kahalne, a nie chasydyzm. Co więcej, chasydyzm mógł być nawet postrzegany jako potencjalny sojusznik w walce z wszechwładzą rabina i kahału. Dla większości pol-

skich maskili aktywnych w pierwszej ćwierci XIX stulecia był więc tematem marginalnym i choć chasydzi nigdy nie byli obdarzani szczególną sympatią, to nie wywoływali też reakcji szczególnie wrogich. Dopiero od końca lat trzydziestych ruch chasydzki zaczął zyskiwać w oczach maskili na znaczeniu, ale i wtedy demonizacja tego ruchu nie była regułą. Wbrew rozpowszechnionym w historiografii stereotypom, w Królestwie Polskim doby konstytucyjnej chasydyzm był problemem peryferyjnym i nie zawsze jednoznacznie negatywnym, a już w latach dwudziestych pojawili się pierwsi jego obrońcy. Znaczenie tego faktu trudno przecenić. Porównanie postaw i pism maskili polskich z analogicznymi publikacjami i działaniami maskili z Galicji czy ziem dawnej Rzeczypospolitej włączonych do Rosji dowodzi bowiem, że antychasydzka obsesja, przypisywana w historiografii całej wschodnioeuropejskiej haskali, nie była jedyną postawą wobec nowego ruchu wśród zwolenników modernizacji w tym regionie, a zatem prowadzi do zrelatywizowania galicyjskiego „wzorca haskalowości”. Wrogość wobec chasydyzmu nie była wcale jedyną i uniwersalną w obozie haskali reakcją na jego wzrost, a występujący w obronie tego ruchu galicyjski maskil Jakub Samuel Byk nie był „apostata”, skoro miał ideowych sojuszników w sąsiednim Królestwie Polskim.

Dzieje tych poglądów i postaw w pierwszej połowie XIX w. stanowią przedmiot dwóch następujących rozdziałów.



W DOBIE KONSTYTUCYJNEJ FORMOWANIE SIĘ KRYTYKI ANTYCHASYDZKIEJ WŚRÓD MASKILI KRÓLESTWA KONGRESOWEGO

Między wystąpieniem Jacques'a Calmansona z krytyką ruchu chasydzkiego w 1796 r. a pierwszymi antychasydzkimi wypowiedziami maskili Królestwa Polskiego minęło ponad dwadzieścia lat znaczącego milczenia. W okresie rządów pruskich oraz w czasach Księstwa Warszawskiego z żydowskich środowisk oświeceniowych nie wyszedł żaden głos w kwestii chasydyzmu, mimo że władze pruskie i austriackie zainteresowały się istnieniem chasydyzmu w ziemi sandomierskiej, krakowskiej i na Mazowszu już w latach 1798 i 1799¹⁷⁰. Po części można byłoby to tłumaczyć słabością dopiero rodzącego się środowiska haskalowego i faktem, iż datujące się z tego czasu żydowskie piśmiennictwo oświeceniowe oraz działania polskich maskili nie były jeszcze widoczne. Po części milczenie — tak jak każdy argument z milczenia — przypisać by można zwykłemu przypadkowi, fragmentaryczności zachowanych źródeł. Rozwój stosunku maskili Królestwa Polskiego doby konstytucyjnej do chasydyzmu dowodzi jednak, że milczenie to przypadkowe nie było. Powściągliwość w kwestii ruchu chasydzkiego jest szczególnie uderzająca w zestawieniu z wielkim zainteresowaniem ogólną sytuacją Żydów w Królestwie od pierwszych lat jego istnienia. Od 1815 r. „kwestia żydowska” była tam jednym z głównych tematów debaty publicznej i nie przestawała zajmować publicystów i mężów stanu przez cały okres konstytucyjny (1815-1830). W sprawie miejsca społeczności żydowskiej i jej reformy zabierali głos najwybitniejsi politycy państwa - Stanisław Staszic, Julian Ursyn Niemcewicz, Stanisław Potocki czy Wincenty Kraśiński. W wielkiej debacie lat 1818-1822 wypowiadali się również przedstawiciele społeczności żydowskiej — Pinkus Eliaz Lipszyc, Jakub Tugendhold i Antoni Eisenbaum. W różnych podejmowanych wtedy przedsięwzięciach zmierzających do „cywilizowania” ludu żydowskiego uczestniczyli i inni polscy maskile, czy to próbując tworzyć instytucje oświeceniowe, czy kierując do władz państwowych raporty i memoriały, czy też przez inne formy działalności publicznej. Do najaktywniejszych należeli Eisenbaum, Tugendhold, Ezechiel Stanisław Hoge, Abraham Stern i dr M. Schönfeld. W większości tych wypowiedzi wątek chasydzki jest albo zupełnie nieobecny, albo pojawia się jako motyw marginalny i jeden tylko polski maskil - Abraham Stern - uczynił go ważnym w swych publicznych wystąpieniach.

Demonizacja chasydyzmu: Friedländer, Radomiński, Niemcewicz

Znamienne, że pierwsze głosy dostrzegające istnienie chasydyzmu wyszły nie od miejscowych maskili, a od polskich pisarzy chrześcijańskich oraz znanego przywódcy radykalnego skrzydła berlińskiej haskali Davida Friedländera (1750-1834).

¹⁷⁰ AGAD, Sekretariat Stanu Królestwa Polskiego 199, k. 253-258, 462-463.

Rozprawa Friedländera o sytuacji społeczności żydowskiej w Królestwie Kongresowym powstała na zamówienie biskupa kujawskiego Franciszka Malczewskiego i była jednym z głosów w toczącej się wtedy dyspacie nad prawną regulacją owej sytuacji¹⁷¹. W styczniu 1816 r. Malczewski z inicjatywy Rady Stanu zwrócił się do Friedländera z prośbą o uwagi do planowanej reformy. Już po dwóch miesiącach Friedländer przedstawił obszerny raport (ogłoszony drukiem dopiero w 1819 r.), w którym postulował głębokie zmiany w tradycyjnym systemie oświaty i wychowania, wprowadzenie obowiązkowej nauki języka polskiego i obowiązkową zmianę stroju oraz radykalne ograniczenie autonomii kahału. Wśród przeszkód w rozwoju oświaty polskich Żydów autor wymienił między innymi chasydyzm. W jego opisie Friedländer opierał się na autobiografii Salomona Majmona (a więc przestarzałych danych spoza terenu Królestwa Kongresowego) oraz na uzupełnieniach nieznanego nam, słabo zorientowanego informatora, a być może i na własnych obserwacjach z Wielkopolski. Za Majmonem autor przeciwstawiał starych ascetycznych chasydów nowej antytalmudycznej sekcji, a naukę tej sekty charakteryzował jako niezrozumiałą mieszaninę idei kabalistycznych, mistycznych i neoplatonickich, pozbawioną jakiegokolwiek ładu i systemu. Chasydzi nie mają wedle Friedländera żadnych drukowanych, ani nawet rękopiśmiennych ksiąg, nie uznają żadnej władzy poza dowolnie wybieranymi przełożonymi, zwanymi *magidim* lub *baale szem*. Typowe zajęcia owych przełożonych to cudotwórstwo, handel amuletami, obcowanie z umarłymi w zaświatach, popadanie w mistyczną ekstazę. Cadykowie są znienawidzeni przez Żydów talmudycznych, choć w istocie nie można im zarzucać szczególnie niemoralnego życia. Przyczyną nienawiści jest raczej to, że *mitnagd'im* widzą w chasydyzmie zagrożenie własnej pozycji, tym bardziej, że ruch ów pozyskuje tysiące nowych zwolenników, nie tylko wśród kobiet, lecz także wśród nie-Żydów (!). Cadykowie są bardzo hojni i dobroczyńni, tyle że nie z własnych funduszy, a z kies swych bogatych wyznawców. Władze do tej pory nie zauważyły istnienia chasydów, ponieważ brak jest zasadniczych punktów spornych między nimi a misnagd'im, prócz tego żaden rząd nigdy nie interesował się wewnętrznymi kwestiami społeczności żydowskiej. Tymczasem dokładne zbadanie tego ruchu jest kwestią szczególnej wagi. Wprawdzie w minionych wiekach można było spotkać chasydów w wielu krajach, ale obecnie sekta ta istnieje tylko w Królestwie. Nawet w Wielkopolsce, w Poznaniu i Lesznie, gdzie i dziś wśród rabinów i talmudystów spotkać można kabalistów, sekta chasydzka nie istnieje, gdyż doktryny mistyczne nie są w stanie zdobyć wśród żydowskich poddanych państwa pruskiego szerszego poparcia. Żydzi tej prowincji w wyniku zniesienia „ulic żydowskich” (czyli ograniczeń osadniczych) oraz dzięki codziennym kontaktom ze społecznością nieżydowską dojrżeli już do reformy. Problem chasydyzmu jest więc w istocie kwestią polityczną i dotyczy szczególnie Królestwa Kongresowego¹⁷².

Informacje Friedländera na temat chasydyzmu były bardzo powierzchowne, często zupełnie błędne. Wystarczy wspomnieć, że do 1815 r. ukazało się 66 chasydzkich tytułów w 161 edycjach, a rok później Friedländer napisał, że żadne chasydzkie druki nie istnieją¹⁷³. Również jego ocena chasydyzmu, tak jak i ogólniej ocena sytuacji żydostwa polskiego, była pozbawiona historycznego kontekstu i jednostronnie zogniskowana na aktualnych kwestiach politycznych. Jednym z argumentów wspierających tezę autora o konieczności natychmiastowej i pełnej emancypacji społeczności żydowskiej w Królestwie miało być właśnie istnienie chasydyzmu, potraktowanego w broszurce całkowicie instrumentalnie. Mimo swej nieoryginalności i powierzchowności, uwagi Friedländera o chasydach były w następnych latach ważnym źródłem kształtującym opinie publicystów zabierających głos w tej kwestii, również pisarzy z kręgu polskiej *haskali*.

¹⁷¹ Zob. Eisenbach, *Emancypacja...*, s. 174-175.

¹⁷² David Friedländer, *Über die Verbesserung der Israeliten im Königreich Pohlen. Ein von der Regierung daselbst im Jahr 1816 abgefordertes Gutachten*, Berlin 1819.

¹⁷³ Zob. Dynner, „Men of Silk”..., s. 348.

Zanim jednak ci ostatni zaczęli się wypowiadać, uczynili to dwaj wpływowi pisarze polscy, Jan Alojzy Radomiński i Julian Ursyn Niemcewicz, obaj blisko związani z kołami rządowymi Królestwa Polskiego doby konstytucyjnej.

Radomiński (1789-1864) był przez wiele lat urzędnikiem rządowym, a w interesującym nas czasie szefem biura Dyrekcji Wychowania Publicznego w Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego oraz publicystą żywo zainteresowanym sytuacją Żydów w Polsce. Jego erudycyjna broszurka poświęcona reformie społeczności żydowskiej napisana jest w tonie życzliwym, choć autor konsekwentnie podkreśla, że reforma jest konieczna ze względu na niski stan moralny tej społeczności¹⁷⁴. Odpowiedzialni za ten stan rzeczy są jednakowo Polacy, którzy Żydów zniewolili i starszyna kahalna, która wyzyskuje biedny lud. Diagnoza Radomińskiego utrzymana jest więc w tonacji innych oświeceniowych projektów reformy, szczególnie dużo czerpiąc z pracy Calmanson. Również w części poświęconej chasydyzmowi autor korzysta obficie z publikacji Calmanson, którego często cytuje, ale powołuje się też na Friedländera oraz Izraela Lobia, którego antychasydzki paszkwil opublikowany w 1806 r. w „Sulamith” przekonał Radomińskiego o szczególnym zagrożeniu wynikającym z przewrotnych i antyspołecznych nauk chasydyzmu¹⁷⁵. Można by rzec, że przypadek Radomińskiego jest ostrzeżeniem przed zbyt skrupulatnym wykorzystaniem wszystkich źródeł. Za Izraelem Löblem Radomiński charakteryzuje naukę tego „plemienia jaszczurczego” następująco¹⁷⁶:

zakaz najostroższy, ażeby władz umysłu w żadnym sposobie nie kształcić, owszem gdyby się okazały, tłumić i niszczyć, że grzesznik im więcej grzeszy, tern bardziej zbliża się do bóstwa, że naczelnicy mają władzę odpuszczać nie tylko najsprośniejsze grzechy popełnione, lecz i popełnić się mające z trwającą w grzeszniku skłonnością i wolą, że wszystkie grzechy pod pewnymi warunkami otrzymują nawet nagrodę itd.

Tak więc chasydzi są „wcieleniem przewrotności” i największym zagrożeniem dla projektów reformy, bo ich nadzwyczajna gorliwość w krzewieniu nowej nauki sprawia, że sekta szerzy się w zastraszającym tempie. Choć chasydzi są najgorszą częścią społeczności żydowskiej, ich powodzenie dowodzi, jak zły jest stan moralny całego ludu żydowskiego, który zdolny jest zaakceptować tak haniebne i antysocjalne nauki. Nawet gdyby wyznaczono dziś Żydom własne państwo, ich moralne zepsucie i antysocjalne nastawienie nie rokuje nadziei na poprawę bytu i szybką reformę moralną.

Praca Radomińskiego jest dobrym przykładem nadinterpretacji haskalowych i rabinicznych krytyk chasydyzmu. Oskarżenia, które pojawiają się u Izraela Lobia w oczywistej funkcji polemicznej, dla Radomińskiego stają się obiektywnie stwierdzonym dowodem zepsucia całej społeczności żydowskiej, potwierdzanym nawet przez samych Żydów. Chasydyzm marginalnie wspominany u Calmanson i Friedländera jako skrajny przykład fanatyzmu jest dla Radomińskiego uosobieniem deprawacji całego ludu i największą przeszkodą w próbach jego reformy. Co ciekawe, stosunkowo dobrze zorientowany w sprawach żydowskich Radomiński nie powtarza za Calmansonem oskarżeń pod adresem frankizmu (według Calmanson najgorszej plagi Żydów polskich), zdając sobie sprawę z jego postępującej dezintegracji. Podczas gdy mniej dociekliwi publicyści polscy w tym czasie wciąż straszili swych czytelników legionami wyznawców Jakuba Franka¹⁷⁷, Radomiński na podstawie uważnej lektury Izraela Lobia, zagrożenie takie znajdował w chasydach.

¹⁷⁴ Radomiński, Co wstrzymuje....

¹⁷⁵ Izrael Löbel, Glaubwürdige..., s. 308-333. Omówienie niemieckiej broszury stanowiącej podstawę artykułu w: Reuven Michael, R. Israel Lebel wekuntreso hagermani, „Kariat Sefer” 51 (1976), s. 315-323.

¹⁷⁶ Radomiński, Co wstrzymuje..., s. 65.

¹⁷⁷ Zob. np. O Żydach w Polsce, „Rozmaitości” [dodatek do „Gazety Korespondenta Krajowego i Zagranicznego”] (1818), nr 20, s. 89-91 ; [Ludwik] J[anowski], O Żydach i judaizmie czyli Wykrycie zasad moralnych tudzież rozumowania Izraelitów. Przez..., Siedlce 1820. Wincenty Krasiński w swej ignoran-

Mimo to ich krytyk nie uczynił tematem głównym swej pracy, a walka z chasydyzmem nie jest tam ani jedyną, ani nawet szczególnie ważną receptą na poprawę położenia żydowskiego ludu. Mimo katastrofalnych wizji chasydzkiego zepsucia, Radomiński zachował więc właściwe spojrzenie na proporcje zjawiska, a krytyka antychasydzka pojawia się jako jedna z wielu uwag o stanie społeczności żydowskiej.

Tekst Radomińskiego, choć najbardziej erudycyjny z wszystkich publikacji debaty żydowskiej lat 1818-1822, nie cieszył się wielką popularnością, ani wśród chrześcijańskich, ani wśród żydowskich jej uczestników, tak więc i uwagi o chasydyzmie nie odbiły się zbyt głośnym echem. Jedyną osobą, która z uznaniem wielokrotnie powoływała się na pracę Radomińskiego, był jeden z najwybitniejszych pisarzy i polityków polskich tego czasu, Julian Ursyn Niemcewicz (1757-1841).

Niemcewicz miał do Żydów i judaizmu stosunek niejednoznaczny. Przy niewątpliwym zainteresowaniu ich bolączkami oraz deklarowanej życzliwości, przejawiał daleko posuniętą nieufność i podejrzliwość, a jego krytyka nierzadko nabierała cech otwarcie antyżydowskich, wyrażając typowe uprzedzenia stanowe i religijne¹⁷⁸. Przykładem znana antysemitka powiastka *Rok 3333*, polemiki w sprawie kahału czy zachowanie wobec Abrahama Sterna, którego Niemcewicz wychwalał w swych publikacjach jako godny naśladowania przykład światłego Izraelity, ale z którym nigdy nie zamienił słowa na zebraniach Warszawskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, gdzie obaj bywali regularnie¹⁷⁹. Podejrzliwy stosunek do Żydów znalazł doskonałą pożywkę w dostępnych Niemcewiczowi publikacjach na temat chasydów i w pierwszej polskiej powieści poświęconej społeczności żydowskiej właśnie ich uczynił ucieleśnieniem wszelkiego zła i zepsucia. Romans *Lejbe i Sióra czyli Listy dwóch kochanków* przedstawia zmagania kilku szlachetnych jednostek z bezwzględną, zdeprawowaną i pozbawioną uczuć ludzkich masą Żydów opanowaną niepodzielnie przez chasydów¹⁸⁰. Ich przywódca Jankiel jest ucieleśnieniem nie tylko zepsucia moralnego i idiotyzmu, lecz także szkarady fizycznej. W swej zaciekłości i fanatycznym zaślepieniu raczej śmieszy niż straszy, a podejmowane przezeń próby „wysmażenia w rondelku bachora” mają do reszty obnażyć jego nędzę moralną i intelektualną. Powieściowi chasydzi wielokrotnie zapewniają się nawzajem, że tylko wyznawcy judaizmu mają prawdziwą duszę, że chrześcijan wolno oszukiwać, gdyż nie są oni prawdziwymi ludźmi, że każda rzecz zgubiona przez chrześcijanina należy do Żyda. Spiskują też przeciwko chrześcijanom, a nawet przeciw nieposłusznym Żydom, oszukują i przemycają, rozpijają polskiego chłopą, różnymi mactwami pozbawiają go majątku, doprowadzają do upadku fizycznego i moralnego. Niemcewicz obdarza więc chasydów wszystkimi tymi cechami, które tradycyjna publicystyka antyżydowska oraz duża część oświeceniowych reformatorów wskazywała jako znamiona zepsucia moralnego całej ludności żydowskiej. Chasydyzm staje się dla pisarza ucieleśnieniem żydowskiego zła. Moż-

cji łączył nawet powstanie obu sekt: „Kiedy do Franka zewsząd gromadzili się nowo ochrzczeni Żydzi, Izrael Hirszowicz Rabin Międzyborski założył w Polsce nową sektę według nauki Mojżesza Majmonidesa Żyda aleksandryjskiego w Egipcie. Frank lękając się wpływu tej nowej sekty, utworzył towarzystwo, którego się dziedzicznym naczelnikiem postanowił” – zob. O Żydach w Polsce. Tłumaczenie nowo wydane w Warszawie w francuskim języku dziełka przez pewnego generała polskiego, posła na Sejm, „Rozmaitości” (1818), nr 8, s. 31.

¹⁷⁸ O stosunku Niemcewicza do Żydów i publikacjach w tej materii zob. Waclaw Borowy, Z historii równouprawnienia Żydów w powieści polskiej, „Pamiętnik Literacki” 22-23 (1925/26), s. 394-403; Roman Brandstaetter, Moszkopolis, „Miesięcznik Żydowski” 2 (1932), nr 2, s. 26-41; Władysław Panas, Pismo i rana. Szkice o problematyce żydowskiej w literaturze polskiej. Lublin 1996, s. 7-12; Maria Janion, Do Europy tak, ale razem z naszymi umarłymi, Warszawa 2000, s. 101-125. U Janion interesujące uwagi o wizji chasydyzmu u Niemcewicza.

¹⁷⁹ Niemcewicz, *Lejbei Sióra...*, t. I, s. 122; Stefan Kieniewicz, *Assimilated Jews in Nineteenth-Century Warsaw*, w: *The Jews in Warsaw. A History*, red. Władysław T. Bartoszewski i Antony Polonski, Oxford 1991, s. 177.

¹⁸⁰ Niemcewicz, *Lejbe i Sióra...* Choć powieść ta była już przedmiotem analiz literackich, najpełniejszym dotąd omówieniem motywu chasydzkiego jest praca magisterska Cecylii Wastrakównej, *Lejbe i Sióra czyli Listy dwóch kochanków Juliana Ursyna Niemcewicza (Kwestia żydowska w epoce Sejmu Czteroletniego)*, praca magisterska pisana pod kier. prof. B. Gubrynowicza, Warszawa 1932 (kopia w AŻIH 117/6).

na uznać to za kreację literacką, gdyż ani wcześniej, ani później chasydyzm nie pojawia się w takiej funkcji w piśmiennictwie Niemcewicza, choć nie stronił od tematyki żydowskiej. Demonizacja chasydyzmu nie jest jednak czysto przypadkowa, a wydaje się raczej logiczną konsekwencją lektury dzieł, na które autor sam wskazuje jako podstawowe źródła informacji o świecie żydowskim: Calmanson, Izrael Löbel, Friedländer, a przede wszystkim Radomiński, na którego Niemcewicz się wielokrotnie i aprobowano powołuje.

Tak więc w polskim piśmiennictwie już w 1822 r. chasydyzm awansował na demoniczne ucieleśnienie wszystkich najgorszych cech w judaizmie i choć długo potem żaden z polskich pisarzy i publicystów nie powrócił do chasydów jako głównego motywu w opisie świata polskich Żydów, pojawiali się niejednokrotnie w funkcji najbardziej fanatycznego, groźnego i zaślepionego odłamu judaizmu. Skrajną tego manifestacją była zmodyfikowana wersja oskarżenia o mord rytualny, która utrzymywała, że „egzystuje jedna sekta, Chassydymów, którzy [...] łąką do obrządków swoich krwi dzieci chrześcijańskich”¹⁸¹. Oskarżenie o mord rytualny było wprawdzie Niemcewiczowi obce, ale ogólna tonacja antychasydzkiej krytyki czyniła ów zarzut możliwym. Z możliwości tej skorzystali już wkrótce pisarze antyżydowscy z Luigim Chiarinim na czele¹⁸².

Głos polskiej haskali w debacie lat 1818-1822: Antoni Eisenbaum

Publicyści żydowscy nie byli zachwyceni głosami pisarzy polskich, Radomińskiego i Niemcewicza. Nic więc dziwnego, że powieść Niemcewicza, choć zgodna z ogólną tonacją debaty żydowskiej lat 1818-1822, nie została najlepiej przyjęta przez żydowskie środowiska oświeceniowe, być może dlatego, że demoniczny obraz jakiegokolwiek części wyznawców judaizmu – nawet jeśli dotyczył chasydów – wydawał się polskim maskilom niewłaściwy i wrogi. Józef Chaim Halberstam, chcąc zdezawuować Jakuba Tugendholda w oczach warszawskiego dozoru bóżniczego, oskarżał go o dostarczanie Niemcewiczowi materiałów do powieści *Lejbe i Sióra*, a oskarżony – choć zwykle dumny z kontaktów z wpływowymi chrześcijanami – uznał za konieczne temu zaprzeczyć¹⁸³. Zdania z romansu Niemcewicza – choć nie te dotyczące chasydyzmu – cytował jedynie Antoni Eisenbaum.

Nie znaczy to oczywiście, że polscy maskile wystawiali chasydom pozytywną ocenę. Wręcz przeciwnie. Podobnie jak u Niemcewicza, chasydyzm był w pismach maskili określany jako zjawisko skrajnie negatywne. Pisarze żydowscy zasadniczo różnili się jednak w ocenie skali tego ruchu, tak jego powszechności, jaki i wynikających zeń zagrożeń. Z trzech żydowskich publicystów, których prace zostały opublikowane w debacie lat 1818-1822, nie wspomniał o chasydyzmie Pinkus Elias Lipzyc¹⁸⁴, Tugendhold uczynił niejasną, krytyczną aluzję, która być może się do chasydyzmu odnosiła¹⁸⁵, a jedynie Eisenbaum poświęcił mu kilka zdań w artykule na temat polskich rabinów. Motyw chasydzki pojawia się tu jako egzemplifikacja najczarniejszego zacofania, zabobonów i fanatyzmu. W artykule kry-

¹⁸¹ Stanisław Wodzicki, *Wspomnienia z przeszłości od roku 1768 do roku 1840*, Kraków 1873, t. 1, s. 204.

¹⁸² Luigi Chiarini, *Théorie du Judaïsme, appliquée à la Réforme des Israélites de Tous les Pays de l'Europe*, Paris 1830, t. 1, s. 355-357. Nieco więcej o tym w następnym rozdziale.

¹⁸³ AGAD, CWW 1723, s. 220-224. Zob. też opinię o *Lejbie i Siórze* Natana Glücksberga w: Władysław Tatarzanka, *Przyczynki do historii Żydów w Królestwie Kongresowym, 1815-1830.1*, „Przegląd Judaistyczny” 1 (1922), nr 4-6, s. 290.

¹⁸⁴ Lipzyc, *Prośba...*

¹⁸⁵ Tugendhold, *Jerobaal...*, s. 6: „dość krnąbrne bałwany fanatyzmu mieszają i mącą przezroczyście wody istotnej mej religii przez świętych patriarchów czerpane i że niektóra liczba moich współwyznawców polskich w bezdrożach przesądu błądzi”.

tykującym ciemnotę rabinów cadykowie z Kozienic i Przysuchy stanowią przykład oszukańczych praktyk leczniczych. Podobnie opowieść o chasydzkiej wierze w me-tempsychozę ma ilustrować zabobonność pewnej klasy rabinów-kabalistów („Balc szem” czyli *baale szem*), szczególnie popularnej wśród zwolenników sekty gorliwych (*chassidim*). Opis chasydyzmu sprowadzony tu został do jednego zdania, wyjaśniającego, że „sekta ta składa się z najprzesądniejszych żydów, zasady mają jak najszkodliwsze”, a dalsza krytyka dotyczy wyłącznie rabinów (niekoniecznie chasydzkich). Co charakterystyczne, w całej tej wypowiedzi Mojżesz z Kozienic i Symcha Bunim z Przysuchy, najślawniejsi cadykowie Królestwa, służą jedynie jako przykład degeneracji rabinatu i nie wywołują żadnych komentarzy na temat kierowanego przez nich ruchu. Cadykowie nie są zresztą dla Eisenbauma przykładem szczególnie rażącym, jako że wzoru skrajnego fanatyzmu dostarcza niechasydzki kabalista, *baal szem* i podrabin z Białegostoku Berek Boruchowicz, który w 1818 r. podjął się w Warszawie wypędzenia złego ducha, *dybuka*, z 12-letniego chłopca¹⁸⁶. Seria artykułów Eisenbauma poświęcona była bowiem krytyce trzech instytucji najbardziej znieawidzonych przez radykalne skrzydło *haskali*: *kahału*, *chederu* i rabinatu. Chasydyzm wśród nich się nie znalazł, a Eisenbaum wspomina o nim marginalnie jedynie dlatego, że pod pojęciem rabinatu rozumiał wszystkie kierownicze funkcje religijne, a więc rabinów, *kaznodziei*, wędrownych *znachorów* (*baale szem*), a nawet *cadyków*¹⁸⁷. Jest w tym niewątpliwa inspiracja Calmansonna, który również traktował „naczelników chasydyzmu” jako kolejną inkarnację władzy rabinów.

¹⁸⁶ [Antoni Eisenbaum], O Rabinach, „Rozmaitości” (1822), nr 11, s. 43-44, nr 12, s. 45. Fragment poświęcony Boruchowiczowi jest dosłownym przedrukiem z raportu sporządzonego w 1818 r. przez anonimowego maskila dla Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (zob. AGAD, CWW 1424, s. 1-10). Raport opublikowałem w: *Dybuk. Z dokumentów Archiwum Głównego Akt Dawnych w Warszawie*, „Literatura Ludowa” (1992), nr 6, s. 19-29. Z faktu, że dokument był znany Eisenbaumowi i że cytuje go bez wskazania źródła, można wnosić, że sam (lub ktoś z jego najbliższego kręgu) był jego autorem.

¹⁸⁷ Z. [Antoni Eisenbaum], Zniesienie *Kahałów*. (Artykuł nadesłany), „Rozmaitości” (1822), nr 3, s. 10-12; tegoż, O wychowaniu młodzieży żydowskiej, „Rozmaitości” (1822), nr 7, s. 27-28; nr 8, s. 29-32, nr 9, s. 33-34; tegoż, O Rabinach, „Rozmaitości” (1822), nr 10, s. 37-40, nr 11, s. 41-44, nr 12, s. 45-46.



Antoni Eisenbaum (1791-1852)



Symcha Bunim z Przysuchy (1765-1827)

Warszawa, d. 28 Lipca 1824
najwięksi Studycy
Majster Potenberg Chabin
& Opatowa
Symcha Benward Nabin z Przysuchy

Polskie podpisy cadyków Meira z Opatowa (1760-1831) i Symchy Bunima z Przysuchy na petycji do Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego

Jeszcze mniej uwagi poświęcił chasydyzmowi Eisenbaum w redagowanym przezeń pierwszym czasopiśmie dla polskich Żydów „Dostrzegacz Nadwiślański”, wydawanym dzięki subwencji rządowej w latach 1823-1824. W artykułach o sektach i obyczajach żydowskich pojawiają się informacje na temat starożytnych chasydów, esseńczyków, faryzeuszy czy karaitów, współczesnych grup wędrownych kaznodziei, moralistów, a nawet o wędrownych pokutnikach, ale zupełnie nie wspomina się o nowym chasydyzmie¹⁸⁸.

Była to cecha charakterystyczna nie tylko publicystyki Eisenbauma, lecz także niemal wszystkich wystąpień polskich maskili okresu konstytucyjnego. W krytyce stosunków społecznych i religijnych maskile kierowali ostrze zarzutów przeciw kahałowi, czasami również przeciw rabinatowi czy bractwu pogrzebowemu, a jeśli ruch chasydzki bywał przy tej okazji wspomniany, jego krytyka w całości podporządkowana była wojnie z tradycyjnymi instytucjami gminy żydowskiej. Szczególnie istotna wydaje się w tym kontekście spuścizna Calmansona, którego traktat o reformie ludu żydowskiego chętnie czytano i cytowano, a zatem i postawa autora wobec chasydyzmu – wrogię, ale peryferyjnego zjawiska – musiała być dla polskich maskili jedną z ważnych inspiracji. Co ciekawe, na podstawie źródeł podobnych do wykorzystanych przez Niemcewicza (Friedländer, Majmon, Calmanson, „Measefim”) Eisenbaum doszedł do skrajnie odmiennego obrazu, umieszczając w centrum krytyki kahał i rabinat, a zupełnie marginalizując chasydyzm.

Województwo kaliskie: pierwsze śledztwa i pierwsze raporty

Doskonałego przykładu analogicznych postaw wstrzemięźliwości wobec chasydyzmu dostarczają dwa raporty sporządzone dla Komisji Województwa Kaliskiego w 1820 r. Władze w Kaliszu chętnie korzystały z usług i opinii żydowskich środowisk „postępowych”, wciągając je do współpracy w podejmowanych wtedy przedsięwzięciach „cywilizowania” ludności żydowskiej. Szczególnie cenionym przez prezesa Komisji współpracownikiem był tamtejszy chirurg wojewódzki, członek Towarzystwa Mineralogicznego w Jenie, współpracownik niemiecko-żydowskiego czasopisma „Sulamith”, autor projektów oświatowych i aktywny maskil dr M. Schönfeld. Prezes Komisji Wojewódzkiej zwracał się do niego między innymi o opinie w sprawie prywatnych żydowskich domów modlitwy, reformy szkolnej, czy zakresu władzy rabinicznej¹⁸⁹. Wystąpienia Schönfelda i jego argumentacja w sprawach religijnych dowodzą jednak, że nie był w opiniowanych kwestiach ani szczególnie biegły (wręcz przeciwnie), ani tym bardziej bezstronny. Jemu właśnie zadzięczamy jeden z pierwszych raportów na temat chasydyzmu.

W maju 1820 r. kahalnicy gminy żydowskiej w Łasku wystąpili do Komisji Wojewódzkiej ze skargą na nową sektę powstałą w czasach wojennych, która urządziła sobie osobną izbę modlitewną i nie uczęszcza do synagogi. Kahalnicy prosili Komisję, aby zabroniła sekcie osobnych nabożeństw, a jako argumenty przywodzili, że: a) judaizm zabrania urządzania nabożeństw poza bóżnicą, b) nie uczęszczając do synagogi sekciarze nie poznają nowych rozporządzeń rządowych tamże ogłaszanych, c) opuszczając modły w synagodze przyczyniają się do spadku dochodów gminnych z puszek i czytania rodaju¹⁹⁰. Komisja Wojewódzka poprosiła

¹⁸⁸ [Antoni Eisenbaum], O sektach żydowskich które dawniej istniały i po części jeszcze istnieją, „Dostrzegacz Nadwiślański” 2 (1824), nr 7, s. 53-56, nr 8, s. 61-64; tegoż, Niektóre wiadomości o nowszych obyczajach Izraelitów, „Dostrzegacz Nadwiślański” 2 (1824), nr 27, s. 213-216.

¹⁸⁹ Zob. AGAD, KWK 702. Fragmentaryczne uwagi o Schönfeldzie zob. Józef Bero, Z dziejów szkolnictwa żydowskiego w Królestwie Kongresowym 1815-1830, „Minerwa Polska” 2 (1930), nr 1-4, s. 79; Szacki, Jidisze..., s. 23; Aron Sawicki, Szkoła Rabinów w Warszawie (1826-1862) (na podstawie źródeł archiwalnych), „Miesięcznik Żydowski” 3 (1933), nr 1, s. 245.

¹⁹⁰ AGAD, CWW 1555, s. 6-8.

Schönfelda o opinię, „czyli mozajstus pozwala Izraelitom zakładać prócz głównej bóżnicy inne prywatne miejsca do nabożeństwa”. W obszernym raporcie chirurg wojewódzki obalił punkt po punkcie wszystkie argumenty starszych kahału, twierdząc, że a) Izraelitom wolno odprawiać nabożeństwa nie tylko w synagodze, lecz także w dowolnym miejscu oraz w każdym języku, b) ogłaszanie rozporządzeń rządowych można równie łatwo urządzić w prywatnych minjanach, jak w głównej synagodze, c) nie można mieć Żydom za złe, że starają się wyzwolić spod finansowego ucisku i łupiestw oligarchii kahalnej. Ostatecznie, według Schönfelda, kahalnikom nie chodzi o nic innego, jak tylko o utrzymanie władzy finansowej nad gminą, a przełożeni gminy „wydali się swoim zamiarem, że chcą wymuszenia pieniędzy czyli kontrybucji”. Przy okazji autor wytknął im inne domniemane niedorzeczności, kręctwo i fałszowanie prawdziwego, czystego mozaizmu¹⁹¹. Powstanie chasydzkiego *shtybla* stało się więc dla Schönfelda okazją do krytyki porządków w kahałach oraz panujących tam zwyczajów, zaś kwestia chasydyzmu jako taka nie została przezeń w ogóle dostrzeżona. Nie wiemy, czy świadomie zignorował wątek chasydzki, czy też rzeczywiście nie zrozumiał, że tego właśnie dotyczy skarga kahału w Łasku. W każdym razie, powstanie izby modlitewnej założonej przez nową sektę nie wywołało antychasydzkiej reakcji Schönfelda, a zatem polemika z chasydyzmem nie mogła być dlań istotna.

Komisja Wojewódzka przesłała raport Schönfelda razem z kompletem dokumentów do Komisji Rządowej Wyznań Religijnych, prosząc o decyzję. Komisja Rządowa zwróciła się o opinię w tej sprawie do Ezechiela Hogego, znanego maskila i autora licznych memoriałów do władz Królestwa Polskiego, a w młodości zwolennika cadyka z Lublina Jakuba Izaaka Horowica¹⁹². Hoge, jako były chasyd, natychmiast zauważył chasydzki kontekst konfliktu, wskazał na błędy w cytowanych przez Schönfelda tekstach religijnych oraz odrzucił jego wnioski, zauważając, że¹⁹³:

Jeżeli doktor M. Schönfeld ma przyczyny uskarżania się na zwierzchność żydowską w mieście Łasku, mógłby się pożytecznie starać o zmniejszenie jej władzy innym sposobem, [...] jak przez zniesienie mniejszego błędu, a zaprowadzenie większego. Jeżeli się nie mylę, spory w tern mieście między Żydami zasze, pochodzą od stronników sekty tak nazwanej Hassidim, którzy się chcą różnić od pospolitych żydów, a którzy jak wiadomo najszkodliwszymi z żydów są krajowi.

Nie wiemy, jaka była ostateczna decyzja Komisji Rządowej w tej sprawie, wiemy jednak, że dr Schönfeld nawet po raporcie Hogego nie zmienił opinii na temat chasydzkiego zagrożenia. Kaliski chirurg wojewódzki miał okazję zademonstrować to jeszcze w listopadzie tego samego roku.

W częstochowskiej gminie rozegrała się w tym czasie zażarta walka między grupą chasydów a kahałem o prawo korzystania z *mykwy*, czyli łaźni rytualnej. Antychasydzcy oponenti twierdzili, że łaźnia jest przeznaczona do wyłącznego użytku kobiet i chasydzkie próby korzystania z niej są sprzeczne z prawem religijnym i nieobyczajne. Chasydzi próbowali dowieść, że łaźnia jest własnością całej gminy, a zatem wszyscy mają prawo z niej korzystać, oraz narzekali, że nie mogąc do niej uczęszczać, muszą zażywać kąpieli w rzece Warcie, co jesienną porą (rzecz miała miejsce w październiku i listopadzie) naraża ich na częste choroby¹⁹⁴. Kahalnicy, zaniepokojeni staraniami swych przeciwników, by sprawą zajął

¹⁹¹ Tamże, s. 10-16; AGAD, KWK 702, s. 5-12.

¹⁹² O Hogem i jego chasydzkiej przeszłości zob. interesujący, choć nie wolny od błędów, szkic Ezriela N. Frenka, Jechezkel Hoge oder „Haskel Meszumad”, w: tegoż, *Meszumadim in Pojlen in 19ten jorhundert*, Warszawa 1923, s. 38-110. Angielskie streszczenie w Beth-Zion Lask Abrahams, Stanislaus Hoga - Apostate and Penitent, „The Jewish Historical Society of England. Transactions” 15 (1939-1945), s. 121-149.

¹⁹³ AGAD, CWW 1555, s. 17-20.

¹⁹⁴ Tradycyjnie obowiązkowi ablucji w mykwie podlegały jedynie kobiety po okresie menstruacyjnym, przelicy podczas aktu konwersji oraz naczynia zakupione od nie-Żydów. Wzorem wcześniejszych grup

się burmistrz, doprowadzili do całkowitego zamknięcia *mykwy* (co ostatecznie było równie uciążliwe dla chasydów, jak i dla ich oponentów), a zgromadzony przed łaźnią tłum przepędził kijami chasydów i asekurujących ich policjantów. Burmistrz Częstochowy i Komisja Wojewódzka przeprowadzili więc dochodzenie¹⁹⁵. W toku śledztwa Komisja Wojewódzka zwróciła się znowu do Schönfelda z prośbą o opinię o chasydach i ich ewentualnym prawie do korzystania z łaźni żydowskich. Wkrótce Schönfeld przedstawił 14-stronicowy raport (zob. aneks 3), w którym opisał historię i obyczajowość chasydyzmu oraz wyłożył swój pogląd na temat abluacji¹⁹⁶. Znaczna część raportu to fragmenty przepisane dosłownie z Friedländera. Schönfeld korzystał też z niemieckiego artykułu Izraela Lobia (drukowanego w „Sulamith”, którego Schönfeld był współpracownikiem), jednak jego autora pomieszał z twórcą chasydyzmu, którego konsekwentnie nazywa Izraelem Löblem, a nie Izraelem ben Eliezerem. Schönfeld porównywał twórcę chasydyzmu ze słynnym hochsztaplerem Alessandrem Cagliostrem. Motyw ten znajdziemy również w znanej ówczesnej rozprawie antychasydzkiej Józefa Perla, *Uiber das Wesen der Sekte Chassidim*, jednak Schönfeld na pewno nie korzystał z tego tekstu. Może więc porównanie Beszta z Cagliostrem było w tym czasie obiegowym konceptem w środowiskach haskalowych¹⁹⁷. Za Friedländerem Schönfeld informował, że nauka chasydzka jest niezrozumiałą mieszaniną kabały, mistyki i neoplatonizmu, że chasydzi nie posiadają własnych ksiąg, a rękopisy mogą mieć w ukryciu, że podążają za dowolnie wybieranymi naczelnikami, zwanymi *magid* lub *baal szem*, którzy powszechnie zajmują się cudotwórstwem, handlem amuletami i przestawianiem ze zmarłymi. Wraz ze śmiercią naczelnika przywództwo przechodzi drogą sukcesji na ulubionego ucznia. Chasydzi są zniechęceni przez innych Żydów, choć nie ma po temu moralnych podstaw, chodzi bowiem jedynie o zawiść o wpływy. Kończąc tę ogólną charakterystykę, Schönfeld dodaje, że „poza Królestwem Polskim, austriacką i rosyjską Polską, nie ma sekty chasydów”. Cały opis chasydyzmu jest zatem krytyczny, ale w tonacji neutralny i pozbawiony jakichkolwiek konkluzji.

Inaczej w części poświęconej sprawie częstochowskiej łaźni. Tam autor zajmuje stanowisko jawnie antykahałowe (a w konsekwencji prochasydzkie), uznając, że przepisy czystości są częścią praw religijnych judaizmu, a skoro chasydzi dążą do ich ścisłego przestrzegania, obmycia mogą być uznane za akt należący do ich rytuału. Wyznawcy chasydyzmu mają do tego prawo tym bardziej, że ściślej niż inni polscy Żydzi zachowują nakazy rytualne, a stosowanie się do przepisów czystości jest wręcz godne pochwały. W używaniu jednej łaźni przez kobiety i mężczyzn nie ma żadnej nieobyczajności, jako że obu grupom można wyznaczyć różne godziny korzystania, tak aby się w *mykwie* nie spotykały.

Podobnie jak było w przypadku sprawy w Łasku, autor raportu widział przeciwnika wyłącznie w tradycyjnych strukturach kahałnych, a w stosunku do chasydyzmu pozostawał neutralny, dostrzegając w nim sojusznika w walce z wszechwładzą kahału. Najwyraźniej chasydyzm nie był według Schönfelda istotnym zagrożeniem dla postępów reformy ludu żydowskiego, a mógł być wykorzystany jako „wrog naszego wroga”.

Poglądy chirurga wojewódzkiego z Kalisza nie były odosobnione. Poza wspomnianym Eisenbaumem, dzielali je również inni polscy maskile. Tak na przykład współpracownik Schönfelda w Kaliszu, Jakub Bursztyński (1790-1852), w podjętej w 1821 r. kampanii na rzecz utworzenia tam prywatnej szkoły świeckiej dla Żydów, kierował wszystkie oskarżenia pod adresem rabinatu, kahału i ortodoksji, a o chasydyzmie w ogóle nie wspominał¹⁹⁸. Podobnie Ezechiel Hoge, mimo negatywnego stanowiska zajętego wobec chasydyzmu w cytowanej opinii, nie pisał o nim w żadnym innym z licznych memoriałów, opinii i podań kierowanych do władz

mistycznych, chasydzi wprowadzili jednak obyczaj abluacji mężczyzn z okazji szabatu i innych świąt. O chasydzkiej innowacji w korzystaniu z mykwy zob. Wertheim, *Law and Custom...*, s. 215-216.

¹⁹⁵ AGAD, KWK 702, s. 4-45, 50-86; CWW 1542, s. 4-12.

¹⁹⁶ AGAD, KWK 702, s. 73-86.

¹⁹⁷ Perl, *Uiber das Wesen...*, s. 61.

¹⁹⁸ AGAD, KWK 699, s. 182 i nast.

Królestwa Polskiego, choć poruszał w nich niemal wszystkie zasadnicze tematy przewijające się w debacie nad reformą ludu żydowskiego¹⁹⁹. Krytykował zwyczaj wczesnych małżeństw, nieproduktywność, wszechwładzę kahałów czy nadużycia rabinów, a więc typowe obiekty ataków ze strony wschodnioeuropejskich maskili. W dziełku wydanym już po konwersji, Hoge wyrażał się nawet z pewnym szacunkiem o dwóch adeptach kabały, „którzy zrozumieli tę naukę i jedynie nią byli zajęci”, co było czytelną aluzją do znanych mu chasydzkich przywódców²⁰⁰.

Podobne stanowisko w sporze między kahałem a chasydyzmem zajęły w 1823 r. dozór bóżniczy okręgów warszawskich oraz Komitet Cenzury Ksiąg i Pism Hebrajskich, obie instytucje opanowane w tym czasie przez zwolenników haskali. W październiku tego roku Komisja Województwa Kaliskiego skierowała do Komisji Rządowej Wyznań Religijnych pismo, w którym donosiła, iż niektóre dozory bóżnicze (wydaje się, że chodziło o Łask i Złoczew) skarżą się na parafian, którzy zamiast uczęszczać do publicznej synagogi, modlą się w prywatnych izbach i przez to przyczyniają do spadku dochodów gminnych. Powołując się na stary zwyczaj, dozory prosiły, by pozwolić dozorum w Święta Michałek (czyli Nowy Rok)²⁰¹ i Sądny Dzień (Jom Kipur) zbierać takie podatki, które przynajmniej wtedy zmuszałyby parafian do chodzenia na nabożeństwa do synagogi gminnej, a nie pokątnych sztybli. Komisja Wojewódzka, nie mając rozporządzeń w tej mierze, prosiła o decyzję Komisję Rządową, a ta skierowała odpowiednie pytanie do warszawskiego dozoru bóżniczego i Komitetu Cenzury. Opinię pierwszej z tych instytucji podpisali dozory bóżniczni Józef Chaim Halberstam i Natan Glücksberg oraz sekretarz dozoru Jakub Tugendhold. Dwaj ostatni byli działaczami haskali, Halberstam natomiast oscylował między obozem *mitnagdim* i konserwatywnej haskali. Orzekli oni, że zgodnie z przepisami religii mojżeszowej każdy Izraelita ma prawo modlić się w domu, jeśli tylko zbierze minjan. Ponieważ każdy starozakonny płaci składkę bóżniczą, niezależnie od tego, czy chodzi do bóżnicy, czy modli się w domu, nie ma potrzeby przymuszania do bywania w synagodze. Co więcej, w piśmie Komisji Wojewódzkiej mowa o składkach dobrowolnych, a więc tym bardziej nie ma podstaw do sięgania po jakikolwiek przymus. Tydzień później podobną opinię wystosował Komitet Cenzury²⁰².

Kwestia gminnego monopolu na izby modlitewne była dla maskili niejednoznaczna, jako że przyznanie dozorowi prawa do koncesjonowania miejsc nabożeństwa mogło utrudnić samym maskilom urządzenie takich modlitewni. Nie musieli się tego obawiać w Warszawie, gdzie dozór znajdował się pod ich kontrolą, ale była to realna groźba w Łasku, Złoczewie, Łodzi czy nawet w Kaliszu²⁰³. Niezależnie od tego, zignorowanie chasydzkiego kontekstu całej sprawy było tu wręcz uderzające i jakże odmienne od współczesnych antychasydzkich postaw maskili z Galicji (piszących w tym czasie antychasydzkie donosy) i nieco późniejszych zachowań zwolenników haskali w Królestwie Kongresowym. Najwyraźniej polscy maskile wciąż nie dostrzegali w ruchu chasydzkim zagrożenia tak poważnego, by zmienić dotychczasową politykę antykahałową i skierować ostrze krytyki przeciw chasydzkim *sztyblom*.

¹⁹⁹ Zob. np. AGAD, Sekretariat Stanu Królestwa Polskiego 199, k. 428-432; Protokoły Rady Administracyjnej Królestwa Polskiego, t. 12, s. 88; CWW 1409, s. 44; 1410, s. 4-5; 1411, s. 16-19; 1416, s. 37-43; 1431, s. 79, 150-151; 1663, s. 114-115; 1723, s. 28-35; 1780, s. 6-7.

²⁰⁰ Ezechiel Hoga, Tu Chazy czyli Rozmowa o Żydach. Przez..., Warszawa 1830, s. 101.

²⁰¹ To rzadkie określenie na Nowy Rok pojawia się np. w APK, RGR 4008: „Święta Michałki czyli Trąbki”.

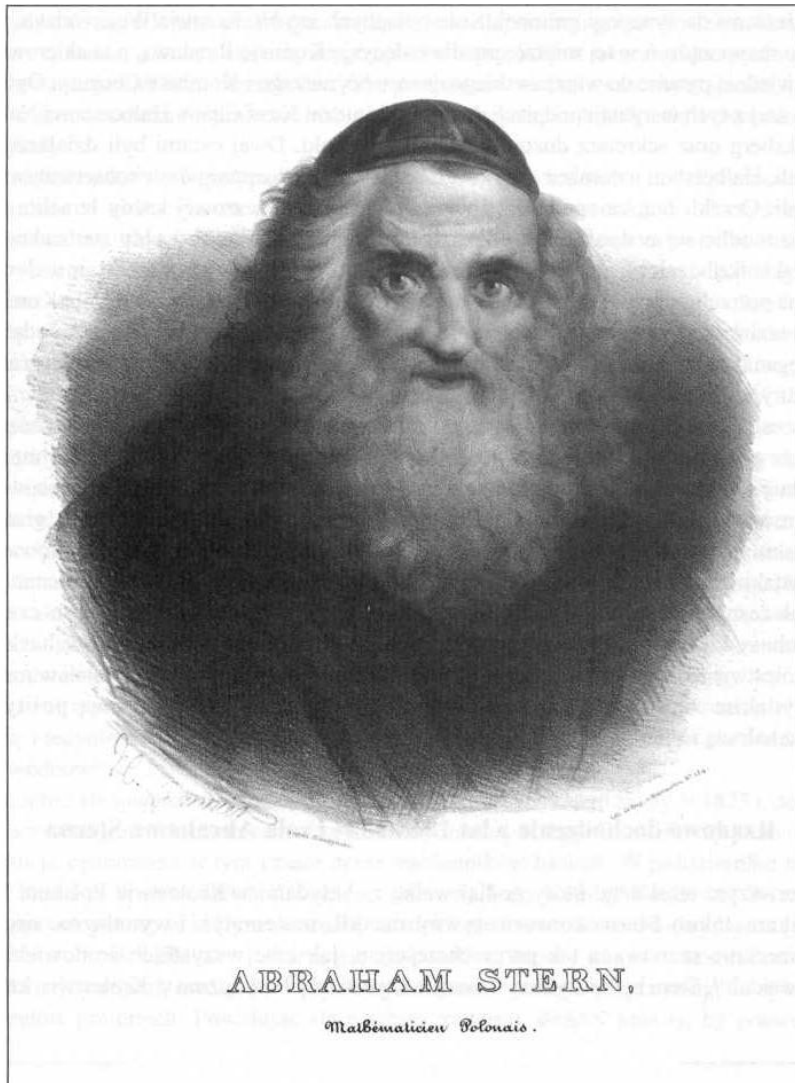
²⁰² AGAD, CWW 1433, s. 216-219, 260-262.

²⁰³ AGAD, CWW 1712, s. 37-73.

Rządowe dochodzenia z lat 1818-1824 i rola Abrahama Sterna

Pierwszym maskilem, który podjął walkę z chasydami w Królestwie Polskim, był Abraham Jakub Stern, konserwatywny maskil, matematyk i wynalazca, osoba powszechnie szanowana tak przez chrześcijan, jak i we wszystkich środowiskach żydowskich²⁰⁴. Stern był nie tylko pierwszym krytykiem chasydyzmu w Królestwie, który jasno sformułował zarzuty przeciwko temu ruchowi, lecz także pierwszym, a długo jedynym polskim maskilem, dla którego walka z chasydyzmem stanowiła jeden z głównych motywów jego publicznej działalności.

²⁰⁴ Jedyna krytyczna, choć tendencyjna, biografia Sterna w Szacki, Awraham Jakow Sztern....



Abraham Jakub Stern (1762-1842)

W 1818 r. Rada Stanu Królestwa Polskiego postanowiła powołać Szkołę Rabinów. O przygotowanie jej projektu władze oświatowe poprosiły biskupa płockiego i senatora Adama Prażmowskiego oraz najwyżej cenionego w kręgach rządowych Izraelitę polskiego Abrahama Sterna. Stern był też przez koła rządowe upatrzony na przyszłego dyrektora owej Szkoły. W swym projekcie opowiedział się przeciwko wprowadzeniu do seminarium wiedzy świeckiej, optował za utrzymaniem jego tradycyjnego charakteru i podkreślał potrzebę powołania rzetelnych, nieskazitelnych nauczycieli. Szkoła Rabinów miała więc być, wedle Sterna, nowoczesną, reformowaną jeszywą (uczelnia talmudyczną), wzorowaną na podobnych instytucjach w Niemczech. Szczególną uwagę poświęcił w projekcie jej podstawowemu zadaniu – zwalczaniu wpływów chasydzkich. Określając zadania dyrektora pisał, że: „obowiązkiem jego będzie mieć na to bacność, aby nie tylko w Szkole Głównej, ale też w całym kraju polskim, żadna nauka mistyczna, tak po hebrajsku zwana kabała, ani po szkołach ani też w domach prywatnych dawana nie była. Powinien również się starać, aby wszystkie książki treści mistycznej były usuwane z bibliotek wszystkich gmin”²⁰⁵. Stern próbował więc poprzez kierowanie Szkołą Rabinów zdobyć wpływ na całość procesu edukacyjnego w kraju oraz kontrolę nad wszystkimi żydowskimi księgozbiorami, tak publicznymi jak i prywatnymi, aby w ten sposób przeciwstawiać się oddziaływaniom szkodliwych kierunków mistycznych, przede wszystkim chasydyzmu. Czytelny jest tu związek z koncepcjami Lefina, który w projekcie reformy Żydów polskich z 1791 r. postulował przyznanie analogicznych uprawnień rządowym rabinom okręgowym i widział w cenzurze dogodne narzędzie walki z chasydami.

W tym samym 1818 r. Stern miał możliwość po raz drugi wystąpić przeciwko chasydyzmowi, tym razem przy okazji rozpoczętej wtedy „sprawy chasydymów”, długotrwałego dochodzenia rządowego dotyczącego istnienia i ewentualnej legalności tego ruchu. Sprawa rozpoczęła się 1 czerwca 1818 r., gdy Komisja Województwa Płockiego zawiadomiła władze rządowe, że tamtejsza policja zamknęła chasydzką izbę modlitewną. Minister Stanisław Potocki poprosił o bliższe informacje na temat nowej sekty, na co Komisja Wojewódzka odpowiedziała, że sekta wydaje się niebezpieczna i powinna ściągnąć na siebie uwagę rządu, i że „kitajowcy [czyli chasydzi – MW] odróżniają się w obrządkach swych od innych starozakonnych i w wzajemnej z nimi żyją nienawiści, tako zaś są licznemi, że we wszystkich prawie miastach województwa tutejszego osobne mają domy modlitwy”²⁰⁶. Zaniepokojona sygnałami z Płocka Komisja Rządowa postanowiła przyjrzeć się bliżej nowemu zjawisku, wezwała więc Ezechiela Hogego i Abrahama Sterna, w tym czasie najwyżej cenionych konsultantów żydowskich, „aby donieśli czem się różni sekta kitajowców od innych i czyli z innemi nie zwykli i nie mogą razem odbywać nabożeństw w bożnicach”²⁰⁷. Opinia Hogego, niestety, nie zachowała się, wiadomo jednak, że raczej nie była chasydom przyjazna²⁰⁸. Stern przedstawił swój raport 29 września 1818 r. Ów obszerny tekst był przez wiele lat najlepszym, a jednocześnie najbardziej krytycznym opracowaniem na temat chasydyzmu powstałym w kręgach polskiej haskali (zob. aneks 2)²⁰⁹.

Stern zaczął od wyjaśnień terminologicznych, przywołując etymologię słowa *chasid*, a następnie opowiedział historię „Izraelity rodem z Wołoszczyzny nazwiskiem Izrael”, który przybrał sobie tytuł *baal szem*, „co znaczy działający przez rozmaite imiona Boga i aniołów sposobem kabalistycznym rzeczy cudowne”. Besz-

²⁰⁵ Sawicki, Szkoła Rabinów..., s. 248. Zob. też AGAD, I Rada Stanu Królestwa Polskiego 436, s. 852-866; Sabina Lewin, Bet-hasefer lerabanim beWarsza baszanim 1826-1863, „Gal Ed” 11 (1989), s. 35-58.

²⁰⁶ AGAD, CWW 1869, s. 7.

²⁰⁷ Tamże, s. 6.

²⁰⁸ Zob. AGAD, CWW 1871, s. 130. Raport określono jako „Zdanie Hogego przeciw Hassydom”.

²⁰⁹ Kopia raportu w AGAD, CWW 1871, s. 43-46; inne kopie również w AGAD, KRSW 6634, k. 239-242; KWK 702, s. 137-141. Mahler opublikował niesygnowany odpis z zespołu KRSW 6634, k. 239-242 (Mahler, Hachasidut..., s. 477-481) oraz obszernie streszczenie raportu (Mahler, Hasidism..., s. 318-21), jednak jego autorstwo błędnie przypisał Abrahamowi Buchnerowi - zob. Mahler, Hachasidut..., s. 374-376; tegoż, Hasidism..., s. 321-322.

ta przedstawił jako oszusta, który dla zdobycia wpływów okłamywał lud o swych domniemanych cudach i przestawaniu z Bogiem, a dla większego efektu wprowadził zmiany w rytuale i różne nieobyczajne zachowania i praktyki ekstazy - klaskanie, krzyki czy kołysanie się podczas nabożeństwa. Choć ciemny lud garnął się do domniemanych cudotwórców, ogół starozakonnych przyjął nową sektę ze wzgardą, a nazwa „chasyd” stała się terminem ironicznym. Niekiedy nazywano też chasydów „kitajowcami”, od kitaju używanego przez zwolenników Beszta w celu uniknięcia kontaktu z zakazaną religijnie tkaniną mieszającą włókna wełny i lnu (*szatnez*). Po śmierci Beszta jego uczniowie rozpropagowali naukę chasydyzmu, w której poczesne miejsce przypadło *pidionowi*, zwyczajowej ofierze pieniężnej składanej przez petenta cadykowi. Potępienie *pidionów* i finansowego wyzysku naiwnego ludu przez chasydzkich „hersztów” jest bodaj najczęściej powracającym motywem tego raportu Sterna. Wedle niego chasydyzm szerzy się głównie przez umacnianie zabobonów, coraz gęstszą sieć emisariuszy, wykorzystywanie naiwnych, kobiet, młodzieży i bogaczy. Chasydzi, przybywając do jakiegoś miasteczka, starają się tam otworzyć własną izbę modlitewną, by ekscesami i nieobyczajnym zachowaniem tym łatwiej wabić młodzież. Następnie pozyskują kobiety i bogatych, którzy zwracają się odtąd do cadyka z wszelkimi kwestiami religijnymi, rodzinnymi czy handlowymi. Przemysłnym systemem oszustw chasydzi wmawiają naiwnemu ludowi wiarę w nieomylność swoich przywódców. Dalej Stern opowiadał o zwyczaju trzeciej uczty sobotniej, pielgrzymkach do znaczniejszych cadyków oraz chasydzkiej niechęci do nauki świeckiej. Lud żydowski w Polsce wprawdzie chasydami gardzi, ale nie ma wystarczających środków, by przeciwstawić się ich ekspansji, dlatego w podsumowaniu autor prosił Komisję Rządową, aby nie zezwoliła chasydom na zakładanie osobnych izb do nabożeństwa, lecz aby zmusiła ich do uczęszczania do wspólnej synagogi.

Raport Sterna był pierwszym tekstem polskiego maskila opartym na dobrej znajomości rabinicznych polemik antychasydzkich i przywołującym całe spektrum zarzutów stawianych nowemu ruchowi w literaturze misnagdów. Wydaje się, że autor korzystał przede wszystkim z hebrajskich tekstów Izraela Lobia i Dawida z Makowa, a więc z klasycznych prac *mitnagdīm*, chociaż dostrzec można również wpływy wczesnego piśmiennictwa haskalowego. Zwłaszcza mocne podkreślenie ekonomicznego wyzysku we wspólnotach chasydzkich wskazuje na inspiracje Calmansonem. Jednak Stern umieszczał ową ekonomiczną krytykę chasydyzmu w szerokim kontekście argumentacji obyczajowej i religijnej, a liczne fragmenty tekstu - szczególnie te dotyczące chasydzkiej obyczajowości - oparte są na jego własnych obserwacjach. Wszystko to układa się w jednolicie czarny obraz chasydyzmu, w którym autor nie dostrzegł ani jednej pozytywnej cechy. Stern nie dorównywał wprawdzie Józefowi Perlowi w jego znajomości chasydów, ale bliski mu był skrajnie negatywnym stosunkiem i bezgranicznym potępieniem dla opisywanego ruchu.

Na podstawie raportu Sterna, Komisja Rządowa (a dokładniej Staszic w zastępstwie Potockiego) uznała, że zbieranie się w prywatnych domach na modlitwy jest sprzeczne z prawem policyjnym i nie może być nadal tolerowane. Taka opinia została przekazana Komisji Wojewódzkiej, ale sprawą zainteresował się namiestnik królewski gen. Józef Zajączek. Zapoznał się 24 listopada 1818 r. na posiedzeniu Rady Administracyjnej z raportem przedstawionym mu przez Staszica i powołując się na „swobodę i wolność wszelkich wyznań”, uznał prawo chasydów do osobnego zbierania się na modlitwy.

W ten sposób zakończył się pierwszy akt „sprawy chasydymów”, ale nie żywot raportu Sterna. Dochodzenie w tej samej materii odżyło 20 września 1823 r. po donosie parczewskiego dowódcy żandarmerii pułkownika Dulfusa na bezprawne - jego zdaniem - gromadzenie się chasydów na modlitwy w domach prywatnych²¹⁰. Dulfus skierował donos do namiestnika Królestwa Polskiego księcia

²¹⁰ Zob. streszczenie w Marcin Wodziński, „Sprawa chasydymów”. Z materiałów do dziejów chasydyzmu w Królestwie Polskim, w: Z historii ludności żydowskiej w Polsce i na Śląsku, red. Krystyn Matwi-

Józefa Zajączka, a ten zlecił zbadanie całej sprawy. Wśród licznych sprawozdań, na początku 1824 r. wpłynęło również pismo Komitetu Cenzury, sygnowane przez Adama Chmielewskiego, Józefa Chaima Halberstama i Abrahama Sterna. Członkowie Komitetu (zabrakło jedynie podpisu Jakuba Tugendholda) informowali Komisję Rządową, że podobne śledztwo odbyło się już w 1818 r. i że wtedy Stern przygotował odpowiedni raport, w którym „wszystko co się tylko dotyczyć może tej sekty, gruntownie i dokładnie, nieopuszczając nawet najmniejsze szczegóły, wyjaśnione jest”. Tak więc postanowili przedstawić rządowi raport z 1818 r., który dołączyli do swego pisma²¹¹. Jednak Komitet – a jak się później okazało sam Stern – nie poprzestał na tym. W piśmie przewodnim dołączonym do raportu omówił różnicę między nazwą badanego „towarzystwa” w liczbie pojedynczej (*chasiđ, chusyt*) i mnogiej (*chasiđim, chusyći lub chasyđymy*), która utrudniała rządowi zidentyfikowanie chasydyzmu, następnie scharakteryzował odmiennosci między misnagdami i chasydami, dowodząc, że ci ostatni nie są żadną sektą, a zatem nie zasługują na zalegalizowanie jako osobne wyznanie:

Członkowie tej sekty czyli raczej towarzystwa co do zasad od innych wyznawców religii żydowskiej w niczem nie różnią się i osobne przepisy religijne do rządzenia się nie mają, i mieć nie mogą. Mylnie zatem sądzą ci, którzy uważają Husitów czyli Hasidim jako osobną gałąź religii żydowskiej, która rządzi się szczególnymi przepisami i ustawami religijnymi, tak jak w religii chrześcijańskiej znajdują się gałęzie religijne. Jest to tylko dowolne towarzyszenie się pod zasłoną niby pobożności, które do próżniactwa, omamienia, oszustwa, uwodzenia łatwowiernych i mniej rozsądnych oraz do pogardzenia wszelką obyczajnością i moralnością, tudzież do zniweczenia wszelkich chwalebnych zamiarów Rządu względem wychowania młodzieży dąży i prowadzi; każdy ich przewodnik rządzi się w tej mierze podług swego upodobania. Członki tego towarzystwa wstępują i odłączają się w każdym momencie podług swych widoków [!], kiedy im się podoba, bez żadnej poprzedzającej jakiej ceremonii religijnej. Ojciec może należeć do towarzystwa a dzieci nie, albo odwrotnie. Z tego wypływa, że wszelkie przeszkodzenia temu stowarzyszeniu się, bynajmniej nie nadwężają jakiej bądź gałęzi religijnej, która by opieki rządowej doznać miała.

Dalej Stern informował rząd, że wpływem nowej sekty objęte są niemal wszystkie województwa Królestwa Polskiego i że szkodliwe to „towarzystwo” coraz bardziej się wzmaga, a wreszcie wezwał do poczynienia przeciwko temu zdecydowanych kroków. Radził unikać metod gwałtownych i poprzestać na zdecydowanym zakazie zbierania się w osobnych izbach na modlitwy oraz zakazie schadzek i pielgrzymek do cadyków²¹². Szczególnie istotne było według niego zwalczanie chasydzkich *sztymbli*:

w miastach i miasteczkach gdzie się ci sektarzy Hasidim czyli Husitów znajdują, starają się mieć izbę prywatną lub osobną szkołkę, do odprawiania nabożeństwa, udając niby że ułożyli sobie odmiennie formy modlitw u Izraelitów polskich, litewskich, czeskich i morawskich od niepamiętnych czasów praktykowanych, a chcą się modlić podług formy Izraelitów niegdyś hiszpańskich, wszakże głównym ich w tym celem jest schadzki towarzyskie [...]; za czym wypada, aby rząd nie dozwolił im mieć osobnych szkółek lub izb prywatnych do odprawiania nabożeństwa, lecz chcące się modlić, aby uczęszczali do zwyczajnych publicznych bóżnic, i razem z innymi Izraelitami podług dawnego zwyczaju, nabożeństwo odprawiali.

jowski, Wrocław, 1994, s. 227-242; Mahler, *Hasidism...*, s. 315-332. Podstawowy zbiór dokumentów w tej sprawie zob. AGAD, CWW 1871, s. 1-218.

²¹¹ AGAD, CWW 1871, s. 43-46.

²¹² Tamże, s. 41-42, 47.

Raport Sterna i tym razem odniósł pożądany skutek. Komisje Rządowe przekazały rzecz namiestnikowi i 15 marca 1824 r. gen. Zajączek wydał chasydom zakaz modlitw w osobnych salach, zabronił pielgrzymek i schadzek, zalecając jednocześnie, by przy egzekwowaniu wystrzegano się środków przymusu, a więc uczynił dokładnie tak, jak to sugerował Stern²¹³. Decyzja została rozesłana do wszystkich komisji wojewódzkich.

I tym razem jednak zwycięstwo Sterna okazało się krótkotrwałe. Po serii protestów wpływowych zwolenników chasydyzmu, namiestnik nakazał ponownie rozpatrzyć kwestię ewentualnej szkodliwości tego ruchu. Ostatecznie, powołana w tym celu deputacja (znów pod kierunkiem Staszica) uznała, że „prześladować ich bynajmniej nie ma potrzeby”, a namiestnik zdecydował, że „sektę żydowską Chasidimów czyli Kitajowców nie ma istotnie zasad przeciwnych dobrym obyczajom i tylko dla odosobnienia się od innych Żydów oddzielnie swoje synagogi mieć zyczy”, może zatem być tolerowana²¹⁴. Przy okazji jeden z urzędników Wydziału Wyznań ocenił, że opinie Sterna, choć zawierały wiele poważnych i wymagających zbadania zarzutów, nie były w pełni wiarygodne, jako że autor jest wrogi chasydom „aż do zawziętości”. Jednakowo niechętny chasydom był podobno Salomon Marcus Posner, lecz jego opinie w tej sprawie się nie zachowały²¹⁵.

Stern podejmował działania przeciwko chasydyzmowi również w następnych latach. Jako członek Komitetu Cenzury Ksiąg i Pism Hebrajskich znany był z wyjątkowo wrogiego stosunku do ksiązek chasydzkich i z promowania publikacji haskalowych²¹⁶. Nieprzychylną chasydom opinię wydał też w 1830 r., w związku z konfliktem wokół chasydzkiej frondy w Pilicy. Komisarz obwodu olkuskiego nakazał tam zamknąć bóżnicę z powodu złego stanu technicznego i groźby zawalenia. Gdy dozór bóżniczy rozpiisał składkę na remont, miejscowi chasydzi, należący do pierwszej i drugiej klasy podatkowej, odmówili ponoszenia jego kosztów, tłumacząc się, iż do synagogi i tak nie uczęszczają. Dozór bóżniczy wystąpił więc do władz rządowych z prośbą o zabronienie chasydom „podobnych schadzek i kupienia się pospółstwa po miejscach nieprzyzwoitych [...] żeby sekta Hussytów pod żadnym pozorem w żadnym domu modlitw i nabożeństw nie odbywała, jedynie tylko w buźnicy jako miejscu przyzwoitem”²¹⁷. Komisja Rządowa jak zwykle nie miała w tej kwestii swego zdania i poprosiła o opinię Komitet Starozakonnych. Ten udzielił odpowiedzi, podpisanej przez asesora Stefana Witwickiego, która wskazywała na przepisy z 1827 r. legalizujące prywatne izby modlitwy. Do niej dodana została jednak uwaga odrębna, sygnowana przez dyrektora Komitetu Ignacego Zaleskiego i członka Izby Doradczej Abrahama Sterna następującej treści²¹⁸:

Podług opinii Komitetu Starozakonnych lud tegoż wyznania wedle zasad religijnych ma prawo tak w domach prywatnych jak i w bóżnicy za zgromadzeniem się osób 10 odbywać modlitwy. Że jednak idzie tu rzecz o wyrestaurowanie bóżnicy dla grożącego niebezpieczeństwa zamkniętej, a wyłączenie się sekty Chussytów zrobiłoby tę różnicę, iż reszta ubogiej klasy ludzi nie byłaby w stanie takiej opłacić składki, jaka niezbędnie za potrzebną się okaże, zdaje się, iż wszyscy bez wyjątku starozakonni powinni się przyłożyć do składki, z zostawieniem jednak wolności odbywania modlitw w buźnicy lub w domach. Zapewne i rząd pruski i austriacki nie w innym celu zabraniał Żydom modlenie się po domach prywatnych, jak w tym, aby w przypadkach podobnych bez wyłączenia wszyscy do składki kontrybuowali.

²¹³ AGAD, KRSW 6634, k. 249; CWW 1871, s. 52-53. Tekst przedrukowany w Mahler, *Hachasidut...*, s. 484-485.

²¹⁴ AGAD, KRSW 6635, k. 6. Tekst przedrukowany w Mahler, *Hachasidut...*, s. 491; Wodziński, „Sprawa chasydymów”..., s. 241.

²¹⁵ AGAD, CWW 1871, s. 124-129.

²¹⁶ Szacki, *Awraham Jakow Sztern...*, s. 216.

²¹⁷ AGAD, CWW 1472, s. 16-18.

²¹⁸ Tamże, s. 18.

Tak więc i tym razem Stern występował przeciwko chasydzkim praktykom odłączania się od wspólnoty religijnej, choć wobec rządowych decyzji z 1827 r. nie mógł już kwestionować ich prawa do zbierania się na modlitwy w domach prywatnych.

Agresywna postawa Sterna wydaje się uderzająco odmienna od stanowiska innych maskili Królestwa Polskiego. Wspomniany przy okazji dochodzenia z 1824 r. urzędnik (być może Radomiński) pisał, że negatywne opinie Sterna i Posnera stoją w sprzeczności ze zdaniem Natana Glücksberga i Judy Lejba Bauererza, obu znanych rządowi ze swych oświeconych poglądów, którzy „nie mówią o Chasydy-mach, iż są gorsi od innych Żydów, owszem, że wiele mają dobrych uczynków”²¹⁹. Jednak mimo zewnętrznych niezgodności, różnice między Sternem i innymi maskilami zasadzały się nie na większej lub mniejszej sympatii dla chasydyzmu (żadna ze stron takiej sympatii nie żywiła), lecz na przekonaniu o większym czy mniejszym znaczeniu tej formacji religijno-społecznej i o ewentualnej konieczności podjęcia z nią walki. Bursztyński, Glücksberg, Eisenbaum, Hoge, czy Schönfeld, tak samo jak Stern i Posner, potępiali fanatycznych „zabobonników”, nawet jeśli dla celów strategicznych dostrzegali jakieś ich pozytywne cechy. Ale w przeciwieństwie do Sterna, Eisenbaum i Schönfeld uznawali za Calmansonem, że chasydyzm jest zjawiskiem peryferyjnym i niegodnym szczególnej uwagi. Stern przeciwnie, już w 1818 r. dostrzegał w nim poważne zagrożenie nie tylko dla postępów oświecenia, lecz także dla całego judaizmu i wypowiedział mu otwartą wojnę.

Różnica postaw Sterna i pozostałych maskili Królestwa jest tym bardziej znacząca, że poglądy Sterna były stosunkowo bliskie antychasydzkim obsesjom ówczesnych maskili galicyjskich, w większości uczniów Mendla Lefina. W tym samym czasie, gdy Stern przedstawiał władzom Królestwa krytyczne opinie na temat chasydów, najwybitniejsi maskile Galicji pisali na nich donosy do prowincjonalnego rządu we Lwowie i centralnych urzędów cesarskich w Wiedniu, a Józef Perl składał kolejne memoriały i projekty walki z „zarazą chasydyzmu”²²⁰. Chasydyzm i jego ideologia stawały się też w tym czasie coraz ważniejszym tematem twórczości literackiej galicyjskich zwolenników haskali. Szczególnie agresywne teksty pisywali wspomniany Perl i Juda Lejb Miseses²²¹.

Można przypuszczać, że podobieństwo do ideologii haskali galicyjskiej nie było w przypadku poglądów Sterna przypadkowe. Urodzony, wychowany i wykształcony w Hrubieszowie, przeżył 37 najważniejszych dla rozwoju intelektualnego lat jako poddany monarchii habsburskiej i mieszkaniec Galicji, która w latach 1772-1809 obejmowała również ziemię zamojską. Wydaje się więc naturalne, że również w następnych latach, już jako poddany Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego, pozostawał w kręgu intelektualnych wpływów haskali galicyjskiej, z której przedstawicielami utrzymywał kontakt²²². Bardzo wyraźne jest oddziaływanie Lefina, widoczne w różnych rozwiązaniach przejętych przez Sterna, nie tylko w sformułowanej przez niego ogólnej charakterystyce chasydyzmu, lecz także w kilku szczegółowych propozycjach, na przykład w sprawie przyznania specjalnych uprawnień dyrektorowi Szkoły Rabinów w cenzurowaniu publikacji chasydów czy unikania drastycznych metod w walce z tym ruchem.

Nie można też wykluczyć, że ostrość antychasydzkiej polemiki Sterna wynikała z faktu, iż w jego rodzinnych stronach chasydyzm był w owym czasie szczególnie rozpowszechniony, a więc Stern wyraźniej niż inni polscy maskile widział związane z nim zagrożenia. Brytyjscy misjonarze w 1829 r. pisali, że okolice Zamościa są zdominowane przez chasydyzm, podczas gdy na pozostałych obszarach Królestwa Kongresowego jego wpływy są zupełnie niewidoczne (o tym za chwilę). Jeśli to było prawdą, ostrość widzenia chasydyzmu przez Sterna staje się zrozumiała.

²¹⁹ AGAD, CWW 1871, s. 124-129.

²²⁰ Zob. Mahler, *Hasidism...*, s. 121-148.

²²¹ O antychasydzkiej literaturze w Galicji zob. Werses, *Hachasidut be'ejne...*, s. 91-109; Feiner, *Haskalah and History...*, s. 91-115, 306-317; Mahler, *Hasidism...*, s. 149-168.

²²² Zob. np. Efraim Kupfer, *Merachok umikarow*, w: *Sefer hajowel mugasz lichwod dr N.M. Gelber leregel jowel hasziw'im*, red. Israel Klausner, Raphael Mahler i Dan Sedan, Tel Aviv 1963, s. 217-219.

Dlaczego maskile Królestwa Polskiego ignorowali chasydyzm?

W istocie, wyjaśniając odmiennosc poglądów Sterna od pozostałych maskili polskich jego powinowactwem z maskilami Galicji, zastępujemy jedno pytanie pytaniem drugim, znacznie szerszym i fundamentalnym dla zrozumienia ideowej formacji haskali w Królestwie Polskim. Zapytać bowiem musimy: Dlaczego dominujące postawy wobec chasydyzmu w Polsce i Galicji tak bardzo się różniły? Jakie były źródła tych odmiennych postaw oraz jakie były przyczyny tak małej uwagi poświęcanej ruchowi chasydzkiemu w piśmiennictwie i działalności haskali polskiej lat 1815-1830?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, pozwolę sobie je nieco przeformułować. Wydaje się bowiem, że zapytać należy: Czy tak małe zainteresowanie chasydyzmem w Kongresówce przed rokiem 1830 nie było przypadkiem proporcjonalne do znaczenia tego ruchu? Innymi słowy: Jak liczny był w rzeczywistości chasydyzm w Królestwie Polskim około 1830 roku?

Zazwyczaj historycy skłaniali się do wyolbrzymiania swych szacunków i oceniania, iż zwolennicy doktryny Beszta stanowili w pierwszej połowie XIX w. znaczącą, czy wręcz dominującą siłę wschodnioeuropejskiego żydostwa. Bliższa analiza kilku dostępnych danych dotyczących Królestwa Kongresowego pozwala jednak bardzo poważnie skorygować te hipotezy. Wydaje się bowiem, że w przeciwieństwie do Galicji (zwłaszcza wschodniej jej części), Podola i Wołynia, ziemie centralnej Polski, które znalazły się w obrębie Królestwa Polskiego, w okresie pierwszych trzech dekad XIX stulecia były obszarem, gdzie liczebność i wpływy chasydów były jeszcze bardzo ograniczone²²³.

Zacznijmy od współczesnych szacunków. Jan Alojzy Radomiński, jak wiemy żywo zainteresowany chasydyzmem, pisał w 1820 r.²²⁴:

Ta sekta rozszerzyła się teraz we wszystkich województwach naszego kraju, i nie masz prawie miejsca gdzieby nie doszła i nowych jeszcze nie zyskała zwolenników. A jeżeli *Izrael Löbel* liczył ich już do 40.000 przy śmierci założyciela, która około 15 lat po założeniu sekty, a zatem około 1780 roku nastąpiła; ja nie chcę liczby naznaczać zostawując ją uznaniu czytelnika, który w postępie czasu łatwo ich pomnożenie wystawi.

Bardzo podobnie, również powołując się na Izraela Löbia, pisał w tym czasie o chasydyzmie Niemcewicz²²⁵. Oczywiście, ta i zdecydowana większość innych relacji to wiadomości z drugiej i trzeciej ręki, często bezkrytyczne uogólnienia katastroficznych ostrzeżeń rabinicznych i haskalowych polemistów anychasydzkich (Izraela Löbia, Friedländera czy Perla), a więc źródła bez istotnej wartości dla naszych poszukiwań. Dla przykładu, ten sam Radomiński, który w 1820 r. nie chciał nawet sobie wyobrazić liczby chasydów, cztery lata później, po zapoznaniu się z materiałami urzędowymi dotyczącymi tego ruchu, orzekł, że jest ich „może kilkadziesiąt tysięcy” i są niegroźną mniejszością²²⁶. W 1822 r. Rada Obywatelska województwa sandomierskiego donosiła, że „do więzień publicznych przyprowadzono Żydów kilkadziesiąt, tych zeznania dowodzą, że jest jeszcze daleko licz-

²²³ Kwestią rozwoju chasydyzmu w centralnej Polsce zajął się ostatnio Dynner, „Men of Silk”... (o liczebności s. 13-25). Mimo licznych i interesujących zebranych tam materiałów, praca nie dostarcza przekonującego dowodu na tezę autora, że gwałtowny rozwój chasydyzmu nastąpił tam w drugiej dekadzie XIX w. W istocie żadna z przytoczonych w pracy liczb nie potwierdza wielkiej liczebności zwolenników chasydyzmu już w tym czasie. Co więcej, Dynner nie sformułował konkluzji, ilu wedle niego chasydów żyło w Królestwie Polskim w badanym przezeń okresie. Do kilku argumentów autora jeszcze powrócę.

²²⁴ Radomiński, *Co wstrzymuje...*, s. 66.

²²⁵ Niemcewicz, *Lejbe i Sióra...*

²²⁶ Zob. AGAD, CWW 1871, s. 124-129.

niejsze zgromadzenie tych Złoczyńców, którzy wszyscy mają związki potajemne”, co najpewniej odnosiło się do chasydów²²⁷. I te szacunki opierają się na bardzo ogólnych przypuszczeniach i mają wyraźną funkcję perswazyjną, stanowiąc uzasadnienie dla proponowanej reformy Żydów.

Jednym z najciekawszych źródeł na temat żydowskiej religijności w Królestwie Polskim – w tym rozwoju chasydyzmu – są raporty Londyńskiego Towarzystwa do Szerzenia Chrześcijaństwa wśród Żydów. Brytyjscy misjonarze byli być może jedynymi wykształconymi nieżydowskimi obserwatorami, którzy interesowali się życiem religijnym społeczności żydowskiej na ziemiach polskich i pozostawili na ten temat stosunkowo liczne raporty. Mają one, pomimo oczywistej stronniczości, nieocenioną wartość poznawczą. Misjonarze wiele razy wspominali o pojedynczych osobach lub grupkach chasydów (typowe sformułowanie brzmiało „kilku osobników i jeden z chasydów”) napotykanych w czasie wypraw misyjnych, postrzegali ich bowiem jako szczególnie zażartych obrońców judaizmu, których pokonanie wyrzeć by mogło ogromne wrażenie na całej ludności żydowskiej. Czasem celowo wyszukiwali w odwiedzanych miastach chasydów, by toczyć z nimi dysputy, a nawet posługiwali się w swej działalności chasydzkimi pieśniami i chasydzką egzegezą tekstu²²⁸. Mimo znacznego zainteresowania chasydyzmem, w badanym okresie wśród dziesiątków relacji z działalności misyjnej w ponad stu miejscowościach Królestwa²²⁹ misjonarze wspomnieli tylko dwukrotnie o miejscach, w których chasydzi stanowili większość żydowskich mieszkańców. Były to Przysucha i okolice Zamrose, najprawdopodobniej Zamościa²³⁰. Pośrednio wniosek o znacznej sile chasydów (choć niekoniecznie przewadze) można wyciągnąć również z relacji z Kozienic, gdzie ich synagoga była przepełniona, podczas gdy w bóżnicy gminnej modliło się niewiele osób²³¹. Oczywiście wszystkie te informacje nie muszą być precyzyjne, a wniosek – jednoznaczny, bo po pierwsze, można założyć, że misjonarze nie wszędzie rozpoznali właściwie stan religijny miejscowych Żydów, a po drugie, jest to argument z milczenia (to jest niewspominania chasydyzmu jako dominującego nigdzie poza Przysuchą i okolicą Zamościa), a więc z natury słaby. Co do pierwszego zastrzeżenia, to pamiętając o zainteresowaniu kwestiami religijnymi, jakie okazywali misjonarze, zauważyć należy, że ich opinie, nawet jeśli nie zawsze precyzyjne, a czasami błędne, są najlepszym znanym nam źródłem na ten temat. Co do zastrzeżenia drugiego, to sąd o małej liczebności chasydów w Królestwie Polskim nie tylko wynika *implicite* z licznych relacji, które o ich sile nic nie mówią, lecz także została przez brytyjskich misjonarzy *explicite* potwierdzona. Alexander M’Caul i L. Hoff w sprawozdaniu z wizyty w rosyjskiej Strefie Osiedlenia donosili, iż na tych terenach wśród ludności żydowskiej chasydyzm ma przewagę i przeciwstawiali to stosunkom w Królestwie Polskim. Opisując chasydzki *cherem* (kłątwę) na misyjne książki wydany przez cadyka z M... (najpewniej Abrahama Jozuego Heszela z Opatowa, w tym czasie mieszkającego w Międzybożu, zm. 1825), Hoff dodaje: „Owe wrogie uczucia towarzyszyły nam przez całą drogę do polskiej fortecy, to znaczy, wszędzie, gdziekolwiek chasydzi mają jakikolwiek [podkreślenie moje – MW] wpływy. Po wjechaniu do Królestwa Polskiego sprawy odmieniły się kompletnie”²³². Autor przeciwstawia więc zdominowaną przez

²²⁷ AGAD, KRSW 6634, k. 214-217.

²²⁸ Zob. Extracts of Missionary Journals from Warsaw, JE 14 (1829), s. 418-419, 454.

²²⁹ Relacje z Królestwa Kongresowego drukowane były w biuletynie Towarzystwa „Jewish Expositor and Friend of Israel” regularnie od 1822 r. aż do likwidacji czasopisma (zastąpionego przez „Monthly Intelligence”, a potem „Jewish Intelligence”) w 1831 r. Obejmują one sprawozdania z działalności misyjnej oraz informacje o społecznościach żydowskich (często bardzo szczegółowe).

²³⁰ O Przysusze zob. L. Hoff, Journal of Mr. Hoff, JE 10 (1925), s. 28-29. O Zamrose zob. tegoż, Extracts of two letters from the Rev. L. Hoff, JE 14(1929), s. 138, 140. Informacja z Zamrose powołuje się na relację anonimowego „tak zwanego Żyda oświeconego”, a więc nie jest informacją z pierwszej ręki.

²³¹ W. Ferdynand Becker i Miersohn, Journal of Messrs. Becker and Miersohn, JE 13 (1828), s. 185. Zob. też W. Ferdynand Becker, Journal od Rev. W.F. Becker, JE 11 (1926), s. 229.

²³² Alexander M’Caul, L. Hoff, Journal of Messrs. M’Caul and Hoff, JE 10 (1825), s. 145. Wspomniana w relacji „twierdza” (fortress) to najpewniej Zamość lub (na co wskazuje kontekst) błąd, zamiast słowa frontier (granica). Możliwe też, że w niemieckim oryginale raportu było Grenzfestung. O dominacji chasydyzmu na terenach rosyjskich zob. też s. 142. W 1826 r. jeden z angielskich misjonarzy,

chasydów Rosję Królestwu Kongresowemu, gdzie, jak sugeruje, chasydzi nie mają żadnych wpływów. Podobnie pisząc o Ożarowie, Hoff zauważył, że „chasydyzm zaczyna [podkreślenie moje – MW] się tam szerzyć a chasydzi mają rabina, który zyskuje teraz na znaczeniu jako jeden z ich najbardziej znanych cudotwórców, jako że rabini z Przysuchy, Opatowa i Międzyboża zmarli w ciągu ostatniego roku”²³³. Tak więc, mimo widocznych sukcesów miejscowego cadyka Arie Lejba (zm. 1837), w 1829 r. w Ożarowie chasydyzm dopiero zdobywał popularność, a misjonarz dodawał natychmiast, że „wielka liczba tamtejszych Żydów sprzeciwia się bałwochwalstwu chasydów”. Wedle słów Hoffa „wielka” antychasydzka opozycja zdecydowanie przeważała nad zwolennikami tego ruchu.

Niestety, relacje brytyjskich misjonarzy, jakkolwiek bogate w informacje, nie zawierają bliższych szacunków ilościowych i nie wiemy, co według M’Caula i Hoffa kryło się za sformułowaniem o ruchu zupełnie pozbawionym wpływów. Dlatego bardzo cennym uzupełnieniem są dwa raporty Komitetu Starozakonnych. W pierwszym z nich, skierowanym w 1827 r. do senatora Nowosilcowa, Komitet wyjaśniał, iż Żydzi Królestwa Polskiego dzielą się na sektę rabiniczną, talmudyczną i bardzo niewielu chasydów²³⁴. Choć nie wiemy, co znaczyło tu „bardzo niewielu” i jak precyzyjne były informacje Komitetu, określenie potwierdza opinię misjonarzy. Dokładniejsze szacunki daje raport sporządzony 23 czerwca 1834 r. przez ten sam Komitet Starozakonnych na życzenie namiestnika królewskiego księcia Iwana Paskiewicza w związku z antychasydzkim donosem krzemienieckich maskili i dochodzeniem zainicjowanym przez władze rosyjskie²³⁵. Komitet, zapytany między innymi „jaka liczba Starozakonnych do sekty tej należy?”, odpowiedział²³⁶:

Liczba Chasydymów w Królestwie Polskiem może być tylko przez przybliżenie wyrachowaną, niezawodnie jednak nie wynosi dwudziestej części ludu izraelskiego w Królestwie, pomimo że od niejakiego czasu znacznie wzrosła pod względem ilości swoich stronników.

Nie wiemy, kto był informatorem Komitetu w tej materii, nie znamy więc motywów ewentualnego заниżenia lub zawyżenia podanej liczby. Najprawdopodobniej dane pochodzą od Izby Doradczej Komitetu, której zróżnicowany skład pozwala przypuszczać, iż wiadomości zostały zgromadzone stosunkowo obiektywnie (co niekoniecznie znaczy - z dobrą znajomością rzeczy). Zróżnicowany skład Izby Doradczej (misnagdzi, maskile i chasydzi) znacząco utrudniał manipulacje²³⁷. Poza tym szacunki Komitetu nie odbiegają od innych podawanych wtedy liczb (o tym niżej) i mogą oddawać stan rzeczywisty²³⁸.

Potwierdzają to również uwagi spisane w 1862 r. przez Daniela Neufelda (1814-1874), znanego działacza żydowskiego ruchu integracyjnego i niekwestionowanego eksperta w sprawach chasydyzmu. Opisując działania „naczelników

E. Henderson, donosił, że w „rosyjskiej Polsce” (tak w pismach brytyjskich misjonarzy konsekwentnie nazywano ziemie dawnej Rzeczypospolitej wcielone bezpośrednio do Rosji) oraz w europejskiej części Turcji chasydzi stanowią już większość tamtejszych gmin - zob. E. Henderson, *Biblical Researches and Travels in Russia*, London 1826, s. 236 - podaje za Dynner, „Men of Silk”..., s. 298.

²³³ L. Hoff, *Extracts of two letters from the Rev. L. Hoff* JE 14 (1829), s. 96.

²³⁴ Zob. Mahler, *Hasidism...*, s. 332-333.

²³⁵ Zob. o tym Lederhendler, *The Road...*, s. 95-96.

²³⁶ AGAD, CWW 1871, s. 245-250. Komisja Rządowa powtórzyła informacje Komitetu Starozakonnych w raporcie skierowanym do namiestnika - zob. tamże, s. 251-261.

²³⁷ Izba Doradcza była zdominowana przez zwolenników haskali, którzy cieszyli się poparciem władz rządowych, musiała się jednak liczyć z opiniami pozostałych frakcji. Jej opinie były z reguły wyważone, a nawet występowała wielokrotnie w obronie tradycyjnej społeczności żydowskiej. Jedyny tekst traktujący szerzej o działalności Komitetu Starozakonnego i jego Izby Doradczej, to przestarzały artykuł Kandela, *Komitet Starozakonnych...* Przykładowe opinie Izby Doradczej biorące w obronę społeczność tradycyjną i religijne prawo żydowskie w: AGAD, CWW 1409, s. 82 i nast.; 1411, s. 66-74, 81-90, 98-125; 1416, s. 19-24; 1417, s. 100 i nast.; 1504, s. 63-75; 1508, s. 41-53; 1708, s. 4-27; 1779, s. 5-17; 1784, s. 52-65.

²³⁸ Tak oceniał podane w raporcie liczby Mahler, *Hasidism...*, s. 334-337. Raport przedrukowany w Mahler, *Hachasidut...*, s. 506-508. Dynner („Men of Silk”..., s. 16) błędnie odczytał źródło i pisze o „dziesiątej części ludu izraelskiego”.

chasydowskich” w okresie konstytucyjnym, zauważał on: „Przed rokiem 1830, szarlatani ci liczyli się w Polsce do dziwowisk; powstawali przeciw nim najznakomitsi pobożni mężowie, nie przebierając nawet w środkach, bo zwolenników ich niewinnie oskarżono, jako niebezpiecznych dla społeczeństwa sekciarzy”²³⁹.

Wyobrażenie o tym, co według Neufelda kryło się za sformułowaniem o „dziwowiskach”, daje jego o trzy lata wcześniejszy artykuł poświęcony chasydom, w którym pisze, że prześladowania tego ruchu „przyczyniły się jedynie do jego wzrostu i potęgi, tak iż obecnie chasydyzm uważanym być winien jako fakt spełniony i liczy do 800000 zwolenników”²⁴⁰. Co znaczy ta liczba? Skoro dane te nie odnoszą się do Królestwa Polskiego (w 1859 r. było tam 600 tys. Żydów), przypuszczać można, że obejmują całe terytorium Rzeczypospolitej z 1772 r. lub wręcz wszystkie ziemie ogarnięte przez chasydyzm (poza dawną Rzeczypospolitą, również Górne Węgry, Bukowinę, Besarabię, Nową Rosję, Morawy, a nawet Górny Śląsk i Wielkie Księstwo Poznańskie). W 1862 r. Neufeld uznawał więc, że będący u szczytu potęgi chasydzi obejmują mniej niż trzecią część populacji żydowskiej na terenach swych wpływów, a zatem „dziwowisko” sprzed 1830 r. liczyło wedle niego dużo, dużo mniej niż 30%, najpewniej kilka procent (choć jest to bardzo zgrubny szacunek). Sformułowanie mówiące o „dziwowiskach” przeciwstawione „potędze” chasydyzmu sięgającej 1/3 społeczności każe szacować tę liczbę bardzo nisko²⁴¹.

Jedynym źródłem z okresu konstytucyjnego Królestwa Polskiego, które podawało szacunki zdecydowanie wyższe od wszystkich tu przytoczonych, pochodziło od samych chasydów, a więc strony, którą trudno podejrzewać o obiektywność. W 1824 r. Aleksander (Zusja) Kahana (1795-1837), wpływowy chasyd z Warszawy, bliski współpracownik cadyka Symchy Bunima z Przysuchy, wystosował list do namiestnika królewskiego gen. Józefa Zajączka, prosząc go o cofnięcie rozporządzenia delegalizującego chasydyzm z marca tego roku. Kahana wystąpił w imieniu wszystkich chasydów Królestwa Polskiego, a jako jeden z argumentów przywołał fakt, że chasydyzm nie jest marginalną sektą, lecz stanowi „prawie 1/3 część Starozakonnych”, a zatem rząd powinien ponownie rozważyć poczynione przeciw niemu kroki²⁴². Można przypuszczać, że przytoczona tu liczba, choć daleka od sugestii o przewadze chasydów, była zawyżona. Autor listu zamierzał bowiem dowodzić masowości ruchu chasydzkiego, miał zatem pewnie naturalną skłonność do wyolbrzymienia zastępów jego zwolenników (trudno wyobrazić sobie sytuację przeciwną). Wskazuje na to również słowo „prawie”. Można więc przyjąć za pewnik, że liczba chasydów w Królestwie Polskim w 1824 r. była znacząco niższa niż 30% populacji żydowskiej.

Znane nam szacunki wahają się więc między nielicznymi „dziwowiskami” (Neufeld) i pięcioma procentami całej populacji żydowskiej (Komitet Starozakonnych) z jednej strony a prawie trzecią częścią wszystkich Żydów (Kahana) z drugiej. Znacznie bardziej prawdopodobne wydają się szacunki niskie, tak ze względu na wiarygodność ich autorów, jak i na dostępne dane liczbowe. Dane te, jakkolwiek nieliczne i niepewne, pozwalają ustalić rzeczywistą popularność chasydyzmu przynajmniej w kilkunastu gminach żydowskich Królestwa Polskiego, a w ten sposób dają wyobrażenie o sytuacji na pozostałych terenach. Posiadamy je tylko dla 19 miast i 13 gmin żydowskich, co wobec około 300 gmin Królestwa Kongresowego stanowi niewielki odsetek. Liczby te pochodzą z Częstochowy, Płocka i województwa podlaskiego z lat 1820-1829. Jakkolwiek 13 gmin to zaledwie kilka procent istniejących wtedy kahałów, niemniej za reprezentatywnością dostępnej nam próbki przemawia kilka istotnych argumentów. Po pierwsze, informacje te nie były gromadzone w sposób tendencyjny (przynajmniej tak się wydaje) i pochodzą od

²³⁹ [Daniel Neufeld], Urządzenie konsystorza żydowskiego w Polsce, IX: Dozory Bóżnicze, Ju. 2 (1862), nr 44, s. 362. Uwaga o „niewinnych oskarżeniach” tyczy zapewne śledztwa przeciw chasydyzmu z lat 1818-1824.

²⁴⁰ Daniel Neufeld, Chasydy, w: Encyklopedia Powszechna, t. 5, Warszawa 1861, s. 171.

²⁴¹ Wiarygodność szacunków Neufelda wynika i z tego, że jego pisma dowodzą dobrej znajomości ruchu chasydzkiego. O tym obszernie w rozdz. 6.

²⁴² AGAD, CWW 1871, s. 88-90. List przedrukowany w: Wodziński, „Sprawa chasydymów”..., s. 232.

różnych autorów z różnych regionów, a zebrane zostały w różnych celach, trudno więc sobie wyobrazić, by zostały wypaczone jednolicie. Po drugie, choć zebrane zostały w różnych odległych miejscowościach w różnym czasie i z różnych przyczyn, są zbliżone, podobnie jak przywoływane powyżej szacunki Neufelda i Komitetu Starozakonnych. Po trzecie, dane z województwa podlaskiego dotyczą dość rozległego i zróżnicowanego obszaru 17 miast (w większości siedzib gmin żydowskich), wśród których znajdowały się co najmniej dwa silne, poświadczone w literaturze przedmiotu, ośrodki chasydzkie w Sokołowie i Żelechowie. Dane na temat liczby chasydów w Żelechowie są tym bardziej interesujące, że pierwszy chasydzki rabin, Lewi Izaak (zwany później Berdyczower) objął tam posadę już w 1785 r., a miasto to cieszy się sławą szczególnie silnego ośrodka chasydyzmu²⁴³. Zgromadzone informacje obejmują więc całe spektrum osiedli, od miast, w których chasydów nie było wcale, poprzez ośrodki, w których ruch ten był aktywnie zwalczany przez przeciwników, aż po miasta, w których życiu chasydzi byli bardzo widoczni. Za reprezentatywnością danych z województwa podlaskiego przemawia i to, że Abraham Stern w raporcie z 1824 r. wymienił je jako jedno z 6 województw objętych chasydzkimi wpływami, a to pozwala mniemać, że nie był to obszar o wyraźnie niższym poparciu dla chasydyzmu niż pozostałe województwa²⁴⁴.

Można więc przypuszczać, że mimo wszelkich kłopotów z ułamkowością i przypadkowością dostępnych nam liczb, dają one prawidłowe wyobrażenie o skali rozwoju chasydyzmu na całym interesującym nas terytorium Królestwa Kongresowego.

A. Częstochowa

W 1820 r. w Częstochowie rozegrała się znana nam już walka między chasydami a ich przeciwnikami o prawo korzystania z łaźni rytualnej. Antychasydzy oponenci pisali wówczas w imieniu „stu kilkudziesięciu rodziny synagogi tutejszej [...], iż kilkunastu zabobonników górę nad nimi odebrali (z którego powodu nawet niektórzy znaczniejsi chcą się wyprowadzić za granicę)”²⁴⁵. Informacja o „kilkunastu zabobonnikach” zasługuje na wiarę, jako że chasydzkie podania z Częstochowy podpisane są przez 14 (lub mniej) zawsze tych samych osób, można więc przypuszczać, że są to wszyscy lub niemal wszyscy częstochowscy chasydzi²⁴⁶, a więc ich udział należy szacować między 1,4% a 7%. Pierwsze przy założeniu, że wspomniane 14 osób to wszyscy częstochowscy chasydzi, drugie – że to tylko ojcowie 5-osobowych rodzin²⁴⁷. Górny szacunek wydaje się bardziej prawdopodobny.

Przy okazji dochodzenia w sprawie zajęć wokół łaźni pytano przywódców miejscowych chasydów oraz ich przeciwników, „od jak dawnego czasu egzystuje sekta kitajowcy w Starej Częstochowie”. Chasydzi Berek Kochin i Józef Gajfler „odpowiedzieli, iż jak osobno obrządki religijne odprawiają jest już lat 16”. Kahałnicy Lewek Kohen i Saul Landau „oświadczyli, iż jak egzystuje sekta tak nazwana kitajowcy tu w Częstochowie zdaje się, iż już jest lat 10, lecz jak osobno zaczęli

²⁴³ Zob. Schiper, *Przyczynki...*, s. 22-23; Cwi M. Rabinowicz, Bejn Pszischla leLublin. Iszim weszitot bechasisidut Polin, Jerusaleim 1997, s. 97-100, Dynner, „Men of Silk”..., s. 58-64.

²⁴⁴ AGAD, CWW 1871, s. 42.

²⁴⁵ AGAD, KWK 702, s. 27.

²⁴⁶ Tamże, s. 37.

²⁴⁷ Aby ustalić procentowy udział chasydów w całej żydowskiej populacji Częstochowy w 1820 r., musimy liczbę 14 podzielić przez liczbę wszystkich żydowskich mieszkańców lub rodzin w tym mieście, której dla 1820 r. nie znamy. Według danych spisowych z 1808 r. w Częstochowie mieszkało 495 Żydów, czyli ok. 100 rodzin żydowskich (przyjmując, że statystyczna rodzina składała się z 5 osób; o tym za chwilę), a w 1827 r. - 1141 Żydów, czyli ok. 250 rodzin żydowskich. Zakładając równomierny wzrost ludności, można przyjąć, że wspomniane w piśmie z 1820 r. „sto kilkadziesiąt rodzin” to liczba bliska 200 rodzin (1000 osób). Liczby 1,4% i 7% uzyskujemy, odpowiednio, 1,4% ze stosunku liczby 14 chasydów do 1000 osób stanowiących całą gminę, a 7% - ze stosunku czternastu 5-osobowych rodzin (czyli ok. 70 osób) do 1000 osób w gminie.

odprawiać nabożeństwo w domu prywatnym będzie blisko 5 lat²⁴⁸. Mimo różnicy w zeznaniach, można przyjąć, że pierwsi chasydzi w Częstochowie pojawili się między latami 1804 i 1810, a osobny chasydzki minjan (10 mężczyzn powyżej 13 roku życia) utworzyli dopiero około 1815 roku²⁴⁹.

B. Płock

Pewne wzmianki o sile chasydyzmu pojawiły się również przy okazji pierwszego etapu „sprawy chasydymów” w Płocku w 1818 r. Komisja Wojewódzka stwierdziła wtedy, że „kitajowcy odróżniają się w obrządkach swych od innych starozakonnych i w wzajemnej z nimi żyją nienawiści, tako zaś są licznemi, że we wszystkich prawie miastach województwa tutejszego osobne mają domy modlitwy²⁵⁰, a płoccy chasydzi poinformowali, że poza dwiema oficjalnymi synagogami, utworzyli dla siebie „trzecią podobną szkołę jako poświęceni więcej nad innych modlitwie i nauce duchownej, która spokojnie od dziesięciu już laty egzystuje²⁵¹. Tak więc, wedle samych zainteresowanych, chasydzka sala modlitw istniała w Płocku od 1808 r. Żadne z pism w tej sprawie nie zawiera, niestety, danych na temat liczebności wspólnoty²⁵².

Jak przez następne 10 lat chasydyzm rozwijał się w Płocku, wywnioskować można z urzędowej korespondencji związanej z następnymi chasydzkimi awanturami. W 1822 r. chasydzi zdobyli – podobno podstępem – zgodę na wystawienie własnej „szkoły”, czyli bóżnicy (czy *bet hamidrasz*), jednak wobec powszechnego sprzeciwu synagoga nie powstała²⁵³. W 1829 r. dozór bóżniczy zgłosił jako kandydata na rabina Aleksandra Kahaną, dotychczasowego rabina w Siedlcach i wpływowego przysuskiego chasyda, znanego nam już z korespondencji z władzami w 1824 r. w imieniu wszystkich chasydów Królestwa. Komisja Wojewódzka kandydaturę zatwierdziła²⁵⁴. Przeciwnicy Kahany zaprotestowali do Komisji Rządowej Wyznań Religijnych, utrzymując, że jest on chasydem i lichwiarzem i w związku z tym nie nadaje się na rabina w niechasydzkiej gminie. Zamiast niego proponowali kandydaturę Abrahama Rafała Landaua (1789-1875), rabina z Ciechanowa; co ciekawe – również sympatyka chasydyzmu, a pod koniec życia nawet wybitnego cadyka²⁵⁵. Komisja Rządowa zainteresowała się, czy chasyd rzeczywiście nie może być rabinem w niechasydzkiej gminie, na co uzyskała od Izby Doradczej Komitetu Starozakonnych opinię potwierdzającą, że Aleksander Kahana jest chasydem i przyjęcie go na rabina w Płocku byłoby rzeczą niestosowną. Jednocze-

²⁴⁸ Tamże, s. 38, 41.

²⁴⁹ Trzeba dodać, że liczba chasydów również w następnych latach utrzymywała się w Częstochowie na bardzo niskim poziomie, co wskazuje, iż miasto to jest mało reprezentatywnym przykładem procesów wzrostu chasydyzmu. Według Jakuba Bursztyńskiego, sekretarza dozoru bóżniczego i najaktywniejszego maskila w Częstochowie, mieszkało tam w 1841 r. 20-25 rodzin chasydzkich, co wobec 400 rodzin w całej gminie dawało 5-6,25%. Według autora, tak niska liczba zwolenników chasydyzmu była skutkiem ostrej walki toczonej z jego wpływami przez całą gminę żydowską. Zob. J[akub] B[ursztyński], *Russland und Polen. Czenstochau* [korespondencja], *AZ* 5 (1841), nr 40, s. 567.

²⁵⁰ AGAD, CWW 1869, s. 7.

²⁵¹ Tamże, s. 10.

²⁵² Chasydzkie dokumenty podpisywane są przez 10 osób „w imieniu wszystkich”, na tej podstawie Dynner („Men of Silk”..., s. 104) uważa, że chasydzka wspólnota w Płocku była już wtedy bardzo liczna. Jeżeli jednak za wzór weźmiemy 14 podpisów z Częstochowy (gdzie 14 osób podpisywało się w imieniu „kilkunastoosobowej” wspólnoty), chasydów w Płocku wcale nie musiało być dużo więcej niż 10 podpisanych osób.

²⁵³ AGAD, CWW 1666, s. 6-10.

²⁵⁴ Chasydzki punkt widzenia na temat tej kontrowersji w: Cwi Jechezkel Michelson, *Kuntres mare' kohen wehu toldot rabenu hamechaber*, w: Aleksander Zusja hakohen, *Sefer torat kohen*, t. 2, Warszawa 1939, s. 5 [osobna paginacja]. Ogólniej o Aleksandrze Kahanie w Szlomo Grinszpan, *Rabanim. Kowec masot al rabane Płock*, w: Płock. *Toldot kehila atikat-jomin bePolin*, red. Eliahu Ejzenberg, Tel Aviv 1967, s. 93-96; Jehuda Menachem Boim, Harabi rebe Bunem miPszischa. *Toldot chajaw, sipurim, minhagim, sichot*..., Bne Brak 1997, t. 1, s. 275-282.

²⁵⁵ AGAD, CWW 1666, s. 219 i nast.

śnie Urząd Muncypalny przesłał informację, że „z tej sekty najwięcej 40 Starozakonnych w mieście Płocku zamieszkuje i mają wynajęty oddzielny lokal, gdzie zwyczajnie odbywają schadzki”²⁵⁶. Wyższą liczbę podali WolfBimberg, Abraham Kronenberg i Jakub Lichtstein, przywódcy stronników Abrahama Landaua i przeciwnicy Kahany²⁵⁷:

Co do liczby Chussidem, że tych bardzo mała ilość w Płocku znajduje się, wprawdzie najlepszą o tym posiada wiadomość Szanowny Urząd Muncypalny mając ogólny spis, przecież wymieniamy dla bliższego usprawiedliwienia: w Płocku znajduje się mieszkańców wyznania mojżeszowego przeszło 600 familii, między temi zaś Chassidimów tylko familii najwięcej do 10ciu którzy należą do opłat podatku i składek, reszta zaś tej sekty równa tej liczbie bo również 10 familii znajdująca się, są tak biedni, bo nawet nie można ich pociągnąć do opłaty podatków i składek.

Z opisu wynika więc, że w Płocku w 1829 r. mieszkało około 20 rodzin chasydzkich, z czego połowa należała do piątej klasy podatkowej (zwolnionych z podatków), a więc do ludności najbiedniejszej. Wobec ogólnej liczby 600 familii 20 rodzin to zaledwie 3,3% tamtejszej społeczności żydowskiej. Oczywiście, źródłu nie możemy wierzyć bezkrytycznie, tym bardziej, że krytycy Kahany zainteresowani byli w zaniżeniu liczby chasydów i wykazaniu, że chasydzki rabin nie może mieć wystarczającego poparcia w gminie. Poprawność szacunku znajduje jednak potwierdzenie w raporcie prezydenta miasta, jak się wydaje – czerpiącego dane z innego źródła. A nawet jeśli założymy, że liczby są trzykrotnie zaniżone, wciąż osiągamy wielkość poniżej 10%.

W relacji ważne są dwa motywy. Pierwszy to wzmianka o „niechasydzkich” gminach, których istnienie zakłada istnienie gmin „chasydzkich”, a więc takich, w których chasydzi stanowili większość, a przynajmniej decydującą część społeczności. Przypuszczenie, że były takie wspólnoty już w 1829 r., wcale nie podważa wiarygodności omawianych danych z Częstochowy czy Płocka, wskazujących na znacznie mniejszy udział chasydów w ogólnej populacji. Dowodzi to raczej, że ich rozmieszczenie w Królestwie było bardzo nierównomierne (co jest skądinąd oczywiste) i że obok silnych centrów (na przykład siedzib znanych cadyków) istniały liczne gminy i całe regiony, gdzie nie odgrywali żadnej widocznej roli. O tym donosiła Komisja Rządowa Wyznań Religijnych, wedle której w 1824 r. województwo augustowskie było wciąż wolne od ich wpływów²⁵⁸. Potwierdzał to w tym samym czasie Abraham Stern, który w lutym tegoż roku raportował, że centrum polskiego chasydyzmu jest województwo sandomierskie, a ogarnięte jego wpływami są też województwa lubelskie, mazowieckie, płockie, krakowskie i podlaskie. To wyłączało województwa augustowskie i kaliskie²⁵⁹. Dla właściwego zrozumienia co to znaczy „gminy chasydzkie”, musimy jednak zastrzec, że chasydzi wcale nie musieli w nich stanowić arytmetycznej większości. Liczne relacje mówią o czymś przeciwnym. Obserwatorzy podkreślali bowiem, że chasydzi potrafili zawładnąć zbiorową świadomością, przedstawiając się jako jedyni prawdziwi reprezentanci żydostwa, a dzięki szczególnej aktywności społecznej, skutecznemu patronatowi i determinacji większej niż w innych grupach, potrafili narzucić swą wolę, będąc w gminie wciąż mniejszością. Tym zagadnieniem zajmę się nieco obszerniej w następnym rozdziale, jako że jest ono bardziej charakterystyczne dla następnej fazy rozwoju chasydyzmu.

Motyw drugi to fakt zgłoszenia chasydzkich kandydatów przez oba konkurujące ugrupowania, z których jedno – stronnictwo Landaua – występuje jako otwarcie wrogie ruchowi chasydzkiemu. W forsowaniu kandydatury Landaua decydującą

²⁵⁶ Tamże, s. 278.

²⁵⁷ Tamże, s. 292.

²⁵⁸ AGAD, KRSW 6634, k. 238. Raport przedrukowany przez Mahlera, *Hachasidut...*, s. 475-476.

²⁵⁹ AGAD, CWW 1871, s. 42. O tym, że Stern się mylił, wiemy choćby z przytoczonych powyżej relacji na temat chasydzkich grup w województwie kaliskim, w Częstochowie i Łasku.

rolę odgrywała zapewne jego sława uczonego i ascety, związki rodzinne z płocką oligarchią kahalną (teść ciechanowskiego rabina, Dan Landau, był jedną z najbardziej wpływowych postaci w płockiej gminie), a także osobiste kontakty zadziergnięte w czasie nauki u płockiego rabina Arie Lejba Zunza oraz przewodzenia tamtejszej jeszywie²⁶⁰. Potwierdza to tezę, że kandydaci na rabinów mogli być wybierani niezależnie od, a nawet pomimo sympatii okazywanej chasydyzmowi, również w gminach, gdzie poparcie dla tego ruchu było bardzo słabe. Chasydzkość kandydata najwyraźniej nie była pierwszorzędym kryterium w wyborze ewentualnego rabina. Dowodem nieodległy Pułtusk, gdzie „znajdują się wprawdzie mieszkańcy wyznania mojżeszowego sekty Husytów i Talmudzystów, lecz między temi dwoma sektami nie zachodzą żadne nieporozumienia, o czym nie tylko dozór bóżniczy, ale i obecny burmistrz zapewniają, a względem wyboru rabina wspólnie obydwie sekty dotychczas czynią starania”²⁶¹.

W Płocku w 1829 r. Komisja Rządowa zatwierdziła na stanowisku rabina Aleksandra Kahanę. Okazało się bowiem, że władze ministerialne nie są zainteresowane negocjowaniem między zwaśnionymi stronami i przyjęły za dobrą monetę zapewnienia zwolenników Kahany, że nie jest on ani chasydem, ani lichwiarzem.

C. Województwo podlaskie

Najobszerniejsze dane na temat liczebności chasydów posiadamy z województwa podlaskiego z lat 1823-1824. Interesujące nas materiały zgromadzone zostały przez miejskie magistraty, dozory bóżnicze i komisarzy obwodowych, a więc są różnego pochodzenia. Dochodzenie przeprowadzone zostało w związku ze wspomnianą już „sprawą chasydymów”. Wśród raportów nadesłanych do władz ministerialnych najdokładniejsze okazały się sprawozdania z województwa podlaskiego, gdzie komisarze obwodowi przekazali polecenie wysłędzenia sekty chasydzkiej wszystkim burmistrzom i dozorum bóżniczym. Raporty te wymagają baczniejszej uwagi.

Burmistrzowie Stężyca, Stoczka, Garwolina, Łaskarzewa, Maciejowic, Parysowa, Osiecka i Adamowa w krótkich, jednozdaniowych notatkach poinformowali, że w ich miastach nie ma żadnych chasydów²⁶². Pozostałe raporty, w których burmistrzowie i komisarze obwodowi odnaleźli grupy chasydów, są nieco bardziej szczegółowe. Komisarz obwodu białskiego pisał, że „sekta Husydymów czyli Husytów w następujących miastach obwodu białskiego egzystuje: w mieście Sokołowie składa się ze stu osób, ma oddzielny do nabożeństwa wynajęty dom w mieście. W Białej składa się z piętnastu osób, ma oddzielny dom do nabożeństwa wynajęty. W Terespolu składa ją [do] pięciu osób, również ma wynajęty dom na bóżnicę”. Raport zawiera też interesujące streszczenie doktryny chasydzkiej dowodzące dobrego zorientowania w opisywanej materii²⁶³. Komisarz obwodu siedleckiego doniósł, że „sekta żydowska pod nazwiskiem Hussytów istnieje w miastach Węgrowie i Kosowie, w pierwszym z tych do 30 familii, w drugim zaś do 10 tylko osób znajduje się”²⁶⁴. Nie są znane źródła informacji żadnego z tych raportów. Bur-

²⁶⁰ Zob. Pinkas hakehilot Polin, t. 4, Jerusalem 1989, s. 358-372; Grinszpan, Rabanim....

²⁶¹ AGAD, CWW 1661, s. 296. Znanym z literatury przykładem jest też Pińsk, gdzie chasydzkie inklinacje Lewiego Izaaka (Berdyczowem) w istocie nie zdecydowały ani o powołaniu go na rabina, ani o odwołaniu go z niego – zob. Mordecai Nadav, Toldot kehilat Pińsk 1506-1880, w: Pińsk. Sefer edut wezikaron lekehilat Pińsk-Karlin, t. 1, Tel Aviv-Haifa 1973, s. 191-195. Dobrym przykładem jest też mowarski Mikulov (Nikolsburg), gdzie na rabina powołano znanego już z chasydzkich sympatii Samuela Szelme Horowitza – zob. Bedřich Nosek, Shemuel Shmelke ben Tsvi Hirsh ha-Levi Horovits. Legend and Reality, „Judaica Bohemiae” 21 (1985), nr 2, s. 75-94.

²⁶² AGAD, CWW 1871, s. 26-33. W przypadku Łaskarzewa i Stężyca prawdziwość oświadczeń nie ulega wątpliwości, jako że w tym czasie nie mieszkał tam ani jeden Żyd. Niektóre inne mogą budzić zastrzeżenia, jak np. sprawozdanie z Osiecka, w którym burmistrz pisał: „jako znana każdemu ich przebiegłość, tak też dociec nie można ich obrządków”.

²⁶³ Tamże, s. 37-38.

²⁶⁴ Tamże, s. 35-36.

mistrz Żelechowa przedstawił obszerny opis nauki chasydzkiej, lecz na temat liczby jej zwolenników w Żelechowie i tego, skąd czerpał swą wiedzę, wypowiedział się lakonicznie: „podług zasięgniętej wiadomości w mieście Żelechowie znajduje się sekta Hussytów między Starozakon[nymi] przeszło do liczby 60”²⁶⁵. Stosunkowa rzetelność opisu nauki chasydzkiej pozwala wierzyć w wiarygodność informatora.

Znacznie więcej wiemy o pochodzeniu informacji nt. liczebności chasydów w Łukowie, Siedlcach i Parczewie. Burmistrz Łukowa pisał: „z powziętej tak od Żydów, jako też od przeszłych z żydowskiej na katolicką wiarę, wiadomości, mam honor raportować Wu Komisarzowi, iż w mieście Łukowie, w liczbie całej synagogi łukowskiej, znajduje się Hussytów mniej więcej dwudziestu”²⁶⁶. Łukowski burmistrz najwyraźniej przykładał dużą wagę do weryfikacji zebranych danych (konfrontował informacje z różnych, niezależnych źródeł), a przez to wydają się wiarygodne.

W Siedlcach o liczbie chasydów dowiadujemy się z przesłuchania Abrama Dawidowicza Kohena, w którego domu zbierali się siedleccy chasydzi. Oświadczył on do protokołu: „Do sekty tej należy nas do 30, co ciągle odbywamy pacierze, ale wolno jest każdemu Żydowi przyjść i wspólnie z nami pacierze odbywać”²⁶⁷. Oczywiście, Kohen nie musiał zeznać prawdy, ale trudno wyobrazić sobie powody, dla których miałby zaniżać liczbę współwyznawców, tym bardziej, że starał się dowieść dawności istnienia sekty w Siedlcach („jeszcze od czasów austriackich”), a zatem powinien być też zainteresowany w podkreślaniu jej siły i liczności jako stowarzyszenia dobrze ugruntowanego. Próbę rozszerzenia kręgu potencjalnych współwyznawców sugeruje jego uwaga, że „wolno jest każdemu Żydowi przyjść i wspólnie z nami pacierze odbywać”.

Informacje najciekawsze, najobszerniejsze i z aż trzech różnych źródeł pochodzą z Parczewa²⁶⁸. Burmistrz miasta i ławnicy, dozorczy bóżniczni oraz przywódca miejscowych chasydów zeznali zgodnie do protokołu śledczego, że w Parczewie są dwie grupy chasydów. Pierwsza, starsza i spokojniejsza, to zwolennicy cadyka z Radzyna Jakuba Szymona Deutscha (zm. 1826), druga zaś, która urządza nocne awantury i była kilkakrotnie karana przez burmistrza i miejscową policję, to stronnicy cadyka z Przysuchy Symchy Bunima (1765-1827). O pierwszej grupie burmistrz i ławnicy mówili, że „liczba Hussytów od dawna była nie większa nad kilkanaście osób”, a o grupie drugiej, że składa się „ze dwudziestu może Żydów”. Bardzo podobne są szacunki wrogich chasydom dozorców bóżniczych²⁶⁹ oraz przywódców miejscowych chasydów²⁷⁰. Zbieżność liczb w trzech relacjach skonfliktowanych stron, których nie można podejrzewać o wspólne zamierzenia, jest uderzająca, a ich wiarygodność nie ulega wątpliwości. Nie dowodzi to prawdziwości wszystkich innych raportów, szczególnie z miejscowości, gdzie burmistrzowie nie byli zainteresowani przeprowadzeniem koniecznego śledztwa, można się jednak spodziewać, że przynajmniej część informacji (jak w Siedlcach i Łukowie) została zgromadzona rzetelnie. Co więcej, liczby z Parczewa nie odbiegają rażąco od podawanych w raportach z innych gmin, a od tych z Sokołowa i Żelechowa są wyraźnie mniejsze. To pozwala wnosić, że przynajmniej część raportów oddawała rzeczywiste stosunki w gminach żydowskich, dzięki czemu zyskujemy wyobrażenie o liczebnej sile chasydyzmu w Królestwie Kongresowym doby konstytucyjnej.

²⁶⁵ Tamże, s. 24-25.

²⁶⁶ Tamże, s. 22-23.

²⁶⁷ Tamże, s. 9-10.

²⁶⁸ Tamże, s. 11-21.

²⁶⁹ Abram Mandelkier i Baruch Apelboim oświadczyli, że „stowarzyszenie się Hussytów tak w mieście Parczewie jako i innych egzystuje od dawnych czasów”, a w samym Parczewie „do pierwszego jako i drugiego stowarzyszenia się po kilkunastu Żydów należy”.

²⁷⁰ Ayzyk Szteyn, Szmul Sukiennik, Herszek Erps i Berek Erlich zeznali: „dawniejsi mają swego Rabina w Radzynie, my zaś będąc od lat 5, 6, Hussytami a Rabina mając w mieście Przysucha, od niego ucząc się Biblii, oddzielnie modlimy się tak jak on nas nauczył. [...] Liczba nas dochodzi do dwudziestu”.

Cóż wynika z łącznej liczby 490 chasydów²⁷¹ w województwie podlaskim? Jeśli chcielibyśmy rozumieć ją jako całkowitą liczbę wszystkich chasydów w wymienionych 17 miejscowościach, to wynikałoby z tego, że chasydzi stanowili tam około 3,4% populacji żydowskiej. Obliczenie to oczywiście nie może być precyzyjne, choćby dlatego, że dane urzędowe z 1823 r. porównać musimy z danymi najbliższego spisu ludności z 1827 r. Wątpliwości budzi też dokładność tych ostatnich, znacząco różniących się od wielkości deklarowanych w spisie ludności żydowskiej przeprowadzonym na potrzeby dozorów bóźnicznych w latach 1829-1830²⁷². Mimo to odchylenia wynikające z niedokładności spisu z 1827 r. nie mają istotnego znaczenia dla uzyskanych wyników, jako że nawet drastyczna ich korekta nie zmienia ostatecznie bardzo niskiego udziału chasydów w badanej społeczności. Wielkości te podaje piąta kolumna tabeli (założenie minimalne).

Inną rzeczą jest niepewność co do znaczenia liczb przytoczonych przez urzędników. Znane raporty z Węgrowa, Kosowa, Terespoła, Żelechowa, Siedlec i Parczewa używają określenia: „do... osób”, a więc w kwestii liczebności chasydów podają szacunki maksymalne, co skłania do przypuszczenia, że przynajmniej niektóre z tych liczb – na przykład w Parczewie – powinny być mniejsze. Ale nawet jeśli zignorujemy problem zaokrąglających określeń w raportach i przyjmiemy ich względną dokładność, czytać je należy z dużą ostrożnością, jako że źródła z zasady nie precyzują podawanych danych i nie wiemy, czy poza Węgrowem informatorzy ujęli w swych raportach wszystkich członków chasydzkich rodzin, czy tylko głowy tych rodzin, czy może wszystkie dorosłe osoby uczęszczające do chasydzkich sal modlitewnych. Najbardziej prawdopodobna wydaje mi się ta ostatnia hipoteza. Jeśli ją przyjmiemy i założymy, że w statystycznej chasydzkiej rodzinie było 5 osób, w tym 1,25 dorosłego mężczyzny (ojciec rodziny, a w co czwartej familii również jeden stary rodzic, zięć na utrzymaniu teściów lub syn w wieku powyżej trzynastego roku życia), to dla uzyskania rzeczywistej liczby wszystkich członków chasydzkich rodzin w danej miejscowości powinniśmy liczby podane w urzędowych zestawieniach przemnożyć przez 4 (to jest 5:1,25). Przy tak rozszerzonym założeniu procentowy udział chasydów w całej populacji wymienionych miast podaje ostatnia, szósta kolumna tabeli. Założenie to można uznać za maksymalne, jako że przelicznik 1,25 dorosłego mężczyzny w rodzinie wydaje się minimalny, a 5 osób w rodzinie to górny wynik, uzyskany w urzędowym spisie ludności żydowskiej w województwie podlaskim²⁷³.

Dane dla całego badanego obszaru wahają się więc między 3,4 a 10,2%. Nawet przy założeniu maksymalnym, że wymienieni w spisie to jedynie ojcowie 5-osobowych rodzin, wynik nie przekracza 13% żydowskiej populacji tych miast. Przypuszczenie, że każdy uczęszczający do *shtybla* mężczyzna był głową rodziny, wydaje się jednak mało prawdopodobne, ponieważ pomija tych wszystkich, którzy ukończyli 13 lat, a własnej rodziny jeszcze nie założyli. Poza tym liczne antychasydzkie relacje z tego czasu wskazują, że nowy ruch był szczególnie atrakcyjny dla ludzi młodych (i kobiet) i że chasydzkie izby modlitwy wabiły przede wszystkim młodzież, czasami nawet uciekającą od rodziców. Nie każda uczęszczająca

²⁷¹ W Węgrowie źródło podaje tylko liczbę rodzin. Tu i dalej do obliczenia przyjmuję, że statystyczna rodzina składała się z 5 osób. Liczby między 3,92 a 5,15 osób w rodzinie uzyskałem na podstawie danych Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, zebranych w latach 1827-1830 w gminach żydowskich województw mazowieckiego i podlaskiego (AGAD, CWW 1439). Dla niniejszych obliczeń przyjmuję górny wynik, jako bardziej prawdopodobny. Wypada zwrócić uwagę, że przyjęcie ewentualnie większej liczby osób w rodzinie nie ma zasadniczego wpływu na nasze obliczenia, jako że wraz z większą liczebnością statystycznej rodziny, przyjęc też musimy wyższą liczbę dorosłych mężczyzn w rodzinie, a zatem proporcja liczby dorosłych mężczyzn (to jest liczonych chasydów) i liczby kobiet i dzieci pozostanie zbliżona. O wielkości rodziny żydowskiej w XVIII-wiecznej Rzeczypospolitej (a dokładniej o liczbie osób mieszkających we wspólnym gospodarstwie) zob. Raphael Mahler, *Jidn in amolikn Pojln in licht fun cifrn*, Warsze 1958, s. 182-184. Mahler przyjmuje średnio 6 osób w domu, jednak liczba mieszkających we wspólnym gospodarstwie domowym jest zapewne nieco wyższa niż liczba członków rodziny, gdyż może obejmować również pomoc domową, uczniów czy pomocników sklepowych.

²⁷² Por. AGAD, CWW 1439, s. 194-288.

²⁷³ Tamże.

Tabela: Liczba chasydów w województwie podlaskim w 1823 roku

Miasto	Ludność żydowska (1827)	Liczba rodzin żydowskich (1830)	Liczba chasydów (1823)	Procent chasydów w populacji żydowskiej (założenie minimalne)	Procent chasydów w populacji żydowskiej (założenie rozszerzone)
Adamów	108	21	0	0%	0%
Biała	2091	415	15	0,7%	2,9%
Garwolin	141	385	0	0%	0%
Kosów	315	147	10	3,2%	12,7%
Łaskarzew	0	0	0	0%	0%
Łuków	2023	674	20	1%	3,9%
Maciejowice	337	87	0	0%	0%
Osieck	102	23	0	0%	0%
Parczew	1079	294	40	3,8%	14,8%
Parysów	220	48	0	0%	0%
Siedlce	2908	391	30	1%	4,1%
Sokołów	1186	484	100	8,4%	33,7%
Stężyca	0	0	0	0%	0%
Stoczek	0	0	0	0%	0%
Terespól	1019	250	5	0,5%	2,0%
Węgrów	1436	379	30 rodzin	7,9%	7,9%
Żelechów	1266	466	60	4,7%	19,0%
RAZEM	14473	4064	490	3,4%	10,2%

Źródła: AGAD, CWW 1871, s. 9-38; 1439, s. 194-288; Bohdan Wasutyński, *Ludność żydowska w Polsce w wiekach XIX i XX. Studium statystyczne*, Warszawa 1930.

do sztybla osoba powinna więc być liczona jako reprezentant chasydzkiej rodziny. Rozdarcie w żydowskich domach musiało być szczególnie częste w okresie wzrostu ruchu, kiedy wiele rodzin było podzielonych na zwolenników i przeciwników chasydyzmu²⁷⁴. Szacunek na poziomie poniżej 10% wydaje się więc najbardziej wiarygodny, tym bardziej, że w pięciu najważniejszych ośrodkach źródła mówią o liczebności poniżej podanej liczby („do...”), a szacunek 1,25 dorosłego mężczyzny na statystyczną rodzinę jest szacunkiem minimalnym.

Przytoczonych liczb nie można traktować dosłownie, wydaje się jednak, że oddają- przynajmniej w przybliżeniu - skalę chasydyzmu, którego zwolennicy w Królestwie Polskim stanowili w latach dwudziestych XIX w. mniej niż 10% populacji żydowskiej. Zbliżone liczby wynikają z badanych dokumentów tak z Płocka i Częstochowy, jak i z województwa podlaskiego, co dodatkowo potwierdza ich wiarygodność. Bardzo podobne były również szacunki Komitetu Starozakonnych w 1834 r. oraz Daniela Neufelda, którego wspomnienia, ogłoszone w 1862 r., odwoływały się do epoki sprzed 1830 r. Zapewne istniały w tym czasie ośrodki o znacznie wyższym odsetku chasydów, jak choćby Sokołów według danych z 1823 r. Szczególną siłą i aktywnością adherentów chasydyzmu w Sokołowie potwierdzają współczesne raporty burmistrza i wrogiego im dozoru bóżniczego²⁷⁵. Chasydzi utrzymywali tam własnego rzeźnika, trzy sale modlitw w domach Jójny Hurweca, Moszka Ajzenberga i Dawida Jankielowicza, a nakłanianiani przez burmistrza do powrotu do gminnej synagogi, odpowiedzieli: „a kto Burmistrza patrzeć będzie, czyli do kościoła chodzi?” Ośrodkami większej koncentracji zwolenników chasydyzmu

²⁷⁴ Atrakcyjność chasydyzmu dla młodzieży podkreślał szczególnie Mendel Lefin. O tym zob. Sinkoff, *Tradition and Transition...*, s. 113-116. Rozdarcie rodzin podnosiło też wielu antychasydzkich polemistów w Królestwie Polskim, np. Abraham Stern (zob. Mahler, *Hachasidut...*, s. 477-480) i Eliaż Moszkowski (zob. AGAD, CWW 1436, s. 215-233). Parczewski dozór bóżniczy żalił się, że: „wchodzący do nich [to jest do chasydów - MW] weźmie ojcu lub żonie fant jaki, albo pieniędzy trochę, i to pomiędzy nimi straci; te więc są złe skutki, jak również, iż się już rodziców inni nie słuchają”.

²⁷⁵ AGAD, CWW 1871, s. 102-106.

były zapewne też siedziby cadyków – Kozienice, Radzyń, Przysucha, Opatów, a ze znanych nam miast Żelechów. Jednak i te skupiska nie musiały być wielkie, skoro w 1824 r. w Żelechowie chasydzi stanowili mniej niż 20% gminy. Do jednego z najważniejszych cadyków tego pokolenia, Meira Rotenberga (1760-1831) zjeżdżały w 1819 r. do Stopnicy „setki Żydów z bliska i z daleka”, a u szczytu potęgi (1825) w Opatowie na każdy szabat przybywało tylko około 200, zaś na wielkie święta 500-600 osób spoza miasta²⁷⁶. Nawet jeśli uznamy, że w samym Opatowie mieszkała na stałe pewna liczba zwolenników Meira, to wciąż nie są to wielkości imponujące²⁷⁷.

Jeśli liczby te wydają się nieprawdopodobnie niskie, wynika to z anachronicznego przenoszenia na początek XIX stulecia zjawisk z drugiej jego połowy, gdy chasydyzm był znacznie większą siłą. W dobie konstytucyjnej chasydyzm był wciąż mało znaczącym (choć już nie marginalnym) ruchem i tak też traktowali go maskile Królestwa Polskiego, widząc większe zagrożenie dla postępów oświecenia w tradycyjnych instytucjach gminnych, a nie w nowym ruchu mistycznym. Alarmujące opisy chasydów w broszurce Radomińskiego i ich demoniczny obraz w romansie Niemcewicza, a nawet agresywne działania Sterna (podobno też Posnera), jednego z najbardziej wpływowych maskili Kongresówki, nie były w stanie zmienić postaw większości polskich zwolenników haskali.

Zapewne, można znaleźć też inne przyczyny ignorowania chasydyzmu przez pierwsze pokolenia maskili Królestwa. Jedną z nich była ideowa zależność od haskali berlińskiej, dla której chasydyzm był tylko odległym zjawiskiem powstającym właśnie na skrajach cywilizowanego świata, interesującym o tyle, o ile stanowił przykład cywilizacyjnego zapóźnienia wschodnioeuropejskich współwyznawców (jak widzieliśmy to w przypadku Majmona). Polscy maskile zapewne stykali się z chasydyzmem znacznie częściej niż Mendelssohn czy Wessely, to jednak nie wystarczyło do określenia własnego stosunku do złożonych problemów otaczającego świata. Duża część publicystyki tych mało oryginalnych naśladowców haskali berlińskiej to parafrazy lub wręcz dosłowne cytaty z prac maskili niemieckich. Trudno się spodziewać, by mogły się w nich znaleźć oryginalniejsze uwagi na temat sytuacji religijno-społecznej polskich Żydów. Maskile z Królestwa stosunkowo długo posługiwali się ilościowo i jakościowo ograniczonym zestawem recept na reformę ludu żydowskiego zapożyczonych od niemieckich mistrzów. Walka z chasydyzmem wśród nich nie figurowała.

Jednak decydującą przyczyną dla tak małego zainteresowania chasydyzmem w latach 1815-1830 była zapewne mała liczebność jego zwolenników, ich niewielkie wpływy i małe zagrożenie z ich strony. Żydowscy zwolennicy modernizacji zwrócili uwagę na chasydyzm dopiero w latach trzydziestych i czterdziestych XIX w., a więc wtedy, gdy zaczął widocznie zwiększać zasięg swego oddziaływania i stał się dla haskali niebezpiecznym konkurentem.

²⁷⁶ Salezy Majmon, Luźne kartki, Z dziejów rozkrzewienia się u nas chasydyzmu, Izr. 29 (1894), nr 40, s. 329; APK, RGR 4399, s. 16-21; AGAD, KRSW 6635, k. 16-17. Przedruk protokołu w Maher, Hachsidut..., s. 495-497.

²⁷⁷ Znany przykładem dworu chasydzkiego o wielkiej popularności był dwór Szneura Zalmana, który wydał swym zwolennikom zakaz odwiedzania go częściej niż raz w roku. Zob. Immanuel Etkes, Darko szel rabi Szneur Zalman miLadym keminhag szel chasidim, „Zion” 50 (1995), s. 334-341; Naftali Loewenthal, Communicating the Infinite. The Emergence of the Habad School, Chicago 1990, s. 47-48. Wbrew przyjętej tezie, przyczyną wydania zakazu wcale nie musiała być zbyt wielka liczba zwolenników. Mogło chodzić raczej o dążenie do nadania bardziej spekulatywnego, a nie ludowego, charakteru stworzonemu odłamowi chasydyzmu (chabad). Za taką interpretacją Regulacji z Łozny przemawia m.in. fakt, iż wydane zostały jednocześnie z Tanią, która miała być szeroko dostępnym przewodnikiem duchowym. Poza tym, znane nam liczby pielgrzymów do innych wielkich dworów chasydzkich wskazują, że nie były to wielkości oszałamiające, np. na dworze Meira w Przemyślanach w 1839 r. zgromadziło się ok. 3000 osób; w 1826 r. dwór Izraela z Ruzyna na święta odwiedzało ok. 1000 chasydów, a w 1844 r. w Sadagórze na Jom Kipur zjechało się doń ponad 3000 wyznawców – zob. David Assaf, The Regal Way. The Life and Times of Rabbi Israel of Ruzhin, tłum. David Lauvish, Stanford 2002, s. 157, 352, przyp. 5. Co więcej, Assaf uważa, że liczby te są zawyżone. W 1845 r. Eliasz Moszkowski, maskil z Działoszyca, donosił: „Do tych to naczelników czyli Rebów zjeżdżają i zgromadzają się z odległych okolic Królestwa, mężczyzny, kobiety z dziećmi i nawet całymi rodzinami, po kilkaset osób na szabasy, a po tysiące na święta” (zob. aneks 4).



MIĘDZY POWSTANIAM I WZROST ZAINTERESOWANIA CHASYDYZMEM I JEGO PIERWSZE REINTERPRETACJE

Upadek powstania listopadowego, koniec rządów konstytucyjnych w Królestwie Polskim i jego postępująca unifikacja z Cesarstwem Rosyjskim przyniosły widoczne zmiany w położeniu całego społeczeństwa, również w sytuacji społeczności żydowskiej, tak zwolenników modernizacji, jak i wyznawców chasydyzmu²⁷⁸. Lata między powstaniem listopadowym i styczniowym to czas szybkiego wzrostu obu tych formacji. Zarazem był to czas widocznego przewartościowania w „polityce żydowskiej” rządu polskiego, który stopniowo odchodził od planów „cywilizacji” i polonizacji ludu żydowskiego, a ograniczał się do działań zmierzających do zachowania *status quo* i spokoju społecznego. Ta zmiana kursu znacząco osłabiła pozycję zwolenników *haskali*, którzy przestali być dla rządu polskiego ważnym sojusznikiem, a jednocześnie ułatwiła rozwój ruchu chasydzkiego, który mógł się teraz łatwo przedstawiać jako obrońca porządku publicznego. Naturalnym tego skutkiem wśród polskich *maskili* był wzrost zainteresowania chasydyzmem, a wkrótce również wzrost wzajemnej wrogości.

Wzrost zainteresowania chasydyzmem

W końcu lat trzydziestych i na początku czterdziestych pojawiły się pierwsze publikacje polskich *maskili* wskazujące na stopniowy wzrost zainteresowania chasydyzmem. Były to nieliczne teksty literackie i zdecydowanie liczniejsze publicystyczne. Wzmianki o chasydyzmie były na przykład częstym elementem relacji z polskich gmin żydowskich, zwłaszcza z prowincji, w niemieckim piśmie żydowskim „Allgemeine Zeitung des Judentums”. We wczesnym okresie istnienia pismo to było żywo zainteresowane kwestiami religijnymi i życiem Żydów w Europie Wschodniej, toteż doniesienia z Warszawy, Kalisza, Częstochowy czy Wolnego Miasta Krakowa publikowano tam stosunkowo często²⁷⁹. Stosunek do chasydyzmu, przebijający przez owe teksty, był bardzo zróżnicowany, a samo pismo nie miało w tej mierze jasnej linii programowej. Warszawski korespondent dr Józef Bernstein relacjonował zupełnie beznamyślnie wzrost znaczenia tej „dużej partii” i rolę, jaką odegrała w elekcji nadrabina Warszawy Chaima Dawidsohna²⁸⁰. Podobnie neutralny był ton relacji ze szkoły Anny Waldenberg dla dziewcząt żydowskich²⁸¹. Zupełnie inaczej, emocjonalnie i agresywnie pisał o chasydach anonimowy korespondent blisko związany ze Szkołą Rabinów (być może Antoni Eisenbaum), który oskarżał

²⁷⁸ O polityce wobec Żydów w dobie unifikacji najobszerniej pisał Eisenbach, *Emancypacja...*, s. 316-322.

²⁷⁹ Np. Krakau [korespondencja], *AZJ* 4 (1840), nr 47, s. 665; Krakau [korespondencja], *AZJ* 5(1841), nr 4, s. 43.

²⁸⁰ Zob. J[oseph] B[ernstein], *Zeitungs- und Nachrichten. Russland und Polen. Warschau* [korespondencja], *AZJ* 3 (1839), nr 82, s. 361.

²⁸¹ L., *Russland und Polen. Warschau* [korespondencja], *AZJ* 4 (1840), nr 35, s. 494-495.

ich o zahamowanie intelektualnego i gospodarczego rozwoju Żydów polskich²⁸². Jeszcze inaczej odnosił się do chasydyzmu umiarkowanie mu niechętny autor korespondencji na temat palenia tytoniu w *bet hamidrasz*, być może Jakub Tugendhold²⁸³. Ta i inne wzmianki powstały niewątpliwie pod wpływem zwiększonego zainteresowania ruchem, jakie na przełomie lat trzydziestych i czterdziestych daje się zauważyć w czasopismach niemiecko-żydowskich, przede wszystkim we wspomnianym „Allgemeine Zeitung des Judentums”, ale również w „Der Orient” i „Israelitische Annalen”²⁸⁴. Było to zjawisko dwukierunkowe: chasydyzm był coraz częściej opisywany w prasie żydowskiej na skutek coraz częstszych doniesień na jego temat z Europy Wschodniej, te zaś były efektem coraz większej uwagi poświęcającej chasydyzmowi w czytowanej tam prasie żydowsko-niemieckiej. Polscy maskile drukowali swoje relacje najczęściej w „Allgemeine Zeitung des Judentums” (wyjątkiem byli Chaim Zelig Słonimski i Jakub Reifman, którzy regularnie pisywali do „Orientu”), toteż w opiniach o chasydyzmie powoływali się zazwyczaj na esej *Der Chassidismus in Polen*, opublikowany tam w latach 1839-1840, uważany za autorytatywne źródło informacji o chasydach Królestwa Polskiego, choć tekst poświęcony był wyłącznie wczesnej doktrynie i nie poruszał kwestii organizacji społecznej, obyczajowości czy życia codziennego chasydyzmu w Polsce (zresztą identycznie było z artykułami w dwóch pozostałych czasopismach). Nic w tym dziwnego, skoro jego autorem był pochodzący z Brodów maskil Julius Barasch (1815-1863), w tym czasie młody student medycyny w Berlinie, nie mogący znać realiów chasydyzmu w Królestwie²⁸⁵. To wskazuje, jak skąpe musiały być wiadomości polskich maskili o polskim chasydyzmie.

Obszernie o „chasydzkiej cholercie” pisał na początku lat czterdziestych nawet Jakub Bursztyński. Przypomnijmy, że w 1821 r., w bogatej korespondencji z władzami wojewódzkimi w ogóle nie zauważał istnienia chasydyzmu. Dwadzieścia lat później, w znanej nam już relacji z Częstochowy, z dumą przedstawił sukcesy oświeczonej gminy w zwalczaniu tej „epidemii” i donosił, że „trucizna przyniesiona przed 50-60 laty z Ukrainy do Polski” poczyniła w Częstochowie mniejsze szkody niż w innych gminach, a częstochowscy chasydzi, zwolennicy cadyka z Radoszyc Isachara Bera (1765-1843) należą do najbardziej umiarkowanych. Według autora było to wynikiem ostrej walki toczonej z chasydami przez całą gminę żydowską²⁸⁶.

Taki otwarcie wrogi ton był wspólny dla korespondentów z partykularza. Z niechęcią wspominał o chasydach na przykład autor z Kalisza, donoszący o ich opozycji wobec Szpitala Starozakonnych, kierowanego przez tamtejszego maskila Ludwika Mamrotha²⁸⁷. Stosunkowo sporo uwagi poświęcił im również korespondent z Lublina, choć równocześnie twierdził, że w tym mieście prawie ich nie ma. Do cadyków chodzą po poradę nie tylko nieliczni chasydzi, lecz także misnagdzi, bo w Lublinie lud żydowski nie ma właściwie żadnej opieki lekarskiej. Oszukańcy cudotwórcy są więc jedyną namiastką opieki zdrowotnej dla biednego ludu. A cha-

²⁸² Die Rabbinerschule, AZJ 4 (1840), nr 23, s. 330-336.

²⁸³ Russland und Polen. Warschau [korespondencja], AZJ 4 (1840), nr 46, s. 649-651.

²⁸⁴ Zob. np. Der Chassidismus in Polen. 1. Artikel, „Der Orient” 2 (1841), nr 6, s. 46-48, nr 7, s. 55-56; Orient. Jerusalem [korespondencja], Der Orient” 4 (1843), nr 16, s. 121-122. Die Gallizischen Rabbinen, „Israelitische Annalen” 1 (1839), nr 30, s. 238-239, nr 31, s. 246-247, nr 32, s. 253; Getreues Bild von der Beschaffenheit der Israeliten in Podlesie, Lithauen und Reußen, „Israelitische Annalen” 2 (1840), nr 31, s. 261-263, nr 32, s. 269-271, nr 33, s. 278-279, nr 35, s. 294-296.

²⁸⁵ Julius Barasch, *Der Chassidismus in Polen*, AZJ 3 (1839), nr 99, s. 618-620, nr 100, s. 631-632, nr 101, s. 650-651; 4 (1840), nr 17, s. 245-246, nr 26, s. 378-380, nr 27, s. 394-396, nr 40, s. 577-579, nr 41, s. 588-594. Artykuł ukazał się pod pseudonimem „Julius Marcussohn B” rozwiązany przez Ludwiga Philippsohna, *Der Chassidismus*, AZJ 22 (1858), nr 52, s. 713. „Polska” w tytule artykułu była zapewne określeniem gatunkowym, odróżniającym opisywany fenomen od średniowiecznego chasydyzmu niemieckiego, a nie geograficznym, wskazującym na szczególne zainteresowanie Królestwem Polskim, czy nawet szerzej - wszystkimi ziemiami polskimi. Podobnie wspomniany przed chwilą artykuł w „Oriencie”.

²⁸⁶ J[akub] B[ursztyński], Russland und Polen. Czenstochau [korespondencja], AZJ 5 (1841), nr 40, s. 567-568.

²⁸⁷ Russland und Polen. Von der polnischen Gränze [korespondencja], AZJ 5 (1840), nr 22, s. 310.

sydzki *bet hamidrasz* jest najpopularniejszym miejscem plotek (*Schwatzhaus*), a nie modlitw i studiów religijnych (*Lehrhaus*)²⁸⁸.

Najwięcej informacji o postawach ówczesnych maskili wobec chasydyzmu przynosi ciekawa dyskusja, jaka toczyła się na łamach „Korespondenta”, „Gazety Porannej”, „Gazety Codziennej” i „Allgemeine Zeitung des Judentums” w latach 1839-1840 przy okazji sporu o kierunek edukacji żydowskiej w Polsce. Debatę zainicjował młody warszawski maskil Edward Hering (1818-1888)²⁸⁹. Wypowiadając się na temat postępów oświaty, główną zasługę w tym zakresie przypisał Szkole Rabinów i szkołom elementarnym działającym w Warszawie od 1820 r. Ale przyznał, że pewien mimowolny wkład wniosła tu według niego również sekta chasydów, która przez rozluźnienie norm tradycyjnego judaizmu, ułatwiła postępy „światła cywilizacji” w fanatycznych masach żydostwa²⁹⁰. W jednym, zbyt długim zdaniu opisał to następująco²⁹¹:

Sekta nawet *Chasidimów*, ta sekta, której prawdziwej podstawy i wzrostu nikt dokładnie nie wytłumaczył, ta sekta, która swoim postępowaniem tak dalece się od prawdziwego znaczenia swego nazwiska oddaliła, która od większej prawie połowy swych prawie-współwyznawców jest wzgardzona, a która w wyuzdanym postępowaniu małe powetowanie za ścisły regularyzm znaleźć chce, przez tę właśnie pewne libertynostwo i liberalność swych zasad mimowolnie się przyczynia do przełamania tej mocnej wiekami ustalonej przegrody, która światłu cywilizacji nie dozwala się przedrzeć do tych, którzy z fanatyzmem religijny łącząc, każdą nowość jaką, już dawno znaną, potępiania godną wprost, nie zastanowiwszy się nawet nad korzyściami tej nowości, nazywają.

Hering zauważył, że przy wszystkich negatywnych cechach, chasydzi potrafią zdobyć się na czyny bezinteresowne i uczucia szlachetne, na przykład „poważanie i miłość, [...] poświęcanie i to lekceważenie, tak korzyści jak pieniędzy”. To stanowi o mocy i decyduje o bezgranicznym wpływie, jaki chasydzcy „naczelnicy” mają na swych wyznawców. Ale i sprawia, że chasyd jest potencjalnie „zdolniejszym i więcej jest pochopnym do wrażeń oświaty” i można mieć nadzieję, że „z tej tak nieczystej kałuży z postępowaniem czasu czysty kiedyś strumień wytryśnie”. Oczywiście, Hering natychmiast dodał, że nie zamierza w ten sposób pochwalać sekty chasydzkiej, gdyż dobro wynika z niej mimowolnie, a nawet wbrew woli chasydów. To naturalnie był ukłon w stronę ich przeciwników.

Omawiany artykuł, bardziej niż jakikolwiek inny tekst z tego czasu, wskazywał na zatrważająco niski poziom wiedzy polskich maskili o chasydach. Hering zdawał sobie z tego sprawę, pisząc o niewyjaśnionych wciąż źródłach potęgi tego ruchu i formułując pierwsze na ten temat hipotezy. Nowatorskie były u Heringa samo podjęcie refleksji nad chasydyzmem i próba zintegrowania ich z ogólniejszymi planami edukacyjnymi. Ale jednocześnie opinie o chasydach, zwłaszcza o ich libertynizmie i wyuzdaniu, wskazują, że autor nie miał pojęcia o ich rzeczywistym stosunku do prawa rytualnego i opierał się raczej na powierzchownych generalizacjach, najpewniej rozprawie Davida Friedländera, a nie na rzetelnej obserwacji. Epitety, jakimi obdarzał chasydyzm, to wciąż te same przymiotniki, które funkcjonowały w literaturze haskalowej od końca XVIII wieku.

Druga, równie znamienita rzecz, to reakcja na przypuszczenie Heringa, że chasydzi mogą okazać się chcąc nie chcąc czynnikiem sprzyjającym postępowi. Izaak Emes (zapewne pseudonim), odrzucając wszystkie tezy artykułu Heringa, szcze-

²⁸⁸ Die Gemeinde Lublin, AZJ 5 (1841), nr 28, s. 408-410, nr 31, s. 446-447, nr 33, s. 474-475, nr 37, s. 534-536.

²⁸⁹ Edward Hering, Rzut oka na stan oświaty Izraelitów w Polsce, „Gazeta Poranna” (1839), nr 286, s. 3-4, nr 288, s. 3-4 [również w „Korespondent” (1839), nr 279, s. 3-4, nr 281, s. 3-4].

²⁹⁰ Pogląd ten powrócił w latach siedemdziesiątych za sprawą rosyjskiego maskila Abrahama Bera Gottlobera. Zob. Feiner, Haskalah and History..., s. 316.

²⁹¹ Hering, Rzut oka..., nr 286, s. 4.

gólną uwagę poświęcił wątkowi chasydzkiemu²⁹². Za mrzonkę uznał przekonanie, że rozluźnienie przepisów rytualnych doprowadzi chasydów do przyjęcia oświaty, gdyż rytuał misnagdów zastąpili ślepą wiarą w cadyków, których obdarzają bezgranicznym zaufaniem i którym przypisują moc kierowania wyrokami boskimi. Chasydzi są skażeni nienawiścią do wszystkich tych Izraelitów, którzy nie podzielają ich przekonań. Ślepa wiara degeneruje ich wręcz fizycznie: „Chód, postawa, potoczne nawet ich rozmowy, noszą na sobie piętno ich ciemnych wyobrażeń o świecie. Wrogi wschodzącej oświaty, w ukryciu przeklinają czcicieli tejże”. Uwodząc lekkomyślną młodzież, chasydyzm z dnia na dzień rośnie w potęgę. Wprawdzie wiara w cadyków dałaby się użyć jako narzędzie cywilizacji, ale tylko wtedy, kiedy sami cadykowie zechcieliby tej cywilizacji sprzyjać. Tymczasem „naczelnicy” utrzymują swych wyznawców w fanatyzmie i ciemnocie, by tym łatwiej ciągnąć z nich zyski.

W artykule Emesa pojawiły się niemal wszystkie oskarżenia obecne tradycyjnie w haskalowej krytyce chasydyzmu, do tej pory słabo widoczne w haskalowym piśmiennictwie Królestwa Kongresowego, ale powszechne na przykład w Galicji. Chasydzi zdefiniowani zostali jako ciemni i fanatyczni przeciwnicy oświaty, nienawistnie zwalczający swych przeciwników, a jednocześnie utrzymywani w zaślepieniu przez swych przewrotnych przywódców, którzy z owej ciemnoty czerpią korzyści finansowe. Emes odrzucił wszelkie próby refleksji nad żywotnością ruchu, tezy Heringa uznał za całkowicie błędne, a jedyny powód do szacunku znalazł w jego ignorancji („na pochwałę autora muszę nadmienić, iż zdradza małą znajomość tej gorliwej sekty religijnej”), bo miała ona świadczyć, że Hering jest jak najdalszy od tego zjawiska. Jak się zdaje, cnota ignorancji była w owej dziedzinie nadzwyczajnie powszechna. Odchodząc na chwilę od tej prasowej dyskusji, można wspomnieć dla przykładu, że Abraham Buchner, ogłaszając prenumeratę na swe dzieło *Kwiaty wschodnie* informował, że zaprenumerował je „także szanowny Rabi Izrael z Warki”²⁹³. Jeden z najsłynniejszych, a na pewno najaktywniejszy cadyk tego pokolenia, rabin z Warki miał na imię Izaak. Równie mało o chasydach wiedział Abraham Paprocki, nauczyciel historii w Szkole Rabinów, który w pierwszym polskim podręczniku historii Żydów nie napisał nic o chasydyzmie w Królestwie, a powierzchowne wzmianki o początkach tego ruchu i stosunkach religijnych w zachodnich guberniach Cesarstwa Rosyjskiego zostały w całości przepisane z Marcusa Josta²⁹⁴. Rozdział między informacjami (choćby przepisany) o religijności chasydów rosyjskich a kompletnym brakiem danych o chasydach w Królestwie Polskim jest tu uderzający.

Równie słabo zorientowane w dyskutowanych kwestiach były następne głosy o artykule Heringa. Antoni Eisenbaum oskarżał autora o ignorancję i oburzał się, iż mógł on przypuścić, że chasydzi – choćby nieświadomie – przyczynią się do poprawienia poziomu oświaty Żydów²⁹⁵:

Nie mogę pojąć, jakim sposobem pan H. spodziewa się rozszerzenia oświaty między żydami od Chasydymów. Czy może nam pan H pokazać choć jednego Chasyda, który by swego syna posłał do szkół lub oddał do rzemiosła? Czyliż widział, żeby Izraelita poświęcający się rzemiosłu, zostawszy później zwolennikiem tej szkoły, doskonalił się dalej w zaczętych zawodzie? Czy wyszedł w ich postępowaniu choć najmniejszą przepowiednię zbliżającą się u nich cywilizacji, jak to ochędóstwo, obyczajność, ubiór itp.? Podług mnie, sekta ta jest hamulcem rozszerzającej się zorzy oświaty pomiędzy Izraelitami polskimi, a naczelnicy ich będą się na zawsze starali oddalić od swoich zwolenników

²⁹² Izaak Emes, Uwagi nad artykułem: „Rzut oka na stan Izraelitów w Polsce”, „Gazeta Codzienna” (1839), nr 2668, s. 3-4, nr 2669, s. 3-4.

²⁹³ A[braham] Buchner, Prospekt na dzieło Kwiaty wschodnie..., „Gazeta Codzienna” (1840), nr 2994, s. 1-2.

²⁹⁴ A[braham] Paprocki, Krótki rys dziejów ludu izraelskiego od jego początku aż do naszych czasów (dla Izraelitów) ułożył..., Warszawa 1850, s. 285-287, 315-318.

²⁹⁵ Z. [Antoni Eisenbaum], Uwagi nad artykułem p. Hering, „Gazeta Codzienna” (1839), nr 2678, s. 3.

choć najmniejszy nawet promyk światła, inaczej na cóż by się przydały ich zwodnicze obietnice i w co by się ich powaga obróciła?

Eisenbaum powtarza więc tradycyjne antychasydzkie zarzuty w chętnie przezeń używanej agresywnej formie i właściwie nie odnosi się do zasadniczej tezy Heringa. Nie był skłonny zmienić nastawienia do chasydyzmu, czy przynajmniej rozważyć jego pozytywne strony choćby dlatego, że przyznając chasydom udział w szerzeniu oświaty i gotowość do jej przyjęcia musiałby jednocześnie umniejszyć zasługi kierowanej przez siebie Szkoły Rabinów (artykuł był hymnem na jej cześć) oraz przyznać się do własnej porażki w edukowaniu wyznawców chasydyzmu. Eisenbaum poczuł się artykułem Heringa najwyraźniej dotknięty osobiście.

Niezależnie od napastliwej formy polemiki z Heringiem, w poglądach Eisenbauma nastąpiło jednak pewne istotne przesunięcie. O ile w latach dwudziestych jego wczesne teksty zupełnie ignorowały chasydyzm, to teraz, w końcu lat trzydziestych, gotów był przyznać, że ruch stanowi istotny problem, choć jeszcze nie widział potrzeby podjęcia nad nim głębszej refleksji. Zmiana w ocenie ważności chasydyzmu jest jeszcze lepiej widoczna w następnym głosie tej dyskusji, również Eisenbauma (najprawdopodobniej) lub któregoś z jego bliskich współpracowników. Autor utrzymuje, że chasydyzm jest głównym zagrożeniem dla postępu „cywilizacji” wśród Żydów polskich, a jego sukcesy stanowią główną przeszkodę w szerzeniu oświaty²⁹⁶. Z tą opinią zgadzali się i inni uczestnicy debaty²⁹⁷. Po dwudziestu latach marginalnej obecności w piśmiennictwie polskiej haskali, chasydyzm zaczął więc wyłaniać się jako jeden z głównych problemów modernizacji Żydów polskich, choć wzrost zainteresowania nie oznaczał jeszcze wzrostu wiedzy na ten temat. Nie uległy również zmianie oceny chasydyzmu (jednako wrogie od końca XVIII w.), wysuwane przeciw niemu argumenty i programy walki (czy właściwie ich brak), a jedyna próba refleksji nad jego fenomenem, podjęta przez Edwarda Heringa, spotkała się z jawnie wrogą reakcją obrażonych etatowych „postępowców”.

Teatr chasydów Efraima Fischelsohna

Bardzo ciekawym, choć odosobnionym w tym czasie przykładem literackiego wykorzystania motywu chasydzkiego była sztuka zamojskiego maskila Efraima Fiszla Fischelsohna, napisana w końcu lat trzydziestych lub na początku czterdziestych XIX w. i nie opublikowana za życia autora. O samym Fischelsohnie wiadomo niewiele. Mieszkał w Lublinie i Zamościu, gdzie przyjaźnił się z Józefem Cederbaumem i Salomonem Ettingerem, pisywał po hebrajsku i w jidysz²⁹⁸. Zachowana w rękopisie sztuka *Tejator fun chsidim* (Teatr chasydów) jest typową niesceniczną dysputą między oświeconym bohaterem, Lejbem Filozofem, a grupą bełskich chasydów²⁹⁹. Dyskusja odbywa się w chasydzkim przyszkółku (*bet hamidrasz*) w Kielcach³⁰⁰, gdzie Lejb, kupiec z Krakowa, studiuje tradycyjne teksty hebrajskie (oczywiście Majmonidesa). Światły, ale wiemy religii i tradycji przywołuje typowe ha-

²⁹⁶ Die Rabbinerschule, AZJ 4 (1840), nr 23, s. 330-331, 333.

²⁹⁷ A.W. Odpowiedź na „Uwagi p. Z. nad Artykułem p. Hering”, „Gazeta Codzienna” (1840), nr 2705, s. 3-4; Zob. J[oseph] B[ernstein], Zeitungs- und Nachrichten. Russland und Polen. Warschau [korespondencja], AZJ 4 (1840), nr 7, s. 89-90.

²⁹⁸ Fragmentaryczne dane biograficzne o Fischelsohnie w Zinberg, A History..., t. 9, s. 182-183.

²⁹⁹ Dramat został opublikowany dopiero w 1929 r. – [Efraim Fiszl Fischelsohn], *Tejator fun chsidim*, „Historisze Szriftn fun YIVO” 1 (1929), kol. 645-694. Omówienie w Chaim Borodianski, *Arejnfir-sztudie cum „Tejator fun chsidim”*, „Historisze Szriftn fun YIVO” 1 (1929), kol. 627-644. Krótka charakterystyka dramatu po polsku w Salomon Łastik, *Z dziejów oświecenia żydowskiego. Ludzie i fakty*, Warszawa 1961, s. 205-207.

³⁰⁰ Warto odnotować, że w tym czasie w Kielcach nie tylko nie istniał *bet hamidrasz*, lecz także nie mieszkał tam ani jeden Żyd, o czym Fischelsohn musiał wiedzieć. Literackie Kielce są tu więc mityczną „Nibylandią”.

skalowe argumenty przeciw chasydyzmowi, dowodzi jego nieracjonalności, wskazuje na pasożytniczy tryb życia cadyków, którzy wykorzystują finansowo biedny lud żydowski. Racjonalne argumenty Lejb wspiera odwołaniami do bogatej literatury rabinicznej, co ma przekonać czytelnika o jego uczoności. Polemiści Lejba właściwie nie podejmują z nim merytorycznej dyskusji, namawiają go do wizyty u cadyka, do alkoholu (Lejb oczywiście odeń stroni), próbują go przekonać o wielkości cadyka opowieściami o jego cudach, wędrówkach duszy do nieba i niezwykłej nauce. Ostatecznie jednak okazują się gnuśnymi, oszukańczymi i tępyimi pasożytami, obzartuchami i nieukami, czego przykładem jest zarówno ich stosunek do oświeconych współwyznawców, jak i do chrześcijańskiego otoczenia. Krytyka oszukańczych praktyk stosowanych przez chasydów wobec nie-Żydów zajmuje w dyskusji ważne miejsce. Debata kończy się oczywiście triumfem maskila, a przysłuchujący się jej studenci jeszywy (tradycyjnej uczelni talmudycznej) opowiadają się po stronie Lejba i potępiają chasydów jako „żebraków i wielkich łajdaków”.

Tekst Fischelsohna to pierwszy w Królestwie Polskim tekst literacki, który wykorzystał motyw chasydyzmu, a także jeden z nielicznych powstałych w kręgu polskiej haskali lat czterdziestych. Ale jego niezwykłość nie kończyła się na tym. *Tejator fun chsidim* jest bodaj jedyną literacką dysputą między chasydem i maskilem, która wydaje się prawdopodobnym zapisem agitacyjnej działalności chasydyzmu. Toczy się ona w jędrnym, potocznym języku, często przeplatany wyrażeniami wulgarnymi, stosowanymi jednak przez obie strony (Lejb nazywa cadyków „złodziejami, bękartami i skurwysynami”)³⁰¹, które zróżnicowane zostały nie tylko argumentacją, lecz także zupełnie odmienną wizją świata. Wydaje się więc, że przy całej sympatii dla argumentów Lejba, autor dążył do jak najwierniejszego przedstawienia obu stron sporu. Wspomnieć wreszcie wypada, że dość nietypowe było i to, że utwór powstał w języku jidysz, niechętnie używanym przez wschodnioeuropejskich maskili.

Wszystkie te cechy tekstu Fischelsohna wskazują na bliskie powinowactwo z pisarstwem Salomona Ettingera, najwybitniejszego poety języka jidysz pierwszej połowy XIX w., również sięgającego okazjonalnie po motywy chasydzkie, również żyjącego w Zamościu³⁰². Poza tym, że obaj pisarze przyjaźnili się i mieszkali w tym samym mieście, nie ulega wątpliwości, że podobnie jak inni zamojscy maskile, obaj pozostawali pod silnym wpływem haskali galicyjskiej, przede wszystkim spuścizny Menachema Mendla Lefina. W przypadku Ettingera potwierdzają to zapisy źródłowe, co do Fischelsohna łatwo się tego domyślić na podstawie zachowanego utworu, *Tejator fun chsidim* realizuje bowiem dosłownie strategię Lefina (nieobcą i jego uczniom), który przedkładał walkę literacką nad polityczną³⁰³, a w propagowaniu ideologii haskali - również w sporze z chasydyzmem - chętnie sięgał po język jidysz. W utworze Fischelsohna widoczne są również związki literackie ze współczesnymi pisarzami galicyjskimi, na przykład satyryczne wzory Józefa Perla, a struktura wykazuje pewne podobieństwa ze schematem filozoficznego dialogu między domniemanym zwolennikiem oświecenia rabinem Salomonem z Chełma i średniowiecznym filozofem Majmonidesem, zastosowanym przez Judę Lejba Miesesa w antychasydzkiej satyrze *Kinat ha'emet* (Pragnienie prawdy)³⁰⁴. Związki z antychasydzkimi publikacjami Perla były jeszcze wyraźniejsze w niezachowanym wprowadzeniu do sztuki³⁰⁵. Narratorem tego hebrajskiego wstępu jest chasyd, który wyjaśnia, że *Tejator fun chsidim* to w istocie tekst chasydzki, że powinien być studiowany przez chasydów dla umocnienia ich przekonań i że należy odrzucić argumenty oświeconego Lejba, jakkolwiek przekonujące się one mogą

³⁰¹ Fischelsohn, *Tejatorfun chsidim...*, kol. 658.

³⁰² Np. Salomon Ettinger, *Szejdim*, w: tegoż, *Ale kswim fun dr. Szlojme Ettinger*, red. Max Weinreich, Warszawa 1925, s. 256-259. Nieco o chasydzkich motywach u Ettingera zob. Mahler, *Hasidism...*, s. 236-237.

³⁰³ O literackich strategiach Lefina zob. uwagi w rozdz. 1 tej pracy oraz obszerniej w: Sinkoff, *Strategie...*

³⁰⁴ O antychasydzkiej twórczości Miesesa i *Kinat ha'emet* zob. Friedlander, *Hasidism...*; tegoż, *The Struggle...*; Werses, *Hachasidut be'ejne...*; Feiner, *Haskalah and History...*, s. 96-104.

³⁰⁵ Znane jest jedynie jego streszczenie. Zob. Borodianski, *Arejnfir-sztudie...*, s. 633-634.

wydać. Jest to więc typowa mistyfikacja w stylu epistolarnej powieści Perla *Megale temirin* (Odkrywacz tajemnic), napisanej w formie listów wymienianych między chasydami. Związki z powieścią Perla podkreśla włączony do wprowadzenia list „chasydzki” o podobnej tematyce.

Ideowe, a nawet stylistyczne związki Fischelsohna z haską galicyjską są więc niewątpliwe. Od czasu Abrahama Sterna z Hrubieszowa, który w drugiej i trzeciej dekadzie XIX w. uczynił z chasydyzmu jeden z najważniejszych tematów swej publicznej działalności, Efraim Fischelsohn z Zamościa był pierwszym maskilem Królestwa Kongresowego, który poświęcił chasydom tak dużo uwagi. Powinowactwo obu maskili z zamojską szkołą haskali – jak wiemy, mocno związaną ideowo z Galicją – nie mogło tu być przypadkowe.

Projekty reform: Eliasz Moszkowski

Ożywienie zainteresowania chasydami spowodowało też pojawienie się pierwszych projektów reformy społeczności żydowskiej, które uwzględniały istnienie tego ruchu. Było to nowością, bowiem w bogatej twórczości poruszającej „kwestię chasydzką” i licznych projektach reform drugiej i trzeciej dekady XIX stulecia chasydyzm pojawiał się jedynie marginalnie, co więcej – zwykle u pisarzy chrześcijańskich (Niemcewicz, Radomiński). Abraham Stern był tu znamiennym wyjątkiem. W latach czterdziestych problem chasydyzmu w programach reform nieco szerzej podjęli również maskile. Na przykład, pod pozorem omówienia stanu higieny wśród Żydów, warszawski lekarz Benjamin Rosenblum proponował w niewielkiej pracy szereg reform religijnych. Choć deklaratywnie praca nie była wobec środowisk tradycyjnych wroga, Rosenblum konsekwentnie punkt po punkcie dowodził konieczności głębokich zmian w porządku obrzezania, łaźni, chederu, bóżnicy itd. Co ciekawe, wspominał również o chasydach. Chasydzkie łaźnie przez swą nieczystość zagrażają chorobami wenerycznymi całej populacji, a chasydzkie domy modlitwy, gdzie panuje „kiwanie się i opryskliwe krzyki”, są niebezpieczne dla zdrowia i życia osób uczęszczających³⁰⁶.

Memoriał w sprawie poprawy położenia Żydów w Polsce przedstawił w tym czasie również Eliasz Moszkowski, wpływowy przedsiębiorca i maskil z Działoszyca³⁰⁷. Projekt, jaki Moszkowski złożył w 1845 r. Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych i Duchownych, zawierał plany reformy szkolnictwa żydowskiego, walki z wólcęgostwem, żebractwem oraz ze zbytkiem, usprawnienia kontroli stanu cywilnego, utworzenia funduszy charytatywnych oraz obszernie potraktowany program walki z chasydyzmem (zob. aneks 4)³⁰⁸. Obiektem krytyki byli zwłaszcza cadykowie. Moszkowski scharakteryzował ich jako oszustów, którzy wszelkimi najnikczemniejszymi sposobami starają się utrzymać zabobony i fanatyzm, „bo przez to są w stanie wyłudzić pieniądze”. Cadykowie szerzą nietolerancję religijną, przesady, gusła, nienawiść do rządu, zakazują posyłać dzieci do szkół chrześcijańskich, a nawet do światłych nauczycieli żydowskich. Wrogami światła oświaty są więc nie wszyscy chasydzi, a tylko ich przywódcy, „gdyż dobrze wiedzą, że czym więcej oświata między Żydami się rozszerzy, tym więcej ich niegodziwe sekta [!] upadnie i zniknie”.

³⁰⁶ [Benjamin Rosenblum], Uwagi nad terazniejszym stanem starozakonnych pod względem policyjno-lekarskim przez B. R. Lekarza praktykującego w Warszawie, Warszawa 1842.

³⁰⁷ O gospodarczej działalności Moszkowskiego zob. Teresa Kozłowska, Z dziejów przedsiębiorczości żydowskiej w Małopolsce. Eliasz Moszkowski i jego kariera, BŻIH 50 (1999), nr 3, s. 49-54. O jego aktywności publicznej zob. też Szacki, Jidisze..., s. 40, 94-95; APK, RGR 4010. O działalności dobroczynnej jego potomków w Menachem Dawid Krzeński, Działoszyce [korespondencja], „Hacefira” 18 (1891), nr 142, s. 577.

³⁰⁸ AGAD, CWW 1436, s. 215-233. Zob. też AGAD, KRSW 6630, k. 81.

Autor memoriału odmalował też w czarnych barwach obyczajowość chasydzką, pielgrzymki do „naczelników”, próżniactwo, rozpustę i pijaństwo na dworach cadyków i w chasydzkich *shtyblach*, upadek materialny, na który narażają własne rodziny, wykradając jako dary dla cadyka najcenniejsze sprzęty domowe. Krytykował też burmistrzów, którzy nie przeciwdziałają szerzeniu się zepsucia i fanatyzmu w zarządzanych miastach, a wręcz przeciwnie — czerpią zyski z cadyka i przybywających doń chasydów. Dlatego radzi całkowicie zdelegalizować chasydyzm, najsurowiej zakazać wszelkich pielgrzymek do cadyków i zbierania się w izbach modlitwy, a zmusić jego wyznawców do uczęszczania do publicznej synagogi. „Kara na oszukańców i dążących do skażenia obyczajów przepisana” należy obłożyć cadyków, a sprzyjającym im burmistrzom zagrozić karami finansowymi, a nawet złożeniem z urzędu.

Tak opis chasydyzmu, jak i proponowane metody walki wyraźnie nawiązywały do koncepcji Abrahama Sterna, były jednak znacznie bardziej radykalne. Stern, obawiając się tworzenia chasydzkich męczenników, proponował unikać metod drastycznych, podczas gdy Moszkowski uważał, że należy sięgnąć po zdecydowane środki przymusu. Wyraźnej ewolucji uległ też język opisu, emocjonalny, pełen mocnych epitetów i nieskrywanej nienawiści. Memoriał Moszkowskiego dostarcza wzorowego wręcz przykładu demonizacji chasydzkich „naczelników”:

Naczelnicy ci, gdy im się udaje pewną liczbę zwolenników, następczyków i pomocników, na stronę swoją zaciągać, już przybierają tytuł *Rebe*, czyli Naczelnik, i usiłują największą ciemność, zabobonność przesądów, nienawiść religijną, przewrotnych i alegorycznych wykładów między temi wpajać, bo przez to są w stanie wyłudzić pieniędzy, rozszerzyć i utwierdzić swych wybiegi z wrózeniem, guśłami, umiejętnością leczenia chorych, zastarzałych defektów, i pozbawionych zmysłów, utrzymując także, że potrafią przez swe obroty postanowienia rządowe zniweczyć, winowajców i defraudantów od kar uwolnić, a to wszystko niby za pomocą talizmanów itp.

Projekt, choć nigdy nie opublikowany, stał się tekstem stosunkowo dobrze znanym, jako że Komisja Rządowa poprosiła o opinię w tej sprawie kilka wpływowych osób i instytucji. Większość opinii była Moszkowskiemu nieprzychylna. Mathias Rosen podkreślał, że memoriał jest pełen dobrej woli, ale naiwny i nierealistyczny³⁰⁹. Na przykład opisy wędrówek do cadyków są zdaniem Rosena przesadzone, gdyż „schadzki” te niczym się nie różnią od chrześcijańskich pielgrzymek i są aktem czysto religijnym. Zastosowanie środków przymusu uczyni tylko z chasydów męczenników i jeszcze przysporzy im zwolenników. Wystarczającym narzędziem w walce z tym ugrupowaniem może być ściśle przestrzeganie obowiązujących już przepisów o ruchu i ewidencji ludności żydowskiej, obecnie nie respektowanych należycie. Rosen podkreślił jednak, że byłyby to działania tymczasowe, gdyż do skutecznego rozwiązania „kwestii chasydzkiej” konieczna jest pełna emancypacja ludności żydowskiej. Było to wyraźne nawiązanie do poglądów Davida Friedländera, który już w 1816 r. utrzymywał, że istnienie i rozwój chasydyzmu na ziemiach polskich jest ostatecznie problemem politycznym, wynikiem z upośledzonej sytuacji prawnej zamieszkującej tu ludności żydowskiej.

Podobne stanowisko zajął wobec projektu Moszkowskiego warszawski dozór bóżniczy, między innymi Jan Glücksberg, Abraham Wienawer i Jakub Rotwand³¹⁰. Wydaje się więc, że przy jawnej niechęci do tej „szkodliwej sekty”, polscy maskile nie chcieli zaakceptować propozycji jawnie represyjnych³¹¹. Jednocześnie jednak

³⁰⁹ AGAD, CWW 1436, s. 238-254.

³¹⁰ Tamże, s. 316-319.

³¹¹ Nie można wykluczyć, że opinie polskich maskili w sprawie projektu Moszkowskiego były pośrednią reakcją na żywe w tym czasie kontrowersje wokół ewentualnej deportacji cadyka Izraela Friedmana z Sadagóry do Rosji, które podzieliły wschodnioeuropejskich maskili na obóz zaciętych wrogów chasydzkiego przywódcy i obrońców prześladowanego przez carat cadyka. Zob. Assaf, *The Regal Way...*, s. 132, 147.

środowisko haskali nie potrafiło wypracować własnego programu walki z chasydyzmem, a wobec jego rozwoju stało właściwie zupełnie bezradne.

Nowa faza ekspansji chasydyzmu

Stopniowy wzrost zainteresowania chasydami w publicystyce maskili polskich w latach trzydziestych i czterdziestych XIX w. miał dwie zasadnicze przyczyny. Pierwsza to wzrost znaczenia samego chasydyzmu, a druga to związany z tym wzrost liczby lokalnych konfliktów między stronnikiem obu ugrupowań. Chasydzi uczestniczyli w stosunkowo licznych sporach gminnych już w latach dwudziestych XIX w., jednak stroną w tych starciach była tradycyjna społeczność żydowska lub reprezentujące ją elity kahalne, oni zaś walczyli o prawo utworzenia własnych *szybli*, korzystania z niektórych wspólnych urzędów gminnych (na przykład *mykwa*) czy też niepłacenia części składek bóżniczych. Wspólnota chasydzka występowała więc w tych konfliktach jako grupa rozłamowa, z zasady mniejszościowa, walcząca o prawo autonomii w strukturach kahalnych, broniąca się przed represjami i naciskiem większości.

Lata trzydzieste, a zwłaszcza czterdzieste, przyniosły w tej mierze widoczną zmianę. Obserwujemy wtedy coraz częściej, że chasydzka partia dąży do opanowania niektórych instytucji gminnych, wymuszenia na całej wspólnocie korzystnych dla siebie rozwiązań, a nawet zdobycia pełnej kontroli nad dozorem bóżniczym³¹². Pojawiają się również konflikty wokół elekcji rabinów i duchownych, w których ważniejsze stają się chasydzkie bądź antychasydzkie sympatie kandydatów niż kwestie merytoryczne. Na przykład w Hrubieszowie w 1852 r. stronnictwo misnagdów popierające rabina Joska Gelemtera skarżyło się, że chasydzi dążą do odwołania go tylko dlatego, że nie jest chasydem³¹³. To dowodzi, że stronnictwo chasydzkie czuło się już w tym czasie dość silne, by forsować swego kandydata wbrew opozycji części gminy. Kilkanaście lat wcześniej chasydzki kandydat mógł zostać rabinem tylko w razie pozyskania niechasydzkiej większości.

Podstawową przyczyną tej zmiany był zapewne wzrost siły społecznej ruchu, przede wszystkim jego liczebności. Potwierdzają to niemal wszystkie relacje z tego czasu, na przykład warszawskich i krakowskich korespondentów „Allgemeine Zeitung des Judentums”. Jeden z autorów (być może Eisenbaum) utrzymywał nawet, że chasydzi stanowią w Polsce (Królestwie czy dawnej Rzeczypospolitej?) 2/3 wszystkich Żydów, jednak z relacji wynikało jednoznacznie, że liczby te miały funkcję polemiczną, miały usprawiedliwić politykę obozu postępowego i dowodzić niemożności szybkich zmian w konserwatywnych gminach³¹⁴. Równie nieprawdopodobne wydaje się twierdzenie warszawskich chasydów z 1855 r., że stanowią 6 tys. głów rodzin (ok. 30 tys. dusz), czyli około 75% całej populacji żydowskiej Warszawy, tym bardziej, i ono wyraźnie służyło polemice³¹⁵. Jedynym źródłem urzędowym sugerującym tak wysoki odsetek jest raport powiatu mławskiego z 1857 r., obliczający liczbę chasydów i innych osób nie uczęszczających do bóżnicy (dziewcząt i rodzin chasydzkich) na 5/6 tamtejszej populacji żydowskiej³¹⁶. Większość tak korespondentów „Allgemeine Zeitung des Judentums”, jak i rządowych informatorów była jednak znacznie bardziej umiarkowana. Dominują sformułowania określające chasydów jako „dużą partię”, „istotną część gminy”, czy notujące, że ich „liczba coraz więcej pomnaża i wzmacnia się i cały kraj ciemnością, zabobonstwem i przesądami zalewają”, tak że znajdują się „nawet w Warszawie w znacznej

³¹² Np. w Piątku w latach 1852 i 1860 – zob. AGAD, CWW 1716, s. 73 i nast.; KWK 3224.

³¹³ AGAD, CWW 1602, s. 237 i nast.

³¹⁴ Die Rabbinerschule, AZJ 4 (1840), nr 23, s. 331.

³¹⁵ AGAD, CWW 1730, s. 94-111. Być może liczba określić miała nie tylko chasydów, lecz wszystkich ortodoksyjnych mieszkańców Warszawy.

³¹⁶ AGAD, CWW 1441, s. 85-91.

liczbie”³¹⁷. Niezależnie od powściągliwego tonu, wszystkie te relacje podkreślały widoczny zwłaszcza w ostatnich latach wzrost ruchu, a niektóre zauważały wręcz, że „Husyci zaczęli brać przewagę”³¹⁸.

Owa przewaga była zapewne względna i związana raczej z siłą społeczną i organizacją wspólnoty chasydzkiej, niekoniecznie zaś z jej wielkością absolutną, wyrażoną w liczbie zwolenników przekraczającą 50% żydowskiej populacji. Przykładem ograniczonej mocy tej formacji była wspomniana wcześniej Częstochowa, gdzie w latach czterdziestych chasydzi stanowili zaledwie ok. 5-6% żydowskiej ludności. Znany stosunkowo liczne relacje z innych kahałów również minimalizujące znaczenie tego ruchu, jednak zwykle są mało wiarygodne, jako że powstały w związku z konfliktami gminnymi i miały dyskredytować oponentów jako zwolenników marginalnej sekty. Ich częstotliwość zasługuje mimo wszystko na uwagę³¹⁹. Ze wspomnianej już korespondencji z Lublina z 1841 roku wynika nawet, że chasydzi są tam niemal niewidoczni. W innym miejscu ten sam autor przyznaje jednak, że chasydzki *bet hamidrash* jest najpopularniejszym domem modlitwy w Lublinie, co każe nam wątpić w prawdziwość tak pierwszej, jak i drugiej informacji, tym bardziej, że obie mają charakter propagandowy³²⁰. Niemniej jeszcze w 1865 r. lubelski dozór bóżniczy wyjaśniał, że: „ludność tutejsza we względzie tylko rytuału modlitw składa się z dwóch stowarzyszeń synagogałnych, z których jedno (które jest daleko liczniejsze), odprawia nabożeństwo podług rytuału niemieckiego, a drugie podług rytuału kabalistyczno-portugalskiego; do którego należy tylko stronnictwo tak zwane *Chassydym*”³²¹. Nawet w chasydzkiej twierdzy w Żelechowie na początku lat pięćdziesiątych XIX w. wpływy miejscowego cadyka Jozuego Aszera (1804-1862), syna „Świętego Żyda” z Przysuchy, okazały się zbyt słabe, by uchronić go przed gniewem potentata finansowego Izraela Elbauma i przed ostatecznym wygnaniem z miasta. Cadyk dokonał żywota jako rabin malutkiego Parysowa³²².

Mimo tych ograniczeń, w latach trzydziestych, czterdziestych i pięćdziesiątych nastąpił na całym terytorium Kongresówki niewątpliwy dalszy wzrost liczebności chasydyzmu, co doprowadziło w omawianym okresie do uzyskania przez nich realnych wpływów w wielu gminach żydowskich. Większość ówczesnych szacunków i danych liczbowych z tego okresu mówi o wielkościach rzędu 30%. Tylko Edward Hering w 1839 r. niechasydzką większość nazywał „większą prawie połową”, a więc uważał, że chasydzi stanowią niewiele mniej niż 50%³²³. Nieco niższe szacunki pojawiają się w sporze o podatki płacone przez chasydów we Włocławku. Sporządzona w 1837 r. lista wszystkich osób czytających Torę w chasydzkiej izbie modlitewnej (a więc potencjalnie wszystkich chasydów) obejmowała 19 nazwisk, co stanowiło zaledwie 12,4% żydowskiej populacji tego miasta (znów przy założeniu 1,25 mężczyzny na statystyczną 5-osobową rodzinę)³²⁴. Poborca podatku od czytania rodąłu kwestionował jednak wiarygodność tej listy i domagał się zwiększenia obciążeń do 150 złotych, co stanowiło 28,6% całego dzierżawionego podatku. Chasydzi jednak (w tym wypadku mało wiarygodni) wielokrotnie odwoływali się od naliczonej na nich sumy, twierdząc, że jest ona rażąco wysoka. Sza-

³¹⁷ Zob. J[oseph] B[ernstein], Zeitungs-nachrichten. Russland und Polen. Warschau [korespondencja], AZJ 3 (1839), nr 82; Krakau [korespondencja], AZJ 4 (1840), nr 47, s. 665; Krakau [korespondencja], AZJ 5 (1841), nr 4, s. 43; AGAD, CWW 1436, s. 216; 1871, s. 286.

³¹⁸ AGAD, Centralne Władze Oświatowe 33, s. 24 (raport Abrahama Buchnera z 2 czerwca 1859).

³¹⁹ Zob. np. AGAD, CWW 1632, s. 110-119; 1684, s. 63, 117-118, 125; 1716, s. 73 i nast.; 1730, s. 335; 1788, s. 52-54.

³²⁰ Die Gemeinde Lublin, AZJ 5 (1841), nr 28, s. 409, nr 31, s. 446. Na relację z Lublina, dowodzącą jakoby wielkiej liczby chasydów w Lublinie powoływał się Mahler, *Hasidism...*, s. 242, 380, przyp. 139.

³²¹ APL, AmL 2415 [21 września / 3 października 1865 r. - Dozór Bóżniczy Okręgu Lublin do Magistratu Miasta Lublina].

³²² AGAD, CWW, 1800 *passim*.

³²³ Edward Hering, *Rzut oka na stan oświaty Izraelitów w Polsce*, „Korespondent” (1839) nr279, s. 4.

³²⁴ Zob. AGAD, CWW 1734, s. 224. W 1837 r. mieszkało tam 612 Żydów - zob. Marianna Gruszczynska, *Początki osadnictwa żydowskiego we Włocławku (1800-1845)*, w: *Byli wśród nas. Żydzi we Włocławku oraz na Kujawach Wschodnich i w Ziemi Dobrzyńskiej*, red. Mirosław Krajewski, Włocławek 2001, s. 29.

cunki wahają się więc między 12 a 28%. W 1840 r. w Międzyrzecu Podlaskim Rafał Goldman wystąpił w imieniu 400 osób w obronie chasydzkiego zwyczaju palenia tytoniu w domu modlitwy. Deklarowane poparcie 400 osób to około trzeciej części społeczności żydowskiej Międzyrzecza, jeśli uznamy, że Goldman występował w imieniu dorosłych mężczyzn (co wydaje się oczywiste)³²⁵. W 1857 r. w chasydzkim centrum w Tomaszowie Lubelskim na 490 mężczyzn uczęszczających do domów modlitw i synagogi (a więc wszystkich dorosłych), chasydzki *szybel* odwiedzało tylko 150, a więc ok. 30% Żydów³²⁶. W 1858 r., szacując liczbę chasydów w całej Europie Wschodniej, redaktor naczelny „Allgemeine Zeitung des Judentums”, Ludwig Philippsohn uważał, że stanowią partię równą liczebnie rabinicznym ortodoksom i zwolennikom postępu, ale przewyższającą obie te partie energią i inicjatywą³²⁷. Szacunek na poziomie 1/3 populacji żydowskiej wydaje się dość prawdopodobny, tym bardziej, że w roku następnym, we wspomnianym już haśle *Encyklopedii Powszechnej*, powtórzył to Daniel Neufeld³²⁸.

Spostrzeżenie Philippsohna, powtarzane później przez licznych obserwatorów ruchu³²⁹, wskazuje na bardzo istotną właściwość chasydzkiej ekspansji. Stronnicy tej formacji, nawet jeśli nie stanowili liczebnie największej grupy w gminie, potrafili zdominować wspólnotę przez swą wyjątkową aktywność i większe niż w innych grupach zaangażowanie w kwestie społeczne, często również przez bezwzględność i agresywność podejmowanych działań. To po części wyjaśnia, dlaczego już w latach trzydziestych i czterdziestych XIX w., kiedy nie stanowili jeszcze większości w gminach żydowskich w Królestwie Polskim, zaczęli odgrywać główną rolę w żydowskim życiu zbiorowym. Osobnego studium wymaga kwestia, dlaczego właśnie wtedy nastąpił przełom, po którym chasydyzm stał się tak widoczną siłą³³⁰. Nie wydaje się jednak, byśmy mieli tu do czynienia z jakimś gwałtownym skokiem ilościowym. Trzy- lub czterokrotny wzrost z kilku procent w latach dwudziestych do około 30% w latach czterdziestych, a więc w ciągu 20-25 lat, jest bardzo prawdopodobny i nie można tu mówić o żadnym skoku, tym bardziej, jeśli wierzymy, że w poprzednim okresie chasydyzm wzrósł pięcio- lub nawet dziesięciokrotnie – od 1 % w początku wieku do prawie 10% w końcu lat dwudziestych. Tempo jego rozwoju, stosunkowo szybkie przez cały badany okres, było więc raczej stałe (co oczywiście nie wyjaśnia podstawowej w historiografii chasydyzmu kwestii: dlaczego w ogóle wzrastał). Zmiana w położeniu ruchu, jaka dokonała się między latami dwudziestymi a czterdziestymi, to raczej przekroczenie „masy krytycznej” i pozyskanie wystarczającej liczby zwolenników (w tym wpływowych zwolenników), by przestać być małym stronnictwem rozłamowym i czynnie włączyć się w życie gminne.

Trudno odpowiedzieć na pytanie: Dlaczego do odegrania aktywnej roli w kahalach wystarczyło 30%, a nie wystarczyło 10% jego członków. Przede wszystkim, pamiętać należy, że wpływy chasydzkie nie były rozmieszczone równomiernie, tak więc 30% całej populacji oznaczało, iż w niektórych miejscowościach – jak w znanej nam Częstochowie-chasydzi tworzyli niewielką mniejszość, podczas gdy w innych miastach – na przykład w Rakowie³³¹ – mogli być już absolutną większością. Poza tym na korzyść chasydyzmu działał na wpół demokratyczny status kahału.

³²⁵ AGAD, CWW 1780, s. 50-52. Cała populacja żydowska Międzyrzecza wynosiła w 1827 r. -3012, a w 1857-4437 osób.

³²⁶ AGAD, CWW 1617, s. 121-122. Należy jednak dodać, że chasydzi mogli uczęszczać również do publicznej synagogi. Cała żydowska populacja w Tomaszowie w 1857 r. wynosiła 2090 osób.

³²⁷ Ludwig Philippson, *Der Chassidismus*, AZJ 22 (1858), nr 52, s. 714.

³²⁸ Nieco niższą liczbę zwolenników chasydyzmu – a mianowicie 300 tysięcy – podawał anonimowy maskil z Wilna w roku 1840. Zob. Rußland. Wilna [korespondencja], „Der Orient” 1 (1840), nr 3, s. 22.

³²⁹ Zob. np. W.A., *Increase of Chasidism*, „Jewish Intelligence” 25 (1859), nr 5, s. 138-140; Jezajasz Chudy, *U źródeł zastoju*, Izr. 43 (1908), nr 33, s. 321-323.

³³⁰ Tematu tego nie jestem w stanie rozwinąć w niniejszej książce, choć wydaje się on najważniejszy dla zrozumienia dynamiki życia żydowskiego w Polsce w wieku XIX. Najnowsze studium na ten temat to wspomniana już praca Dynnera, „Men of Silk”.... Jego wnioski uważam jednak za nieprzekonujące (o tym obszerniej w poprzednim rozdziale).

³³¹ Zob. G. Wendt, Kielce. Letter from the Rev. G. Wendt, „Jewish Intelligence” 1 (1835), nr 10, s. 242.

Poza Warszawą, która miała własny system wyborczy, prawo elekcji doзору bóżniczego mieli wszyscy Żydzi płacący składkę, podzieleni na pięć grup podatkowych, o sile głosu uzależnionej od wysokości płaconego podatku. Siła wyborcza zależała więc bezpośrednio nie od liczby głosów, lecz od zamożności zwolenników danej opcji. W gminach, w których chasydyzm skupiał odpowiednią liczbę zamożnych mieszkańców – a wiele źródeł pozwala nam sądzić, że ruch ten był w pierwszej połowie XIX w. szczególnie interesujący dla konkurujących ze sobą elit finansowych (jak w Piątku, Włocławku czy Rypinie)³³² – trzecia część głosów mogła wystarczyć do przeforsowania własnych dozorców bóżniczych. Bardziej demokratyczne były wybory rabina, w których uczestniczyli wszyscy dorośli mężczyźni bez podziału na kurie. Jednak nawet w takiej sytuacji 30-procentowa (a nawet mniejsza) frakcja to zapewne dość dużo, by pokusić się o przeforsowanie własnego kandydata, tym bardziej, że pozostałe 70% nie tworzyło przecież jednolitego frontu.

Wspomnieć też wypada, że od lat trzydziestych istniały czynniki, które sprawiały, iż chasydzi zainteresowani byli zmianą swego statusu i aktywnym włączeniem się w struktury kahalne (co wcale nie musiało się wiązać z ich zdominowaniem). W poprzedniej fazie rozwoju ruchu jego zwolennicy dążyli do uzyskania możliwie szerokiej autonomii, co nie tylko dawało im swobodę uprawiania odmiennego kultu, lecz także umożliwiało wyłamywanie się z obowiązków podatkowych obciążających solidarnie wszystkich członków gminy. Impulsem nie bez znaczenia musiała być tu likwidacja kahałów w 1822 r. i ubezwłasnowolnienie utworzonych w ich miejsce dozorców bóżniczych, które w istocie nie dysponowały nawet dochodami ze składek religijnych³³³. Dozór bóżniczy, przynajmniej w sensie finansowym, przestał być reprezentantem gminy, trudno było go więc bronić przed tymi, którzy nie zamierzali go finansowo zasilać, tym bardziej, że niechęć do nowych instytucji była powszechna. W licznych gminach, mimo administracyjnych nacisków, nie udało się skompletować trzyosobowych dozorców bóżniczych i rząd musiał w 1826 r. wprowadzić dla potencjalnych członków dozoru poważne zachęty finansowe. Tendencje rozłamowe wspierały zresztą nieświadomie polskie władze Królestwa (stwarzając w ten sposób korzystne warunki rozwoju chasydyzmu). Od 1824 r., w wyniku znanego nam już śledztwa w „sprawie chasydymów”, zwolennicy tej formacji byli jedyną grupą w społeczności żydowskiej, która miała zagwarantowane prawo do zakładania własnych izb modlitewnych i nieskrępowanej działalności religijnej (a w istocie każdej innej). Jak łatwo się domyślić, skrupulatnie owo prawo wykorzystywali. Z czasem pojawiły się nawet oskarżenia (na przykład we Włocławku), że sekty chasydów, to nie prawdziwi chasydzi, a jedynie osoby podszywające się pod takowych dla zdobycia szerokich uprawnień i wyłamania się z solidarności podatkowej³³⁴.

W latach czterdziestych wszystkie te czynniki, charakterystyczne dla „rozłamowej” fazy chasydyzmu, traciły znaczenie, częściowo na skutek utrwalenia, a więc „normalizacji” statusu gminy (od lat trzydziestych można zaobserwować wzmożone zainteresowanie funkcjami kahalnymi we wszystkich klasach społeczności żydowskiej), częściowo przez zmianę polityki rządu wobec ruchów rozłamowych, a częściowo z powodu transformacji samego chasydyzmu. Jednocześnie pojawiły się nowe czynniki, które podnosiły atrakcyjność uczestniczenia w strukturach gminnych. Po pierwsze, gwarantowana przez rząd pensja miejskiego rabina była coraz bardziej pożądanym składnikiem dochodów polskich cadyków, co być

³³² Zob. AGAD, CWW 1684, 1716, 1734; KWK 3224. Przeczy to utrwalonemu w historiografii obrazowi chasydyzmu jako ruchu ludowego (czy wręcz „proletariackiego”), jak pisali o nim Dubnow, Toldot hachasidut...; Benzion Dinur, *The Origins of Hasidism and Its Social and Messianic Foundations*, w: *Essential Papers in Hasidism. Origins to Present*, red. Gershon D. Hundert, New York 1991, s. 86-208; Mahler, *Hasidism...* Teza ta jest jednak od dłuższego czasu obiektem krytyki historyków, zob. np. Moshe Rosman, *Social Conflicts in Międzybóż in the Generation of the Besht*, w: *Hasidism Reappraised*, red. Ada Rapoport-Albert, London-Portland 1996, s. 51-62. Ciekawe uwagi o związkach chasydyzmu i żydowskich elit finansowych w Polsce w Dynner, „Men of Silk”..., s. 116-173.

³³³ O statusie dozoru bóżniczego po 1822 r. zob. Ignacy Schiper, *Samorząd żydowski w Polsce na przełomie wieku 18 i 19-go (1764-1831)*, „Miesięcznik Żydowski” 1 (1931), nr 1, s. 513-529.

³³⁴ Zob. AGAD, CWW 1788 passim.

może związane było ze wzrastającą wśród nich konkurencją i zmniejszeniem się możliwości zysków z tradycyjnych źródeł (*pidionot* i *maamadot*)³³⁵. Po drugie, od 1846 r. urząd rabin lub duchownego był jedyną gwarancją zwolnienia z horrendalnie wysokiej opłaty za noszenie stroju żydowskiego, a od 1850 r. była to jedyna posada, która na taki ubiór zezwalała³³⁶. Oskarżenie, że chasydscy kandydaci na rabinów i duchownych dążą do zdobycia tego stanowiska jedynie dla uzyskania prawa do żydowskiego stroju jest bodaj najczęściej powracającym zarzutem w antychasydzkich donosach od lat czterdziestych do sześćdziesiątych wysuwanych przez tradycyjne (niehaskalowe) środowiska żydowskie³³⁷. Po trzecie, od momentu wprowadzenia obowiązku wojskowego dla Żydów polskich w 1843 r. posada duchownego zyskała dodatkowy walor, gdyż wyłączała go z konskrypcji, a później również zezwalała na wyłączenie jednego lub kilku uczniów. Wszystko to, dodane do tradycyjnych argumentów przemawiających za uczestnictwem we władzach gminnych (wpływ na rozdział funduszy gminnych, wpływ na obsadzanie intratnych posad kahalnych, rozdział koncesji, dzierżaw itp.) skłaniało chasydów Królestwa Polskiego w latach czterdziestych do ożywionego szturm na instytucje kahalne.

Nie oznacza to, że od lat czterdziestych chasydzi zaczęli jednoznacznie dominować w gminach żydowskich Kongresówki. Choć zapewne istniały gminy „chasydzkie”, to jest takie, w których chasydzi sprawowali pełną władzę, wciąż większość wyłaniała dozorców bóźnicznych spośród tradycyjnych, nie chasydzkich i nie haskalowych elit kahalnych, a przytłaczająca większość rabinów i ich pomocników nie była związana z ruchem chasydzkim. Obojętne wobec niego lub wrogie elity finansowe i rabiniczne wciąż kontrolowały przeważającą liczbę urzędów w gminach żydowskich Królestwa, a chasydom udawało się z reguły wprowadzić najwyższej jednego z trzech dozorców bóźnicznych. Zasadnicza zmiana, jaka nastąpiła wtedy w układzie sił w społeczności żydowskiej, była więc nie tyle chasydzkim przejściem władzy, ile wyraźnym wzrostem ambicji do odgrywania decydującej roli w gminie i związanym z tym nasileniem konfliktów między chasydami i ich oponentami, zarówno z tradycyjnych elit kahalnych, jak i zwolenników haskali.

Z punktu widzenia haskali wzrost znaczenia chasydyzmu był jednak dużo ważniejszy niż arytmetyczny wzrost liczby jego zwolenników. Wspomniane przed chwilą zainteresowanie instytucjami kahalnymi i odnotowana przez Philippsona szczególna aktywność społeczna chasydyzmu stawiały ów ruch w pozycji naturalnego konkurenta polskiej haskali z jej silnymi zainteresowaniami społecznymi i pretensjami do głębokiej transformacji relacji społecznych. Maskile widzieli więc w chasydyzmie przeciwnika w walce o duszę biernego (jak sądzili) ludu żydowskiego. Nic zatem dziwnego, że ruch chasydzki bardzo szybko awansował z pozycji ignorowanej sekty do roli jednego z głównych zagrożeń modernizacji społeczności żydowskiej. Tak szybkiej ewolucji postaw sprzyjał też fakt, iż okres popowstaniowy to czas wzrostu liczebnego nie tylko chasydyzmu, lecz także zwolenników opcji modernizacyjnej, którzy od lat trzydziestych dążyli do rozszerzenia swych wpływów w coraz liczniejszych gminach Królestwa Polskiego. To decydowało o nieuchronności konfliktu.

³³⁵ O *pidionot*, *maamadot* i ogólniej o finansowaniu dworów chasydzkich w David Assaf, „Money for Household Expenses”. *Economic Aspects of the Hasidic Courts*, „Scripta Hierosolimitana” 38 (1998), s. 14-50; tegoż, *The Regal Way...*, s. 285-309.

³³⁶ Zob. Jakub Kirsztrot, *Prawa Żydów w Królestwie Polskim. Zarys historyczny*, Warszawa 1917, s. 271-272. O carskiej polityce zmiany stroju żydowskiego w: Israel Klausner, *Hagezera al tilboszet haje-hudim, 1844-1850*, „Gal Ed” 6(1982), s. 11-26, dobra bibliografia tematu w David Assaf, *Derech malchut. R. Jisrael miRużyn umekomo betoldot hachasidut*, Jerusalem 1997, s. 277, przyp. 94-95; David Assaf, Israel Bartal, *Sztadlanut we'ortodoksija. Cadike Polin bemifgasz im hazemanim hachadaszim*, w: *Cadikim wa'ansze ma'ase. Mechkarim bechasedut Polin*, red. Rachel Elijor, Israel Bartal i Chone Shmeruk, Jerusalem 1994, s. 75-76, przyp. 22-23.

³³⁷ Zob. np. APL, AmL 2258; AGAD, CWW 1613, s. 210-212: Przeciwnicy chasydzkiego kandydata na rabinę w Łęcznej pisali o nim: „Chcąc chodzić w ubiorze żydowskim, postarał się od klasy niższej i równie od niektórych wyższej mieszkańców uzyskać u nich podpisów na zastępcę rabinę, a z tego powodu wolno mu będzie nosić ubiór żydowski”.

Życie codzienne konfliktu: anatomia sporu

Chasydzko-haskalowa wojna o wpływy w gminie jest jednym z częściej powracających tematów w tradycyjnej historiografii żydowskiej, a liczne starcia opisane zostały w dziesiątkach różnej wartości prac historycznych, głównie tak zwanych księgach pamięci, jednak wiele — jeśli nie większość — opowieści opiera się raczej na anachronicznych domysłach i lokalnych podaniach niż na rzetelnej analizie źródeł. Przykładem — opozycja przeciw „postępowemu” rabinowi Kalisza Cwi Hirszowi Chajesowi (1805-1855), przypisywana w literaturze przedmiotu chasydom, w rzeczywistości wychodząca z kręgów zwolenników reformy i popleczników radykalnego kaznodziei z Niemiec, Natana Streisanda³³⁸. Zrekonstruowanie kilku poświadczonych źródłowo epizodów sporu haskali z chasydami jest więc niezbędne dla odtworzenia rzeczywistych, a nie domniemanych, jego płaszczyzn, argumentów i strategii, przyjętych przez obie strony. Cztery sprawy z Opoczna, Warty, Łodzi i Warszawy zostały opisane na podstawie licznych donosów i rządowych raportów napływających do wojewódzkich (gubemialnych) i centralnych władz Królestwa.

Pierwsze poświadczone źródłowo lokalne konflikty między zwolennikami chasydyzmu i żydowskiego oświecenia datują się z lat trzydziestych, choć można przypuszczać, że odosobnione przypadki miały miejsce i w dekadzie poprzedniej. W latach trzydziestych strona haskalowa to raczej jednostki, a nie większe zorganizowane grupy. W przypadku Opoczna jest to jeden wpływowy członek starszyny kahalnej, Pinkas Eliasz Lipszyc, domniemany autor antykahalowej broszurki z roku 1820, *Prośba czyli Usprawiedliwienie się ludu wyznania Starego Testamentu* i znany zwolennik ideologii oświeceniowej, ale utrzymujący również stosunki z przywódcami ruchu chasydzkiego³³⁹. Lipszyc dzięki majątkowi i doskonałym koneksjom zajmował eksponowane stanowiska we władzach gminnych i wywierał znaczący wpływ na życie społeczne żydowskiego Opoczna. Chasydzi, korzystając z poparcia moźnej protektorki, Temerl, wdowy po Berku Sonnenbergu, podjęli w 1830 r. interwencję w Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, oskarżając Lipszyca o liczne oszustwa i nadużycia finansowe³⁴⁰. W przypadku tego sporu, inicjatorem była więc strona chasydzka, która przez donosy i interwencje u władz próbowała doprowadzić do usunięcia przeciwnika z dozoru bóżniczego i skompromitowania go w oczach instytucji rządowych. Przeprowadzone na zlecenie Komisji Rządowej śledztwo nie wykryło winy oskarżonego, tak więc metoda okazała się nieskuteczna. Wkrótce jednak Komisja Województwa Sandomierskiego poinformowała, że w wyniku szykan i obelg, jakich on i jego żona doznawali publicznie w święto Nowego Roku w synagodze, Lipszyc zrezygnował z kandydowania do nowego składu dozoru bóżniczego³⁴¹. Publiczne nękanie powróci później jako częsta chasydzka metoda walki z „postępowymi” oponentami.

Spór w Opocznie, w którym chasydzi podejmują działania przeciw „oświeconemu” rywalowi, był dla lat trzydziestych raczej nietypowy. Częstsza w tym czasie jest sytuacja odwrotna, to znaczy pojedynczy maskile starają się zdyskredytować swych chasydzkich przeciwników jako zwolenników zacofania i fanatyzmu i próbują indywidualnie interweniować przeciw wzrastającym ich wpływom. Przykładu dostarcza akcja Mendla Zahlbergiera i członka dozoru bóżniczego Jakuba Piotrowskiego wymierzona w chasydzkiego kandydata na rabina w Warcie w 1835 r. Zamiast Moszka Nechymii Katza, kandydata „motłochu z 4. i 5. klasy podatkowej”,

³³⁸ Tradycyjne opinie o sporze Chajesa z chasydami zob. np. Israel Dawid Bet-Halewi, *Toldot Jehude Kalisz*, Tel Awiw 1961, s. 182. O sporze Chajesa ze Streisandem zob. AGAD, CWW 1445 passim.

³³⁹ Lipszyc, *Prośba...*; nieco o Lipszycu i jego związkach z cadykiem z Kozienic zob. Icchak Alfasi, *Toldot Jehude Opoczno*, w: *Sefer Opoczno. Jad waszem lekehila szecharwa*, red. Icchak Alfasi, Tel Awiw 1989, s. 25.

³⁴⁰ O związkach Temerl z chasydyzmem i jej patronacie obszernie traktuje Dynner, „Men of Silk”..., s. 150-159. Zob. również chasydzki punkt widzenia w Boim, *Harabi rebe Bunem...*, t. 2, s. 585-594.

³⁴¹ AGAD, CWW 1501, s. 3-25.

Piotrowski i Zahlbergier proponują Jakuba Sz wajcera, absolwenta warszawskiej Szkoły Rabinów z 1831 r., zresztą jedyne go spośród jej absolwentów, który starał się o posadę rabinacką³⁴². Piotrowski charakteryzował partię chasydzką jako złośliwą, fanatyczną i niespokojną partię gminu, podczas gdy zwolennicy kandydatury Sz wajcera to członkowie 1. i 2. klasy podatkowej, a więc finansowa elita. Piotrowski dyskredytował Katza jako nieuka, nie posiadającego kwalifikacji na rabin a i nie znającego żadnego języka, nawet hebrajskiego, wspominał też, że Katz wchodzi w kompetencje sądów, rozstrzygając spory między udającymi się do niego stronami. Komisja Wojewódzka nakazała przeprowadzenie ponownej elekcji rabina, podczas której Moszek Katz otrzymał 106, a Sz waj cer 17 głosów³⁴³.

Wynik wyborów nie mógł być dla Piotrowskiego zaskakujący (choć zapewne nie wszystkie 106 głosów Katza to partia chasydzka). W skargach powoływał się przecież nie na wolę większości, a jedynie na zdanie „cywilizowanej” i zamożnej części żydowskiej społeczności. Ten motyw powracał stale w gminnych konfliktach między polskimi maskilami a chasydami. Zwolennicy opcji „postępowej” przedstawiali swoje stronnictwo jako lepsze, lepiej wykształcone i majątniejsze, a przede wszystkim realizujące „cywilizacyjne” plany rządowe. Zapewne tak właśnie siebie postrzegali. Chasydzi byli ideologicznym przeciwnikiem, urzeczywistniającym odmienną wizję ładu społecznego, ale przede wszystkim zgrają oszukańczych typów złej konduity, „składającą się z mieszkańców nazywać się mogących motłochem”, ludzi nieokrzesanych i gwałtownych, fanatycznych i ciemnych. Przekonanie, że przeciwnicy modernizacji muszą być właśnie tacy, wynikało z fundamentalnych założeń haskali: skoro ktoś próbuje przeciwdziałać konieczności dziejowej i odrzuca jedyną możliwość podźwignięcia z upadku ludu żydowskiego, musi się za tym kryć brak oświaty. Ale ważniejsze niż to teoretyczne przekonanie było zapewne doświadczenie codziennych starć z chasydami, którzy chętnie uciekali się do najprostszych metod walki społecznej i bezwzględnej presji grupowej. Naturalnym tego skutkiem był obraz chasydzkich przeciwników jako brutalnej, pozbawionej skrupułów i moralności tłuszczy. To z kolei wiodło do wzrostu niechęci, agresji, a z czasem i do demonizacji adwersarza. Już w końcu lat trzydziestych stosunek do chasydyzmu osiągnął więc fazę delegitymizacji, to jest takiego stopnia wrogości, w której przeciwnikowi wręcz odmawia się cech ludzkich³⁴⁴. Znamienne, że owo zaciętrzewienie w skali lokalnej nie znajduje analogii w haskalowej publicystyce tego czasu, która wprawdzie jest chasydom wroga, ale dopiero zaczyna rozpoznawać związane z nimi zagrożenie.

Dobrego przykładu stopnia wrogości w konfliktach gminnych dostarcza nam epizod z Łodzi z 1848 r. Porzucenie tradycyjnego ubioru żydowskiego przez łódzkich zwolenników modernizacji, a także inne znamiona ich odejścia od tradycji – zgolenie brody i pejsów, posyłanie dzieci do niemiecko-rosyjskiej szkoły realnej, czy zamieszkanie poza dzielnicą żydowską – ściągnęło na tę niewielką grupę prześladowania ze strony zwolenników chasydyzmu. Prześladowani jasno wskazywali, że nieprzyjemności doznają nie od całej tradycyjnej gminy, a tylko od sekty chasydzkiej. Wśród metod walki, użytych przez chasydów znalazło się publiczne ośmieszanie i wyśmiewanie, obrzucanie obelgami, szturchanie i popychanie, zrzu-

³⁴² Adam Penkalla (Rabbis in the Radom Province in the 19th Century (1815-1914) „Acta Poloniae Historica” 76 (1997), s. 78-79) wspomina o Rubinie Dawidowiczu Międzyrzeckiem, rabinie w Opocznie, i Samuelu „Molewerze”, rabinie Radomia, jako absolwentach Szkoły Rabinów w Warszawie. Jednak Penkalla błędnie opiera swe twierdzenie na świadectwach egzaminu rabinackiego, które wystawiane były od lat czterdziestych wszystkim kandydatom na rabinów, a nie absolwentom Szkoły – por. APR, RGR 14359, s. 1146; RGR II 4130, s. 9-10 (dziękuję Sebastianowi Piątkowskiemu za pomoc w dotarciu do akt). Co więcej, lista wszystkich uczniów nie obejmuje wspomnianych osób (zob. Z dziejów gminy starozakonnych w Warszawie w XIX stuleciu, t. 1: Szkolnictwo, Warszawa 1907, s. 123-135), a drugi z wymienionych przez Penkallę rabinów to nie kto inny, jak słynny Samuel Mohylewer (1824-1898), absolwent jeszywy w Wołożynie, od 1868 r. rabin w Radomiu, jeden z twórców syjonizmu, który w warszawskiej Szkole Rabinów nigdy nie studiował.

³⁴³ AGAD, KWK 710; CWW 1571, s. 16-21.

³⁴⁴ O delegitymizacji jako skrajnej formie konfliktu społecznego zob. Daniel Bar-Tal, *Delegitimization. The Extreme Case of Stereotyping and Prejudice*, w: *Stereotyping and Prejudice. Changing Conceptions*, red. Daniel Bar-Tal i in., New York 1989.

canie z głowy kapeluszy i innych nieżydowskich nakryć, niszczenie nieżydowskiego stroju, agitowanie przeciw wspólnemu uczestnictwu z „cywilizowanymi” w nabożeństwach i uniemożliwianie im modłów w synagodze, przeciążanie ich składkami gminnymi czy zawyżanie opłaty pogrzebowej. Dlatego 11 osób pod wodzą Icka Seidenmana, zamożnego kupca bawełnianego³⁴⁵, wniosło podanie do Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych i Duchownych o zalegalizowanie ich domu modlitwy (*notabene*, działającego już od kilku lat), ukaranie prześladowców, dołączenie do składu dozoru bóżniczego dwóch przedstawicieli Żydów „cywilizowanych”, powołanie delegatów wszystkich klas podatkowych do obliczania składki gminnej oraz o wprowadzenie ścisłej kontroli wydatków bóżniczych³⁴⁶. Na podstawie przeprowadzonego śledztwa, łódzki magistrat sugerował Warszawskiemu Rządowi Gubernialnemu zalegalizowanie sali modlitewnej i wywarcie nacisku, aby w następnym składzie dozoru bóżniczego znalazł się przynajmniej jeden przedstawiciel Żydów „cywilizowanych”. Rząd Gubernialny, przekazując rzecz Komisji Rządowej, poparł pierwszy i zignorował drugi postulat magistratu.

Jak się wydaje, bezpośrednią przyczyną zwrócenia się do instancji rządowych było zagrożenie istnienia „cywilizowanej” izby modlitewnej w związku z szykanami ze strony chasydzkiego dzierżawcy dochodu z czytania rodau³⁴⁷. Ale obrona przed prześladowaniami ze strony chasydów była tylko jednym z celów wniesionej skargi. Równie ważne były pozostałe żądania-włączenie przedstawicieli opcji modernizacyjnej do władz kahalnych i poddanie rozdziału składki gminnej ich nadzorowi. Seidenman i jego stronnicy żalili się bowiem, że nie mają wpływu na sprawy gminne, co jest podwójnie niesprawiedliwe, bo są „duchowi czasu i woli światłego rządu odpowiednimi zasadami przejęci” oraz „prawie większa część dochodów gminy od ostatnich pobiera się”³⁴⁸. Oczywiście, wysokość opłacanych składek i podatków wynikała nie z liczebności zwolenników modernizacji (którzy najpewniej nie stanowili więcej niż kilka procent łódzkiej gminy), lecz z ich wysokiego statusu majątkowego. Tak więc podstawą ich żądania były znów: majątek, wykształcenie i ogólna „cywilizacja” zgodna z „ojcowskimi zamiarami wspaniałomyślnego rządu”. Zgodność przyjętej drogi „cywilizowania się” z projektami rządowymi była często powracającym motywem skarg i podań maskili w walce z chasydami. Realizowanie woli władzy służyć miało pozyskaniu jej przychylności, bowiem dla zwolenników modernizacji był to sojusznik strategiczny. O ile ugrupowanie przeciwne dysponowało całą gamą narzędzi nacisku grupowego, a w ostateczności mogło doprowadzić do wykluczenia i izolowania odstępców, maskile nie posiadali niemal żadnego środka oddziaływania. Stąd skargi i donosy okazywały się jedną z nielicznych dostępnych metod walki z wpływami przeciwników, a przychylność rządu była jedyną szansą na sukces. Maskile mogli tym bardziej wierzyć w pomyślny skutek swych interwencji, że byli przekonani, iż porzucając znamiona żydowskiej odrębności, rzeczywiście stosują się do woli rządu, ten więc będzie zainteresowany popieraniem ich opcji³⁴⁹. W latach czterdziestych było to jednak przekonanie anachroniczne. Rząd Królestwa Polskiego przestał się bowiem zajmować planami reformy Żydów już w poprzedniej dekadzie, a od czasu powstania listopadowego interesowały go przede wszystkim utrzymanie ładu i porządku w gminach oraz skuteczność ściągania podatków. Lubelski gubernator pisał wprost, że dbać należy, aby „Żydzi postępowi pod pozorem cywilizacji nie doznawali szczególniejszej opieki władz i aby tym sposobem mniej zamożni hussydzi nie doznawali ucisku”³⁵⁰.

³⁴⁵ O Seidenmanie zob. Gryzelda Missalowa, *Studia nad powstaniem łódzkiego okręgu przemysłowego*, t. 1: Przemysł, Łódź 1964, s. 113, 117, 271, 274; Filip Friedman, *Dzieje Żydów w Łodzi od początków osadnictwa Żydów do r. 1863*, Łódź 1935, s. 59, 153, 213, 282, 300; Wiesław Puś, *Żydzi w Łodzi w latach zaborów 1793-1914*, Łódź 1998, s. 199; Jacek Walicki, *Synagogi i domy modlitwy w Łodzi (do 1939 r)*, Łódź 2000, s. 37.

³⁴⁶ AGAD, CWW 1712, s. 38-73.

³⁴⁷ O tym szczegółowo w: Walicki, *Synagogi i domy modlitwy...*, s. 37-40.

³⁴⁸ AGAD, CWW 1712, s. 49.

³⁴⁹ Ogólniej o przyczynach uciekania się maskili do pomocy rządu zob. Lederhendler, *The Road...*, s. 86-110.

³⁵⁰ APL, AmL 2419, s. 237 (wypowiedź z 1866).

Łódzcy maskile na próżno więc szukali w Komisji Rządowej sprzymierzeńca w walce o wpływy w gminie.

Widoczne w skardze Seidenmana frustracja i poczucie krzywdy, wynikające z przekonania o predestynacji do zajmowania eksponowanych funkcji społecznych i z jednoczesnej izolacji w gminie, powracały w prowincjonalnych „korespondencjach prasowych przez całą drugą połowę XIX w., a głównego sprawcę takiego anormalnego stanu rzeczy skarżący widzieli właśnie w chasydyzmie. Co ciekawe, w badanych gminach chasydzi nie sprawowali władzy (choć w sporze między maskilami a chasydami dozór brał stronę tych ostatnich). Elity kahalne, zdominowane przez niechasydzkie, tradycyjne elity finansowe i rabiniczne były jednak całkowicie w owym sporze ignorowane, a maskile konsekwentnie utrzymywali, że są to środowiska bierne, których opanowanie zależy jedynie od pokonania oporu chasydów. Chasydzi przedstawiani byli jako jedyna grupa aktywnie przeciwstawiająca się wpływom „oświeconych” członków gminy i przeciwko nim kierowane było ostrze haskalowej krytyki. Stanowisko takie było w pewnym sensie usprawiedliwione, bowiem chasydzi istotnie stanowili najlepiej zorganizowaną, solidarną i aktywną frakcję, która nawet przy niewielkiej sile realnej potrafiła opisanymi metodami dotkliwie nękać swych przeciwników. Nie jest też przypadkiem, że ten aspekt chasydzko-oświeceniowego konfliktu pojawia się dopiero w latach czterdziestych. Wtedy dopiero możemy mówić o przeniesieniu sporu z chasydyzmem na poziom gminny, co wynika z samej chronologii rozwoju obu ugrupowań, do lat trzydziestych zbyt słabych i nawzajem się ignorujących. W latach czterdziestych pretendujący do władzy w gminie maskile napotkali na swej drodze opór nowej siły, zorganizowanej wspólnoty chasydzkiej, która wkrótce stała się dla nich synonimem wszelkich nieszczęść społeczności żydowskiej. Rozgoryczenie sięgających po władzę modernizatorów było tym większe, że wynikało zapewne nie tylko z niezaspokojonej żądzy owej władzy, lecz także z niemożności realizacji własnych założeń programowych. Diagnoza, przypisująca fiasko własnych projektów działalności chasydyzmu, była oczywiście uproszczeniem (szczególnie fałszywe było założenie o obojętności pozostałych ugrupowań), niemniej odizolowani i pozbawieni wpływu na gminę maskile mogli być co najwyżej widzami sukcesów chasydów, przeciw nim kierowali więc całe swoje rozgoryczenie. Antychasydzkie filipiki miały więc charakter kompensacyjny. Zauważyć jednak się godzi, że chasydyzm był nie tylko wrogiem zastępczym. W istocie był bowiem naprawdę najaktywniejszym oponentem środowisk haskalowych, a wkrótce głównym rywalem w walce o rząd dusz.

Inaczej było w Warszawie już w latach czterdziestych, a zwłaszcza pięćdziesiątych XIX w. Stołeczni maskile dysponowali licznymi możliwościami wpływu na życie gminne, czy to przez opanowane przez siebie instytucje propagujące ideologię haskalową, czy wręcz przez dozór bóżniczy, od 1840 do 1856 r. pozostający pod kontrolą zwolenników opcji modernizacyjnej, najpierw Mathiasa Rosena, potem Jakuba Tugendholda, Mathiasa Bergsona i Jana Glücksberga. Dlatego też konflikty między warszawskimi maskilami i chasydami miały zupełnie inny scenariusz niż analogiczne spory na prowincji, a autorami donosów do władz chrześcijańskich byli tam zazwyczaj chasydzi, a nie maskile.

Typowym stołecznym konfliktem chasydzko-haskalowym była znana z literatury wojna o karawan³⁵¹. Do przewożenia zwłok na żydowski cmentarz w Warszawie, jak w całej Europie Wschodniej, używano przysposobionego wozu węgłowego. „Cywilizowańsza” część gminy uznała go za niestosowny, jeden z zamożnych członków zakupił więc w 1848 r. wystawny karawan. Tradycjoniści orzekli wprawdzie, że karawan jest „nieżydowski”, jednak partii „postępowej” udało się wprowadzić go do ceremonii pogrzebowej. Szczególnie aktywny okazał się przy tym Jakub Rotwand (1825-1913), sekretarz dozoru bóżniczego i autor nowego re-

³⁵¹ Zob. J. Kr[akow]ski, O cmentarzu i służbie pogrzebowej tutejszej Gminy Starozakonnych, „Kalendarz dla Izraelitów na rok przestępny 5638 1877-1878 od stworzenia świata” (1878), s. 58-59; Hilary Nussbaum, Szkice historyczne z życia Żydów w Warszawie od pierwszych śladów pobytu ich w tern mieście do chwili obecnej, Warszawa 1881, s. 76-90; Guesnet, *Polnische Juden...*, s. 303-325.

gulaminu cmentarza. Nowy karawan został przez tradycjonalistów zbojkotowany, a wywożenie na nim zwłok przez „postępową” część gminy okrzyknięto publiczną obrazą moralności, jako że woźnica – siedzący na karawanie, a nie idący obok niego – zwrócony był do zmarłego plecami, a to odbierano jako czynną jego zniewagę. Warszawscy chasydzi pod wodzą Chila Dawida Erlicha, Szyi Prywesa i Izraela Gesundheitsa rozpoczęli więc kampanię, interweniując u władz miejskich, gubernialnych i rządowych, by zakazały jazdy woźnicy na karawanie oraz przedstawiając władzom cały szereg zarzutów kryminalnych przeciw Jakubowi Rotwandowi i „partii Rotwandzistów”. Po dwukrotnym dłuższym śledztwie zarzuty przeciw Rotwandowi zostały oddalone, zaś kwestię czy woźnica ma jechać na karawanie, czy też iść obok, pozostawiono rodzinie zmarłego³⁵². Co ciekawe, w podaniach do władz Erlich akceptował nadawany chasydom przydomek fanatyków, podkreślał jednak, że – z dwóch konkurencyjnych stronnictw – to oni, a nie partia „postępową” są wierni państwu i monarsze. Rotwandziści odmalowani zostali jako ugrupowanie hedonistów, ateistów, libertynów i oszustów, złożone najwyżej z kilkudziesięciu indywidualiów, a samemu Rotwandowi Erlich zarzucał niskie pochodzenie, niewdzięczność i obłudę. Rotwand obżera się trefnym mięsem w Jom Kipur i kradnie gminne pieniądze przeznaczone na pomoc biednym³⁵³.

W całym tym sporze stroną interweniującą u władz byli chasydzi. Prezydent Warszawy Audrault w raporcie ze śledztwa podkreślał, że skargi przeciw Rotwandowi wpłynęły wyłącznie od nich i że była to ich zemsta za zaangażowanie się Rotwanda w zmiany w porządku cmentarnym, związane z nową instrukcją pogrzebową i ostatecznym zniesieniem bractwa pogrzebowego³⁵⁴. Warszawscy maskile, nie czując się zagrożeni, nie dali się wciągnąć w polemikę z argumentami chasydów, a dążyli jedynie do korzystnego rozstrzygnięcia kwestii karawanu i porządku cmentarnego. Wynikało to bezpośrednio z siły ich wpływów w warszawskiej gminie. W tym samym czasie podjęli też cały szereg innych działań ofensywnych, na przykład próbę ustawienia pierwszego na cmentarzu żydowskim nagrobka w języku polskim, wkrótce potem próbę zmuszenia wszystkich Żydów do umieszczenia na nagrobku elementów identyfikujących w jednym z języków europejskich, udaną próbę wyłączenia synagogi przy Daniłowiczowskiej spod kontroli dozoru bóżniczego oraz bezskuteczną – zmiany ordynacji wyborczej do władz gminnych w 1855 r.³⁵⁵ Jak się wydaje, to właśnie możliwość aktywności społecznej i sukcesy odnoszone na tym polu sprawiały, że warszawscy maskile nie byli zainteresowani nachodzeniem władz i gminnymi kłótniami, a dzięki bezpieczeństwu towarzyskiemu i finansowemu spory z chasydami nie przybierały tak dramatycznych tonów, jak w Opocznie, Warcie czy nawet Łodzi. Była to już zapowiedź przemian, jakie dokonały się wkrótce, na początku lat sześćdziesiątych, w warszawskim środowisku Żydów „postępowych”, kiedy to polemika z chasydyzmem przestała być kwestią walki o egzystencję, a stała się jednym z głównych problemów ideologicznych.

Pierwsza haskalowa obrona chasydyzmu: Jakub Tugendhold

Wyjątkowe wśród maskili Królestwa Polskiego stanowisko wobec chasydyzmu zajął Jakub Tugendhold³⁵⁶. Dokonana przezeń rewizja stosunku do owego ruchu,

³⁵² Zob. AGAD, CWW 1729, s. 235-245, 253-258, 261-276, 494-513; 1730, s. 94 i nast.

³⁵³ Zob. AGAD, CWW 1730, s. 94-110.

³⁵⁴ AGAD, CWW 1729, s. 271-272.

³⁵⁵ O kontrowersjach wokół tej elekcji w Guesnet, *Polnische Juden...*, s. 403-410.

³⁵⁶ Biogram i krótką charakterystykę poglądów Tugendholda zob. w moim artykule, *Jakub Tugendhold and the First Maskilic Defence of Hasidism*, „Gal Ed” 18 (2001), s. 13-41; zob. też Mahler, *Hachasidut...*, s. 253-254; tegoż, *Hasidism...*, s. 410. Najwięcej interesujących szczegółów podaje Joachim Nirnstein (*Proverbia Salomonis. Przysłowia Salomona. Wyjątek z Pisma Świętego z hebrajskiego*

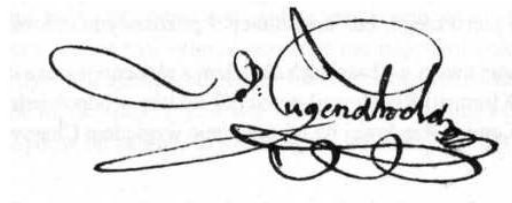
której korzenie sięgają lat dwudziestych XIX w., a w pełni rozwiniętą formę uzyskała już w latach trzydziestych, była jednym z najwcześniejszych tego typu głosów. Tugendhold wyprzedził nie tylko innych zwolenników haskali w Królestwie, lecz także niemal całe środowiska Żydów „postępowych” Europy Wschodniej. Jego wystąpienie było współczesne znanej „apostazji” Jakuba Samuela Byka, a wcześniejsze o niemal pół wieku od publikacji Eliezera Zweifla (*Szalom al Israel*), zwiastujących zmiany postaw wobec chasydyzmu w środowiskach umiarkowanej haskali Imperium Rosyjskiego. O ile pisma oraz działalność Byka i Zweifla są dziś stosunkowo dobrze znane³⁵⁷, o tyle postać Tugendholda, odgrywającego nieco podobną do Zweiflowej rolę w Królestwie już w latach dwudziestych i trzydziestych, do dziś nie doczekała się należytej uwagi. Trudno wprawdzie porównywać intelektualny wkład Zweifla i Tugendholda w haskałową reinterpretację ruchu chasydzkiego. Inaczej niż dla Zweifla, chasydyzm był dla Tugendholda tylko jednym z poruszanych tematów, w skali całej jego twórczości - marginalnym. Jednak ważność Tugendholda zasadzała się nie na tym, co napisał, a raczej na wpływie, jaki jego pisma i działalność wywarły na żydowskich „postępowców” następnego pokolenia.

tekstu spolszczył wierszem..., Warszawa 1895, s. 1-7); zob. także Samuel Henryk Peltyn, Ś.p. Jakób Tugendhold (wspomnienie pośmiertne), Izr. 6 (1871), nr 16, s. 130-131; Ignacy Schiper, Początki haskali na ziemiach centralnej Polski, „Miesięcznik Żydowski” 2 (1932), nr 1, s. 324; Abraham Levinson, Toldot Jehude Warsza, Tel-Aviv 1953, s. 117-118; Izajasz Tugendhold, Diwre Jesza’ajahu, Kraków 1896; Szacki, Jidisze..., s. 236-237.

³⁵⁷ O Byku zob. Werses, Bejn szene olamot...; o Zweiflu zob. przede wszystkim Wiederkehr- Pollack, Eliezer Zweifel...; Feiner, Hamifne...; także: Eliezer Zweifel, Szalom al Jisra’el, red. Abraham Rubinstein, Jerusalem 1972.



Jakub Tugendhold (1794-1871)



Pierwsze wzmianki na temat chasydyzmu – choć niebezpośrednie i uboczne – pojawiają się już w młodzieńczej broszurce Tugendholda, *Jerobaal czyli mowa o Żydach*³⁵⁸, opublikowanej jako riposta na zarzuty postawione społeczności żydowskiej przez anonimowego autora (prawdopodobnie Gerarda Witowskiego) pisma *Sposób na Żydów czyli Środki niezawodne zrobienia z nich ludzi uczciwych i dobrych obywateli*³⁵⁹. W tym czasie poglądy Tugendholda na chasydyzm nie były jeszcze w żadnej mierze oryginalne³⁶⁰. Jednak już w 1824 r., w związku ze znanym nam rządowym dochodzeniem w sprawie legalności „sekty kitajowców czyli chasydymów”, inaczej niż pozostali maskile tego czasu wystąpił z jednoznacznie prochasydzką opinią. Należy tu przypomnieć, że raport Komitetu Cenzury, w którym Stern ostro zaatakował rozrastającą się sektę, podpisany został przez Sterna, Chmielewskiego i Halberstama, ale nie przez Tugendholda. W lipcu 1824 r., gdy chasydzi przesyłali do rządu prośby o cofnięcie delegalizującego dekretu, Komisja Rządowa Wyznań Religijnych poprosiła Tugendholda – w związku z jego obowiązkami cenzorskimi – o bliższe wyjaśnienia „rażących miejsc” w nieznanym nam książce żydowskiej. Jak wnosić można z jego odpowiedzi, badaną książką był modlitewnik rytu aszkenazyjskiego, w którym jakiś fragment wzbudził podejrzenia Komisji Rządowej o szerzenie nietolerancji religijnej. Przy okazji postawiła Tugendholdowi pytanie, czy książka ta nie jest używana przez chasydów. Tugendhold złożył 13 lipca 1824 r. obszernie oświadczenie, w którym pisał³⁶¹:

Powyższe modły nie przez Chasydów, lecz przez klasę tak zwaną bardzo nabożną najwięcej z zapalczywych Talmudystów się składającą, i Chasydom zwykle przeciwną, wyłącznie prawie są używane. Chasydowie zwyczajnie nawet modlitwy odprawiają codziennie daleko później aniżeli inni Starozakonni. Powodem tego jest: przygotowanie się tak we względzie fizycznym jako i moralnym do tak uroczystej czynności, jaką jest oddawanie czci Najwyższej Istności.

Okoliczność niniejsza, to jest przekonanie moje o zuchwałej intolencji mieszczących się w modłach odprawiających się wyłącznie prawie przez owych nader nabożnych, zapalonych, i Chasydom przeciwnych Talmudystów, zniewala mnie wyłuszczyć zdanie moje; iż znaczna liczba Chasydów w Kraju Polskim powinna zwrócić na siebie uwagę Wysokiego Rządu, albowiem Chasydowie, odznaczający się chwalebą jednością i braterskiem między sobą przywiązaniem, nieodpuszczając wreszcie wygórywania zapalonym Talmudystom zasługują sobie na szlachetną staranność Wysokiego Rządu względem zbawiennego ich oświecenia. Zdaje mi się nawet, iż gdyby Wysoki Rząd przedsięwziął ogólną reformę Żydów, początek powinien być w klasie zapalonych Talmudystów, którzy się pewno krnąbrniejszymi aniżeli tamci okażą.

Tugendhold wyjaśniał również okoliczności powstania raportu Komitetu Cenzury, sygnowanego przez Sterna, Chmielewskiego i Halberstama, ale przygotowanego wyłącznie przez tego pierwszego, bez konsultacji z pozostałymi członkami:

Niniejsze krótkie moje uwagi o Chasydach chciałem z różnemi jeszcze dodatkami przedstawić W[ysokiej] K[omisji] R[ządowej] przed pół rokiem w odpowiedzi Komitetu Cenzury do Wysokiej Komisji Rządowej na jej zapytanie względem Chasydów uczynionej.

Lecz gdy kilku tylko członków Komitetu, a szczególnie jeden [czyli Abraham Stern - MW] wbrew wszelkiej formalności i porządkowi, też odpowiedzieć arbitralnie sam według własnego widzenia się wygotował, a nie produkowawszy jej na żadnym posiedzeniu ani oddawszy jej

³⁵⁸ Tugendhold, *Jerobaal...*

³⁵⁹ Witowski, *Sposób na Żydów...*

³⁶⁰ Szersze omówienie broszurki i jej stosunku do chasydyzmu zob. Wodziński, Jakub Tugendhold..., s. 26-29.

³⁶¹ Pismo się nie zachowało, znany jest jedynie fragment odpisu. Zob. AGAD, CWW 1871, s. 162-164.

po dziś dzień do akt Komitetu, takowe bez wiedzy mojej i kilku innych członków Wysokiej Komisji Rządowej oddał, przeto nic w tym przedmiocie czynić nie mogłem.

Znaczenie pisma Tugendholda polega nie tylko na tym, że doprowadziło – jako jeden z czynników – do wznowienia dochodzenia w „sprawie chasydymów”, a w jego wyniku do pomyślnego dla nich rozstrzygnięcia, przyznającego im swobodę kultu w domach prywatnych. Istotniejsze wydaje się to, iż było pierwszym wystąpieniem przedstawiciela haskali w obronie chasydów, wystąpieniem nowatorskim i śmiałym³⁶², a w dłuższej perspektywie bardzo ważnym dla transformacji postaw polskich Żydów „postępowych” wobec ruchu chasydzkiego. Tugendhold przeciwstawiał tu pobożnych, szlachetnych i posłusznych rządowi chasydów – nietolerancyjnym, zuchwałym i aroganckim „zapalonym Talmudystom”, czyli misnagdom. Było to dość niezwykle odwrócenie zarzutów stawianych zwykle właśnie zwolnikom chasydyzmu przez ich oponentów z obozu *mitnagdim*. Co więcej, wedle słów Tugendholda prawdziwym zagrożeniem dla planów reformy Żydów w Polsce byli nie chasydzi, a właśnie misnagdzi, rząd powinien więc otoczyć opieką ruch chasydzki, a swoje wysiłki skierować na reformowanie „zapalonych Talmudystów”.

Odpowiedź Tugendholda była być może emocjonalną reakcją na samowolne i niezbyt fortunne wystąpienie Sterna. Nie dość, że zaprzeczył jego oskarżeniom, to jeszcze odwracał podejrzenia rządu od chasydyzmu i kierował je na faworyzowanych przez Sterna *mitnagdim*. Jest to więc osobista rozgrywka między dwoma urzędnikami Komitetu Cenzury. Wydaje się zresztą oczywiste, że skierowanie uwagi rządu na nietolerancję *mitnagdim* było w intencji Tugendholda tylko manewrem taktycznym, który miał raczej odwrócić zainteresowanie od ewentualnych planów reformy chasydów, niż rzeczywiście skłonić do reformowania ich przeciwników. Manewr okazał się w pełni skuteczny. Najważniejsze było jednak to, że Tugendhold wystąpił w obronie chasydyzmu jako prawowiernego, szlachetnego i wartościowego, choć nie wolnego od wad, ruchu religijnego w łonie judaizmu. To zdecydowanie różniło jego poglądy od opinii Schönfelda czy Eisenbauma, którzy wprawdzie mogli pogodzić się z rolą chasydyzmu jako taktycznego sojusznika w walce z kahałem, ale nie byli skłonni przyznać mu jakichkolwiek zalet.

Obronę chasydyzmu Tugendhold podjął również w opublikowanej w 1831 r. *Obronie Izraelitów*. Dzieło to, napisane w połowie XVII w. (1656) przez Manassego ben Izraela, oczyścić miało Żydów od zarzutu używania krwi chrześcijańskich dzieci do obrządków religijnych. Bardzo obszerny wstęp, jakim Tugendhold poprzedził tłumaczenie, polemizuje z poglądami na ten temat głoszonymi już po powstaniu dzieła Manassego ben Izraela, a więc takimi, na które autor *Obrony Izraelitów* nie mógł odpowiedzieć. Jednym z takich nowych wariantów oskarżenia o mord rytualny była teza, iż krwi tej używają nie wszyscy Żydzi, a tylko niektóre sekty żydowskie. Nowocześni, „oświeceni” antysemita, a wśród nich znienawidzony przez Tugendholda ksiądz profesor Luigi Chiarini, „twierdzą teraz, że mniemana potrzeba krwi do macy jest u starozakonnych tajemnicą pewnej tylko liczbie, pewnej sekcie wiadomą”. Zarzut ten Tugendhold odpiera, konstatując, iż w łonie współczesnego judaizmu nie ma sekt. Historyczne sekty: faryzeusze, saduceusze, esseńczycy, karaici, sabataiści i frankiści dawno przestały istnieć (co w przypadku karaitów i kryptosabataistów nie było prawdą), a frankiści w przeważającej części przyjęli chrześcijaństwo.

Istniejących zaś teraz *chasydym* nie można zwać *sektą*, biorąc ten wyraz w istotnym jego znaczeniu względnie na istotę religii. Ci bowiem *Chasydym* nie odstępują w niczem od istotnych praw i przepisów tak Pisma Star[ego] Test[amentu] jako też Talmudu i innych późniejszych dzieł, powagę religijną w narodzie Izr[aelskim] mających.

³⁶² O krytyce, a nawet prześladowaniach, jakie spotykały Tugendholda za kokietowanie „ciemnych, fanatycznych Żydów”, wspomina Jakub Szacki, *Der kamf arum geplante cajtszriftn far Jidn in Kongres Pojln, „YIVO Bieter”* 6 (1934), s. 66.

Owszem obowiązkiem każdego chassyda jest: przestrzegać wszystkich takich praw i przepisów daleko skrupulatniej, aniżeli ich brzmienie mieć chce³⁶³.

Dalej Tugendhold przypomniał, że nazwa chasydów pochodzi od hebrajskiego słowa *hassid*, czyli „pobożny”, a „chasydym jest liczba mnoga”, absurdalne byłoby więc przypuszczenie, że chasydzi, dążący do szczególnej pobożności i „gorliwego wykonywania przepisów religijnych”, mogliby używać do jakichkolwiek obrzędów krwi, skoro skrupulatniej niż inni przestrzegają praw religijnych zabraniających Żydom „zabójstwa, używania najmniejszej odrobiny krwi i używania podczas świąt wielkanocnych tego wszystkiego, co fermentacją sprawia”.

Owa obrona chasydyzmu miała dwa aspekty. Jeden – zewnętrzny – to odparcie oskarżenia o używanie krwi chrześcijańskiej. W pierwszych dziesięcioleciach XIX w. istotnie pojawiły się w Imperium Rosyjskim i Królestwie Polskim głosy, iż w łonie judaizmu istnieje sekta, która takiej krwi potrzebuje. W Królestwie oskarżenie o mord rytualny, adresowane do anonimowych „fanatycznych sekt żydowskich”, podniósł w 1830 r., a więc rok przed opublikowaniem *Obrony Izraelitów*, wspomniany Luigi Chiarini. Opinia stała się wkrótce popularna³⁶⁴.

Drugi aspekt obrony chasydyzmu – z naszego punktu widzenia ciekawszy – to twierdzenie Tugendholda, iż ruch nie ma charakteru sekty, że nie różni się doktrynalnie od innych odłamów judaizmu, a więc że jest pełnoprawną, równą pozostałym opcjom – misnagdom i maskilom – formacją religijną. Trudno przecenić znaczenie tego rewolucyjnego w gruncie rzeczy stwierdzenia. Przypomnijmy, Tugendhold sformułował je w 1831 r. W przeciwieństwie do wcześniejszych i współczesnych żydowskich pisarzy „postępowych”, Tugendhold nie próbował wykluczyć doktryny chasydzkiej z łona prawowiernego judaizmu, uznał chasydów za równych współwyznawców, przestrzegających tych samych nakazów religijnych, a nawet wskazał na ich zalety – szczególną pobożność i dążność do skrupulatnego wypełniania owych nakazów.

Zaprezentowana w *Obronie Izraelitów* ocena chasydyzmu była w późniejszych latach wielokrotnie przez Tugendholda powtarzana. Tak w pismach, jak i w różnorodnych działaniach, Tugendhold podkreślał jedność judaizmu, i to, że wszystkie ewentualne krytyki ruchu chasydzkiego są sporami „w rodzinie”. Od lat czterdziestych kierował ostrze swojej krytyki przede wszystkim przeciw religijnemu indyferentyzmowi, w którym dostrzegał zagrożenie dla wewnętrznej jedności judaizmu znacznie poważniejsze niż chasydyzm. Chasydyzm jawił się w tej perspektywie jako obóz zbyt fanatyczny, a nawet obcy postawom umiarkowanego maskila, ale w żadnym razie nie groźny.

Tugendhold kontynuował ten sposób pisania o chasydyzmie również w późniejszych publikacjach. W 1844 r. wydał *Skazówki prawdy i wiary*, nieduże dziełko treści religijnej, w którym dowodził, iż termin *akum* nie rozciąga się na chrześcijan, a duch judaizmu jest pełen tolerancji, a nawet szacunku dla wyznawców innych religii monoteistycznych. Chasydów skrytykował wprawdzie za „nikczemną zarozumiałość”, „ciemnotę i fanatyzm” (tu jednak nie wymieniając ich z nazwy), ostatecznie jednak nie była to krytyka kategoryczna. W tym samym dziele, wspominając o kabale, dowodził bowiem, że jest to głęboka wiedza mistyczna przecho-

³⁶³ Tugendhold, *Obrona Izraelitów...*, s. XXIII-XXIV. Por. też jego tłumaczenie niemieckie, *Der alte Wahn vom Blutgebrauch der Israeliten am Osterfeste*, Berlin 1856, s. 14.

³⁶⁴ Np. w 1840 r. wystąpił z nią Stanisław Wodzicki, były prezes senatu Wolnego Miasta Krakowa, który opisując w pamiętnikach domniemany mord rytualny w Olkuszu w 1787 r., twierdził, że mordów takich dokonują właśnie chasydzi – zob. Wodzicki, *Wspomnienia...*, s. 203-204. Dynner („Men of Silk”..., s. 93) uważa na tej podstawie, że pierwsza wzmianka o mordzie rytualnym dokonany przez chasydów pochodzi już z 1787 r. Jednak Wodzicki spisał swoje wspomnienia dopiero w 1840 r., zatem przenoszenie opinii wyrażonych w pamiętniku na czas, którego dotyczy narracja, wydaje się anachroniczne, tym bardziej że Wodzicki nawet nie sugerował, iż podobne przekonania żywił już w czasie dochodzenia w Olkuszu w 1787. Prawdopodobnie Wodzicki wygłosił tę opinię pod wpływem sprawy w Damaszku (głośno dyskutowanej właśnie w 1840) i pojawiających się wtedy sądów o „żydowskich fanatykach” dopuszczających się mordów rytualnych – zob. Jonathan Frankel, *The Damascus Affair: “Ritual Murder”, Politics, and the Jews in 1840*, Cambridge 1997, s. 208-211, 264-270.

wująca cenne tradycje religijne w judaizmie, której chasydyzm jest prawowitym spadkobiercą. Nie osłabia tego sformułowania nawet uwaga, iż „dziś wielu zwolenników tej nauki, zwłaszcza z kręgu chasydów odstrychnęli od treściwej dążności owej nauki i pod jej niby firmą nader płytkie i dziwaczne tworzą w dziełach swych wykłady”³⁶⁵.

Podobną, umiarkowaną krytyczną opinię o chasydyzmie przygotował Tugendhold w 1840 r., co ciekawe – wspólnie ze Sternem. Mieszkaniec Międzyrzecza Podlaskiego, Moszko Tajtelberg wniósł prośbę do Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych i Duchownych o zakazanie chasydom palenia tytoniu w przyszkółku, czyli *bet hamidrasz*³⁶⁶. Komisja otrzymała jednocześnie pismo Rafała Goldmana, reprezentującego międzyrzeckich chasydów, którzy powołując się na liczne cytaty religijne, żądali zalegalizowania palenia tytoniu w przyszkółku. Minister zwrócił się więc do Tugendholda z prośbą o opinię³⁶⁷. W bardzo obszernym raporcie Tugendhold zdecydowanie odrzucił żądania chasydów i wskazał, że incydent ten może mieć wpływ na „poskromienie fanatycznej dowolności rozszerzającej się w Polsce owej tak zwanej sekty Chassydymów czyli Chussydów, a tem samem na zapobieżenie zatargom i kłótniom, jakie się częstokroć jawią między zwolennikami tej sekty a innymi starozakonnymi do niej nienależącemi”³⁶⁸. Tłumaczenia Goldmana nazwał „prawdziwym hassydowskim pele mele”, i zaproponował Komisji wydanie ogólnego polecenia, zakazującego palenia w *bet hamidrasz*, „aby w całym kraju nieco poskromić fanatyczną dowolność i zarozumiałość tej sekty, która prostej pobożnej klasie staroz[akonnych] częstokroć przykrości sprawia i spokojność gmin zakłóca, a której zwolennicy kilkanaście lat dopiero mający, tak namiętnie tytuń palą, że częstokroć do przyszkółków podczas nabożeństwa z fajką wchodzą”³⁶⁹. Opinia została skonsultowana z nadrabinem Warszawy Chaimem Dawidsohnem oraz z Abrahamem Sternem, którego pochlebna notatka została do raportu dołączona³⁷⁰. Komisja Rządowa przyjęła sugestie Tugendholda i zakazała palenia tytoniu w *bet hamidrasz*, co naturalnie nie powstrzymało chasydów przed notorycznym łamaniem tego zakazu.

Cytowana opinia jest szczególnie wymowna w zestawieniu z uwagami z 1824 r., w których Tugendhold brał chasydów w obronę przed prześladowaniami „zapałonych talmudystów”. W 1840 r. atak i obrona zmieniły się biegunowo, ale strategia pozostała ta sama. Tugendhold znów występował przeciw „agresorowi”, przeciw grupie, która dążyła do zdobycia przewagi kosztem konkurencyjnej formacji ideowej. Jest to więc strategia obrony wszystkich opcji w judaizmie i ich pełnego prawa do równorzędnego miejsca we wspólnocie żydowskiej. Tugendhold bronił chasydów przed misnagdami i misnagdów przed chasydami, maskili przed chasydami, a nawet chasydów przed maskilami. Jak zauważył Bernhard Weinryb, być może najlepiej znający spuściznę Tugendholda, ów warszawski cenzor traktował swój urząd jako okazję do szerzenia umiarkowanych haseł oświeceniowych, ale przede wszystkim jako misję obrony całej społeczności żydowskiej.

Tak również było w epizodzie z 1853 r. Tym razem obrona obejmowała społeczność chasydzką, bowiem do władz polskich wpłynął donos, informujący, że w modlitewnikach używanych przez chasydów znajdują się modlitwy wrogie carowi i rządowi. Poproszony o opinię, Tugendhold wystosował obszerny raport, w którym uwolnił chasydów od zarzutu i przypomniał swoje wyjaśnienia z 1837 r. w sprawie identycznego oskarżenia przeciw modlitwie *Melech ewjon*. Rząd raport przyjął i uwolnił społeczność żydowską od obowiązku wycofania modlitewnika³⁷¹. Tugendhold wystąpił z identyczną obroną dwukrotnie, a więc w 1837 r., w którym

³⁶⁵ Tugendhold, *Skazówki...*, s. X, XVIII, 101.

³⁶⁶ AGAD, CWW 1780, s. 34-35. Fragment skargi cytowany przez Zofię Borzymińską, *Dzieje Żydów w Polsce. Wybór tekstów źródłowych. XIX wiek*, Warszawa 1994, s. 61-62.

³⁶⁷ Pismo ministra AGAD, CW 1780, s. 37, pismo Goldmana tamże, s. 50-52.

³⁶⁸ Tamże, s. 38. Fragment opinii Tugendholda w: Borzymińska, *Dzieje Żydów...*, s. 62.

³⁶⁹ AGAD, CWW 1780, s. 44.

³⁷⁰ Tamże, s. 47.

³⁷¹ Weinryb, *Zur Geschichte des Buchdruckes...*, s. 284, 298.

o antyrządowe modły oskarżeni byli wszyscy tradycyjni Żydzi, oraz w 1853 r., gdy zarzut skierowany był tylko przeciw chasydom. Obrona chasydów nie była więc wyrazem szczególnej skłonności do tego właśnie ruchu, a jedynie elementem obrony całej społeczności żydowskiej i każdej istniejącej w niej grupy. To stała cecha wszystkich wcześniejszych i późniejszych działań Tugendholda jako cenzora³⁷².

W 1858 r. nieprzyjazny Tugendholdowi Ludwik Lubliner wspominał o jego zbliżeniu do środowiska tamtejszych chasydów. Komentując raport w sprawie oświaty, jaki Tugendhold sporządził dla cara Aleksandra II w 1857 r., Lubliner twierdził, że niechęć warszawskiego cenzora wobec reform religijnych była wynikiem tego, iż „daje się powodować Hassydom”³⁷³. Antyracjonalistyczna postawa Tugendholda miała znacznie głębsze uzasadnienie ideologiczne, niż utrzymywał złośliwy oponent; nie przeczy to jednak faktowi, że cenzor był w tym czasie coraz silniej związany z wpływowymi przedstawicielami społeczności chasydzkiej w Warszawie, również z przywódcą warszawskich chasydów – Izaakiem Meirem Alterem, cadykiem z Góry Kalwarii³⁷⁴. Cadyk Alter był bardzo aktywną postacią w życiu warszawskiej gminy starozakonnej, popularną i szanowaną również w kręgach „postępowych”³⁷⁵. W 1858 r. jego stosunki z Tugendholdem były do tego stopnia bliskie, że odwiedzał go z prośbami o interwencję w kręgach rządowych. Jedną z takich wizyt, związana z rządowymi planami edukacyjnymi podjętymi przez warszawskich „postępowców”, została opisana przez przypadkowego świadka – Marcusa Jastrowa, nowo przybyłego kaznodzieję synagogi „postępowej” w Warszawie³⁷⁶. Kiedy w 1859 r. rząd podjął inicjatywy reformy społeczności żydowskiej w Polsce, „chasydzi dowiedziawszy się o negocjacjach i obawiając się zmian, które mogłyby sprzyjać edukacji, skorzystali z pomocy cenzora i dyrektora Szkoły Rabinów, Jakuba Tugendholda”³⁷⁷. Tugendhold okazał się wpływowym sojusznikiem, jako że udało mu się skłonić kuratora Pawła Muchanowa do odrzucenia liberalnego projektu złożonego przez radykalnych przedstawicieli gminy żydowskiej w Warszawie i przyjęcia jego własnych propozycji, korzystnych dla tradycjonalistów. Pod koniec kariery Tugendhold występował więc jako konserwatywny maskil, broniący tradycyjnej społeczności żydowskiej przed zbyt radykalnymi, jego zdaniem, zmianami religijno-społecznymi, grożącymi postępującym indyferentyzmem i osłabieniem wspólnoty żydowskiej. Podczas dochodzenia w sprawie objaz-

³⁷² Można też przypomnieć, że w 1862 r. Czerskier i Tugendhold na posiedzeniu Warszawskiego Komitetu Cenzury złożyli wniosek o niedopuszczenie do druku haskalowej powieści Szaloma Jakuba Abramowicza, znanego jako Mendele Mojcher Sforim (1835-1917) Lamdu hetew (Uczcie się dobrze), ich zdaniem chasydów oczerniającej: „Autor mieni ich nadto przeciwnikami Pisma S-go, ludźmi bez nauki bożej, nieobyczajnymi, nie wstydliwymi, pijakami i rozpustnikami, którzy nazywając się pobożnymi i świętymi, nie lubią rozumu ale rozpustę, łupieżstwo [!] i rabunek, a dobrych uczynków znać nie chcą”. Cenzorzy zauważali, że powieść podburza przeciwko chasydom, a „w ich liczbie większa daleko część jest rzeczywiście pobożnych i moralnych” - Max Weinreich, Mendele-dokumentn, „YIVO Bieter” 10 (1936), s. 365. Komitet odrzucił ten wniosek.

³⁷³ O. Ludwik Lubliner, Obrona Żydów zamieszkałych w krajach polskich od niesłusznych zarzutów i fałszywych oskarżeń, Bruxella 1858, s. 10: „Ten sam Tugendhold, który podczas rewolucji, chcąc się okazać zagorzałym patriotą polskim, wydrukował w gazetach warszawskich: medytacje żyda stojącego na warcie, zostawszy później, na nowo cenzorem, daje się powodować tym samym Hassydym, przeciw którym tak gorliwie powstawał w 1831 roku, i na ich perswazje pełne dźwięku nie dawno temu przedstawił terazniejszemu cesarzowi, chcącemu jakkolwiek reformę zaprowadzić i na korzyść żydów: że żydzi nie troszczą się o żadną reformę, że czują się bardzo szczęśliwymi z terazniejszego ich stanu politycznego. Gdyby Cesarz Aleksander II miał sposobność przeczytać jedną z gazet niemieckich, która szydząc z Tugendholda ogłosiła ten fakt, być może zamiast orderu Sgo Andrzeja, do którego szanowny cenzor hebrajski tak dawno wzdycha, Cesarz obdarzyłby go dymisją - honorową - za jego fałszywy raport”.

³⁷⁴ Nussbaum, Szkice historyczne..., s. 73.

³⁷⁵ Zob. np. Daniel Neufeld, Wiadomości bieżące, Ju. 3 (1863), nr 15, s. 152; tegoż, Bibliografia, Ju. 3 (1863), nr 1, s. 7. Szerzej o roli cadyka Izaaka Meira w okresie przed powstaniem styczniowym pisze Dawid Kandel, Kariera rabiniczna cadyka Icie-Majera, KŻP 1 (1912), nr 2, s. 131-136; Szacki, Geszichte..., t. 3, s. 356-362.

³⁷⁶ Marcus Jastrow, Bär Meisels, Oberrabbiner zu Warschau. Ein Lebensbild auf historischem Hintergrunde, nach eigener Anschauung entworfen, „The Hebrew Leader” (1870), t. 15, nr 25, s. 2.

³⁷⁷ List Marcusa Jastrowa do Jacoba Raisina (nie datowany) w American Jewish Archives w Cincinnati. Zob. też American Jewish Archives, Marcus Jastrow Biographical Notes 26; Szacki, Geszichte..., t. 3, s. 359.

dów ziemi zamojskiej przez cadyka Abrahama Twerskiego z Turzysk na Wołyniu (1806-1889), potrafił jednak ostro krytykować nadużycia cadyków z Ukrainy typu „królewskiego”, „filuternych fanatyków, którzy grając rolę cudotwórców, korzystają z lekkowierności ciemnych osób wyzn[ania] Mojż[eszowego] i wyłudniają od nich datki tytułem wstawienia się u Władzy niebieskiej o ulżenie jakiegobądź dolegliwości”. Przy okazji dodawał jednak, że „w Królestwie Polskiem znajduje się kilku takich przewodniczących fanatyków, lecz prowadząc życie pobożne i nie narzucając się wymagalnością, są daleko mniej szkodliwymi od podobnych do Twerskiera przybyszów, którzy zwykle z bezwstydną śmiałością sztukę swoją odbywają”³⁷⁸.

Jak widać, Tugendhold nie był apologetą ruchu chasydzkiego, niejednokrotnie kierował pod jego adresem nieprzychylnie, krytyczne zdania, a niemal zawsze oskarżał jego adherentów o fanatyzm i ciemnotę. Co więcej, „rewolucyjne” opinie na temat chasydyzmu w pismach i działaniach cenzora nie były w żadnym razie jego oryginalnym dziełem. Z bardzo podobnymi twierdzeniami spotykamy się w owym czasie już w niechasydzkich kręgach tradycjonalistycznych oraz w niektórych środowiskach polskiej i żydowskiej opinii publicznej. Nieco starszy od Tugendholda maskil galicyjski Jakub Samuel Byk pod koniec lat dwudziestych zaszedł w prochasydzkim rewizjonizmie tak daleko, że współcześni mu maskile, niedawni współpracownicy, oskarżali go o „apostazję” do obozu chasydzkiego. Tugendhold w żadnym razie nie posunął się do poglądów tak radykalnych. Jego „rewolucyjność” polegała raczej na tym, iż był on pierwszym Żydem „postępowym”, który najpierw ośmielił się wypowiedzieć w sprawie zbliżenia do społeczności chasydzkiej, a potem konsekwentnie, aż do zwycięstwa tej idei bronić i ją propagować.

W okresie międzypowstaniowym nastąpił równoczesny wzrost obu konkurencyjnych opcji ideowych, a przez to nasiliła się wrogość między haskalą i chasydyzmem, na poziomie tak walki ideowej, jak i codziennych konfliktów w łonie gminy żydowskiej. Oblicze tego sporu ukształtowało przede wszystkim to, że podstawowym jego obszarem było codzienne życie w gminie, a nie wysoka literatura i ideologiczne argumentacje. Choć podłożem była zapewne różna wizja świata i miejsca w nim społeczności żydowskiej, lokalna walka między chasydami i zwolennikami modernizacji z zasady toczyła się na poziomie codziennych szykan i obelg, a nie starć intelektualnych. Jej najbardziej oczywistym motywem było dążenie do zdobycia władzy (czy choćby wpływu) w gminie przez obie konkurencyjne frakcje. Wpływało to na wzrost agresji wobec przeciwnika, a bezwzględne metody walki, stosowane częściej przez przeważających liczebnie chasydów, zaowocowały z czasem niechęcią bliską demonizacji. Co ciekawe, haskalowe piśmiennictwo w tym czasie rzadko osiągało aż taki poziom wrogości. Choć chasydyzm stawał się coraz częstszym tematem w publicystyce haskalowej Królestwa Polskiego, a nawet pojawił się pierwszy literacki tekst poświęcony w całości walce z chasydami, to zainteresowanie tym ruchem dalekie było od obsesji. W istocie postawy ówczesnych polskich maskili były bardzo zróżnicowane. Szczególnie agresywne teksty wychodziły z kręgów radykalnych modernizatorów, skupionych wokół Szkoły Rabinów (przywódczą rolę grał tam Antoni Eisenbaum). Podobnie wrogość wobec chasydyzmu były wystąpienia maskili z małych ośrodków, gdzie codzienne konflikty i presja wywierana przez chasydzką wspólnotę były znacznie silniejsze niż w Warszawie. W tym samym czasie bardziej umiarkowani maskile podejmowali pierwsze próby zrozumienia fenomenu chasydyzmu, a nawet (jak Edward Hering) włączenia tej refleksji w ogólniejsze programy oświatowe. Ogólnie rzecz biorąc, wzrostowi zainteresowania nie towarzyszył jednak wzrost wiedzy na temat chasydyzmu, a wedle niektórych maskili ignorancja w tej mierze była wręcz cnotą.

Nowatorską postawę wobec chasydyzmu przyjął Jakub Tugendhold, który uznając go za pełnoprawną formację w judaizmie, konsekwentnie dążył do mini-

³⁷⁸ AGAD, CWW 1446, s. 137-138.

malizowania konfliktów między wszystkimi grupami społeczności żydowskiej, od lat dwudziestych broniąc chasydów przed zbyt radykalnymi wystąpieniami współtowarzyszy z obozu haskali. Odosobniony w latach czterdziestych głos Tugendholda przebił się w następnym pokoleniu do świadomości środowisk umiarkowanie „postępowych”. Inaczej niż Byk, którego idee zostały powszechnie odrzucone i nie przyniosły w wymiarze społecznym widocznych zmian, Tugendhold doczekał się zwycięstwa swoich poglądów. W latach sześćdziesiątych XIX w. wśród warszawskich Żydów „postępowych” nastąpił wyraźny odwrót od koncepcji konfrontacyjnych, dominujących jeszcze w poprzedniej dekadzie. Co prawda, integracjoniści spod znaku „Jutrzenki” i „Izraelity” nigdy nie powołali się na Tugendholda jako swego patrona ideowego (choćby dlatego, że reprezentował diametralnie odmienną opcję polityczną), a niektórzy z nich wypowiadali się o nim bardzo krytycznie³⁷⁹. Jednak podobieństwo opinii o chasydyzmie głoszonych przez Tugendholda i kilka dziesięcioleci później przez Neufelda, Jastrowa i ich młodszych kolegów jest tak uderzające, że w zasadzie decydujący wpływ idei Tugendholda (jeśli nawet nie on sam) nie pozostawia wątpliwości. Zresztą fakt, że jego ostatnie działania i najważniejsze publikacje Neufelda czy Jastrowa pochodziły dokładnie z tego samego okresu, z początku lat sześćdziesiątych, oraz to, że wśród młodych adeptów ruchu „postępowego” znaczną część stanowili uczniowie kierowanej przez Tugendholda od 1854 r. Szkoły Rabinów, wskazuje, że wpływ ten był raczej bezpośredni.



³⁷⁹ Jastrow, Bär Meisels... „The Hebrew Leader” (1870) t. 15, nr 25, s. 2; t. 16, nr 3, s. 2; J. Kr[akowski], O cmentarzu i służbie pogrzebowej tutejszej Gminy Starozakonnych, „Kalendarz dla Izraelitów na rok przestępny 5638 1877-1878 od stworzenia świata” (1878), s. 60.

U PROGU LAT SZEŚĆDZIESIĄTYCH PRZEMIANY IDEOWE I SCHYLEK HASKALI W KRÓLESTWIE POLSKIM

Okres od schyłku lat czterdziestych do początku sześćdziesiątych, a więc poprzedzający czas „zbratania polsko-żydowskiego” (1861-1863) i zmian w strukturze i sytuacji prawnej społeczności Żydów polskich, zapisał się bardzo znaczącymi i spektakularnymi, choć jeszcze nie masowymi, przeobrażeniami tak społecznymi, jak i – przede wszystkim – ideologicznymi³⁸⁰. Wydaje się, że to właśnie wtedy, w środowisku młodych adeptów haskali, uczniów warszawskiej Szkoły Rabinów, liberalnej burżuazji, czy nowych zastępów inteligencji żydowskiej rodził się obóz, który od połowy lat sześćdziesiątych stał się dominującą formacją nurtu modernizacyjnego wśród Żydów Królestwa Polskiego. Właśnie w nowej inteligencji żydowskiej Hilary Nussbaum widział zasadniczy czynnik przemian społecznych dokonujących się od lat pięćdziesiątych wśród żydowskich zwolenników modernizacji, głównie w Warszawie³⁸¹:

Takie to czynniki oświaty, jak „Jutrzenka”, „Izraelita” i Ochrony żydowskie pod opieką Warszawskiego Towarzystwa Dobroczynności, zaznaczyły nowe prądy siódmego dziesiątka lat, najwznioślejszym atoli objawem, najwyraźniejszą cechą tego okresu jest bez zaprzeczenia wyłamanie się na świat pierwotnego zastępu młodych Izraelitów lekarzy, prawników, przyrodników i filologów, którzy poświęciwszy się specjalnym, szacownym zawodom, stali się dzielnymi obywatelami kraju, rozsądnymi oświaty ogólnej i najsukuteczniejszymi motorami postępu w szerszych kołach swoich spółwyznawców.

Proces zaczął się już wcześniej. Zrazu nieliczne środowiska „postępowe”, uzyskały w początku lat czterdziestych wpływ na Warszawski Dozór Okręgów Bóżniczych, a w latach pięćdziesiątych systematycznie powiększały swój obszar wpływów. Synagoga postępową („niemiecką”) przy ul. Daniłowiczowskiej, przez półwiecze jedno z najważniejszych środowisk haskałowych w Warszawie, zyskała w 1852 r. konkurentkę, zwaną dla odróżnienia synagogą „polską”, skupiającą głównie ludzi młodszych, a więc drugie pokolenie warszawskiej haskali (synagoga przy Szkole Rabinów była krótkotrwała i mało wpływowa). W latach 1854-1857 gmina warszawska poruszona została serią konfliktów wokół wprowadzenia do użytku nowego karawanu, odpowiadającego wyobrażeniom „postępowców”, oraz pierwszym polskojęzycznym napisem na grobie jednego z radykalniejszych przywódców asymilatorów, Antoniego Eisenbauma³⁸². Wydarzenia te zwiastowały już kres koncepcji modernizacji w duchu haskali i ewolucji czołowych przedstawicieli

³⁸⁰ Interesujący, choć przestarzały i stronniczy opis sytuacji rodzącego się wtedy obozu integracjonistów znaleźć można w publikacjach Nussbauma, *Historia Żydów...*, t. 5; tegoż, *Szkice historyczne...* Zob. też Natan M. Gelber, *Die Juden und der Polnische Aufstand 1863*, Wien 1923. Z nowszych prac zob. przede wszystkim Eisenbach, *Kwestia równouprawnienia Żydów w Królestwie Polskim*, Warszawa 1972, s. 241 i nast.; tegoż, *Emancypacja...*, s. 468-513; Magdalena Opalski, Israel Bartal, *Poles and Jews. A Failed Brotherhood*, Hanover NH 1992, s. 12-37.

³⁸¹ Nussbaum, *Szkice historyczne...*, s. 174.

³⁸² O nieproporcjonalnie wielkiej roli reformy cmentarnej w programach asymilujących się Żydów polskich oraz o toczonych w tej dziedzinie sporach pisze Guesnet, *Polnische Juden...*, s. 303-331. Więcej o konflikcie wokół nagrobka Eisenbauma w Kandel, *Napisy nagrobkowe...*; Schiper, *Cmentarze...*, s. 122; Krajewska, *Cmentarze...*, s. 44.

obozu „postępowego” w stronę głębszej integracji z otaczającą ich kulturą polską. Jeden z aktywnych uczestników tych wydarzeń, późniejszy redaktor „Izraelity” Samuel Henryk Peltyn wspominał ten okres jako *Sturm-periode* nowego ugrupowania³⁸³.

Od polskiego języka do polskiej świadomości

Wydaje się, że wspomniana zmiana była naturalną konsekwencją polonizacyjnych tendencji obserwowanych już w pierwszym pokoleniu maskili Królestwa Polskiego, a więc u Sterna, Tugendholda, Hogego czy Natana i Jana Glücksbergów. W starszych pokoleniach propolskie sympatie miały z zasady utylitarny charakter jako lokalna, polska wersja integracji z szerszą kulturą europejską. Co więcej, łączyły się z typowo haskalowymi zainteresowaniami piśmiennictwem w języku hebrajskim, z charakterystyczną dla umiarkowanej haskali dozą konserwatywności religijnej i społecznej (w tym przodowali Stern i Tugendhold), a wreszcie – co tu bardzo istotne – z przywiązaniem do języka niemieckiego i niemieckiej kultury. Ten ostatni czynnik, choć w istocie akcydentalny, był dla polskich maskili jednym z ważnych elementów ich haskalowej tożsamości. Ciężenie ku językowi niemieckiemu nie było wyborem ideologicznym w ścisłym znaczeniu i w żadnym razie nie kolidowało z polskimi sympatiami, a wynikało raczej z naturalnego przywiązania do języka ojczystego lub języka intelektualnej inicjacji. Trudno więc się dziwić, że w środowisku warszawskiej, łódzkiej czy kaliskiej burżuazji, często pochodzącej z Prus, oraz w środowisku warszawskiej czy łódzkiej inteligencji żydowskiej, wykształconej w dużej mierze w niemieckich szkołach i na niemieckich tekstach, aż do lat pięćdziesiątych żywe pozostawały związki z tą kulturą³⁸⁴. W podtrzymywaniu owych związków kulturalnych czynnikiem nie bez znaczenia były też osobiste więzi najwybitniejszych polskich i pruskich maskili, a nawet uciekanie się do pomocy berlińskich rozjemców w rozwiązywaniu warszawskich problemów³⁸⁵.

W następnym pokoleniu, ukształtowanym w coraz większym przywiązaniu do języka polskiego i polskiej racji stanu, sytuacja przedstawiała się zgoła odmiennie. Wybór polskiego (czy wręcz „polskości”) nie był tylko wyborem drogi integracji z kulturą europejską. Dla wielu przedstawicieli tego środowiska był on naturalnym językiem komunikacji i jedynym językiem kultury, co już w 1822 r. zauważał Antoni Eisenbaum³⁸⁶. Grupa Żydów używających na co dzień języka polskiego, a nie jidysz czy niemieckiego, była już w latach czterdziestych stosunkowo liczna (a przynajmniej widoczna), obserwatorzy zaś podkreślali ciągle jej wzrastanie³⁸⁷. W 1839 r. Eisenbaum oraz warszawski lekarz i maskil Józef Bernstein oszacowali ją na jedną trzecią ludności żydowskiej w Polsce, co zapewne było wielkością zawyżoną³⁸⁸. Dla wielu spośród nich język polski stał się wartością emocjonalną, co znajdowało

³⁸³ Judaita [Samel Henryk Peltyn], Projekt reformy w judaizmie ze szczególnym uwzględnieniem jego strony etycznej. Ułożył ..., Warszawa 1885, s. 44-45.

³⁸⁴ O znaczeniu języka niemieckiego jako elementu tożsamości i pozycji społecznej zob. Guesnet, *Polnische Juden...*, s. 298-300.

³⁸⁵ Zob. Weinryb, *Zur Geschichte der Aufklärung...* Co ciekawe, w obszernym tomie poświęconym wpływom niemieckiej haskali w Europie (*Toward Modernity. The European Jewish Model*, red. Jacob Katz, New Brunswick-Oxford 1987) Królestwu Polskiemu nie poświęcono ani słowa.

³⁸⁶ Z. [Antoni Eisenbaum], O wychowaniu młodzieży żydowskiej, „Rozmaitości” [dodatek do „Gazety Korrespondenta Krajowego i Zagranicznego”] (1822), nr 8, s. 32.

³⁸⁷ Zob. np. Henryk Liebkind, *Modlitwy dla Izraelitów na dni zwyczajne i uroczyste wraz z przekładem polskim*, Warszawa 1846, s. III.

³⁸⁸ [Józef] B[ernstein], *Warschau [korespondencja]*, AZJ 4 (1840), nr 7, s. 89-90; Z. [Antoni Eisenbaum], *Uwagi nad artykułem p. Hering, „Gazeta Codzienna”* (1839), nr 2678, s. 3. W 1897 r. tylko 13,7% Żydów Warszawy wskazało na język polski jako mowę ojczystą, te wielkości nie muszą być jednak w pełni przekładalne.

szczególnie dobrą pożywkę w ówczesnych ideałach romantycznych. Wypadki lat pięćdziesiątych, wskazujące na coraz silniejszą propolską integrację modernizujących się środowisk żydowskich, były więc naturalną i nieuniknioną konsekwencją drogi obranej przez pokolenie ich ojców w latach dwudziestych i trzydziestych XIX w., kiedy to duża część pism polskiej haskali publikowana była w języku polskim, nauczaniu tego języka poświęcano dużo uwagi, a związki z polskim otoczeniem były troskliwie pielęgnowane. Ironia tkwiła w tym, że strategia przyjęta w celu typowo haskalowej obrony wartości świata żydowskiego doprowadziła do integracji daleko przekraczającej ideały haskali, często sięgającej głębokiej asymilacji, i w konsekwencji do porzucenia wielu z bronionych ideałów i wartości.

Przykładem takiej ewolucji z pozycji haskalowych do ideologii integracyjnej był stosunek do języka hebrajskiego. W poprzednim pokoleniu był językiem świętym i jego ważność dla haskalowej tożsamości nie ulegała wątpliwości. Godząc się z tym, że język polski musi zastąpić go w niektórych funkcjach, maskile protestowali na przykład przeciw wyeliminowaniu hebrajskiego ze szkoły i z modlitwy oraz troskliwie pielęgnowali jego znajomość³⁸⁹. W pokoleniu młodych integracjonistów hebrajski wprawdzie wciąż był ważny, ale pierwszym językiem, językiem tożsamości stał się już polski. Dla Neufelda, Nussbauma, Peltyna czy Bersohna hebrajski był narzędziem koniecznym do właściwego poznania zasad religijnych i studiowania Pisma Świętego, toteż wspieranie nauki hebrajskiego uznawali za swój religijny obowiązek. Jednocześnie jednak konstatowali, że znajomość języka jest w ich czasach tak nikła, iż w propagowaniu idei „postępu” sięgnąć należy po mowę krajową. Neufeld zauważał też, że hebrajskie piśmiennictwo w sprawach aktualnych jest „dyskusją pod zamkniętymi drzwiami”, a każdy Żyd

inaczej wszakże ceni rzecz pisaną w języku zrozumiałym jego sąsiadowi chrześcijańskiemu, tu dyskusja staje się publiczną, a im w szerszych sferach i wyższych kołach bywa czytana, tem silniej nań działa; widząc, iż jego sąsiad przysłuchuje się dyskusji bierze ją do serca, wystrzega się niekonsekwencji, usprawiedliwia się, broni, jeżeli może, swych zasad, ustępuje, poznawszy iż niektórych obronić nie może, bo nie chciałby iżby plemię jego i wyznanie cierpiały na powadze i poszanowaniu³⁹⁰.

Hebrajski przestał więc być w koncepcjach młodego pokolenia wartością autonomiczną, a stał się realną przeszkodą w modernizacji społeczności żydowskiej. Podobnie, z mieszaniną szacunku i irytacji pisał o jego nauce Hilary Nussbaum, który podkreślając wagę hebrajszczyzny dla żydowskiej tradycji religijnej (sam układał wiersze hebrajskie), wskazywał, że właściwe jej miejsce jest między innymi językami martwymi i że jest to „język dla erudyków, a nie dla zwyczajnych śmiertelników”³⁹¹. Trzeba go studiować, ale modlitwa i katecheza powinny odbywać się wyłącznie po polsku. A prace „małej garstki prawdziwych znawców literatury hebrajsko-rabinicznej” powinny zmierzać do tego, by skarby jej przyswoić piśmiennictwu polskiemu i w ten sposób propagować wśród wyznawców judaizmu³⁹².

Krokiem w tym kierunku było powołanie „polskiej” synagogi przy ul. Nalewki i zatrudnienie tam Izaaka Kramsztyka, pierwszego kaznodziei głoszącego kazania w języku polskim. Nalewkowska bóżnica była inicjatywą niewielkiej grupki byłych uczniów Szkoły Rabinów i jeszcze w 1860 r. liczba jej stałych członków nie przekraczała stu osób, a komitet synagogałny borykał się z trudnościami finansowymi³⁹³. Mimo to synagoga bardzo szybko okazała się elementem szerszego procesu

³⁸⁹ Zob. np. Tugendhold, *Krótki rys...*, s. 22-23.

³⁹⁰ Daniel Neufeld, *Pięćoksiąg Mojżesza dla Żydów-Polaków (Chamisah chumsze torah)*, t. 1: *Księga Rodzaju.-Genesis (Beresyt)*, Warszawa 1863, s. 3 (w dodanym prospekcie wydawniczym).

³⁹¹ Hilary Nussbaum, Leon i Lajb. Studium religijno-społeczne, Warszawa 1883, s. 24. Zob. też Judaita, *Projekt reformy...*, s. 127.

³⁹² Nussbaum, *Szkice historyczne...*, s. 169.

³⁹³ Zob. AGAD, CWW 1731, s. 659-667.

i widomym sygnałem reorientacji postaw całego środowiska, a skupieni wokół niej młodzi „postępowcy” zdobyli wkrótce znaczne wpływy w społeczności żydowskiej Królestwa Polskiego. Sam Kramsztyk (Kramstüek) był wymownym przykładem nowego typu żydowskiego integracjonisty, czy – według ich własnej terminologii – „Polaka wyznania mojżeszowego”. Urodzony w 1814 r. w Warszawie w niezamożnej rodzinie kupieckiej, od 1832 r. uczył się w Warszawskiej Szkole Rabinów, gdzie następnie wykładał religię i Talmud. W 1852 r. został kaznodzieją nowej synagogi „polskiej”, gdzie wprowadził kazania w języku polskim. W przedpowstaniowym okresie zbratania polsko-żydowskiego wszedł do panteonu męczenników narodowych, gdy wraz z naczelnym rabinem Warszawy Baerem Meiselsem i kaznodzieją synagogi „niemieckiej” Marcusem Jastrowem przeprowadził żydowskim wystąpieniom patriotycznym. Po aresztowaniu 9 listopada 1861 r. został osadzony w cytadeli warszawskiej, a następnie – jedyny z całej trójki – zesłany do twierdzy w Bobrujsku. Zwolniony w 1862 r., w następnym roku ponownie trafił na zesłanie do guberni saratowskiej, gdzie przebywał do 1867 r. Po powrocie podjął działalność wydawniczą i literacką, oczywiście wyłącznie w języku polskim. Zmarł 23 września 1889 r. w Warszawie³⁹⁴.

Powołanie „polskiej” synagogi „postępowej” z kazaniem w języku polskim było tylko jednym z długiej serii znaków wskazujących na postępującą polonizację tego ugrupowania. W 1855 r., po długotrwałych zabiegach u władz i zatargach z tradycjonalistyczną większością gminy, dotychczasowa synagoga „niemiecka” uniezależniła się od Dozoru Bóżniczego i przyjęła nazwę „synagogi przy ul. Daniłowiczowskiej” (władze nie zgodziły się na nazwę „synagoga normalna”)³⁹⁵. Wkrótce potem zarząd synagogi zarzucił niemiecki jako język protokołów oraz nauczania religijnego i przyjął w jego miejsce język polski. W 1858 r. synagoga przy Daniłowiczowskiej powołała na stanowisko kaznodziei Marcusa Jastrowa i jako jedno z zadań powierzyła mu szybkie opanowanie polskiego. Przyjeżdżając do Warszawy, Jastrow już znał podstawy tej mowy, toteż od 1859 r. mógł głosić kazania po polsku. Ukoronowaniem tego polonizacyjnego procesu był apel ortodoksyjnych rabinów, w tym nadrabina Baera Meiselsa i cadyka z Góry Kalwarii Izaaka Meira Altera (RIM-a), aby każdy religijny nauczyciel żydowski „starał się zaprowadzić wykład języka polskiego, przybierając do tego nauczyciela rodowitego Polaka, posiadającego dokładnie ten język”³⁹⁶, a także apel ogłoszony w 1863 r. przez cadyka Altera o spisywanie paschalnych dokumentów sprzedaży *chumecu* (towarów zawierających kwas) w języku polskim³⁹⁷. Choć oczywiście ani wtedy, ani później polszczyzna nie wyparła jidysz jako języka codziennej komunikacji mas żydowskich, a znaczenie propolskich deklaracji chasydzkich przywódców znacznie osłabło w okresie popowstaniowego rozczarowania, transformacja, jaka się wtedy dokonała w całej społeczności żydowskiej, miała decydujące znaczenie dla ideowej formacji żydowskich środowisk integracyjnych, dla których polski stał się elementem tożsamości. Nie dysponujemy wprawdzie wiarygodnymi danymi statystycznymi z interesującego nas okresu, a najbliższy spis powszechny uwzględniający kryterium języka przeprowadzony został dopiero w 1897 r., z jego danych wynika jednak, że tyl-

³⁹⁴ Więcej o Kramsztyku zob. w Izaak Kramsztyk, *Kazania*, t. 1, Kraków 1892, s. I-V; Adam Wein, *Kramsztyk Izaak*, w: PSB, t. 15 (1970), s. 133; Gelber, *Die Juden...*, s. 83-85; Szacki, *Gesichte...*, t. 3 indeks; Henryk Kroszczor, *Reformator i Kaznodzieja (Izaak Kramsztyk)*, w: tegoż, *Kartki z historii Żydów w Warszawie w XIX-XX w. Sylwetki, szkice*, Warszawa 1979, s. 224-227.

³⁹⁵ O przekształceniu synagogi „niemieckiej” zob. AGAD, CWW 1728, s. 182-197, CWW 1729, s. 1-75. Krótka historia synagogi przy ul. Daniłowiczowskiej w Sara Zilbersztejn, *Postępowa synagoga na Daniłowiczowskiej w Warszawie*, BŻIH 21 (1970), nr 2, s. 31-57; zob. też Alexander Guterman, *The Origins of the Great Synagogue in Warsaw on Tłomackie Street*, w: *The Jews in Warsaw. A History*, red. Władysław T. Bartoszewski i Antony Polonski, Oxford 1991, s. 181-211; tegoż, *Mehitbolelut leleumiut. Perakim betoldot bet-hakneset hagadol hasinagoga beWarsza*, Tel-Aviv 1997. Więcej o ideowych dylematach postępowych Żydów polskich w tym okresie pisała Hanna Kosińska-Witt, *Żydzi – polscy? niemieccy? Szkic o tożsamości Żydów postępowych w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XIX w.*, „Teksty Drugie” (1996), nr 6, s. 71-81.

³⁹⁶ Ju. 2 (1862), nr 46, s. 381 za: Borzumińska, *Szkołnictwo...*, s. 219-220.

³⁹⁷ *Wiadomości bieżące*. Suum cuique, Ju. 3 (1863), nr 15, s. 152. O zdarzeniu tym obficie pisała polska prasa emigracyjna – zob. Szacki, *Gesichte...*, t. 3, s. 359.

ko 0,4% warszawskich Żydów wskazało niemiecki jako mowę ojczystą, podczas gdy 13,7% wybrało polski³⁹⁸. Oczywiście, przygniatająca większość polskich Żydów mówiła wciąż językiem jidysz, jednak w klasie tak zwanej postępowej użycie języka polskiego ciągle się rozszerzało.

³⁹⁸ Pozostałe dwa języki to jidysz (83,7%) i rosyjski (2,2%). Zob. Stephen D. Corrsin, *Aspects of Population Change and of Acculturation in Jewish Warsaw at the End of the Nineteenth Century. The Censuses of 1882 and 1897*, „Polin” 3 (1988), s. 131. Co ciekawe, język polski wybierany był znacznie rzadziej w Łodzi; tamtejsze dane dla ludności żydowskiej wyglądają następująco: jidysz - 93,6%, polski - 4,1%, rosyjski - 1,2%, niemiecki - 1,1%. Zob. Julian K. Janczak, *Struktura narodowościowa Łodzi w latach 1820-1939*, w: *Dzieje Żydów w Łodzi 1820-1944. Wybrane problemy*, red. Wiesław Puś i Stanisław Liszewski, Łódź 1991, s. 49.



Dr. M. Jastrow.
Rabbiner in Worms,
früher in Warschau.

Marcus Jastrow (1829-1903)

Polski patriotyzm

W przyjęciu polskiego jako języka kazań i modlitwy, a dla znakomitej części również języka codziennej komunikacji, najważniejsze okazało się to, że mowa polska nie była już tylko manifestacją upodobnienia się do otoczenia i dogodnym środkiem porozumiewania się z nieżydowskim światem. Od końca lat pięćdziesiątych w kazaniach głoszonych w obu synagogach „postępowych”, a następnie w pismach Daniela Neufelda, Marcusa Jastrowa, Aleksandra Kraushara, Hilarego Glatsterna i wielu innych pojawiają się opinie, że posługiwanie się polszczyzną jest tylko zewnętrznym znakiem głębokich przemian świadomościowych zachodzących w środowisku młodych integracjonistów. Na plan pierwszy wysunęło się wtedy hasło solidarności z narodem polskim, a wkrótce potem i polskiego patriotyzmu. Neufeld mówił wprost, że przyjęcie języka polskiego ma charakter służebny wobec naczelnego celu: „zamalgamowania pojedynczych ras i plemion mających warunki odrębności, w jeden związek społeczny”, czyli pełnej społecznej i kulturalnej – choć nie religijnej – integracji z narodem polskim³⁹⁹. Porzucenie zasady, „złotego przymierza” z monarchią i opowiedzenie się po jednej ze stron konfliktów etnicznych, co więcej – po stronie polskich „puryców” (szlachty) i ich kultury, przeżywającej właśnie w tym czasie apogeum romantycznego szaleństwa, było nie tylko niezgodne z podstawowymi ideami haskali, lecz także tak dalece sprzeczne z jej racjonalistycznymi i lojalistycznymi fundamentami, że spotkało się z agresywną wręcz reakcją wschodnioeuropejskich maskili⁴⁰⁰.

Jednym z najgorętszych orędowników tego nowego nurtu integracyjnego, którego znakiem probierczym stał się ostentacyjny polski patriotyzm, był wspomniany już Marcus Jastrow (1829-1903), zniemczony przybysz z Poznańskiego, kaznodzieja w synagodze do niedawna zwanej „niemiecką”. Mimo stosunkowo krótkiego, bo tylko sześcioletniego pobytu w Królestwie Polskim, stał się jednym z najważniejszych aktorów ówczesnych wydarzeń. Urodzony w Rogoźnie w Wielkim Księstwie Poznańskim w rodzinie kupieckiej, w latach 1844-1852 uczył się w gimnazjum protestanckim w Poznaniu, a następnie studiował w Berlinie i Halle, gdzie doktoryzował się w 1856 r. Dzięki wstawiennictwu Heinricha Graetza, w sierpniu 1858 r. uzyskał posadę kaznodziei w „niemieckiej” synagodze postępowej w Warszawie. W 1861 r. bardzo aktywnie poparł polski ruch rewolucyjny, za co został wkrótce osadzony w cytadeli warszawskiej, a następnie, jako poddany państwa pruskiego, wydalony z Królestwa Polskiego. Po krótkim pobycie w Mannheim powrócił do Warszawy, którą ostatecznie opuścił dopiero po upadku powstania. Po kilku miesiącach spędzonych we Wrocławiu, przeniósł się do Wormacji, gdzie przez następne dwa lata przewodził gminie żydowskiej, a w 1866 r. przyjął posadę rabina gminy Rodeph Shalom w Filadelfii, kongregacji imigrantów żydowskich z Niemiec. W USA Jastrow zaangażował się w polemikę z radykalnym nurtem reformacyjnym, stając po stronie szkoły historycznej, prekursorki nurtu konserwatywnego. W 1876 r. ciężka choroba zmusiła go do ograniczenia aktywności publicznej, a długi czas rekonwalescencji przeznaczył na pracę nad swym *opus magnum*, dwutomowym słownikiem talmudyczno-midraszowym. W 1892 r. przeszedł na emeryturę. Pozostawił bogatą spuściznę piśmienniczą, między innymi kilka tomów kazań, wspomniany słownik, kilka większych prac i liczne artykuły z dziedziny historii i publicystyki politycznej⁴⁰¹.

³⁹⁹ Neufeld, Pięcioksiąg Mojżesza..., s. 2.

⁴⁰⁰ O reakcji haskalowej prasy hebrajskiej na powstanie i rolę Żydów w powstańczej Polsce, zob. Baker, The Reassessment..., s. 221-249. Zob. też Borzumińska, Szkolnictwo..., s. 298-299. Obszernie o reakcji literatury żydowskiej zob. Opalski, Bartal, Poles and Jews..., s. 78-97.

⁴⁰¹ American Jewish Archives w Cincinnati, Marcus Jastrow biographical notes. Najlepszy opis polskiego epizodu z życia Jastrowa w: Artur Eisenbach, Eligiusz Kozłowski, Jastrow Marcus, w: PSB, t. 11 (1964-1965), s. 70-71. Zob. też Natan M. Gelber, Dr Mordechai (Marcus) Jastrow (mijozme ha'ahawa hapolanit hajehudit erew mered 1863), „Ha'awar” 11 (1963), s. 7-26; Eric L. Friedland, Marcus Jastrow and Abodath Israel, w: Texts and Responses. Studies Presented to Nahum N. Glatzer on the Occasion

Komentując wydarzenia lat 1858-1861 i swą radykalnie propolską postawę, Jastrow wyjaśniał: „Uważałem sobie za nowy obowiązek odzywać się do współwyznawców moich za Polaków uznanych mową Polaków, i wprowadzić do domu Boga Izraelskiego ten skarb tak drogi dla wszystkich, którzy jeszcze nie zapomnieli o przeszłości Polski i jeszcze nie zwątpili o jej odrodzeniu”⁴⁰², a dalej, tłumacząc okoliczności, w jakich on i naczelny rabin Warszawy Baer Meisels zostali aresztowani i deportowani z Królestwa Polskiego, pisał: „I musiałem po trzymiesięcznych cierpieniach, wraz z czcigodnym moim przyjacielem Meiselsem pożegnać się z krajem, którego progi przestąpiłem jako obcy a opuściłem jako krajowiec!”⁴⁰³ Trudno o przykład bardziej wymowny niż Jastrow, który w 1861 r., po trzyletnim pobycie w Warszawie ogłosił się polskim patriotą.

W tym samym czasie, w kazaniu wygłoszonym podczas nabożeństwa za poległych w Warszawie w czasie demonstracji 27 lutego 1861 r., drugi kaznodzieja „postępowy”, Izaak Kramsztyk, mówił bardzo podobnie⁴⁰⁴:

Tam, gdzie nam, jako nowonarodzonym dzieciom, pierwszy promień słońca przyświecał, gdzie w niemowlęcej niewinności pierwsze dni naszego życia w czułych objęciach macierzyńskich upłynęły, tam, bracia, tam jest ten kraj, który miłować winniśmy. Tam, gdzie młodzięcze siły nasze się rozwinęły, gdzie nasze czynności i działania dojrzewają, gdzie nadzieja w młodzięcym wieku się uśmiecha, gdzie nasz umysł pojmować, nasze serce czuć się nauczyły, tam, bracia, tam jest kraj, który miłować jesteście zobowiązani. [...] Łączmyż się więc w miłości dla kraju z resztą naszych współbraci innowierców, postępujemy za nimi na drodze oświaty i cywilizacji, na drodze nauki i tolerancji. Nieśmy cześć Bogu w świętej mowie praojców naszych, ale w życiu obywatelskim przyswajajmy sobie mowę krajową. Starajmy się o usuwanie wszelkiej zapory, która rozdzielała przez tyle wieków mieszkańców jednego kraju, dzieci jednej ziemi.

Co charakterystyczne, w zbiorze kazań notujących wystąpienia Kramsztyka od 1852 r. jest to pierwsza wypowiedź, w której autor jednoznacznie i bezwarunkowo nazwał Polskę ojczyzną Żydów polskich. Kazania z wcześniejszych lat, nawet jeśli podkreślały konieczność opanowania języka polskiego i dostosowania się do obyczajów otoczenia, były raczej praktycznymi postulatami integracyjnymi, a nie patriotycznymi deklaracjami przywiązania do Polski. Zdaje się więc, że zbratanie polsko-żydowskie lat 1861-1863 było istotnie dla środowiska młodych integracjonistów żydowskich w Królestwie przeżyciem pokoleniowym, które wpłynęło na ostateczną krystalizację ich opcji ideowej.

Wydaje się też, że te nowe idee objęły stosunkowo szeroką grupę młodzieży żydowskiej. Pośrednim tego dowodem i przykładem symptomatycznej ewolucji od haskalowego lojalizmu do propolskiego patriotyzmu jest transformacja najpopularniejszego wówczas katechizmu żydowskiego pióra Jakuba Elsenberga (zm. 1886). Ów nauczyciel Szkoły Rabinów i nadzorca szkół elementarnych wyznania mojżeszowego, współpracownik „Gazety Warszawskiej”, był też płodnym autorem podręczników dla żydowskich dzieci i młodzieży. W opublikowanym w 1846 r. katechizmie - wzorem wcześniejszych takich tekstów Hogego, Tugendholda i innych - umieścił rozdział poświęcony „powinnościom względem monarchy i rządu”, wyjaśniając w nim, że względem monarchy „wierność, posłuszeństwo, cześć i miłość są powinnościami poddanych”, a także, że „Najjaśniejszego Monarchę uważać mamy za najmiłościwszego Ojca, któremu Bóg udzielił część majestatu swojego, dla

of His Seventeenth Birthday by His Students, red. Michael A. Fishbane i Paul R. Flohr, Leiden 1975, s. 186-200.

⁴⁰² Marcus Jastrow, Kazania miane podczas ostatnich wypadków w Warszawie w r. 1861 przez..., Poznań 1862, s. 7.

⁴⁰³ Tamże, s. 9.

⁴⁰⁴ Kramsztyk, Kazania..., s. 310. Dobry wybór propolskich manifestów z okresu 1861-1863 w: Żydzi a powstanie styczniowe. Materiały i dokumenty, red. Artur Eisenbach, Dawid Fajnhauz, Adam Wein, Warszawa 1963.

rządzenia na ziemi”⁴⁰⁵. Ów typowy lojalistyczny tekst, mieszczący się doskonale w standardach haskalowej koncepcji wierności monarchii, został bez zmian powtórzony w kolejnych edycjach w latach 1850 i 1854. Zresztą w wiernopoddańcze deklaracje obfitowały również inne teksty Elsenberga⁴⁰⁶. Jednak czwarte wydanie katechizmu z 1860 r. – a więc ukazujące się w okresie omawianych tu przemian ideowych – zostało uzupełnione dodatkowym pytaniem: „Jakie są obowiązki Izraelity względem kraju rodzinnego?” i odpowiedzią: „Izraelita powinien kochać kraj, w którym się urodził; szanować jego prawa, przykładać się do wszelkich jego potrzeb, dbać o jego pomyślność i sławę, nieść życie w jego obronie, płacić podatki wedle stanu i majątku”. Choć dodany tekst nie niósł żadnych elementów wywrotowych, a podobne treści spotkać można było w katechizmach Hogego i Buchnera już w latach dwudziestych i trzydziestych XIX w., wprowadzone zmiany zapowiadały głębszą transformację, tak Elsenberga, jak i całego obozu Żydów „postępowych” w Królestwie Kongresowym, jako że obok kategorii „rządu” i „monarchy” pojawiła się kategoria „kraju rodzinnego”, co w przypadku ziem polskich nie było równoznaczne z ideologią lojalności państwowej. „Kraj rodzinny” to Polska, a „rząd i monarcha” to Imperium Rosyjskie. W 1863 r. zmiany w katechizmie poszły jeszcze dalej. Eisenberg nie tylko usunął pytanie o stosunek poddanego do władcy, lecz także samo słowo „Monarcha” zastąpił demokratycznym „Panującym”, odbierając (lub co najmniej umniejszając) w ten sposób władcy jego boski splendor i nadprzyrodzoną sankcję⁴⁰⁷.

Katechizm ilustruje więc ewolucję postaw od haskalowego lojalizmu do polskiego patriotyzmu. Oczywiście najwymowniejszym dowodem tej ewolucji był aktywny udział części młodzieży żydowskiej w niepodległościowych demonstracjach, działalności konspiracyjnej, a wreszcie w samym powstaniu styczniowym. Jednak nielegalne działania, choć spektakularne, były zawsze zjawiskiem marginalnym, tak w społeczności żydowskiej, jak i polskiej, i nie czynami rewolucyjnymi należy mierzyć stopień zaangażowania żydowskich integracjonistów w nowe prądy społeczne. O tym, że propolska tożsamość młodych „postępowców” nie była ograniczona do wąskiego grona warszawskich aktywistów, przekonuje popularność antycarskich haseł w środowiskach nawet bardzo odległych od ruchu powstańczego i zejście tych idei „pod strzechy”, a tym było propagowanie ich w wysokonakładowym katechizmie dla dzieci i młodzieży.

Narodowość: polska czy żydowska?

Z wprowadzeniem ideałów polskiego patriotyzmu łączyło się oczywiście odrzucenie poglądu o żydowskiej wspólnotcie narodowej. Wspomniani przedstawiciele stronnictwa integracyjnego głosili tezę, że społeczność żydowska nie jest narodem, ani nawet „wspólnotą plemienną” – jest jedynie grupą wyznaniową. Wprawdzie w starożytności istniały między Izraelitami więzi narodowe, a do dziś mają oni pewne wspólne cechy etniczne, jednak związki te dawno utraciły swą moc spajającą, jako że upadek państwa żydowskiego i wielowiekowe rozproszenie zbliżyły Żydów do narodów, wśród których żyją, a oddaliły – narodowo, nie religijnie – od współwyznawców z innych krajów. W 1857 r. Kramsztyk twierdził: „My, szanowni współwyznawcy moi, przestaliśmy już dawno istnieć jako odrębne towarzystwo socjalne na ziemi, od dawna już przestaliśmy nosić miano narodu. Pod tym względem stanowimy wszędzie część narodu, pośród którego zamieszkujemy”⁴⁰⁸. Nieco póź-

⁴⁰⁵ Jakub Eisenberg, *Droga wiary albo Przewodnik religijny dla młodzieży wyznania mojszeszowego* przez ..., Warszawa 1846, s. 60.

⁴⁰⁶ Tegoż, *Modlitwy dla dzieci wyznania mojszeszowego* ułożone przez..., Warszawa 1848, s. 143-144.

⁴⁰⁷ Eisenberg, *Droga wiary...*, wyd. 4 poprawione, Warszawa 1860; tegoż, *Przewodnik religijny dla młodzieży wyznania mojszeszowego* przez ..., Warszawa 1863, s. 43-44.

⁴⁰⁸ Kramsztyk, *Kazania...*, s. 120.

niej, bo w 1868 r. redaktor naczelny „Izraelity” Samuel Henryk Peltyn oświadczył: „Węzły, które go [lud żydowski] dawniej w jeden łączyły naród, dawno zostały zerwane; to, co go dziś w jedną spaja społeczność, po całej kuli ziemskiej rozrzuconą – to jego religia, to jego instytucje i obyczaje, na religii tej osnute”⁴⁰⁹.

Tak mocne eksponowanie polskiej tożsamości narodowej było zapewne i efektem silnego wpływu polskiego romantyzmu i okoliczności, w jakich ideologia żydowskich integracjonistów uzyskała ostateczny kształt. Okoliczności te to przede wszystkim dobrze znany fenomen zbratania polsko-żydowskiego z lat 1861-1863. W gorącym okresie przedpowstaniowym propolskie tendencje asymilującej się społeczności żydowskiej spotkały się z entuzjastyczną reakcją znacznej części polskiej inteligencji, co bardzo wzmogło opisywany proces. Choć po 1864 r. ścieżki polskich inteligentów i żydowskich „postępowców” stosunkowo szybko się rozeszły, a środowisko „Izraelity” szybko porzuciło romantyczne ideały „Jutrzenki” i jej redaktora naczelnego Daniela Neufelda, lata 1861-1863 na długo pozostały dla jednych i drugich mitycznym „złotym wiekiem”, znacząco wpływając na ich wzajemne relacje.

Odrzucenie idei narodowej tożsamości nie oznaczało dla żydowskich integracjonistów zerwania więzi z współwyznawcami mieszkającymi w innych krajach diaspory, gdyż – co widoczne jest między innymi w cytowanej opinii Peltyna – „postępowcy” w Królestwie Polskim bardzo mocno podkreślali ideę solidarności ze wszystkimi wyznawcami judaizmu. Przy każdej okazji zaznaczali jednak, że solidarność owa nie ma charakteru narodowego, lecz jest powinnością ściśle religijną: „Tę solidarność przyjęli nasi ojcowie u stóp Synaj i tę solidarność przekazali swoim potomkom, wraz z otrzymaną tam nauką boską”⁴¹⁰. Podkreślanie religijnego charakteru owej solidarności, poza tym, że odpowiadało koncepcji żydostwa jako wspólnoty religijnej, miało też chronić integracjonistów przed tradycyjnym antysemitycznym oskarżeniem o żydowski separatyzm, a wielokrotnie podnoszony argument, że solidarność ta jest słabsza, niż być powinna, miała zapewne dowodzić bezpodstawności owego zarzutu. Jednak mimo pełnej świadomości niebezpiecznej dwuznaczności tego postulatu, solidarność religijna była bardzo ważnym elementem światopoglądu polskich Żydów „postępowych” i stanowiła jeden z ich znaków szczególnych. Niewątpliwie było to skutkiem ich haskalowego rodowodu i silnego wciąż związku z ideami oświecenia żydowskiego, charakterystycznego dla przedstawicieli tego pokolenia.

Maskile - integracjoniści - asymilatorzy

Jednocześnie ze wzrostem obozu „postępowego” w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XIX stulecia, wyraźnie zaznaczyło się jego wewnętrzne zróżnicowanie. Co najmniej od końca lat pięćdziesiątych widoczne były w jego łonie trzy zasadnicze frakcje: 1) stosunkowo słaba grupa skupiająca zarówno tradycyjnych maskili piszących wyłącznie w języku hebrajskim, jak i część zdeintegrowanego już starego obozu bogatego mieszczaństwa i burżuazji warszawskiej o niesprecyzowanym obliczu ideowym i pragmatycznych sympatiach proniemieckich, 2) frakcja radykalnych asymilatorów, oskarżanych często – i zasadnie – o indyferentyzm religijny i dezercję z judaizmu, oraz 3) sięgająca po hegemonię frakcja umiarkowana, propagująca propolską akulturację z zachowaniem ważności judaizmu i tradycji religijnych⁴¹¹.

⁴⁰⁹ Samuel H. Peltyn, Rzut oka na nasze stosunki religijne, obecne i przyszłe, Izr. 3 (1868), nr 33, s. 265.

⁴¹⁰ Kramsztyk, Kazania..., s. 301.

⁴¹¹ Więcej o stronnictwach i odcieniach „asymilacji” żydowskiej w Polsce w XIX w. w pracy Aliny Calej, *Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim (1864-1897). Postawy - Konflikty - Stereotypy*, Warszawa 1989; tejże, *The Question of the Assimilation of Jews in the Polish Kingdom (1864-1897). An Interpretative*

Pierwsza z tych frakcji – nazwijmy ją umownie hebrajsko-niemiecką – to grupa tworzona przede wszystkim przez hebrajskojęzycznych maskili, którzy z różnych względów odrzucali dominujący kierunek propolskiej integracji i sojuszników ideowych szukali raczej wśród rosyjskich czy galicyjskich maskili oraz w rządzie rosyjskim, a nie wśród polsko-żydowskich zwolenników modernizacji. Ta stosunkowo nieliczna grupa, kontestująca propolską orientację haskali w Królestwie Kongresowym, istniała już od początku XIX w., a pierwszym jej znanym centrum stał się salon literacki Mojżesza Tannenbauma (1795-1849)⁴¹². Również w drugiej połowie stulecia drogi ideowe tego ugrupowania nie pokrywały się w pełni z kierunkami głównego nurtu żydowskiego ruchu modernizacyjnego w Polsce, choć oczywiście granice tych dwóch obozów były często i łatwo przekraczane: zarówno przedstawiciele stronnictwa integracyjnego sięgali po tradycyjne formy piśmiennictwa haskalowego i odwoływali się do jego odbiorców, jak i hebrajscy maskile pisywali i publikowali w języku polskim lub w pismach hebrajskich bronili ideałów zbratania polsko-żydowskiego i „Polaka wyznania mojżeszowego”. Tak czynił na przykład Izrael Weisbrem⁴¹³.

Najważniejszym forum ugrupowania późnej haskali w Królestwie Polskim stała się „Hacefira”, pierwszy hebrajski tygodnik w granicach Królestwa Kongresowego. Czasopismo zostało powołane przez Chaima Zeliga Słonimskiego (1810-1904) na początku 1862 r. i niedługo potem zawieszono, ale w 1874 r. Słonimski reaktywował je i wkrótce „Hacefira” zdobyła ogromne wpływy w środowisku żydowskiej inteligencji i największe nakłady wśród wschodnioeuropejskich tygodników hebrajskich. Wskazuje to, że właśnie hebrajskojęzyczni umiarkowani „postępowcy”, reprezentowani w Królestwie Polskim przez „Hacefirę”, mieli najszersze zaplecze społeczne, choć aż do lat dziewięćdziesiątych nie dorównywali aktywności środowisku integracjonistów. Niewielkie zainteresowanie „Hacefiry” polskim i polsko-żydowskim otoczeniem (choć sam Słonimski prywatnie okazywał sympatię dla języka polskiego i kultury polskiej), manifestacyjna lojalność wobec Cesarstwa Rosyjskiego oraz programowa apolityczność były szczególnie uderzające w zestawieniu z gorączkowym patriotyzmem pozostałych dwóch segmentów ruchu „postępowego”⁴¹⁴. Pragmatyczny charakter tych postaw szedł w parze z praktycznym programem tygodnika, który można by nazwać „pracą u podstaw”⁴¹⁵. Zresztą, bardzo podobne ideały reprezentowane były i poza „Hacefirą”, w innych, bardziej tradycyjnych formach wypowiedzi, na przykład w haskalowych traktatach religijno-moralnych czy popularyzatorskich tekstach historycznych. Wierność językowi hebrajskiemu i tradycyjnym wartościom haskalowym, więc ideom monarchistycznym, uniwersalizmowi hebrajskojęzycznej „republiki pisarzy” oraz hebrajskim formom literackim, coraz bardziej oddalała przedstawicieli tego środowiska od nurtu integracyjnego. Różnice postaw, nierzadko otwarte konflikty były zjawiskiem analogicznym do tego, co działo się w związku z rozłamem na umiarkowaną i radykalną haskalę w Cesarstwie Rosyjskim⁴¹⁶. Można przypuszczać, że w obu przypad-

Essay, „Polin” 1 (1986), s. 130-150. Zob. też Kieniewicz, *Assimilated Jews...*; Joseph Lichten, *Notes on the Assimilation and Acculturation of Jews in Poland 1863-1943*, w: *The Jews in Poland*, red. Chimen Abramsky, Maciej Jachimczyk i Antony Polonsky, Oxford 1986, s. 106-129.

⁴¹² O Tannenbaumie i jego salonie zob. Mahler, *Hasidism...*, s. 222-229.

⁴¹³ O politycznych poglądach Izraela Weisbrema zob. Baker, *The Reassessment...*, s. 227-228. Więcej o jego twórczości dalej.

⁴¹⁴ Nicco o popularyzatorskim i apolitycznym kierunku „Hacefiry” przed objęciem redakcji przez Sokołowa w: Cała, *Asymilacja...*, s. 33-48; Marian Fuks, *Prasa żydowska w Warszawie 1823-1939*, Warszawa 1979, s. 103-123. Ciekawe uwagi o stosunku pisma do dylematów polskiej i rosyjskiej lojalności w artykule Bakera, *The Reassessment...*, s. 226-227.

⁴¹⁵ Omawiane podziały obozu postępowego zdają się potwierdzać wskazany przez Ezrę Mendelsohna podział na dwa nurty – pragmatyczny i romantyczny – żydowskiej „asymilacji” w Polsce, jednocześnie dowodząc, że nie było to jedyne kryterium konstytuujące te dwa obozy. Zob. Ezra Mendelsohn, *A Note on Jewish Assimilation in the Polish Lands*, w: *Assimilation in Modern Times*, red. Bela Vago, Boulder Colo. 1981, s. 145-149. Na wpływ idei polskiego pozytywizmu na drugiego redaktora „Hacefiry”, Nachuma Sokołowa trafnie wskazała Ela Bauer, *Nahum Sokolow and the Problematics of the Polish Jewish Intelligentsia*, praca doktorska, New York University 2000.

⁴¹⁶ O konflikcie między umiarkowaną i radykalną haskalą w Rosji zob. Feiner, *Haskalah and History...*, s. 274-295.

kach decydującym bodźcem przemian była „odwilż posewastopolska” i wyraźne ożywienie intelektualne w Imperium.

Na przeciwnym biegunie – równie odległym od integracjonistów co omówieni epigoni haskali – znaleźli się przedstawiciele nurtu radykalnej asymilacji propolskiej, dążący do zatarcia wszystkich znamion żydowskiej odrębności. W istocie „stronnictwo radykalnych asymilatorów” było raczej pojęciem retorycznym niż realnie istniejącym ruchem społecznym o wspólnych poglądach i celach, zinstytucjonalizowanych w jakiegokolwiek formie (tak jak miało to miejsce z umiarkowanym ruchem integracyjnym czy tradycyjną haską). Ich oponenti obejmowali tym pojęciem zarówno tych, którzy z pobudek ideowych dążyli do radykalnego zerwania z tradycją żydowską, jak i bezideowych indyferentów, którzy z lenistwa lub dla materialnych korzyści oddalali się od judaizmu i jego nauki moralnej, a więc środowiska określane w pismach galicyjskich czy rosyjskich maskili mianem pseudohaskali⁴¹⁷. Zresztą przedstawiciele radykalnej asymilacji w Królestwie Polskim określani byli przez ich umiarkowanych przeciwników bardzo podobnymi terminami: „wsteczni postępowcy”, „fanatycy-postępowcy”, „pseudo-postępowcy”, „ultrasi pseudopostępowi” czy „postępowi wstecznicy”⁴¹⁸. To jeszcze raz wskazuje na bliskość propolskich integracjonistów i środowisk haskalowych w innych ośrodkach wschodnioeuropejskiej haskali. W połowie lat siedemdziesiątych sam termin „postępowy” tak się zużył, że redakcja „Izraelity” coraz częściej zastępowała go terminem „dobrze myślący” czy „klasa oświecona”. Tak czy inaczej, jeśli wierzyć alarmistycznym apelom umiarkowanych integracjonistów, grupa radykałów była w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych dość liczna, a szeregi jej systematycznie rosły. Choć oczywiście nie znamy danych statystycznych określających liczebność tej – ani żadnej innej – formacji, sądzić można, że była dość znaczna⁴¹⁹. Niestety, nasza wiedza na jej temat jest bardzo ułomna, jako że ze względu na brak sprecyzowanej ideologii, amorficzny charakter i brak własnych organów prasowych była to grupa „milcząca”. Skutkiem tego większość danych o niej czerpiemy z publikacji konkurencyjnej „Jutrzenki”, a potem równie niechętnego religijnym indyferentom „Izraelity”. Oczywiście, rodzi to podejrzenie, że informacje o ich zasięgu i wpływach mogły być celowo przesadzone, a nawet sfabrykowane jako argument umiarkowanych integracjonistów w sporach z obozem tradycyjnym. Jednak częstość, z jaką polemika z indyferentyzmem powracała na łamach wymienionych pism, wskazuje, że radykalni asymilatorzy (a jeżeli wątpimy w ich istnienie, to sama idea radykalnej asymilacji) naprawdę byli postrzegani jako poważna – bodaj najpoważniejsza – konkurencja dla idei prawdziwego „postępu”⁴²⁰.

Znacznie lepiej znane są nam poglądy umiarkowanego skrzydła obozu „postępowego”, które nazywamy tu ugrupowaniem integracyjnym. Złożyło się na to kilka czynników, przede wszystkim fakt, iż od lat sześćdziesiątych XIX w. była to formacja wyróżniająca się, nawet jeśli nie liczebnością, to aktywnością społeczną. Dla poznania jej poglądów fundamentalne znaczenie ma również to, iż właśnie ona po-

⁴¹⁷ Por. Shmuel Feiner, *The Pseudo-Enlightenment and the Question of Jewish Modernisation*, JSS 3 (1996/97), nr 1, s. 62-88.

⁴¹⁸ Samuel H. Pełtyn, *Z życia. Pogadanki tygodniowe*, Izr. 3 (1868), nr 12, s. 90-91; Izrael Leon Groszlik, *Listy Młodego Ex-Chasyda*, Izr. 4 (1869) r 31, s. 262; H.N[eumanowicz], *Przyczynki do listów ex-chasyda*, Izr. 4 (1869), nr 37, s. 311; Samuel H. Pełtyn, *Optymizm i pesymizm*, Izr. 9 (1874), nr 40, s. 319; tegoż, *Nasze Drogi*, Izr. 21 (1886), nr 20, s. 157.

⁴¹⁹ O niektórych aspektach statystycznych asymilacji żydowskiej w Warszawie zob. Corrsin, *Aspects...* Por. też Todd M. Endelman, *Jewish Converts in Nineteenth-Century Warsaw. A Quantitative Analysis*, JSS 4 (1997/98), nr 1, s. 28-59.

⁴²⁰ „Jutrzenka” i „Izraelita” wydrukowały w tym czasie co najmniej kilkanaście obszernych artykułów programowych poświęconych polemice z indyferentyzmem, np. S. Trachtenberg, *Pia desideria*, Ju. 3 (1863), nr 11, s. 103; *Listy żydowskie*. List VIII. Izaak do Redaktora Jutrzenki, Ju. 3 (1863), nr 14, s. 137-138; Samuel H. Pełtyn, *Indyferentyzm religijny*, Izr. 1 (1866), nr 6, s. 41-43; tegoż, *Rzut oka na sprawę Judaizmu w roku ubiegłym*, Izr. 5 (1870), nr 1, s. 1-3, nr 2, s. 9-11; tegoż, *Optymizm i pesymizm*, Izr. 9 (1874), nr 40, s. 319-320; Adolf Jakub Cohn, *Bezbarwni*, Izr. 11 (1876), nr 32, s. 249-250. O sporach wokół miejsca religii i kierunku reform religijnych w społeczności żydowskiej w Królestwie Polskim zob. Alexander Guterman, *Hapulum bechitwe'et jehudijim bePolin bidwar tikunim bedat (1861-1885)*, „Gal Ed” 10 (1987), s. 41-62.

wołała dwa czasopisma, najpierw „Jutrzenkę”, a potem „Izraelitę” „wokół którego grupował się cały postępowy Izrael warszawski”⁴²¹. Zasadnicze cechy definiujące ten obóz to wspomniany już radykalny i ideowy zwrot ku polskim językowi i kulturze, silne tendencje solidarystyczne, obejmujące wszystkie odłamy społeczności żydowskiej, oraz wzrost zainteresowania kwestiami religijnymi, w tym polemiką z chasydyzmem.

Ożywienie ideałów religijnych i solidarności wewnątrzżydowskiej mieściło się doskonale w zestawie kanonicznych haseł żydowskiego oświecenia, toteż pojawienie się ich w programach młodych integracjonistów, jak widzieliśmy – bezpośrednich spadkobierców haskali, nie było zaskakujące. Nowy i niespodziewany był raczej nacisk, jaki owe sekularyzujące się kręgi kładły na wartości religijne. Widzieć w tym należy przede wszystkim prostą konsekwencję odrzucenia narodowej tożsamości żydowskiej i zastąpienia jej definicją religijną. Skoro wyznaczenie stanowiło wedle integracjonistów jedyne kryterium przynależności do wspólnoty żydowskiej, jego znaczenie niepomierne wzrastało i wykraczało poza funkcje, jakie przypisywano mu w społeczności tradycyjnej.

Postawy wobec religii były jednak w stronnictwie integracyjnym wysoce ambiwalentne. Wartości religijne rzeczywiście zajmowały w znacznym stopniu uwagę publicystów z kręgu „Jutrzenki” i „Izraelity” i były przedmiotem bardzo żywych i autentycznych dysput. Jednocześnie jednak autorzy tych czasopism chętnie godzili się z relatywizowaniem owych wartości religijnych, a kwestie przeżycia religijnego znalazły się całkowicie poza zakresem ich zainteresowań. Autor projektu reformy religijnej, zdaje się Samuel H. Peltyn, konstatował nawet, że judaizm kiedyś przeminie i zleje się z innymi religiami w uniwersalną adogmatyczną wiarę. Na obecnym etapie jest jednak konieczną formą organizacji społecznej i jedynym fundamentem porządku etycznego, tak więc pełni bardzo ważne, choć wyłącznie utylitarne funkcje społeczne⁴²². Stanowisko sformułowane zostało szczególnie ostro, jednak wydaje się, że podobne poglądy nie były obce i innym członkom tego ugrupowania. Paradoksalnie więc, wzrost zainteresowania kwestiami religijnymi i identyfikacji religijnej łączył się z zakwestionowaniem jej transcendentalnej wartości i z absolutnym podporządkowaniem jej funkcjom społecznym.

Owemu zainteresowaniu sprzyjały i inne czynniki, na przykład presja bogoojczyźnianej atmosfery schyłku polskiego romantyzmu (który wywierał bardzo silny wpływ na integracjonistów) oraz ostra konkurencja postaw jawnie antyreligijnych lub religii obojętnych, które w środowisku żydowskim przybrały na sile w drugiej połowie XIX w. i stały się poważnym zagrożeniem dla żydowskiej tożsamości. Widmo masowej dezercji asymilatorów z łona judaizmu skłoniło przywódców nurtu integracyjnego do silniejszego wyeksponowania treści religijnych i obrony jej zasadniczych wartości. Choć akurat w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XIX w. liczba konwersji była rekordowo niska (zaledwie 7% wszystkich konwersji z lat 1800-1903), przyjęcie chrześcijaństwa przez przedstawicieli kilku bardzo wpływowych rodów żydowskiej Warszawy (Bloch, Kraushar, Kronenberg, Orgelbrandt, Toeplitz) musiało wywołać niepokój wśród umiarkowanych integracjonistów. Zresztą publicyści „Jutrzenki” i „Izraelity” słusznie zauważali, że pogłębiające się zobojętnienie wobec religii może być zwiastunem całkowitego jej porzucenia. Potwierdzeniem tej tezy był gwałtowny wzrost liczby konwersji w dwóch ostatnich dekadach XIX w.⁴²³, a liczne opisy „pseudopostępowców”, którzy wstydzi się swego żydowskiego pochodzenia, dowodziły, że postawy takie – nawet jeśli nie bardzo częste – musiały być widoczne i rażące.

⁴²¹ Judaita, Projekt reformy..., s. 44.

⁴²² Tamże.

⁴²³ Endelman, Jewish Converts..., s. 37, oraz analiza tych danych na s. 40-48. O stosunku tzw. asymilatorów (w istocie całego środowiska integracyjnego) do konwersji zob. Alexander Guterman, Jachasam szel mitbolele Warszawa - dorot riszonim we'acharonim (1820-1918) - lehamarat hadat, „Gal Ed” 12 (1991), s. 57-77.

Wobec chasydyzmu

Zważywszy na zasadniczą formację ideową stronnictwa integracyjnego – odnowioną rolę identyfikacji religijnej i solidaryzmu religijnego – nie jest niczym dziwnym, że jednym z najważniejszych czynników samookreślenia tego środowiska w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XIX w. stał się stosunek do tradycji i tradycyjnych form religijnych, a przede wszystkim – stosunek do chasydyzmu.

A. Asymilatorzy...

Inaczej było w środowiskach radykalnej asymilacji. Problem chasydzki był tam równie odległy jak wszystkie inne problemy społeczności żydowskiej. Wprawdzie weteran tego obozu, Ozjasz Ludwik Lubliner uciekał się w końcu lat pięćdziesiątych do jednej z popularniejszych figur retoryki antychasydzkiej – porównania chasydów do jezuitów, ale był to głos marginalny, w dodatku użyty instrumentalnie do ataku na znienawidzonego przez Lublinera Jakuba Tugendholda⁴²⁴. Według Lublinera, „każda religia ma swoich jezuitów; mają ich nawet żydzi. *Hassydymi* fanatycy, nieprzyjaciele światła, starannie pielęgnujący stare przesady i zabobony, niczym nie są jak żydowskimi jezuitami, żydowskimi świętoszkami”. Samo porównanie jest ciekawe, jako że pojawia się i w innych pismach nurtu asymilacyjnego i jest typowym motywem wędrownym literatury polemicznej, by wspomnieć tylko pokrewieństwo XVI-wiecznej literatury antyjezuickiej z rodzącą się wtedy polską publicystyką antyżydowską. Zestawienie zgubnej roli Żydów i jezuitów było też często stosowane w XVI-wiecznej literaturze protestanckiej⁴²⁵. W XVIII w. jako dwie domniemane tajne korporacje (*status in statu*) znaleźli się w raporcie Malesherbes’a, doradcy francuskiego króla Ludwika XVI⁴²⁶. Antysemickie konotacje motywu „jezuickiego” nie przeszkadzały asymilowanym autorom żydowskim w adoptowaniu go do wewnątrzżydowskiej polemiki z chasydyzmem. Anonimowy donosiciel z Warszawy pisał o bractwie pogrzebowym: „zwodnicze i niepobożne bractwo pod pokrywką religii do owych jezuitów podobne, stawia odpór wschodzącemu oświeceniu, a na własną korzyść działając, bielmem fanatyzmu powleka oczy ciemnych Izraelitów, by ich tem snadniej podejść i ich majątek pochłonąć”⁴²⁷. W tym samym czasie z motywu „jezuickiego” korzystali i chasydzcy donosiciele, pisząc o swych haskalowych przeciwnikach, Tugendholdzie i Janie Glücksbergu, jako „jezuitach pogardzanych przez wszystkich”⁴²⁸. Publicyści „Izraelity” pisali o chasydyzmie jako „istnym jezuityzmie mozaizmu”⁴²⁹, a jego zwolenników przedstawiali jako obłudników, farbowane lisy, które uciekają się do matactw i podstępów, by osiągnąć swe nieczyste cele. Porównanie pojawiało się w piśmiennictwie żydowskim również poza Polską, a w krajach protestanckich czy prawosławnych uzyskiwało dodatkowy kontekst antykatolicki: chasydzi (czy szerzej - ortodoksi) to

⁴²⁴ Lubliner, *Obrona Żydów...*, s. 10, 24.

⁴²⁵ Zob. Janusz Tazbir, *Conspiracy Theories and the Reception of The Protocols of the Elders of Zion in Poland*, „*Polin*” 11 (1998), s. 171-182. O pokrewieństwie polemiki antyklerykalnej i antyżydowskiej zob. tegoż, *Żydzi w opinii staropolskiej*, w: tegoż, *Świat panów Pasków. Eseje i studia*, Łódź 1986, s. 227.

⁴²⁶ Zob. Léon Poliakov, *The History of Anti-Semitism*, t. 3: *From Voltaire to Wagner*, London 1975, s. 149.

⁴²⁷ AGAD, CWW 1727, s. 180-181.

⁴²⁸ Tamże, s. 945-946.

⁴²⁹ Henryk Lichtenbaum, *Reforma judaizmu*, III, *Izr.* 42 (1907), nr 42, s. 454; Jezajasz Chudy, *U źródeł zastojów*, *Izr.* 43 (1908), nr 33, s. 322.

katolicy judaizmu, a „najbardziej obłudny” z chasydzkich przywódców, Nachman z Braclawia, to żydowski Ignacy Loyola⁴³⁰.

Dla innych radykalnych asymilatorów najbardziej charakterystyczną postawą wobec chasydyzmu była całkowita obojętność. I nic w tym dziwnego, skoro unikali poruszania jakichkolwiek tematów związanych z żydowskim pochodzeniem, a istnienie „fanatycznych i ciemnych” chasydów musiało być dla nich jeśli nie szczególnie bolesne, to co najmniej kłopotliwe. Zresztą, jak wspomniałem, niemal nie istnieją pisma programowe określające poglądy i postawy tej grupy wobec podstawowych wyzwań światopoglądowych, jej milczenie wobec kwestii chasydzkiej jest więc naturalne.

B.... maskile...

O ile ignorowanie tematyki chasydzkiej przez asymilatorów, zawstydzonych upartym istnieniem tego „średniowiecznego fanatyzmu”, jest zupełnie zrozumiałe, nieco zaskakujące wydać się może ubóstwo głosów w sprawie chasydzkiej dochodzących z obozu hebrajskojęzycznych maskili, skupionych początkowo wokół Mojżesza Tannenbauma, a w interesującym nas tu okresie wokół Chaima Zelig Słonińskiego i jego „Hacefiry”. Przez całą pierwszą połowę XIX w. środowisko publicystów hebrajskich w Polsce nie zdobyło się na żaden głos w sprawie wzrastającej pozycji chasydów w Królestwie Kongresowym i wydawało się wobec nich obojętne. Co ciekawe, nawet Abraham Buchner, który w polskim memoriale do kuratora Okręgu Naukowego Warszawskiego otwarcie i ostro krytykował chasydyzm i wskazywał na związane z nim zagrożenia⁴³¹, w licznych swych pismach hebrajskich albo w ogóle zignorował chasydzki wątek, albo wspomniał go w marginalnych, aluzyjnych uwagach⁴³². Dopiero w opublikowanym w 1854 r. tomie komentarzy do Psalmów Eleazar Talgrün zdobył się na słowa przygany. Talgrün skrytykował chasydów przede wszystkim za odstępstwo od dawnych praktyk religijnych, a całe oskarżenie zbudował na opozycji dawnej i nowej pobożności (*chasideut*)⁴³³. Dawna, tradycyjna pobożność opierała się na czystości, powściągliwości, świętości, bogobojności, skromności, które dopiero razem do niej prowadziły. Dzisiejsi fałszywi chasydzi chcieliby osiągnąć pobożność bez wysiłku, popisują się cnotami, których nie mają i sądzą, że wystarczy jak inni chodzić do łaźni i nosić tefilin rabiego Tam⁴³⁴. Dawniej tefilin rabiego Tam był zastrzeżony tylko dla najpobożniejszych, dziś noszą go wszyscy. Głupcy ci zmieniają dowolnie uświęconą tradycję pory modlitw i wydaje im się, że w ten sposób osiągną duchową wielkość i staną się mistykami, jak Izaak Luria, XVI-wieczny twórca kabały praktycznej. Krytyka Talgrüna była zatem ograniczona do kwestii rytualno-obyczajowych, a zupełnie pomijała społeczny aspekt chasydyzmu, który dla ówczesnych maskili stanowił podstawowy przedmiot niezgody, przypominała więc wcześniejszą niemal o sto lat publikację Izraela Zamościa. Co więcej, chasydyzm był w pracy Talgrüna tylko jednym z licznych krytykowanych zjawisk, a łagodny ton przygany pozostawał w jawnym kontraście tak z gwałtownymi atakami na chasydów podejmowanymi przez środowiska haskalowe w Galicji, jak i żywym zainteresowaniem kwestią chasydzką w pismach współczesnych Talgrünowi żydowskich zwolenników modernizacji w Królestwie Polskim.

⁴³⁰ H. Schapiro-Memel, Ein jüdischer Pater Loyola, „Das Jüdische Literaturblatt” 22 (1893), nr 26, s. 99-100, nr 27, s. 103-104, nr 28, s. 107-108, nr 29, s. 111-112, nr 30, s. 115-116. Zob. też Feiner, *Haskalah and History...*, s. 301-302.

⁴³¹ AGAD, Centralne Władze Oświatowe 33.

⁴³² Mahler (*Hasidism...*, s. 25, 395 przyp. 11) odnalazł takie aluzje w: Buchner, *Doresz Tow...*, k. 16a, 25a, 37, 39, 54.

⁴³³ Eleazar Talgrün, *Tochachat musar hu Sefer Tehilim im tirgum aszkenazi uwiur latirgum*, Warszawa 1854, k. 9b-10a, 14b-15a. Zob. też Mahler, *Hasidism...*, s. 234.

⁴³⁴ O teflinie rabiego Tam i chasydzkim zwyczaju używania go zob. Wertheim, *Law and Custom...*, s. 120-123. O łaźni zob. tamże, s. 215-216.

Podobnie wstrzeźliwą postawę przyjął wobec chasydyzmu Słonimski, który aż do końca lat osiemdziesiątych nie zamieścił w redagowanej przez siebie „Hacefirze” właściwie ani jednego tekstu traktującego ten temat obszerniej, choć publikował w tym samym czasie antychasydzkie wystąpienia w innych hebrajskich pismach, na przykład w związku z rewizjonistyczną pracą Eliezera Zweifla⁴³⁵.

Postępowanie Słonimskiego było w pełni zgodne z generalną linią owego czasopisma, które unikało konfliktów z środowiskami tradycyjnymi i dążyło do propagowania ideałów haskalowych poprzez szerzenie popularnej wiedzy z zakresu nauk przyrodniczych, historii i techniki. To prawda, że niekiedy pojawiały się w piśmie wzmianki o chasydach i chasydyzmie, jak na przykład opis szkoły założonej przez cadyka Arona z Czarnobyla, aluzyjna uszczypliwość pod adresem Kobrynia, miasta chasydów, lecz nie miasta miłosierdzia (aluzja oparta na grze słów *hasid*, czyli chasyd i *hesed*, czyli miłosierdzie), czy historia burdy, jaką w 1879 r. wywołali zwolennicy miejscowego cadyka w Aleksandrowie, prześladowający domnianego agresora i zwolennika konkurencyjnego cadyka z Góry Kalwarii⁴³⁶. Podobne notatki, dostarczające szczegóły z życia chasydzkiej prowincji, zdarzały się i później⁴³⁷, jednak z zasady nie były to artykuły redakcyjne, a jedynie szczupłe nadesłane korespondencje, poza tym ich liczba i forma, a nawet sam stosunek do chasydyzmu (w istocie bardzo niejasny i ambiwalentny) daleko odbiegały od gorączki polemik i dysput wokół ruchu chasydzkiego, jakie w tym czasie odnaleźć można było w „Jutrzence”, „Izraelicie”, a nawet niektórych pismach polskich⁴³⁸.

Znamienne dla linii „Hacefiry” wydaje się wystąpienie Dawida Jaffe z Dżyzy (gub. mińska), który w obszernym liście polemizował z haskalowym tygodnikiem „Hamagid”, domagając się sprawiedliwego osądu wad i zalet chasydyzmu. Według Jaffego, który w młodości sam był chasydem, chasydzi pod wieloma względami górują nad maskilami, są od nich solidarniejsi, pomagają sobie nawzajem, potrafią być szlachetni, interesują się sprawami kraju. Przeciwnie jest z dzisiejszymi maskilami, dla których haskala jest tylko pustym hasłem, którzy w zdecydowanej większości są ucieleśnieniem egoizmu i braku wyższych uczuć. A to, że chasydzi podróżują raz w roku, by odwiedzić świętego człowieka, „to przecież nie grzech”. Co gorsza, maskile nie tylko nie są lepsi od chasydów, ale w swej krytyce ruchu chasydzkiego dostarczają argumentów antysemitom, wśród nich przede wszystkim Lutostańskiemu, którzy utrzymują obecnie, że istnieje wśród Żydów sekta, której celem jest działanie na szkodę ludzkości⁴³⁹.

Zewnętrznie poglądy Jaffego, akceptowane jak się zdaje przez redakcję czasopisma, były bardzo zbliżone do wcześniejszych i współczesnych mu głosów z obozu warszawskich integracjonistów (Neufelda, Groszlika – o nich w następnym rozdziale), którzy kwestionowali wyższość obozu „postępowego” nad masami chasydzkimi i wzywali do przewartościowania postaw wobec tej formacji. Podobieństwo jest jednak tylko zewnętrzne. Prochasydzkie postawy Neufelda i Groszlika szły bowiem w parze z bardzo ożywioną dyskusją z chasydyzmem, wielkim i ciągle wzrastającym zainteresowaniem tym ruchem i tkwiącym u korzeni tych wystąpień przekonaniem, iż ostatecznym efektem zbliżenia z chasydyzmem musi być jego wewnętrzna przemiana, aby nie tracąc tego, co w nim wartościowe, dostosował się do warunków współczesnego świata i w istocie przestał być chasydyzmem. In-

⁴³⁵ Feiner, *Haskalah and History...*, s. 306.

⁴³⁶ Mordechaj Weinstein, Rusland. Czernobyl, „Hacefira” 2 (1875), nr 43, s. 338-339; Meir Josef Pomeranc, Kobrin, „Hacefira” 6 (1879), nr 17, s. 132; L.B., Warszawa [korespondencja], „Hacefira” 6 (1879), nr 41, s. 324.

⁴³⁷ Zob. np. Tałna [korespondencja], „Hacefira” 7 (1880), nr 10, s. 77; Icchak Meir Szwarcman, Międzybóż [nekrolog Abrahama Jozuego Heszela], „Hacefira” 7 (1880), nr 39, s. 308; Lublin [korespondencja], „Hacefira” 8 (1881), nr 4, s. 29; Grodzisk [korespondencja], „Hacefira” 18 (1891), nr 190, s. 768.

⁴³⁸ Od lat siedemdziesiątych wzmianki o treści chasydzkiej, zazwyczaj wrogie temu ruchowi, pojawiały się coraz częściej w polskiej prasie codziennej, na przykład w „Kurierze Warszawskim”. Wydaje się, że fenomen ów miał związek z narastaniem w społeczeństwie polskim postaw antysemitycznych, a chasydzi występowali w tych tekstach jako uosobienie żydowskiego obskurantyzmu. Więcej o tym w następnym rozdziale.

⁴³⁹ Dawid Jaffe, Disna [list], „Hacefira” 7 (1880), nr 4, s. 28-29.

tencje listu Jaffego były dokładnie przeciwne: autor wzywał do wyciszenia debaty nad chasydyzmem i zarzucenia wystąpień w tej sprawie. Tak więc, choć argumenty przywołane przez Jaffego i Neufelda były niemal identyczne, wyciągnięte z nich wnioski – diametralnie różne.

Dobrym przykładem ambiwalencji środowisk hebrajskojęzycznej haskali jest też twórczość Izraela Weisbrema (1838-1915), mało znanego i dość słabego pisarza hebrajskiego z Warszawy, związanego z środowiskiem „Hacefiry”⁴⁴⁰. Weisbrem opublikował w 1888 r. dużą powieść społeczną, *Osiemnaście groszy*, w całości poświęconą tematyce chasydzkiej⁴⁴¹. Fabuła osnuta była wokół dwóch rodzin wyznawców cadyka z Szyfkowej (miejscowości zapewne wymyślonej), ich planów małżeńskich oraz machinacji najbliższych doradców cadyka. Chasydyzm był tam ogólnie rzecz biorąc skrytykowany, a lekcja doktryny chasydzkiej, jakiej jeden z pomocników cadyka udzielał nowemu adeptowi (ubierać się jak chasyd, czytać święte teksty bez zrozumienia i powtarzać legendy o cadykach), miała dowiedzieć jej intelektualnej nicości. Inaczej jednak niż w ogólnej opinii o całym ruchu, powieść była w ocenach poszczególnych chasydów ambiwalentna, nie wprowadziła charakterów jednoznacznie negatywnych (jednym z najbardziej żalonych typów był pseudomaskil), a przede wszystkim autor nie rozstrzygał, czy cadyk istotnie był świadom wykroczeń popełnianych przez jego pomocników i jakim ostatecznie był człowiekiem. Niejednoznaczność ocen wydaje się zamierzona, tym bardziej, że doskonale wpisywała się w taktykę Słonimskiego, „Hacefiry” i innych maskili skupionych wokół tego czasopisma. Niejednoznaczna postawa wobec chasydów jest tym bardziej uderzająca, że powieść Weisbrema była właściwie jedynym napisanym w Królestwie dużym tekstem hebrajskim im właśnie poświęconym.

Zaostrzenie stosunków między chasydami a redakcją „Hacefiry” – zresztą całkowicie przypadkowe – nastąpiło dopiero na początku lat dziewięćdziesiątych. Według relacji Słonimskiego, początkiem sporu były publikacje „Hacefiry” na temat głośnego konfliktu między naczelnym rabinem Londynu Hermanem Adlerem (1839-1911) a tamtejszymi chasydami z radykalnej ortodoksyjnej organizacji Machsike Hadas, którzy próbowali opanować londyński ubój rytualny. Konflikt przybrał jawną, gwałtowną formę, gdy londyńscy chasydzi przebrali miarę i obłożyli rabina klątwą⁴⁴². Czyn ten wywołał powszechne oburzenie, a „Hacefira” opublikowała listy protestacyjne wschodnioeuropejskich rabinów. Zdaniem Słonimskiego, ta faza konfliktu nie wywołała poważniejszych reperkusji tylko dlatego, że chasydzi przyczaili się i czekali na lepszą sposobność do ataku. Pojawiła się ona po wydrukowaniu w „Hacefirze” w końcu grudnia 1891 r. artykułu, dowodzącego legendarności podania chanukowego o „dzbanuszkę oliwy” ocalałym w Świątyni Jerozolimskiej⁴⁴³. Historia w przytoczonej przez Słonimskiego wersji zawiera jednak liczne nieścisłości i wydaje się, że autor szukał w niej raczej usprawiedliwienia dla swego niezręcznego wystąpienia, niż wyjaśnienia sytuacji. W rzeczywistości bowiem obszerny list rabina Samuela Mohylewera potępiający wystąpienie londyńskiego Machsike Hadas opublikowany został w „Hacefirze” dopiero dzień po artykule o cudzie chanukowym⁴⁴⁴, a dalsze relacje na ten temat były i nieliczne, i skąpe⁴⁴⁵.

Tak więc wojna między Słonimskim a środowiskami chasydzkimi rozpoczęła się w końcu 1891 r. Obrazoburczy tekst Słonimskiego wywołał istną krucjatę ze strony środowisk chasydzkich, zwłaszcza z kręgu galicyjskiej Machsike Hadas. Według

⁴⁴⁰ Więcej o Weisbremie w: David Patterson, Israel Weisbrem. A Forgotten Hebrew Novelist of the Nineteenth Century, „Journal of Semitic Studies” 4 (1959), nr 1, s. 37-58; tegoż, The Hebrew Novel in Czarist Russia. A Portrait of Jewish Life in the Nineteenth Century, wyd. 2, Lanham 1999 (indeks).

⁴⁴¹ Israel Weissbrem and His Work. Novels and Poems, tłum. Alan D. Crown, Tel Aviv 1983.

⁴⁴² Najpełniejsza, choć stronnicza relacja z tych wydarzeń w: Bernard Homa, A Fortress of Judaism in Anglo-Jewry, London 1953. Nieco bardziej obiektywne omówienie w: Lloyd P. Gartner, The Jewish Immigrant in England, 1870-1914, London 1960, s. 209-214. Również „Izraelita” komentował tę sprawę – zob. T., Separatyści w Londynie, Izr. 27 (1892), nr 7, s. 51-52.

⁴⁴³ Chaim Zelig Słonimski, Mai chanuka?, „Hacefira” 18 (1891), nr 278, s. 1123.

⁴⁴⁴ Samuel Mohylewer, Edut beJa'akow, „Hacefira” 18 (1891), nr 279.

⁴⁴⁵ Zob. np. Łódź [korespondencja], „Hacefira” 18 (1891), nr 280, s. 1132.

relacji Słonimskiego, grupa chasydów wykupiła kilkadziesiąt egzemplarzy „Hacefiry” i objędziała wszystkie chasydzkie dwory, organizując akcję bojkotową. Jak się wydaje, przeciwko Słonimskiemu zwrócili się nie tylko chasydzi galicyjscy, lecz także białoruski *chabad* (odłam chasydyzmu skupiony wokół dynastii Schnersohnów), który zdołał opublikować pismo wzywające do zaprzestania prenumeraty „Hacefiry”. Tak spór wokół cudu chanukowego, jak i wynikły z owej debaty konflikt między Słonimskim i chasydami wzbudziły szerokie zainteresowanie i były obszernie komentowane⁴⁴⁶. Liczne głosy poparcia dla Słonimskiego ukazały się oczywiście w „Hacefirze”⁴⁴⁷, ale inne haskalowe i posthaskalowe pisma, zwłaszcza konkurujące z tym dziennikiem, były dość krytyczne. „Hamelic”, hebrajskie pismo wydawane w Odessie, uznał publikację Słonimskiego za nierozsądną, a podważanie tysiącletniej tradycji za bezsensowne. Również redaktor „Izraelity” nie omieszkał wytknąć redaktorowi „Hacefiry”, że od trzydziestu lat kieruje się zasadami koniunkturalizmu i taniego schlebiana ortodoksyjnym gustom. Wedle słów Peltyna, w czasie gdy środowisko „Izraelity” walczyło z wpływami „chasydzkiego fanatyzmu”, prowadzona przez Słonimskiego „Hacefira” prowadziła kunktatorską politykę zjednywania chasydzkich czytelników, „ubiegała się o mir u zachowawców i unikała wszystkiego, co by ich przekonania zadrasnąć mogło”⁴⁴⁸.

Kwestia cudu chanukowego była potem jeszcze wielokrotnie komentowana, a jej żywotności dowodzi fakt, że polemika wokół tezy Słonimskiego nie umilkła przez następną dekadę⁴⁴⁹. Jednak w dziejach stosunku modernizujących się Żydów polskich do chasydyzmu był to w istocie późny i mało istotny epizod, który potwierdził tylko, jak marginalne miejsce w publicystyce „Hacefiry” zajmowała kwestia chasydzka. Zarzuty Peltyna były bowiem trafne w tym sensie, że przez niemal trzydzieści lat istnienia, czasopismo to rzeczywiście niemal nie publikowało tekstów poruszających temat ruchu stanowiącego jeden z najważniejszych problemów światopoglądu oświecenia żydowskiego i gorący temat publicystyki wielu innych „postępowych” stronnictw żydowskich. Słonimski, a później Sokołów, konsekwentnie unikali drażnienia ortodoksyjnego i chasydzkiego czytelnika. Aż do 1891 r., gdy przez przypadek doszło do drastycznego zaognienia stosunków, „Hacefira” była wobec chasydyzmu niemal obojętna i nigdy nie wypracowała w tej sprawie jasnego stanowiska.

Zresztą, nawet w okresie najostrzejszego (właściwie jedyne) sporu ze zwolennikami Machsike Hadas, krytyka chasydyzmu w „Hacefirze” miała swoje oczywiste granice. W tym samym czasie bowiem Słonimski i Sokołów współpracowali z żydowskim posłem do wiedeńskiego parlamentu Józefem S. Blochem (1850-1923) oraz z polskimi chasydami na rzecz oczyszczenia wspólnoty chasydzkiej z Ostrowi Mazowieckiej z zarzutu popełnienia mordu rytualnego.

Rzecz rozpoczęła się od wystąpienia znanego wiedeńskiego antysemitę Józefa Deckerta, który na podstawie świadectwa konwertyty Paulusa Meyera oskarżył chasydów z Ostrowi, a wszystkich chasydów przez implikację, o dopuszczanie się zbrodni rytualnych⁴⁵⁰. Pochodzący z Ostrowi Meyer twierdził, że jako uczeń tamtejszego cadyka Jozuego b. Salomona Lejba z Łęcznej został w 1875 r. dopuszczony do rytuału zarżnięcia chrześcijańskiego dziecka i wytoczenia z niego krwi.

⁴⁴⁶ Streszczenie sporu i jego literackiej kariery w Shmuel Wilnai [Werses], „Mai chanuka”. Letoldot hapulmus al mahuta shel chanuka basifrut ha'iwrit, „Hacofe” 4 (1941), nr 1208, s. [6].

⁴⁴⁷ Zob. np. Cwi Perla, Nes minisajon, „Hacefira” 19 (1892), nr 5, s. 19; Ohew emet, Ha'emet weha'emuna, „Hacefira” 19 (1892), nr 20, s. 79.

⁴⁴⁸ Najciekawsze głosy „Izraelity” w tej sprawie to Elkan, Za tydzień, Izr. 27 (1892), nr 4, s. 27; Judaita [Samuel H. Peltyn], Nie tędy droga, Izr. 27 (1892), nr 5, s. 33-35. Zob. też dalszą polemikę Chaim Z. Słonimski, Odpowiedź, Izr. 27 (1892), nr 6, s. 42-43; Judaita [Samuel H. Peltyn], Panu Ch. Z. Słonimskiemu, Izr. 27 (1892), nr 7, s. 49-50. Omówienie sprawy w broszurze Chaima Z. Słonimskiego, Malszinai beseter, Odessa 1893.

⁴⁴⁹ Zob. Werses, „Mai chanuka”....

⁴⁵⁰ Szczegółowa historia sprawy, wraz z protokołem procesu, w Joseph S. Bloch, Erinnerungen aus meinem Leben, t. 2: Schwurgerichtprozess kontra Pfarrer Dr. Joseph Deckert und Paulus Meyer, Wien-Lepizig 1922. Polskie streszczenie w Izaak Lewin, Na marginesie pamiętników Józefa Samuela Blocha, posła żydowskiego do parlamentu austriackiego, w: tegoż, Przez pryzmat historii, Warszawa 1994, s. 75-78.

Oświadczenie Meyera, wraz z jego fotografią zostało przesłane do redakcji „Hacefiry”, gdzie Słonimski i Sokołów zadbali o zebranie informacji⁴⁵¹. Dziennik opublikował pełny tekst oświadczenia, streszczenie całej sprawy oraz odpis nagrobka cadyka (który zmarł w 1873 r., a więc dwa lata przed domniemanym popełnieniem morderstwa), ale przede wszystkim apel o dostarczanie wszelkich danych, które mogą się przydać w zdemaskowaniu Meyera. W kolejnych redakcyjnych doniesieniach „Hacefira” ustaliła tożsamość wymienionych przez niego osób oraz na bieżąco informowała o przygotowaniach do procesu⁴⁵². Dane te pozwoliły Blochowi nie tylko podważyć wiarygodność Meyera, ale ponad wszelką wątpliwość dowieść mu kłamstwa. Meyer wycofał się z oskarżenia i twierdził, że nie ma nic wspólnego z drukowanym w prasie w jego imieniu oświadczeniem, a podpis został sfalszowany. Deckert podtrzymał jednak zeznanie, że tekst otrzymał od samego Meyera. Proces o zniesławienie, który Bloch wytoczył w imieniu wspomnianych tam pomocników cadyka oraz jego rodziny, zakończył się spektakularnym zwycięstwem strony żydowskiej. Relacje z Wiednia ukazywały się w „Hacefirze” codziennie i był to jeden z najobszerniej potraktowanych tematów w tym czasopiśmie⁴⁵³.

Zaangażowanie się redaktorów „Hacefiry” po stronie wspólnoty chasydzkiej nie było w tym przypadku niczym dziwnym. Oskarżenia o rzekomo popełniony mord rytualny były zawsze szczegółowo relacjonowane i szeroko komentowane w tym piśmie (na przykład w 1891 r. obszernie pisano o oskarżeniu na Korfu, w początku 1893 r. o oskarżeniu w Kolinie, w 1900 r. o sprawie Hilsnera). Obrona przed antysemitycznym zniesławieniem była bowiem ważniejsza niż wszelkie wewnętrzne animozje. Tym bardziej, gdy w grę wchodził najpoważniejszy z antyżydowskich zarzutów. Warto jednak zauważyć, że redaktorzy „Hacefiry” nie poświęcili chasydzkiej afiliacji cadyka i jego pomocników żadnej uwagi, choć z oskarżenia jasno wynikało, że zbudowane jest ono właśnie na micie „fanatycznej sekty chasydów”. Słonimski i Sokołów nie podjęli w tej kwestii generalnej dysputy (choć wzoru dostarczył im mógł o ponad 60 lat starszy apologetyczny tekst Tugendholda), gdyż nie byli przygotowani do rozerwania obu elementów związku frazeologicznego, to jest „fanatyzmu” i „chasydyzmu”, nie potrafili więc przenieść konfrontacji z zarzutami Meyera z płaszczyzny praktycznej (czyli wykazania jawnej kłamliwości oskarżenia) na polemikę o charakterze ogólniejszym, w której ochroną przed pomówieniem o popełnianie mordów rytualnych objęliby cały chasydyzm. Jest to, jak sądzę, jeszcze jeden dowód na uderzającą słabość refleksji nad chasydyzmem w obozie tradycyjnej hebrajskojęzycznej haskali w Królestwie Polskim.

C. ... i integracjoniści

Tak więc w drugiej połowie XIX stulecia w Królestwie Polskim jedynym środowiskiem żydowskim, które umieściło chasydyzm w centrum swego zainteresowania, była grupa integracjonistów, skupionych najpierw wokół „Jutrzenki”, a potem „Izraelity”. Kwestia chasydyzmu zajmowała w ich światopoglądzie szczególne miejsce, daleko większe od tego, jakie przyznano jej w poglądach pisarzy haskalowych z pierwszej połowy wieku. Inaczej też niż Abraham Stern czy Eliasz Moszkowski, młodzi integracjoniści nie sprowadzali problemu do technicznej kwestii usunięcia „nowotworu” (choć podzielali ich negatywną ocenę), lecz widzieli w tym ugrupowaniu raczej konkurencyjną opcję ideologiczną, z którą należy stoczyć woj-

⁴⁵¹ Zob. Bloch, *Erinnerungen...*, t. 2, s. 80.

⁴⁵² Zob. np. Alila nora'a, *michtaw hamumar Paulus Meir*, „Hacefira” 20 (1893), nr 103, s. 421-423; Alilat Paulus Meir, „Hacefira” 20 (1893), nr 104, s. 425-426, nr 105, s. 433-434, nr 109, s. 445-446, nr 110, s. 450; „Bejn dam ledam”, „Hacefira” 20 (1893), nr 130, s. 531; *Miszpat Paulus Meir*, „Hacefira” 20 (1893), nr 178, s. 726, nr 199, s. 809-810.

⁴⁵³ *Miszpat alilat hadam beWien* (Paulus Meir wechaweraw lifne haszofetim), „Hacefira” 20 (1893), nr 200, s. 814, nr 201-202, s. 820, nr 203, s. 823, nr 204, s. 830-831, nr 205, s. 835, nr 206, s. 838, nr 207, s. 842-843, nr 208, s. 846, nr 209, s. 850-851, nr 210, s. 854-855.

nę o rząd dusz. Chasydyzm urastał więc po raz pierwszy w poglądach „postępowej” społeczności żydowskiej w Królestwie do rangi największego zagrożenia dla modernizacji ludu żydowskiego i głównego konkurenta ideologicznego. Było to naturalną konsekwencją wzrostu znaczenia konfliktów haskalowo-chasydzkich w życiu codziennym w latach czterdziestych i pięćdziesiątych oraz coraz mocniej podkreślanych w piśmiennictwie haskalowym wad chasydyzmu.

Taka wizja układu sił w społeczności żydowskiej wyraźnie minimalizowała znaczenie najliczniejszego wciąż ugrupowania, tj. niechasydzkiej, tradycyjnej ortodoksji. Warszawscy integracjoniści widzieli dzieje ludu żydowskiego w stuleciach XVIII i XIX jako walkę o panowanie nad bierną ich zdaniem masą żydowską (nazywaną niekiedy *mitnagdim* lub *baale batim*) między dwoma konkurencyjnymi siłami – „postępem” i chasydyzmem. Nic więc dziwnego, że ignorując niechasydzką wersję ortodoksji, właśnie temu ostatniemu poświęcali szczególnie dużo uwagi. „Postępowcy” byli na ogół zgodni co do tego, że edukacja szerokich mas *mitnagdim* nie przedstawia poważnych problemów, jako że już dziś akceptują oni niektóre elementy wiedzy świeckiej, a wielu spośród nich otwarcie dąży do poprawienia swego statusu społecznego. Powstrzymuje ich przed tym zły przykład i nacisk ze strony chasydów, toteż osłabienie wpływów chasydzkich wydawało się zadaniem kluczowym. O różnicy, jaką środowiska integracyjne widziały między *mitnagdim* i chasydami, przekonuje również różnica tonu, w jakim formułowane były wypowiedzi o tych dwóch grupach (z zasady bardziej namiętnego w przypadku chasydyzmu), a także konsekwentnie stosowane w piśmiennictwie rozróżnienie między stronnictwami „zachowawczym” i „wstecznym”. I to właśnie „wsteczny” chasydyzm, a nie „zachowawczy” *mitnagdim*, czy ogólnie pojęty obóz ortodoksyjny, był przedmiotem szczególnej uwagi i to jego dotyczyła nieproporcjonalnie duża część „postępowej” publicystyki.

Była to postawa nowa. Skrajnie agresywne ataki na chasydyzm, charakterystyczne dla okresu wzrostu lokalnych konfliktów w latach czterdziestych i pięćdziesiątych, nie szły bowiem w parze z refleksją nad ruchem, świadomie w tym czasie marginalizowaną, i nie pociągały za sobą istotnej polemiki ideowej. Młodzi integracjoniści przejęli wprawdzie dużą część emocjonalnej antychasydzkiej frazeologii, ale jednocześnie wyraźnie dążyli do odrzucenia stereotypowych i jednoznacznie negatywnych opinii na rzecz poglądów bardziej wyważonych, kompleksowych, a więc w pewnej mierze rehabilitujących ruch chasydzki (przynajmniej w pewnych jego aspektach). Przede wszystkim dążyli jednak do zrozumienia fenomenu chasydyzmu. I to było największą nowością w stosunku środowisk „postępowych” Królestwa Kongresowego do tego ruchu. Należy powtórzyć, że rewizja ta była możliwa dopiero w zmienionym układzie sił, jaki zarysował się na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych. Wzbierająca fala inteligencji żydowskiej, która zasilila szeregi obozu „postępowego”, sprawiła, że jego przedstawiciele, pewni swej przewagi, przestali upatrywać w chasydyzmie śmiertelne zagrożenie dla samej egzystencji swej formacji ideowej. A to z kolei sprzyjało bardziej wyważonym, rzeczowym osądom.

Przypuszczać można, że proces rewizji tradycyjnych postaw jednoznacznie negatywnych wobec chasydyzmu rozpoczął się już w latach czterdziestych i pięćdziesiątych, kiedy prekursor owej przemiany, Jakub Tugendhold ugruntował swoją pozycję w gminie żydowskiej, a nieco później zdobył bezpośredni wpływ na warszawską Szkołę Rabinów. Wielu przedstawicieli nowego pokolenia integracyjnego to właśnie absolwenci tej szkoły. Niestety, brak źródeł uniemożliwia prześledzenie postępow owego procesu przed 1861 r. Dopiero powołanie „Jutrzenki”, a wkrótce potem publikacja całej serii prac autorów z jej kręgu pozwalają nam lepiej uchwycić owo zjawisko. To będzie tematem następnego rozdziału.



ZBRATANIE NIE TYLKO POLSKO-ŻYDOWSKIE PRZEŁOM W POSTAWACH WOBEC CHASYDYZMU

Bezdiskusyjnie najaktywniejszym i najbardziej wpływowym środowiskiem żydowskich integracjonistów była grupa skupiona wokół ukazującego się od lipca 1861 r. programowego pisma „Jutrzenka. Tygodnik dla Izraelitów polskich” oraz wokół wspomnianego już Jastrowa i redaktora naczelnego „Jutrzenki” Daniela Neufelda (1814-1874). Kariera Neufelda i jego tygodnika jest dość zaskakująca. Neufeld pochodził z Praszki, gdzie odebrał tradycyjne wykształcenie chederowe. W trzydziestym roku życia został przyjęty do wydziałowej szkoły pijarów w Wieluniu, w której naukę jednak przerwał w 1830 r., być może w związku z powstaniem listopadowym. W latach 1830-1860 pracował jako nauczyciel i kierownik szkoły żydowskiej w Praszce, a potem w Częstochowie i aż do schyłku lat pięćdziesiątych pozostawał mało znanym nauczycielem prowincjonalnym, choć już w tym czasie podejmował śmiało i ważne akcje społeczne, a nawet ogłosił pierwsze teksty literackie w prasie polskiej⁴⁵⁴. Jednak dopiero współpraca z *Encyklopedią Powszechną* Orgelbrandta, a w 1860 r. przyjazd do Warszawy, umożliwiły mu kontakt z wpływowymi środowiskami integracyjnymi Królestwa Polskiego i błyskawiczną karierę. W czasie spotkań samokształceniowych, w których aktywnie uczestniczył, zrodziła się idea utworzenia czasopisma dla polskich Żydów, a Neufeldowi zaproponowano jego redagowanie⁴⁵⁵. Potrzeba pisma reprezentującego „postępowe” środowiska żydowskie była podnoszona wielokrotnie już od lat trzydziestych, a z wielką energią w latach czterdziestych i pięćdziesiątych XIX w., nic zatem dziwnego, że „Jutrzenka” stała się niemal natychmiast po ukazaniu się pierwszego numeru trybuną umiarkowanych integracjonistów.

Tematyka chasydzka pojawiała się na jej łamach niejednokrotnie. Co ciekawe, dotychczasowi badacze publicystyki „Jutrzenki”, nawet jeśli cytowali niektóre teksty poświęcone chasydyzmowi, nie dostrzegali, jak kluczowe miejsce zajmowała w niej polemika z tym ruchem. Działo się tak ze względu na specyficzny szyfr stosowany przez Neufelda i jego współpracowników, którzy słowa „chasydzi” i „chasydyzm” prawie nie używali, choć kwestia chasydzka dyskutowana była niemal w każdym numerze. Zamiast owych tabuizowanych terminów, byli: „egzaltowani”, „stronictwo kabalistów”, „zasad prawego końca zwolennicy”, „cnotliwi”, „zagorzali adepci mistycyzmu”, „zagorzalcy”, „ultra- zachowawcy”, a najczęściej „wsteczni” i „fanatycy”. Istniała tu pewna prawidłowość: słowa „chasydzi” i „chasydyzm” pojawiały się w tych wypowiedziach, w których podkreślano zalety chasydyzmu, podczas gdy w tekstach krytycznych stosowano wszelkiego rodzaju eufemizmy. Wnosić stąd można, że szyfr Neufelda miał na celu złagodzenie ostrza

⁴⁵⁴ O próbach utworzenia szkoły żydowskiej w: Szacki, A *cusztajer...*; pierwszy z opublikowanych wierszy Neufelda, Rymy męskie i żeńskie, „Gazeta Codzienna” (1841), nr 146, s. 3-4.

⁴⁵⁵ Podstawowe dane do biografii Neufelda w: Daniel Neufeld, *Izr.* 9 (1874), nr 41, s. 329-330; Szacki, A *cusztajer...*; Marian Fuks, Neufeld Daniel, w: *PSB*, t. 22 (1977), s. 682-683. O Neufeldzie i okolicznościach powołania „Jutrzenki” zob. w Szacki, *Der kamf...*; Fuks, *Prasa żydowska...*, s. 45-48 (też: *Prasa żydowska w Warszawie XIX w.* „Jutrzenka” (1861-1863), *BŻIH* 25 (1974), nr 2, s. 25-46); Barbara Daniłowicz, „Jutrzenka” – tygodnik Izraelitów polskich, w: *Studia o szkolnictwie i oświacie mniejszości narodowych w XIX i XX wieku*, red. Stefania Walasek, Wrocław 1994, s. 23-62; Lucjan Broniewicz, „Jutrzenka”. Tygodnik dla Izraelitów polskich (1861-1863). Propozycje reformy oświaty i wychowania Żydów w Królestwie Polskim jako głos w dyskusji nad sposobami rozwiązania kwestii żydowskiej, w: *Acta Universitatis Nicolai Copernici. Nauki Humanistyczno-Społeczne*, t. 253: *Pedagogika*, nr 18, Toruń 1992, s. 113-128.

owej krytyki, a być może też zmylenie carskiej cenzury, kierującej się zasadą pacyfikowania konfliktów społecznych i niechętniej wypowiedziom wymierzonym w jakiegokolwiek grupy, a więc kwestionującym społeczny porządek. Szyfr okazał się tak skuteczny, że zmylił nie tylko carskich urzędników, lecz także licznych historyków, mimo że „Jutrzenka” (a potem i „Izraelita”) niejednokrotnie dostarczała klucza, a kod był zapewne w pełni zrozumiały dla jej czytelników⁴⁵⁶.

Złamanie owego szyfru wydaje się ważne, ponieważ to właśnie w „Jutrzence”, a potem w „Izraelicie” i różnych publikacjach autorów obu tygodników najpełniej wyrażony został stosunek dojrzałego środowiska integracjonistów w Królestwie Polskim do ruchu chasydzkiego. Stosunek ten stanowił – jak wykazuje analiza źródeł – jeden z fundamentalnych elementów ich autoidentyfikacji, a przez to kształtował ich postawy i działania. Podejmowane w latach sześćdziesiątych projekty reformy tradycyjnej społeczności żydowskiej stawiały bowiem jako jeden z centralnych problemów miejsca w nich wspólnoty chasydzkiej. Podobnie nie można było pominąć milczeniem kwestii chasydyzmu w apelach o solidaryzm religijny i odniesieniach do tradycyjnej społeczności żydowskiej. Integracjoniści musieli jakoś chasydyzm nazwać i zaklasyfikować, aby wiedzieć, jak się wobec niego zachować. Również fakt, że dominujący w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych nurt umiarkowanej integracji widział siebie jako złoty środek między dwoma skrajnościami – chasydyzmem i radykalną asymilacją – sprawiał, że autorzy „Jutrzenki” i „Izraelity” niejednokrotnie porównywali oba ekstremizmy. Odwołania do chasydyzmu były więc bardzo częste, choć nie zawsze podejmowane z odsłoniętą przyłbicą. Wydaje się nawet, że były swego rodzaju papierkiem lakmusowym, z jednej strony uczciwości głoszonych ideałów solidarystycznych, a z drugiej – oddalenia od tradycyjnej społeczności żydowskiej i determinacji dążeń reformacyjnych.

Godzi się wreszcie zauważyć, że interesujące nas tu postawy obozu „postępowego” były ważne i dla samego chasydyzmu, kształtując jego wewnętrzne dzieje. Uwikłanie przywódcy warszawskich chasydów, Izaaka Meira Altera z Góry Kalwarii (Ger) w przedrewolucyjną działalność publiczną lat 1861-1863 i jego bliskie kontakty z niektórymi wpływowymi przedstawicielami stronnictwa integracjonistów są tego najwymowniejszym przykładem.

Diagnoza

Poglądy środowiska „Jutrzenki” na chasydyzm nie dają się zamknąć w jasno brzmiącej formule, jako że były bardzo złożone, niejednoznaczne, a nierzadko chwiejne i wewnętrznie sprzeczne. Duża część opinii o chasydyzmie wyrażonych na łamach „Jutrzenki” wyraźnie wywodziła się z wyolbrzymiających problem publikacji polskich maskili poprzedniego pokolenia. Chasydyzm był tam obiektem krytyki, opisywanym w jednoznacznie negatywnych konotacjach. W stosunkowo licznych wypowiedziach pojawiały się niemal dosłownie cytowane stare zarzuty z kręgów haskali, na przykład oskarżenie o nadmierne stosowanie używek, „narkotyku tytoniowego”⁴⁵⁷, a zwłaszcza alkoholu. Kilkakrotnie prowincjonalni korespondenci dostarczyli redakcji opisów „tłuszczy bez wychowania, bez poczucia godności osobistej, dla której nie masz nic świętszego nad pełny puhar [!]i lulkę”⁴⁵⁸. Tłuszcza ta, według innego autora, pogrążała się w nałogu alkoholowym z rozpacz, nędzy i z poczucia otaczającej pogardy⁴⁵⁹. Również z tradycyjnego

⁴⁵⁶ Kilkakrotnie pojawiają się na łamach „Jutrzenki” uwagi typu: „zgraja opilców, mieniających się być członkami sekty Cnotliwych (Chassydym)” (Ju. 2 (1862), nr 16, s. 125); [stronnictwo] „Mistyczne czyli Chassydowskie” (Ju. 2 (1862), nr 40, s. 328); „chassydzi albo jak ich nazywają zacofani, wsteczni” (Izr. 4 (1869), nr 27, s. 230).

⁴⁵⁷ Czytelnia dla Żydów, Ju. 2 (1862), nr 32, s. 255.

⁴⁵⁸ L[eo]pold] Lubelski, [Wybryki Chassydów w Kaliszu], Ju. 2 (1862), nr 16, s. 125.

⁴⁵⁹ Pro Memoria, Ju. 3 (1863), nr 12, s. 121-123.

arsenału antychasydzkiej literatury haskali pochodziły oskarżenia o wybujały mistycyzm, żenujące swary frakcyjne, terror stosowany wobec niechasydzkich członków gmin żydowskich, oczywiście o szerzenie fanatyzmu, obłudę, brak tolerancji, naiwną wiarę w zabobony, śmieszność w stroju, języku i gestykulacji, kompromitujące pielgrzymki do cadyków. Spoza wielu tych zarzutów przebiegał wstyd, jaki za chasydów odczuwali ich „postępowi” współwyznawcy.

Jednak najczęściej, wręcz obsesyjnie, autorzy „Jutrzenki” zarzucali „naczelnikom chasydyzmu” (czyli cadykom), że świadomie żerowali na naiwności swoich zwolenników w celu ciągnięcia z nich korzyści finansowych. Oskarżenie to wzmacniane było przekonaniem, że przywódcy chasydscy dlatego właśnie utrzymują ich w ciemnocie.

Wyraźnie pobrzmiewa w tych sądach wiara w dobry lud i złych przywódców, być może u Neufelda połączona z romantycznym przekonaniem o naturalnej dobroci prostego ludu. Oczywisty jest tu wpływ poglądów Jacques’a Calmansona i innych haskalowych krytyków, jak choćby Abrahama Sterna. Niezwykle malowniczo oddał emocjonalny stosunek „postępowców” do kwestii chasydzkiej anonimowy autor (raczej nie Neufeld) artykułu *Postęp*⁴⁶⁰:

Ciemna pieczara fanatyzmu, duchy złowrogie w śmiesznych gestykulacjach pomrukiwają niezrozumiale, w najciemniejszym zakątku tej ciemnicy siedzi wampir o czarnych, szerokich skrzydłach, morda jego zboczona jeszcze krwią wysysaną uśpionej pod powiewem skrzydeł jego obłudy ofiary, a na jego głos schodzą się biedni, wycieńczeni synowie Izraela z wszystkich miast i siół kraju polskiego, każdy z nich nosi w jednym ręku węzełek z danią dla wampira, ciężki pot pracującej znojn timer wyneźdniałej żony, a w drugiej kubek napełniający się co chwila przebrzydłym trunkiem, nazywanym jakby na urągowisko *aqua vitae* zamiast *aqua mortis*; z tego kubka nieszczęśliwi piją zapomnienia swej niedoli i swego poniżenia, wywołują sztuczną wesołość na czole, sztuczne rumieńce na bladej twarzy – schodzą się z wszystkich miast i siół nieszczęśliwi pariasy społeczeństwa polskiego, wyłączający się sami z wszelkich uciesł świata, odpychający samobójczo dłoń wspinałomyślną braci w wierze, coby ich wydzwignąć chciała z tego kału, zamykający oczy z obawy, aby nie przestali być niewidomymi, zatykający uszy z obawy głośu sumienia, schodzą się z wszystkich miast i siół polskich na głos wampira z pieczary ciemnoty, na głos proroków Baala, opierających swe posłannictwo na sfałszowanym pełnomocnictwie, uzyskanem jakoby z rąk Boga Izraela, w słowach, które przed wiekami zabrzmiały na puszczy arabskiej: □□ □□ □□□□ □□□□ □□□□ Mów synom Izraela: „ruszaj- cie!” „przybywajcie z pidionem!”

Ale my zwracamy znowu mowę do fałszywych tych proroków, znowu przemawiamy do nich słowami Jezajasza: „Czegoż gnębiecie lud mój?” □□ □□ □□□□ □□ Cóż wam zawinili ci nieszczęśliwi, żeście się uwzięli na ich zagładę, na ich poniżenie? cóż wam zawinił ten kraj gościnnie, że go pozbawiacie pracy rolnej tak przemyślanej części narodu, którą wstrzymujecie na drodze postępu? której zamykacie podwoje świątyni nauki? której zagradzacie drogę do rolnictwa, do rzemiosł, do pracy godziwej? którą poicie trucizną marzenia o rzeczach śmiesznych, szkodliwych?

Myśmy odgadli wasze nieczne zamiary. Postęp ludu, jest upadkiem waszym. Oświata społeczna otworzy temu ludowi oczy i przestanie waszczyć jak bóstwo, poznawszy się na całej waszej nicości.

Pobrzmiewający tu krwawo-apokaliptyczny ton był na łamach „Jutrzenki” wyjątkiem, ale nawet powściągliwy zazwyczaj Neufeld ciskał niekiedy w chasydzkich

⁴⁶⁰ *Postęp* (Znaczenie święta Paski), Ju. 3 (1863), nr 14, s. 134-135.

przywódców siarczystymi słowy. W dużym, ciągnącym się przez szereg tygodni artykule programowym *Urządzenie Konsystorza Żydowskiego w Polsce* przedstawił ów łupieżczy proceder jako istotę chasydyzmu, definiując ruch chasydzki jako mistyczne stronnictwo „utrzymywane w największej ciemności ducha przez naczelników zwanych *Rebe*, którzy w rozmaitych formach pobierają od swych zwolenników datki [...] dochodzące do sum bajecznych”⁴⁶¹. Jak dalej wyjaśniał: „Interesem tych naczelników jest zakazanie oświaty, uczenia się języków krajowych, a nawet i hebrajskiego, bo przeczuwają, iż jeżeli sekciarze zajrzą do jakiegokolwiek książki, otworzą im się oczy i staną się jak Bóg rozpoznawającymi dobre od złego (I Księga Mojżesza, Roz. 3, wiersz 5), a tem samem przestaną płacić im haraczu”⁴⁶².

Mimo ostrości sformułowań, wypowiedź ta zawiera obok oczywistego oskarżenia również element pozytywny, rodzaj definicji różnicy programowej między obozem „postępowym” a chasydyzmem. Punktem zapalnym był oczywiście stosunek do oświaty. Integracjoniści jeszcze bardziej niż ich haskalowi poprzednicy podnosili postulat edukacji jako panaceum na wszelkie problemy społeczne. Oświata miała w cudowny sposób przekształcić tradycyjnych Żydów w Polaków wyznania mojżeszowego, miała skłonić ich do porzucenia śmiesznego języka, stroju i manier, a przez to uczynić ich obywatelami równymi Polakom i doprowadzić do „złania się naszego z krajem”. Tymczasem podejmowane od niemal 50 lat wysiłki wciąż nie przynosiły upragnionego efektu, a jako główną przeszkodę integracjoniści wskazywali właśnie opór środowisk chasydzkich. Owa diagnoza była stale powracającym motywem na łamach „Jutrzenki”, a później „Izraelity”.

Jako na najłatwiejsze wyjaśnienie owego oporu wskazywano zazwyczaj na intrygi mających lud cadyków. Ale niekiedy pojawiały się i głębsze analizy chasydzkiej niechęci do oświaty. Hilary Glattstem zauważał na przykład, że chasydzi stronią od nauki świeckiej, gdyż uznają ją za herezję i obawiają się, iż jest ona narzędziem do odwiedzenia ich od prawdziwej wiary przodków⁴⁶³, a inny autor pytał: „O nieszczęśliwi bracia! czegoż się zamykacie w ciemnych norach? [...] Wy się obawiacie utraty religii, dziedzictwa po przodkach, świadectwa długich wieków męczeństwa i długich wieków tryumfu!”⁴⁶⁴ Zresztą „postępowcy” zgadzali się z tym, że edukacja odwiedzie chasydów od ich wierzeń i „prześlągnięci cywilizacją i oświatą przestaną być Chasydami”⁴⁶⁵. Kramsztyk sporządził nawet bardzo szczegółowy plan edukacyjny i przekonywał, że w walce z „chasydzkim fanatyzmem” najskuteczniejsze będą historia i nauki przyrodnicze⁴⁶⁶. Różnica między integracjonistami a chasydami zasadzała się na tym, że chasydzi owo odejście od tradycji uważali za katastrofę, podczas gdy dla modernizatorów porzucenie starych, „zepsutych” form było wymarzoną celem. Istotne jest, że zamiast posądzać chasydów o interesowność i złą wolę (co pasowałoby do stosowanej od początku wieku konwencji), autorzy „Jutrzenki” dostrzegali ich prawdziwe lęki i obawy, a nawet przyznawali im pewną słuszność, potwierdzając istnienie zagrożenia ze strony indyferentów (o czym za chwilę) i niebezpieczeństwo utraty wiary. Jastrow zauważał również, że chasydzka niechęć do oświaty jest wprawdzie sprzeczna z duchem judaizmu, ale wypływa nie ze złej woli, lecz raczej z niezrozumienia⁴⁶⁷. I to właśnie zasadniczo różniło stanowisko Neufelda i jego obozu od postaw prezentowanych przez wcześniejszych maskili. Zamiast generalnie potępić cały chasydyzm, Neufeld snuł refleksje nad różnicami poglądów, próbował skryształizować zasadnicze punkty rozbieżności, a w efekcie sformułować projekty rozwiązań.

⁴⁶¹ Daniel Neufeld, *Urządzenie Konsystorza Żydowskiego w Polsce*. VII. Gmina, Ju. 2 (1862), nr 40, s. 328 (artykuł opublikowano również jako samodzielną broszurkę w tymże 1862).

⁴⁶² Tamże.

⁴⁶³ Zob. Hilary Glattstem, *Rzut oka na redakcję Jutrzenki*, Ju. 2 (1862), nr 1, s. 3-6.

⁴⁶⁴ *Oświata*, Ju. 3 (1863), nr 9, s. 81.

⁴⁶⁵ [Daniel Neufeld], *Listy żydowskie*. List XIII. Redaktor *Jutrzenki* do Jędrzeja, Ju. 3 (1863), nr 18, s. 178.

⁴⁶⁶ Kramsztyk, *Kazania...*, s. 325.

⁴⁶⁷ Jastrow, *Kazania...*, s. 60.

Rozwiązania

Rozwiązaniem miała być oczywiście oświata. „Tylko zakłady naukowe odpowiednio naszej epoce urządzone, byłyby najwłaściwszym i wielkim środkiem zaradczym na przyszłość do zniszczenia w zawiązku wszelkich chorób moralnych i tu właśnie wspólne nasze usiłowania powinny być skierowane i z wytrwałością dla dobra ogólnego zastosowane, wbrew wszelkim na tej drodze następczącym się trudnościom”⁴⁶⁸. Neufeld - nauczyciel z 30-letnią praktyką - podkreślał, że tylko dobrowolnym i cierpliwym nauczaniem można skłonić chasydów do stopniowego przyjęcia świeckiej wiedzy. Podkreślaniu dobrowolności edukacji towarzyszyło wyznaczenie, że w walce z chasydami uciekano się w przeszłości do „rozmaitych sposobów, zrazu gwałtownych i niezgodnych z naszym poglądem używania interwencji władzy świeckiej w materiach religijnych”⁴⁶⁹. Było to wyraźne potępienie metod stosowanych niekiedy przez maskili. Podobnie Ignacy Natanson w liście otwartym z 1859 r. przyznawał, że uciekanie się do gwałtów zrodziło efekt przeciwny do zamierzonego, gdyż „prześadowanie i przymus wyradzają zatwardziałość i zabobon”⁴⁷⁰. Ilustracją tej tezy miał być jeden z najciekawszych tekstów zamieszczonych w „Jutrzence”, bajka o olimpijskich bogach, którzy próbują skłonić polskiego chasyda do porzucenia jego śmiesznego stroju (zob. aneks 5)⁴⁷¹. Usiłowania Eola, by przemocą zedrzeć mu z grzbietu czapkę i opończę, zawiodły, gdyż „gwałtowne środki, mogą niekiedy działać skutecznie, ale tylko na umysły słabe, młodzieniec którego poprawić zamyślamy, jest nieugiętego charakteru, dla tego Eol go nie pokonał”. Oporny młodzieniec jest nawet w pewnym sensie godny szacunku: „można mu bronić tego, gdy chce być śmiesznym na zewnątrz, jeżeli tylko wewnętrznie godnym jest poważania?” Dopiero gdy chasyd został ograny przez Febusa „ciepłym zbawiennym oświaty, rzucił z siebie i kołpak futrzany i opończę jedwabną, obciął długie włosy, uporządkował nieład brody i wąsów, obejrzał się do koła i ujrzał uśmiechającą się doń naturę całą [...] a Grzybów przestał być Grzybowem!” Bajka musiała być popularna, jako że powróciła kilka lat później w „Izraelicie”⁴⁷².

Autorzy „Jutrzenki” zauważali też, że edukacja środowisk chasydzkich nastąpić może tylko przy dobrym przykładzie ze strony przedstawicieli kręgów „postępowych”, a indyferentyzm religijny i przekraczanie przykazań przez niektórych „postępców” odstręczały chasydów od drogi oświaty⁴⁷³. Zastanawiając się, jak ich skłonić do przyjęcia świeckiej edukacji, Neufeld twierdził, że wszelki przymus i perswazja okazywały się w przeszłości nieskuteczne, nie należy również się spodziewać, by przyniosły spodziewane efekty w najbliższej przyszłości, toteż „żadnego nacisku na nich wywierać nie wolno”. Jedyną metodą byłaby pełna polityczna emancypacja. Dopiero gdy chasydzi ujrzą przedstawicieli pozostałych stronnictw żydowskich, a nawet swe własne dzieci, jak korzystają z owoców równouprawnienia, „sami garnąc się będą do oświaty, i poznają, że ich zwodzono”⁴⁷⁴. Przekonanie

⁴⁶⁸ L[eopold] Lubelski, [Wybryki Chasydów w Kaliszu], Ju. 2 (1862), nr 16, s. 125.

⁴⁶⁹ Daniel Neufeld, Listy żydowskie. List VI. Redaktor Jutrzenki do Izaaka, Ju. 3 (1863), nr 12, s. 114.

⁴⁷⁰ Za: Kazimierz Bartoszewicz, Wojna żydowska w roku 1859. Początki asymilacji i antysemityzmu, Warszawa 1913, s. 56.

⁴⁷¹ Eol i Febus (Bajka), Ju. 3 (1863), nr 7, s. 1-2.

⁴⁷² Jakub Graff, Słowo z okoliczności listu otwartego b. przywódcy chasydów R. Beera Friedman, Izr. 4 (1869), nr 15, s. 132.

⁴⁷³ N. Nirnstein, [korespondencja], Ju. 3 (1863), nr 27, s. 269: „Mniemam, że wówczas tylko pokażemy, że szczerze dążymy do zaszczepienia w fanatycznych nawet sektach ludu naszego mowy narodowej; jeżeli się wyrzekniemy wszelkich pogwałceń prawa Mojżeszowego, a przede wszystkim jedzenia niekoszernego mięsa, jeżeli Sobotę należycie święcić i z większą niż dotąd pobożnością modlić się będziemy: wówczas nie tylko najzawziętsi fanatycy naszego wyznania, ustąpią od swych przesądów, ale przekonany jestem, że ziomkowie nasi innych wyznań wdzięczni nam będą za nasze poświęcenie”. Zob. też Listy żydowskie. List VIII. Izaak do Redaktora Jutrzenki, Ju. 3/14 (1863) 137; Kramsztyk, Kazania..., s. 304-305.

⁴⁷⁴ Daniel Neufeld, Szkoły czy chedery, Ju. 3 (1863), nr 35, s. 346.

to, jak pamiętamy, powracało w opiniach polskich maskili od czasów Davida Friedländera.

Neufeld sądził, że wielu przedstawicieli chasydyzmu już dziś dostrzega błędność swej drogi i czeka na jakiś pretekst, który by usprawiedliwił dezercję z dotychczasowego obozu. Być może więc, w przyszłości trzeba będzie wprowadzić przymus szkolny, by dostarczyć im owego pretekstu, na razie jednak należy ograniczyć się do taktycznego sojuszu z *mitnagdim* i nie zrażać chasydów niepotrzebnymi prowokacjami⁴⁷⁵. Jako godny naśladowania przykład Neufeld wskazał żydowską szkołę elementarną przy ulicy Bagno w Warszawie, gdzie pozwolono dzieciom uczyć się w nakryciach głowy. To niewielkie ustępstwo sprawiło, że znaczna część uczniów rekrutuje się ze stronnictwa chasydzkiego, zazwyczaj bardzo niechętnego szkołom elementarnym. Istnieje więc nadzieja, że metodami pokojowymi uda się osiągnąć to, czego nie wywalczono gwałtem, że zwycięstwo nad chasydyzmem jest możliwe, a postęp i oświata w końcu zatriumfują⁴⁷⁶.

Wezwania do zgody i gestów dobrej woli wobec chasydów miały w zespole „Jutrzenki” bardzo często charakter służebny wobec planów edukacyjnych. Tak było też w przypadku kazań Izaaka Kramsztyka, który twierdził, że zgoda i jedność są potrzebne, bo ułatwią szerzenie oświaty wśród środowisk zachowawczych⁴⁷⁷. Jednak w rozumieniu Neufelda i Jastrowa zgoda z obozem chasydzkim łączyła się ze znacznie szerszym, uniwersalnym planem. Miała być drogą do pojednania ogóln żydowskiego, obejmującego tak „postępowców”, jak i chasydów oraz *mitnagdim*. Głoszony przez Neufelda i Jastrowa wszechobejmujący solidaryzm był tematem powracającym wyjątkowo uparcie i miał zapewne korzenie we wzroście znaczenia tożsamości religijnej w obozie „postępowym” lat sześćdziesiątych, ale był też odpowiedzią na wzrost solidaryzmu międzywyznaniowego w okresie „zbratania polsko-żydowskiego”. Podobnie jak jedność polsko-żydowska miała być warunkiem odzyskania przez Polskę niepodległości, tak też pojednanie wewnątrzżydowskie miało być jedyną drogą do pełnego równouprawnienia ludu żydowskiego. Uzasadniając konieczność pojednania trzech stronnictw religijnych w łonie polskiego żydostwa, chasydów, *mitnagdim* i „klasy oświeconej”, Neufeld posunął się nawet do zakwestionowania wyższości obozu „postępowego” nad dwoma pozostałymi grupowaniami⁴⁷⁸:

Zgoda więc, zgoda za wszelką cenę, trzech stronnictw naszych religijnych, jest głównym warunkiem stopniowego zlania się naszego z krajem. Zgoda zaś ta najlepiej utrzymaną być może przez tolerancją, jaką trzy stronnictwa wzajemnie sobie okażą. [...] Niechaj *Chassydzi* modlą się podług rytuału portugalskiego ze swemi dodatkami kabalistycznymi; niechaj czas modlitwy oznaczają sobie wedle upodobania o 8ej z rana lub o 12ej, niechaj wykonują swe zwyczaje czyszczenia się. To wszystko bynajmniej nie uwłacza religii, moralności i obowiązkowi społecznemu.

Kto może dowieść, bezstronnie i z zaparciem się własnych przyzwyczajęń sądząc, która z trzech liturgii najprzyjemniejszą jest Bogu! A więc po cóż się prześladować i poniżać nawzajem? Dość tych swarów, tych wzajemnych podejrzewać, tych zarzutów niezasłużonych, z których ostatecznie tylko ze szkodą biednego ludu, korzysta kilku szarlatanów.

W bardzo podobnym tonie pisał Jastrow. Zbratanie polsko-żydowskie oraz zbratanie wewnątrzżydowskie stanowiły naczelną tematykę jego znanych kazań

⁴⁷⁵ Tamże.

⁴⁷⁶ Daniel Neufeld, Szkoły elementarne wyznania Mojżeszowego w Warszawie, Ju. 3 (1863), nr 37, s. 372.

⁴⁷⁷ Zob. np. Kramsztyk, Kazania..., s. 123, 307.

⁴⁷⁸ Daniel Neufeld, Urządzenie Konsystorza Żydowskiego w Polsce. VII. Gmina, Ju. 2 (1862), nr 40, s. 329.

z 1861 r. Nawiązując do solidarnego działania ortodoksyjnego rabina Baera Meiselsa, chasydzkiego przywódcy Izaaka Meira Altera z Góry Kalwarii oraz kaznodziei społeczności „postępowej” - Kramsztyka, mówił też o sobie: „Wyrugowałem nienawiść i urazę z łona tych, na których działać byłem powołany, a synowie Izraela w Królestwie [Polskim] nauczyli się na nowo uważać siebie za jedność solidarną, jakkolwiek różne mieli wyobrażenia o sposobach wielbienia Boga i pełnienia obowiązków religijnych”⁴⁷⁹. Przywołując wyzwolenie z niewoli egipskiej czy eschatologiczną wizję Ezechiela, Jastrow nieustannie podkreślał równość wszystkich odłamów judaizmu i konieczność ich zjednoczenia, konieczność „jedności w rozproszeniu i rozdziale”⁴⁸⁰. Jedność wewnątrzżydowska, obejmująca wszystkie obozy, a więc i chasydyzm, była dla Jastrowa nie tylko koniecznością polityczną i nakazem religijnym, lecz także drogą do zbawienia żydowskiego ludu (cokolwiek pod tym pojęciem rozumiał)⁴⁸¹. Misja cywilizacyjna integracjonistów wobec chasydów nabierała więc nowego, eschatologicznego charakteru.

Przymioty chasydyzmu i wady postępu

Tutaj – jak sądzę – dotykamy zasadniczej kwestii stosunku obozu „postępowego” do chasydyzmu. Skoro chasydzi są ciemną zgrają pełną przywar, fanatycznym tłumem pod wodzą bezwzględnych hochsztaplerów i główną przeszkodą w programie edukacji ludu żydowskiego, czyż można zawrzeć z nimi sojusz? Okazuje się, że można, gdyż nie są tak jednoznacznie źli, jak wynikałoby z wysuwanych przeciw nim zarzutów, również tych stawianych na łamach „Jutrzenki”, co zauważali sami jej autorzy. Jest to przewartościowanie wprost rewolucyjne, najistotniejszy wkład środowiska skupionego wokół owego czasopisma w zmianę postaw Żydów „postępowych” wobec społeczności chasydzkiej. Pojedynczy Jastrow stwierdził w jednym z pierwszych numerów: „w nich [chasydach – MW] także znajdują się cnoty naśladowania godne, któremi tylko umiejętnie i zręcznie kierować należy”⁴⁸². Choć ze wspomnień Jastrowa wiadomo, że pozostał bardzo krytyczny tak wobec chasydyzmu, jak i osobiście wobec Izaaka Meira Altera, szacunek jaki okazywał chasydom i ich warszawskiemu przywódcy był tak wielki, że zaskakiwał nawet cadyka z Góry Kalwarii⁴⁸³. Idący najdalej w apologię chasydów Neufeld twierdził, że są oni idealistami pełnymi wiary, szlachetności i dbałości o dobra duchowe połączonej z pogardą dla dóbr materialnych⁴⁸⁴. Utrzymywał też, że wbrew powszechnym sądom, chasydzi są bardzo otwarci, a niektórzy z nich pisują nawet do „Jutrzenki”⁴⁸⁵. Inne godne pochwały ich cechy, to „gotowość do poświęcenia wszystkiego za swoje idee, ich karność prawie wojskowa, która ich czyni uległą swym naczelnikom, ich umysł wolny od trosk o jutro, ich usposobienie marzycielskie”⁴⁸⁶.

W bardzo podobnym tonie wychwalał zalety chasydów S. Trachtenberg, zapewniając, że są oni przejęci ideami, w które wierzą i których gotowi są bronić, podczas gdy wielu przedstawicieli obozu „postępowego” (rozumieć należy, że jego asymilatorska frakcja) to zatwardziali „realiści”, cynicy i szydery. Chasydzi kultuwują braterstwo i jedność, podczas gdy „postępowcy” są skłóceni i wewnętrznie

⁴⁷⁹ Jastrow, Kazania..., s. 5.

⁴⁸⁰ Tamże, s. 35.

⁴⁸¹ Tamże, s. 34-35, 44.

⁴⁸² Marcus Jastrow, [Recenzja z] Lejbe i Siora, Ju. 1 (1861), nr 3, s. 28.

⁴⁸³ Jastrow, Bär Meisels..., zob. też Szacki, Geszichte..., t. 3, s. 358-359.

⁴⁸⁴ [Daniel Neufeld], Przyjaciół zdrowia, Ju. 3 (1863), nr 10, s. 98.

⁴⁸⁵ [Daniel Neufeld], Wybory członków Dozoru Bóżniczego Gminy Warszawskiej, Ju. 3 (1863), nr 5, s. 44.

⁴⁸⁶ [Daniel Neufeld], Listy żydowskie. List XIII. Redaktor Jutrzenki do Jędrzeja, Ju. 3 (1863), nr 18, s. 178.

podzieleni; chasydzi są hojni i ofiarni a „postępowcy” okazują się często małostkowymi skąpcami (jako przykład wskazuje się nędzę Izaaka Bera Levinsohna); chasydzi są uczciwi i szczerzy a indyferentni religijnie asymilatorzy to krętacze; chasydzi są ucieleśnieniem życia i nadziei, podczas gdy ich przeciwnicy to sztywny legalizm i martwota⁴⁸⁷.

Bardzo ważną kwestię w obronie chasydyzmu podjął też Hilary Glattstem. Opisując owo stronnictwo „egzaltowanych” podkreślał, że nie są oddzielną sektą, a zatem nie mogą zostać wyłączeni z łona prawowiernego judaizmu⁴⁸⁸. Choć nie był to pogląd nowy, jako że na ziemiach polskich głosił go już w latach trzydziestych Jakub Tugendhold, Glattstem przeciwstawiał się tu wciąż powracającej, nawet w wypowiedziach Neufelda, skłonności do określania chasydyzmu jako sekty. Choć termin ten używany był często bez głębszych konotacji, nieodmiennie implikował pogląd, że chasydzi są w łonie judaizmu ciałem obcym, że ich nauki są sprzeczne z wyznaniem mojżeszowym, a zatem zasługują na wytępienie. Przywrócenie chasydyzmowi pełnoprawnego członkostwa w judaizmie otwierało przed „postępowcami” możliwość rewizji dotychczasowych postaw i uznania jego prawomocności i wartości.

W przywołanych opiniach Neufelda, Trachtenberga i Glattsterna uderzające są dwie kwestie. Pierwsza, to romantyczne przeciwstawienie idealizmu i realizmu. W terminologii Neufelda i Trachtenberga idealizm jest czymś jednoznacznie pozytywnym, a realizm - przyziemnym i negatywnym, przy czym nosicielem światopoglądu idealistycznego jest oczywiście prosty lud, czy to żydowski, czy polski, realistami zaś nazywa się asymilatorów odchodzących od wartości religijnych. Wydaje się, że jest to jeszcze jeden dowód na romantyczne podłoże prochasydzkiego rewizjonizmu w środowisku żydowsko-polskich patriotów w okresie powstania styczniowego.

Druga, być może jeszcze istotniejsza kwestia to konfrontowanie chasydów z rosnącym obozem obojętnych religijnie asymilatorów. Z zestawienia tego niezmiennie wynika, że chasydyzm był dla umiarkowanych „postępowców” w istocie znacznie lepszym wyjściem niż całkowity indyferentyzm religijny⁴⁸⁹. To też zapewne sprawiło, że zaczęli dostrzegać pozytywne aspekty ruchu chasydzkiego i jego wkład w zachowanie niektórych wartości tradycyjnego judaizmu. Odnaleźć tu można echa poglądów Tugendholda, choć niekoniecznie musiał on wywrzeć w tej mierze osobisty wpływ, jako że wystarczającym bodźcem do podejmowania analogicznych refleksji był sam wzrost postaw indyferentnych, coraz częściej prowadzących do konwersji, również najbardziej prominentnych przedstawicieli społeczności żydowskiej. Porównanie chasydyzmu z indyferentyzmem powracało na łamach „Jutrzenki”, a potem „Izraelity” zaskakująco często i zawsze w zestawieniu tym chasydyzm okazywał się stroną bardziej wartościową.

Jak sądzę, ów motyw odsłania jedną z najistotniejszych funkcji tematu chasydzkiego w omawianym piśmiennictwie „Jutrzenki”. Dystansowanie się od postaw radykalnych asymilatorów miało zapewne uwiarygodnić stronnictwo umiarkowane w oczach społeczności tradycyjnej (choć niekoniecznie samych chasydów). Publicyści „Jutrzenki” i „Izraelity”, wskazując, że religijnie znajdują się w istocie bliżej prawego, chasydzkiego, niż lewego, religijnie indyferentnego skrzydła, usiłowali przesunąć linię tradycyjnie oddzielającą ich od obozu ortodoksyjnego i dowieść, że znajdują się po tej samej stronie, a nawet, że są jedyną obroną przed coraz liczniejszymi dezercjami do obozu radykalnej, antyreligijnej asymilacji. Publicyści „Jutrzenki” przypominali, że opór wobec wszelkich form modernizacji prowadził będzie do tego, iż dążenia emancypacyjne - a te muszą się pojawiać coraz częściej - kończyły się będą całkowitym porzuceniem religii⁴⁹⁰. Cele chasydyzmu, niechasydzkiej ortodoksji i umiarkowanych „postępowców” powinny być więc jednakowe: przeciwdziałanie tendencjom rozkładowym i kanalizowanie modernizacji

⁴⁸⁷ S. Trachtenberg, *Pia desideria*, Ju. 3 (1863), nr 11, s. 103.

⁴⁸⁸ Hilary Glattstem, *Rzut oka na redakcję Jutrzenki*, Ju. 2 (1862), nr 1, s. 4.

⁴⁸⁹ Por. też Feiner, *The Pseudo-Enlightenment...*

⁴⁹⁰ Zob. *Wiadomości bieżące*, Ju. 3 (1863), nr 41, s. 415.

w formy nie prowadzące do zerwania z religią i tożsamością żydowską. Wezwanie do sojuszu postępowców z *mitnagdim*, a nawet z chasydami było wyrazem tego samego przekonania o konieczności przeciwstawienia się wspólnemu wrogowi.

Neufelda pochwała chasydyzmu

Jak wspominałem, najdalej w obronie chasydyzmu posunął się sam Neufeld, który kilkakrotnie wychwalał jego pozytywne cechy, ale nawet zakwestionował wyższość nurtu „postępowego”. Przypuszczać można, że wynikało to z pewnej fascynacji ludową religijnością chasydzką i z etnograficznych zainteresowań o podłożu bez wątpienia romantycznym. Neufeld był też jedynym z grupy polsko-żydowskich publicystów aktywnych w omawianych latach 1861-1863, którego prochasydzkie sympatie zostały dostrzeżone – a nawet przecenione – przez XX-wieczną historiografię, zapewne pod wpływem Jakuba Szackiego⁴⁹¹. Zresztą, były one oczywiście również dla współczesnych, o czym przekonuje powierzenie mu wykładów na ten temat w samokształceniowym kółku młodych inteligentów żydowskich z kręgu Marcusa Jastrowa⁴⁹².

Najlepszym świadectwem chasydzkich zainteresowań Neufelda był artykuł opublikowany w 1861 r. w *Encyklopedii Powszechnej* Samuela Orgelbranda⁴⁹³. W części wstępnej, wyjaśniając genezę chasydyzmu, Neufeld nie był bardzo oryginalny i opierał się głównie na znanych tekstach Majmona i Friedländera. Pisał więc, że chasydyzm jest zjawiskiem, które od wieków istnieje w łonie judaizmu, a chasyd to człowiek, „który więcej względem Boga czyni, jak sama religia jego po nim wymaga”. Do XVIII w. chasydyzm nie miał charakteru zorganizowanego i dopiero w wyniku działań Baal Szem Towa, związanego około 1740 r. z Tlustem, a potem z Międzybożem, nabrał cech ruchu społecznego. Beszt wyzwolił go też od praktyk ascetycznych i wszczepił jego wyznawcom chwalebny ducha aktywności społecznej. Spośród licznych uczniów i następców Beszta Neufeld wymienił Menachema Mendla z Kocka, którego wychwalał za wpajanie krytycyzmu i „popytu do edukacji”. Szkoła chasydów z Kocka była według Neufelda najlepszym dowodem, iż możliwe jest połączenie głębokiej wiary, nawet w wersji chasydzkiej, ze zrozumieniem potrzeby reformy i z nowoczesną edukacją. Słowa pełne uznania autor kierował też pod adresem cadyka z Góry Kalwarii, Izaaka Meira Altera, który przejął miał najchlubniejsze tradycje swego mistrza, cadyka z Kocka i jest „mężem pełnym erudycji talmudycznej i potępiającym szarlatanerię, który kabałę i mistycyzm zupełnie z swego paradygmatu wypuścił i zamierza doprowadzić judaizm do tego samego stanowiska, na którym go zastał Beszt”. Co ważne, pochwały dotyczyły cadyków i ich wyznawców, których Neufeld znał osobiście i mimo że brzmiały jak pobożne życzenia nie znającego realiów „postępowca”, nie były wyłącznie mitologizowaniem (jak w opowieściach o życiu Beszta późniejszych historyków i literatów z kręgu neochasydyzmu). Oczywiście, Neufeld przeceniał nowatorstwo i reformatorskie zapędy cadyków z Kocka i Góry Kalwarii i nie był w tym pierwszy, gdyż o Mendlu z Kocka już w 1838 r. pisał z uznaniem anonimowy maskil z Brodów⁴⁹⁴. Jednak w przeciwieństwie do wcześniejszych pisarzy haskalskich z Królestwa Polskiego, polemizujących z nieznanym sobie chasydyzmem,

⁴⁹¹ Zob. Szacki, *Gesichte...*, t. 3, s. 359. Z późniejszych komentarzy zob. np. Moshe Landau, Neufeld, Daniel, w: *Encyclopaedia Judaica*, t. 12, Jerusalem 1971, kol. 1008; Izrael M. Biderman, Mayer Balaban, *Historian of Polish Jewry. His Influence on the Younger Generation of Jewish Historians*, New York 1976, s. 20; Fuks, *Neufeld Daniel...*; *The Encyclopedia of Hasidism*, red. Tzvi M. Rabinowicz, Northvale-London 1996, s. 345-346.

⁴⁹² Szacki, *Jidisze...*, s. 140-141.

⁴⁹³ Neufeld, *Chassyd...*, s. 169-177.

⁴⁹⁴ *Charakteristik der jüdischen Sekten in Galizien*, AZJ 2 (1838), nr 70, s. 384.

Neufeld przynajmniej coś wiedział o opisywanym ruchu i odwoływał się do zjawisk znanych osobiście.

Po zarysowaniu dziejów chasydyzmu, autor przedstawił funkcjonowanie dworu chasydzkiego i główne zajęcia cadyka (zwłaszcza uczyty szabatonowe), opisał modlitwę chasydzką i szereg drobniejszych praktyk chasydzkich (lulka, alkohol, ablucje, dobroczynność, pielgrzymki itd.), a wreszcie wymienił i omówił najważniejsze różnice rytualne między chasydami i *mitnagdim*. Wśród chasydzkich zalet i wartości, jakie przy tej okazji wymienił, na plan pierwszy wysuwają się powszechne braterstwo i równość, szeroko praktykowana dobroczynność, bystrość umysłu, odwaga i otwartość, odraza dla zbrodni i występku. Artykuł kończyła lista 71 ludowych maksym, przysłów i cytatów z ksiąg chasydzkich⁴⁹⁵, w których, według Neufelda, wyrażała się natura chasydyzmu.

Ów niezwykle ciekawy tekst jest mieszaniną wnikliwych obserwacji ludu chasydzkiego (zapewne poczynionych i zanotowanych osobiście przez Neufelda w czasie wieloletniej pracy na prowincji) i powierzchownej, często nieprecyzyjnej i błędnej wiedzy historycznej, zaczerpniętej z podstawowych opracowań na temat chasydyzmu. Wstępna, historyczna część artykułu opiera się przede wszystkim na informacjach z tekstów Majmona i Friedländera, po części też ze studium Petera Beera o żydowskich sektach⁴⁹⁶, ale dalsze akapity, poświęcone chasydzkiej obrzędowości i wierzeniom ludowym, są już w pełni oryginalne. W odróżnieniu od dotychczasowych prac na temat chasydyzmu, Neufeld poświęca bardzo mało uwagi początkom ruchu i w zasadzie pomija milczeniem podstawowe zasady chasydyzmu, tak przez Beera, jak i przez Marcusa Josta wiernie referowane za Józefem Perlem. W zamian dostarcza pierwszorzędny materiał etnograficzny. Choć artykuł nie jest wolny od typowych w haskalowym piśmiennictwie oskarżeń pod adresem chasydyzmu, zwłaszcza pod adresem samego Beszta i nie nazwanych „wstecznych” cadyków galicyjskich, uwagę czytelnika przykuwają przede wszystkim spostrzeżenia wskazujące na pozytywne aspekty tego ruchu oraz dążność do uchwycenia jego prawdziwie ludowej natury. Jest to bodaj pierwsze świadectwo fascynacji ludowym chasydyzmem w środowiskach Żydów świeckich w Królestwie Polskim.

Neufeld jeszcze w innym wymiarze doceniał wartość chasydyzmu. Widział w nim zjawisko rdzennie polskie, polską wersję ortodoksji żydowskiej. Uważał też, że „polski” charakter chasydyzmu będzie sprzyjał polonizacji ludu żydowskiego, a więc może okazać się zjawiskiem z jego perspektywy pozytywnym. W tym duchu pisał o propolskich gestach cadyka z Góry Kalwarii Izaaka Meira Altera⁴⁹⁷, widząc w nich jednoznacznie pozytywny zwiastun. Polscy cadykowie, Mendel z Kocka i Izaak Meir z Góry Kalwarii byli też, zdaniem Neufelda, znacznie bardziej oświeceni niż cadykowie galicyjscy i w zasadzie urzeczywistniali oświeceniowe ideały w łonie chasydyzmu.

Pogląd o polskim charakterze chasydyzmu, odzwierciedlający raczej genezę niż stan współczesny tego ruchu, jest dowodem, że Neufeld patrzył na historię żydowską przez pryzmat, czy wręcz mitologię polską (Podole i Wołyń jako część przedrozbiorowej Rzeczypospolitej), a jego prochasydzkie przekonania wyrastały z polskich mitów romantycznych, na przykład z mitu mistycznej Ukrainy. Potwierdza to polsko-romantyczne korzenie całego prochasydzkiego zwrotu w środowisku „Jutrzenki”, przede wszystkim u samego Neufelda.

Wpływy polskiej literatury romantycznej i polskich koncepcji romantycznych mogły być zresztą bardziej bezpośrednie. To prawda, że między *Lejbe i Siorą*

⁴⁹⁵ Wzorem był zapewne Isaak Marcus Jost (Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Maccabäer bis auf unsere Tage nach den Quellen bearbeitet von..., t. 9, Berlin 1828, s. 159-163), z którego Neufeld być może zaczerpnął niektóre z maksym Nachmana z Braclawia.

⁴⁹⁶ Peter Beer, Geschichte, Lehren und Meinungen aller bestandenen und noch bestehenden religiösen Sekten der Juden und der Geheimlehre oder Kabbalah, t. 2, Brünn 1823, s. 197-259. Neufeld naśladuje strukturę jego artykułu, a nawet powtarza błędy faktograficzne.

⁴⁹⁷ Zob. wspomniany apel o sporządzanie dokumentów pesachowych w języku polskim - Wiadomości bieżące. Suum cuique, Ju. 3 (1863), nr 15, s. 152. Więcej o tym w: Szacki, Geszichte..., t. 3, s. 359.

Niemcewicz (1821) a *Meirem Ezofowiczem* Orzeszkowej (1878) chasydyzm jako temat niemal nie pojawiał się w literaturze polskiej, oba teksty były wobec chasydów otwarcie wrogie, a na dodatek trudno je nazwać utworami romantycznymi. Jako wyjątek potraktować trzeba pisarstwo Józefa Ignacego Kraszewskiego, który wspominał o wileńskiej walce chasydów z tamtejszym przywódcą *mitnagdim* Ganem Eliaszem i ogólnie scharakteryzował chasydzkie zwyczaje i nauki. Ci chasydzi pojawiali się jednak niejako na marginesie i nie cieszyli się specjalną sympatią autora⁴⁹⁸. Mimo to motyw chasydzki był w pewien ciekawy sposób żywo obecny w piśmiennictwie dojrzałego romantyzmu. Tradycyjny Żyd ortodoksyjny, występujący do czasów Mickiewiczowskiego Jankiela w polskiej literaturze romantycznej jako egzemplifikacja pozytywnych wartości ludu żydowskiego, był bez trudu rozpoznawany przez „postępowych” żydowskich czytelników jako zwolennik chasydyzmu (choć sam Jankiel zapewne nim nie był; wskazuje na to kontekst historyczny). Identyfikację żydowskich bohaterów literatury romantycznej jako chasydów ułatwiały rekwizyty, jak jedwabny kaftan, futrzana czapa (*sztrajml*), sznur wokół bioder (*gartl*), które dla polskiego autora były egzotyczne, niezrozumiałe i najpewniej utożsamiane z tradycyjnym strojem żydowskim, dla oświeconego czytelnika żydowskiego były jednak jednoznacznym sygnałem przynależności bohatera do obozu chasydzkiego. Dobry przykład to „staropolskie” typy Żydów w obrazkach Ignacego Chodźki, arendarz Abraham liski z *Pustelnika w Proniunach* (1858) czy rabin Salomon z *Nowych pamiętników kwestarza* (1862), obaj zaopatrzeni przez autora w łatwo rozpoznawalne cechy chasydzkie⁴⁹⁹. Podobnie Abraham w „kitajowym łapserdaku”, pojawiający się jako postać pozytywnego Żyda w *Przededniu* Jana Zachariasiewicza (1863), to oczywiście chasyd (czyli „kitajowiec”, jak mówiono na nich w pierwszej połowie XIX w.)⁵⁰⁰. Wszystkie te i inne chasydzkie postaci, występujące w polskiej literaturze romantycznej jako uosobienie jednoznacznie pozytywnych wartości patriarchalnej społeczności żydowskiej, kolidowały z negatywnym obrazem chasydyzmu dominującym w dawniejszej publicystyce żydowskiej. Nowy stereotyp – tym razem pochodzenia polskiego – wypierał więc dawne stereotypy literatury haskalowej.

Kontra z prowincji: anatomii sporu ciąg dalszy

Przedstawiona tu rewizja negatywnych postaw wobec chasydyzmu nie przebiegała bezkonfliktowo. Najwyraźniejsze różnice wystąpiły między warszawskimi integracjonistami, promującymi ideę ogóln żydowskiego pojednania, a „postępowcami” dawnego typu, często związanymi jeszcze z ideologią haskalową, przeciwnymi sojuszowi z chasydyzmem. W „Jutrzence” i „Izraelicie” najczęściej reprezentowali tę antychasydzką opcję korespondenci z prowincji, choć nierzadko zdarzały się analogiczne głosy z Łodzi czy Warszawy. Nie tylko w stosunkowo krótkim okresie działalności „Jutrzenki”, lecz także przez całe lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte liczni zwolennicy idei oświeceniowych w zasadzie odrzucali propagowaną w piśmie koncepcję przewartościowania postaw wobec chasydów i gwałtownie ich atakowali, a sam chasydyzm – zgodnie z dawną konwencją – jawił się w ich wypowiedziach jako uosobienie zła. Najlepszym tego przykładem były korespon-

⁴⁹⁸ Zob. Józef Ignacy Kraszewski, Wilno, t. 3, Wilno 1841, s. 165; tegoż, Wspomnienia Polesia, Wołynia i Litwy, Wilno 1840. Krótkie omówienie w Aleksander Żyga, Problem żydowski w twórczości J. I. Kraszewskiego, „Rocznik Komisji Historycznoliterackiej [PAN, Oddział w Krakowie]” 2 (1964), s. 156-157.

⁴⁹⁹ Ignacy Chodźko, Pustelnik w Proniunach. Podania litewskie, seria 3, Wilno 1858; tegoż, Nowe pamiętniki kwestarza, w: tegoż, Obrazy litewskie, seria 6, Wilno 1862. Omówienie tych tekstów w: Mieczysław Ingot, Postać Żyda w literaturze polskiej lat 1822-1864, Wrocław 1999, s. 119-121.

⁵⁰⁰ Jan Zachariasiewicz, W przededniu, t. 1, Lwów 1863, s. 28. Cyt. za Ingot, Postać Żyda..., s. 154.

dencje z Kalisza, w których oburzony autor relacjonował połączone z pijaństwem purimowe zabawy chasydów, przy okazji nazywając ich sektą, hałastrą nieokrzesaną i tłuszcza bez wychowania⁵⁰¹.

Różnica między postawami w Warszawie i na prowincji oraz niechęć prowincjonalnych korespondentów do chasydyzmu miały wciąż te same co dwadzieścia lat wcześniej źródła. Inaczej niż w Warszawie, w większości ośrodków prowincjonalnych utrzymywała się dysproporcja między małymi i bezsilnymi wspólnotami „postępowymi” a znacznie silniejszą, w tym czasie może już dominującą (choć niekoniecznie liczebnie) społecznością chasydzką, stosującą opisane wcześniej naciski i szykany. Dla prowincjonalnych przedstawicieli „klasy oświeconej” walka z chasydami była więc walką o przetrwanie, a ruch chasydzki postrzegali nie poprzez jego idee, a raczej poprzez przyziemne konflikty i jego liczne przejawy w codziennym obcowaniu z chasydami.

Nadal istniało też drugie źródło niechęci – frustracja wynikająca z przeświadczenia o własnej wyższości nad „ciemnymi” chasydami i o tym, że to „pojedynczy dobrzemyślący”, którzy „w kapeluszu paryzkim do synagogi przychodzą” (we własnym przekonaniu jednostki najbardziej wartościowe) powinni stać na czele żydowskich wspólnot religijnych. Tymczasem fanatyzm panujących w gminie chasydów uniemożliwił im korzystanie z tych naturalnych przywilejów, a stąd naturalnie nienawiść do owej niewdzięcznej, ciemnej masy. Tego typu konflikt trwał i w następnych dekadach⁵⁰².

Wreszcie godzi się dodać, że wrogość prowincjonalnych modernizatorów znajdowała swój wyraz nie tylko w gniewnych i rozgoryczonych listach do redakcji. Tak jak i wcześniej, konflikt ze środowiskami chasydzkimi kształtował się w codziennych sporach o zakres wpływów w gminie, obsadę odpowiedniego rabina lub kantora, prawo do własnej izby modlitwy czy choćby spokojnego spacerowania po ulicy. Ciekawa relacja na temat konfliktu cadyka Mojżesza Brukmana (1794-1881) i „niemieckich” lekarzy żydowskich z Piotrkowa rzuca nieco światła na naturę tego i zapewne wielu mu podobnych konfliktów, które zarówno kształtowały, jak i były kształtowane przez omawiany stosunek środowisk „postępowych” do chasydyzmu (zob. aneks 6). Rzecz dzieła się w interesującym nas okresie powstania styczniowego i kilku lat następnych, jednak anatomia sporu nie odbiega od tej, znanej z lat czterdziestych bądź pięćdziesiątych.

Mojżesz Brukman (zwany też „Brukarz” lub „Hamarcef”) zawdzięczał swój przydomek zawodowi wykonywanemu w młodości. W 1832 r. osiadł w Piotrkowie, założył tam *szybel* i rozpoczął karierę chasydzkiego *rebe*. Sławę przyniosły mu zwłaszcza praktyki znachorskie, wypędzanie *dybuków* i amulety przeciw „złemu oku”⁵⁰³. Wedle chasydzkiej relacji, konflikt między Brukmanem i żydowskimi doktorami z Piotrkowa Steinem i Stanisławem Szancerem, lekarzami Szpitala Starozakonnych, rozpoczął się w 1864 r., kiedy to cadyk odmówił wpłaty na rzecz powstańczego Rządu Narodowego i ostro wystąpił przeciw wspieraniu przez Żydów polskiego powstania. Informacje chasydów o wyroku śmierci na Brukmana wyjednanym przez doktorów u rządu powstańczego i innych prześladowaniach wydają się mało prawdopodobne, niemniej od tego właśnie czasu rozpoczynają się doniesienia żydowskich doktorów na nielegalne praktyki lekarskie cadyka. Dowodzili oni, iż sprzedawanie przez Brukmana talizmanów, którym przypisuje on moc leczniczą, jest sprzeczne z zasadami judaizmu, szkodliwe dla zdrowia potencjalnych pacjentów (którzy zaniebują regularne metody lecznicze) i oburzające moralnie jako forma ekonomicznego żerowania na naiwności żydowskiego ludu. Odnajdujemy tu więc najpopularniejsze elementy haskałowych oskarżeń przeciw przywód-

⁵⁰¹ L[eo]pold Lubelski, [Wybryki Chasydów w Kaliszu], Ju. 2 (1862), nr 16, s. 125; zob. też: Pro Memoria, Ju. 3 (1863), nr 12, s. 121-123.

⁵⁰² Np. Korespondencja. Kutno – w Czerwcu, Izr. 3 (1868), nr 23, s. 190; Opoczno – w Maju, Izr. 3 (1868), nr 24, s. 200.

⁵⁰³ Podstawowe informacje biograficzne o Brukmanie w: Mosze Feinkind, Gute Juden in Pojlen, Warsze 1936, s. 176-183; Piotrkow Tribunalski wehasewiwa. Sefer zikaron – Piotrkow Tribunalski un umgent, red. Ja'akow Malc, Naftali Lau, Tel-Aviv b.r., s. 262-264.

com ruchu chasydzkiego, spotykane masowo w publicystyce stronnictwa integracyjnego: wykorzystywanie niewiedzy ludu i utrzymywanie go w ciemnocie, a nawet świadome działanie na jego szkodę, wyzysk ekonomiczny, wypaczanie czystej nauki judaizmu. W 1867 r. udało się wreszcie lekarzom doprowadzić do administracyjnego zamknięcia chasydzkiego domu modlitwy i skierować sprawę przeciw Brukmanowi na drogę sądową. Sąd pierwszej instancji wydał wyrok skazujący, jednak chasydzi przystąpili do kontrnatarcia, uzyskali świadectwo warszawskiego nadrabina Baera Meiselsa, że wiara w talizmany nie jest sprzeczna z zasadami judaizmu (choć w tym samym piśmie Meisels mocno dystansował się od ich sprzedawania), przedstawili liczne zaświadczenia o lojalności okazywanej przez Brukmana władzy carskiej i o nieszkodliwości samych talizmanów. Sąd drugiej instancji i sąd apelacyjny uniewinniły cadyka, lecz doktorom udało się wyjednać u gubernatora podtrzymanie decyzji o zamknięciu chasydzkiej izby modlitw i zakazie wszelkich praktyk leczniczych. Nawet chasydzkie denuncjacje o powstańczych sympatiach lekarzy i ich udziale w powstaniu styczniowym zdaje się nie przyniosły spodziewanego skutku⁵⁰⁴. Postawa rządu jest w tym przypadku raczej dziwna, gdyż środowisko żydowskich lekarzy, szczególnie w Piotrkowie, było znane z takich sympatii, a kilku z piotrkowskich doktorów zostało nawet ukaranych i zesłanych na Sybir⁵⁰⁵.

Chasydzko-haskalowe konflikty z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych miały więc identyczny przebieg jak ich wcześniejsze wersje i nie toczyły się bynajmniej na wzniosłe słowa i idee, jak chcieli to widzieć publicyści „Jutrzenki”, lecz tradycyjną metodą donosu i pomówienia, policyjnych interwencji i procesów sądowych. Zresztą i przeciwnik, z jakim zmagali się redaktorzy „Jutrzenki” i prowincjonalni maskile był inny: warszawscy integracjoniści wiedli dysputy z cadykiem Izaakiem Meirem Alterem, jednym z intelektualnych gigantów chasydyzmu, podczas gdy piotrkowscy lekarze musieli zmagać się z niewykształconym znachorem, którego nawet inni cadykowie oskarżali o szarlatanerię. Co więcej, w Warszawie zwolennicy modernizacji już od kilku dekad dysponowali licznymi instytucjami urzeczywistniającymi ich zamierzenia, a zakres władzy w gminie pozwalał na przeprowadzenie skutecznych interwencji i realizację własnego programu. Prowincjonalni maskile wciąż stanowili nieistotną mniejszość, a jakkolwiek wpływ na życie gminne wyrzucić mogli jedynie przez interwencje u władz. Najkrótszą drogą był donos.

Ów rozdzwięk jeszcze raz dowodzi, że promowany przez Neufelda i skupionych wokół niego stronników „postępu” obraz stosunku do chasydyzmu był wyidealizowany i nośny jedynie w wąskim środowisku żydowskim w Warszawie, natomiast obcy dla wielu innych zwolenników ideologii integracyjnej. Ale owo sprzeciwienie się dominującym we własnym środowisku postawom, a nawet codziennym doświadczeniom, dowodzi też, jak intensywnie młodzi integracjoniści poszukiwali nowych dróg pojednania społecznego i rehabilitacji wszystkich warstw społeczności żydowskiej. Zresztą Neufeld nie był w swym stosunku do chasydyzmu nierealistyczny, nie wyrzekł się krytyki tego ruchu (zwłaszcza jego przywódców), a jedynie próbował wzbogacić ją refleksją nad marginalizowanymi dotąd elementami pozytywnymi, a więc uzupełnić tradycyjną czerń chasydzkiego obrazu innymi, bardziej zróżnicowanymi barwami. Rozwijające się stosunki między przywódcami obozu chasydzkiego a środowiskiem postępowym dowiodły również, że takie postawy okazały się społecznie płodne. Wbrew kreowanemu przez chasydzką hagiografię obrazowi cadyka Altera jako nieprzejednanego wroga „postępowców”⁵⁰⁶,

⁵⁰⁴ AGAD, CWW 1411, s. 550-559, 591-594.

⁵⁰⁵ Zob. Jan Fijałek, Do zagadnienia szpitalnictwa żydowskiego w Piotrkowie Trybunalskim w połowie XIX w., BŻIH (1959), nr 3 (31), s. 54; Mojżesz Feinkind, Dzieje Żydów w Piotrkowie i okolicy od najdawniejszych czasów do chwili obecnej, Piotrków 1930, s. 24. Szerzej o udziale żydowskich lekarzy w powstaniu styczniowym zob. Emanuel Ringelblum, Jidisze doktojrjm un mediker in ojsztand fun jor 1863, „Sociale Medicin” 9 (1936), nr 11-12, s. 23-26; tegoż, Reszime fun jidisze doktojrjm, mediker un farmacewtn, batajlikte inem ojsztand fun jor 1863, „Sociale Medicin” 10 (1937), nr 1-2, s. 23-29, nr 3-4, s. 23-27.

⁵⁰⁶ Sefer Me’ir ejne hagola, Brooklyn 1970, t. 1, s. 65-66; zob. też Mahler, Hasidism..., s. 313, 394, przyp. 481; Szacki, Geszichte..., t. 2, s. 101-110.

liczne wydarzenia z przełomu lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych dowodzą raczej, że przyjazne gesty integracjonistów zostały dobrze przyjęte przez przywódcę warszawskich chasydów i że rzeczywiście doszło wtedy do znacznego zbliżenia tych środowisk. Wyrazem tego były między innymi wspomniane apele cadyka Altera o nauczanie języka polskiego w *chederach* (żydowskich szkołach religijnych), apel o sporządzenie dokumentów sprzedaży *chumecu* w języku polskim, bliskie kontakty z Jakubem Tugendholdem czy uczestnictwo w Komitecie do spraw planowanej reformy szkolnictwa żydowskiego⁵⁰⁷. Zbliżenie to, choć ostatecznie nie trwałe i ograniczone do niewielkich grup, było jednym z najbardziej widocznych sukcesów ludzi związanych z „Jutrzenką” i epokowym wydarzeniem w dziejach relacji obu ugrupowań, przełomowym nie tylko na poziomie idei, lecz także praktyki społecznej.

Kariera „Jutrzenki” skończyła się dość nagle i niespodziewanie. Tygodnik został zamknięty 23 października 1863 r. po dwóch latach działalności, a redaktor naczelny, podejrzany o wspieranie polskiego ruchu rewolucyjnego, zesłany do Czelabińska. Wprawdzie już w 1865 r. Neufeld powrócił do Warszawy, jednak nie dane mu było kontynuować działalności edytorskiej i publicystycznej i na skutek represyjnej polityki władz carskich znikł ze sceny życia publicznego⁵⁰⁸. Podobnie zdecydowana większość żydowskich publicystów aktywnych w okresie 1861-1863, po upadku powstania albo na dłuższy czas zamilkła, albo – jak Jastrow i polityczni zesłańcy – zupełnie opuściła Królestwo Kongresowe.

Mimo tak krótkiej działalności, znaczenie „Jutrzenki” i jej kręgu okazało się ogromne, co jednogłośnie przyznawali współcześni i późniejsi publicyści i historycy. Wpływy jej były nadszpedzające wielkie również w dziedzinie przewartościowania tradycyjnego stosunku obozu postępowego do chasydyzmu. Pierwsza i zasadnicza zmiana to podniesienie tego ostatniego do rangi najważniejszego problemu światopoglądowego i głównego przeciwnika w walce o reformę ludu żydowskiego w Polsce. Choć już od lat dwudziestych kwestia chasydzka zaprzętała uwagę kilku wybitnych działaczy haskali (wśród nich przede wszystkim Abrahama Sterna), dopiero w latach sześćdziesiątych chasydyzm został uznany powszechnie przez środowiska „postępowe” za podstawowy problem społeczny i stał się w „Jutrzence” jednym z najżywiej dyskutowanych tematów. Oceny chasydyzmu były w środowisku niejednoznaczne. Tak jak wcześniej pozostawał obiektem dość ostrej krytyki, ale jednocześnie – inaczej niż wcześniej – autorzy „Jutrzenki” podjęli z nim spór w kilku wybranych kwestiach, w których widzieli zasadniczą odmienność poglądów, a więc akceptowali go jako partnera (nawet jeśli nie równorzędnego) w sporze ideologicznym. W chasydyzmie dostrzegali oni przede wszystkim zagrożenie dla planów edukacyjnych i utożsamiali go z ruchami wstecznymi społecznie i politycznie. Tradycyjnie też cadyków uznawali za szarlatanów, czerpiących korzyści z ciemnoty ludu, a nawet go w tej ciemnocie utrzymujących. Wielokrotnie pojawiał się tu mit dobrego ludu i złych przywódców. Integracjoniści nie rezygnowali też z planów edukacyjnych, choć przyznawali, że dotychczasowe gwałty i uciekanie się do pomocy rządu dały skutek przeciwny do zamierzonego. Nie zmieniło to jednak mocnego przekonania Neufelda i innych autorów „Jutrzenki”, że chasydów należy edukować i że oświata przyniesie ostateczne rozwiązanie problemu, to znaczy zanik chasydyzmu.

Ale atakując chasydów, autorzy „Jutrzenki” coraz częściej dostrzegali ich zalety, przede wszystkim bezprzykładną solidarność, dbałość o rodzinę, troskę o wychowanie religijne oraz „ideowość”. Choć podobne głosy odzywały się i wcześniej,

⁵⁰⁷ O postawach cadyka Izaaka Meira Altera w okresie poprzedzającym powstanie styczniowe zob. tendencyjne uwagi w: Kandel, *Kariera rabiniczna...*, s. 131; Szacki, *Gesichte...*, t. 3, s. 358-362. Ważne uwagi o zbliżeniu Altera z polskimi „panami” zob. Majer Bałaban, *Żydzi w powstaniu 1863 r.* (Próba bibliografii rozumowanej), „Przegląd Historyczny” 34 (1937/8), s. 584-585.

⁵⁰⁸ Zob. o tym w: Szacki, *A cusztajer...*

a współcześnie z „Jutrzenką” – w środowisku maskili rosyjskich⁵⁰⁹, ich natężenie wprowadziło w polsko-żydowskiej publicystyce lat sześćdziesiątych nową jakość, atmosferę nadspodziewanie przychylną ruchowi chasydzkiemu. W tekstach Neufelda i Jastrowa pojawiały się też nowe elementy solidaryzmu z chasydzkimi „braćmi w wierze” oraz bardzo wyważone, zniuansowane oceny tego ruchu. Jest to wyraźny zwrot od postaw konfrontacyjnych, przeważających wśród wcześniejszych maskili, ku odosobnionemu wcześniej stanowisku Jakuba Tugendholda, na początku lat sześćdziesiątych podjętemu przez szerokie środowisko integracjonistów. Zmiana postaw miała zapewne związek ze wzrostem nastrojów solidarystycznych w epoce przedpowstaniowej i umocnieniem obozu „postępowego”, który wreszcie przestał widzieć w chasydyzmie śmiertelne zagrożenie dla własnej egzystencji. Pozytywne cechy chasydyzmu jawiły się też integracjom storn coraz jaskrawiej na tle coraz częstszego indyferentyzmu religijnego, który według autorów „Jutrzenki”, a potem i „Izraelity” był dla judaizmu i Żydów niebezpieczeństwem znacznie poważniejszym niż „ciemny” chasydyzm. U Neufelda – najgorętszego obrońcy chasydyzmu – pojawiło się też etnograficzne zainteresowanie wierzeniami ludowymi, a nawet pewna fascynacja trwałością chasydzkich form religijności. Wszystko to sprawiło, że chasydyzm zaczął być postrzegany przez środowisko „postępowe” jako fenomen złożony i niejednoznaczny, wprawdzie nie wolny od błędów, ale nie pozbawiony też zalet, nawet takich, które mogłyby stać się wzorem dla stronnictwa integracyjnego. Postępowcy wyciągali z tych przekonań naturalny wniosek, że trzeba nie tyle szukać narzędzi zniszczenia chasydyzmu, ile raczej płaszczyzn porozumienia (lub przynajmniej zrozumienia) oraz dróg zjednoczenia w ogóln żydowskiej solidarności. Poszukiwanie owych płaszczyzn było też zapewne przyczyną nieproporcjonalnie dużego zainteresowania chasydyzmem w kręgu „Jutrzenki”, a potem w „Izraelicie” (szczególnie w jego pierwszym okresie). Skoro bowiem dominująca liczebnie, lecz bierna ideowo masa *mitnagdim* była tak bezwolna – jak zakładał Neufeld – że pozyskanie jej przychylności nie będzie stanowiło problemu, uwagę należało skupić na grupach czynnie opierającym się ideom „postępowym”, a więc na wyznawcach chasydyzmu⁵¹⁰. Próby zrozumienia chasydyzmu były więc dla „postępowców” drogą zbliżenia z całym obozem tradycyjnych wyznawców judaizmu.

Przewartościowanie postaw obozu integracji wobec ruchu chasydzkiego miało skutki zarówno natychmiastowe, bezpośrednie w przedpowstaniowym okresie „zbratania polsko-żydowskiego”, jak i pośrednie, znacznie trwalsze w latach następnych. Pierwszym i najwyraźniejszym jego efektem było zbliżenie grupy warszawskich chasydów pod wodzą cadyka z Góry Kalwarii i prominentnych przedstawicieli ruchu integracyjnego z Danielem Neufeldem i Marcusem Jastrowem na czele. Można przypuszczać, że bez owego zbliżenia niemożliwe byłoby zaangażowanie Izaaka Meira Altera w wydarzenia przedpowstaniowe i jego propolskie deklaracje i sympatie. Polityka jedności z chasydzkimi braćmi w wierze w okresie zbratania polsko-żydowskiego z lat 1861-1863 bez wątpienia uwiarygodniała też głoszone przez integracjonistów hasła solidarystyczne, obejmujące przecież zarówno naród polski, jak i żydowskich współwyznawców o innych orientacjach.

Skutki działalności „Jutrzenki” i jej zmienionej postawy wobec chasydyzmu trwały znacznie dłużej niż samo czasopismo. Choć po 1864 r. Neufeld i Jastrow zniknęli ze sceny życia publicznego w Królestwie Polskim, a warunki społeczno-polityczne po upadku powstania też były już inne, dawni i nowi przedstawiciele nurtu umiarkowanej integracji w zasadzie zachowali najistotniejsze punkty programu zlikwidowanej „Jutrzenki”. Powołane w 1866 r. pismo „Izraelita” okaza-

⁵⁰⁹ Zob. np. Lurie, Zeltser, Moses Berlin..., s. 60-62. Szerzej zob. Feiner, Hamifne....

⁵¹⁰ Choć analogia nie jest w pełni adekwatna, bardzo podobne przekonanie, że zwycięstwo nad chasydyzmem będzie triumfem nad całym obozem judaizmu tradycyjnego, żywili również misjonarze Londyńskiego Towarzystwa do Szerzenia Chrześcijaństwa wśród Żydów. Celowo wyszukiwali oni na swych adwersarzy chasydów, gdyż wierzyli, że pokonanie ich przekona wszystkich Żydów. To dowodzi, że chasydzi byli postrzegani jako ostoja żydowskiej ortodoksji nie tylko przez „postępowców”, lecz także przez – przynajmniej niektórych – chrześcijan.

ło się jej wierną kontynuacją i to właśnie „Izraelita” kształtował przez następne dziesięciolecia postawy umiarkowanego stronnictwa integracyjnego w Królestwie Kongresowym, przenosząc w trudny okres powstaniowy rewolucyjne ideały solidarystyczne, w tym ducha solidaryzmu z ruchem chasydzkim. Oczywiście w ciągu 50 lat działalności „Izraelity” poglądy jego zespołu i czytelników ulegały ewolucji i pod koniec lat siedemdziesiątych były już bardzo odległe od optymizmu poprzedniej dekady. Co jednak istotne, publicyści „Izraelity”, a wśród nich przede wszystkim Samuel Henryk Peltyn i Izrael Leon Groszlik, kontynuowali pracę „Jutrzenki”, poszukując płaszczyzny i dróg pokojowego rozwiązania „problemu chasydzkiego”. Choć chasydyzm pozostał ideowo obcy, przestał być śmiertelnym wrogiem, z którym jakiegokolwiek porozumienie byłoby niemożliwe. Stopniowe zbliżanie – przynajmniej w kwestiach nie dotyczących zasadniczych różnic ideowych – doprowadziło w końcu do sytuacji, w której możliwe okazało się utworzenie koalicji chasydów i integracjonistów we władzach kahału warszawskiego, a nieco później również w kahalach płockim. Mimo że znaczenie owych koalicji było czysto lokalne i uzależnione od splotu wielu czynników, które do nich doprowadziły, uznać je też można za symboliczny punkt (podobnie jak współczesną mu publikację *Szalom al Israel* Eliezera Zweifla), zamykający pierwszy rozdział stosunków między haskalą i chasydyzmem.



CORAZ MNIEJ ENTUZJAZMU „IZRAELITA” I UMIARKOWANY NURT INTEGRACJI

Zawieszona w 1863 r. „Jutrzenka” nigdy nie została reaktywowana, jednak związani z nią ludzie nie zaprzestali wysiłków na rzecz utworzenia tygodnika kontynuującego jej tradycję. Powołany w 1866 r. tygodnik „Izraelita” nawiązywał do tej tradycji nie tylko przez to, że zwracał się do tego samego kręgu czytelniczego, a nawet sięgnął po tych samych publicystów, lecz także dlatego, że wiernie przeniósł w nowe czasy integracyjne ideały⁵¹¹.

Główna w tym zasługa Samuela Henryka (Hirsza) Peltyna (1831-1896), założyciela i długoletniego redaktora naczelnego „Izraelity”. Peltyn urodził się w Mariampolu w województwie augustowskim (obecnie na Litwie) w niezamożnej rodzinie kupieckiej, tam też odebrał tradycyjne wykształcenie religijne, które uzupełniał jako samouk wykształceniem świeckim. W 1853 r. przeniósł się do Warszawy, gdzie pracował jako księgarz. W latach 1861-1863 pisywał do „Jutrzenki”, a w 1865 r. podjął inicjatywę odrodzenia tego pisma. Dzięki Peltynowi, „Izraelita” wkrótce stał się trybuną obozu „postępu”, a on sam – głównym jego ideologiem i niekwestionowanym przywódcą umiarkowanej integracji. Przez trzydzieści lat swej publicystycznej działalności Peltyn niezmiernie propagował ideę społecznej integracji Żydów ze społeczeństwem polskim, walcząc jednocześnie z antyreligijnymi tendencjami radykalnego nurtu asymilacji. Najczęściej powracające w publicystyce Peltyna tematy to program oświatowy dla niższych warstw ludności żydowskiej, umocnienie więzi religijnej wśród Żydów „postępowych” i solidaryzm religijny. Wśród poruszanych przezeń tematów nie zabrakło oczywiście i kwestii chasydzkiej. Podsumowując literackie dokonania kierownika „Izraelity”, jego następcy Nachum Sokołów pisał wprost, że obok podtrzymywania religijnego charakteru integracji, walka z wpływami chasydzkimi w Polsce była najważniejszym tematem trzydziestoletniej działalności Peltyna jako wydawcy, redaktora, publicysty, tłumacza i literata⁵¹².

Pod pewnymi względami teksty poświęcone tematyce chasydzkiej w „Izraelicie” były nawet ciekawsze niż to, co napisano o tym ruchu w „Jutrzence”. Co prawda, tak Peltyn, jak i inni autorzy „Izraelity” nie dokonali w dziejach stosunku do chasydyzmu istotnego przełomu, a ich opinie były nierzadko wtórne, tak wobec „Jutrzenki”, jak i wobec innych opiniotwórczych środowisk tego okresu (zwłaszcza publicystyki niemieckiej). Jednak publicystyka chasydzka w „Izraelicie” była znacznie śmielsza niż teksty lat 1861-1863. Choć rozbudowana terminologia „Jutrzenki” zmierzająca do ukrycia chasydyzmu pod różnego rodzaju eufemizmami („egzaltowani”, „zagorzalcy”, „ultra-zachowawcy”, „wsteczni”, „fanatycy”, „zastojnicy”) była w „Izraelicie” w dalszym ciągu w użyciu, coraz częściej pojawiały się artykuły nazywające chasydów wprost i piszące o nich bez sięgania po eu-

⁵¹¹ Notabene, samo nawiązanie do tradycji tygodnika zamkniętego za sympatie powstańcze było ryzykowne i sformułowanie takie nigdy nie pojawiło się *expressis verbis* w „Izraelicie”, a wyrażone mogło być tylko w pólśłówkach strawnych dla carskiej cenzury – zob. Samuel H. Peltyn, *Krańcowe kierunki religijne w judaizmie*, Izr. 1(1866), nr 4, s. 27. Więcej o okolicznościach powołania „Izraelity” w: Fuks, *Prasa żydowska...*, s. 85-89; to samo w: tegoż, *Prasa żydowska w Warszawie XIX w. „Izraelita”*, BŻIH 25 (1974), nr 3, s. 17-36.

⁵¹² Dobre biogramy Peltyna w: Marian Fuks, *Peltyn Samuel Henryk*, w: PSB, t. 25 (1980), s. 564-565; tegoż, *Prasa żydowska...*, *passim*; Bł. p. Samuel Henryk Peltyn, Izr. 31 (1896), nr 38-39, s. 323-325. Ważne wiadomości biograficzne też w: Nachum Sokołów, S. H. Peltyn. *Wizerunek literacki*, Izr. 31 (1896), nr 46, s. 399-400, nr 47, s. 407-408, nr 48, s. 417-418, nr 49, s. 425-427, nr 50, s. 433-434; Szacki, *Gesichte...*, t. 3, s. 165-171 i indeks.

femistyczny kostium. Chasydzka publicystyka „Izraelity” jest ciekawsza również dlatego, że tygodnik ukazywał się przez lat 50, a nie – jak „Jutrzenka” – przez lata dwa, z czego oczywiście wynika obfitość, a zatem i różnorodność materiału. Od pierwszych numerów pisma można w nim znaleźć duże artykuły programowe, zmagające się z problemem edukacji środowisk chasydzkich, apele do chasydzkich „braci w wierze”, obszerne studia historyczne poświęcone początkom tego ruchu (zwykle nieoryginalne), antychasydzkie satyry i wiernie przytaczane chasydzkie opowieści, reporterskie sprawozdania z podróży do cadyków, a przede wszystkim setki korespondencji z prowincji, drobnych relacji, fakcików i scenek obyczajowych⁵¹³. Pismo jest więc bogatym, choć jednostronnym i tendencyjnym źródłem informacji o życiu codziennym chasydów w Królestwie Polskim tego okresu.

Dziedzictwo „Jutrzenki”

Chasydzi pozostali dla publicystów „Izraelity” jednym z głównych tematów, bo też problem ich istnienia i wpływów nie przestawał nurtować przywódców obozu „postępowego” w Królestwie Polskim. Wynikło to oczywiście z ich ogólnie negatywnego stosunku do tradycyjnej społeczności żydowskiej z jej wartościami i odmiennosćmi, rażącymi zarówno żydowskich „postępowców”, jak i polską opinię publiczną. Nacisk tej ostatniej stał się w tym czasie szczególnie istotny. W prasie polskiej, zarówno w organach „młodych”, jak i w pismach bardziej konserwatywnych, panowały wciąż idee zrodzone w okresie zbratania polsko-żydowskiego, toteż koncepcja rychłej społecznej integracji Żydów wydawała się nie tylko oczywista, lecz także historycznie konieczna. Tej naiwnej wierze przeczyły jednak fakty. Odrażające dla polskich publicystów masy „obcej”, tradycyjnej ludności żydowskiej wywoływały irytację, a niedługo później i rozczarowanie. Szukając łatwych wytłumaczeń, stosunkowo często znajdowano winę w „cywilizowanych” warstwach społeczności żydowskiej, oskarżając je o zaniedbywanie wysiłków edukacyjnych. Gdy pojawiły się tygodniki – „Jutrzenka”, a zwłaszcza „Izraelita”, uznawane przez prasę polską za oficjalną reprezentację nurtu integracyjnego, duża część owej krytyki skierowała się właśnie pod ich adresem. Zmuszało to publicystów „Izraelity” do ciągłego podejmowania tematu tradycjonalistów, własnych wobec nich działań i programów naprawy społecznej.

Programem tym była oczywiście edukacja. Podobnie jak Neufeld, Peltyn wierzył w zbawczą moc oświaty i zakładał, że tylko przez ogólne wykształcenie całego społeczeństwa żydowskiego można się uporać z „kwestią żydowską” w Polsce, to znaczy doprowadzić do pełnej integracji. Na przeszkodzie realizacji tego programu stali właśnie chasydzi i ich fanatyczna wrogość wobec niereligijnego wykształcenia. To stawiało istnienie i wpływy chasydyzmu w centrum zainteresowania. Kwestia ta była w rozumieniu Peltyna szczególnie istotna, jako że wzorem publicystów z „Jutrzenki” i on uznawał *mitnagd*im za biernych i defensywnych, a zatem już gotowych do zaakceptowania świeckiej edukacji. Jedynym czynnikiem, który w jego opinii powstrzymywał bezwolne masy misnagdów przed ostateczną kapitulacją, był nacisk „wstecznych fanatyków”, czyli zwolenników chasydyzmu⁵¹⁴. Wyeliminowanie ich wpływów zadziałałoby natychmiast zbawczo na reszcie ludności

⁵¹³ Do ciekawszych należy relacja z pogrzebu Mendla z Warki (Kronika krajowa i zagraniczna, Izr. 3 (1868), nr 23, s. 192), opowieść o odwiedzinach u Chaima Halberstama w Nowym Sączu (Odwiedziny cadyka w Sandecz, Izr. 4 (1869), nr 16, s. 138-140), wiadomość o rodzinnych kłopotach cadyka Samuela Aby z Żychlina (Pogadanki, Izr. 8 (1873), nr 33, s. 262-265), opowieść o konflikcie cadyków Abrahama Jakuba z Sadagóry i Menachema Mendla z Wisznicy w Śniatyniu (Korespondencja, Izr. 10 (1875), nr 25, s. 202-204), a przede wszystkim relacja o początkach chasydyzmu w Olkuszu (Majmon, Luźne kartki...).

⁵¹⁴ Np. Samuel H. Peltyn, Postęp średnich klas społeczeństwa izraelskiego, Izr. 1 (1866), nr 2, s. 9-10; tegoż, Słówo do rodziców izraelskich, Izr. 1 (1866), nr 20, s. 165. Zob. też Izrael Leon Groszlik, Listy młodego ex-chasyda, Izr. 4 (1869), nr 31, s. 262; L. N...ki, Korespondencja. Kutno – w czerwcu, Izr. 33 (1868), nr 23, s. 189-190.

niechasydzkiej, a z czasem musiałyby doprowadzić do ostatecznego zaniku osamotnionego w swym oporze chasydyzmu. Peltyn wierzył więc za Neufeldem, że w oświeceniu tej grupy społecznej tkwi klucz do szczęśliwości całego ludu żydowskiego w Polsce.

Z Neufeldem dzielił też Peltyn niepokonany optymizm i wiarę, że ostateczne zwycięstwo jest tylko kwestią czasu, gdyż wyraża ono naturalny porządek historii. Postęp był nieunikniony przez sam fakt, że był postępowaniem. „Samo przypuszczenie, że rzeka może się zawrócić wstecz, uchodziło za niedorzeczność”⁵¹⁵. Zapatrzeni w procesy emancypacyjne i integracyjne na Zachodzie, integracjoniści uważali je za dziejową konieczność, toteż rychły upadek chasydyzmu wydawał im się oczywisty, a słuszność w sporze z tradycją niekwestionowana. Co więcej, tak „Jutrzenka”, jak i wczesne teksty „Izraelity” głosiły, że chasydzi są już właściwie gotowi do wyzwolenia z zabobonów, że czekają tylko na wyciągniętą ku nim rękę, a nawet na jakikolwiek pretekst, by porzucić dotychczasową wiarę i przyłączyć się do obozu postępu.

Łączyło się z tym odziedziczone po „Jutrzence” przekonanie Peltyna o ważności idei solidaryzmu religijnego i wynikającej stąd konieczności szukania płaszczyzny porozumienia, lub przynajmniej zrozumienia fenomenu chasydyzmu. Znaczenie solidarystycznych przekonań w środowisku „Izraelity” jeszcze raz stawiało chasydyzm w centrum jego zainteresowania, a widoczna zwłaszcza w końcu lat sześćdziesiątych fala tekstów poświęconych chasydyzmowi, miała zapewne i w tym przekonaniu jedno ze swych źródeł.

Wielkie i wciąż wzrastające znaczenie sporu z radykalną wersją asymilacji również przyczyniało się do podtrzymania znaczenia problematyki chasydzkiej. W tym wypadku jednak miała ona – jak i wcześniej w „Jutrzence” – charakter ściśle instrumentalny. Przeciwwstawianie religijnych indyferentów chasydom miało umacniać pozycję umiarkowanego skrzydła obozu „postępowego” i dowodzić, że to właśnie ono reprezentuje jedyną prawną linię sukcesji oświeceniowych idei haskali. Była to więc polemika skierowana jednocześnie przeciw kilku zagrożeniom. Formalnie argumentacja wymierzona była w zwolenników chasydyzmu, jednak przedstawiając radykalnych asymilatorów i chasydów jako ugrupowania jednakowo ekstremistyczne, czyli w istocie podobne (Peltyn pisał wprost, że „skrajności spotykają się”), integracjoniści dążyli do skompromitowania asymilatorów w ich własnych oczach i nakłonienia do porzucenia skrajnej ścieżki religijnego indyferentyzmu. Ten sam efekt zamierzano osiągnąć wobec neutralnego – jak sądzono – centrowego nurtu *mitnagdim*, którzy zrażeni do koalicji z ugrupowaniami ekstremistycznymi, wybiorą alians ze stronnictwem integracji.

Jednak poglądy „Izraelity”, choć bezpośrednio nawiązujące do programu „Jutrzenki”, nie były z linią pisma Neufelda identyczne. Publikacje Neufelda nie były przecież niczym innym, jak tylko wyrazem osobistych fascynacji i bardzo szczególnych warunków „zbratania polsko-żydowskiego” w okresie przedpowstaniowym oraz odpowiadającą tamtym czasom próbą przededefiniowania stanowiska obozu „postępowego” wobec chasydyzmu. To prawda, że publicyści „Jutrzenki” – wśród nich przede wszystkim Neufeld – wierzyli, że ich większa otwartość wobec chasydów, dobry przykład i łagodne dążenia edukacyjne zdołają skruszyć opór środowisk chasydzkich. Ale przecież przy całej naiwności tej wiary, Neufeld nie zakładał, że jest to skończony „Wunderplan”, który natychmiast zadziała. Peltyn był tych słabości całkowicie świadomy i szczególnie w pierwszych latach istnienia „Izraelity” gwałtownie poszukiwał nowych koncepcji rozwiązania „kwestii chasydzkiej”. Bliskie obsesji zainteresowanie chasydyzmem nie było niczym innym, jak tylko taką właśnie próbą wypracowania nowego, własnego stanowiska wobec owej kwestii. Gwałtowny koniec „Jutrzenki” sprawił, że nigdy się nie dowiemy, jakie byłoby to stronnictwo w innych już czasach powstaniowych. Bardzo możliwe, że tak czy inaczej optymizm lat 1861-1863 skazany był na porażkę. Los sprawił jednak, że porażka ta stała się udziałem ich następców.

⁵¹⁵ Nachum Sokołów, S. H. Peltyn. Wizerunek literacki, Izr. 31 (1896), nr 48, s. 417.

Peltyna wyznanie wiary

Choć dla Peltyna i jego współpracowników chasydyzm pozostawał nieprzerwanie tematem szczególnym, dziennikarska uwaga, jaką go obdarzano w „Izraelicie”, nie rozkładała się równomiernie, wyraźnie widoczne były okresy wzmożonego zainteresowania i lata, gdy chasydzi niemal znikali z łamów czasopisma. Pierwszym okresem, w którym zajmowano się nimi wyjątkowo intensywnie, były lata 1868-1869, co być może wiązało się ze wzrostem zainteresowania tematyką chasydzką w czasopiśmie niemieckich (liczne teksty „Izraelity” to przedruki lub przeróbki), pojawieniem się w zespole „Izraelity” „młodego eks-chasyda” Izraela Leona Groszlika (w którego artykułach sprawa chasydzka wracała bardzo często), a na pewno zyskało pożywkę w znanym i szeroko komentowanym w „postępowej” prasie żydowskiej antychasydzkim wystąpieniu cadyka Dow Bera z Leowa i jego przejściu do obozu oświeceniowego⁵¹⁶. Z komentarzy publikowanych w „Izraelicie” jasno wynika, że wystąpienie Dow Bera ożywiło wiarę integracjonistów w szybkie zwycięstwo nad chasydyzmem. Zresztą sam list otwarty cadyka był bodaj jedynym tekstem opublikowanym na łamach tego pisma w dwóch językach – po polsku i hebrajsku, co wskazuje, że redaktorzy mieli nadzieję, iż nie tylko dotrze on do stałych czytelników (których o fałszywości zasad chasydzkich nie trzeba było przekonywać), lecz także czytany będzie przez społeczność chasydzką⁵¹⁷. Poza listem Dow Bera i licznymi doń komentarzami, w ciągu dwóch zaledwie lat 1868-1869 opublikowano w „Izraelicie” kilkanaście obszernych tekstów poświęconych chasydyzmowi, wśród nich satyryczny szkic na temat jego początków, relację z podróży do cadyka Chaima Halberstama z Sącza, serię „listów młodego eks-chasyda” i odpowiedź na nie, jedną z chasydzkich opowieści, a także najważniejszy – napisany przez redaktora naczelnego (*notabene* autora większości tekstów) Samuela H. Peltyna artykuł programowy *Chasydyzm, jego istota i stosunek do rabinizmu*⁵¹⁸. Warto mu się przyjrzeć nieco dokładniej, ponieważ był to pod wieloma względami wzorowy wykład stosunku do ruchu chasydzkiego całego środowiska „Izraelity”.

Peltny zaczyna od konstatacji, że chasydyzm, wbrew twierdzeniu wielu oponentów, nie jest sektą i nie odrzuca żadnych zasad wiary wspólnych dla wyznawców judaizmu. Mimo to jest „złem chronicznym” i „słabością”, która opanowała znaczną część społeczności żydowskiej na ziemiach polskich, stając się najpoważniejszą barierą dla rozkrzewienia „wszelkiej cywilizacji, dla wszelkiego w dziedzinie religii i oświaty postępu”. Dlatego właśnie należy go lepiej poznać, by znaleźć przeciw niemu środki zaradcze i temu służyć ma omawiany artykuł.

Następnie autor przechodzi do rozważań nad istotą religii i przyczynami, które doprowadziły do powstania chasydyzmu. Otóż chasydyzm jest według niego religijnością „na skrót”: zamiast pobudzać indywidualną dążność do najwyższych ideałów religijnych, zbliżenia do Boga i zrozumienia zagadki istnienia, dostarcza pośredników - cadyków - którzy zwalniają swych wyznawców z wszelkiej odpowiedzialności i obowiązku pracy nad sobą. Jest więc „gonieniem za wygodą, duchową ociężałością, szukającą sobie kozła ofiarnego, na którego by można całą odpowiedzialność za swoje czyny zwalić”. Jednak refleksja nad początkami chasydyzmu prowadzi Peltyną do przekonania, że korzenie ruchu nie tkwią w fanatyzmie i zabobonie, a są raczej szlachetną próbą odrodzenia judaizmu. Według

⁵¹⁶ Podstawowe na ten temat opracowania to: Samuel Abba Horodezky, *Hachasidut wehachasidim*, t. 3, Tel Aviv 1953, s. 124-154; Raphael Mahler, R. Chajim Halbersztam un zajn dor, w: *Sefer Sanc*, red. Raphael Mahler, Tel-Aviv 1970, s. 297-304. O literackiej popularności motywu zob. Assaf, *Derech hamalchut...*, s. 458-459, przyp. 66. Z reakcji prasowych zob. *Analekten und Monatsbericht*, MGWJ 18 (1869), s. 191-192; *Michtaw galuj*, „*Hamagid*” 13 (1869), nr 8, s. 10. Historia powraca jeszcze raz w „*Izraelicie*” w roku 1910: Leon Lichtenbaum, *Cadyk - heretyk*, *Izr.* 45 (1910), nr 13, s. 7-8, nr 14, s. 6-7.

⁵¹⁷ List otwarty byłego naczelnika Chasydów r. Beera z Mołdawii, *Izr.* 4 (1869), nr 10, s. 86-88.

⁵¹⁸ Samuel H. Peltyn, *Chasydyzm, jego istota i stosunek do rabinizmu*, *Izr.* 3 (1868), nr 24, s. 193-194, nr 25, s. 201-202, nr 27, s. 217-219.

niego, skostniała w swym formalizmie religia mojżeszowa przeżywała w połowie XVIII w. kryzys, gdyż martwa litera prawa religijnego stała się nieznośnym ciężarem dla wyznawców, którzy przestali dostrzegać jej transcendentne znaczenie. „Zaczęło się panowanie formuły, pod którym religia stała się prostym zbiorem ćwiczeń, obrządków i zwyczajów. Środek stał się ostatecznym celem”. Podobnie jak Heinrich Graetz (którego ostatni tom, zawierający między innymi historię chasydyzmu, ukazał się dwa lata później), Peltyn uważał, że powołany przez Beszta chasydyzm, tak samo jak jednocześnie z nim zrodzona haskala, był próbą wyłowienia w owych martwych przepisach głębi religijnej, a więc szlachetną i „postępową” próbą reformy religijnej. „Gardząc formą, jako czczą powłoką, dobijał się idei pod nią pulsującej; a potępiając mechaniczne wykonywanie formuł, wnikał w ich ducha, mało się troszcząc o zewnętrzne szaty, któremi ducha tego starano się przyoblec”. Niestety, brak racjonalnych narzędzi zmusił Beszta i jego zwolenników do szukania pomocy w uczuciu, a to popchnęło ich w stronę mistycyzmu, kabały i *Zoharu* – znanych trucicieli duszy. Nic więc dziwnego, że arcychwalebna tendencja zeszała na dzikie bezdroża i przybrała kształt cadykizmu z wszystkimi tego zgubnymi konsekwencjami.

Krótki opis instytucji cadyka Peltyn zaczął od historii Beszta, streszczonej nie uważnie za Izaakiem Marcusem Jostem⁵¹⁹, którego Peltyn bezimiennie cytował. Również dalsze informacje o ucztach szabatowych, podstawach wiary chasydzkiej (*dewekut*, *acwut*) oraz cudownych właściwościach ubrania cadyka zaczerpnięte zostały z monografii Josta. Te dane są podstawą do przemyśleń nad źródłem potęgi cadyków i ich niesłabnących wpływów na szerokie masy wyznawców. Peltyn kolejny raz odrzucił haskalową krytykę chasydyzmu i – inaczej niż cytowany Jost – przyznał cadykom autentyczne umiejętności zaspokajania potrzeb prostego ludu oraz wyznał, że w cadykach jest coś tajemniczego. Co więcej, poza kilkoma oszustami, większość cadyków to ludzie głęboko i szczerze wierzący w swoje posłannictwo, „obdarzeni wyższą siłą imaginacyjną, a przytem parci otaczającą ich zewnątrz adoracją, utwierdzają się wreszcie sami w przekonaniu o swej dewinacyjnej władzy, wierzą w bezpośrednie swe od Boga natchnienia, w osobiste swe z nim stosunki, a stąd i w możliwość dokonania cudów za pośrednictwem swych modlitw”.

Wreszcie ostatnie akapity tego obszernego studium miały stanowić receptę na powstrzymanie rozwoju chasydyzmu. Główną jego siłę Peltyn postrzegał w żywotności i odwoływaniu się do autentycznej religijności. W zestawieniu z zimnym racjonalizmem indyferentów (radikalna asymilacja) z jednej strony i równie martwym hołdowaniem formom (*mitnagdım*) z drugiej, chasydyzm musiał jawić się jako ruch atrakcyjny, bo dostarczający prawdziwych przeżyć religijnych. Jedynym sposobem na jego powstrzymanie byłoby więc ożywienie wśród Żydów postępowych ideałów i gorących uczuć religijnych „jak nim byli przejęci prorocy, jak go wykłada Talmud”. Tylko wtedy obóz integracji stałby się atrakcyjną alternatywą dla chasydyzmu, który porzuci świat dotychczasowych zabobonów i pod wpływem budującego przykładu rozwinie w sobie „co w nim piękne i pożyteczne”. Ostatnie słowa skłoniły Peltyna do wyliczenia obszernej listy zalet wyznawców chasydyzmu:

Serdeczna uczuciowość, gotowość do czynnego działania tam, gdzie idzie o wspomóżenie innych, wrażliwość na wszystko co dobre i wzniosłe, a nade wszystko silny podkład religijny, są to przymioty najczęściej pomiędzy chasydami napotykać się dające. Stąd owa rzadka gotowość do ofiar dla swoich, owa serdeczna kolegalność, owa chwalebna bezinteresowność w wzajemnych ich stosunkach. [...] Wreszcie, popęd reformacyjny, któremu chasydyzm swój początek zawdzięcza, acz na bezdroża zbłąkany, jest dotąd silnie w nim wkorzenionym, tak, że potrzeba tylko potężnej kierującej dłoni, aby dążność tę na widniejsze zaprowadzić tory.

⁵¹⁹ Zob. Jost, *Geschichte der Israeliten...*, t. 9, s. 45-49. Błędy faktograficzne (np. 1740 jako data urodzenia Beszta) wskazują, że Peltyn nie zrozumiał niektórych partii tekstu.

Dłonią ową miał być oczywiście obóz Żydów „postępowych”.

Artykuł Peltyna jest w wielu miejscach słaby i nieoryginalny. Fragmenty poświęcone dziejom Beszta i początkom chasydyzmu dowodzą, że autor nie miał najmniejszego pojęcia o historii tego ruchu, a przytoczone za Jostem informacje obyczajowe unaoczniają, że niewiele też wiedział o wierzeniach współczesnych sobie chasydów. Co więcej, w przeciwieństwie do Neufelda, nie podjął wysiłku samodzielnego ich poznania, opierając się na najłatwiej dostępnym, dość pobieżnym i wtórnym (przede wszystkim wobec Józefa Perla, ale również wobec Petera Beera) opracowaniu Josta. Skrupuły, z jakimi przyznawał chasydyzmowi pozytywne cechy („i dlaczegoż byśmy to mieli ukrywać”), wskazują też, że nieswojo czuł się w roli adwokata tego ruchu. Mimo to, artykuł został napisany i opublikowany, a jego miejsce w czasopiśmie świadczy, że był dla programu tego periodyku ważny. Wydaje się, że u podłoża tego „rozdwojenia w sobie” tkwił fakt, iż Peltyn zgadzał się z odziedziczoną po „Jutrzence” tezą o kluczowym znaczeniu rozwiązania kwestii chasydzkiej dla rozwoju ruchu integracyjnego w Królestwie Polskim, jednak osobiście nie potrafił się do tej kwestii jednoznacznie ustosunkować, a być może po prostu nie miał w tej mierze własnego wyrobionego zdania. Artykuł ten – jak i wiele innych tekstów z lat sześćdziesiątych – został więc oparty na wniesionym z czasów „Jutrzenki” entuzjastycznym przekonaniu, że dobry przykład, cierpliwość i łagodna edukacja muszą w końcu doprowadzić do skruszenia murów chasydyzmu i zwycięstwa „słusznej sprawy”. Jednak owe naiwnie optymistyczne poglądy, zdaje się, nie satysfakcjonowały Peltyna, toteż szukał własnej odpowiedzi, która ostatecznie nie była w stosunku do chasydyzmu aż tak afirmatywna. Być może dlatego odziedziczone po Neufeldzie koncepcje uległy w następnych latach istnienia „Izraelity” tak wyraźnej i stosunkowo szybkiej erozji.

Ku poznaniu

Choć Peltyn wyraźnie nie był ekspertem w sprawie chasydyzmu, podszedł do niej dość metodycznie. Tak omówiony artykuł, jak i wiele innych tekstów dowodzi, że odpowiedzi na pytanie: „jak wyzwolić lud żydowski spod władzy chasydyzmu?” szukał w zrozumieniu istoty tego ruchu. W przeciwieństwie na przykład do Hilaro Nussbauma (o nim nieco dalej), Peltyn widział chasydyzm jako pewnego rodzaju konieczność dziejową, zrodzoną przez warunki polityczne i społeczne panujące w Polsce w XVIII w. Źródła chasydyzmu upatrywał Peltyn we wspomnianych już dążnościach reformatorskich i żarliwości religijnej, a także przyznawał – choć niechętnie – pewien urok tajemniczości kabale i atrakcyjność braterskiej jedności chasydów⁵²⁰. To wszystko, według niego, przysparzało chasydyzmowi wyznawców. Chasydyzm czerpał swą atrakcyjność również z tego, że był reakcją na skostniały formalizm, próbą uduchowienia świata, poszukiwaniem mistycznej alternatywy dla zimnego scjentyzmu z jednej strony i martwej litery religijnej z drugiej. Wedle autora był więc w swej istocie nie tylko odpowiedzią na błędy ortodoksyjnej wersji judaizmu w wydaniu *mitnagdīm*, lecz także antyracjonalistyczną rewoltą przeciw oświeceniowym reformom Mendelssohna. Wiara chasydzka nadawała głęboko religijny sens życiu prostych ludzi i ich codziennym czynnościom, a więc zaspokajała naturalną potrzebę przeżyć religijnych w sposób dostępny dla każdego wyznawcy judaizmu. Dzięki temu każdy chasyd czuł się „swobodnym członkiem wszechświata”, podczas gdy związany prawem religijnym misnaged był „bezwłasnowolnym niewolnikiem litery”⁵²¹. Można odnieść wrażenie, że autorzy „Izraelity” wychwalali przewrót chasydzki jako próbę ożywienia ideałów religijnych, gdyż widzieli w nim pewną analogię do dążeń własnego obozu do rozluźnienia rygorów

⁵²⁰ Zob. Samuel H. Peltyn, *Krańcowe kierunki religijne w judaizmie*, Izr. 1 (1866), nr 4, s. 27.

⁵²¹ Beszt i jego następcy. Szkic biograficzno-humorystyczny, Izr. 4 (1869), nr 2, s. 15.

kodeksu religijnego oraz nadania mu bardziej duchowego charakteru. W pewnym sensie chasydyzm był więc dla kręgu „Izraelity” zdegenerowanym prekursorem. Owa zaskakująca linia pokrewieństwa oraz akcent kładziony na pierwotnie szlachetną, reformacyjną naturę chasydyzmu były dla „postępowców” ważne, gdyż dowodziły, iż mimo fanatycznego i wstecznego charakteru ruchu, siły atrakcyjne, które przyciągały doń lud żydowski, były szczerze, pozytywne i w swej naturze postępowe. To z kolei stwarzało nadzieję, że przy odpowiedniej strategii, która przekona lud o fiasku chasydzkiej próby reformy, możliwe będzie przeciągnięcie szerokich mas wyznawców judaizmu do obozu integracji – jedyne ugrupowania, które szczerze realizuje ów reformacyjny program.

Analogie między pierwszymi chasydami i integracjonistami z kręgu „Jutrzenki” i „Izraelity” były, wedle tych ostatnich, widoczne i w innym wymiarze. Jak chasydyzm był reakcją na martwy, w istocie antyreligijny, bo niszczący wyższe uczucia formalizm, tak też umiarkowani postępowcy widzieli siebie jako obrońców wartości religijnych przed radykalną asymilacją, dążącą do zmarginalizowania zagadnień religijnych w świecie Żydów nietradycyjnych. Po raz kolejny chasydzi okazali się więc dla obozu umiarkowanego bliżsi niż asymilatorzy wypierający się swej żydowskiej tożsamości.

Poznaniu i zrozumieniu ruchu chasydzkiego służyć też miały stosunkowo liczne teksty historyczne drukowane w „Izraelicie”. Przy okazji obszernego artykułu o początkach ruchu (opartego w całości na *Historii Żydów* Heinricha Graetza), Peltyń pisał: „z uwagi, że patologiczne objawy dziejowe mają swój rozwój i pochodzą prawidłowy, godne nieraz zastanowienia, sądzimy, że czytelnicy nasi nie wezmą nam za złe, gdy przedstawimy im tu w mniej więcej wyczerpującym zarysie dzieje tego stowarzyszenia”⁵²². Podobnie jak ten, niemal wszystkie inne szkice historyczne poświęcone były wyłącznie początkom chasydyzmu, a większość dużych tekstów stanowiły przedruki lub przeróbki niemieckich (a potem i rosyjskich) publikacji na ten temat⁵²³. Jednym z bardziej typowych był szkic o Eliaszu Gaonie z Wilna i jego walce z chasydami, w którym antychasydzka postawa wileńskiego Gaona utożsamiona została z poparciem dla *haskali* i świeckiej edukacji⁵²⁴. Równie tendencyjne były satyryczna historia Beszta, zapożyczona przez Peltyńa z wiedeńskiego „*Jahrbuch für Israeliten 5627 (1867)*”⁵²⁵ czy historia chasydyzmu (opowiedziana znów za Graetzem) przytoczona w relacji z podróży do Sadagóry do tamtejszego cadyka⁵²⁶. We wszystkich tekstach wiedza o chasydyzmie jest nikła, pełna stereotypowych oskarżeń i fałszywych informacji opartych na starej literaturze antychasydzkiej, przede wszystkim na znanych z historycznych prac Beera i Josta poglądach Józefa Perla⁵²⁷. Mierny poziom artykułów historycznych pisa-

⁵²² Głośni a nieznan. Szkic historyczny, *Izr.* 12 (1877), nr 13, s. 101.

⁵²³ Poza wspomnianymi już, najważniejsze to Samuel H. Peltyń, *Dzieje chasydyzmu. Jego nastanie, rozwój i utwierdzenie się*, *Izr.* 25 (1890), nr 14, s. 133-134, nr 15, s. 145-146, nr 16, s. 156-157, nr 17, s. 164-165, nr 18, s. 175-176, nr 19, s. 185-186, nr 20, s. 195-196, nr 21, s. 204-205, nr 22, s. 214-215, nr 24, s. 235-236; tegoż, *Jak się u nas rozwijała schizma*, *Izr.* 25 (1890), nr 45, s. 442, nr 46, s. 454-455, nr 47, s. 466-467, nr 48, s. 476-477, nr 49, s. 489-490, nr 50, s. 499-500. Oba teksty oparte na publikacjach Dubnowa. Zob. też Henryk Lichtenbaum, *Chasydzi i rebowie*, *Izr.* 40 (1905), nr 5, s. 52-53, nr 6, s. 62-63, nr 7, s. 74-76, nr 8, s. 86-88, nr 9, s. 99-100, nr 10, s. 110-111, będący streszczeniem Salomona Schechtera, *Die Chassidim. Eine Studie über jüdische Mystik*, Berlin 1904.

⁵²⁴ Zygmunt J. Justman, *Rabbi Eljasz z Wilna, Gaon, i jego walka z chasydyzmem*, *Izr.* 5 (1870), nr 49, s. 370-372, nr 50, s. 380-381. Mit Eliasza Gaona z Wilna jako prekursora *haskali* powraca i w innych tekstach, np. L., *Korespondencja*, *Izr.* 1 (1866), nr 37, s. 310; Nachum Sokołów, *Z dziejów zasłużonych*, *Izr.* 31 (1897), nr 42, s. 406. Więcej o tym zob. Immanuel Etkes, *Jachid bedoro. Hagaon miWilna – demut wedimuj*, wyd. 2., Jerusalem 1999, s. 44-83; po angielsku zob. tegoż, *The Gaon of Vilna and the Haskalah movement. Image and Reality*, „*Binah*” 2 (1989), s. 147-175; zob. też Nadler, *The Faith...*, s. 127-150.

⁵²⁵ Beszt i jego następcy. Szkic biograficzno-humorystyczny, *Izr.* 3 (1868), nr 51, s. 414-416; 4 (1869), nr 1, s. 1-3, nr 2, s. 15-16, nr 4, s. 30-32, nr 5, s. 38-40. Artykuł streszczony na podstawie: Simon Szanto, *Der Beschit und seine Nachfolger*, „*Jahrbuch für Israeliten 5627*” 2 (1866-1867), s. 107-178.

⁵²⁶ W stolicy cadyka (z niemieckiego), *Izr.* 12 (1877), nr 35, s. 278-280, nr 36, s. 286-288, nr 37, s. 294-296. Za Arnold Hilberg, *Der Rabbi von Sadagóra*, „*Die Gartenlaube*” (1876), nr 28, s. 471-475.

⁵²⁷ Np. najpopularniejsze z oskarżeń o wyzysk ekonomiczny chasydów przez cadyków, o opilstwo, zaniedbywanie rodzin itd. Zob. np. Jakub Graff, *Słowo z okoliczności listu otwartego b. przywódcy chasydów R. Beera Friedman*, *Izr.* 4 (1869), nr 15, s. 132; A. Trauenfels, *Zarys stronnictw w dzisiejszym*

nych przez samego Peltyna i jego współpracowników wskazuje, że zainteresowanie chasydyzmem nie przekładało się na jego znajomość. Skupienie się na początkach chasydyzmu (przecież do dziś przyciągających szczególną uwagę badaczy) było nawet zrozumiałe, gdyż Peltyń mógł spodziewać się słusznie, iż zrozumienie genezy będzie równoznaczne ze zrozumieniem istoty tego ruchu. Niemniej brak refleksji nad współczesnymi jego wyznawcami dowodzi, że dla Peltyna – inaczej niż wcześniej dla Neufelda – nie byli obiektem szczerych fascynacji, a całe zagadnienie redaktor „Izraelity” traktował czysto utylitarnie (co nie znaczy umiejętnie) jako problem do rozwiązania. Chasydyzm i chasydzi interesowali go tylko o tyle, o ile poznanie ich było konieczne dla ostatecznego nad nimi zwycięstwa. Nic więc dziwnego, że skutkiem owego minimalistycznego programu poznania była głęboka ignorancja, nieznanostwo podstawowych faktów z historii chasydów, nieznanostwo chasydyzmu współczesnego, a zatem niemożność wypracowania konstruktywnych i realistycznych dróg postępowania, które dawałyby nadzieję na ostateczny sukces.

Brak wiedzy o chasydyzmie nie przeszkadzał autorom „Izraelity” w bezkrytycznym wyrażaniu sądów, tak pochlebnych, jak i – znacznie częściej – krytycznych. Opinie z pierwszych lat istnienia pisma nie różniły się zasadniczo od poglądów głoszonych nieco wcześniej w „Jutrzence”, a jedyna zmiana tkwiła w tym, że dzięki obfitości publicystyki „Izraelity” nabierały pełniejszego wyrazu. Najżywiej i najczęściej wychwalano chasydzką solidarność, ofiarność, wielką aktywność we wszystkich dziedzinach życia, entuzjazm, niezmaconą wiarę we własne ideały, zaangażowanie w naukę (oczywiście religijną), „pierwotną dążność do udoskonalenia”, „popęd reformacyjny”, a przede wszystkim bogate życie duchowe. To ostatnie miało szczególne znaczenie wszędzie tam, gdzie chasydyzm porównywany był ze stronnictwem asymilacyjnym. Religijni indyferenci z obozu „postępowego” byli wedle opisów Peltyna zimnymi, wyzutymi z uczuć żywymi trupami, których jedynym zajęciem było liczenie pieniędzy, a ich stosunek do otaczającego świata pełen był cynizmu. „Złoto, to jedyne bożyszczce, które uznawają”. W przeciwieństwie do nich uduchowieni chasydzi jawili się jako poszukiwacze sensu życia. Choć w swych poszukiwaniach zbłądzili, byli znacznie bardziej godni szacunku niż indyferenci, którzy owego sensu wyrzekli się dobrowolnie. Chasydyzm przynosił swym wyznawcom prawdziwą ulgę w ich trudnym życiu. Redaktorzy „Izraelity” wyrażali też niejednokrotnie podziw dla oddania, z jakim chasydzi służą swym „naczelnikom” i pomagają sobie nawzajem, dla żarliwości ich modlitwy, a nawet dla okazywanego przez nich szacunku dla tego, co w tradycji wartościowe. Chasydzi byli też „przykładem wierności i poświęcenia, godnym pochwały w chasydach, a naśladowania – na korzyść innych lepszych spraw”⁵²⁸.

Wśród wad chasydyzmu najczęściej wytykanych w „Izraelicie” niekwestionowanym liderem pozostawał mit cadyków wyzyskujących naiwny lud żydowski. Motyw ten pojawiał się w tysięcznych odmianach niemal przy każdej wzmiance o chasydyzmie, a już bez umiaru w relacjach z prowincji. Mitologizacja tych ekonomicznych zależności (często rzeczywiście wyzysku) zasadzała się na założeniu, że jedyną siłą sprawczą jest w tym związku cadyk, a chasydzi są dobrzy, ale naiwni i podstępnie oszukani przez swych przywódców. Tematyka pidionowa, zarzucanie cadykom czerpania finansowych korzyści z wiary ich wyznawców a wszystkim chasydom bezproduktywności należały do najstarszych antychasydzkich oskarżeń, jednak w publicystyce „Izraelity” uzyskały szczególnie ważną pozycję. Cadyk był więc „półbożkiem”, „wszechmogącym”, „namiestnikiem boskim na ziemi”, „falszywym prorokiem”, „szarlatańskim namiestnikiem”, a „besztianin jest w całym znaczeniu tego słowa niewolnikiem swego rebe, który jak ów Moloch w starożytności, pochłania w swe wnętrza, mienie rozum i duszę swego wielbi-

judaizmie, Izr. 5 (1870), nr 22, s. 176-177; H.N[eumanowicz], Przyczynki do Listów ex-chasyda, Izr. 4 (1869), nr 37, s. 309; Pelai, Listy rabina z prowincji, Izr. 9 (1874), nr 28, s. 205.

⁵²⁸ Samuel H. Peltyń, Pogadanki, Izr. 8 (1873), nr 17, s. 137.

ciela”⁵²⁹. Nagonka przeciwko cadykom była tak intensywna, że z czasem terminy „chasydyzm” i „chasyd” coraz częściej zastępowane były słowami „cadykizm” i „cadykiści”, które miały oznaczać wszystko to, co negatywne w ruchu chasydzkim. W późniejszych latach Peltyn począł pisywać o „chasydyzmie i wyklutym zeń w następstwie cadykizmie”⁵³⁰. Niektórych cadyków redakcja „Izraelity” upatrywała sobie szczególnie, przy każdej możliwej okazji przypinając im łątkę. W 1874 r. stałym obiektem takich napadów był Elia Guttmacher z Grodziska Wlkp., znany skądinąd ze swej skromności i bezinteresowności⁵³¹. Peltyn nie uwierzył nawet listom biorącym go w obronę i podkreślającym jego zalety, co wynikało zapewne z tego, że w krytyce Guttmachera ulegał wpływom czasopism niemieckich, dla których cadyk w Cesarstwie Niemieckim był szokującą nowością. Jednocześnie jednak kilku polskich cadyków - przede wszystkim Abrahama Landaua z Ciechanowa - „Izraelita” wysławiał jako pełnych cnót uczonych i bezinteresownych mędrców i w peanach owych nie przeszkadzał nawet fakt, że byli chasydzkimi „naczelnikami”⁵³². W latach siedemdziesiątych (zapewne pod wpływem Graetza) redakcja wprowadziła też rozróżnienie między Besztem - naiwnym reformatorem, i jego następcami, którzy wypaczyli szlachetne nauki mistrza (Neufeld i wcześniejsi publicyści widzieli w nim tylko oszusta) oraz między uczciwymi wielkimi cadykami i ich oszukańczymi naśladowcami z prowincji.

W krytyce instytucji cadyka bardzo mocno eksponowany był też motyw nędzy chasydzkich rodzin (z których cadykowie wyciągają ostatni grosz jako *pidion*, ofiarę za swe usługi religijne) oraz negatywny wpływ chasydyzmu na ekonomiczne podstawy tych rodzin, utrzymywanych przez kobiety, podczas gdy ich gnuśni mężowie spędzają całe dnie w *szyblu* lub *mykwie*. Podkreślano też szkodliwość faktu iż, ojcowie i mężowie większość świąt spędzają z dala od rodziny na dworze swego cadyka. Zresztą oba te wątki, a więc bezproduktywność i brak odpowiedzialności za rodzinę, ściśle ze sobą łączono. Łódzki korespondent „Izraelity” pisał z sarkazmem⁵³³:

Samo z siebie rozumie się, że człowiek mający tak liczne stosunki w niebie i będący ciągle aniołami otoczony, nie może się zajmować tak prozaicznymi rzeczami jak: gospodarstwo domowe, wychowanie dzieci, prowadzenie handlu lub rzemiosła; wszystko to zostawia żonie, ona musi o wszystkim myśleć, pracować dzień i noc bez skargi, a jeśli jej mąż wraca późno w nocy do domu, biedaczka jest pewna, że był w bethamidrasz, gdzie studiował zakon Boży. Jeśli w święta uroczyste głowa rodziny w domu nie obecna, wówczas żona z rezygnacją znosi to osamotnienie i ze łzą w oku całuje swe dzieci.

Wytykano chasydom również pijaństwo i nadużywanie tytoniu, oczywiście fanatyzm, obskurantyzm, nieprzestrzeganie zasad higieny, oddawanie się mistycyzmowi czyli „chorej fantastyce” i „oślepienie rozumu”; często obwiniano ich o obłudę, fałszywą pobożność, lenistwo, wywieranie złego wpływu na obóz *mitnagdim*, a nawet na chwiejną część Żydów „postępowych”, rzadziej - o utrudnianie

⁵²⁹ Beszt i jego następcy. Szkic biograficzno-humorystyczny, Izr. 4 (1869), nr 2, s. 15. Motyw popularny już od końca XVIII w., w piśmiennictwie polskich maskili od Jacques’a Calmansona. (zob. rozdz. 1).

⁵³⁰ Samuel H. Peltyn, Dzieje chasydyzmu. Jego nastanie, rozwój i utwierdzenie się, Izr. 25 (1890), nr 14, s. 133.

⁵³¹ Stanowisko „Izraelity” wobec Guttmachera np. w Samuel H. Peltyn, Pogadanki, Izr. 9 (1874), nr 12, s. 93; tegoż, Kosmopolityzm przesądu, Izr. 9 (1874), nr 13, s. 98; tegoż, Pogadanki, Izr. 9 (1874), nr 14, s. 107; nr 18, s. 143-144; nr 20, s. 158-159. Więcej o cadyku Guttmacherze w Abraham I. Bromberg, Haraw Elijahu Guttmacher miGrajdic, Jerusalem 1969.

⁵³² Zob. np. Samuel H. Peltyn, Pogadanki, Izr. 7 (1872), nr 47, s. 382; tegoż, Pogadanki, Izr. 8 (1873), nr 25, s. 198; Wspomnienie pośmiertne, Izr. 10 (1875), nr 8, s. 64. Zob. też notatki o przywódcy praskich chasydów Szai Muszkacie (Izr. 3 (1868), nr 10, s. 76), o Izaaku z Warki (Izr. 3 (1868), nr 23, s. 92), o Dawidzie z Mszczonowa (Izr. 9 (1877), nr 44, s. 356) czy o Judzie Arie Lejbie Alterze z Góry Kalwarii (Izr. 40 (1905), nr 2, s. 21).

⁵³³ Jakub Graff, Słódko z okoliczności listu otwartego b. przywódcy chasydów R. Beera Friedman, Izr. 4 (1869), nr 15, s. 132.

efektywnej pomocy biednym warstwom społeczeństwa oraz o oddawanie się „wesołości graniczącej z cynicznymi żywiołami”. Wreszcie najcięższy w rozumieniu „postępowych” Żydów był zarzut wrogiego stosunku do oświaty.

Podobnie jak widzieli to publicyści „Jutrzenki”, wedle Peltyna i jego współpracowników oświata miała stanowić antidotum na zbyt wielkie wpływy ruchu chasydzkiego i miała doprowadzić do jego ostatecznego zaniku. Liczni autorzy „Izraelity” wzywali więc do tworzenia szkół ludowych, w których dzieci chasydzkie – pod przymusem! – uczyłyby się przedmiotów świeckich. Nauczanie powinno obejmować również kobiety, które wedle „Izraelity” pozostawały dotychczas w domach chasydzkich całkowicie bez wykształcenia. Koniecznym warunkiem skuteczności procesu oświecenia ludności chasydzkiej miało być rzeczywiste zaangażowanie środowisk „postępowych” oraz ich delikatne postępowanie wobec chasydów, aby nie zrazić „ultrazachowawców” do całego przedsięwzięcia. Podobnie jak wcześniej Neufeld, Peltyn przyznawał, że naganne zachowanie, nagminne łamanie przykazań religijnych i lekceważenie okazywane religii przez wielu integracjonistów było zasadniczą przyczyną niewiarygodności ich programu. Aby to naprawić, należało rozpocząć walkę z chasydyzmem od reformy własnego obozu i przywrócić nadwątloną pozycję zasad religijnych w społeczności Żydów „postępowych”. Jak to zrobić, Peltyn nawet nie sygnalizował. Postulaty były tak ogólnikowe, że pozwalają się domyślać, iż środowisko „Izraelity” w ogóle nie miało programu działań wśród zwolenników chasydyzmu. Mimo podejmowanych wysiłków nie udało się wyjść poza ogólnikowe założenia „Jutrzenki”, a tym bardziej ich rozwinąć. Jak sądzę, wyrażała się w tym strukturalna niemożność wypracowania takiego konkretnego planu. Publicyści „Izraelity” widzieli chasydów przez pryzmat typowych haskalowych uprzedzeń, których zagłuszyć nie był w stanie optymizm, przejęty w spadku po „Jutrzence”. Niska wiedza o prawdziwej naturze chasydyzmu nie stwarzała szansy, że „postępowcy” wyjdą w swych opiniach poza stereotypowe sądy i dawno utarte ścieżki. Całą sprawę dodatkowo komplikował fakt, iż motyw chasydzki uwikłany był w polemikę między umiarkowanymi integracjonistami i radykalnym nurtem asymilacji, co oczywiście było źródłem kolejnych mitów i nieporozumień, i walenie przyczyniało się do zaciemnienia obrazu tego, czym chasydyzm jest naprawdę. W takiej sytuacji wypracowanie nowego programu było po prostu niemożliwe.

Izrael Leon Groszlik: Listy młodego eks-chasyda

Wśród zgłoszonych w „Izraelicie” programów oświecenia chasydów tylko jeden okazał się naprawdę oryginalny. Autorem jego był Izrael Leon (Lejb) Groszlik (1851- 1904)⁵³⁴. Groszlik pochodził z warszawskiej rodziny chasydzkiej. Dzięki samodzielnemu wysiłkowi nauczył się języka polskiego i w początku 1869 r. podjął współpracę z „Izraelitą”, gdzie wkrótce zasłynął jako autor błyskotliwych i ważnych artykułów. W latach 1870-1875 pod opieką Hermana Klügera regularnie głosił kazania w synagodze postępowej przy ul. Nalewki (dawniej zwanej „polską”). Od początku 1873 r. pracował w biurze Zarządu Gminy Żydowskiej, najpierw jako sekretarz *bet-dinu* (sądu rabinackiego), a następnie – aż do śmierci – jako sekretarz Zarządu. Równocześnie pisywał do czasopism polskich i kontynuował współpracę z „Izraelitą”, którym pod koniec życia, w latach 1902-1904 kierował. Tam też ogłosił szereg znaczących tekstów, między innymi projekt zawodowych kursów wieczorowych przy szkołach religijnych, projekt reformy chederów, program

⁵³⁴ O Groszliku zob. Szacki, *Gesichte...*, t. 3 (indeks); *Odgłosy. Jubileusz sekretarza gminy, Izr.* 34 (1899), nr 42, s. 467; B.P. Izrael Leon Groszlik, *Izr.* 39 (1904), nr 49, s. 573-575.

żydowskiej szkoły religijnej⁵³⁵. Groszlik prowadził też szeroką działalność społeczną, a jego uczestnictwo w chasydzko-misnagedzkim Komitecie pomocy głodującym Żydom w Babilonii i Persji wskazuje, że mimo przejścia do stronnictwa integracyjnego pozostawał w bliskich stosunkach z ortodoksyjną częścią ludności żydowskiej w Warszawie⁵³⁶. Współpracownicy z biura Zarządu Gminy Żydowskiej podkreślali też jego tolerancję, szacunek dla zdań odmiennych i „głębokie przywiązanie do wszystkich żywołów, wchodzących w skład gminy”⁵³⁷. Szczery szacunek dla porzuconego obozu pozostał też najbardziej charakterystyczną cechą jego publicystyki w „Izraelicie”, co odróżniało go od licznych innych współpracowników tygodnika i działaczy obozu „postępowego”.

Prawdziwą sensacją okazała się pierwsza samodzielna publikacja Groszlika w „Izraelicie” w drugiej połowie 1869 r. – cykl artykułów *Listy młodego eks-chasyda*⁵³⁸. Tak oryginalność zgłoszonych koncepcji, jak i autentyczność narracji sprawiły, że cykl ten wywołał w środowiskach żydowskich silne poruszenie, polemiki, a nawet próby naśladownictwa⁵³⁹. Poza kilkoma dygresjami, tekst został w całości poświęcony zagadnieniu oświaty ludności chasydzkiej.

Groszlik zaczął od stwierdzenia, że edukowanie chasydów przedstawia znacznie poważniejsze trudności niż edukowanie nieoświeconych warstw w innych społecznościach. W przeciwieństwie do ludu innych wyznań, chasydzi są stosunkowo wykształceni i intelektualnie rozwinięci (choć jednostronnie i w złym kierunku), a ich stosunek do świeckiej oświaty jest skrajnie negatywny. Tradycyjne metody nauczania przez szkoły ludowe i ochronki są więc nieskuteczne, gdyż chasydzcy rodzice odmówią posyłania dzieci do tych instytucji. Wysiłki edukacyjne trzeba więc skierować nie na dzieci, a na młodzież, ona bowiem – wbrew naciskom starszych – dostrzega potrzebę nauk świeckich, nie ma jednak możliwości się z nimi zetknąć. Tak tradycyjne wykształcenie chasydzkie, jak i kontakty społeczne całkowicie izolują młodego chasyda od świeckiej wiedzy i od „postępowych” współwyznawców. Aby ów impas przełamać, należy skłonić młodzież oświeconą do spotkań z chasydzkimi rówieśnikami, bowiem to „postępowcy” stronią od chasydów, a nie na odwrót. „Młode serca, one się łatwo zrozumia!” [!]. Młodzież stronnictwa integracyjnego powinna też poświęcić część swego czasu na edukowanie chasydzkich kolegów. Ważne jest jednak nie to, aby chasydów edukować za wszelką cenę, lecz aby czynić to właściwie, tak aby nie odstręczać ich od wartości religijnych i aby zachować pozytywne aspekty ich wiary i wiedzy, na przykład znajomość Talmudu. Jako negatywny przykład Groszlik wskazuje Niemcy, gdzie według niego niekontrolowany pęd ku oświacie doprowadził do plagi niewiary i indyferentyzmu, a znajomość tekstów religijnych – wśród nich właśnie Talmudu – zupełnie znikła. Groźniejszej katastrofy obawiać się można wkrótce w Królestwie, gdyż bez wątpienia chasydzi zaczną się w końcu uczyć, a wtedy „przy najmniejszym zapoznaniu się z naukami świeckimi i zetknięciu się ze światem zewnętrznym gotowi są nie tylko zupełnie się wyrzec i zaniechać dotychczasowych swych studiów, ale stać się jeszcze największymi ich przeciwnikami, a taki zwrot, będąc plagą dla judaizmu, może okazać się wielce szkodliwym we względzie społecznym i nauko-

⁵³⁵ Np. Izrael Leon Groszlik, *Zachowawcza młodzież izraelska wobec kwestii kształcenia Żydów*, *Izr.* 10 (1875), nr 33, s. 263-265; tegoż, *Chedery i mełamedy. (Do zachowawczej braci)*, *Izr.* 13(1878), nr 35, s. 277-279, nr 36, s. 285-287, nr 37, s. 293-295 (również jako samodzielna broszura: *Chedery i mełamedy. Kilka uwag w sprawie wychowania młodzieży żydowskiej ku rozważde zachowawczej braci*, Warszawa 1879); tegoż, *Szkoła religijna*, *Izr.* 13 (1878), nr 49, s. 393-395, nr 50, s. 401-403; tegoż, *Młodzież żydowska wobec sprawy szkół rzemieślniczych*, *Izr.* 14 (1879), nr 37, s. 299-301; tegoż, *Otwarcie szkoły rzemiosł przy szkołach Talmud-Tora*, *Izr.* 14 (1879), nr 43, s. 356.

⁵³⁶ Zob. Szacki, *Geszichte...*, t. 3, s. 168. *Odezwa Mojżesza Montefiorego, Głód w Persji i Babilonii*, *Izr.* 12 (1877), nr 6 [dodatek].

⁵³⁷ *Odgłosy. Jubileusz sekretarza gminy*, *Izr.* 35 (1899), nr 44, s. 490.

⁵³⁸ Izrael Leon Groszlik, *Listy młodego ex-chasyda*, *Izr.* 4 (1869), nr 27, s. 229-230, nr 28, s. 238-240, nr 30, s. 255-256, nr 31, s. 261-263, nr 36, s. 303-305, nr 42, s. 249-251 (również jako osobna broszura).

⁵³⁹ Z polemik zob. H.N[eumanowicz], *Przyczynki do Listów ex-chasyda*, *Izr.* 4 (1869), nr 37, s.309-311, nr 39, s. 327-328; naśladownictwa: N., *Listy młodego nawróconego zacofańca*, *Izr.* 11 (1876), nr 29, s. 227-228; Henryk P., *Córki ex-chasyda (opowiadania b. studenta galicyjskiego)*, *Izr.* 11 (1876), nr 45, s. 360-361, nr 46, s. 368-369, nr 47, s. 377-378. Zob. też Szacki, *Geszichte...*, t. 3, s. 303.

wym⁵⁴⁰. Dlatego Groszlik proponuje, by nie odrywać chasydów od ich studiów religijnych, które w istocie są bardzo wartościowe („Talmud u nas jest jeszcze, że tak powiem, żywą poezją ludową, gdy tymczasem gdzie indziej jest on już jakby suchym archeologicznym zabytkiem”), a edukacja świecka powinna być tylko do nich suplementem. „Życie ludzkie wymaga ciągłego postępu, ale nie konieczne zupełnego wyrzeczenia się przeszłości. Tylko jedno z drugim łącząc – zamiary wasze urzeczywistnić możecie”. Groszlik uważa więc, że oświata nie powinna służyć do przekształcenia chasydów w zwykłych „postępowców”, a raczej powinna z nich zrobić ludzi oświeconych, zachowując ich chasydzką tożsamość. Idealną do tego drogą byłyby studia talmudyczne uzupełniane wiedzą świecką w dziedzinach, koniecznych dla zrozumienia Talmudu, ale skoro nie ma nauczycieli, którzy byliby w stanie takie zajęcia poprowadzić, należy zdać się na zbliżenie młodych chasydów i integracjonistów, w miarę możliwości unikać zachowań obraźliwych dla społeczności ortodoksyjnej i pod żadnym pozorem nie wdawać się w spory religijne, bo do tych młodzież „postępowa” nie jest przygotowana i kompromituje ideę integracji i postępu.

Punktem wyjścia omówionego tekstu były osobiste doświadczenia, na co Groszlik wyraźnie wskazał w tytule i co kilkakrotnie potwierdził w wywodzie. Szczególnie autentycznie brzmią jego żale na tyranie ortodoksyjnych rodziców i unikanie chasydów przez młodych „postępowców”. Trudno się jednak oprzeć wrażeniu, że fragmenty, w których autor opisuje społeczność chasydzką i wyraża przekonanie, iż potęga chasydyzmu chyli się ku upadkowi, a liczne odstępstwa i dezintegracja są faktem, mają stosunkowo mało wspólnego z rzeczywistością (na to wskazywali polemści), a wynikają raczej z silnej wiary autora i z chęci ukazania własnego przykładu jako drogi, jaką wkrótce podążą tysięczne rzesze innych chasydów (a więc próbą jej usprawiedliwienia). Świat chasydzki opisany przez Groszlika jest więc światem wyidealizowanym, a zaludniają go „racjonalni chasydzi”, którzy zamiast spotykać się z cadykiem, studiują gramatykę polską lub czytają po nocach hebrajskie powieści oświeceniowe Abrahama Mapu i Izaaka Ertera, są bez wątpienia wytworem gorącego pragnienia autora. Jednak podkreślenia godne jest nie to, że naszkicowany przezeń obraz nie był ani prawdziwy, ani prawdopodobny, lecz to, że osiemnastoletni chłopiec, który dopiero niedawno porzucił stronnictwo chasydów i wstąpił w szeregi obozu oświeceniowego, odważył się wystąpić w obronie ruchu chasydzkiego i była to obrona wyjątkowo śmiała, a w pewnych elementach nowa.

Najciekawszym i bez wątpienia nowatorskim punktem programu Groszlika była propozycja „ucywilizowania” chasydów bez niszczenia ich chasydzkiej tożsamości. Choć Groszlik formalnie zerwał ze swą chasydzką przeszłością, zachowane kontakty i wyraźnie okazywana chasydom sympatia dowodzą, że autor traktował powyższy postulat bardzo osobiście i próbował go realizować we własnym życiu. Sympatia dla „dawnych kolegów formą, a teraźniejszych sercem” sięgała dalej niż wszystkie dotychczasowe deklaracje przedstawicieli obozu Żydów „postępowych” w Królestwie Polskim. Nawet najzyczliwsi chasydom maskile i ich spadkobiercy z obozu integracjonistów, jak Tugendhold czy Neufeld, zakładali, że jedynym rozwiązaniem problemu chasydyzmu będzie jego zniknięcie. Zwolennicy ideologii oświeceniowej wierzyli bowiem, że zgodnie z prawami natury chasydyzm musi przestać istnieć i stanie się to za sprawą oświecenia jego wyznawców. Tymczasem Groszlik nie tylko zakwestionował konieczność dziejową takiego rozwiązania, ale twierdził wręcz, że bezwarunkowa kapitulacja chasydów nie byłaby korzystna, gdyż społeczność żydowska zubożałaby o wiele wartości zatraconych przez „postępowców”, a ocalałych już tylko między chasydami. Co więcej, przyznawał rację tym *mitnagdim*, którzy widzieli w chasydyzmie antidotum na plagę indyferentyzmu i radykalnej asymilacji, które uznawał za zagrożenia dla judaizmu znacznie poważniejsze niż chasydyzm.

⁵⁴⁰ Groszlik trafnie przepowiedział w ten sposób późniejszy o ćwierć wieku zwrot w stronę ideologii socjalistycznych, szczególnie widoczny wśród młodzieży z domów chasydzkich – zob. o tym Szacki, *Gesichte...*, t. 3, s. 367-371.

Grosglik rozwijał swoje tezy w następnych latach w licznych artykułach drukowanych na łamach „Izraelity”, zwłaszcza w redagowanych przezeń w pierwszej połowie 1871 r. *Pogadankach*. Jednak w przeciwieństwie do wielu innych jego projektów, chasydzkie koncepcje nie doczekały się powszechnego uznania i nie zostały podchwyczone ani przez redakcję, ani przez innych publicystów. Nie pomogło nawet nadanie im bardziej strawnej dla środowisk „postępowych” formy ani upstrzenie ich antychasydzkimi frazesami. Wycofanie się Grosglika z redakcji i z aktywnej współpracy z czasopiśmie w drugiej połowie 1871 r. (choć epizodycznie pisywał mniejsze teksty, do redakcji wrócił dopiero w 1878 r.) sprawiło, że jego poglądy na kilka lat zupełnie zniknęły z łamów „Izraelity”. Wydaje się, że środowiska integracyjne nie tylko nie były w stanie wypracować własnego nowego programu postępowania wobec chasydyzmu, który odpowiadałby zmieniającym się czasom, lecz także nie potrafiły przyjąć zaproponowanych im nowatorskich idei Grosglika, być może właśnie ze względu na ich oryginalność.

Wielkie rozczarowanie

Po opublikowaniu *Listów młodego eks-chasyda* i szczycie zainteresowania tematyką chasydzką około roku 1869, na łamach „Izraelity” coraz rzadziej pojawiały się duże teksty redakcyjne poświęcone chasydyzmowi. Po 1870 r. był już w zasadzie tematem małych notatek, czy to korespondencji z prowincji, czy też fragmentów *Pogadank* redagowanych w tym okresie przez Peltyna i sporadycznie przez Grosglika. Notatki te mają bardzo zróżnicowany charakter, zdarzają się nawet listy wysławiające chasydów jako ludzi świątłych i wielbicieli poezji Mickiewicza, ale z czasem zauważyć się daje przewaga tekstów uwypuklających negatywne aspekty chasydyzmu (*pidiony*, pielgrzymki do cadyków, fanatyzm) i afery z udziałem chasydzkich przywódców, na przykład proces i wydalenie z Chrzanowa tamtejszego cadyka Dawida Halberstama, proces między cadykiem Jakubem Dawidem z Mszczonowa a Bogiem, aresztowanie cadyka Judy Pesacha z Lipska k. Radomia, bezprawne unieważnienie ślubu przez chasydzkiego bogacza w Płońsku i dziesiątki innych⁵⁴¹. W polemikach z optymistycznymi poglądami Grosglika, prowincjonalni korespondenci podkreślali różnicę między reformującym się chasydyzmem warszawskim i fanatycznym, ciemnym chasydyzmem na prowincji i zarzucali Grosglikowi nieznaną sobie sytuację poza Warszawą (co było prawdą w przypadku nie tylko Grosglika, lecz także całego zespołu „Izraelity”)⁵⁴². Coraz częstsze były też relacje prowincjonalnych „postępowców” sfrustrowanych przedłużającą się dominacją chasydów i odsuwaniem „dobrzemyślących” od władzy w gminach. Z czasem powróciły też sugestie rozwiązania kwestii wpływów chasydzkich metodami policyjnymi, pojawiły się pochwały administracyjnych akcji przeciw chasydzkim chederom i *sztymbom*⁵⁴³. Promowana przez „Jutrzenkę” i Neufelda droga łagodnych środków i perswazji znikła więc zupełnie z programu „Izraelity”.

Wydaje się, że lata siedemdziesiąte to epoka rosnącego rozczarowania Peltyna i jego współpracowników co do możliwości oświecenia wyznawców chasydyzmu. Odziedziczona po „Jutrzence” wiara w uzdrawiającą moc wszechżydowskiej solidarności i w rychłe zwycięstwo obozu integracyjnego nad stronnictwem chasydów okazały się płonne, a przywódcy „postępowców” – wśród nich Peltyn – stanęli wo-

⁵⁴¹ O Dawidzie Halberstamie z Chrzanowa – A. W...ski, Korespondencja, 7 (1872), nr 41, s. 330-331; o Jakubie Dawidzie z Mszczonowa – Samuel H. Peltyn, Pogadanki, Izr. 7 (1872), nr 47, s. 381-382; o Judzie Pesachu z Lipska – Izrael Leon Grosglik, Pogadanki, Izr. 8 (1873), nr 3, s. 21; relacja z Płońska – Samuel H. Peltyn, Temat do powieści. Z życia, Izr. 18 (1883), nr 26, s. 210-212, nr 27, s. 218-220.

⁵⁴² Zob. przede wszystkim H.N.[eumanowicz], Przyczynki do Listów ex-chasyda, Izr. 4 (1869), nr 37, s. 309-311, nr 39, s. 327-328.

⁵⁴³ Np. Samuel H. Peltyn, Pogadanki, Izr. 11 (1876), nr 27, s. 212; Kronika krajowa, Izr. 11 (1876), nr 28, s. 222.

bec pytania o przyczyny fiaska swoich wizji. W namiętnym apelu skierowanym retorycznie wprost „do naszych braci chasydów” Peltyn oskarżył ich o odstępstwo od prawdziwego judaizmu, a więc o schizmę, o zabronione prawem religijnym oddawanie czci boskiej oszukańczym cadykom, o bałwochwalstwo, bluźnierstwo i pogaństwo, o obłąd i fanatyzm, gnuśność i naiwność, a przede wszystkim o wystawianie wszystkich wyznawców judaizmu na „szyderstwo, wzgardę i obrzydzenie u oświeconych ludów”⁵⁴⁴. Chasydzi byli źródłem wstydu dla swych „postępowych” współwyznawców, toteż musieli zniknąć, by chrześcijańscy współobywatele przestali utożsamiać wyznawców judaizmu z chałatowymi chasydami i zaczęli w nich widzieć ludzi oświeconych, godnych równych praw i społecznego szacunku. „Pewien wstyd wstrzymuje nas od zbliżenia się do nich, wstyd przed sobą samymi, a tym bardziej przed chrześcijanami, by nie stawiali nas na równi z chałatową rzeszą, i na równi z nią nas nie traktowali”⁵⁴⁵. Spoza solidarystycznej retoryki kolejny raz skrzeczy tu rzeczywistość i fakt, że „postępowcy” dążyli do szerzenia edukacji niekoniecznie ze względu na dobro samych chasydów (jak wielokrotnie twierdzili), lecz dla poprawienia własnej pozycji społecznej⁵⁴⁶.

Jeszcze poważniejsze oskarżenia Peltyn skierował pod adresem samych cadyków (poczynając od Beszta), którzy są ludźmi bez zasług i „robią sobie ze swej pobożności, ze swej mniemanej cudowności, jak to starzy nasi powiedzieli *Kardun lachtow boh* (siekiere do rąbania): rzemiosło, proceder intratny, który im fortunę przynosi, fortunę zebraną z wdowiego grosza biednych ojców i matek”⁵⁴⁷. Z fałszywą troską tłumaczył, że „czasem wymyka się nam z ust gorzkie słowo ironii dla waszych błędów; lecz i ta ironia jest tylko wyrazem szczerej ku wam sympatii i chęci widzenia was oświeconymi, uzacznionymi, szczęśliwymi...” Zapewnienia o sympatii brzmiały jednak wyjątkowo nieszczerze, jako że przeplatane były namiętnymi oskarżeniami, wręcz obelgami i wyrazami wstydu za „chasydzkich współbraci”. Tekst Peltyna jest wręcz wzorowym przykładem wszystkich tych błędów w postępowaniu z chasydami, przed którymi tak gorąco przestrzegał Groszlik, a więc zwracania się do chasydów w tonie obraźliwym, wdawania się z nimi w polemiki religijne (w których „postępowcy” ujawniali swą ignorancję) i izolowania się od nich twierdzeniem, iż przynoszą wstyd „postępowym” współwyznawcom. Zresztą Peltyn mógł być pewien, że jego apel nie dotrze do chasydów, a w istocie nie był nawet do nich skierowany, chociażby dlatego, że autor wiedział, iż chasydzi, nawet ci, którzy znają język polski, nie czytają jego czasopisma (pięć lat wcześniej, gdy starał się, by list Dow Bera z Leowa dotarł do chasydzkich czytelników, wydrukował go po hebrajsku). Prawdziwym odbiorcą mieli być – jak zwykle – „cywilizowani” współobywatele, tak wśród wyznawców judaizmu, jak i wśród chrześcijan. Emocjonalna forma apelu do „braci chasydów” była po prostu wyrazem wstydu, frustracji i intelektualnej bezradności wobec problemu chasydyzmu, które to uczucia opanowały w tym czasie przywódców obozu „postępowego”. W miejsce odrzuconych nierealistycznych koncepcji „Jutrzenki” Peltyn nie umiał przedstawić nowych propozycji ideowych, powrócił więc do dawnego repertuaru antychasydzkich polemik. Chasydzi powinni po prostu zniknąć, jednak nie potrafił sobie wyobrazić ani jak, ani kiedy mogłoby to nastąpić.

Antychasydzkim wystąpieniom Peltyna wiernie wtórowali korespondenci z prowincji, jednak apogeum rozczarowania i frustracji był artykuł Adolfa Jakuba Cohna (zm. 1906), adwokata, literata, niezłego publicysty i stałego współpracownika „Izraelity”, a w latach 1904-1906 jego kierownika, który w 1876 r. stwierdził, że dla sprawy postępu wyznawcy chasydyzmu są straceni bezpowrotnie i nie istnieje żadna droga przekształcenia ich w ludzi cywilizowanych i społecznie pożytecznych. O ile – według Cohna – można mieć nadzieję oświecenia niechasydzkiej

⁵⁴⁴ Samuel H. Peltyn, Do naszych braci chasydów, Izr. 9 (1874), nr 27, s. 213-215.

⁵⁴⁵ M., Nasz stosunek do braci zachowawczej, jakim jest i jakim być powinien, Izr. 21 (1887), nr 11, s. 81 (list krytykuje te postawy).

⁵⁴⁶ Na wstyd, jako jeden z motywów postaw środowiska modernizacyjnego wobec ortodoksji, wskazał trafnie Guesnet, *Polnische Juden...*, s. 330-331.

⁵⁴⁷ Peltyn, Do naszych braci chasydów..., s. 214.

ludności ortodoksyjnej, która ma szansę okazać się w przyszłości bardzo wartościową częścią społeczności żydowskiej, o tyle nie można mówić o takiej szansie w przypadku ludności chasydzkiej. Bowiem, jeżeli nawet niektórzy – nieliczni! – chasydzi przechodzą do obozu „postępowców”, to okazują się w nim bardziej szkodliwi niż pożyteczni, jako że ich dusza jest do szczytu i na zawsze skażona chasydzką przeszłością⁵⁴⁸:

I w pośród tej masy ciemnej zdarzają się wprawdzie niekiedy, lubo bardzo rzadko, jednostki, co wyższymi zdolnościami z natury uposażone, siłą woli wydobywają się na wierzch, zyskują nieraz stanowisko i rozgłos w świecie. Lecz jednostki te, i na tym szczeblu się znajdujące, nie przestają nosić piętna pochodzenia swojego, lubują się w kontrastach, przerzucają z jednej ostateczności w drugą i dla judaizmu nie istnieją wcale. Dobrze jeszcze, gdy nie istnieją tylko — często bowiem tej wierze, która ich wyhodowała, tej nauce, która ich myśleć nauczyła, ciężkie, czasem nieuleczalne zadają rany. Przejrzyjcie szeregi tych, co w rozmaitych czasach oszczerstwa rzucali na judaizm i jego wyznawców, co, ufni w pozycję swoją społeczną i domniemanie wiary, jakie mieli za sobą, rozliczne a niestworzone podsuwali żydom zasady i czyny – a przekonacie się, że prawie wszyscy oni byli renegatami, wyszłymi z chasydów...

Według Cohna sytuacja była więc beznadziejna. Problemu chasydyzmu nie można było rozwiązać przez edukację i ucywilizowanie, gdyż ciemne masy chasydzkie nie były w stanie ich przyjąć, a nieliczne wśród nich jednostki, którym wrodzona inteligencja pozwalała zdobyć świeckie wykształcenie i wyjść z łona chasydyzmu, okazywały się zepsutymi renegatami, groźnymi dla całej społeczności żydowskiej. Cohn powstrzymał się od sformułowania jakichkolwiek wniosków, jednak trudno oprzeć się wrażeniu, że po prostu życzył sobie zniknięcia całego obozu chasydzkiego i antysemityczne plany wygnania wszystkich chałatowych Żydów do Tartarii nie były mu całkiem niemiłe.

Trudno wskazać jednoznaczną i wyraźną przyczynę, dla której właśnie około połowy lat siedemdziesiątych stronnictwo „postępowe” zmieniło swe zapatrywania na chasydyzm oraz uznało fiasko swych – nigdy jasno nie sformułowanych – planów edukacyjnych. Zresztą owe zapatrywania nigdy nie były jednoznacznie pozytywne (nawet u Groszlika), tak więc rozczarowanie nie musiało dla samych integracjonistów jawić się jako zasadnicza zmiana poglądów, a zaostrenie krytyki wobec chasydyzmu widoczne było – choć nie tak wyraźnie – już od początku lat siedemdziesiątych. Przypuszczać można, że to rozczarowanie narastało stopniowo już od 1864 r., a w połowie lat siedemdziesiątych osiągnęło intensywność, która doprowadziła do jego gwałtownej ekspresji. Zapewne żaden z drobnych czynników nie miał ostatecznego i decydującego wpływu na zmianę poglądów Peltyna i redakcji „*Izraelity*”. Dopiero suma ich wszystkich przyniosła znany efekt. Wśród czynników, które mogły potęgować te uczucia wspomnieć można pojawienie się antychasydzkich publikacji w prasie niemieckiej, związanych ze wspomnianą już działalnością Eliasza Guttmachera z Godziska Wielkopolskiego. Mimo manifestacyjnego antygermanizmu, „*Izraelita*” wsłuchiwał się w niemieckojęzyczne opinie, a seria ataków Peltyna na Eliasza Guttmachera była bezpośrednią reakcją na artykuły „*Allgemeine Zeitung des Judentums*”⁵⁴⁹. Wśród krytycznych wobec chasy-

⁵⁴⁸ Adolf Jakub Cohn, *Nasi*, Izr. 11 (1876), nr 11, s. 81-82.

⁵⁴⁹ Tekst, który wywołał serię publikacji w „*Izraelicie*”, to: *Zeitungs*nachrichten. Aus dem Posenschen, AZJ 38 (1874), nr 11, s. 175-176. Z reakcji na działalność Guttmachera zob. *Zeitungs*nachrichten. Aus dem Posenschen, AZJ 38 (1874), nr 16, s. 263-264, *Zeitungs*nachrichten. Grätz, AZJ 38 (1874), nr 44, s. 739; *Vermischte und neueste Nachrichten*. Beuthen O/S, „*Israelitische Wochenschrift*” 5 (1874), nr 11, s. 88; *Die Wallfahren nach Grätz*, „*Israelitische Wochenschrift*” 5 (1874), nr 14-15, s. 108-109; *Berichte und Correspondenzen*, „*Israelitische Wochenschrift*” 5 (1874), nr 16, s. 126. Komentując zgorszenie pism niemieckich, Peltyn pisał ze złośliwą satysfakcją: „Pisma niemieckie, donosząc o tych pielgrzymkach ciemnego motłochu, które mają być tak liczne, że na ostatniej stacji kolei żelaznej w Opalenicy napotkać dziennie po paręset tych wędrowców, czekających na okazję dostania się do świętego męża,

dyzmu publikacji niemieckich, które wpłynęły na poglądy redakcji, przypomnieć też należy *Historię Żydów* Heinricha Graetza. Jej jedenasty tom – zawierający między innymi dzieje chasydyzmu – ukazał się w 1870 r. Sądy Graetza pojawiały się w „Izraelicie” przez następne dwadzieścia lat przy każdej wzmiance o ruchu chasydzkim i jego przywódcach, trudno więc ich wpływy przecenić. Niebagatelnym czynnikiem był też ogólny wzrost postaw antyklerykalnych w środowiskach wschodnioeuropejskiej haskali, widoczny w Rosji już od początku lat siedemdziesiątych, oraz – co bardziej prozaiczne – wzrost znaczenia w „Izraelicie” tekstów pisanych poza redakcją, przede wszystkim z partykularza. Jednoznacznie wroga postawa prowincjonalnych korespondentów, obrażonych na chasydów za przejmowanie władzy w gminach, znalazła w końcu posłuch w redakcji „Izraelity” i od połowy lat siedemdziesiątych Peltyń opisywał prowincjonalny chasydyzm jako uosobienie zła i źródło wszelkich nieszczęść ludności żydowskiej w Polsce⁵⁵⁰.

Do załamania się dawnego entuzjazmu przyczynić się mógł jeden z jego architektów – Marcus Jastrow. Choć w tym czasie jego związki z Królestwem Polskim były już bardzo słabe, publikowane przezeń w Stanach Zjednoczonych artykuły zapewne były z uwagą czytane w Warszawie, a tym bardziej te, które dotyczyły jego niedawnych polskich perypetii. Tekst poświęcony Baerowi Meiselsowi, w którym Jastrow ostro krytykował chasydyzm i jego przywódców, musiał wyrzucić niemałe wrażenie⁵⁵¹. Jastrow nie tylko kwestionował wiarygodność cadyka Izaaka Meira Altera (z którym dziesięć lat wcześniej harmonijnie współpracował), lecz także w bardzo ostrych słowach potępił cały ruch chasydzki, oskarżając go o ciemnotę, gnuśność i szerzenie opilstwa.

Trzeba jednak raz jeszcze podkreślić, że wszystkie te – i być może inne – czynniki miały jedynie znaczenie drugorzędne. Najistotniejsze musiało być pogłębiające się – i szusne – przekonanie, że strategia przyjęta na początku lat sześćdziesiątych okazała się nieskuteczna, a więc wystawiona wtedy diagnoza nie dawała się dłużej podtrzymywać. Jednocześnie przywódcy umiarkowanego nurtu integracyjnego nie potrafili wypracować nowej strategii, która zastąpiłaby optymistyczne projekty, a więc ideologicznie i retorycznie obóz „postępowy” właściwie powrócił do punktu wyjścia antychasydzkiej histerii z połowy wieku. Wagi i ostrości dodawał temu fakt, iż przesilenie w poglądach na chasydyzm nastąpiło jeszcze przed pojawieniem się nowej fali ideologicznego antysemityzmu oraz narodowego ruchu żydowskiego, a więc czynników, które mogły odwracać uwagę integracjonistów od ich tradycyjnego wroga, czyli chasydyzmu. Problem ujawniał się więc w całej nagości. Chasydyzm pozostawał w świadomości przywódców stronnictwa integracyjnego najważniejszym zagadnieniem i najpoważniejszą przeszkodą na drodze do realizacji ich ideałów. Co gorsza, integracjoniści stawali wobec owego problemu całkowicie bezradni.

Bezradność historyka: Hilary Nussbaum

Interesującym wyrazicielem ambiwalencji w stosunku do chasydyzmu i ostatecznego rozczarowania był Hilary (Hillel) Nussbaum (1820-1895), jeden z najaktywniejszych członków formacji integracyjnej, a także związany z „Izraelitą” pisarz,

nie mają dosyć słów na wyrażenie swego zgorznięcia, które tern większe jest, ile że zjawisko to było dla nich podotąd nieznanne. Trudno, i tym co tytułują się rozkrzewiaczami kultury po całym szerokim świecie, przychodzi niekiedy we własnym domu gorszyć się widokiem ciemnoty i średniowiecznego zacofania” – Samuel H. Peltyń, *Pogadanki*, Izr. 9 (1874), nr 12, s. 93.

⁵⁵⁰ Zob. np. Samuel H. Peltyń, *Optymizm i pesymizm*, Izr. 9 (1874), nr 40, s. 319. O nastrojach antyklerykalnych zob. w pracy Feinera, *Haskalah and History...*, s. 295-306.

⁵⁵¹ Jastrow, *Bär Meisels...*

publicysta i historyk-amator⁵⁵². Był on typowym przedstawicielem „drugiego obiegu historyograficznego” to znaczy tego nurtu żydowskiego piśmiennictwa historycznego, którego celem było przede wszystkim propagowanie haskalowych wartości przez znajomość przeszłości ludu żydowskiego, a nie oryginalne studia historyczne⁵⁵³. Podobnie jak wcześniej Neufeld i Peltyn, wierzył, że droga do reformy chasydyzmu wiedzie przez jego poznanie, toteż zajmował się tym tematem już od pierwszych prac opublikowanych w latach 1880-1881⁵⁵⁴. W uwagach „weterana warszawskiej gminy starozakonnych” Nussbaum przedstawił szereg uwag o różnych kwestiach żydowskiego życia zbiorowego, w tym oczywiście o „sekcje gorliwców”. Krytykował chasydzkie obyczaje, zwłaszcza pielgrzymki do cadyków, zaniedbywanie rodzin, marnowanie czasu, prowadzenie próżniaczego życia, lekceważenie wielu form rytualnych, „a głównie szukanie tak zwanego natchnienia do modlitwy w alkoholu i niktynie”⁵⁵⁵. Ale jednocześnie autor wskazywał na naganne traktowanie chasydów przez „klasę postępową”, na zrażanie ich do postępu przez liczne występki i nieobyczajność zwolenników modernizacji, na niezdolność większości młodych „postępowców” do podjęcia religijnej dysputy z chasydami i do przekonania ich do swych racji. Ostatecznym postulatem broszurki, utrzymanym raczej w życzliwym tonie Groszlika niż rozczarowanym Peltyna, było wezwanie do obustronnej tolerancji i okazywania większego szacunku przedstawicielom formacji „zachowawczych”.

⁵⁵² Najważniejsze przyczynki do biografii Nussbauma zob. P [Samuel H. Peltyn], Z żałobnej karty. Hilary Nusbaum, *Izr.* 30 (1895), nr 45, s. 376-377; Szacki, *Gesichte...*, (indeks); Artur Eisenbach, Nussbaum Hilary, w: *PSB*, t. 23 (1978), s. 416-417.

⁵⁵³ O „drugim obiegu historiografii” zob. Shmuel Feiner, *Nineteenth-Century Jewish Historiography: The Second Track*, „*Studies in Contemporary Jewry. An Annual*” 10 (1994), s. 17-44.

⁵⁵⁴ Hilary Nussbaum, Z teki weterana warszawskiej gminy starozakonnych, Warszawa 1880, *passim*; tegoż, *Szkice historyczne...*, s. 114-139.

⁵⁵⁵ Nussbaum, Z teki weterana..., s. 91.

PRZEWODNIK JUDAISTYCZNY

OBEJMUJĄCY

KURS LITERATURY I RELIGII,

skreślił

HILARY NUSSBAUM.



WARSZAWA.

DRUK S. ORGELBRANDA SYNÓW.

—
1893.

Strona tytułowa pracy Hilarego Nussbauma, *Przewodnik judaistyczny*

Próby poszukiwania rozwiązań, a przynajmniej zrozumienia fenomenu chasydyzmu, widoczne są również w pisanej w tym samym czasie historii gminy żydowskiej w Warszawie. Nussbaum przedstawił początki ruchu chasydzkiego za *Historią Żydów* Heinricha Graetza, a częściowo także za Izraelem Löblem. Ta część pracy była mało oryginalna. Jednak przenosząc z Graetza warstwę faktograficzną, Nussbaum dał własną interpretację owych faktów, co było wyrazem dążenia do wyjaśnienia mechanizmów ekspansji chasydyzmu, tak ważnego dla jego reformy. Dla Nussbauma rozwiązanie kwestii chasydzkiej – inaczej niż dla Graetza – stanowiło nie problem historiograficzny, lecz palący, aktualny problem społeczny. Autor przyjął wobec chasydyzmu postawę ambiwalentną. Oczywiście, ostro go krytykował, ale wierzył też, że tkwi – lub tkwiło – w nim ziarno pozytywnej przemiany, że chasydyzm był taką samą próbą reformy, jaką w Niemczech podjął Mojżesz Mendelssohn. Zaobserwowana przez Graetza zbieżność czasu aktywności Beszta i Mendelssohna doprowadziła Nussbauma do naiwnej konstatacji, że gdyby na ziemiach polskich pojawił się nie Beszt tylko Mendelssohn, wszyscy wyznawcy judaizmu w tym kraju byłiby dziś maskilami. Wedle autora chasydyzm był zatem próbą wyzwolenia z więzów skostniałego rabinizmu, a ostateczna forma była dziełem przypadku lub osobistego interesu i gdyby tylko

pierwiastkowy wyłom w fortecznym wale rytualnym, pierwszy cios na granitową opokę Talmudu, wymierzony był w swoim czasie przez racjonalnego myśliciela [...] wtedy rzucone jednocześnie ziarna oświaty przez Mendelssohna w Niemczech, znalazłyby żyzny grunt i w Polsce, a zamiast sekty Chasydów i cudotwórczych cadyków, mielibyśmy klasę Żydów postępowych i przewodników duchowych, ukształconych⁵⁵⁶.

Nussbaum był również skłonny przyznać pewną wartość kabalistycznej doktryny chasydyzmu, uważał jednak, że została z powodu głupoty, chciwości i chęci zysku niewłaściwie zinterpretowana przez cadyków: „niedostępna dla umysłów kabała, egoizm, chciwość zysku, zuchwalstwo i chęć wyniesienia się stworzyły cadyków, a głupota, łatwowierność, pociąg do próżniactwa i luźnego życia dostarczyły chasydów”⁵⁵⁷. Stanowiło to nawiązanie raczej do poglądów Neufelda, gdyż Graetz był do wszelkiego mistycyzmu nastawiony wrogo.

Najciekawszą częścią pism Nussbauma były jednak kronikarskie zapiski na temat chasydów w Warszawie od końca lat trzydziestych XIX w. Jako długoletni członek dozoru bóżniczego oraz znany historyk-amator, Nussbaum zgromadził znaczną ilość materiałów historycznych, które pozwoliły mu przedstawić wielobarwny, interesujący obraz stosunków w ówczesnej gminie stołecznej, często nie poddający się tendencji autora, a przez to tym bardziej fascynujący. Nussbaum zrealizował więc praktycznie postulat podnoszony wielokrotnie przez Peltyna, aby poznawać środowisko chasydów. Co więcej, sięgnął nawet do tradycyjnej literatury rabinicznej, by uzupełnić swoją wiedzę na temat przywódców chasydzkich na ziemiach polskich. Wiedza ta doprowadziła go do przekonania, że większość kierowanych przeciw chasydom zarzutów nie ujmuje istoty rzeczy (nawet jeśli nie są fałszywe) i nie przyczynia się do reformy „wsteczników”. Jednak co charakterystyczne, w zasadzie nie formułował programów ich oświecania, a jego projekty reform miały za obiekt raczej „zachowawczą”, niż „wsteczną” część społeczności żydowskiej⁵⁵⁸. Ostatecznie więc również Nussbaum przyznawał się do bezradności wobec chasydyzmu i w 1886 r. wprost pisał, że⁵⁵⁹:

Missnagdzi przedstawiają wdzięczniejszy materiał do przyjęcia oświaty i ogłady towarzyskiej, i ich przede wszystkim mamy na wzglę-

⁵⁵⁶ Nussbaum, *Szkice historyczne...*, s. 121.

⁵⁵⁷ Tamże, s. 122.

⁵⁵⁸ Zob. np. Nussbaum, Leon i Lajb...; „misyjna” działalność tytułowego Leona skierowana jest wyłącznie ku oświeconemu misnagdowi, Lejbowi, a nie „szulchanaruchistom, ciężącym ku chasydyzmowi”.

⁵⁵⁹ Hilary Nussbaum, Jakub Izraelowicz. Szkic powieściowy z życia Żydów, Warszawa 1886, s. 74.

dzie, mówiąc o wpływie na zachowawczą klasę żydów, gdyż o oświeceniu ogółu Chassydów, wobec wyjątków tylko, którzy poznawszy się na szalbierstwie cudotwórców, z łona ich dezercerują, mówić prawie nie można, tu trzeba koniecznie wdania się władzy prawodawczej, państwowej. Dość, że taka sama przepaść jaka się rozciąga między postępowcami a zachowawcami, dzieli Missnagdów od Chassydów.

Tak więc, stosunkowo dobre poznanie chasydzkiego świata nie doprowadziło Nussbauma do znalezienia sposobów reformy tej społeczności. Opublikowany w 1890 r. tom poświęcony historii Żydów na ziemiach polskich, choć bardzo bliiski tekstowi z 1881 r. o Żydach w Warszawie, zupełnie pominął rozważania na temat reformatorskich elementów w chasydyzmie, niemal dosłownie przepisując Graetza⁵⁶⁰.

Nowe zagrożenia

Naturalną reakcją na rosnące rozczarowanie chasydyzmem, widoczne w publikacjach integracjonistów od lat siedemdziesiątych, był spadek zainteresowania tym tematem. Choć chasydyzm nigdy nie zniknął zupełnie z łamów „Izraelity”, od schyłku lat siedemdziesiątych redakcja poświęcała mu coraz mniej miejsca, eliminując go nawet z korespondencji i cotygodniowych *Pogadank* (oraz ich kontynuacji). Chwilowe zainteresowanie powróciło jeszcze w latach 1889-1890, wywołane zagranicznymi publikacjami na temat chasydyzmu, wśród nich przede wszystkim nowatorskimi pracami Simona Dubnowa (w tym samym roku przedrukowanymi w „Izraelicie”). Ciekawa dyskusja wywiązała się również na łamach „Izraelity” w 1892 r., w związku z burzą w „dzbanuszku oliwy” to jest publikacją redaktora naczelnego „Hacefiry” Chaima Zelig Słonimskiego i akcją chasydzką wymierzoną przeciw temu hebrajskiemu pismu (o tym w rozdz. 5). Jednak chasydyzm nie wszedł już w obszar zainteresowań Peltyna i jego zespołu, a dyskusja ze Słonimskim wskazywała, że w omawianym sporze Peltyn – w przeciwieństwie do Słonimskiego – świadomie dążył do przemilczenia chasydzkiego kontekstu. Kwestia chasydzka została przez redaktorów „Izraelity” uznana za zamkniętą.

Zgadzało się to z pojawiającą się w „Izraelicie” już od końca lat sześćdziesiątych tezą, że chasydyzm przestał być głównym problemem społecznym, jako że jego wpływy zanikają, że mimo pozornego wzrostu traci na wewnętrznej spójności i jego koniec jest bliski, że chasydzi masowo odchodzą ze swej sekty, a coraz liczniejsi wśród nich się uczą, coraz mniej „cadykistów” jeździ do swych „naczelników”. „Ostygły obecnie zapaly chasydyzmu, ostygła i przyjaźń ich łącząca, ostygła nareszcie w pewnej mierze i dobroczynność i pomaganie wzajemne”⁵⁶¹. Potwierdzać to miały liczne opowieści - literackie i „autentyczne” – o chłopcach opuszczających szeregi „cadykistów” i szukających świeckiej edukacji. O ile jednak zapewnienia te brzmiały w publikacjach Groszlika szczerze – choć nie przekonująco – o tyle u Peltyna czy Cohna wydawały się tym bardziej fałszywe, że pojawiały się w sąsiedztwie pełnych rozczarowania wyrzekania na szerzącą się sektę i niemożność przekształcenia chasydów w cywilizowanych członków społeczeństwa. Przypuszczać raczej należy, że publicyści ci odsuwali z obszaru swych zainteresowań kwestię chasydzką, gdyż nie potrafili jej rozwiązać i widzieli ją jako w istocie nierozwiązywalną. Pod koniec lat osiemdziesiątych, gdy z różnych względów nie była już tak bolesna, Peltyn przyznawał wprost, że obóz postępowy nie znalazł dla niej rozwiązania, toteż przestał się nią po prostu zajmować: „My zżyliśmy się już niejako ze świadomością o trapiącej nas biedzie, a gdy środków na nią zaradczych

⁵⁶⁰ Nussbaum, *Historia Żydów...*, t. 5, s. 285-306.

⁵⁶¹ Naftali, *Listy zachowawczego żyda*, Izr. 23 (1888), nr 34, s. 290.

na razie nie widzimy, i mówić o niej prawie przestaliśmy”⁵⁶². Jedyną wysuwaną w tym czasie propozycją co do postępowania z chasydami – w istocie deklaracją bezradności – była sugestia, by czekać, aż chasydyzm siłą wewnętrznych przeobrażeń zdegeneruje się całkowicie i w konsekwencji przestanie istnieć: „Chasydyzm prędzej drogą wewnętrznego procesu sam w sobie się skruszy i zniweczeje, niż wpływ jaki z zewnątrz do upadku zdoła go doprowadzić”⁵⁶³.

Poza wspomnianym rozczarowaniem, do spadku zainteresowania chasydyzmem przyczyniły się zapewne też obiektywne, zewnętrzne czynniki społeczne, które rzeczywiście spychały tę kwestię na plan dalszy. Dwa z nich, jak się wydaje, miały szczególne znaczenie.

Pierwszy, to pojawienie się tak zwanego nowoczesnego antysemityzmu i coraz wyraźniejsza jego obecność w publicystyce i życiu społecznym w Królestwie Polskim. Symbolicznym wydarzeniem był warszawski pogrom z 25 grudnia 1881 r., ale dla środowiska „Izraelity” znacznie ważniejsze było stałe nasilanie się głosów antysemickich w prasie polskiej już od końca lat siedemdziesiątych. Pierwsze antysemickie prace Jana Jeleńskiego, pierwsze antysemickie czasopismo „Rola”, wreszcie gwałtowna erupcja ideologii antysemickich w Europie Zachodniej (przede wszystkim w Niemczech) wystawiały na ciężką próbę dotychczasową naiwną wiarę stronnictwa Żydów „postępowych” w zbawczą moc edukacji, integracji i akulturacji⁵⁶⁴. Od końca lat siedemdziesiątych polemiki z antysemityzmem stały się więc najważniejszym tematem „Izraelity” i naturalnie odsunęły wewnątrzżydowskie dyskusje religijne na plan dalszy.

Marginalizowanie problematyki chasydzkiej było podyktowane nie tylko mechanicznym przesunięciem zainteresowań związanym z pojawieniem się antysemityzmu. Było też w nie mniejszym stopniu reakcją na artykuły prasowe, które od lat siedemdziesiątych coraz częściej przywoływały różne scenki z życia chasydów jako egzemplifikację żydowskiego fanatyzmu, niereformowalnego zacofania i dowód na fiasco polityki integracyjnej. Argumenty te padały zresztą nie tylko ze strony zawodowych antysemitów. Bolesław Prus – wobec społeczności żydowskiej ambiwalentny – w jednej z ostrych wypowiedzi utożsamiał wszystkich Żydów z chasydami, a o Henryku Nussbaumie, który „zamiast chodzić w brudnym chałacie i wiecznie rozpiętych spodniach, ubiera się schludnie i po europejsku”, twierdził, że nie jest prawdziwym Żydem⁵⁶⁵. Publicyści „Izraelity” oczywiście nie kwestionowali wsteczności chasydyzmu, a Peltyn nawet przyznawał, że ruch ów jest jednym z czynników podsycających współczesną falę antysemityzmu⁵⁶⁶. Mimo to „postępowi” autorzy ostro polemizowali z utożsamianiem chasydyzmu z całym żydostwem, dowodząc, że opowieści wyśmiewające ciemnotę chasydyzmu opierają się na fałszywych lub wręcz złośliwie wykrzywionych doniesieniach i nie mają nic wspólnego z prawdziwą naturą ludu żydowskiego⁵⁶⁷.

Czynnik drugi spychający znaczenie dyskusji z chasydyzmem na plan dalszy to pojawienie się ideologii nowoczesnego nacjonalizmu żydowskiego. Syjonizm był wyzwaniem dla integracjonistów nie tylko jako jedna z konkurencyjnych ideologii, toczących bój o duszę ludu żydowskiego. W tego typu bojach z chasydami i misnag-

⁵⁶² Samuel H. Peltyn, *Nasza obojętność*, Izr. 34 (1889), nr 24, s. 191.

⁵⁶³ Samuel H. Peltyn, *Światła i cienie – Rewolucyjny chasydzi w Łodzi*, Izr. 19 (1884), nr 25, s. 197-198.

⁵⁶⁴ Z bogatej literatury na ten temat zob. nowsze prace Theodore R. Weeks, Poles, Jews, and Russians, 1863-1914. The Death of the Ideal of Assimilation in the Kingdom of Poland, „Polin” 12 (1999), s. 242-256; Brian Porter, *When Nationalism Began to Hate. Imaging Modern Politics in Nineteenth-Century Poland*, New York-Oxford 2000, passim, zwłaszcza s. 160-182.

⁵⁶⁵ Bolesław Prus, *Kroniki*, t. 9, Warszawa 1960, s. 220 (kronika z 10 października 1886). Zob. też tamże, t. 11, Warszawa 1961, s. 156. O stosunku Prusa do społeczności żydowskiej pisano już sporo, jednak sprawa wciąż czeka na gruntowną analizę. Zob. na ten temat np. Stanislaus A. Blejwas, *Polish Positivism and the Jews*, JSS 46 (1984), nr 1, s. 21-36; Janina Szcześniak, *Kreacje bohaterów żydowskich w twórczości Bolesława Prusa*, w: *Literackie portrety Żydów*, red. Eugenia Łoch, Lublin 1996, s. 263-271; A. Friedrich, *Bolesław Prus: toward Zionism*, w: *Jews and Slavs*, t. 8: *Oh, Jerusalem!* Red. Wolf Moskovich i in., Jerusalem-Pisa 1999, s. 105-110.

⁵⁶⁶ Samuel H. Peltyn, *Dzieje chasydyzmu. Jego nastanie, rozwój i utwierdzenie się*, Izr. 25 (1890), nr 14, s. 133.

⁵⁶⁷ Polemika z Prusem w: [Samuel H.] P[eltyn], *Żydem jestem*, Izr. 21 (1886), nr 41, s. 325.

dami „postępowcy” byli od dawna zaprawieni. Syjonizm, kwestionując podstawy integracyjnej polityki obozu „postępowego” był tym większym wyzwaniem, że krytyka wychodziła z szeregów „cywilizowanych”, a to podkopywało jeden z dogmatów wiary w postęp - przekonanie, iż edukacja musi nieuchronnie prowadzić do integracji z otaczającym społeczeństwem. Konkurencyjna ideologia w łonie nietradycyjnej, świeckiej społeczności żydowskiej zadawała owej wierze najoczywistszy kłam. W pierwszej fazie polemiki z „miłośnikami Syjonu” integracjoniści z kręgu „Izraelity” nie potrafili wypracować adekwatnego języka i próbowali wykorzystać schematy wypróbowane w walce z chasydami. O syjonistycznej organizacji „Kadima” lwowski korespondent pisał: „Chasydyzm, doświadczony dojmującej klęski w dawnej swej postaci, poczyna odradzać się pod maską pseudopostępowca”⁵⁶⁸. Poza tym, że świadczy to o ideologicznej bezradności w dyskusji z syjonizmem, jest też najwyraźniejszym dowodem, że w świadomości integracjonistów spory z nacjonalistami dosłownie zajęły miejsce sporów z chasydyzmem. Przykłady przenoszenia antychasydzkich schematów na nowego przeciwnika znajdujemy i później, na przykład w określaniu Teodora Herzla syjonistycznym dalajlamą. Poczynając od Menachema Mendla Lefina i Józefa Perla termin ten - w rozumieniu „postępowych” autorów derogatywny - stosowany był - wielokrotnie w piśmiennictwie haskali na określenie przywódców ruchu chasydzkiego⁵⁶⁹. W ten sposób twórca syjonizmu zrównany został z chasydzkimi cadykami, a polemika z syjonizmem zajęła miejsce dotychczasowej polemiki z ideologią chasydzką.

W końcu lat osiemdziesiątych Peltyn stał się też wobec chasydów bardziej pojednawczy. Nieliczne wówczas głosy o chasydyzmie i jego wyznawcach były bardziej wyważone, mniej napastliwe, powróciły nawet pochlebne wzmianki o niektórych cadykach, na przykład o Judzie Lejbie Eigerze z Lublina, Izaaku Friedmanie z Bojan, Arie Judzie Lejbie Alterze z Góry Kalwarii czy Elimelechu Szapiro z Grójca⁵⁷⁰. Peltyn posunął się na ścieżce pokojowej tak daleko, że wydrukował list krytykujący odsuwanie się „postępowców” od „zastojników” oraz wyrażany przez Żydów oświeconych wstyd z kontaktów z chasydami⁵⁷¹. W polemice z korespondentem wiedeńskiego „Neuzeit” twierdził też, że największym zagrożeniem dla procesu oświecenia Żydów polskich jest nie chasydyzm (jak twierdził Aron w „Neuzeit”), lecz „lodowaty indyferentyzm tych sfer, od których wyzwającego dla żydostwa hasła oczekiwać by należało”⁵⁷². Byłby to więc prawie powrót do postaw charakteryzujących „Izraelitę” dwadzieścia lat wcześniej, gdyby nie fakt, że Peltyn drukował też wówczas opinie przeciwne⁵⁷³. Bowiern mimo pojawiających się niekiedy wypowiedzi łagodnych i niemal przyjaznych, diagnoza chasydyzmu pozostała miażdżąca. Redaktor „Izraelity” nie wierzył w możliwość edukowania chasydów, porównywał ich do pokolenia Izraelitów, którzy wyszli z niewoli egipskiej i muszą wymrzeć, zanim nowe pokolenia wejdą do ziemi obiecanej oświaty i społecznej integracji. W ten sposób „Izraelita” bronił się też przed zarzutami prasy polskiej, że „postępowe” środowiska żydowskie robią zbyt mało dla oświecenia swych fanatycznych współbraci⁵⁷⁴. Oświecenie ich było, wedle Peltyna, po prostu niemożliwe. Widoczna od końca lat osiemdziesiątych zmiana w publikacjach na te-

⁵⁶⁸ Lwowianin, Korespondencja „Izraelity”, Izr. 19 (1884), nr 3, s. 21.

⁵⁶⁹ O Herzlu zob. S., Dalaj-lama syjonizmu, Izr. 38 (1903), nr 12, s. 136. O dalajlamie u Lefina, Essai..., s. 419 (f); u Perla, Uiber das Wesen..., s. 31, 124. Przykłady w „Izraelicie”: Samuel H. Peltyn, Zwichnięta kariera (z życia), Izr. 11 (1876), nr 13, s. 103; Alfred Lor, Z teatru, Izr. 35 (1900), nr 28, s. 329; Henryk Lichtenbaum, Z piśmiennictwa, Izr. 46 (1911), nr 3, s. 8-9; B.E., Odgłosy. Potęga ciemnoty, Izr. 47 (1911), nr 48, s. 3-4.

⁵⁷⁰ B.p. Juda L. Eiger, Izr. 23 (1888), nr 6, s. 46; J.W., Interwiew u cadyka, Izr. 24 (1889), nr 8, s. 63-64; Elkan, Z życia, Izr. 24 (1889), nr 10, s. 75-76; Elkan, Za tydzień, Izr. 27 (1892), nr 14, s. 109.

⁵⁷¹ M., Nasz stosunek do braci zachowawczej, jakim jest i jakim być powinien, Izr. 21 (1887), nr 11, s. 81.

⁵⁷² Samuel H. Peltyn, Nasza obojętność, Izr. 24 (1889), nr 24, s. 21 - polemika z: Aron, Zur Lage der Juden in Polen, „Neuzeit” 29 (1889), nr 23, s. 223-224.

⁵⁷³ Samuel H. Peltyn, Nasi krańcowi szkodnicy, Izr. 30 (1895), nr 47, s. 392-393; Judaita, Projekt reformy..., s. 55-57, 81-82.

⁵⁷⁴ Samuel H. Peltyn, Dla przyszłości!, Izr. 19 (1884), nr 11, s. 81; tegoż, Nasze Drogi, Izr. 21 (1886), nr 20, s. 157.

mat chasydów była więc tylko zmianą retoryki. Publicyści formacji integracyjnej nie mieli żadnych nowych propozycji, a umiarkowany ton ich wypowiedzi był raczej wyrazem ostudzenia emocji i bagatelizowania znaczenia tego zagadnienia niż istotnej ewolucji poglądów. Zmiana ta zapowiadała jednak dalsze, głębsze przeobrażenia, jakie wkrótce dokonały się w światopoglądzie tego obozu. Zmniejszenie się niechęci do chasydyzmu w końcu lat osiemdziesiątych było tego pierwszym zwiastunem.

Zainteresowanie problemem chasydzkim wśród przywódców obozu „postępowego” skupionych wokół „Izraelity” można scharakteryzować jako drogę od optymizmu przez rozczarowanie do obojętności. Publikacje z pierwszych lat istnienia tygodnika powtarzały zasadnicze tezy wypracowane przez obóz integracjonistów na początku lat sześćdziesiątych. Peltyn i jego współpracownicy byli pełni wiary w rychłe zwycięstwo nad chasydyzmem, a metodami walki miały być dobrowolna oświata, wzmoczenie solidarności wewnątrzreligijnej oraz zbliżenie między młodymi „postępowcami” i chasydami. Najciekawszy program postępowania wobec chasydów wypracował Izrael Leon Groszlik, ale dla środowiska „Izraelity” najbardziej charakterystyczne były poglądy jego redaktora naczelnego, Samuela Henryka Peltyna. Peltyn akceptował optymistyczne założenia „Jutrzenki”, jednocześnie jednak dążył do poznania istoty ruchu chasydzkiego i wypracowania bardziej kompleksowego wobec niego stanowiska.

Jednak, wbrew zamierzeniom, kompetencje Peltyna i innych autorów „Izraelity” pozostały w tej mierze dość niskie, a środowisku nie udało się przedstawić adekwatnego programu w „kwestii chasydzkiej”. Historia okazała się krnąbrna i wydarzenia nie rozwijały się po myśli integracjonistów, co doprowadziło ich do głębokiego rozczarowania i frustracji. Radykalne wystąpienia Peltyna, a zwłaszcza Adolfa J. Cohna dowodzą, że około połowy lat siedemdziesiątych wyczerpała się cierpliwość przywódców tego stronnictwa, a z braku nowych strategii, powrócili do koncepcji i retoryki dawnej krytyki antychasydzkiej. Chasydzi stali się znów obiektem niewybrednych napaści, a czołowi publicyści „Izraelity” odrzucili optymistyczne koncepcje z początku lat sześćdziesiątych i uznali kwestię chasydzką za nierozwiązywalną.

Wkrótce potem tematyka chasydzka poczęła zniknąć z łamów czasopisma. Oficjalnym tego uzasadnieniem była teza o zmniejszających się wpływach chasydyzmu i powolnym zaniku ruchu. Naprawdę była to jednak taktyka przemilczania tematu bolesnego tak dla przywódców ruchu integracyjnego publikujących w „Izraelicie”, jak i dla szeregowych jego zwolenników czytających ten tygodnik. Maskowane frustracje ujawniały się w różnych okolicznościach, na przykład w publikacjach poruszających temat chasydyzmu w prasie polskiej⁵⁷⁵.

Paradoksalnie, metoda przemilczeń okazała się strategią skuteczną. Stało się tak przede wszystkim dlatego, że od końca lat siedemdziesiątych nowe zjawiska społeczne zaprzętnęły uwagę publicystów i czytelników „Izraelity”. Pierwszym z owych zjawisk był nowoczesny antysemityzm, obecny na scenie życia politycznego i społecznego w Królestwie Polskim od schyłku lat siedemdziesiątych. Walka z antysemityzmem i polemika z wrogimi publikacjami „Roli” (a wkrótce potem znakomitej większości polskich czasopism) zajmowała żydowskie środowiska oświeceniowe tak bardzo, że na polemikę z „dawnym wrogiem”, to jest chasydyzmem, nie było już miejsca. Równie poważnym wyzwaniem dla światopoglądu środowisk „postępowych” było pojawienie się syjonizmu, który natychmiast stał się najpoważniejszym wyzwaniem ideologicznym i odciągał uwagę integracjonistów od chasydyzmu.

To wszystko miało swe konsekwencje w zmianie nastawienia obozu „postępowego” wobec chasydyzmu w ostatniej dekadzie XIX w. Choć diagnozy były wciąż

⁵⁷⁵ Zob. np. Samuel H. Peltyn, Pogadanki, Izr. 9 (1874), nr 9, s. 68; nr 38, s. 304; 10 (1875), nr 41, s. 329.

bardzo krytyczne i Peltyn uważał, że jedynym rozwiązaniem problemu chasydyzmu będzie wymarcie wszystkich jego zwolenników, znacząco osłabła w tym okresie namiętnie napastliwa retoryka, charakteryzująca „Izraelitę” w drugiej połowie lat siedemdziesiątych, a nawet powróciły na łamy pisma wypowiedzi pochlebne pod adresem chasydów. Towarzyszył temu wzrost naukowego i literackiego nimi zainteresowania, który wprawdzie nie objawił się znaczącym wzrostem publikacji, przyczynił się jednak waleń do dalszego ocieplenia stosunku do ruchu chasydzkiego. Był to początek przemian, które wydały owoce dopiero w okresie, gdy „Izraelita” zmienił redaktora naczelnego, a wraz z nim swoją linię ideową. Był to jednocześnie początek radykalnego przewartościowania podejścia do chasydyzmu i koniec formacji integracyjnej.



KONIEC PEWNEJ IDEI POLITYCZNA, HISTORYCZNA I POETYCZNA WIZJA CHASYDYZMU

Kryzys ideologiczny formacji integracyjnej

Jak wspominałem w poprzednim rozdziale, na spadek znaczenia kwestii chasydyckiej w ideologii obozu „postępowego” oraz na związane z tym złagodzenie retoryki krytycznych wypowiedzi (choć nie samych sądów) wpływ wywarły przede wszystkim obiektywne, zewnętrzne czynniki społeczne, wśród nich zaś pojawienie się nowoczesnego antysemityzmu oraz walka z rodzącym się nacjonalizmem żydowskim. Wymienione zjawiska nie wyczerpywały jednak listy tych, które w decydujący sposób zmieniały stosunek „postępowców” do chasydyzmu w ostatnich dwóch dekadach istnienia Królestwa Kongresowego (czy tego, co z niego zostało). Stosunek ów ewoluował również dlatego, że wewnętrznym przeobrażeniem światopoglądowym podlegało samo stronnictwo integracyjne. W połowie lat dziewięćdziesiątych doszło w nim do głębokiego kryzysu, a wkrótce do ostatecznego rozpadu tej opcji światopoglądowej, tkwiącej korzeniami w oświeceniowych ideałach haskali, a więc w schyłku wieku XVIII⁵⁷⁶.

Symbolicznym wydarzeniem była śmierć trzech przywódców obozu „postępowego”, przewodniczącego warszawskiej gminy żydowskiej Henryka Natansona (1820-1895), publicysty i aktywisty społecznego Hilarego Nussbauma oraz redaktora „Izraelity” Samuela H. Peltyna, którzy zmarli niemal jednocześnie w latach 1895-1896. Odejście trzech pierwszoplanowych postaci zapewne nie pozostało bez wpływu na dzieje tego obozu, niemniej kryzys światopoglądowy integracjonistów związany był raczej z ogólniejszymi ideologicznymi i kulturalnymi przeobrażeniami Europy u schyłku XIX w. Pojawienie się syjonizmu, nowoczesnego nacjonalizmu żydowskiego było tylko jednym z licznych znaków wkroczenia europejskich społeczeństw – w tym również społeczności żydowskiej – w okres rodzącej się nowoczesnej, politycznej świadomości narodowej⁵⁷⁷. Proces upolitycznienia żydowskiej ulicy już na przełomie wieków przybrał masowe formy, a niemal wszystkie organizacje i partie polityczne – socjaldemokratyczne, bundowskie, folkistowskie, czy syjonistyczne – jednakowo występowały pod hasłem żydowskiego odrodzenia narodowego. Definiowanie społeczności żydowskiej jako narodu było oczywiście sprzeczne z najbardziej podstawowymi założeniami programowymi „Polaków wyznania mojżeszowego”, którzy wobec wkroczenia tej społeczności na arenę polityczną stali zupełnie bezradni. Co gorsza, podjęcie jakiegokolwiek polemiki z nowymi konkurentami ideologicznymi oznaczało akceptację definicji narodu „politycznego”, a więc takiego, który występuje jako autonomiczny podmiot życia

⁵⁷⁶ O kryzysie tego ugrupowania zob. przede wszystkim pracę Weeksa, Poles, Jews, and Russians...

⁵⁷⁷ O rodzeniu się żydowskiej świadomości narodowej na ziemiach polskich zob. Jerzy Tomaszewski, *The Jews of Poland, 1918-1939. An Emerging National Minority*, w: *Major Changes Within the Jewish People in the Wake of the Holocaust. Proceedings of the Ninth Yad Vashem International Historical Conference*. Jerusalem, June 1993, red. Israel Gutman i Avital Saf, Jerusalem 1996, s. 111-127. Ogólniej o fin-de-siecle'owym kontekście tego procesu w Yaakov Shavit, „The Glorious Century” or the „Cursed Century Fin-de-Siecle Europe and the Emergence of Modern Jewish Nationalism, „Journal of Contemporary History” 26 (1991), s. 553-574.

politycznego. A to stało w jawnej sprzeczności z podstawowymi założeniami programowymi integracjonistów, którzy poza krótkim okresem zbratania polsko-żydowskiego, aż do połowy lat dziewięćdziesiątych świadomie nie uczestniczyli w życiu politycznym, a ich organowi „Izraelicie” udawało się zachować „słuszną” linię polityczną pozytywistycznego liberalizmu, przy jednoczesnej daleko idącej wstrzeźliwości politycznej. Aktywności w tej sferze nie sprzyjała represyjna polityka carska, a wszelka tego typu działalność musiała ukrywać się pod maską ostentacyjnej apolityczności, niemniej wydaje się, że owa wymuszona postawa odpowiadała środowisku integracjonistów, które starało się zjednoczyć wszystkie odcienie polityczne pod wspólnym sztandarem stronnictwa „postępowego”. W „Izraelicie” nawet ożywiona w latach dziewięćdziesiątych polemika z syjonizmem nie miała charakteru czysto politycznego, a była raczej sporem ideologicznym o wysokim stopniu abstrakcyjności. Gwałtowne upolitycznienie świata żydowskiego w pierwszych latach XX w. wymuszało radykalną zmianę tej strategii. Tymczasem integracjoniści nie mieli żadnej wspólnej linii politycznej, w ogóle nie byli ugrupowaniem politycznym (to znaczy definiującym się przez wspólne cele polityczne), toteż po prostu nie byli w stanie sprostać wymaganiom nowego wieku.

Nie bez wpływu na kryzys ideowy polsko-żydowskich integracjonistów pozostały też antypozytywistyczne tendencje coraz mocniej nurtujące kulturę Europy schyłku XIX w. Nasilająca się krytyka i odwrót od ideałów pozytywistycznych musiały odcisnąć piętno na formacji integracyjnej, której ideologia wyrastała przeciw z owego światopoglądu. Fundamentem ideologii haskali, a potem jej spadkobierców, było przekonanie o obiektywnej, „naukowej” wartości postępu wiedzy, technologii i rozwoju cywilizacyjnego, który musi prowadzić do ogólnego postępu ludzkości we wszystkich dziedzinach, również duchowych. Towarzyszący schyłkowi wieku wzrost postaw dekadencjonalnych, zachwianie wiary w ideały humanizmu i wzrost nastrojów pesymistycznych podkopywały owo przekonanie. Do zachwiania się tej wiary w społeczności żydowskiej przyczyniły się również dotyczące szczególnie Żydów zjawiska polityczne i społeczne, które nie mieściły się w ideologicznych ramach dawnych wyznawców postępu, a więc gwałtowny wzrost nowoczesnego antysemityzmu (wraz z jego skrajnymi manifestacjami w formie pogromów) oraz narodziny nacjonalizmu żydowskiego. W Królestwie Polskim zwłaszcza pojawienie się „postępowego antysemityzmu” i przejście na pozycję wroga Żydom dawnych wybitnych ideologów pozytywizmu (przede wszystkim Świętochowskiego) postawiło pod znakiem zapytania uniwersalną wartość postępu i sensowność myśli pozytywistycznej⁵⁷⁸. Naturalny wpływ na kryzys ideologii integracyjnej miały również tendencje irracjonalne, nurtujące ideologie Europy na przełomie XIX i XX w. i stojące w jawnej sprzeczności z oświeceniową wiarą we wszechwładzę rozumu, która przecież wciąż tkwiła u podstaw poglądów ugrupowań haskalowych i integracyjnych⁵⁷⁹.

Pierwsze ślady kryzysu pojawiły się w środowisku integracjonistów już za życia Peltyna. W latach osiemdziesiątych wzmianki o seansach hipnotyzerskich i zainteresowanie spirytyzmem, mistycyzmem i magią wywoływały jeszcze wśród publicystów „Izraelity” pusty śmiech i zgorszenie, lecz niedługo później stanowisko Peltyna i innych zmieniło się do tego stopnia, że tygodnik począł drukować teksty poświęcone doniosłości przeżyć mistycznych w duchowym rozwoju człowieka⁵⁸⁰. Wroga racjonalizmowi atmosfera *fin-de-siecle’u* stępiła opór żydowskich „postępowców” wobec mistycyzmu, w tym i mistycyzmu żydowskiego, tym łatwiej, że

⁵⁷⁸ O „postępowym antysemityzmie” zob. Theodore R. Weeks, Polish „Progresive Anti-semitism”, 1905-1914, „East European Jewish Affairs” 25 (1995), nr 2, s. 49-68; O przechodzeniu wybitnych pozytywistów na pozycję antyżydowskie zob. Frank Golczewski, Polnisch-jüdische Beziehungen 1881-1922. Eine Studie zur Geschichte des Antisemitismus in Osteuropa, Wiesbaden 1981, s. 92-96; Cała, Asymilacja..., s. 255-267; Opalski, Bartal, Poles and Jews..., s. 98-103.

⁵⁷⁹ Najlepsze studium nt. schyłku haskali we wschodniej Europie to F. einer, „Kajonek hanoszech szade imo”....

⁵⁸⁰ Zob. np. R., Słów kilka o społecznym mistycyzmie, Izr. 27 (1892), nr 2, s. 27; Samuel H. Peltyn, Niewyjaśniona zagadka, Izr. 27 (1892), nr 3, s. 17-19; tegoż, O społecznym mistycyzmie uwag kilka, Izr. 29 (1894), nr 5, s. 35-36.

mimo wysoko podnoszonego pozytywistycznego sztandaru scjentyzmu i racjonalizmu, Peltyn, jego zwolennicy i następcy byli zawsze bliscy „ciepłym uczuciom religijnym”, które od początku istnienia „Izraelity” stanowiły ważny składnik jego programu ideowego, a nawet swego rodzaju znak rozpoznawczy.

Zmiana postaw wobec pozazmysłowych doświadczeń człowieka odebrała krytykom chasydyzmu jeden z ważnych argumentów w polemice z tym ruchem. Dotychczas chasydyzm postrzegany był jako wytwór żydowskiego mistycyzmu i kwintesencja kabały („tego nowotworu na ciele judaizmu”), co miało być samo przez się wyjaśnieniem wszystkich jego ułomności. Wyrazem tego przekonania była zaakceptowana przez środowisko integracyjne teza, że pierwotnie szlachetne cele i ideały Baal Szema zostały wykoślawione przez wprowadzenie doń elementów kabalistycznych i w ten sposób dobre chęci doprowadziły do żalonych skutków. Nowe podejście do mistycyzmu odebrało oczywistość temu oskarżeniu, jako że chasydzki mistycyzm – tak jak każdy inny – przestał być jednoznacznie negatywny, a więc przypisywanie mu odpowiedzialności za ułomności ludu żydowskiego przestało być zrozumiałe samo przez się. Oczywiście, nie znaczyło to automatycznie, że kabała i chasydyzm stały się zjawiskami jednoznacznie pozytywnymi (Peltyn wprowadzał wiele ograniczeń do swej akceptacji mistycyzmu), niemniej jedno z głównych antychasydzkich oskarżeń straciło w oczach samych oskarżycieli swą dawną ostrość.

Właśnie stosunek do chasydyzmu okazał się najbardziej widocznym znakiem końca ideologii haskalowej w Rosji oraz pokrewnego jej światopoglądu integracyjnego w Królestwie Polskim. W 1897 r. Michał Józef Berdyczewski ogłosił, że nowe pokolenie porzuciło nienawiść do chasydów, charakteryzującą dawnych maskili⁵⁸¹. W istocie oznaczało to nie tylko porzucenie dawnych antychasydzkich resentymenów, lecz także odejście od haskalowych projektów walki z chasydyzmem, czy choćby projektów reformy tego ruchu, a więc odrzucenie kluczowego dla ideologii maskili programu oświecenia ludu żydowskiego i zakwestionowanie jej wyższości nad wartościami reprezentowanymi przez konkurencyjną ideologię chasydyzmu. Zmiana ta dotyczyła więc najważniejszych założeń światopoglądowych. Dotychczas nawet najzyczliwiej wobec chasydów nastawieni maskile czy integracjoniści, jak Eliezer Zweifel w Rosji, Daniel Neufeld i Izrael Leon Groszlik w Polsce, nie kwestionowali zasadniczych różnic ideowych między swą formacją a chasydyzmem i nie kwestionowali konieczności oświecenia mas chasydzkich. Praktycznie oznaczało to, że nawet rewizjonistyczni maskile zgadzali się, iż w wyniku procesu dziejowego chasydyzm musi przestać istnieć (przynajmniej w obecnej formie), choć pewne jego wartości godne są przejęcia przez ich oświeconych spadkobierców. Nawet Groszlik uważał, że chasydzi, jakkolwiek przechowujący bezcenne skarby tradycji judaizmu, zagubione przez „klasę postępową”, wymagają głębokiej przemiany, a nad ich licznymi zaletami górują jeszcze liczniejsze wady. Pokolenie, którego przedstawicielem był Berdyczewski, odrzucało te przekonania. W istocie oznaczało to ostateczne odrzucenie tradycji maskili i wiary w wyższość wartości oświeceniowych nad ideałami reprezentowanymi przez świat chasydyzmu. Od końca lat dziewięćdziesiątych w opiniach na jego temat górę zaczęły brać postawy sentymentalne, idealizujące chasydów i ich mistrzów. Wzrosło też zainteresowanie tym ruchem jako depozytariuszem tradycji ludowych, co miało oczywisty związek z ludowymi fascynacjami *fin-de-siecle’u*. Wprawdzie zachwyty nad chasydyzmem nie był bezwarunkowy i powszechny, ale nawet jeśli chasydyzm był obiektem krytyki, to krytykowany ruch jawił się nowym antychasydzkim polemistom w zupełnie innej formie, nie jako wsteczna siła wymagająca oświecenia (tak widzieli go maskile), lecz jako *sensu stricto* przeciwnik polityczny, a więc twór zupełnie nieznanym dawnej publicystyce haskalowej.

Przemiany w opiniach o chasydyzmie w dziedzinie polityki, historiografii i literatury były najwymowniejszym dowodem końca haskalowej koncepcji walki z nim.

⁵⁸¹ Feiner, „Kajonek hanoszech szade imo”..., s. 81; tegoż, *Haskalah and History...*, s. 346.

Polityczny aspekt chasydyzmu: Nachum Sokołów

Choć ruch chasydzki niemal od swych początków pełnił również oczywiste funkcje polityczne, aż do schyłku XIX stulecia nie był w oczach zwolenników *haskali* zagrożeniem politycznym, nawet jeżeli walka z nim wymagała niekiedy użycia broni politycznej, przede wszystkim interwencji u władz⁵⁸². Chasydyzm był według maskli równoznaczny z brakiem oświaty i dominacją zdegenerowanych form religijnych, a w żadnym razie nie miał znamion ruchu politycznego. To zapewne odpowiadało stanowisku niektórych skrajnie wrogich maskli delegitymizujących chasydyzm, którzy opisując konkurencyjny ruch odmawiali mu nie tylko czystości intencji, lecz także kwestionowali jakąkolwiek działalność celową tego ruchu poza niskimi pobudkami materialnymi. Żydowskie środowiska „postępowe” w Galicji dostrzegły w chasydyzmie zagrożenie polityczne dopiero w końcu lat siedemdziesiątych po powołaniu przez krakowskiego rabinu Szymona Schreibera i bełzkiego cadyka Jozuego Rokeacha organizacji politycznej *Machsike Hadas*. Fala antychasydzkich publikacji z tego czasu nie dotarła jednak do Królestwa⁵⁸³. W Królestwie Kongresowym aż do końca lat osiemdziesiątych właściwie jedynym publicystą dostrzegającym polityczną aktywność chasydyzmu był Wilhelm Feldman (1868-1919), młody wówczas pisarz i korespondent „*Izraelity*” ze Lwowa (a więc z Galicji). Jednak wobec braku politycznych czy społecznych organizacji reprezentujących ortodoksę w Królestwie, dla polskich integracjonistów relacje Feldmana o politycznej konrofensywie chasydów były wciąż tylko egzotyczną opowieścią, dochodzącą zza galicyjskiej granicy⁵⁸⁴. Lwowskie korespondencje Feldmana, w których z zjadłością atakował chasydzkich przywódców *Machsike Hadas*⁵⁸⁵, pozostały dla czytelników „*Izraelity*” niezrozumiałe i jak się wydaje – spotkały się tam z obojętnością.

⁵⁸² O politycznym uwikłaniu antychasydzkiej kampanii w Rosji zob. Lederhendler, *The Road...*, s. 58-83.

⁵⁸³ Z najbardziej charakterystycznych publikacji galicyjskich zob. Jonatan Warschauer, *W sprawie wiecu rabinów*. Odb. z „*Reformy*”, Kraków 1882; tegoż, *Agitacje stowarzyszenia „Machsike Hadas”*, Kraków 1883; Zygmunt Frühling, *Kłątwa galicyjskich rabinów i cudotwórców*, Lwów 1883.

⁵⁸⁴ *Agudas Israel* powstała dopiero w 1912 r. O korzeniach, powstaniu i pierwszych latach *Agudas Isroel* w Królestwie Polskim zob. Gershon Bacon, *The Politics of Tradition. Agudat Yisrael in Poland, 1916-1939*, Jerusalem 1996, s. 22-46.

⁵⁸⁵ Zob. np. Wilhelm Feldman, *Korespondencja „Izraelity”*, *Izr.* 22 (1887), nr 1, s. 5; tegoż, *Z piśmiennictwa*, *Izr.* 22 (1887), nr 18, s. 145.



Nachum Sokołów (1859-1936)



Abraham Mordechaj Alter (1866-1948),
cadyk z Góry Kalwarii,
współtwórca Agudas Israel

Wszystko to zmieniło się po przejęciu w roku 1896 kierownictwa „Izraelity” przez Nachuma Sokołowa (1859-1936), dziennikarza o wyjątkowym nerwie politycznym, który wprowadził kwestię chasydyzmu na stałe do dyskursu politycznego środowisk integracyjnych Królestwa Polskiego⁵⁸⁶. Zmiana była oczywiście efektem ogólniejszej transformacji całej sytuacji społeczno-politycznej i towarzyszącej jej świadomości. Upolitycznienie wyborów do zarządu gminy żydowskiej w Warszawie w 1902 r., a potem cała seria wydarzeń o charakterze ściśle politycznym (pierwsze projekty samorządów miejskich, rewolucja 1905 r., kolejne wybory do Dumy itd.) zmuszały środowiska integracyjne do zaangażowania się w aktualia i przyjęcia bardziej czytelnego kursu politycznego. Nowoczesna, masowa polityka, wdzierająca się w życie społeczności żydowskiej na przełomie stuleci, przeobraziła również obóz integracjonistów, a zwrot w stronę polityki znalazł przełożenie również na tematykę chasydzką i była to jedna z uderzających nowości w spojrzeniu na ten ruch.

Nachum Sokołów dostrzegał zmiany zachodzące w społecznej organizacji chasydyzmu i zdawał sobie sprawę, że przybiera on nowe kształty odpowiadające wyzwaniom zbliżającego się XX w., spoglądał więc na chasydyzm jako na twór *stricte* polityczny z jasno sprecyzowanymi celami społecznymi i wyraźnie zarysowaną strefą wpływów, zrywając w ten sposób z dobrze ugruntowaną apolityczną polemiką antychasydzką. To odpowiadało ogólniejszym koncepcjom Sokołowa, który w tym czasie poszukiwał nowej formuły aktywności publicznej i coraz szybciej zbliżał się do żydowskiej ideologii narodowej. Walka z chasydyzmem nie mogła, wedle Sokołowa, zamykać się w dawnych metodach polemiki literackiej, programach oświatowych czy próbach obłaskawienia przeciwnika. „Kwestia chasydzka” nie była bowiem problemem dostępu do oświaty ciemnych mas żydowskich, a raczej walką ze świadomym swych celów przeciwnikiem politycznym. Walka ta musiała więc sięgnąć po nowocześniejsze metody propagandy politycznej, walki wyborczej, konkurencji na rodzącej się scenie żydowskiego życia politycznego, a więc środki odpowiednie do nowej sytuacji. Wedle jego słów, „bez nowych haseł zwyczajna krytyka chasydyzmu byłaby bezowocnym rezonowaniem” i nie mogła przynieść oczekiwanych efektów. Nowym hasłem miała być właśnie walka o charakterze politycznym, starcie z politycznymi wpływami chasydyzmu w każdym możliwym miejscu, w szkole, gminie, samorządzie miejskim (planowanym), państwie. Sokołów wzywał więc do szerokiego sojuszu sił antychasydzkich, które połączysz się, powinny dążyć do odsunięcia chasydów od wpływów, przede wszystkim od wszechwładzy w strukturach gminnych. Możliwy był według niego taki sojusz (co nowe - o charakterze politycznym) między życzliwą tradycji częścią inteligencji żydowskiej a światlejszymi przedstawicielami ortodoksji z kręgów dawnych *mitnagdim*, wymagało to jednak zaangażowania się zwłaszcza kręgów spolonizowanej inteligencji, do której Sokołów kierował liczne apele⁵⁸⁷. Jednocześnie próbował ożywić dawne antychasydzkie postawy misnagdów, wskazywał na szkody, jakie chasydyzm wyrządza tradycyjnym środowiskom żydowskim⁵⁸⁸, a w apelach o szeroki sojusz inteligencji i misnagdów wyraźnie podpierał się rabinicznymi autorytetami z przeszłości, przede wszystkim Gaonem Wileńskim i jego antychasydzką kampanią z końca XVIII w.⁵⁸⁹. Te zabiegi, skierowane do środowisk tradycjonalistycznych, szły w parze z apelami do drugiej strony planowanego aliansu, do inteligencji żydowskiej, którą wzywał, by zadbała o bardziej narodowy, hebrajski charakter swej działalności oraz o większe zaangażowanie w sprawy wewnętrznie żydowskie. Sokołów wprowadził nawet termin „hebrajskiej *haskali*”, bodaj pierw-

⁵⁸⁶ O działalności Sokołowa w „Izraelicie” zob. Shoshana Stiffler, Sokolow weha-“Izraelita”. Perek alum bedarko ha’itonait shel hamanhig hacijoni hanod’a we’orech “Hacefira” - ktiwa we’aricha be’iton mitbolelim bePolin, „Keszer” 17 (1995), s. 5-18; Bauer, Nahum Sokolow...

⁵⁸⁷ Zob. np. Nachum Sokołów, Zadania inteligencji żydowskiej. Szkic programu, Warszawa 1890, s. 4-5; tegoż, Do pracy i zgody!, Izr. 34 (1899), nr 24, s. 259-260; tegoż, Błogostan nędzy, Izr. 35 (1900), nr 29, s. 339-340.

⁵⁸⁸ Zob. N[achum] S[okołów], Zanik misnagdyzmu, Izr. 33 (1898), nr 43, s. 449.

⁵⁸⁹ Zob. N[achum] S[okołów], Z dziejów zasłużonych. Gaon Wileński, pionier oświaty i pogromca chasydyzmu, Izr. 32 (1897), nr 42, s. 406.

szy raz w piśmiennictwie w języku polskim⁵⁹⁰. Jego wizja podziałów ideologicznej sceny żydowskiej była więc w terminologii bardzo archaiczna, odwoływała się do pojęć z początku XIX stulecia, a nie z jego końca. Jednocześnie jednak Sokołów podkładał pod dawne pojęcia współczesne treści o charakterze wybitnie politycznym, dawnej wojnie między chasydami i misnagdami nadawał więc nowoczesny, polityczny charakter.

Na początku XX w. przekonanie o politycznym charakterze chasydyzmu stało się już powszechne i w zdecydowany sposób zmieniło stosunek do niego wszystkich aktywnych wtedy ugrupowań żydowskich. „Izraelita” mógł powtórzyć za jidyszowym „Frajndem”, że chasydyzm nie jest wcale słodkim aniołkiem z nostalgicznych powiastek Icchaka Lejbusza Pereca, lecz groźnym demonem żydowskiego życia politycznego⁵⁹¹. Wraz z ukonstytuowaniem się w 1912 r. Agudas Israel, politycznej reprezentacji ortodoksji, poglądy takie były już powszechne.

Poza haskalową historiografią chasydyzmu

Przewartościowanie stosunku do chasydyzmu w ideologii stronnictwa „postępowego” w końcu XIX i na początku następnego wieku ujawniło się również w historiografii i szeroko pojętej żydowskiej publicystyce historycznej – niemieckiej, rosyjskiej, a w końcu i polskiej. Pewną zmianę nastawienia historiografii żydowskiej do dziejów chasydyzmu dostrzec można już w słynnej *Historii Żydów* Heinricha Graetza, choć – poza romantyczno-sielankowymi elementami w portrecie Baal Szema – jest to dzieło bardzo krytyczne wobec tego ruchu. Niemniej wprowadzone przez Graetza tony pozytywne zostały doskonale dostrzeżone przez integracjonistów z kręgu „Izraelity” (znacznie lepiej niż przez późniejszych krytyków Graetza, którzy chcieli w nim widzieć uosobienie oświeceniowych tendencji antychasydzkich)⁵⁹². Teza Graetza o szlachetnych elementach w początkach chasydyzmu została przez polsko-żydowskich publicystów przyjęta tym łatwiej, że nie była dla nich szczególnie nowa i zaskakująca. Twierdzenie, że chasydyzm był usprawiedliwionym buntem przeciw skostniałemu formalizmowi rabinicznemu, wprowadził do piśmiennictwa haskalowego lwowski rabin Abraham Kohn już w końcu lat czterdziestych XIX w., a romantyczna wizja Beszta pod koniec lat sześćdziesiątych była już szeroko przyjęta⁵⁹³. W „Izraelicie” pierwszy taki tekst – autorstwa samego Peltyna – pojawił się w 1868 roku⁵⁹⁴.

Następnym etapem w rewizji stanowiska historiografii żydowskiej wobec chasydyzmu była poświęcona w całości jego dziejom późniejsza o dwadzieścia lat pu-

⁵⁹⁰ Pozytywna „haskala hebrajska” miała być oczywiście przeciwstawiona negatywnej „asymilacji”. Zob. Nachum Sokołów, Do pracy i zgody!, Izr. 34 (1899), nr 24, s. 259-260. Warto zauważyć, że wbrew tradycji późniejszej historiografii, Sokołów nazywał środowiska Żydów „postępowych” w Królestwie Polskim maskilami, a nie asymilatorami. Zob. Bauer, Nahum Sokolow..., s. 117,177. To zmieniło się dopiero po przejściu Sokołowa do obozu syjonistycznego. Jest to kolejny dowód, że terminologia ta miała (i ma) subiektywny charakter waloryzujący, a nie obiektywną wartość opisową.

⁵⁹¹ Zob. Lektor, Z prasy żargonowej. O chasydyzmie, Izr. 45 (1911), nr 3, s. 10.

⁵⁹² Por. H[einrich] Graetz, Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet von..., t. 11: Geschichte der Juden vom Beginn der Mendelssohn'sehen Zeit (1750) bis in die neueste Zeit (1848), Leipzig 1870. Szerzej o stosunku Graetza do mistycyzmu (w tym i typowe opinie o jego stosunku do chasydyzmu) zob. David Biale, Gershom Scholem. Kabbalah and Counter History, Cambridge Mass. 1979, s. 19-25; Jonathan M. Elukin, A New Essenism. Heinrich Graetz and Mysticism, „Journal of the History of Ideas” 59 (1998), nr 1, s. 135-148.

⁵⁹³ Zob. [Abraham Kohn], Briefe aus Galizien, „Kalender und Jahrbuch für Israeliten auf das Jahr 1847” (1846), s. 197-202. Z późniejszych publikacji zob. np. J. Horowitz, Chasidäische Silhouetten, „Jahrbuch für Israeliten 5626” 1 (1865-1866), s. 170-207; Simon Szanto, Der Bescht und seine Nachfolger, „Jahrbuch für Israeliten 5627” 2 (1866-1867), s. 107-178.

⁵⁹⁴ Samuel H. Peltyn, Chasydyzm, jego istota i stosunek do rabinizmu, Izr. 3 (1868), nr 24, s. 193-194, nr 25, s. 201-202, nr 27, s. 217-219; tegoż, Beszt i jego następcy. Szkic biograficzno-humorystyczny, Izr. 3 (1868), nr 51, s. 414-416; 4 (1869), nr 1, s. 1-3, nr 2, s. 15-16, nr 4, s. 30-32, nr 5, s. 38-40 (na podstawie Szanto, Der Bescht und seine Nachfolger).

blikacja Simona Dubnowa. Praca ta cieszyła się w środowisku integracjonistów pewnym zainteresowaniem, a obszernie fragmenty pierwszego tomu *Historii chasydyzmu*, przedrukowane z rosyjskojęzycznego „Woschodu”, ukazały się w „Izraelicie” już w 1890 r. Peltyn przy tej okazji konstatował, że „czas jest wielki [...] zbadać dokładnie dzieje kiełkowania i rozrostu tego na naszej niwie zielska”⁵⁹⁵. Mimo to monografia Dubnowa nie była wśród polsko-żydowskich integracjonistów szczególnie popularna, co wiązać można z kilkoma czynnikami. Przede wszystkim początek lat dziewięćdziesiątych był czasem, gdy wyraźnie spadło zainteresowanie chasydyzmem w publikacjach nurtu integracyjnego. Po wtóre, nowość pracy Dubnowa wyrażała się przede wszystkim w politycznych implikacjach jego wizji chasydyzmu, co wciąż pozostawało poza obszarem zainteresowań większości żydowskich „postępowców” w Królestwie Kongresowym. Pewne znaczenie dla „porażki” Dubnowa mógł mieć też fakt, że w wydrukowanym w „Izraelicie” przekładzie Peltyn dokonał tak licznych operacji, iż artykuł stracił bardzo wiele ze swej oryginalności: został dość dowolnie poskracany, publikacja nie była też tłumaczeniem dosłownym, a raczej dość wierną parafrazą opracowania Dubnowa, w kilku miejscach oryginalny tekst opatrzony został komentarzami Peltyna. Zmiany tego typu były zresztą stałą praktyką „Izraelity” (oraz innych czasopism) i wynikały nie z jakichś nieuczynnych zamiarów, lecz z przyjętych norm redakcyjnych. W przypadku tekstu Dubnowa okazały się one dość nieszczęśliwe, jako że Peltyn, czując się upoważnionym do swobodnych ingerencji w treść i formę oryginału, wtłoczył autorskie idee w schematy i terminologie stosowane zazwyczaj przez „Izraelitę” w tekstach poświęconych chasydyzmowi. W efekcie studium Dubnowa zostało sprowadzone do kolejnej, mało oryginalnej antychasydzkiej opowieści o początkach tego ruchu. Nie można też wykluczyć, że koncepcje Dubnowa były zbyt trudne do zaakceptowania dla polskich zwolenników integracji, toteż „parafraza” Peltyna była po prostu próbą przykrojenia tego tekstu do gustu i poglądów polskiego czytelnika.

Dubnow wyprzedził światopoglądowo integracjonistów Królestwa Polskiego o dekadę. Na przełomie wieków pojawiła się bowiem w środowisku „Izraelity” grupa młodych twórców, krytyków literackich, etnografów i historyków, którzy zajęli wobec chasydyzmu postawy zupełnie różne od prezentowanych w środowisku Peltyna i Nussbauma, a znacznie bliższe współczesnemu im Dubnowowi. Wśród żydowskiej inteligencji Królestwa Polskiego zmianę tę najpełniej wyartykułowali folklorysty, przede wszystkim Benjamin Wolf Segel i Henryk Lew, którzy w ruchu chasydzkim widzieli formę ludowej obrzędowości i skarbnicę tradycyjnej mądrości ludowej. Zainteresowanie ruchem chasydzkim było w ich przypadku typowym przejawem modernistycznej ludomanii i związanego z nią rozwoju badań folklorystycznych. Potrzebę studiów nad ludem żydowskim podnosili zarówno polscy, jak i żydowscy intelektualiści tego czasu, polskie środowiska etnografów podjęły kilka inicjatyw badawczych, a zainteresowanie chasydyzmem nasilające się wśród żydowskiej inteligencji było tych inicjatyw bezpośrednim efektem⁵⁹⁶. Podobnie zresztą działo się wówczas w Rosji (by wspomnieć tylko słynną wyprawę Anskiego), monarchii austro-węgierskiej i krajach Europy Zachodniej. Ale inaczej niż czterdzieści lat wcześniej, młodzi badacze nie zamierzali poznawać chasydyzmu po to, aby go zniszczyć lub reformować, tak jak to było zamiarem wcześniejszych, nawet najżyczliwiej nastawionych do chasydyzmu integracjonistów. Na przełomie stuleci badania nad przeszłością chasydyzmu prowadzić miały raczej do poznania duszy narodu i zrozumienia jego natury, której najpełniejszym wyrazicielem mieli być właśnie chasydzi. Bez wątplenia, jedną z najważniejszych inspiracji młodych etnografów była w tej dziedzinie twórczość Icchaka Lejbusza Pereca, patrona

⁵⁹⁵ Samuel H. Peltyn, Dzieje chasydyzmu. Jego nastanie, rozwój i utwierdzenie się, Izr. 25 (1890), nr 14, s. 133-134, nr 15, s. 145-146, nr 16, s. 156-157, nr 17, s. 164-165, nr 18, s. 175-176, nr 19, s. 185-186, nr 20, s. 195-196, nr 21, s. 204-205, nr 22, s. 214-215, nr 24, s. 235-236; tegoż, Jak się u nas rozwijała schizma, Izr. 25 (1890), nr 45, s. 442, nr 46, s. 454-455, nr 47, s. 466-467, nr 48, s. 476-477, nr 49, s. 489-490, nr 50, s. 499-500.

⁵⁹⁶ O historii żydowskich badań etnologicznych na przełomie wieków i ich polskich inspiracjach zob. Olga Goldberg-Mulkiewicz, Ethnographic Topics Relating to Jews in Polish Studies, Jerusaleń 1989, s. 9-25.

warszawskiego kółka żydowskich folklorystów i autora nostalgicznych *Opowieści chasy-dzkich*⁵⁹⁷.

Wyrazem tych nowych postaw była kolejna faza zainteresowania historią chasydyzmu na łamach „Izraelity” i polskich pism etnograficznych u schyłku XIX i na początku XX w. Bardzo ciekawie i trafnie wyjaśnił to w 1897 r. Beniamin Wolf Segel (1866-1931), jeden z pierwszych folklorystów żydowskich w Polsce i dziennikarz pisujący między innymi do „Izraelity”. Segel zaczął od tego, że „zawsze o tem marzył, że przyjdzie kiedyś historyk-pedagog, w którego duszy tleć będzie choć iskierka duszy Renana, opowie nam *wewnętrzne* dzieje chasydyzmu i jego licznych kierunków i skreśli nam wizerunki wybitniejszych jego postaci”⁵⁹⁸. Dotychczasowe studia historyczne i etnograficzne (w tym jego własne) były z różnych przyczyn niezadowolające, toteż dzieje chasydyzmu wciąż czekają na swego historyka. Najostrzejsze słowa krytyki skierował Segel pod adresem Graetza:

Graetz, który poświęcił cały rozdział XI tomu swej historii chasydyzmowi, zbywa go jednym epitetem, nie bardzo uprzejmym, ale powtarzającym we wszystkich tonach: „*hässlich*”. Ale czyż tem tłumaczyć można ogromne rozpowszechnienie i blisko półtora-wiekowe trwanie tego ruchu, który niestety w spaczony strasznie formie, tak głęboko wrył się w organizm duchowy ludu żydowskiego w wschodniej Europie?

Segel skrytykował również Dubnowa, jako że jego rozprawy, „ściśle historyczne, traktują więcej o wewnętrznym stanie i rozwoju chasydyzmu, niż o wewnętrznej jego istocie”. Dubnow nie zrealizował więc marzenia o „żydowskim Renanie”, choć to właśnie historyczne pisma Renana były jego główną inspiracją⁵⁹⁹. Wrogi wobec chasydyzmu stanowisko literatury nowohebrajskiej było wedle Segela częściowo usprawiedliwione, gdyż pisarze haskalowi – począwszy od Józefa Perla, a skończywszy na Perecu Smolenskinie – poznali ruch chasydzki już w jego zwyrodniałej formie, zwanej „cadykizmem”, nie dostrzegali więc w nim żadnych zalet, a widzieli jedynie wady i zagrożenie dla promowanej przez haskalę powszechnej edukacji. Dopiero w ostatnich latach, gdy potęga chasydów odeszła do przeszłości, a ruch najwyraźniej chylił się ku upadkowi, „postępowi” pisarze i historycy zajęli się z większą uwagą, a nawet sympatią, „całym bogactwem głębokich myśli filozoficznych i etycznych”, będących jego owocem⁶⁰⁰:

Jest to ciekawe zjawisko, iż obecne pokolenie o wiele obiektywniej, a w niektórych wypadkach nawet z sympatią, zapatruje się na ten, bądź co bądź wypaczony a fatalny w skutkach ruch wśród judaizmu. *Was im Liede soll auferstehen, muss im Leben untergehen*. Obecnie, kiedy chasydyzm chyli się ku końcowi, kiedy trzyma się jeszcze tylko mocą tradycji i – bezwładności umysłowej, my, młodszy, poczynamy zwracać uwagę na jego stronę poetyczną, którą osładzał życie niezliczonej liczbie biedaków, na pierwiastki myślowe i etyczne, które się w nim mieściły i poniekąd nawet rozwinęły, poczynamy sobie przypominać, ile to potężnych umysłów i głębokich charakterów zużyło się w tem błędnem kole, oraz to, że w związku swym chasydyzm był tylko reakcją przeciwko strupieszalemu rabinizmowi. Wystawić go na pośmiewisko, to dziś nie żadna sztuka, walka z nim niepotrzebna, gdyż sam siłą faktów dogorywa. Wolimy więc, patrząc nań jak na konieczność dziejową i należącą do przeszłości, *zrozumieć* jego treść i istotę.

⁵⁹⁷ O wpływie Pereca na folklorystykę żydowską zob. Mark W. Kiel, *Vox populi, vox dei. The Centrality of Peretz in Jewish Folkloristics*, „Polin” 7 (1992), s. 88-120.

⁵⁹⁸ B[eniamin] W. Segel, *Z piśmiennictwa*, Izr. 32 (1897), nr 10, s. 96-97.

⁵⁹⁹ Robert M. Seltzer, *The Secular Appropriation of Hasidism by an East European Jewish Intellectual. Dubnow, Renan, and the Besht*, „Polin” 1 (1986), s. 151-62

⁶⁰⁰ Segel, *Z piśmiennictwa...*, s. 96-97.

Tekst Segela był doskonałym przykładem nowych oczekiwań wobec studiów nad chasydyzmem. Chasydyzm osłabł, walki z nim ustały, młode pokolenie poczęło więc spoglądać z większą sympatią na niedawnych przeciwników. Linia wyraźnie przeprowadzona między pięknymi ideałami i wypaczonymi skutkami wskazuje, że Segel (tak jak i późniejsi badacze i piewcy tego ruchu) nie godził się na pełną apologię chasydów. Spuścizna haskalowej krytyki pozostawała żywa, dotyczyła już jednak „okresu błędów i wypaczeń” późnego chasydyzmu. Nie błędy też były dla Segela najważniejsze. Nacisk położony na zalety i pozytywne dokonania dowodzi, że gotów był do daleko idącej rewizji krytycznych opinii, a nawet idealizacji ruchu chasydzkiego. Co ważne, podkreślał, że jest to tendencja powszechna w jego pokoleniu. Historyczny spór z chasydyzmem odłożony został do lamusa, młode pokolenie uznało bowiem, że jako siła społeczna przestał być groźny, i ogłosiło, że nadszedł czas, by zająć się jego poznaniem.

Pochodzące z tego czasu folklorystyczne prace Segela stanowiły dowód, że nie były to czcze deklaracje. Tak u Segela, jak i u innych folklorystów, historyków czy literaturoznawców żydowskich tego okresu, chasydyzm był obiektem życzliwych (czasami również solidnych) studiów, których jedynym celem było poznanie jego tajemnicy⁶⁰¹. Liczne etnograficzne relacje na temat chasydzkiej obrzędowości, chasydzkich wierzeń, praktyk i zwyczajów opublikowali w „Izraelicie” i polskich pismach ludoznawczych młodzi żydowscy folklorysty skupieni w grupie „Wisły” — Henryk Lew, Jerzy Or, Zygmunt Majer czy Regina Lilientalowa. Niezwykle życzliwie przyjęto też debiutancki tom Martina Bubera (1878-1965) z bajkami rabiego Nachmana z Braclawia. Niewielki zbiór, który wkrótce stał się niemal manifestem neochasydyzmu, ruchu intelektualnego zapoczątkowanego przez Bubera, a zmierzającego do filozoficznej reinterpretacji doktryny chasydzkiej, został powitany wręcz entuzjastycznie przez Henryka Lichtenbauma, publicystę „Izraelity”⁶⁰². Lichtenbaum ocenił dzieło Bubera jako „klejnot w skarbcu literatury wszechświatowej”, który ukazuje prawdziwą naturę chasydyzmu i jego wzniosłe idee. Recenzent podkreślał jednocześnie, że studia nad tym ruchem na zachodzie Europy są nieobciążone kontaktami z jego dniem dzisiejszym, dlatego mogą sobie pozwolić na tak bezinteresowne zainteresowanie jego duchowością. Zdaniem Lichtenbauma, zaletą Bubera było i to, że potrafił przeprowadzić granicę między wzniosłymi ideami pierwotnego chasydyzmu i jego obecnym kuglarstwem i sekiarstwem, dzięki czemu czytelnik zapoznać się może z wielkimi dziełami pierwszych mistrzów, nie wchodząc w ponure kwestie współczesne⁶⁰³.

Równie życzliwie, choć nie tak entuzjastycznie pisano w „Izraelicie” o innych nowych publikacjach na temat chasydyzmu, widzianego jako uosobienie żydowskiej duchowości⁶⁰⁴. Jednak i tu nie była to apologia bezwarunkowa. Uparcie po-

⁶⁰¹ Z prac Segela poświęconych chasydyzmowi najważniejsza, to: O chasydach i chasydyźmie, „Wisła” 8 (1893), s. 304-312, 508-521, 677-689. Zob. też liczne wzmianki o chasydach w: tegoż, Materiały do dziejów etnografii Żydów wschodnio-galicjskich, „Zbiór Wiadomości do Etnografii Krajowej” 17 (1893), s. 261-331; tegoż, Wierzenia i lecznictwo ludowe Żydów, „Lud” 3 (1897), s. 49-69. Mniejsze prace Segela drukowane w „Izraelicie” to np.: Z legend żydowskich. Potęga śpiewu. Z opowiadań chasydów, Izr. 33 (1898), nr 50, s. 526-528; tegoż, Legendy i opowieści ludowe, Izr. 34 (1899), nr 20, s. 216-217, nr 21, s. 224-225, nr 22, s. 236-237, nr 23, s. 248-250. Bibliografia ważniejszych prac Segela w: N. Weinig, Benjamin Wolf Segel, „YIVO Bieter” 3 (1932), s. 91-93. Więcej o folklorystycznych zainteresowaniach w „Izraelicie” zob. Goldberg-Mulkiewicz, Ethnographic Topics..., s. 19-25.

⁶⁰² Martin Buber, Die Geschichte des Rabbi Nachman, Frankfurt am Main 1906. Najważniejsze prace o stosunku Bubera do chasydyzmu to Gershom Scholem, Martin Buber 's Interpretation of Hasidism, w: tegoż, The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality, New York 1971, s. 228-250; Biale, Gershom Scholem..., s. 43-47; Moshe Idel, Martin Buber and Gershom Scholem on Hasidism. A Critical Appraisal, w: Hasidism Reappraised, red. Ada Rapoport-Albert, London 1996, s. 389-403.

⁶⁰³ H[enryk] L[ichtenbaum], Z piśmiennictwa, Izr. 42 (1907), nr 5, s. 52-53. Wkrótce ukazało się też polskie tłumaczenie jednej z Buberowych opowieści - zob. Martin Buber, Rabin i jego syn, Izr. 42 (1907), nr 14, s. 160-161, nr 15, s. 172-173.

⁶⁰⁴ Zob. np. omówienia prac Frenka - Benjamin Wolf Segel, Z piśmiennictwa, Izr. 32 (1897), nr 10, s. 96-97; Kahany - Lector, Z piśmiennictwa, Izr. 37 (1902), nr 16, s. 182-183; Bogratschoffa - Henryk Lichtenbaum, Z piśmiennictwa, Izr. 43 (1908), nr 14, s. 134; Teitelbauma - Henryk Lichtenbaum, Z piśmiennictwa, Izr. 46 (1911), nr 3, s. 8-9.

wracała opozycja między pierwotnym ideałem i wypaczonymi praktykami chasydyzmu współczesnego, dla którego istnienia nie było żadnego usprawiedliwienia. Różnica ta była podnoszona i podkreślana niemal przy każdej okazji, a zainteresowanie istotą i przeszłością ruchu szło w parze z potępieniem dla jego obecnej aktywności politycznej. Henryk Lichtenbaum, o chasydach pisujący stosunkowo często, zauważał nawet: „W ostatnich latach mnożą się jakoś pisma o chasydyzmie. Spodziewamy się, że to odrodzenie tego ruchu w literaturze zwiastuje jego zanik w życiu”⁶⁰⁵. Choć nie wady i zanik chasydyzmu stanowiły przedmiot zainteresowania nowych publicystów, a Segel, Lew czy Lichtenbaum poszukiwali w nim „stulonych płatków mistycznej róży”, dążenie do rzeczywistego poznania ruchu nigdy nie wykroczyło nawet u tych najbardziej zaangażowanych publicystów poza dość powierzchowne poszukiwania. Zaskakująco szybko opinie o pozytywnym elemencie w chasydyzmie stały się obiegowymi frazesami, wedle których „był ruchem *sui generis* dodatnim, był protestem ludowym przeciw oschłemu, bezdušnemu rabinizmowi”⁶⁰⁶, dopiero przez późniejszych rabinów zepchniętym na martwe ścieżki rytualizmu. Owa opozycja dawnego i nowego chasydyzmu stała się kolejnym wytrychem do wyjaśniania jego nieznanego świata i faktycznie zwolniła nowych autorów z głoszonych przez nich postulatów poznawania owego ruchu, bowiem jako prawdziwie interesujący, godny studiowania jawił się tylko chasydyzm z XVIII w., a nie ten współczesny piszącym. Jak się wydaje, był to wygodny zabieg odsuwający wciąż nie rozwiązany problem chasydyzmu i zwalniający „postępców” z obowiązku intelektualnego czy emocjonalnego zaangażowania się w tę kwestię. Zgodnie z powszechnie akceptowaną tezą, chasydyzm był tylko reliktem zamierzchłych czasów, a człowiek współczesny mógł się nim zajmować jako ciekawostką etnograficzną, materiałem literackim lub fascynującym tworem przeszłości, ale nie rzeczywiście palącym problemem. Taka perspektywa pozwalała pogodzić fascynację początkami i doktryną ruchu z bezgranicznym potępieniem jego bieżącej aktywności politycznej, pozwalała też zachować dystans, nie wymagając intelektualnej odpowiedzi na stawiane przez uparte istnienie chasydyzmu pytania. Warszawscy „postępcy” mogli więc uważać się za ludzi całkowicie wyzwolonych z więzów przeszłości, zachowując jednocześnie dawne antychasydzkie uprzedzenia. Zresztą nie ulega wątpliwości, że dla licznych przedstawicieli trzeciego czy czwartego pokolenia żydowskich środowisk „postępowych” tak chasydyzm, jak i cały tradycyjny świat żydowski, były zagadnieniem odległym, z którym nie mieli żadnego lub niemal żadnego osobistego kontaktu.

„Ze śpiewami i tańcami” - literacka moda na chasydyzm

W oczywistym związku ze wzrostem zainteresowań historyczno-etnograficznych była też fala literackiej mody na chasydyzm, jaka przetoczyła się przez piśmiennictwo żydowskie i żydowsko-polskie w końcu XIX i na początku XX w. Najwybitniejszym przedstawicielem i patronem tego nurtu tak w literaturze, ja i w folklorystyce był wspomniany Icchak Lejbusz Perec (1852-1915), autor *Opowiadań chasydzkich* powstałych w latach 1899-1900⁶⁰⁷. Sama twórczość Pereca leży poza obszarem

⁶⁰⁵ Henryk Lichtenbaum, Z piśmiennictwa, Izr. 43 (1908), nr 14, s. 134.

⁶⁰⁶ Henryk Lichtenbaum, Z piśmiennictwa, Izr. 46 (1911), nr 3, s. 8-9.

⁶⁰⁷ Polski przekład opowieści w: Icchok Lejb Perec, Wybór opowiadań, tłum. Anna Dresnerowa, Wrocław-Kraków 1958. O Opowieściach chasydzkich u Pereca zob. przede wszystkim: Szmuel Niger, I. L. Perec. Zejn lebn, zejn firndike perzonlechkejt, zejne hebreisze un jidisze szriftn, zejn Wirkung, Buenos-Aires 1952, s. 274-297; Jacob Glatstein, Peretz and the Jewish Nineteenth Century (Fragments from a Larger Study), w: Voices from the Yiddish. Essays, Memoirs, Diaries, red. Eliezer Greenberg, Ann Arbor 1972, s. 51-63; Ruth R. Wisse, I.L. Peretz and the Making of Modern Jewish Culture, Seattle-London 1988; David G. Roskies, Rabbis, Rebbes and Other Humanists. The Search for a Usable Past

tego studium, jako że nigdy nie należał on do zwolenników nurtu integracyjnego, konsekwentnie tworzył w jidysz (a więc dla zupełnie innego kręgu czytelniczego). Mimo to jego opowiadania odcisnęły znaczące piętno na przemianach ideowych formacji integracyjnej oraz jej spadkobierców, również na postawach wobec chasydyzmu. Nie przez przypadek pierwszymi tłumaczami tych opowiadań na język polski byli właśnie wspomniani młodzi folklorysty żydowscy, skupieni w grupie „Wisły” i pisujący regularnie do „Izraelity”. Młodzi etnografowie nie tylko drukowali przekłady chasydzkich opowieści Pereca, ale pod ich wpływem sami zbierali i publikowali chasydzkie przekazy ludowe⁶⁰⁸. Wkrótce pojawiły się też chasydzkie tematy w jidyszowej twórczości Szaloma Asza oraz jej polskie tłumaczenia w „Izraelicie”⁶⁰⁹. Dominacja przekładów z jidysz, a po części i z innych języków⁶¹⁰, była skutkiem ubóstwa oryginalnej twórczości literackiej w kręgu polsko-żydowskich integracjonistów i ich następców z przełomu wieków. Tłumaczenia z Pereca, Asza czy Zangwilla zastępowały tu twórczość własną, podobnie jak etnograficzne zbiory i materiały źródłowe oraz omówienia prac innych autorów zastępowały własne prace historyczne. Najwyraźniej, przeżywające poważny kryzys ideowy środowisko Żydów „postępowych” w Królestwie Polskim nie było intelektualnie i artystycznie szczególnie płodne.

Jedynym obszarem literackich zainteresowań chasydami, w którym przedstawiciele omawianej formacji pozostawili interesujące utwory oryginalne, była twórczość dramatyczna, a dokładniej – dwie sztuki Wilhelma Feldmana i Andrzeja Marka. W ostatnich latach XIX stulecia za znaczącym wzrostem zainteresowania mas żydowskich nowoczesnymi twórcami kultury niereligijnej postępowało wzrastające zapotrzebowanie na sztuki dramatyczne o tematyce żydowskiej i dla Żydów, a więc takie, w których społeczność żydowska byłaby nie obiektem niewybrednych kpin, lecz pełnoprawnym bohaterem. Po kilku udanych próbach przystosowania jidyszowego repertuaru do polskich scen ogródkowych, w 1897 r. dyrektor teatru Eldorado Lucjan Dobrzański zamówił u Gabrieli Zapolskiej sztukę o tematyce żydowskiej⁶¹¹. Wystawiona w tym samym roku *Małka Szwarcenkopf* okazała się ogromnym sukcesem artystycznym i kasowym i wywołała serię dramatów o podobnej tematyce – *Jojne Firkułkesa* Zapolskiej, antysemitką *Sarę Weisblut* Teodora Jeske-Choińskiego, *Sądy Boże* Wilhelma Feldmana oraz interesujące nas tu dwa dramaty o tematyce chasydzkiej – *Cudotwórcę* Feldmana i *Chasydów* debiutującego Andrzeja Marka.⁶¹² Zwyczajem teatrów ogródkowych, oba dramaty opatrzone zostały kupletami i wraz „ze śpiewami i tańcami” wystawione jako wodewile. To oczywiście odpowiadało ówczesnym zapotrzebowaniom na „autentyczny” folklor żydowski, którego ucieleśnieniem miał być właśnie chasydyzm.

Grany w 1900 r., a wydany rok później *Cudotwórca* (Cadyk) Wilhelma Feldmana to dość banalna historia platonicznej miłości młodego genialnego talmudysty Gabriela do córki chasydzkiego bogacza, delikatnej, inteligentnej, dobrej i wykształconej Perli. Alter, ojciec Perli, postanawia wydać ją za uczonego mło-

in Modern Yiddish Literature, „Studies in Contemporary Jewry. Annual” 12 (1996), s. 55-77 (Literary Strategies. Jewish Texts and Contexts, red. Ezra Mendelsohn). Jedyna praca po polsku na ten temat to Janine Strauss, Odnaleziona tożsamość. Rewaloryzacja chasydyzmu przez I.L. Pereca (1852-1915), w: Literackie portrety Żydów, red. Eugenia Łoch, Lublin 1996, s. 231-241.

⁶⁰⁸ Zob. np. Z ludoznawstwa. Powieści i legendy ludu żydowskiego, Izr. 34 (1899), nr 50, s. 560.

⁶⁰⁹ Np. Szalom Asz, Piątek wieczór u Rebege (urywek z poematu „Miasteczko”), Izr. 42 (1907), nr 7, s. 74-76; tegoż, Przywitanie Rebege (urywek z poematu „Miasteczko”), Izr. 42 (1907), nr 9, s. 98-100.

⁶¹⁰ Np. J. Zangwill, Baal-Szem (z cyklu „Marzyciele getta”), tłum. z angielskiego Maria Feldmanowa, Izr. 36 (1901), nr 41, s. 462-463, nr 42, s. 475-476, nr 43, s. 488-489, nr 44, s. 499-500, nr 45, s. 511-512, nr 46, s. 522-523, nr 47, s. 534-535, nr 48, s. 545-546, nr 49, s. 557-578, nr 50, s. 570-571, nr 51, s. 582-583; 37 (1902), nr 1, s. 6-7, nr 2, s. 12, nr 3, s. 30-31.

⁶¹¹ O okolicznościach powstania dramatu zob. Zbigniew Raszewski, Zapolska — pisarka teatralna, w: Gabriela Zapolska, Dramaty, t. 1, Wrocław-Warszawa 1960, s. LII-LXXV; Michael C. Steinlauf, Polish-Jewish Theater. The Case of Mark Arnshteyn, a Study of the Interplay Among Yiddish, Polish, and Polish-Language Jewish Culture in the Modern Period, praca doktorska, Brandeis University 1988, s. 100-12 (dziękuję prof. Steinlaufowi za udostępnienie mi tej interesującej pracy).

⁶¹² Najlepsze omówienie tej serii dramatów „żydowskich” w Steinlauf, Polish-Jewish Theater..., s. 100-138.

dzieńca, za radą cadyka wybiera więc Gabriela. Ten, oszołomiony, zgadza się, ale Perla zdecydowanie przeciwstawia się całemu planowi. W obecności licznie zgromadzonych chasydów dochodzi do ostrego konfliktu między nią i cadykiem, który oświadcza, że dziewczynę opanował *dybuk*. Za sositą opłatą, obiecuje wypędzić złego ducha, ale Perla nie poddaje się prymitywnym naciskom cadyka. Wtedy do akcji wkracza Gabriel, na stronie zwierza się dziewczynie z żywionego dla niej podziwu i zawiera tajne porozumienie. Perla udaje, że ulega cadykowi, ale w sobotę poprzedzającą zaplanowane małżeństwo Gabriel wygłasza w synagodze płomienne kazanie, w którym wyjawia, że cadyk to pazerny na pieniądze oszust, a chasydyzm jest odstępstwem od prawdziwej wiary mojżeszowej i przekleństwem ludu żydowskiego. Odważna przemowa Gabriela zjednuje mu miłość pięknej Perli i podziw młodych talmudystów, pognębia cadyka i budzi sumienie części chasydów. Zakochana kobieta oświadcza: „Z panem pracować... walczyć... cierpieć!” i zasłona opada⁶¹³.

⁶¹³ Wilhelm Feldman, *Cudotwórca. Sztuka w 4. aktach*, Warszawa-Lwów 1901.

WILHELM FELDMAN



CUDOTWÓRCA

SZTUKA w 4. AKTACH



WARSZAWA
Księgarnia Jana Fiszera



LWÓW
Księgarnia H. Altenberga

1901.

Strona tytułowa dramatu Wilhelma Feldmana, *Cudotwórca*

Reakcje prasy polskiej na dramat Feldmana były umiarkowanie przychylnie⁶¹⁴, choć zdarzały się głosy wytykające autorowi brak realizmu i szablonowość w szkicowaniu postaci⁶¹⁵, a anonimowy publicysta „Izraelity” wręcz posądzał autorów dramatów o tematyce chasydzkiej o tanie żerowanie na gustach motłochu i płytkie wyszydzenie tego ruchu: „kilku naszych dramaturgów scen ogródkowych poczęło darzyć chasydyzm swemi wątpliwymi względami i obrało go za temat taniej zabawy i śmiechu dla motłochu teatralnego”⁶¹⁶. Najostrzej zaatakował Feldmanowego *Cudotwórcę* Alfred Lor, publicysta i krytyk teatralny pisujący do „Izraelity”. Zauważył, że Feldman oparł dramat na starym pozytywistycznym schemacie walki chasydów z oświatą, nie zdobył się na oryginalność ujęcia tematu i przedstawił w istocie „parodię wiecznego Meira”, słynnego bohatera Elizy Orzeszkowej Meira Ezofowicza⁶¹⁷. Bohaterowie Feldmana powtarzają, według Lora, „zdawkowe hasła sprzed ćwierćwiecza”, są nieprawdziwi, banalnie podzieleni na złych chasydów i dobrych propagatorów oświaty, a dramat „chodzi po utartych, wykarczowanych i przerąbanych ścieżkach”.

Zarzuty Lora były nie tylko trafne, lecz wskazywały także na wyraźną zmianę stosunku krytyki żydowskiej do całej materii chasydyzmu. Lor odrzucał dotychczasowe pozytywistyczne, reformistyczne postawy wobec „ciemnoty chasydyzmu” i oczekiwał, że dramat ukaże „zwykły szmat życia”, tragiczne lub komiczne epizody prawdziwego życia żydowskich mas chasydzkich, wraz z ich ludową i tajemniczą naturą. Autor *Cudotwórcy* podjął fascynujący temat wciąż mało znanego ruchu mistycznego, lecz – wbrew oczekiwaniom – nie wykroczył poza czarno-biały schemat fanatycznych chasydów i ich świątłych oponentów. Postaci dramatu były przez to papierowe, a cała sztuka została pozbawiona dramatycznego napięcia. Zresztą, zauważali to również i polscy krytycy, choć przypisywali to koncesjom na rzecz plebejskich oczekiwań teatrzyków ogródkowych. Wydaje się jednak, że ten sposób ujęcia tematu był konieczną konsekwencją ogólniejszego stosunku Feldmana do chasydyzmu, w którym widział on przede wszystkim zagrożenie polityczne, a nie fenomen ludowy. Działalność tytułowego cudotwórcy, cadyka, była aktywnością społeczno-polityczną, a nie religijną, a jego jedynym celem (poza zbięciem fortuny) było zachowanie społecznego *status quo*. Chasydzi nie tworzą więc fascynującego ruchu mistycznego, wykwitę żydowskiego folkloru, a jedynie zbieraninę pijaków zdeprawowanych przez strasliwą nędzę i machinacje cadyka, a w wymiarze wyższym – ultrakonserwatywny ruch polityczny. Wydaje się, że galicyjskie doświadczenia Feldmana, jego antychasydzkie wystąpienia z lat osiemdziesiątych piętnujące polityczne ambicje ruchu, a przede wszystkim ostra walka z wpływami Machsike Hadas uodporniły go na literackie fascynacje chasydyzmem, jakim ulegali w tym czasie jego warszawscy koledzy. Jest to tym bardziej uderzające, że Feldman był jednym z najaktywniejszych propagatorów modernistycznych nurtów w kulturze i literaturze polskiej przełomu wieków. Podjęcie tematu chasydzkiego najwyraźniej skłoniło go do sięgnięcia po anachroniczne (w jego własnym mniemaniu) formy pozytywistycznej literatury tendencyjnej⁶¹⁸.

Następny dramat „chasydzki” powstał jako konkurencja dla Feldmanowego *Cudotwórcy*, również na potrzeby warszawskich teatrów ogródkowych. Napisany na zamówienie Wacława Gąsiorowskiego dramat *Chasydzi* Andrzeja Marka (ok.

⁶¹⁴ Zob. Lucjan Rydel, *Z teatru*, „Czas” 53 (1900), nr 301, s. 1-2; Zygmunt Sarnecki, *Teatrzyki letnie*, „Wiek Ilustrowany” 27 (1900), nr 190, s. 2; Gabriel Kempner, *Ze scen letnich*, „Przegląd Tygodniowy” 35 (1900), nr 29, s. 296-297; E.Z., *Cudotwórcza*, „Krytyka” 2 (1900), nr 12, s. 776-777; Zet, [korespondencja], „Kraj” 19 (1900), nr 48, s. 13; W. Rabski, *Z teatrów letnich*, „Kurier Warszawski” 80 (1900), nr 190, s. 3; Feliks Koneczny, *Teatr krakowski*, „Przegląd Polski” 35 (1900/1901), t. 3, s. 144-146.

⁶¹⁵ Zast., *Przegląd dramatyczny*, „Echo Muzyczne, Teatralne i Artystyczne” (1900), nr 28 s.331 - 332.

⁶¹⁶ Lector, *Z piśmiennictwa*, *Izr.* 37 (1902), nr 16, s. 182-183.

⁶¹⁷ Alfred Lor, *Z teatru*, *Izr.* 35 (1900), nr 28, s. 329-331, nr 29, s. 342-343.

⁶¹⁸ O „żydowskich” dramatach Feldmana, w tym i *Cudotwórcy*, zob. Steinlauf, *Polish-Jewish Theater...*, s. 118-124; Ezra Mendelsohn, *Jewish Assimilation in Lvov. The Case of Wilhelm Feldman*, „Slavic Review” 28(1969), s. 577-590; Zygmunt Greń, *Rok 1900. Szkice o dramacie zapomnianym*, Kraków 1969, s. 274-290. Greń trafnie wskazał na związek tendencyjności dramatów z podjętą w nich tematyką chasydzką i ogólniejszym stosunkiem Feldmana do tego mchu.

1879-1943) został spisany w pięć dni i w ciągu tygodnia wystawiono go na scenie ogródkowego teatru „Fantazja” w Warszawie. Dramat był literackim i scenicznym debiutem, toteż krytyka nie poświęciła mu zbyt wiele uwagi, co gorsza, tekst nie został nigdy opublikowany, nie zachował się też jego rękopis, tak więc dostępne dziś informacje o dramacie ograniczają się do drobnych, fragmentarycznych uwag⁶¹⁹. Jedynie anonimowy recenzent „Hacefiry” pozostawił nieco dokładniejsze jego streszczenie⁶²⁰. Opowieść osnuta została wokół niemal identycznego jak u Feldmana motywu – wykształconej dziewczyny, miłości, planów małżeńskich i chasydzkiego środowiska. Jednak w przeciwieństwie do Feldmanowego *Cudotwórcy*, w *Chasydach* nie mamy jednoznacznych podziałów na dobrych i złych bohaterów, chasydzi nie są w istocie przeciwnikami ideowymi, a pojawiają się głównie po to, by ożywić scenę swymi tańcami i śpiewami.

Treść dramatu jest następująca. W średniej wielkości mieście mieszka Dawid Wagner, bogaty chasyd, którego wykształcona córka Rebeka odmówiła wyjścia za cadyka z pobliskiego miasteczka. Swaci proponują więc Wagnerowi wydanie córki za miejscowego maskila, doktora medycyny Frajmana. Wagner godzi się z tą propozycją, komentując ją, że skoro jego córka musi mieć męża maskila, to niech będzie nim Frajman, bo inni kandydaci mogą być jeszcze gorsi. Wkrótce po odejściu swatów przychodzi jednak do Wagnera jego syn, zięć cadyka, i oświadcza, że cała ich rodzina popadła w niełaskę z powodu planowanego związku z Frajmanem, synem heretyka i reformatora, który próbował uczyć żydowskie dzieci zakazanych rzeczy, a nawet zbezcześcił Torę. Wagner zarzeka się, że nic o tym nie wiedział i gotów jest wycofać się z umowy, ale cadyk go nie przyjmuje, a chasydzi poniżają. Rozgniewany, wraca do domu właśnie w momencie, gdy Frajman składa pierwszą wizytę Rebecce, młodzi natychmiast się w sobie zakochują, a zły na chasydów ojciec zgadza się na ich związek. Następny akt przedstawia dom Wagnera kilka miesięcy później podczas święta Radości Tory. Smutny Wagner wspomina radosne święta spędzane w towarzystwie innych chasydów, jeszcze raz więc idzie do cadyka i nakłania go do wizyty w swym domu. Tym razem cadyk daje się przekonać i przybywa z całą swiątą, ale podstępnie proponuje Wagnerowi, by zaprosił również narzeczonego, po to, by mogli dzielić z nim radość święta. Frajman podczas rozmowy wyjawia swoje plany edukacyjne oraz negatywny stosunek do Talmudu i *Zoharu*, cadyk nakazuje więc Wagnerowi go wygnać i zerwać zaręczyny. Tak też się dzieje. Frajman wraca do domu i tam dowiadujemy się, że mieszka wraz z matką i przygarniętą sierotą, Martą, która ciężką pracą w fabryce utrzymuje całą trójkę, bo doktor wciąż nie może znaleźć pracy. Marta opowiada o spotkaniu z synem właściciela fabryki, Szczerzyńskim, który okazał jej wielkie zainteresowanie. Wtem przychodzi Rebeka, wypędzona z rodzicielskiego domu za odmowę posłubienia syna cadyka. Frajman i Rebeka postanawiają założyć szkołę dla dzieci żydowskich i szerzyć w niej ideały haskali. Mija następny rok. Podczas święta Jom Kipur Rebeka prosi ojca, aby się pogodzili, żeby ją pobłogosławił, ten jednak odmawia i nazywa Reбекę i Frajmana złoczyńcami i grzesznikami. Po wejściu tłumu do bóżnicy, widzimy opartą o ścianę synagogi Martę, która nasłuchuje głosu kantora, ale nie śmie wejść do środka, gdyż porzuciła judaizm. Po chwili przychodzi Szczerzyński i dowiadujemy się, że Marta w istocie go nie kocha, a przyjęła chrześcijaństwo, gdyż miała nadzieję, że w ten sposób oddali się od Frajmana, którego darzy miłością nie braterską. Jej nadzieja, że z czasem pokocha Szczerzyńskiego, okazała się płonna i teraz dziewczyna pogrążona jest w rozpacz. Nagle w bóżnicy wybucha pożar, tłum wybiega przed budynek, jako ostatni wychodzi Frajman, który próbował ugasić ogień i ratował ludzi. To ściąga na niego złość tłumu i kłątwe

⁶¹⁹ O Andrzeju Marku (właśc. Marku Arnsztejn) zob. przede wszystkim Steinlauf, Polish-Jewish Theater... Fragment tej pracy opublikowany jako: Michael C. Steinlauf, Mark Arnshteyn and Polish-Jewish Theater, w: *The Jews of Poland Between Two World Wars*, red. Israel Gutman i in., Hanover-London 1989, s. 399-411. Dobry biogram Marka w Zalman Zilbercweig, *Leksikon fun jidiszn teater*, t. 5, Mexico City 1967, kol. 4414-4467.

⁶²⁰ T.W., *Al hacadikim we'al hachasidim* (chizjonot al bimot hateatron), „Hacefira” 27 (1900), nr 153, s. 628-629. Obszernie streszczam ów artykuł, gdyż jest to jedyny, nie znany dotąd w literaturze przedmiotu, opis dramatu Marka.

rabina, bo gasząc pożar, sprofanował przecież święto. Rebeka występuje w jego obronie, rabin nakazuje Wagnerowi ją uciszyć, ale Wagner publicznie oświadcza, że to już nie jest jego córka, gdyż się jej wyrzekł. Na to Rebeka nazywa Martę swą siostrą, co tłum komentuje słowami, że pewnie i sama wkrótce się wychrzci. Frajman dowiaduje się w ten sposób o konwersji Marty i rzuca się na nią z wściekłością. W ostatnim akcie Szrzczyński opowiada doktorowi, że nie udało mu się zdobyć miłości i ręki Marty, gdyż ta wciąż kocha Frajmana. Dość niespodziewanie, doktor porzuca nagle plany oświeceniowe, porzuca Rebekę oraz matkę i ucieka z Martą w nieznaną.

Krytyk Gabriel Kempner podkreślał nieporadność dramatyczną Marka, zbyt jaskrawe odwołania do innych tekstów dramatycznych, słabości kompozycyjne, choć zauważał „pewną szczerotę i zapał, które, mimo wszystko, przeniknięte jest jego dzieło”⁶²¹. Zapał młodego autora zauważali i inni. Jak to scharakteryzował Alfred Lor, utwór był tygłem stylów i gatunków, najróżniejszych tematów i wątków, słabo splecionych i przerażająco rozwlekłych⁶²². Mimo to recenzent „Izraelity” przyznawał, że całość została przedstawiona z wielkim wyczuciem nastrojów, a autor umiejętnie sięgnął po „modernistyczne nastroje” i świetnie odmalował poetyczność i subtelność obok grozy i śmieszności. Lor uznawał więc wyższość sztuki Marka nad utworem Feldmana, na co decydujący wpływ miał stosunek obu autorów do chasydyzmu. W przeciwieństwie do czarno-białego schematu Feldmana, w dramacie Marka chasydyzm nie został zakwalifikowany ani jako jednoznacznie zły, ani jako jednoznacznie dobry – jest jedynie malowniczym tłem dla „prawdziwego” życia i prawdziwych uczuć. Dramat nie kończy się zwycięstwem ani chasydów nad maskilami, ani maskili nad chasydami, lecz triumfem prawdziwej miłości nad nieprawdziwym światem dawnych sporów ideologicznych, tak *haskali*, jak i chasydyzmu. Marek spełnił więc oczekiwania młodych żydowskich krytyków, którzy poszukiwali w chasydyzmie raczej świat nastrojów i tajemniczości, niż przeciwnika programów oświatowych. Recenzję z przedstawień Feldmana i Marka Alfred Lor poprzedził znamienym wprowadzeniem⁶²³:

Chasydzi!... Tak, w tern słowie drżą stulone płatki mistycznej róży, to słowo, niby echo odległych epok, rzuca nam przed oczy jakieś zamysłone ascetyczne postacie o palących oczach i ściągłej twarzy! Chasydzi to kraj ekstazy i fanatyzmu, umysłowej ciemnoty i bezgranicznego oddania się jednej osobie, uzmysławiającej ideę ciągłej łączności z bóstwem, to kraj strasznych przesądów i przepięknych bajek, to cały oryginalny światopogląd, mający swój historyczny podkład i przepisujący swoim adeptom niezmacony niczem optymizm. Chasydzi – to bezbrzeżny, niezbadany jeszcze gruntownie ocean, którego fale do dziś dnia są w ciągłym ruchu i z którego nie wiadomo, co się wyłoni: może nowa Atlantyda, łąd cudowny, wymarzony, szczęśliwy, może stugłowy polip, który tysiącznemi ramionami opasze całe żydostwo...

Dla młodej inteligencji polsko-żydowskiej chasydyzm był (a przynajmniej miał być) zatem zjawiskiem nieznanym i tajemniczym, jednocześnie fascynującym i przerażającym, co doskonale pasowało do modernistycznych nastrojów przełomu wieków. Tak odrealniony, oczywiście nadawał się doskonale na młodopolski temat literacki. Był ludowy i mistyczny, bliski a nieznan, pełen kontrastów, a przede wszystkim należał do świata przeszłości, a więc był intelektualnie i emocjonalnie bezpieczny. Owa wizja odpowiadała też zapewne poziomowi wiedzy spolonizowanej inteligencji, dla której „prawdziwszym” był chasydyzm z opowieści Martina Bubera niż otaczający ją świat współczesnych chasydów, których młodzi publicyści „Izraelity” po prostu nie znali.

⁶²¹ Kempner, *Ze scen letnich...*, s. 297.

⁶²² Lor, *Z teatru...*, s. 342-343.

⁶²³ Tamże, s. 329.

Na przełomie wieków XIX i XX kontynuująca myśl haskałową formacja integracyjna przeżywała poważny kryzys i stopniową dekompozycję. Jednym ze znaków porzucenia dawnej linii ideowej był między innymi szybko zmieniający się stosunek do chasydyzmu. zmiana ta następowała w dwóch przeciwstawnych kierunkach, obu nieznanym poprzednim pokoleniom maskili i ich spadkobierców. Z jednej strony zaangażowani politycznie publicyści (przykładem Nachum Sokół) dostrzegali w ruchu chasydzkim nowe zagrożenie polityczne i wzywali do sojuszu wszystkich niechasydzkich sił politycznych przeciw temu ugrupowaniu. Z drugiej strony od połowy lat dziewięćdziesiątych coraz powszechniejsze stawało się idealizowanie przeszłości chasydyzmu, dostrzeganie w nim fascynującego tworu ludowego mistycyzmu, depozytariusza autentycznego folkloru żydowskiego, a przede wszystkim doskonałego tematu literackiego. Obie postawy, jakkolwiek pozornie sprzeczne, były często reprezentowane łącznie, a typowym tego wyrazem było przekonanie, iż dobra i piękna nauka twórców chasydyzmu została wypaczona przez późniejszych cadyków i doprowadzona do współczesnej, zdegenerowanej formy ruchu politycznego.

Ogromne zainteresowanie początkami tego ruchu było niewątpliwie próbą ucieczki od jego współczesnych realiów, a jednocześnie ucieczką od haskałowych, konfrontacyjnych postaw. Zmiana ta była oczywistą konsekwencją przeobrażeń w piśmiennictwie europejskim, jakie na przełomie wieków zaszły w historiograficznym, filozoficznym i literackim obrazie chasydyzmu. Publikacje historyczne Dubnowa i Salomona Schechtera, „chasydzkie” opowiadania Icchaka Lejba Percera, Szaloma Asza i Martina Bubera były drukowane i komentowane na łamach „Izraelity”, a rodząca się moda na chasydyzm oczywiście nie ominęła i Królestwa Polskiego. Z Pełtynem (zmarłym w 1896 r.) odeszło pokolenie, dla którego walka z chasydyzmem była jednym z naczelnym zadań życiowych. Młode pokolenie świeckich Żydów nie tylko nie podzielało antychasydzkich obaw i antypatii swych rodziców, lecz także z zainteresowaniem i sympatią spoglądało na chasydyzm, jako na skansen przeszłości narodu żydowskiego. Oczywiście, nie była to sympatia bezwarunkowa i bezinteresowna. Podziw dla filozoficznych i moralnych dokonań wczesnego chasydyzmu, słowa uznania dla jego mistrzów wyrażane były zawsze wraz z potępieniem dla skarłowaciałych ich następców, a zepchnięcie chasydów w przeszłość delegalizować miało ich istnienie we współczesności. Być może jednak dla trzeciego i czwartego pokolenia warszawskich „postępowców” cały ów problem rzeczywiście był tak odległy, że tonął w mrokach przeszłości. Młodzi integracjoniści - zwłaszcza w Warszawie - nie doświadczyli już potęgi chasydzkich wpływów, nic więc nie zakłócało sielankowego obrazu tego ruchu.

To nie przeszkadzało w ostrej polemice z chasydyzmem jako ruchem politycznym. Nowi publicyści mogli sobie jednak pozwolić na tak rażącą niekonsekwencję, gdyż chasydyzm był dla nich tylko fascynującym tematem literackim, a nie głównym problemem ideologicznym. Choć chasydyzm wciąż istniał, a nawet miał się dość dobrze, nurtująca świadomość maskili i integracjonistów „kwestia chasydzka” odeszła do przeszłości.



MIĘDZY MARGINALIZACJĄ, DEMONIZACJĄ I NOSTALGIĄ PODSUMOWANIE I WNIOSKI

Dzieje stosunku haskali do chasydyzmu w Królestwie Kongresowym wydają się ważne dla zrozumienia historii społeczności żydowskiej nie tylko w tej części ziem polskich, ale w całej Europie Wschodniej z kilku co najmniej powodów. Przede wszystkim uderzająca różnica między postawami maskili polskich i zwolenników haskali z Galicji, a także znanych krytyków chasydyzmu z Litwy czy Wołynia pozwala zrelatywizować poglądy wszystkich tych grup. Przykład Królestwa Polskiego dowodzi bowiem, że walka z ruchem chasydzkim nie była przyrodzoną obsesją całej wschodnioeuropejskiej haskali i immanentnym składnikiem jej ideologii, a wynikała raczej ze splotu wielu czynników, tak natury ideologicznej, jak i społecznej. Podobnie przełom w postawach wobec chasydyzmu związany z wystąpieniem Eliezera Zweifla uzyskuje zupełnie nowe znaczenie w kontekście bardzo podobnych wystąpień polskich integracjonistów już na początku lat sześćdziesiątych. I nie chodzi tu jedynie o kronikarskie odnotowanie pierwszeństwa, lecz o uchwycenie analogii ogólniejszego procesu, zachodzącego wtedy w środowiskach Żydów „postępowych” tak w Cesarstwie Rosyjskim, jak i Królestwie Polskim. Różnice w postawach wobec chasydyzmu można więc traktować jako punkt wyjścia do ogólniejszych badań nad haskalą i chasydyzmem w Europie Wschodniej, kształtującymi je czynnikami i wynikającymi stąd właściwościami.

Początki haskali na ziemiach centralnej Polski, późniejszym terytorium Księstwa Warszawskiego i Królestwa Kongresowego, nie różniły się zasadniczo od początków tego ruchu na innych obszarach Europy Wschodniej, również jeśli chodzi o reakcję na chasydyzm. Maskile aktywni w centralnej Polsce byli nawet wśród haskalowych krytyków chasydyzmu szczególnie widoczni. Izrael Zamość był bodaj pierwszym z nich, w Warszawie pisał swój antychasydzki projekt Mendel Lefin, tam też działał Jacques Calmanson. Mimo to, wydaje się, że antychasydzka krytyka w końcu XVIII i początku XIX w. nie stanowiła istotnego elementu ideologii oświecenia żydowskiego na ziemiach polskich. Salomon Majmon poświęcał historii chasydyzmu stosunkowo dużo miejsca w swej *Autobiografii*, ale jednocześnie utrzymywał, że ruch ten już niemal nie istnieje, a wysoce abstrakcyjny opis jego doktryny i organizacji dowodził, że autor wiedział o nim zaskakująco mało. Uwaga, z jaką opisywał „sektę nowochasydzką”, wynikała raczej ze skomplikowanych strategii literackich i świadomego kształtowania wizji opisywanego świata, a nie z przekonania o obiektywnej ważności tego ruchu dla wschodnioeuropejskiego żydostwa. Również dla Calmansona – wbrew twierdzeniom rozpowszechnionym w pracach historiograficznych – chasydzi nie stanowili szczególnego obiektu zainteresowania, z analizy jego tekstu wynika bowiem, że nie uważał owej sekty ani za szczególnie groźną, ani za fanatyczną, ani tym bardziej za liczną. Uosobieniem zagrożeń sfanatyzowanego sekciarstwa był według Calmansona nie chasydyzm, lecz frankizm i temu ruchowi poświęcił szczególnie dużo uwagi.

Wyjątkowa była tylko postawa Menachema Mendela Lefina z Satanowa, który istotnie od 1791 r. konsekwentnie polemizował z chasydyzmem i dostrzegał w nim jedno z głównych zagrożeń reformy ludu żydowskiego w Polsce. Wydaje się w związku z tym wysoce znamienne, że poglądy Lefina nie odcisnęły niemal żadnego piętna na postawach innych polskich maskili wobec chasydyzmu (wyjątkiem był Abraham Stern, którego poglądy kształtowały się pod silnym wpływem haskali galicyjskiej). Zaważyły na tym czynniki zewnętrzne, na przykład to, że Lefin wkrótce po upadku Rzeczypospolitej przeniósł się najpierw na Białoruś, a następnie do Galicji, gdzie zjednał sobie liczne grono zwolenników. Szczegóły biograficzne miały jednak znaczenie tylko akcydentalne. Różnica w stosunku do chasydyzmu, jaka

wyraźnie daje się zauważyć między haskalą w Galicji i Królestwie Polskim, była wyrazem ogólniejszej odmienności ideologicznej tych dwu grup zwolenników oświecenia. O ile haskala w Galicji była w znacznym stopniu ukształtowana przez ideały religijne i miała silną podbudowę ideologiczną, o tyle na kształcie oświecenia żydowskiego w Królestwie Kongresowym zaważyła głównie symbioza z instytucjami państwowymi, możliwość uczestnictwa w licznych projektach reformy ludu żydowskiego i debatach publicznych nad „kwestią żydowską”, a pośrednio również silna presja integracyjna (w tym nacisk na używanie języka polskiego). Zjawiska te były szczególnie widoczne w okresie Księstwa Warszawskiego (1807-1815) i w dobie konstytucyjnej Królestwa Polskiego (1815-1830), ale ich skutki odczuwalne były również później. To wszystko sprawiało, że zwolennicy haskali w Królestwie zainteresowani byli przede wszystkim aspektem praktycznym swej działalności, przeobrażeniami społeczno-politycznymi i gospodarczymi, a uwaga poświęcana przez nich projektom produktywizacyjnym czy sytuacji polityczno-prawnej była nieproporcjonalnie większa niż ta, z jaką do owych zagadnień podchodzili maskile w innych regionach Europy Wschodniej (kilka dziesięcioleci później bardzo podobne tendencje dostrzec można było wśród maskili rosyjskich, co również było skutkiem ich aliansu z władzą). To ukształtowało również stosunek polskich maskili do chasydyzmu. Ruch chasydzki postrzegany był przede wszystkim nie jako wyzwanie ideologiczne i odmienna koncepcja światopoglądowa, lecz jako ewentualne zagrożenie (lub sojusznik) w planach reformy ładu społeczno-gospodarczego, nic zatem dziwnego, że aż do lat trzydziestych XIX w. był przez polskich maskili bagatelizowany. Działo się tak, gdyż w perspektywie społecznej i gospodarczej chasydyzm nie był wtedy jeszcze zjawiskiem groźnym, jako że jego zwolennicy w Królestwie Kongresowym stanowili mniej niż 10% populacji żydowskiej, a ich wpływy były wciąż bardzo małe. Dlatego niemal wszyscy polscy maskile kierowali ostrze krytyki przeciwko tradycyjnym instytucjom kahalnym, a zupełnie ignorowali zagrożenie chasydzkie i jeśli nawet marginalnie wspominali o cadykach i chasydyzmie, widzieli w nim tylko jedną z form tradycyjnej struktury kahalnej (koncepcja zaczerpnięta wprost od Calmansona). Co więcej, niektórzy z maskili - najlepszym przykładem dr Schönfeld z Kalisza - postrzegali chasydyzm jako potencjalnego sojusznika w walce z wszechwładzą kahału i wspierali rozłamowe działania tego ruchu.

Stosunek do chasydów zaczął się zmieniać dopiero w latach czterdziestych, gdy ich liczebność sięgała już trzeciej części ludności żydowskiej, a w niektórych gminach stanowili wręcz większość. Szczególna aktywność społeczna, solidarność, dobra organizacja oraz widoczne od lat czterdziestych zainteresowanie instytucjami gminnymi (dozór bóżniczy, rabinat) stawiały chasydów w pozycji naturalnego konkurenta zwolenników oświecenia żydowskiego, tym bardziej, że ruch ten przeżywał okres wzrostu dokładnie w tym samym czasie co chasydyzm. Podstawowym obszarem sporu były oczywiście instytucje kahalne i codzienne życie żydowskiego miasteczka. Choć oba ugrupowania wciąż były stronnictwami mniejszościowymi, oba pretendowały do władzy w gminie, a przynajmniej do zdominowania pewnych aspektów życia zbiorowego. W przypadku zwolenników oświecenia wynikało to bezpośrednio z ich założeń ideowych. Maskile uzasadniali swoje pretensje do władzy wyższym wykształceniem, „ucywilizowaniem”, majątkiem i zgodnością z duchem polityki rządowej. W latach czterdziestych rząd Królestwa Polskiego nie był już jednak zainteresowany wspieraniem inicjatyw „cywilizacyjnych”, toteż stosunkowo liczne interwencje u władz nie przynosiły spodziewanych skutków. Poza Warszawą maskilom nie udało się przejąć władzy w gminie, ani nawet stworzyć wystarczającej bazy instytucjonalnej, która umożliwiłaby skuteczną realizację własnego programu. To prowadziło do rozczarowania, wzrostu frustracji i wrogości wobec chasydyzmu, który postrzegany był jako główna przeszkoda i jedyny aktywny przeciwnik w walce o gminne rządy, tym bardziej, że codzienne środki nacisku i szykany, jakimi chasydzi nekali swych przeciwników, musiały być dla zwolenników haskali bardzo dotkliwe. W latach czterdziestych znacząco wzrasta więc liczba listów z prowincji do gazet żydowsko-niemieckich,

a przede wszystkim donosów do regionalnych i centralnych władz Królestwa Polskiego, w których demonizowany chasydyzm urasta do głównego problemu polskiego żydostwa. Donosy, w których polscy maskile skarżą się rządowi na chasydów, nawiązują do znanych od ponad pół wieku zarzutów i argumentów (chasydyzm jako forma eksploatacji ludu żydowskiego, jako bastion najczarniejszego fanatyzmu itd.), jednak mimo swej gwałtowności, są z reguły ubogie intelektualnie, a wiedza autorów o obiekcie oskarżeń jest wręcz żenująco niska. Zresztą, równie mało wiedzieli o chasydach uczestnicy debaty prasowej z lat 1839-1840 (Edward Hering, Józef Bernstein, Antoni Eisenbaum, Izaak Emes). Donosy i raporty z połowy wieku najlepiej ilustrują kompensacyjny charakter owej polemiki – walka z chasydyzmem miała zastąpić realizację własnego programu i wytłumaczyć z niemożliwości jego przeprowadzenia. Chasydyzm oskarżany był o wszelkie nieszczęścia ludu żydowskiego, relacje na jego temat bywały coraz częstsze, jednocześnie jednak maskile konsekwentnie unikali poruszania tej kwestii w ogólniejszych debatach, całościowej refleksji nad nią i podjęcia próby systemowego rozwiązania. Najczęstszą postawą była po prostu ignorancja.

Ta faza konfliktu trwała do początku lat sześćdziesiątych. Jedynym maskilem, którego poglądy znacząco różniły się od dominujących w tym czasie postaw, był Jakub Tugendhold, od lat dwudziestych broniący chasydyzmu jako jednej z pełnoprawnych form judaizmu. Choć Tugendhold nie darzył tego ruchu żadną szczególną sympatią, konsekwentnie nie zgadzał się z jego delegitymizacją jako potencjalnie groźną dla całego świata żydowskiego. Jak trafne były jego przypuszczenia, dowodzą dzieje legendy o mordzie rytualnym, która w XIX w. przybrała nową, „udoskonaloną” formę – oskarżano o popełnianie tej zbrodni już nie wszystkich Żydów, lecz tylko „fanatyczną sektę chasydów”. Oskarżenie to, popularne zwłaszcza w ostatnich dekadach XIX w., dowodzi, jak niebezpieczna okazała się – dla całej wspólnoty żydowskiej – zbyt radykalna retoryka antychasydzka. Tugendhold nie tylko wprost z oskarżeniem polemizował, lecz także wielokrotnie dowodził, że chasydyzm nie jest sektą, nie jest bardziej fanatyczny niż inni tradycyjni Żydzi i nie zasługuje w żadnym razie na szczególne potępienie.

Prawdziwy przełom w stosunku do chasydów był jednak dziełem nie Tugendholda, a nowego pokolenia polsko-żydowskich integracjonistów, które wkroczyło na scenę życia publicznego na początku lat sześćdziesiątych. Przede wszystkim, młodzi publicyści, skupieni głównie wokół „Jutrzenki”, po raz pierwszy uczynili chasydyzm jednym z głównych problemów ideowych całej formacji oświeceniowej (czy precyzyjniej mówiąc - postoświeceniowej), nie tylko jako głównego przeciwnika w walce o reformę ludu żydowskiego, lecz także jako wyzwanie światopoglądowe. Był to punkt kulminacyjny zainteresowania chasydyzmem wśród żydowskich zwolenników modernizacji w Królestwie Polskim (maskili i ich sukcesorów integracjonistów). Tematyka chasydzka nigdy – ani przedtem, ani potem nie zajmowała tak eksponowanego miejsca w programach ideowych Żydów „postępowych” w Królestwie i nigdy nie była aż tak ważna dla ich świadomości grupowej. Chasydyzm był bowiem jednym z dwu biegunów (drugi, to skrajna asymilacja), pomiędzy którymi integracjoniści widzieli się jako złoty środek i jedyna droga dla społeczności żydowskiej w Polsce. Istnienie chasydyzmu było więc poniekąd uzasadnieniem samego istnienia formacji integracyjnej i jej opozycji wobec skrajnych form asymilacji i indyferentyzmu religijnego. Jednocześnie pokonanie chasydyzmu (siłą argumentu, a nie argumentem siły) miało wedle integracjonistów oznaczać ich ostateczne zwycięstwo nad całym obozem tradycyjnej społeczności żydowskiej, która – nie powstrzymywana strachem przed chasydzkimi represjami – masowo zasili szeregi zwolenników modernizacji.

Postawy i wypowiedzi publicystów „Jutrzenki” na temat chasydyzmu były ambiwalentne. Autorzy ci często i ostro krytykowali chasydyzm, oskarżając cadyków o eksploatację naiwnego ludu, o szerzenie pijaństwa i kultywowanie ciemnoty, ale jednocześnie szukali nowych płaszczyzn porozumienia, a przede wszystkim akceptowali chasydyzm jako partnera w sporze o przyszłość ludu żydowskiego w Polsce. Coraz częstsze też były głosy podnoszące dobre cechy chasydów, ich bezprzykład-

ną solidarność, szczerłość, dbałość o wykształcenie religijne, dobroczynność, bezinteresowność i poświęcenie dla własnych ideałów. Najdalej idący w tej apolo-gii Daniel Neufeld, zafascynowany ludowymi formami religijności, wręcz kwestio-nował wyższość obozu „postępowego” nad zwolennikami opcji przeciwnej oraz nawoływał do solidarności z chasydzkimi „braćmi w wierze”. Ta część integra-cyjnej ideologii była zapewne odbiciem trwającego właśnie „zbratania polsko-ży-dowskiego” i próbą przeniesienia romantycznej ideologii solidaryzmu na stosunki wewnątrzżydowskie. Nie bez znaczenia musiało być też umocnienie stronnictwa integracyjnego, które wreszcie przestało dostrzegać w chasydyzmie zagrożenie dla własnej egzystencji i mogło pozwolić sobie na przyjazne stosunki z przeciwni-kiem i próbę zrozumienia jego intencji.

Wszystko to nie oznaczało porzucenia krytyki chasydyzmu, planów edukacyj-nych i dalekosiężnego celu transformacji tego segmentu ludności żydowskiej, po raz pierwszy jednak polemika przeniesiona została z poziomu walki o przetrwa-nie i lokalnych sporów o władzę w gminie na płaszczyznę sporu ideologicznego, gdzie obie strony występować mogły jako równoprawne. Był to wręcz spektakular-ny zwrot od postaw konfrontacyjnych, delegitymizujących (a w najlepszym razie ignorujących) chasydyzm, dominujących w środowisku maskili pierwszej połowy XIX w., ku bliskiemu Tugendholdowi stanowisku szukania możliwości porozumie-nia i wartości wspólnych.

Mimo to środowisku „Jutrzenki” nie udało się wypracować spójnego programu w „kwestii chasydzkiej”, być może dlatego, że czasopismo przestało istnieć już po dwóch latach w gorącym okresie powstania styczniowego 1863 r. Wielu przywódców ruchu integracji wyjechało lub zostało zesłanych. Środowisko podjęło jednak wysiłki, by reaktywować pismo i odbudować grupę, a jego ideały i kierunki po-szukiwań przejął wychodzący od 1866 r. tygodnik „Izraelita”, który bezpośrednio nawiązał do poglądów „Jutrzenki” również w kwestii chasydyzmu. Początko-wo Samuel H. Peltyn, redaktor naczelny „Izraelity” poszukiwał przede wszystkim możliwości porozumienia i pokojowej koegzystencji. Oczywiście nie było to wy-razem pogodzenia się z istniejącym porządkiem społecznym, a jedynie wyrazem przekonania o rychłym zwycięstwie nad chasydyzmem, jakie dzięki temu zbliże-niu „postępowcy” odniosą metodami pokojowymi, dobrowolną edukacją, dobrym przykładem. Jednocześnie pismo prowadziło gorącą kampanię poznawania chasy-dyzmu, zgłębiania jego wad i zalet, a niektóre z pojawiających się wtedy koncepcji (na przykład Izraela L. Groszlika) były naprawdę oryginalne. Ów sielankowy okres skończył się jednak już w pierwszej połowie lat siedemdziesiątych, kiedy w „Izra-elicie” zaczęły przeważać głosy rozczarowania upartym istnieniem chasydyzmu. Analogia z popowstaniowym rozczarowaniem i narastającymi nieporozumieniami w stosunkach polsko-żydowskich jest wręcz uderzająca. Frustracje prowincjonal-nych „postępowców” powróciły na łamy pisma ze zdwojoną siłą, przynosząc treści bardzo bliskie antychasydzkim głosom z lat czterdziestych i pięćdziesiątych.

Fala wrogich chasydom publikacji nie trwała zbyt długo i opadła już w końcu lat siedemdziesiątych. Zapewne była to próba przemilczania bolesnego tematu, z którym środowiska integracyjne nie potrafiły sobie poradzić, ale na spadek zna-czenia polemiki z chasydyzmem istotny wpływ miały także ogólniejsze przemia-ny społeczne i polityczne na ówczesnej scenie życia publicznego w Królestwie. Od przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych podstawowe linie podziału bieły już nie między zwolennikami oświecenia i zacofania (a więc frakcjami we-wnątrz świata żydowskiego), lecz między społecznością żydowską i antysemitami. Pojawienie się nowoczesnego antysemityzmu miało wręcz kolosalne znaczenie dla przemiany ideowej stronnictwa integracjonistów, nie tylko odsuwając spór z cha-sydyzmem na plan dalszy (jako mniej istotny), lecz także wzmacniając potrzebę integralnej obrony całego świata żydowskiego przed totalnymi atakami żydożer-ców. Obrona ta obejmowała niekiedy również chasydyzm, co miało swą analogię w starszej o pół wieku działalności Jakuba Tugendholda.

Kolejnym czynnikiem, który od lat osiemdziesiątych spychał chasydyzm z ła-mów „Izraelity”, było pojawienie się nowoczesnego żydowskiego nacjonalizmu.

Środowiska integracyjne okazały się zupełnie nieprzygotowane na ideologiczną rywalizację w nietradycyjnym segmencie społeczności żydowskiej, gdzie do tej pory sprawowali niemal pełną hegemonię, toteż w walce z nowym konkurentem „Izraelita” sięgnął po dawną retorykę antychasydzką: syjoniści nazwani zostali nowym wcieleniem chasydyzmu, a Teodor Herzl – nacjonalistycznym dalajlamą. Pod wieloma względami polemika z syjonizmem (z pozostałymi ugrupowaniami żydowskich nacjonalistów „Izraelita” w zasadzie nie dyskutował) zastąpiła więc dawną walkę ideologiczną z ruchem chasydzkim.

Kolejny przełom w postawach wobec chasydyzmu dokonał się na przełomie stuleci XIX i XX i był jednocześnie końcem omawianej formacji integracyjnej. Przemiany społeczne, polityczne i kulturalne, które przeobraziły świat w ostatniej dekadzie XIX w. i pierwszych latach wieku następnego zaowocowały kryzysem i ostateczną dezintegracją stronnictwa integracyjnego. Przyczyniły się do niej kryzys ideologii pozytywistycznej, pojawienie się tendencji irracjonalnych, a z drugiej strony wkroczenie społeczności żydowskiej w epokę masowych ruchów politycznych i szybki rozwój żydowskiej tożsamości narodowej. Analogiczne przemiany dokonywały się w tym czasie również w pozostałych krajach Europy Wschodniej, gdzie również doprowadziły do ostatecznego upadku żydowskiej formacji oświeceniowej. Jednym ze znaków odejścia od dawnej ideologii przez przedstawicieli świeckiej inteligencji żydowskiej było między innymi porzucenie haskałowych i posthaskałowych projektów reformy chasydyzmu, stanowiących jedną z najważniejszych idei oświecenia żydowskiego przez dużą część XIX w. Najbardziej znanymi wyrazicielami tej nowej tendencji byli Simon Dubnow, Michał Józef Berdyczewski, Icchak Lejbusz Perec, a nieco później również Martin Buber. W Królestwie Polskim, poza Perecem, reprezentowali ją głównie folklorysty skupieni wokół grupy „Wisły”, publicyści „Izraelity” oraz kilku literatów, wśród nich Andrzej Marek. Twórcy nowej kultury żydowskiej nie tylko wyrzekali się walki z chasydami (to miało pewną analogię w bagatelizujących postawach z początku istnienia Królestwa Polskiego), lecz także odrzucali samą ideę koniecznej transformacji ruchu chasydzkiego i przypisywali mu liczne zalety, których brakowało w świecie Żydów świeckich. W chasydyzmie poszukiwano przede wszystkim skarbnicy mądrości ludowej i nieskażonego folkloru żydowskiego, ludowego mistycyzmu, a przede wszystkim fascynującego tematu literackiego. Jedyną płaszczyzną ewentualnej konfrontacji z chasydyzmem była arena polityczna, jednak to również było znaczącą innowacją w stosunku do owego ruchu, dotychczas postrzeganego w kategoriach apolitycznych. Pogodzenie tych przeciwstawnych postaw było możliwe dzięki sięgnięciu po stary, wykorzystywany już w krytyce chasydyzmu motyw „złego wieku”. Ostrą krytykę politycznej aktywności współczesnego chasydyzmu łączono więc z idealizacją jego pierwszych mistrzów i ich ludowej mądrości. Uderzająca przewaga zainteresowań przeszłością była zapewne próbą ucieczki od realiów trwającego konfliktu, którego większość przedstawicieli młodej inteligencji żydowskiej – trzecie czy czwarte pokolenie „postępowców” – po prostu nie rozumiała. Nie można też wykluczyć, że do przekonania o końcu chasydzkiego świata skłaniał widoczny od lat dziewięćdziesiątych spadek popularności tego ruchu. Tak czy inaczej, chasydyzm, mimo swego upartego istnienia, był dla żydowskiej inteligencji początku XX w. tematem zamkniętym, należącym do świata przodków.



ANEKSY

I. CALMANSON O CHASYDYZMIE (1796)

[Jacques Calmanson: *Uwagi nad niniejszym stanem Żydów polskich i ich wydoskonaleniem*, z francuskiego przez J[uliana] C[zechowicza], Warszawa 1797, s. 18-19]

O sekcje zwanej Choside, czyli Gorliwców, Nabożników

Ta Sekta, szczególnie samym tylko polskim Żydom znajoma, dopiero zjawiła się przed lat dwudziestu. Międzybórz miasteczko podolskie jest miejscem jej wyłęgnięcia. Pierwiastki swoje winna rabinowi tchnącemu fanatyzmem, który na złe używając łatwości ludu, zawsze pogrążonego w niewiadomości, zawsze chciwego nowości i zdumiewającego się na wszystko, co nosi pozór cudu, był tak zręczny, że między nim uchodził za proroka. Głosił, że był mocen uzdrawiać wszystkie choroby przez kabałę. Ta osobliwszego gatunku nowość wielkie z początku skutkowałą omamieniem. Gmin jednym niczem przyciągany i zrażany zarówno jednym niczem, z skwapliwością zbiegał się do lepianki fanatyka po odzyskanie zdrowia, a chociaż sam tylko błąd pod jego strzechą znajdował; mimo tego jednak liczba uczniów jego wzmogła się znakomicie.

Sekta ta, która się jeszcze dotąd utrzymuje, odrzuca wszelką naukę prawa; przybiera sobie jakby zaszczyt jaki niewiadomość, którą przedtem jako wadę i występki zarzucano jej członkom, a z której sobie dzisiaj nadobną, a przynajmniej lenistwu dogodną, ukształtowała cnotę; jedną tylko zna naukę, kabałę, ale w tej ani rachuby, ani wypadku nie posiada. Życie rozważalne zaleca jako jedyne, do którego stworzony jest człowiek; w publiczności okrywa wszelkim zaniedbaniem osobistego zysku, ale pokątnie nie brata się z takowym wyznaniem. U nich majątki wszystkie są wspólne i prawie zawsze rządzą niemi starsi, o których bardzo wysokie powzięli wyobrażenie, i których nawet zdobią okazalszym bardziej niż przyzwoitszym tytułem *nieomylnych*. Nadto, ta umiejętność kabalistyczna, której głębokość i korzyści z przepychem wysławia ich starszyzna, a której tajemnice troskliwie i roztropnie dla swego zysku ukrywa przed tłumem, z powodu aby nie tylko dochowała niewzruszenie tyranicznej mocy, jaką ma nad umysłami, która jest jedyną zasadą i podporą ich powagi, lecz prócz tego aby okazała jakieś prawo do majątków przybywających zwolenników, ta mowa umiejętność kabalistyczna, dla nich samych jest niezgruntowaną tajemnicą. Te dwie okoliczności dziwić się każą, jak zręcznie korzystają z nierozsądnej gorliwości zwiedzionych od siebie prostaków. Ale z drugiej strony litować się trzeba nad brakiem światła, nad dobrą a nierozsądną wiarą tych nieoświeconych i łatwowiernych ludzi, którzy mniemają, że tym działaniem zaślepienia obłąkanego zupełnie czynią przysługę Bóstwu, gdy tymczasem wszystkie ich trudy idą na ofiarę dziwactwu kilku zmyślonych gorliwców, w których osobach, zawsze uciążliwie panujących, mają i mieć będą despotów, jeżeli rząd skutecznych nie obmyśli środków wygubienia tej szerzącej się zarazy.

Życzyć bez wątpienia należy, aby rząd przedsięwziął skore i skuteczne sposoby, ku założeniu tamy dalszego rozchodzenia się tak niebezpiecznej sekty w miarę maksym swoich, a niebezpieczniejszej jeszcze co do swych skutków; sekty, która się skwapliwiej rozchodzi, niż przepowiadać mogły mdłe jej zawiązki, a która niszczącym jadem swoim już niemal wszystkie zaraża synagogi. Czegoż nie powinni się obawiać z jej zaciekłości, nie tylko Żydzi, ale i kraj, gdzie się ten gad lęgnie, jeżeli nie będzie położona dzielna tama przystępom szaleństwa tych oślepionych zapaleńców? Fanatyzm ich tym jest straszliwszy, że się w dobrej wierze spuszczając na błąd, mniemają, jakoby pod sztandarem religii walczyli; a troskliwość o ustale-

nie i rozszerzenie równie bezbożnych jak okropnych dogmatów, kładą w szeregu najpierwszych powinności swoich.

II. Raport Sterna (1818)

[AGAD, CWW 1871, s. 43-46]

Do Wysokiej Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego

W skutek zlecenia mnie danego w przedmiocie znajdującej się między ludem Izraelskim w Polsce sekty tam nazwanej חסידים (Chasidim) następujące składam objaśnienie.

Słowo hebrajskie pojedyncze חסיד (Chasid), a w liczbie mnogiej חסידים (Chasidim) znaczy człowiek pobożny i świętobliwy, który wszystkie przykazania religijne, tak ceremonialne, jako i moralne, ściśle tak dalece zachowuje, że nad powinnością, która wszystkim pobożnym ludziom jest wspólną, ciągle postępuje i zawsze do tego dąży, więcej czynić dobrego niż prawo wymaga. Szczytna pobożność, wstrzemięźliwość, wstrzymania się od wszelkich do rozpusty prowadzić mogących obyczajów, pokora, miłość bliźniego i nieograniczona dobroczynność, takiego świętobliwego człowieka cechują. A że nie często taki człowiek z temi wszelkimi przymiotami wydarza się, przeto bardzo rzadko komu z Izraelitów przymiotnik חסיד (Chasid) bywał przydawany.

Przed laty dopiero kilkudziesiąt zjawił się na Podolu w mieście Międzybożu Izraelita rodem z Wołoszczyzny nazwiskiem Izrael i przydał sobie imię po hebrajsku באל שם (Baal szem), co znaczy działający przez rozmaite imiona Boga i aniołów sposobem kabalistycznym rzeczy cudowne. Udawał, że w każdym czasie umie przenosić duszę swoją do Boga, a ten z Bogiem związek wszelkie tajemnicy onemu odkrywa, że wszystkich udających się do niego chorych lub nieplodnych leczyć, nieszczęśliwych los polepszyć wyrokiem swym potrafi. Tenże Izrael Baal Szem zwabił do siebie z różnych miejsc małą liczbę osób i ci stali się jego uczniami, a razem rozsiewaczami wymyślonych cudów. Żeby zaś ta nowość większą u Izraelitów powagę uzyskać mogła, zaczął z swemi uczniami różnić się od innych Izraelitów w sposobie odprawiania codziennego nabożeństwa niezwykłym klaskaniem, najnieprzyzwoitszym skakaniem, i najdzikszym krzykiem, tudzież, odmieniwszy formę modlitw u Izraelitów polskich, litewskich, czeskich i morawskich, nieco odmienną formę u Izraelitów niegdyś hispańskich używaną przyjęli, udając, że ta forma jest najpewniejszą bramą, przez którą by modlitwa do nieba wchodzić mogła.

Wiadoma skłonność prostoty i mniej rozsądnej części ludu do zabobonów i odgłosu rzeczy cudownych stało się powodem, że niektóre osoby chorujące albo w jakiej nieprzyjemności domowej zostające do niego udali się. A ponieważ że rozgłosili, iż przez ich nadzwyczajne mistyczne czyny i gorliwości fanatycznej w modlitwach, w ścisły związek z Bogiem i aniołami zostają, przeto przybrali sami między sobą imię חסידים (Chasidim). Z tym wszystkim lud izraelski w ogóle gardził niemi i ich mistyczną nauką tak dalece, że nazwisko Chasidim stało się przymiotnikiem ironicznym. Po niektórych miejscach, nazwano ich Kitajcami, z powodu że nie używali do odziania materii wełnianej, lecz tylko kitaju, z obawy, że może się znajdować jaka nitka lniana w wełnie wtrącona, i przeto tylko odzież kitajową mieli.

Po śmierci wspomnianego Izraela Baal Szem uczniowie jego rozeszli się w różnych okolicach i każdy z nich, w swej okolicy rozgłosił, że on od swego przewodnika odziedziczył tajemnicy w cudotwórstwie. Nauczał i za obowiązek wprowadzał, że każdy przybywający do niego z jaką prośbą musi mu wprzód dać פידון (Pidion), co znaczy okup za duszę, a na ten czas dopiero może być pewnym, że

prośba jego pomyślny odbierze skutek. Każdego z nich staraniem było, aby młodzież i część Izraelitów mniej rozsądną, szczególnie bogatych oraz płci żeńskiej, omamiać i usidlić. Najusilniej przeto troskliwymi byli, aby wszędzie po miastach i miasteczkach mieli swych partyzantów i żeby ciż osobną mieli izbę lub szkołkę do odprawiania nabożeństwa podług ich zwyczaju, klaskaniem, skakaniem i innymi nieprzyzwoitościami, szczególnie zaś do swych schadzek, iż tym sposobem snadniej młodzież do swego towarzystwa wciągnąć by mogły. Gdy po tym który z takowych hersztów umarł, powstali na jego miejsce kilka z partyzantów czyli uczniów jego, ogłaszając siebie przewodnikami i postępując tym samym trybem jak ich hersztowie, pomnażali zabobony i posunęli do najwyższego stopnia oszustwo.

Stan i postępowanie Chasidim w teraźniejszych czasach jest taki, iż rozgłaszają między pospółstwem izraelskim, że w tym lub owym mieście znajduje się ten i ten Izraelita, który natchnionym będąc duchem świętym, wszystko widzi, że przez związek duszy jego z Bogiem wszelkie przypadki w świecie swym wyrzeczeniem odmienić może. Na wzmocnienie swych wniosków przytaczają zmyślone czyny jego cudowne. Na ten odgłos osoby łatwo wierne, a szczególnie płci żeńska [!], udają się do tego herszta, osobiście albo przez posłańca na piśmie, częścią z rozmaitemi zapytaniami, np. czyli ma się w tym lub w owym handlu wpuszczać? Czy ma z tą osobą w związek małżeński wchodzić lub nie? Czy małżonkowie mają z sobą żyć lub rozwodzić się? Częścią zaś z prośbami, np. o płodności, o szczęściu w handlu, o wyzdrowienia chorego, o wyratowania z jakiego nieszczęścia, o odzyskania kradzieży, o wypędzenia diabła czyli złego ducha z człowieka, o otrzymaniu pomyślnego skutku na podaną prośbę do zwierzchności, o wygraniu procesu. W ostatnich dwóch przypadkach niektórzy nawet biorą z sobą albo posyłają ten papier, na którym prośba lub jaki akt ma być spisany, celem aby ten świętobliwy herszt ten papier pobłogosławił. Przy każdej takowej okoliczności musi być dany hersztowi Pidion, czyli okup za duszę. Zapewniają Chasidim, iż co tylko herszt wyrzeknie, to stać się musi, dodając przy tym warunek, aby proszący bez najmniejszego powątpiewania w Chasidim i ich herszcie zupełnie wierzył. Ci osoby proszące pospolicie obierają od herszta Chasidim pomyślne zapewnienia, a gdy się potem opacznie dzieje i oszukany na to sarka, tedy potrafią sobie Chasidim wykrętami poradzić, że proszący pewnie nie musiał wierzyć w ich herszcie albo też że proszący potem stał się grzeszniejszym niż był wprzód.

Postąpili z oszustwem i zabobonami jeszcze dalej, iż niesłychanym dotąd sposobem Chasidim i zwodzeni przez nich osoby na grobach zmarłych świętobliwych hersztów swe piśmienne prośby składają. W tych miejscach syn zmarłego lub inny po nim w przewodnictwie następujący jest w tych przypadkach pośrednikiem między zmarłym a prośbę podającym i udziela skutek prośby, ale to musi poprzedzać Pidion, czyli okup za duszę.

Takich hersztów chasidim namnożyło się w Polsce w teraźniejszych czasach, każdy z nich z osobna ma po różnych miejscach swych partyzantów, a tak niektórzy Chasidim uważają tego, niektórzy zaś kogo innego za świętobliwego w wyższym stopniu. A chociaż wszyscy Chasidim do wspólnych zamiarów oszustwa, rozszerzania zabobonów, i zacielenia światła celują, jednak wydarza się częstokroć między samymi hersztami nienawiść i kłótnie, każdy z nich utrzymuje, że drugi jest niegodziwy i oszust.

W każdym mieście lub miasteczku, gdzie kilka osób Chasidim znajdują się, wszelkimi starają się sposobami, aby mieli osobne miejsce, niby do osobnego odprawiania nabożeństwa, a najpryncypalnie do swych częstych rozpustnych schadzek. To służy im do łatwiejszego zwabienia do siebie młodzieży. Jest to miejsce do wylegania różnych zabobonów nieobyczajnych i niemoralnych postępków, tam to próżniactwo staje się przyrodeniem. Schadzki bywają u nich częste, szczególnie zaś w Sobotę przed wieczorem na Seuda Szłyszys (Seuda Szłyszys), co znaczy trzecia sobotnia biesiada, w ten czas jedzą, piją i śpiewają pieśni. Herszt ich udziela im do ugruntowania szkodliwych zabobonów dążące niedorzeczne wykłady piśma. Po tym odprawiają wieczorne nabożeństwo i znowu biesiadują Seuda Szłyszys -

(Meławe Małke) znaczy odprowadzenie królową, co alegoryczne ma znaczenie, odprawienie wychodzącego Szabasu, piją, śpiewają i skaczą, co trwa pospolicie aż do północy, a częstokroć i przez całą noc. Ciż Chasidim usiłują wmawiać, iż postępowanie to jest drogą do otrzymania związku z Bogiem prowadzącą.

Daleko znaczniejsze schadzki i zjazdy bywają u hersztów Chasidim wyższego stopnia, zbierają się z różnych odległych nawet okolic do niego na Święto lub Szabas, możniejsi jeżdżą, a ubożsi pieszo odbywają podróż. Często wydarza się, że młodzież bez wiedzy rodziców, a nawet przeciw wyraźnej ich woli, wykrada ją się, przynoszą z sobą tak za siebie, jako też od innych osób nie przytomnych Pidion, czyli okup za duszę, z dołączeniem na piśmie imię proszącego i przedmiot prośby. Tam się wszystko odprawia jeszcze dziwniejszym sposobem, okazałość mistyczną i kabalistyczną nabiera poważną postać. Każde słowo, co tylko herszt duchem świętym (podług ich wniosków) natchnięty wyrzeczce, jest znakiem, że też samo w niebie ogłoszono. Znaczna część młodzieży bawi tam po kilka niedziel i wprawia się jeszcze lepiej w próżniactwie i zabobonach.

To całe postępowanie i nauki podczas schadzek i zjazdów przez Chasidim dane celują, aby prócz religijnej i ich mistycznej nauki młodzież żadnym innym naukom i umiejętnościom nie oddała się i tak dalece wstręt do nauk i umiejętności wpajają, że nawet czytać książkę naukową, chociaż żadnego z religią nie ma stosunku, jedynie że ona jest w innym języku i innemi literami, za występki poczytują.

Lud Izraelski w Polsce w ogóle biorąc, ubolewa wprawdzie, iż ci oszuści i zwozdziele z każdym dniem więcej zabobony aż nadto szkodliwe rozszerzają i młodzież od oświaty oddalać usiłują, lecz nie ma tej siły, aby temu złemu zaradzić mógł.

Po takowym objaśnieniu, które na własnym doświadczeniu i przekonaniu gruntuje się, zdaje mi się być rzeczą potrzebną, aby Wysoka Komisja Rządowa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego postanowiła: żeby Chasidim znajdujące się po miastach i miasteczkach osobnych izb lub szkółek do odprawiania nabożeństwa nie mieli, lecz łącznie z innemi Izraelitami w bóżnicach podług dawnego zwyczaju nabożeństwo odprawiali oraz żeby wszystkie ich schadzki i zjazdy pod jakim bądź pozorem najsurowiej zakazane byli.

w Warszawie d. 29. Września 1818 r.

/podpisano/ Abraham Stern

III. Raport Schönfelda (1820)

[AGAD, KWK 702, s. 73-86]⁶²⁴

Ob die Männer Israels - besonders die Chassidim - sich des Bades jüdischer Frauen bedienen dürfen? - Ein von der kalischer Woywodschafts-Commision unter d[em] 29ten October d[ieses] J[ahres] sub. Nr. 2497 abgesondertes Gutachten von Schoenfeld

Kalisch im Novfember] 1820

Inhalt

§ 1 Eingang

⁶²⁴ Dziękuję Christianowi Britzke i Susannie Schlösser za pomoc w transkrypcji tego tekstu.

§ 2 Entstehungsgeschichte der Chassidim

§ 3 Von dem Ritus der Chassidim

§ 4 Die Reinigung der Juden, besonders in Beziehung auf das Baden der Chassidim

§ 5 Ob die Männer und Frauen Mosaischer Confession von ein u[nd] demselben Bad Gebrauch machen dürfen?

§ 6 Dürfen daher die Chassidim in der Stadt Stara Częstochowa sich des dortigen jüdischen Frauenbades bedienen?

§ 7 Schlußbestimmung

Motto

Dank alles, was du glaubst, noch zehnmal ernsthaft über

Eh du dich übereilst, steh still, und zweifle lieber. -

Gieb keinem Vorurtheil des Alterthums Platz,

der allerälteste ist oft der schwächste Satz,

Vom Irrthum oft erzeugt, vom Anschein angepriesen,

Geheiligt durch die Zeit, obgleich noch unerwiesen.

Dusch

§ 1 Eingang

Alle Gebräuche, Gebote und Ceremonien der Juden, welche nicht in dem Pentateuch enthalten sind, gründen sich auf den Talmud, und entlehnen ihr Ansehen von diesem. Es findet jedoch eine Abweichung in ihren Gebräuchen, Ceremonien und in den Liturgien statt, deren sich die Israeliter zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Ländern bedient haben. -

So haben die deutschen, polnischen und russischen Juden einerlei Gebrauchsvorschrift (Minhag) die spanischen und portugisischen Juden aber eine andere, welche wiederum von jener der italienischen und levantinischen Juden abweicht. Diejenigen zu China und Indischeland [?] haben abermals eine andere. Allein in den Hauptpunkten des Glaubens und der Gebräuche stimmen alle miteinander überein.

§ 2 Entstehungsgeschichte der Chassidim

In den Jahren 1760 und 65 machte sich zuerst ein gewisser Israel Loebel zu Międzywórz [!] in der Ukraine bekannt. Dieser Israel, ein Mann von vielem Ehrgeitze, sehr wenig bewandert in den Kenntnissen des Talmuds, und daher wenig Hoffnung zur Berühmtheit unter seinen Glaubensgenossen voraussehend, aber dennoch voll von dem eitlen Wahn, sich einen berühmten Namen zu machen, schlug den Weg eines Cagliostro ein, er ward - ein Geisterbeschwörer: - „Mein Geist“ sagte er - „reißt sich öfteren von meinem Körper los, um die Neuigkeiten in der Geisterwelt zu erforschen. Er offenbahrt mir, was da vorgeht, und unterrichtet mich von manchem Bösen, mit dem die Geisterwelt unsere Erde bedroht“. -

Israel Loebel legte sich das Prädicat Chassid bei. Dieses Wort heißt in der Ursprache fromm, nach der Auslegung der Chassidim aber bedeutend (?). Chassid ist ein Mench, der nicht damit zufrieden ist, die Ceremonialgesetze Moses und der Talmudisten zu befolgen, sondern sich besonders angelegen sein läßt durch seine Gerechtigkeit sich inniger mit Gott zu Verbinden. -

Durch Zuziehung der reichen Juden zu seiner Secte, gewann diese an Umfang und Stärke.

§ 3 Von dem Ritus der Chassidim

Außer den gewöhnlichen unzählbaren Ritualpolizei-Gesetzen der Juden und der Ceremonialgebräuche, welche die Chassidim ganz scrupolös befolgen, haben sie noch eine Menge Gebete, welche ein unverständliches Gemisch von cabalistischen neuplatonischen chabatischen Mysteriums zusammengesetzt, der seinen Ursprung aus dem Talmud haben mag. Ein eigenes System bilden sie nicht oder

aber so wenig findet man bei ihnen besondere gedruckte Gebetsbücher oder Heiligtumsbücher. Handschriftliche mögen sie im Geheimen besitzen. Sie haben kein öffentliches Oberhaupt, sondern der Frömmste und gelehrteste unter ihnen, den sie Magid (Redner) oder auch Baal Schem (Cabalist-Geisterbeschwörer) nennen, ist gewissermaßen der Erste unter ihnen, und der jedesmal auf seinem Sterbebett seinen Lieblingjünger zu seinem Nachfolger erwählt. Dieser Erste - (den sie gewöhnlich schlichtweg Rabbi nennen), ist ein Wunderthäter, Amuletenkrämer, der mit Verstorbenen Umgang haben will. Das mystische Buch Sohar (aus syrisch-chaldaischen Phrasen zusammengesetzt) ist ihr delphisches Orakel. - Die Chassidim werden von den anderen Juden gehaßt, ob sie gleich keinen sittenlosen Lebenswandel beschuldigt werden können. Wahrscheinlich fürchten die Talmudisten ihre Zunahme der Rivalität wegen. - Daß keine Klagen sich über sie erheben, liegt - wie David Friedländer richtig bemerkt - theils an dem Mangel der Klagepunkte, theil weil unsere Obrigkeit bis jetzt von der inneren Verhaßung der Juden leider keine Notiz genommen hat. -

Außer dem Königreiche Pohlen, dem österreichischen und russischen Pohlen, gibt es unter den Juden keine von der Chassidim Seite. -

§ 4 Die Reinigung der Juden, besonders in Beziehung auf das Baden der Chassidim - betreffend

Mit der Auflösung des Israelitischen Staats, hat auch ein großer Theil, der im Pentateuch vorkommenden und im Talmud erläuterten Gesetze, aufhören müssen, insofern selbige mit Local- und temporellen Verhältnissen verbunden waren, und dieses traf besonders die Reinigungsgesetze. Vor diesen als zur Sache hierhergehörend, nur soviel das Waschen und Baden, wie überhaupt Reinlichkeit, besonders des Körpers - welches Letztere im Orient noch sehr herrschend ist - ist dem Juden als polizeilich Ritualgesetz, in der Bibel sowohl wie in den Commentaren, vor allem dem Talmud, überall empfohlen. (Was aber unsere Juden Pohlens leider wenig beherzigen) Wenn sich daher die Chassidim zur Pflicht machen, das kleinste Ceremonialgesetz ihres Glaubens zu erfüllen, und welches in Beobachtung der Reinlichkeit besonders lobenswert ist, so ist es keinem Zewifel unterworfen, daß sie noch hieran scrupolös sind, und dies Baden kann daher:

„alls ein zu ihrem Ritus gehörender Akt mit Fug und Recht angenommen werden“.

§ 5 Ob die Männer und Frauen Mosaischer Confession von ein und demselben Bad Gebrauch machen dürfen?

Die Talmudisten bestimmen die Zeit des Bades der jüdischen Frauen (nach der jedesmaligen Menstruation) in der Dämmerung, wo sich das Tageslicht in die Nacht verliert. Dieses Bad (Mikwa) soll eine Cysterne von der Tiefe eines Mannes seyn, die von Quellwasser gefüllt worden ist. Daß sich die jüdischen Männer in einer solchen Mikwe baden, oder nicht baden sollen, ist weder im Talmud noch sonst in den Rabbinischen Schriften anzutreffen.

§ 6 Dürfen daher die Chassidim in der Stadt Stara Czeszochowa sich des dortigen jüdischen Frauenbades bedienen?

Diese Frage kann ich mit Gewissenhaftigkeit aus den bereits einleuchtenden oben angeführten Gründen bejahen. Nur muß die Zeit hierzu dermaßen festgesetzt werden, daß Anstand und Sittlichkeit nicht verletzt werde; welches sich die dortigen Chassidim gewiß gefallen lassen werden.

Solche Festsetzung der Badezeit, kann am Besten in Loco durch eine sachverständige Delegation näher anberaumat werden.

§ 7 Schlußbestimmung

Es dürfte hier vielleicht der passende Ort seyn etwas über die öffentlichen Bäder (Mikwas) für jüdische Frauen, zu sagen. - Wenn Wildberg in seinen Schriften einer medizinischen Gesetzgebung, Seite 4 § 3 sagt:

„Da der einzelne Einwohner weder Einsicht noch Gelegenheit hat, das wahre Verhältniß, so wohl der ganzen als einzelnen Theile zu überschauen, da ihm das Vermögen fehlt, die Hindernisse des Wohlseyens zu entfernen, und bei dem Mangel deßelben, die beste Hülfe sich zu verschaffen, da er am wenigsten die Folgen

unvermeidlich gewesener Einflüsse vermuthen, ja nicht einmal verringern kann, so hat er die gereifte Forderung an die Stunde zu machen, dass er nicht nur sein Leben vor öffentlicher Gewalt schütze, sondern überhaupt für sein körperliches Wohlseyn Sorge, oder durch Gesetze, Einrichtungen oder Anstalten ergänze, was der Einsicht und dem Vermögen des Einzelnen nicht möglich ist“.

Treffen die eben angeführten Worte des vortrefflichen Gelehrten nicht besonders die Badeanstalten (Mikwas) für jüdische Frauen? Warum stehen diese Bäder (sogar als öffentliche Anstalt) nicht unter medizinisch-polizeilicher Aufsicht? Hat nicht der Herr Doctor Wolff zu Hamburg gründlich genug dargethan – in seinem Werk „Krankheiten jüdischer Frauen“ – welcher Nachtheil die Mikwa (ohne ärztliche Einrichtung veranstaltet, ohne ärztliches Vorwissen gebraucht) auf die Gesundheit jüdischer Frauen hervorbringen?

Mögen die Juden als Fremde (hospites) als Sassen (durch das Sassenrecht jus incolatus) oder als Bürger (civitate donare) angesehen werden, so dünkt mich dass sie die gereiften Anforderungen verstanden haben, für ihre Gesundheitserhaltungspflege zu sorgen.

O möchte doch unsere humane und weise Regierung, wie sie bereits begonnen – auf das Ritual der Juden mehr und mehr eingehen, dass der Jude nicht mehr als Jude, sondern ehrenvoll als Pohle mosaischer (jüdischer) Confession dastehe, und sprechen mit deren heiliger sinniger Vohs (?)

„Nicht mehr verfolgt wird Lehr und Meinung,
Nicht gilt vor Gottesdienst ein Brauch;
Nur Lieb ist aller Kirchen Einung,
der Tempel und Moscheen auch“.

Schoenfeld.

IV. Memoriał Moszkowskiego (1845)

[AGAD, CWW 1436, s. 215-233 (fragmenty)]

O potrzebie reformy ludu żydowskiego i środkach doń

[...]

2. Sekta chasydymów, których liczba coraz więcej pomnaża i wzmacnia się i cały kraj ciemnością, zabobonstwem i przesądami zalewają, najwięcej wszystkie zbowienne postanowienia rządu do oświaty Żydów dążące zniweczają i potępiają; oni to, a zwłaszcza ich naczelnicy, czyli Rebowie, nie dopuszczają oddania dzieci lub młodzieży do szkół chrześcijańskich lub do światłego nauczyciela żydowskiego. Naczelnicy ci, którzy żadnej nauki gruntownej teologicznej, ani żadnego języka, nawet hebrajskiego, gruntownie nie znają, gdy im się udaje pewną liczbę zwolenników, następczyków i pomocników na stronę swoją zaciągać, już przybierają tytuł Rebe, czyli Naczelnik i usiłują największą ciemność, zabobonność przesądów, nienawiść religijną, przewrotnych i alegorycznych wykładów między temi wpajać, bo przez to są w stanie wyłudzić pieniędzy, rozszerzyć i utwierdzić swych wybiegi z wróżeniem, gusłami, umiejętnością leczenia chorych, zastarzałych defektów i pozbawionych zmysłów, utrzymując także, że potrafią przez swe obroty postanowienia rządowe zniweczyc, winowajców i defraudantów od kar uwolnić, a to wszystko niby za pomocą talizmanów itp. i oni to nie pozwalają rodzicom, aby dzieci ich uczyli się w szkołach chrześcijańskich obyczajów i wiadomości, a nawet języków ojczystych rosyjskiego i polskiego, gdyż dobrze wiedzą, że czym więcej

oświata między Żydami się rozszerzy, tym więcej ich niegodziwe sekta upadnie i zniknie. Jak też o nich nie ma śladu w Niemczech i innych krajach.

Do tych to naczelników, czyli Rebów zjeżdżają i zgromadzają się z odległych okolic Królestwa mężczyźni, kobiety z dziećmi i nawet całymi rodzinami, po kilkaset osób na szabasy, a po tysiące na święta, syjąc im pieniądze i pomocy i rady ich do wszystkich czynności handlowych i domowych zasięgając, u nich po kilka tygodni przesiadują, oddając się wszelkim próżniactwom, rozpustom, pijaństwu i zgorszeniu, zapominają się o potrzeb domowych i rodziny troszczyć i tam młodzi ludzie namowami i nadziejami dobrego powodzenia uwodzeni, co tylko posiadają, a co rodzicom albo żonom z kosztowności okradają i zabierają, nawet odzież, tam na hulanki wyprzedają i utracają, w mniemaniu zyskania przez to przychylności Rebi, który nad wszelkimi ich obrotami i czynnościami czuwać obiecuje. A te wszystkie niegodziwości dzieją się pod sprzyjającym okiem burmistrza miejscowego, który chętnie i z przysileniem na takie rozpusty i bezprawia się patrzy i one cierpi, bo gdzie tacy naczelnicy mieszkają, tam burmistrz znaczne mają korzyści, tak od samych oszukujących naczelników czyli Rebów, którym bez ograniczenia wykonać swoje kuglarskie sztuki i przechowania u siebie bez celu mnóstwo ludzi pozwalają, a przy tym od przybywających codziennie chasydymów różne datki wybierają, tak tytułem, że świadectwami opatrzeni nie są albo że są zbiegłymi defraudantami, lub obwinieni o przestępstwa, albo też za widymowanie świadectw, a w ogólności za dozwoleństwo dowolnego tułania się i czynienia bezprawia. [...]

[...Należy...] znieść sekty chasydymów, a mianowicie zakazać, aby ci po miastach lub wsiach nie mieli oddzielne izby do odprawiania nabożeństwa, tak zwane chasydem sztybeł i miewać w takich schadzki, bo tu wszelkie rozpusty, rozwiązłość i pijaństwa się dzieją, tu wszelkie zuchwalstwa, bezkarność, nieposłuszeństwa i próżniactwa, tudzież nienawiść i wstręt do wszelkich nauk i prac nauczyć się można, a nade wszystko i najprędzej zabronić trzeba naczelnikom, czyli Rebom, ażeby pod karą na oszukańców i dążących do skażania obyczajów przepisaną, nie wazyli się zgromadzać u siebie miejscowym lub obcym Żydom i kobietom, czy to pod pozorem odprawiania nabożeństwa, udzielenia rady do przedsięwzięciach i handlach, lub wróżenia i leczenia ułomnych, albo zmysłów pozbawionych itp. oszukaństw. Także nie wazyli się wybierać składki, jak to często czynią, celem zniszczenia zbawiennych postanowień rządowych, lub też przyjąć najmniejszej ofiary pieniężnej lub w efektach pod karą osobistą, jaką Wysoka Komisja Rządowa oznaczy, i konfiskowania tych ofiar na szpital. Burmistrz zaś takiego Rebe lub zjazdów i zgromadzeń obcych Żydów obojej płci i wieku w mieście pod zarządzeniem jego będącym cierpiący lub burmistrz taki, który by świadectw do udania się do naczelnika lub innych chasydymów udzielić powazył się, lub też dopuścił w oddzielnych izbach, a nie w bóżnicach, razem z innymi, bez hałasowania i z uszanowaniem nabożeństwa odprawiać i pozwolił mieć schadzki lub też pozwolił im wmieszać się lub krytykować do interesów szkolnych, rzemieślniczych i rolniczych, tyle im nienawistnych, z urzędu złożony i w miarę wykroczenia i sprzeciwienia się zbawiennym zamiarom rządu osobiście ukaranym zostanie. [...]

Eliasz Moszkowski

V. Eol i Febus (Bajka) (1863)

[*Eol i Febus (Bajka)*, „Jutrzenka” 3 (1863), nr 7, s. 1-2]

Na Olimpie zasiadali Bogowie, radząc nad dobrem mieszkańców planety. Wielkie reformy wzięto pod rozbiór, jak rodzaj ludzki uszczęśliwić, jak chronić go od upadku, jak usuwać zawiści religijne, narodowe i kastowe, jak samolubstwo zamienić na miłość bliźniego, słowem jak restaurować wiek złoty, za którym świat tak długo tęskni.

Nagle w poważnym kole Rodziców Olimpu rozległ się śmiech homeryczny, spostrzeżono na Grzybowie w kraju Lachów postać młodzieńca ubranego tak dziwacznie, iż najpoważniejsi senatorowie rozmarszczyli swe czoło. Na głowie pomimo upału słońca letniego nosił on czapkę futrzaną ogromnych rozmiarów, z pod tej czapki widać było głowę prawie do szczętu ogoloną, ale dwa pasma włosów z skroni obwisły, tak długie, iż dosięgały ramion; broda, owa ozdoba rodzaju ludzkiego, była w zupełnym nieładzie: krzywa, niekształtna, niewyczesana, wyglądała raczej na kołtun szpecący twarz ludzką aniżeli na ozdobę podbródka; wąsy, na cześć których tyle pieśni śpiewano w kraju Lechitów, rosły dziko nad ustami jak chwasty w zaniedbanym ogrodzie. Ciało tej dziwacznej figury okryte było długą czarną opończą, z po za której jakby na uwydatnienie przeciwieństwa wisiał rodzaj fartucha wątpliwej białości, zakrywający brzuch aż po kolana; spodnie krótkie i pończochy zdawały się pochodzić z czasów rycerstwa, ale pantofle na nogach i gołe pięty zdradzały zagadkowy jakiś kostium, nieznanym nawet wszystkim Bogom.

Gdy się uciszyły puste śmiechy obradujących, Jowisz się odezwał w te słowa: „Wartość wewnętrzna człowieka bez wątpienia przeważa zewnętrzne formy, rozśmieszyło was to nadwiślańskie zjawisko tak dalece, żeście nie zważyli na jego czoło pełne myśli, na jego oko pełne ognia, na twarz zwiastującą grę wyższych uczuć. Wszakże i estetyka ma swoje prawa, a rodzaj ludzki winien przede wszystkim nie być śmiesznym, nie masz nic bardziej upokarzającego jak śmieszność. Kto z was doradcy moi podejmie się skłonić tego młodzieńca do zrzucenia tej karykatury ubiorów wschodnich, rycerskich i staropolskich?” I odezwał się Eol: „Władco nieba! chciej mi poruczyć to spełnienie Swej wysokiej woli!” A Jowisz zezwolił.

Eol rozkiesznął uwięzione w pieczarze wiatry, które
velut agmine facto

Qua data porta, ruunt et terras turbine perflant.

(Aeneidos - Liber I)

Spodziewał się potężnym tchnieniem zrzucić z młodzieńca jego szaty; ale im bardziej dęły wiatry, tym silniej owijał się młodzieniec w swą odzież, tym mocniej trzymał swą czapkę, tym uparciej ścisnął opończę.

Po bezskutecznych usiłowaniach, Eol który zburzył tyle okrętów, zerwał tyle dachów, zginał jak trzcinę stuletnie dęby i wyrwał je z korzeniami, nie mógł podjąć uporowi *fanatyzmu* i zapalony gniewem oświadczył na Olimpie, iż młodzian ten, którego poprawy się podjął, nie chciał pojąć jego zamiarów, że więc nie ma żadnej nadziei wyleczenia.

Wtedy odezwał się Febus: „Gwałtowne środki mogą niekiedy działać skutecznie, ale tylko na umysły słabe, młodzieniec, którego poprawić zamysłamy, jest nieugiętego charakteru, dla tego Eol go nie pokonał; można mu bronić tego, gdy chce być śmiesznym na zewnątrz, jeżeli tylko wewnętrznie godnym jest poważania? władco nieba, mnie dozwól doświadczyć na nim sił swoich, zaręczam za pomyślność skutku”.

A oto na wysokim niebios kole roztacza Febus swój rydwan złoty, a jego ruma-ki pędzą po przestrzeni buchając ogniem ożywczym; promienie tego ognia padły na zadyszanego jeszcze wyciem wiatrów młodzieńca na Grzybowie, a ogrzany ciepłem zbawiennem *oświaty* zrzucił z siebie i kołpak futrany i opończę jedwabną, obciął długie włosy, uporządkował nieład brody i wąsów, obejrzał się do koła i ujrzał uśmiechającą się doń naturę całą, nie słyszał więcej ryku Boreasza nad głową, lekkie zefiry wiejące z Zachodu ochłodziły żar słońca i przejrzał na zawsze. - A na Olimpie pusty śmiech zamienił się na oklask podziwiania, a Grzybów przestał być Grzybowem!

VI. Cadyk Brukman i piotrkowscy doktorzy (1870)

[AGAD, CWW 1411, s. 550-557]

Królestwo Galicja Austriacka
24 Dekabra / 5 janwarja 1869/70

Wasza Ekscelencjo Miłościwy i Dostojny Panie!

Od najdawniejszych czasów praktykowanem jest u ludu starozakonnego, że znani ze swej niepowszechnej pobożności mężowie uczeni miewali i mają swych stronników do nich przybywających, których nazewamy Hussytami. Tak więc różni różnych Rabinów sobie za wzór i przewodników wybierają, a zwyczajem ich jest wynurzać przed swoim Rabinem wszelkie swoje dolegliwości i potrzeby, tak materialne, jako i duchowne, prosząc o radę i o modlitwę za niemi do Boga, a tak dawana rada pochodzi w duchu pisma świętego (Talmudu) i z praktycznego doświadczenia Rabinów.

Rabini ci godzą zwaśnionych, upokarzają dumnych i zapamiętałych i mają troskliwość, aby złemu kres położyć.

Osoby takiego rodzaju potrzebują do skutecznienia modlitw swych i nabożeństwa odpowiednich celowi przychodów, ażeby myśl była myślą i ażeby być usposobionym, za pomocą modlitw gorących do złączenia się w duszy z Najwyższą Istotą.

Nie mogą oni więc odbywać nabożeństwa wspólnie z innym zwyczajnym ludem, lecz w tej tylko godzinie, którą oni znajdują za odpowiednią, dlatego też Rabini mają w swoich mieszkaniach oddzielne swe domy modlitw, a stronnicy w tych celach do nich przybywający dokładają swe modlitwy codzienne do godziny odbycia takowej przez Rabina, aby nabożeństwo to w zgromadzeniu z tymże miało miejsce, jak religia mieć chce.

Przyjętym jest także powszechnym zwyczajem przy takim widzeniu się z Rabinem dawać mu ofiary dobrowolne według chęci i możliwości dającego, a nie ma tu żadnego przymusu ani narzucania woli ze strony Rabina w tym punkcie, bo chociażby kto i nie ofiarował, to również Rabin nie będzie żądał.

Otóż w mieście Petrkwie obok Rabina miejscowego znajduje się podobny wyż określony Rabin, niejaki Mosiek Brukman, przed 24ma laty jeszcze przez Rząd Rossyjski mianowany duchownym wyznania mojżeszowego. Brukman ten w młodym wieku swoim utrzymywał się jako brukarz po miastach i z budowy szosy.

W roku 1820 przyjętym był przez entrepreneurów budowy szosy z Lublina do Zamościa jako powiemy i do dyrygowania robotą; miał wielką łaskę wówczasniego prezesa komisji wojewódzkiej (teraz gubernatora), a to z powodu jego zdatności i rzetelnego obchodzenia się z ludźmi w interesach pieniężnych i innych. Był on przedstawiony Najjaśniejszemu Aleksandrowi I w przejeździe ówczesnym przez Lublin, rozmawiał z nim 16 minut, zaszczycony był medalem złotym i 150 dukatami.

W 34 roku życia swego przesiedlił się do miasta Szydłowca, gubernii radomskiej, gdzie zawód swój zaniechał i poświęcił się jedynie służbie Bożej, wystrzegając się troskliwie wszystkich zbyteczności i odmówił sobie wszelkiego przyjemnego życia światowego; wtenczas to zaczęli ludzie przybywać do niego — nawet z odległych krajów — z interesami jako do Rabina w sposób jak wyżej.

Później jakoś w roku 1832 uprosił go kahał wraz ze znakomitszemi obywatelami miasta Petrkowa, aby się przesiedlił do Petrkowa jako przewodnik religii i aby wpajał w lud izraelski bojaźń Boską w sposób poprzód określony, tym sposobem pomnażał się zjazd do niego z Kraju Polskiego, Pruskiego, Galicji i Węgier.

Brukman ten tak dalece jest czystym ode wszystkich zbytków światowych, że już od lat 38 codziennie zachowuje zupełny post, nie używając pokarmu ani napoju aż do godziny 10tej w nocy i wtenczas nawet nie pożywa chleba ni mięsa - wyjąwszy dni świąteczne i sobotnie; zaś w całym życiu swoim nie używał i nie używa żadnych trunków.

Wiele nieplodnych stało się płodnymi i wiele chorych ozdrowiało w skutek wnoszonych modłów jego z niemi do Boga, a bardziej dotknięci chorobą umysłową i ciężką, których ilość niemałą uszczęśliwił; wiele biednych wspierał, wiele podupadłych na majątku wydzwignął z upadku i rozpacz; albowiem większą połowę zabytku własnego - od uczęszczających do niego otrzymaną - obrócił na dobroczynność biednych i potrzebnych.

Ten to Brukman - oprócz naprowadzania swych uczestników na drogę Boską, wpajał w nich zawdy miłość ku Cesarzowi, a tern bardziej ostrzegał wszystkich uczestników krajowych przez cały czas trwania powstania w Polsce, aby zachowali poddaństwo i uszanowanie ku Cesarzowi, Aleksandrowi II Wszech Rosji i by nie łączyli się z powstańcami Kraju, gdyż nie poszczęści się im, oprócz tego w każde Święta odprawiał w domu modlitwy w mieszkaniu sporządzonym zaraz po ukończeniu nabożeństwa w czasie zgromadzenia narodu kazania dobitne i przekonywał ich przepisami religijnymi z Biblii (Talmudu) itd., że nie wolno się z poddaństwa cesarskiego uporem wyłamywać; również odprawiał nabożeństwa i modły za Cesarza Wszech Rosji i Jego Familię, nadto ze swych kazań i mów odpisy poczynił i oprawione szkłem na ścianach umieścił; również podobne wypisy uczestnikom swym udzielał z poleceniem, by się codziennie podobnie jak on modlili.

My z tutejszego kraju od lat 20tu łącznie z innymi naszego wyznania mężami jeździmy do wspomnianego Brukmanna corocznie przynajmniej raz, a czasami i dwa razy, na nauki; lecz niestety od r. 1867. już nie jeźdzemy, a to z przyczyny, że gubernator petrkowski p. Kochanów, zakazał wstępu do tegoż Brukmanna pod karą pieniężną i aresztu z powodów - każdego zastanawiających - a te są:

W roku 1869 zachorowało w Petrkowie dwóch żandarmów z tamecznej komendy, tj. Nowaków Piotr i Choromiejów Jakób na pomieszenie zmysłów. Komendant ich radził się przez 8 miesięcy lekarzy miejscowych i usiłował przywrócić do zdrowia; ale mu się nie udało; odesłał ich zatem do Brukmanna, któren jedynie modlitwą swoją przywrócił ich do zdrowia w przeciągu 8miu [!], poczem zaraz służbę pełnili.

Komendant żandarmerii wyśmiewał z lekarzy petrkowskich, a ciż ostatni zaczęli Brukmanna obgadywać i prześladować, najbardziej doktor Szein i Szancer - którzy jako niemieccy żydzi i tak już dość tchnęli nienawiścią ku religii, która do wszystkich uczestników przybywających do takich Rabinów najgorliwiej utrzymwaną i zachowaną zostaje - bowiem kto nie ma religii w sercu i duszy, po takim ani uczciwości w stosunku ludzkości, ani wierności dla Monarchii, ani na koniec posłuszeństwa dla władz ustanowionych z pewnością spodziewać się nie można.

W roku 1864, gdy doktor Szein powyższy z innymi lekarzami do Brukmanna przyszedł i od niego kilka tysięcy Rs. tytułem ofiary na koszt powstania żądali - a Brukman im tego odmówił, lecz owszem niewłaściwe ich postępowanie przeciw Monarsze im przedstawił i zaniechanie tak niereligijnego przedsięwzięcia im doradzał, zebrali ciż doktorzy z innymi członkami Organizacji powstania w Petrkowie do obrady nad Brukmanem; a osądziwszy go na śmierć, ustanowili strażę tajną, które zadanie mieli Brukmanna w czasie wyjazdu jego przechadzkowego lub w interesie religijnym w okolicy Petrkowa pojmać i albo powiesić, albo zasztyletować. Dlatego też Brukman przez przeciąg trwania powstania z pomieszkania swego się nie wydał z obawy utraty życia jego.

Widząc niemożebność pojmania Brukmanna, denuncjonowali go ciż sami doktorzy przed Jenerałem Trepów, jakoby był depozytariuszem zapasów powstańczych i że u siebie broń i municję przechowuje, przez co zesłana była do Brukmanna rewizja wojskowa, która ale nic zakazanego tamże nie znalazła; wszelako nieprzyjaciele jego kontentowali się małym strapieniem jego. W czasie tym samym sprowadzono do Petrkowa chorych wojska rosyjskiego z pomniejszych lazaretów i rannych z bitwy, dla których ulokowania nie można było dostać domu w Petrkowie, a to

było w dni jesienne. Brukman więc posiadając jeden dom jeszcze nieukończony, przyjął tymczasowo tych chorych do swego i dzieci jego pomieszkania, zajął się równocześnie z restauracją domu owego, nie zważając na przepłacenie materiału i majstra, i tak ukończony z wszelkimi dogodnościami urządzony oddał Brukman na szpital rządowy, którego po dziś dzień jeszcze egzystuje.

Z tej to przyczyny doktorzy powyżsi jeszcze bardziej go prześladowali, wołając za nim: „Szpitalnik”. Brukman jednakowoż nie zaniechał odprawiania nabożeństwa i modłów za swego Cesarza i Pana, jak niemniej ostrzegał stronników swoich w domu modlitwy w czasie zgromadzenia się ich u niego, aby się nie łączyli z powstańcami itp.

Doktorzy petrkowscy i drudzy należący do powstania, gdy widzieli się już zgubionymi i prawie w rękach sprawiedliwości rządu, zawarli przymierze ściste z policmajstrem petrkowskim Oleksejów, by mieli protekcję i bezpieczeństwo w razie odkrycia ich czynów, i tak biesiadowali i bawili się społecznie niby w przyjaźni. Brukman miał jeszcze służącego, niejakiego Fiszla Szytenberga, którego u niego od lat 28 w obowiązku zostawał; a że tenże Szytenberg coraz gorsze, niemoralne i niereligijne życie prowadził i na reflektowania go i usiłowania przyprowadzenia go na drogę prawą nie zważał, przymuszony był Brukman go oddać. Skutkiem tego było, że ów Szytenberg połączył się z nieprzyjaciółmi jego, a gdy razem pewnego policmajstra Oleksejów, będąc w potrzebie pieniężnej się znajdował i doktora Szteina w przytomności jego o pożyczkę pieniężną nalegał, odezwał się tenże Szytenberg: „lepiej posłać do Brukmana, on ma miliony, od niego można pożyczyć bez oddania mu”. Ten projekt spodobał się Oleksejowi i w ten moment posłał faktora swego Abrahama N. do Brukmana z żądaniem pożyczki 3000 Rs. Lecz gdy Brukman temu jego życzeniu odmówił i owszem zastanowił się nad taką sumą pieniężną, gdyż jeszcze podówczas nawet pożyczki w Banku polskim na dom zaciągniętej jeszcze nie upłacił, podżęgnięty Oleksejów namiętnością swoją pieniężną, szukał zemsty na Brukmanie.

Zbrali się zatem ich Doktor Sztajn et. Comp. policmajster Oleksejów i Fiszel Szytenberg (były sługa Brukmana) i uczynili podanie pisemne do gubernatora p. Kochanów w Petrkowie z fałszywą denuncjacją przeciw Brukmanowi, że tenże ostatni za cudotwórcę i proroka się wydaje, ludzi oszukuje, pieniędzy od nich wyłudza, że nieprawie chorych leczy i na niebezpieczeństwa ich wystawia oraz że posiada 2 miliony majątku.

Denuncjację tę oddał sam policmajster Oleksejów Gubernatorowi Kochanów, dodając jeszcze inne swoje kłamliwe urojone okoliczności ustnie.

Gubernator ów, nie rozważywszy poprzód tego kłamliwego doniesienia, zwrócił Oleksejowi owe podanie z дозвоleniem postępowania sobie z Brukmanem według własnego zeznania i upodobania. Oleksejów zabrał przeto w ten moment kilkunastu strażników ziemskich, komendanta żandarmów, prezydenta petrkowskiego, wpadając z krzykiem do Brukmana na rewizję, hańbiąc i bluźniąc go, roztrzaskając po wszystkich stancjach wszystkie meble, naczynia, garderobę, etc., zabierając mu pieniądze gotówki do 600 Rs., książki hebrajskie, talezmany, kwitki religijne, papiery – pomiędzy którymi było 18 sztuk kazań i modlitw za Cesarza Rosyjskiego i Jego Familię (te ostatnie w języku hebrajskim własnoręcznie przez Brukmana spisane) – jednocześnie ustanowił wartę, aby do niego nie wpuszczać osób z interesami religijnymi jak zwykle, dom modlitwy przy jego mieszkaniu jak wyżej wspomniany zamknął i w którym nabożeństwo już od tego czasu się nie odprawia.

Ten ostatni czyn jest bardzo dotkliwym, dla człowieka bogobojnego jak Brukman, do tego starca 76letniego, bowiem w innym miejscu – z powodu na wstępie przytoczonych -nabożeństwa swego odprawiać nie może, a jeszcze bardziej bolesnym i przykrem jest dla uczęszczających do niego przedtem osób pragnących korzystać z pociechy religijnej i którym przez ten czyn możliwość odebrana została razem z Brukmanem nabożeństwa swe duchowne gorliwie odprawiania.

Papiery powyż rzeczony u Brukmana zabrane, zostały na rozkaz gubernatora petrkowskiego na język rosyjski wiarygodnie przetłumaczone, a jakkolwiek tenże gubernator po przeczytaniu onychże się przekonał, że Brukman jest starcem

bogobojnym, że troskliwie ostrzega i wykonywa interesu religijne i że nic podejrzanego przeciw niemu nie okazało się, li tylko że jeśli i był przychylnym i wiernym sługą Cara i Pana Swego, przeciwnie zaś się przekonał, że denuncjanci owi doktorzy i inni prywatni petrkowscy mieli udział w powstaniu ostatnio razowem, a tern samym że są nieprzyjaciółmi tronu rosyjskiego, wszelako zgodził się na zadosyć uczynienie woli spekulujących i podstępnych osób, pobłażył czyn ich nikczemny i z krzywdą poczciwego starca, ze zniewagą religii odwiecznej wzbronił odprawiania nabożeństwa i wnoszenia modłów do Boga Jedynego Wszechmocnego za Cesarzem swoim, co było dawniej wzorem dla wszystkich!!!

Nadto rozkazał Oleksejowi zaprowadzić śledztwo administracyjne, a badając ludzi uczęszczających do Brukmanna, ile razy do niego jeździli, wiele pieniędzy mu dawali i w jakim interesie, zaś Szytenberg i Sztein namawiali osoby, aby likwidowali sobie dane przez nich pieniądze, zapewniając, że gubernator takowe dla nich od Brukmanna wyegzekwuje; lecz żaden z nich nie pretendował, bowiem dobrowolnie jako ofiarę dawali.

Nie dosyć tego, odstąpił tenże gubernator cały operat śledztwa tego wraz ze skargą sądowi karnemu z poleceniem ścisłego wyśledzenia i ukarania Brukmanna. Sąd Kryminalny Warszawski zaś, zebrawszy cały ten operat, odnowiwszy śledztwo, po wybadaniu wielu osób i po zasięgnięciu opinii Warszawskiego Rabinatu, wydał wyrok - jako zupełnie Brukmana oczyszczający - którego przez Sąd Apelacyjny Królestwa Polskiego w dniu 3/15 Marca 1869 zatwierdzony został, a mianowicie: „że Brukman jako Rabin z pobożności słynący postępował za przykładem innych Rabinów zgodnie z zasadami Talmudu, wykonywał to tylko, do czego go upoważniały godność rabina, zasady pojęcia religii oraz wiara współwyznawców i korzystał z prawa, opartego na przekonaniach religijnych, a przekonanie to szanowane być winno, ile że religia starozakonnych w kraju tutejszym ma sobie zapewnioną tolerancję; udzielanie więc talemantów za pieniądze w żadnym razie nie może być uznawane za oszustwo lub w ogóle za czyn kamy, zaś co do nieprawego leczenia chorych, również skarżący nie udowodnili istoty czynu karygodnego - pochodzi bowiem jedynie z nienawiści”.

Wyrok ten zakomunikował Brukman gubernatorowi petrkowskiemu z załączeniem prośby o otworzenie domu modlitwy.

My tutejszej Krainy podawaliśmy również prośbę do gubernatora o otworzenie Brukmanowi domu modlitwy i o dozwoleń wstępu do niego w interesach religijnych, w której objaśniliśmy pochodzenie nienawiści ku niemu; jednakowoż gubernator nie odstępował od swego wyrzeczenia. Ktokolwiek przedmiot ten mimo woli usłyszy, niemiło zabrzmiało mu w uszach, albowiem dom modlitwy ten w tern miejscu kosztem samego Brukmana utrzymywany od lat 38 bez dokładu innych osób, na dobry cel - jak poprzód nadmieniono - ufundowany, miałby być przez nieprzyjaciół osoby Brukmana samego i bezbożnych hebrajczyków - a do tego za pomocą gubernatora petrkowskiego - zniesionym? To by było niesumiennem, ale nadto z obrazą Monarchy za strony gubernatora, którego nie kto inny, lecz tylko ten Monarcha na taki stopień wydzwignął, nakazując mu sprawiedliwość w urzędowaniu, nie zaś pobłażanie fałszywych doniesień łotrów!

Rzeczywistość tego interesu sprawdzi w każdym czasie sam Brukman przy zapytaniu go w odosobnionej drodze; bowiem jako staruszek stojący nad grobem zapewne kłamać nie potrafi.

Udajemy się przeto do stóp Waszej Ekscelencji, prosząc i błagając o wydanie nakazu do otworzenia domu modlitwy Brukmana w Petrkanie, o przywrócenie wolnego wykonywania służby Bożej wedle dawnego zwyczaju hebrajskiego na chwałę Boga, dla dobra Cara i Jego Familii oraz dla dobra ogółu w stan pierwotny, jak niemniej upraszamy w pokorze o łaskawe zezwolenie dla nas tutejszo krajowych galicyjskich Izraelitów nie wzbronionego odwiedzania Brukmana w interesach czysto religijnych.

Najlaskawszego rozstrzygnięcia oczekujemy w głębi serc naszych na ręce Mendla Bibelmanna w Tarnowie w Galicji-Austriackiej.

Znaczy Lebusch Beker □□□□ □□□□

Jakub Weisman יאקוב וויסמאן
Herschly Treitel הרשל טרײטל
Herschly Neuman הרשל נױמאן
Baruch Goldberg בארוך גולדבערג

WYKAZ SKRÓTÓW

- AGAD - Archiwum Główne Akt Dawnych
AmL - Akta miasta Lublina (1809-1874)
APK - Archiwum Państwowe w Kielcach
APL - Archiwum Państwowe w Lublinie
APR - Archiwum Państwowe w Radomiu
AZJ - „Allgemeine Zeitung des Judentums”
AŻIH - Archiwum Żydowskiego Instytutu Historycznego
BŻIH - „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego”
CWW - Centralne Władze Wyznaniowe
CAHJP - Central Archives for the History of the Jewish People
Izr. - „Izraelita”
JE - „Jewish Expositor and Friend of Israel”
JSS - „Jewish Social Studies”
Ju. - „Jutrzenka”
KRSW - Komisja Rządowa Spraw Wewnętrznych
KWK - Komisja Województwa Kaliskiego
KŻP - „Kwartalnik poświęcony badaniu przeszłości Żydów w Polsce”
MGWJ - „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums” P
SB — *Polski Słownik Biograficzny*, t. 1-
RGR - Rząd Gubernialny Radomski

ŹRÓDŁA I LITERATURA WYKORZYSTANE W PRACY

Źródła archiwalne

American Jewish Archives in Cincinnati:

Marcus Jastrow biographical notes; Letter by Marcus Jastrow to Jacob Raisin (no date); Marcus Jastrow nearprint file.

Archiwum Główne Akt Dawnych (AGAD):

Centralne Władze Oświatowe 33.

Centralne Władze Wyznaniowe (CWW) 1409-1411, 1416-1417, 1419, 1424, 1431-1436, 1439, 1441, 1445-1446, 1470, 1472, 1501, 1508, 1542, 1555, 1557, 1571, 1602, 1613, 1617, 1632, 1661, 1663, 1666, 1684, 1708, 1712, 1716, 1723-1731, 1734, 1779, 1780, 1784, 1788, 1800, 1818, 1869, 1871.

Komisja Rządowa Spraw Wewnętrznych (KRSW) 6630, 6634, 6635.

Komisja Województwa Kaliskiego (KWK) 699, 700, 702, 704, 710, 3224.

Protokoły Rady Administracyjnej Królestwa Polskiego t. 12.

Sekretariat Stanu Królestwa Polskiego 199.

Rada Ministrów Księstwa Warszawskiego 165.

Rada Stanu i Rada Ministrów Księstwa Warszawskiego 216.

I Rada Stanu Królestwa Polskiego 436.

Archiwum Państwowe w Kielcach (APK):

Rząd Gubernialny Radomski (RGR) 4008, 4010, 4399, 4405, 4411.

Archiwum Państwowe w Lublinie (APL):

Akta miasta Lublina (1809-1874) (AmL) 2158, 2258, 2415, 2419.

Archiwum Państwowe w Radomiu (APR):

Rząd Gubernialny Radomski (RGR) I 4359.

Rząd Gubernialny Radomski (RGR) II 4130.

Central Archives for the History of the Jewish People in Jerusalem (CAHJP):

PL/82: Listy ze spuścizny Jakuba Tugendholda.

Źródła drukowane

A. Czasopisma:

„Allgemeine Zeitung des Judentums” (AZJ), Berlin 1837-1864.

„Hacefira”, Warszawa 1862-1906.

„Gazeta Codzienna”, Warszawa 1832-1861.

„Gazeta Polska”, Warszawa 1826-1831.

„Gazeta Warszawska” Warszawa 1794-1864.

„Israelitische Annalen”, Frankfurt am Main 1839-1841.

„Izraelita” (Izr.), Warszawa 1866-1913.

„Jewish Expositor and Friend of Israel” (JE), London 1816-1831.

„Jewish Intelligence”, London 1835-1860.

„Jutrzenka” (Ju.), Warszawa 1861-1863.

- „Kurier Warszawski”, Warszawa 1821-1864.
- „Korespondent Warszawski” [„Gazeta Korespondenta”, „Korespondent”], Warszawa 1797- 1839.
- „Monthly Intelligence”, London 1830-1834.
- „Der Orient”, Leipzig 1840-1851.
- „Pamiętnik Warszawski”, Warszawa 1815-1823.
- „Warszojer Jidisze Cajtung”, Warszawa 1867.

B. Inne:

Aron, *Zur Lage der Juden in Polen*, „Neuzeit” 29 (1889), nr 23, s. 223-224.

Beer Peter, *Geschichte, Lehren und Meinungen aller bestanden und noch bestehenden religiösen Sekten der Juden und der Geheimlehre oder Kabbalah*, t. 1-2, Brünn 1823.

Berichte und Correspondenzen, „Israelitische Wochenschrift” 5 (1874), nr 16, s. 126.

Bloch Joseph S., *Erinnerungen aus meinem Leben*, t. 2: *Schwurgerichtsprozess kontra Pfarrer Dr. Joseph Deckert und Paulus Meyer*, Wien-Lepizig 1922.

Borzymińska Zofia, *Dzieje Żydów w Polsce. Wybór tekstów źródłowych. XIX wiek*, Warszawa 1994.

Buber Martin, *Die Geschichte des Rabbi Nachman*, Frankfurt am Main 1906.

Buchner Abraham, *Doresz Tow. Kolei musar hasekel hamejusad al diwre hatora uma'amare chazal lehorot et bichure Jisra'el*, Warszawa 1822.

-, *Katechizm religijno-moralny dla Izraelitów-Jesode hadat umusar haskel*, tłum. na polski J. Rosenblum, Warszawa 1836.

-, *Kwiaty wschodnie. Zbiór zasad moralnych, teologicznych, przysłów, reguł towarzyskich, alegorii i powieści, wyjęte z Talmudu i pism ówczesnych. Ułożył...*, Warszawa 1842.

-, *Hamore lecedaka. Kolei pirke sefer hamore hamelamedim tuw ta'am al hamicwot*,

Warszawa 1838.

-, *Ocar leszon hakodesz...*, Warszawa 1829.

-, *Prawdziwy Judaizm czyli zbiór religijno-moralnych zasad Izraelitów, czerpany z klasy-*

cznych dzieł rabinów. Zebrał i ułożył..., Warszawa 1846.

-, *Der Talmud in seiner Nichtigkeit dargestellt von...*, t. 1-2, Warschau 1848.

[Calmanson Jacques], *Essai sur l'état actuel des Juifs de Pologne et leur perfectibilité*, Varsovie 1796.

-, *Uwagi nad niniejszym stanem Żydów polskich y ich wydoskonaleniem*, z franc. przez J[uliana] C[zechowicza], Warszawa 1797.

Chiarini Luigi, *Théorie du Judaïsme, appliquée a la Réforme des Israélites de Tous les Pays de l'Europe*, t. 1-2, Paris 1830.

Chodźko Ignacy, *Nowe pamiętniki kwestarza w: tegoż, Obrazy litewskie*. Seria 6. Wilno 1862.

-, *Pustelnik w Proniunach. Podania litewskie*, seria 3, Wilno 1858.

Die Wallfahren nach Grätz, „Israelitische Wochenschrift” 5 (1874), nr 14-15, s. 108-109. Eisenberg Jakub, *Droga wiary albo Przewodnik religijny dla młodzieży wyznania*

mojżeszowego przez... Warszawa 1846 [wyd. 4: Warszawa 1860].

-, *Modlitwy dla dzieci wyznania mojżeszowego ułożone przez...*, Warszawa 1848.

-, *Przewodnik religijny dla młodzieży wyznania mojżeszowego przez...*, Warszawa 1863. Ettinger Salomon, *Ale ksowim fun dr. Szlojme Ettinger*, red. Max Weinreich, Warsze 1925. Feldman Wilhelm. *Cudotwórca. Sztuka w 4. aktach*, Warszawa-Lwów 1901.

[Fischelsohn Efraim Fiszl], *Tejator fun chsidim*, „Historisze Szriftn fun YIVO” 1 (1929), kol. 645-694.

Friedländer David, *Über die Verbesserung der Israeliten im Königreich Pöhlen. Ein von der*

Regierung daselbst im Jahr 1816 abgefordertes Gutachten, Berlin 1819.

Frühling Zygmunt, *Kłątwa galicyjskich rabinów i cudotwórców*, Lwów 1883.

Gelber Natan M., *HaJehudim wehamered hapolani. Zichronotaw szel Ja'akow halewi Lewin mijeme hamered hapolani bisznat 1830-1831*, Jerusaleń 1953.

[Glücksberg Jan], *Rzut oka na stan Izraelitów w Polsce czyli Wykrycie błędnego z nimi postępowania, na aktach rządowych oparte*, Warszawa 1831.

Grossglück Abraham, *O powadze majestatu - Sefer godel jikrat hamalchut*, Warszawa 1856. Henderson E., *Biblical Researches and Travels in Russia*, London 1826.

Hilberg Arnold, *Der Rabbi von Sadagóra*, „Die Gartenlaube” (1876), nr 28, s. 471-475. H[oga] E[zechiel], *Nauka religii dla młodzieży Izraelitów...*, Warszawa 1822.

-, *Tu Chazy czyli Rozmowa o Żydach. Przez...*, Warszawa 1830.

[Homberg Herz], *Ben Jakir czyli Syn ulubiony. O prawdach religijnych i nauce obyczajów dla młodzieży Izraelskiej przez zapytania i odpowiedzi*, tłum. Jakub Tugendhold, Warszawa 1824.

Horowitz J., *Chassidäische Silhouetten*, „Jahrbuch für Israeliten 5626” 1 (1865-1866), s. 170-207.

Hurwicz Zalkind, *Usprawiedliwienie czyli Apologia Żydów...*, w: *Materiały do dziejów Sejmu Czteroletniego*, t. 6, oprac. Artur Eisenbach, Jerzy Michalski, Emanuel Rostworowski, Janusz Wolański, Wrocław 1969, s. 113-118.

Israel Löbel, *Glaubwürdige Nachricht von der in Polen und Lithauen befindlichen Sekte: Chasidim genannt*, „Sulamith” 1 (1807), t. 2, nr 5, s. 308-333.

[Janowski Ludwik], *O Żydach i judaizmie czyli Wykrycie zasad moralnych tudzież rozumowania Izraelitów. Przez...*, Siedlce 1820.

Jastrow Marcus, *Bär Meisels, Oberrabbiner zu Warschau. Ein Lebensbild auf historischem Hintergrunde, nach eigener Anschauung entworfen*, „The Hebrew Leader” (1870), t. 15, nr 25, s. 2; t. 15, nr 26, s. 2; t. 16, nr 1, s. 2; t. 16, nr 2, s. 2; t. 16, nr 3, s. 2; t. 16, nr 4, s. 2; t. 16, nr 5, s. 2; t. 16, nr 6, s. 2; t. 16, nr 7, s. 2; t. 16, nr 8, s. 2; t. 16, nr 9, s. 2; t. 16, nr 10, s. 2; t. 17, nr 1, s. 2.

-, *Kazania miane podczas ostatnich wypadków w Warszawie w r. 1861 przez...*, Poznań 1862. [Jedaia ben Abraham Bedersi], *Bechynoth-ołam. Rozmyślania o świecie*, tłum. Jakub Tugendhold, Warszawa 1846.

Jost Isaak Marcus, *Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Maccabäer bis auf unsere Tage nach den Quellen bearbeitet von...*, Berlin 1828.

Judaita [Samel Henryk Peltyń], *Projekt reformy w judaizmie ze szczególnym uwzględnieniem jego strony etycznej. Ułożył...*, Warszawa 1885.

[Kohn Abraham], *Briefe aus Galizien*, „Kalender und Jahrbuch für Israeliten auf das Jahr 1847” (1846), s. 197-202.

Kramsztyk Izaak, *Kazania*, t. 1-2, Kraków 1892.

Kraszewski Józef Ignacy, *Wilno*, t. 3, Wilno 1841.

-, *Wspomnienia Polesia, Wołynia i Litwy*, Wilno 1840.

[Lefin Menachem Mendel], *Essai d'un plan de réforme ayant pour objet d'éclairer la nation Juive en Pologne et de redresser par là ses moeurs*, Varsovie [1791].

Liebkind Henryk, *Modlitwy dla Izraelitów na dni zwyczajne i uroczyste wraz z przekładem polskim*, Warszawa 1846.

[Lipszyc Pinkus Elias], *Prośba czyli Usprawiedliwienie się ludu wyznania Starożytnego Testamentu, w Królestwie Polskiem zamieszkałego*, Warszawa 1820.

Lubliner O. Ludwik, *Obrona Żydów zamieszkałych w krajach polskich od niesłusznych zarzutów i fałszywych oskarżeń*, Bruxella 1858.

Maimon Salomon, *Salomon Maimons Lebensgeschichte*, t. 1-2, Berlin 1792.

-, *Autobiografia*, tłum. Leo Belmont, t. 1-2, Warszawa 1913.

Materiały do dziejów Sejmu Czteroletniego, t. 6, oprac. Artur Eisenbach, Jerzy Michalski, Emanuel Rostworowski, Janusz Wolański, Wrocław 1969.

[Mendelssohn Moses], *Fedon, o nieśmiertelności duszy z Platona w trzech rozmowach przez sławnego filozofa...*, tłum. Jakub Tugendhold, Warszawa 1829 [wyd. 2: Warszawa 1841],

Sefer Me'ir ejne hagola, t. 1-2, Brooklyn 1970.

Michtaw galuj, „Hamagid” 13 (1869), nr 8, s. 10.

Neufeld Daniel, *Chassyd*, w: *Encyklopedia Powszechna*, t. 5, Warszawa 1861, s. 169-177.

-, *Or Torah. Światło Zakonu. Uwagi i objaśnienia gramatyczne, leksykograficzne, historyczne geograficzne, i obrzędowo-religijne do tłumaczenia polskiego Pięcioksięgu Mojżesza*, t. 1: *Księga Rodzaju*, Warszawa 1863.

Niemcewicz Julian Ursyn, *Lejbe i Sióra czyli Listy dwóch kochanków. Romans*, t. 1-2, Warszawa 1821.

Nimstein Joachim, *Proverbia Salomonis. Przysłowia Salomona. Wyjątek z Pisma Świętego z hebrajskiego tekstu spolszczył wierszem...*, Warszawa 1895.

Nussbaum Hilary, *Historia Żydów od Mojżesza do epoki obecnej*, t. 5: *Żydzi w Polsce*, Warszawa 1890.

-, *Jakub Izraelowicz. Szkic powieściowy z życia Żydów*, Warszawa 1886.

-, *Kol-nehi. Elegia na skon Matiasa Rosen*, Warszawa 1865.

-, *Leon i Lajb. Studium religijno-społeczne*, Warszawa 1883.

-, *Szkice historyczne z życia Żydów w Warszawie od pierwszych śladów pobytu ich w tym mieście do chwili obecnej*, Warszawa 1881.

-, *Z teki weterana warszawskiej gminy starozakonnych*, Warszawa 1880.

Paprocki A[braham], *Krótki rys dziejów ludu izraelskiego od jego początku aż do naszych czasów (dla Izraelitów) ułożył...*, Warszawa 1850.

Perl Joseph, *Uiber das Wesen der Sekte Chassidim*, red. Avraham Rubinstein, Jerusalem 1977. Prus Bolesław, *Kroniki*, t. 1-20, Warszawa 1956-1970.

[Radomiński Jan Alojzy], *Co wstrzymuje reformę Żydów w kraju naszym i co ją przyspieszyć powinno?*, Warszawa 1820.

Rapoport-Albert Ada, *„Eze sze'elot uteszuwot al derech Sza'altiel wejehujade'a”*, *Sanegoria maskilit al hachasidut bichtaw jad alum szem mibet midraszo szel Eli'ezer Zweifel*, w: *MiWilna lirusalajim. Mechkarim betoldotem uwetarbutam szel Jehude mizrach Eropa mugaszim leprofesor Shmuel Werses*, red. David Assaf i in., Jerusalem 2002, s. 71-122.

[Rosenblum Beniamin], *Uwagi nad terażniejszym stanem starozakonnych pod względem policyjno-lekarskim przez B. R. Lekarza praktykującego w Warszawie*, Warszawa 1842.

Saphirstein Hermann, *Mowa w dniu uroczystego obchodu w Lublinie, z okazji ogłoszenia bytu Królestwa, i Najjaśniejszego Aleksandra Pierwszego, Imperatora Wszech Rosji, Królem Polskim; przed wykonaniem solennej przysięgi na wierność w Bóznicy Synagogi Lubelskiej przez...*, Lublin [1815],

Schapiro-Memel H., *Ein jüdischer Pater Loyola*, „Das Jüdische Literaturblatt” 22 (1893), nr 26, s. 99-100, nr 27, s. 103-104, nr 28, s. 107-108, nr 29, s. 111-112, nr 30, s. 115-116.

Segel Beniamin Wolf, *Materiały do dziejów etnografii Żydów wschodnio-galicjskich*, „Zbiór Wiadomości do Etnografii Krajowej” 17 (1893), s. 261-331.

-, *O chasydach i chasydyźmie*, „Wisła” 8 (1893), s. 304-312, 508-521, 677-689.

-, *Wierzenia i leczenie ludowe Żydów*, „Lud” 3 (1897), s. 49-69.

Słonimski Chaim Zelig, *Malszinai beseter*, Odessa 1893.

Sokołów Nachum, *Zadania inteligencji żydowskiej. Szkic programu*, Warszawa 1890.

Stern Abraham, *Hymn i modlitwa w dniu szczęśliwej Koronacji Najjaśniejszego Mikołaja Pierwszego Cesarza Wszech Rosji, Króla Polskiego i Jego dostojnej małżonki cesarzowej Aleksandry dnia 24 maja 1829 r. w Warszawie odbytej śpiewane we wszystkich świątyniach starozakonnych w Królestwie Polskiem. Na żądanie tychże wyznawców napisał...*, tłum. J. Glücksberg — *Rana utefila aszer rannu*

bene Jisra'el hajoszwm bemalchut Polin bechol bate haknesijot szelahem bejom aszer natan keter malchut Polin berosz Mikołaj hariszon..., Warszawa [1829].

[Stern Abraham, Tugendhold Jakub], *Recenzja dzieła pod tytułem: „Słownik hebrajski i pokrew. dialektami arab, chald. i syriackim pokrótce objaśniony...*, Warszawa 1830.

Szacki Jakub, *Archiwalia*, „Historische Schriften von YIVO” 1 (1929), kol. 713-738.
Szalom hakohen, *Kore hadorot*, Warszawa 1838.

-, *Pierwsza wskrzeszona myśl o istnieniu Boga, legenda starożytna z hebrajskiego*, tłum. Jakub Tugendhold, Warszawa 1840.

Szanto Simon, *Der Besch und seine Nachfolger*, „Jahrbuch für Israeliten 5627” 2 (1866- 1867), s. 107-178.

Sziffer Fajwel, *Dewar Gewurot*, Warszawa 1845.

Talgrün Eleazar, *Tochachat musar hu Sefer Tehilim im tirgum aszkenazi uwi'ur latirgum*, Warszawa 1854.

Tannenbaum Mosze, *Matae Mosze*, Warszawa 1838.

Tugendhold Izajasz, *Diwre Jesza'ajahu*, Kraków 1896.

[-], *Rzecz w języku Hebrajskim przez starego Izraelitę w małym miasteczku Polskiem osiadłego wypracowana, a przez syna tegoż w języku Polskim przerobiona*, [tłum. Jakub Tugendhold], b. m. [1825].

Tugendhold Jakub, *Der alte Wahn vom Blutgebrauch der Israeliten am Osterfeste*, Berlin 1856. -, *Dumania Izraelity na warcie w pierwszych dniach grudnia 1830 roku*, Warszawa 1831. -, *Jerobaal czyli mowa o Żydach, napisana z powodu wyszłego bezimiennie pisemka pt.*

„Sposób na Żydów”, Warszawa 1818.

-, *Krótki rys historii języka i literatury hebrajskiej*, w: [Jedaia ben Abraham Bedersi], *Bechynotholam. Rozmyślenia o świecie*, tłum. Jakub Tugendhold, Warszawa 1846, s. 1-46.

-, *Modły, krótkie rozpamiętywania religijno-moralne dla młodzieży szkolnej wyznania mojżeszowego*, Warszawa 1837.

-, *Obrona Izraelitów, czyli odpowiedź dana przez Rabbi Manasse ben Izrael uczonemu i dostojnemu Anglikowi na kilka jego zapytań względem niektórych zarzutów Izraelitom czynionych*, Warszawa 1831.

-, *Skazówki prawdy i zgody pod względem różnicy wyznań, ze starożytnych dzieł hebrajskich, powagą religijną mających, zebrane, tłumaczone i uwagami powiększone przez... -Koszet imre emet...*, Warszawa 1844.

-, *Słowo w swoim czasie czyli Rzecz na uczczenie dnia, w którym założony został kamień węgielny nowej budowli rozprzestrzeniającej Dom Przytułku Sierot i Ubogich Wyznania Mojżeszowego w Warszawie*, Warszawa 1847.

Vermischte und neueste Nachrichten. Beuthen O/S, „Israelitische Wochenschrift” 5 (1874), nr 11, s. 88.

Warschauer Jonatan, *Agitacje stowarzyszenia „Machsike Hadas”*, Kraków 1883.

-, *W sprawie wiecu rabinów. Odb. z „Reformy”*, Kraków 1882.

Weinreich Max, *Mendele-dokumentn*, „YIVO Bieter” 10 (1936), s. 364-375.

Weinryb Bernhard, *Aus Marcus Jost Briefwechsel*, „Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland” 4 (1932), s. 202-204.

Weissbrem Israel, *Israel Weissbrem and His Work. Novels and Poems*, tłum. Alan D. Crown, Tel Aviv 1983.

Wilenski Mordecai, *Chasidim umitnagedim. Letoldot hapulmus szebenehem 1772-1815*, t. 1-2, Jerusalem 1970.

[Witowski Gerard], *Sposób na Żydów czyli Środki niezawodne zrobienia z nich ludzi uczciwych i dobrych obywateli. Dziełko dedykowane posłom i deputowanym na Sejm 1818 r.*, Warszawa 1818.

Wodzicki Stanisław, *Wspomnienia z przeszłości od roku 1768 do roku 1840*, Kraków 1873. Wodziński Marcin, *Dybuk. Z dokumentów Archiwum Głównego Akt Dawnych w Warszawie*, „Literatura Ludowa” (1992), nr 6, s. 19-29.

- , „Sprawa chasydymów”. Z materiałów do dziejów chasydyzmu w Królestwie Polskim, w: *Z historii ludności żydowskiej w Polsce i na Śląsku*, red. Krystyn Matwijowski, Wrocław, 1994, s. 227-242 (Acta Universitatis Wratislaviensis No 1568).
- Zachariasiewicz Jan, *W przededniu*. Lwów 1863.
- Zweifel Eliezer, *Szalom al Jisra'el*, red. Abraham Rubinstein, Jerusalem 1972.
- Żydzi a powstanie styczniowe. *Materiały i dokumenty*, red. Artur Eisenbach, Dawid Fajnhauz, Adam Wein, Warszawa 1963.

Literatura

- Ages Arnold, Luigi Chiarini. *A Case Study in Intellectual Anti-Semitism*, „Judaica” 37(1981), nr 2, s. 76-89.
- Alfasi Icchak, *Toldot Jehude Opoczno*, w: *Sefer Opoczno. Jad waszem lekehila szecharwa*, red. Icchak Alfasi, Tel Awiw 1989, s. 23-36.
- Analekten und Monatsbericht*, MGWJ 18 (1869), s. 191-192.
- Assaf David, *Derech hamalchut. R. Jisrael miRużyn umekomo betoldot hachasidut*, Jerusalem 1997. -, *The Regal Way. The Life and Times of Rabbi Israel of Ruzhin*, tłum. David Lauvish. Stanford 2002.
- , „Money for Household Expenses”. *Economic Aspects of the Hasidic Courts*, „Scripta Hierosolimitana” 38 (1998), s. 14-50.
- Assaf David, Bartal Israel, *Sztadlanut we'ortodoksija. Cadike Polin bemifgasz im hazemanim hachadaszim*, w: *Cadikim wa'ansze ma'ase. Mechkarim bechasidut Polin*, red. Rachel Elijor, Israel Bartal i Chone Shmeruk, Jerusalem 1994, s. 65-90.
- Bacon Gershon, *The Politics of Tradition. Agudat Yisrael in Poland, 1916-1939*, Jerusalem 1996.
- Baker Mark, *The Reassessment of Haskala Ideology in the Aftermath of the 1863 Polish Revolt*, „Polin” 5 (1990), s. 221-249.
- Bałaban Majer, *Polnische Übersetzungen und Editionen der Werke Moses Mendelssohn*, „Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland” 1 (1929), s. 262-268.
- , *Żydzi w powstaniu 1863 r. (Próba bibliografii rozumowanej)*, „Przegląd Historyczny” 34 (1937/8), s. 564-599.
- Bartal Israel, *From Traditional Bilingualism to National Monolingualism, w: Hebrew in Ashkenaz. A Language in Exile*, red. Lewis Glinert, New York-Oxford 1993, s. 141-150.
- , *Le'an halach ceror hakesef? Habikoret hamaskilit al hebeteha hakalkaliyim szel hachasidut*, w: *Dat wekalkala - jachase gomelin. Szaj lej'a'akow Kac bimelot lo tisz'im szana. Kowec ma'amarim*, red. Menahem Ben-Sasson, Jerusalem 1995, s. 375-385.
- Bartoszewicz Kazimierz, *Wojna żydowska w roku 1859. Początki asymilacji i antysemityzmu*, Warszawa 1913.
- Barzilay Isaac E., *Acceptance or Rejection. Manasseh of Ilya's (1767-1831) Ambivalent Attitude toward Hasidism*, „Jewish Quarterly Review” 74 (1983-4), s. 1-20.
- , *The Ideology of the Berlin Haskalah*, „Proceedings of the American Academy for Jewish Research” 25 (1956), s. 1-37.
- , *Manasseh of Ilya. Precursor of Modernity Among the Jews of Eastern Europe*, Jerusalem 1999.
- Bauer Ela, *Nahum Sokolow and the Problematics of the Polish Jewish Intelligentsia*, praca doktorska, New York University 2000.
- Beatus Edward, *Rys historyczny oraz stan obecny Szpitala Starozakonnych w Kaliszu*, Warszawa 1904.

Beer Peter, *Geschichte, Lehren und Meinungen aller bestandenen und noch bestehenden religiösen Sekten der Juden und der Geheimlehre oder Kabbalah*, t. 1-2, Brünn 1823.

Bero Józef, *Z dziejów szkolnictwa żydowskiego w Królestwie Kongresowym 1815-1830*, „Minerwa Polska” 2 (1930), nr 1-4, s. 77-106.

Bet-Halewi Israel Dawid, *Toldot Jehude Kalisz*, Tel Awiw 1961.

Biale David, *Gershom Scholem. Kabbalah and Counter History*, Cambridge Mass. 1979.

-, *Power and Powerlessness in Jewish History*, New York 1986.

Biderman Izrael M., Mayer Balaban. *Historian of Polish Jewry. His Influence on the Younger Generation of Jewish Historians*, New York 1976.

Blejwas Stanislaus A., *Polish Positivism and the Jews*, JSS 46 (1984), nr 1, s. 21-36.

Boim Jehuda Menachem, *Harabi rebe Bunem miPszischa. Toldot chajaw, sipurim, minhagim, sichot...*, t. 1-2, Bne Brak 1997.

Borodianski Chaim, *Arejnfir-sztudie cum „Tejator fun chsidim”*, „Historisze Szriftn fun YIVO” 1 (1929), kol. 627-644.

Borowy Waclaw, *Z historii równouprawnienia Żydów w powieści polskiej*, „Pamiętnik Literacki” 22-23 (1925/26), s. 394-403.

Borzymińska Zofia, *Szkolnictwo żydowskie w Warszawie 1831-1870*, Warszawa 1994.

Brandstaetter Roman, *Moszkopolis*, „Miesięcznik Żydowski” 2 (1932), nr 2, s. 26-41.

Bromberg Abraham I., *Haraw Elijahu Guttmacher miGrajdic*, Jerusalem 1969.

Broniewicz Lucjan, „*Jutrzenka*”. *Tygodnik dla Izraelitów polskich (1861-1863). Propozycje reformy oświaty i wychowania Żydów w Królestwie Polskim jako głos w dyskusji nad sposobami rozwiązania kwestii żydowskiej*, w: *Acta Universitatis Nicolai Copernici. Nauki Humanistyczno-Społeczne*, t. 253: *Pedagogika*, nr 18, Toruń 1992, s. 113-128.

Cała Alina, *Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim (1864-1897). Postawy - Konflikty - Stereotypy*, Warszawa 1989.

-, *The Question of the Assimilation of Jews in the Polish Kingdom (1864-1897). An Interpretative Essay*, „Polin” 1 (1986), s. 130-150.

Corrsin Stephen D., *Aspects of Population Change and of Acculturation in Jewish Warsaw at the End of the Nineteenth Century. The Censuses of 1882 and 1897*, „Polin” 3 (1988), s. 122-141.

Daniłowicz Barbara, „*Jutrzenka*” - *tygodnik Izraelitów polskich*, w: *Studia o szkolnictwie i oświacie mniejszości narodowych w XIX i XX wieku*, red. Stefania Walasek, Wrocław 1994, s. 23-62.

Dinur Benzion, *The Origins of Hasidism and Its Social and Messianic Foundations*, w: *Essential Papers on Hasidism. Origins to Present*, red. Gershon D. Hundert, New York 1991, s. 86-208.

Doktor Jan, *Mesjańskie widzenie Beszta (przyczynek do dyskusji na temat stonku Baal Szem Towa do sabbataizmu)*. BŻIH 51 (2000), nr 4, s. 526-531.

-, *Warszawscy frankiści*, „Kwartalnik Historii Żydów” (2001), nr 2, s. 194-209.

Dubnow Simon, *History of the Jews in Russia and Poland from the Earliest Times Until the Present Day*, t. 1-3, Philadelphia 1918.

-, *Toldot hachasidut*, Jerusalem 1930-1931.

Dynner Glenn, „*Men of Silk*”. *The Hasidic Conquest of Polish Jewry, 1754-1830*, praca doktorska, Brandeis University 2002.

E.Z., *Cudotwórca*, „Krytyka” 2 (1900), nr 12, s. 776-777.

Eisenbach Artur, *Emancypacja Żydów na ziemiach polskich 1785-1870 na tle europejskim*, Warszawa 1989.

-, *Kwestia równouprawnienia Żydów w Królestwie Polskim*, Warszawa 1972.

-, *Z dziejów ludności żydowskiej w Polsce w XVIII i XIX wieku*. *Studia i szkice*, Warszawa 1983. Elukin Jonathan M., *A New Essenism. Heinrich Graetz and Mysticism*, „Journal of the History of Ideas” 59 (1998), nr 1, s. 135-148.

- Encyclopaedia Judaica*, t. 1-16, Jerusalem 1971.
- The Encyclopedia of Hasidism*, red. Tzvi M. Rabinowicz, Northvale-London 1996.
- Endelman Todd M., *Jewish Converts in Nineteenth-Century Warsaw. A Quantitative Analysis*, JSS 4 (1997/98), nr 1, s. 28-59.
- Erik Max, *Etiudn cu der geschichte fun der haskole 1789-1881*, Mińsk 1934.
- Etkes Immanuel, *Darko szel rabi Szneur Zalman miLady keminhag szel chasidim*, „Zion” 50 (1995), s. 321-354.
- , *The Gaon of Vilna and the Haskalah movement. Image and Reality*, „Binah” 2 (1989), s. 147-175.
- , *Jachid bedoro. Hagaon miWilna – demut wedimuj*. 2. wyd., Jerusalem 1999.
- , *Lesze’elat mewasre hahaskala bemizrach Eropa*, w: *Hadat wehachajim. Tenu’at hahaskala hajehudit bemizrach Eropa*, red. Immanuel Etkes, Jerusalem 1993, s. 25-44.
- Feiner Shmuel, *Haskala wehistoria. Toldoteha szel hakarat-awar jehudit modernit*, Jerusalem 1995.
- , *Haskalah and History. The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness*, tłum. Chaya Naor i Sondra Silverston, Oxford-Portland 2002.
- , „Kajonek hanoszech szade imo”. *Post-haskala bekec hame’a hatesza-esre*, „Alpajim” 21 (2001), s. 59-94.
- , *Hamifne beha’arachat hachasidut. Eliezer Zweifel wehahaskala hametuna beRusja*, „Zion” 51 (1986), nr 2, s. 167-210.
- , *Nineteenth-Century Jewish Historiography: The Second Track*, „Studies in Contemporary Jewry. An Annual” 10 (1994), s. 17-44 (Reshaping the Past: Jewish History and the Historians, red. Jonathan Frankel).
- , *The Pseudo-Enlightenment and the Question of Jewish Modernisation*, JSS 3 (1996/97), nr 1, s. 62-88.
- , *Solomon Maimon and the Haskalah*, „Aschkenas” 10 (2000), nr 2, s. 337-359.
- , *Towards a Historical Definition of the Haskalah*, w: *New Perspectives on the Haskalah*, red. Shmuel Feiner i David Sorkin, London-Portland 2001, s. 184-219.
- Feinkind Mojżesz, *Dzieje Żydów w Piotrkowie i okolicy od najdawniejszych czasów do chwili obecnej*, Piotrków 1930.
- , *Gute Juden in Pojlen*, Warsze 1936.
- Fijałek Jan, *Do zagadnienia szpitalnictwa żydowskiego w Piotrkowie Trybunalskim w połowie XIX w.*, BŻIH (1959), nr 3 (31), s. 28-56.
- Fishman David, *Russia’s First Modern Jews. The Jews of Shklov*, New York 1995.
- Frankel Jonathan, *The Damascus Affair. “Ritual Murder”, Politics, and the Jews in 1840*, Cambridge 1997.
- Frenk Ezriel N., *Jechezkel Hoge oder „Haskel Meszumad”*, w: tegoż, *Meszumadim in Pojlen in 19ten johrhundert*, Warsza 1923, s. 38-110.
- Frenk Ezriel N., Zagorodski, J.H., *Di familie Dawidsohn*, Warszawa 1924.
- Friedland Eric L., *Marcus Jastrow and Abodath Israel*, w: *Texts and Responses. Studies Presented to Nahum N. Glatzer on the Occasion of His Seventeenth Birthday by His Students*, red. Michael A. Fishbane i Paul R. Flohr, Leiden 1975, s. 186-200.
- Friedlander Yehuda, *Hasidism as the Image of Demonism. The Satiric Writings of Juda Leib Mieses*, w: *From Ancient Israel to Modern Judaism. Intellect in Quest of Understanding. Essays in Honor of Marvin Fox*, t. 3, red. Jacob Neusner, Ernest S. Frerichs i Nahum M. Sama, Atlanta 1989, s. 159-177.
- , *The Struggle of the Mitnagdim and Maskilim against Hasidism. Rabbi Jacob Emden and Judah Lejb Mieses*, w: *New Perspectives on the Haskalah*, red. Shmuel Feiner i David Sorkin, London-Portland 2001, s. 103-112.
- Friedman Filip, *Dzieje Żydów w Łodzi od początków osadnictwa Żydów do r. 1863*, Łódź 1935.

- Friedrich A., *Bolesław Prus: toward Zionism*, w: *Jews and Slavs*, t. 8: *Oh, Jerusalem!*, red. Wolf Moskovich i in., Jerusalem-Pisa 1999, s. 105-110.
- Fuks Marian, *Prasa żydowska w Warszawie 1823-1939*, Warszawa 1979.
- , *Prasa żydowska w Warszawie XIX w. „Izraelita”*, BŻIH 25 (1974), nr 3, s. 17-36.
- , *Prasa żydowska w Warszawie XIX w. „Jutrzenka” (1861-1863)*, BŻIH 25 (1974), nr 2, s. 25-46.
- , *Żydzi w Warszawie. Życie codzienne, wydarzenia, ludzie*, Poznań-Daszewice 1992.
- Gartner Lloyd R., *The Jewish Immigrant in England, 1870-1914*, London 1960.
- Gelber Natan M., *Dr Mordechai (Marcus) Jastrow (mijozme ha'ahawa hapolani hajehudit erew mered 1863)*, „Ha'awar” 11 (1963), s. 7-26.
- , *HaJehudim wehamered hapolani. Zichronotaw szel Ja'akow halewi Lewin mijeme hamered hapolani bisznat 1830-1831*, Jerusalem 1953.
- , *Die Juden und der Polnische Aufstand 1863*, Wien 1923.
- , *Mendel Lefm-Satanower wehaca'otaw letikun orach hachajim szel Jehude Polin bifne hasejm hagadol (1788-1792)*, w: *Sefer jowel lichwod haraw dr Avraham Weis*, New York 1964, s. 275-283.
- , *Mendel Satanower der Verbreiter der Haskala in Polen und Galizien. (Ein Kulturbild aus dem jüdischen Polen am der Wende des XVIII. Jahrhundert, „Mitteilungen zur Jüdischen Volkskunde” 16 (1914), s. 41-55.*
- , *Sze'elat haJehudim bePolin biszenot 1815-1830*, „Zion” 13-14 (1948-1949), s. 106-143. -, *Toldot Jehude Brody*, Jerusalem 1945.
- , *Żydzi a zagadnienie reformy Żydów na Sejmie Czteroletnim*, „Miesięcznik Żydowski” 1 (1931), s. 326-344, 429-440.
- Glatstein Jacob, *Peretz and the Jewish Nineteenth Century (Fragments from a Larger Study)*, w: *Voices from the Yiddish: Essays, Memoirs, Diaries*, red. Eliezer Greenberg, Ann Arbor 1972, s. 51-63.
- Golczewski Frank, *Polnisch-jüdische Beziehungen 1881-1922. Eine Studie zur Geschichte des Antisemitismus in Osteuropa*, Wiesbaden 1981.
- Goldberg-Mulkiewicz Olga, *Ethnographic Topics Relating to Jews in Polish Studies*, Jerusalem 1989.
- Graetz H[einrich], *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet von...*, t. 1-11, Leipzig 1853-1876.
- Greń Zygmunt, *Rok 1900. Szkice o dramacie zapomnianym*, Kraków 1969.
- Grinszpan Szlomo, *Rabanim. Kowec masot al rabane Płock*, w: *Płock. Toldot kehila atikat- jomin bePolin*, red. Eliahu Ejzenberg, Tel Aviv 1967, s. 89-145.
- Gruszczyńska Marianna, *Początki osadnictwa żydowskiego we Włocławku (1800-1845)*, w: *Byli wśród nas. Żydzi we Włocławku oraz na Kujawach Wschodnich i w Ziemi Dobrzyńskiej*, red. Mirosław Krajewski, Włocławek 2001, s. 12-36.
- Guesnet François, *Polnische Juden im 19. Jahrhundert. Lebensbedingungen, Rechtsnormen und Organisation im Wandel*, Köln-Weimar-Wien 1998.
- Guterman Alexander, *Jachasam szel mitbolele Warsza - dorot riszonim we'acharonim (1820- 1918) - lehamarat hadat*, „Gal Ed” 12 (1991), s. 57-77.
- , *Mehitbolelut leleumiut. Perakim betoldot bet-hakneset hagadol hasinagoga bewarsza*, Tel-Aviv 1997.
- , *The Origins of the Great Synagogue in Warsaw on Tlomackie Street*, w: *The Jews in Warsaw. A History*, red. Władysław T. Bartoszewski i Antony Polonski, Oxford 1991, s. 181-211.
- , *Hapulmus bechitwe'-et jehudijim bePolin bidwar tikunim bedat (1861-1885)*, „Gal Ed” 10 (1987), s. 41-62.
- Hasdai Yaacov, *The Origins of the Conflict between Hasidim and Mitnagdim, w: Hasidism: Continuity or innovation?*, red. Bezalel Safran, Cambridge Mass. 1988, s. 27-45.
- Hass Ludwik, *Wolnomularstwo w Europie Środkowo- Wschodniej w XVIII i XIX wieku*, Wrocław 1982.

- , *Żydzi i „kwestia żydowska” w dawnym wolnomularstwie polskim do lat dwudziestych XIX w.*, BŻIH 28 (1977), nr 4, s. 3-26.
- Herzberg Arthur, *The French Enlightenment and the Jews. The Origins of Modern Anti-Semitism*, New York-Philadelphia 1968.
- Homa Bernard, *A Fortress of Judaism in Anglo-Jewry*, London 1953.
- Horodezky Samuel Abba, *Hachasidut wehachasidim*, Tel Aviv 1953.
- Idel Moshe, *Martin Buber and Gershom Scholem on Hasidism. A Critical Appraisal*, w: *Hasidism Reappraised*, red. Ada Rapoport-Albert, London 1996, s. 389-403.
- Inglot Mieczysław, *Postać Żyda w literaturze polskiej lat 1822-1864*, Wrocław 1999.
- Jacobs Louis, *Hasidic prayer*, London 1972.
- Janion Maria, *Do Europy tak, ale razem z naszymi umarłymi*, Warszawa 2000.
- Janczak Julian K., *Struktura narodowościowa Łodzi w latach 1820-1939, w: Dzieje Żydów w Łodzi 1820-1944. Wybrane problemy*, red. Wiesław Puś i Stanisław Liszewski, Łódź 1991, s. 42-54.
- Jost Isaak Marcus, *Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Maccabäer bis auf unsere Tage nach den Quellen bearbeitet von...*, Berlin 1828.
- Judaika polskie z XIX wieku. Materiały do bibliografii, t. 1: Druki w językach nie-żydowskich*, red. Waclaw Wierzbieniec, Kraków 1999.
- Kac E, *Warsze der center firn haskole*, w: *Pinkas Warsze, t. 1*, Buenos Aires 1955, kol. 187-194. Kandel Dawid, *Kariera rabiniczna cadyka Icie-Majera*, KŻP 1 (1912), nr 2, s. 131-136. –, *Komitet Starozakonnych*, KŻP 1 (1912), nr 2, s. 85-103.
- , *Napisy nagrobkowe polskie na cmentarzu żydowskim w Warszawie*, KŻP 1 (1912), nr 2, s. 142-143.
- Katz Jacob, *Jews and Freemasons in Europe 1723-1939*, tłum. Leonard Oschry, Cambridge Mass. 1970.
- , *Tradition and Crisis. Jewish Society at the End of the Middle Ages*, tłum. B.D. Cooperman, New York 1993.
- Kempner Gabriel, *Ze scen letnich*, „Przegląd Tygodniowy” 35 (1900), nr 29, s. 296-297.
- Kiel Mark W., *Vox populi, vox dei. The Centrality of Peretz in Jewish Folkloristics*, „Polin” 7(1992), s. 88-120.
- Kieniewicz Stefan, *Assimilated Jews in Nineteenth-Century Warsaw*, w: *The Jews in Warsaw. A History*, red. Władysław T. Bartoszewski i Antony Polonski, Oxford 1991, s. 171-180. Kirsztrot Jakub, *Prawa Żydów w Królestwie Polskim. Zarys historyczny*, Warszawa 1917. Klausner Israel, *Hagezera al tilboszet haJehudim, 1844-1850*, „Gal Ed” 6 (1982), s. 11-26. Klausner Josef, *Historija szel hasifrut ha'iwrit hachadasza*, wyd. 2, t. 1-6, Jerusaleń 1952- 1958.
- Koneczny Feliks, *Teatr krakowski*, „Przegląd Polski” 35 (1900/1901), t. 3, s. 144-146.
- Kozińska-Witt Hanna, *Żydzi -polscy? niemieccy? Szkic o tożsamości Żydów postępowych w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XIX w.*, „Teksty Drugie” (1996), nr 6, s. 71-81.
- Kozłowska Teresa, *Z dziejów przedsiębiorczości żydowskiej w Małopolsce. Eliasz Moszkowski i jego kariera*, BŻIH 50 (1999), nr 3 (191), s. 49-54.
- Krajewska Monika, *Cmentarze żydowskie w Polsce. Nagrobki i epitafia*, „Polska Sztuka Ludowa” 41 (1989), nr 1-2, s. 27-44.
- Kr[akow]ski J., *O cmentarzu i służbie pogrzebowej tutejszej Gminy Starozakonnych*, „Kalendarz dla Izraelitów na rok przestępny 5638 1877-1878 od stworzenia świata” (1878), s. 55-62.
- Kroszczor Henryk, *Reformator i Kaznodzieja (Izaak Kramsztyk)*, w: tegoż, *Kartki z historii Żydów w Warszawie w XIX-XXw. Sylwetki, szkice*, Warszawa 1979, s. 224-227.

Kupfer Efraim, *Merachok umikarow*, w: *Sefer hajowel mugasz lichwod dr N.M. Gelber leregel jowel hasziw'im*, red. Israel Klausner, Raphael Mahler i Dan Sedan, Tel Aviv 1963, s. 217-219.

Landau J.L., *Short Lectures on Modern Hebrew Literature from M.H. Luzzatto to S.D. Luzzatto*, Johannesburg-London 1923.

Lask Abrahams Beth-Zion, *Stanislaus Hoga - Apostate and Penitent*, „The Jewish Historical Society of England. Transactions” 15 (1939-1945), s. 121-149.

Lederhendler Eli, *The Road to Modern Jewish Politics. Political Tradition and Political Reconstruction in the Jewish Community of Tzarist Russia*, New York-Oxford 1989.

Levine Hillel, *Bejn chasidut lehaskala. Al pulmus anti-chasidi muswe*, w: *Perakim betoldot hachewra hajehudit bejeme habejnajim uwe'et hachadasza*, red. Immanuel Etkes i Joseph Salmon, Jerusalem 1980, s. 182-191.

-, *Menahem Mendel Lefin. A Case Study of Judaism and Modernization*, praca doktorska, Harvard University 1974.

Levinson Abraham, *Toldot Jehude Warsza*, Tel-Aviv 1953.

Lewin Izaak, *Na marginesie pamiętników Józefa Samuela Blocha, posta żydowskiego do parlamentu austriackiego*, w: tegoż, *Przez pryzmat historii*, Warszawa 1994, s. 69-80.

Lewin Sabina, *Bet hasefer lerabanim beWarsza baszanim 1826-1863*, „Gal Ed” 11 (1989), s. 35-58.

-, *Pierwsze szkoły elementarne dla dzieci wyznania mojżeszowego w Warszawie w latach 1818-1830*, „Przegląd Historyczno-Oświatowy” 8 (1965), nr 2, s. 157-196 [również po hebrajsku: *Batei hasefer ha'elementarijim hariszonim liladim bene dat Mosze beWarsza 1818-1830*, „Gal Ed” 1 (1973), s. 63-100],

-, *Warszawski Dom Sierot (Dom Schronienia) w XIX w.*, BŻIH 33 (1982), nr 3-4, s. 31-49.

Lieberman Chaim, *Kecad chokrim chasidut beJisrael*, „Bicaron” 16 (5715), t. 33, nr 1, s. 113-120.

Librett Jeffrey S., *Stolen Goods. Cultural Identity after the Counterenlightenment in Salomon Maimon's „Autobiography” (1792)*, „New German Critique” 72 (2000), s. 36-66.

Lichten Joseph, *Notes on the Assimilation and Acculturation of Jews in Poland 1863-1943*, w: *The Jews in Poland*, red. Chimen Abramsky, Maciej Jachimczyk i Antony Polonsky, Oxford 1986, s. 106-129.

Liebes Yehuda, *„Ha-Tikkunha-Kelali” of R. Nahman of Bratslav and its Sabbatean Links*, w: tegoż, *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism*. Albany 1993, s. 115-150, 184-210.

Loewenthal Naftali, *Communicating the Infinite. The Emergence of the Habad School*, Chicago 1990.

van Luit Riety, *Hasidim, Mitnaggedim and the State in M. M. Lefin's Essai D'un Plan de Réforme*, „Zutot” 1 (2001), s. 188-195.

Lurie Ilia, Zeltser Arkadii, *Moses Berlin and the Lubavich Hasidim. A Landmark in the Conflict between Haskalah and Hasidism*, „Shvut” (1997), nr 5, s. 32-64.

Łastik Salomon, *Z dziejów oświecenia żydowskiego. Ludzie i fakty*, Warszawa 1961.

Mahler Raphael, *Hachasidut wehahaskala (beGalicija uwePolin hakongresa'it bamachacit hariszona szel hame'a hatesza-esre, hajesodot hasocijalijim wehamedinijim)*, Merchavia 1961.

-, *Diwre jeme Jisra'el. Dorot acharonim*, t. 1-6, Merchavia 1952-1976.

-, *Hasidism and the Jewish Enlightenment. Their Confrontation in Galicia and Poland in the First Half of the Nineteenth Century*, tłum. Eugene Orenstein, Aaron Klein, Jenny Machlowitz Klein, Philadelphia 1985.

-, *A History of Modern Jewry, 1780-1815*, New York 1971.

-, *Jidn in amolikh Pojln in licht fun cifrn*, Warsze 1958.

- , *R. Chajim Halbersztam un zajn dor*, w: *Sefer Sanc*, red. Raphael Mahler, Tel-Aviv 1970, s. 291-341.
- Majmon Salezy, *Luźne kartki. Z dziejów rozkrzewienia się u nas chasydyzmu*, Izr. 29 (1894), nr 40, s. 329.
- Mendelsohn Ezra, *Jewish Assimilation in Lvov. The Case of Wilhelm Feldman*, „*Slavic Review*” 28 (1969), s. 577-590.
- , *A Note on Jewish Assimilation in the Polish Lands*, w: *Assimilation in Modern Times*, red. Bela Vago, Boulder Colo. 1981, s. 145-149.
- , *On Modern Jewish Politics*, New York-Oxford 1993.
- Michael Reuven, *R. Israel Lebel wekuntreso hagermani*, „*Kiriat Sefer*” 51 (1976), s. 315-323.
- Michelson Cwi Jechezkel, *Kuntres mare' kohen wehu toldot rabenu hamechaber*, w: Aleksander Zusja hakohen, *Sefer torat kohen*, t. 1-2, Warszawa 1939 [osobna paginacja].
- Mieses Mateusz, *Z rodu żydowskiego. Zasłużone rodziny polskie krwi niegdyś żydowskiej*, Warszawa 1991.
- Missalowa Gryzelda, *Studia nad powstaniem łódzkiego okręgu przemysłowego*, t. 1-3, Łódź 1964-1975.
- Nadav Mordecai, *Toldot kehilat Pińsk 1506-1880*, w: *Pińsk. Sefer edut wezikaron lekehilat Pińsk-Karlin*, t. 1, Tel Aviv-Haifa 1973, s. 15-334.
- Nadler Allan, *The Faith of the Mithnagdim. Rabbinic Responses to Hasidic Rapture*, Baltimore-London 1997.
- Niger Szmuel, I. L. *Perec. Zejn lebn, zejn firndike perzonlechkejt, zejne hebreisce un jidisze szriftn, zejn Wirkung*, Buenos-Aires 1952.
- Nosek Bedrich, *Shemuel Shmelke ben Tsvi Hitsh ha-Levi Horovits. Legend and Reality*, „*Judaica Bohemiae*” 21 (1985), nr 2, s. 75-94.
- Nussbaum Hilary, *Historia Żydów od Mojżesza do epoki obecnej*, t. 5: *Żydzi w Polsce*, Warszawa 1890.
- , *Szkice historyczne z życia Żydów w Warszawie od pierwszych śladów pobytu ich w tym mieście do chwili obecnej*, Warszawa 1881.
- Opalski Magdalena, Bartal Israel, *Poles and Jews. A Failed Brotherhood*, Hanover NH 1992.
- Panas Władysław, *Pismo i rana. Szkice o problematyce żydowskiej w literaturze polskiej*, Lublin 1996.
- Patterson David, *The Hebrew Novel in Czarist Russia. A Portrait of Jewish Life in the Nineteenth Century*, wyd. 2, Lanham 1999.
- , *Israel Weisbrem. A Forgotten Hebrew Novelist of the Nineteenth Century*, „*Journal of Semitic Studies*” 4 (1959), nr 1, s. 37-58.
- Penkalla Adam, *Rabbis in the Radom Province in the 19th Century (1815-1914)*, „*Acta Poloniae Historica*” 76 (1997), s. 75-84.
- Perec Icchok Lejb, *Wybór opowiadań*, tłum. Anna Dresnerowa, Wrocław-Kraków 1958.
- Piekarz Mendel, *Bime cemichat hachasidut*, Jerusalem 1978.
- , *Meni'e hamachalokot harisznot al hachasidut*, w: *Bema'egle chasidim. Kowec mechkarim lezichro szel Profesor Mordechai Wilensky*, red. Immanuel Etkes i in., Jerusalem 2000, s. 3-20.
- Pinkas hakehilot Polin*, t. 4, Jerusalem 1989.
- Piotrkow Tribunalski wehasewiwa. Sefer zikaron - Piotrkow Tribunalski un umgegent*, red. Ja'akow Malc, Naftali Lau, Tel-Aviv b.r.
- Poliakov Léon, *The History of Anti-Semitism*, t. 1-4, London-Oxford 1974-1985.
- Polonsky Antony, *Warszawska Szkoła Rabinów: orędowniczka narodowej integracji w Królestwie Polskim*, w: *Duchowość żydowska w Polsce. Materiały z międzynarodowej konferencji dedykowanej pamięci Profesora Chone Shmeruka*. Kraków 26-28 kwietnia 1999, red. Michał Galas, Kraków 2000, s. 287-307.
- Polski Słownik Biograficzny*, t. 1-, Kraków 1935-.
- Porter Brian, *When Nationalism Began to Hate. Imaging Modern Politics in Nineteenth-Century Poland*, New York-Oxford 2000.

- Puś Wiesław, *Żydzi w Łodzi w latach zaborów 1793-1914*, Łódź 1998.
- Rabinowicz Cwi M., *Bejn Pszicha leLublin. Iszim weszitot bechasideut Polin*, Jerusalem 1997.
- Rapoport-Albert Ada, „Eze sze’elot uteszuwot al derech Sza’altiel wejehujade’a” *Sanegoria maskilit al hachasideut bichtaw jad alum szem mibet midraszo szel Eli’ezer Zweifel*, w: *MiWilna liruszalajim. Mechkarim betoldotem uwetarbutam szel Jehude mizrach Eropa mugaszim leprofesor Shmuel Werses*, red. David Assaf i in., Jerusalem 2002, s. 71-122.
- Raskin Dwojra, Ks. profesor Alojzy Ludwik Chiarini w Warszawie (ze szczególnym uwzględnieniem jego stosunku do Żydów), *AŻIH, Zbiór Majera Bałabana - Prace magisterskie*, 47 (kopia w CAHJP, HM7426).
- Raszewski Zbigniew, *Zapolska - pisarka teatralna*, w: *Gabriela Zapolska, Dramaty*, oprac. Anna Raszewska, t. 1-2, Wrocław-Warszawa 1960-1961, t. 1, s. IX-CXXIV; t. 2, s. IX-LXXX.
- Ringelblum Emanuel, *Bajtragn cu der gszichte fun di doktojrjm in Pojln*, „*Sociale medicin*” 4(1931), nr 9-10, s. 127-131.
- , *Chasideut un haskole in Warsze in 18-tn jorhundert*, „*YIVO Bieter*” 13 (1938), s. 124-132.
- , *Jidische doktojrjm un mediker in ojfsztand fun jor 1863*, „*Sociale Medicin*” 9 (1936), nr 11-12, s. 23-26.
- , *Reszime fun jidische doktojrjm, mediker un farmaeewtn, batajlikte inem ojfsztand fun jor 1863*, „*Sociale Medicin*” 10 (1937), nr 1-2, s. 23-29, nr 3-4, s. 23-27.
- Robertson Ritche, *From the Ghetto to Modern Culture. The Autobiographies of Salomon Maimon and Jakob Fromer*, „*Polin*” 7 (1992) 12-30.
- Roskies David G., *Rabbis, Rebbes and Other Humanists. The Search for a Usable Past in Modern Yiddish Literature*, „*Studies in Contemporary Jewry. Annual*” 12 (1996), s. 55-77 (Literary Strategies. Jewish Texts and Contexts, red. Ezra Mendelsohn).
- Rosman Moshe, *Founder of Hasidism. A Quest for the Historical Baal Shem Tov*, Berkeley 1996.
- , *Social Conflicts in Międzybóž in the Generation of the Besht*, w: *Hasidism Reappraised*, red. Ada Rapoport-Albert, London-Portland 1996, s. 51-62.
- Różański Adolf, *Dzieje osad żydowskich we wsi Kuchary. Przyczynek do dziejów rolnictwa żydowskiego w Polsce*, *BŻIH* 9 (1858), nr 1 (25), s. 31-49.
- Rubinstein Abraham, *Bejn chasideut leszabta’ut*, w: *Perakim betorat hachasideut uwetoldoteha*, red. Abraham Rubinstein, Jerusalem 1978, s. 182-197.
- , *Hahaskala wehachasideut. Pe’iluto szel Josef Perl*, „*Bar lian*” 12 (1974), s. 166-178.
- Rydel Lucjan, *Z teatru*, „*Czas*” 53 (1900), nr 301, s. 1-2.
- Salmon Yoseph, *Alpulumus keneged hachasideut behakdamat R. Baruch miszkow le’Sefer Oklidos*, w: *Mechkare chasideut*, red. Immanuel Etkes, David Assaf i Josef Dan, Jerusalem 1999, s. 57-64 (Mechkare Jeruszalajim bemachszewet Jisra’el, 15).
- Sarnecki Zygmunt, *Teatryki letnie*, „*Wiek Ilustrowany*” 27 (1900), nr 190, s. 2.
- Sawicki Aron, *Szkoła Rabinów w Warszawie (1826-1862) (na podstawie źródeł archiwalnych)*, „*Miesięcznik Żydowski*” 3 (1933), nr 1, s. 244-274.
- Schipper Ignacy, *Cmentarze żydowskie w Warszawie*, Warszawa 1938.
- , *Początki haskali na ziemiach centralnej Polski*, „*Miesięcznik Żydowski*” 2 (1932), nr 1, s. 311-327.
- , *Przyczynki do dziejów chasydyzmu w Polsce.*, wstęp i przypisy Zbigniew Targielski, Warszawa 1992.
- , *Samorząd żydowski w Polsce na przełomie wieku 18 i 19-go (1764-1831)*, „*Miesięcznik Żydowski*” 1 (1931), s. 513-529.
- , *Żydzi Królestwa Polskiego w dobie powstania listopadowego*, Warszawa 1932.

Schochet Eliah J., *The Hasidic Movement and the Gaon of Vilna*, Northvale 1994.

Scholem Gershom, *Martin Buber's Interpretation of Hasidism*, w: tegoż, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, New York 1971, s. 228-250.

-, *Hapulumus al hachasidut umanhigehe besefer „Nezed hadema“*, „Zion“ 20 (1955), s. 73- 81.

-, *Hatenu'a haszabta'it bePolin*, w: tegoż, *Mechkarim umekorot letoldot haszabta'ut wegilguleha*, Jerusalem 1974, s. 68-140.

Schulte Christoph, *Kabbala in Salomon Maimons Lebensgeschichte*, w: *Kabbala und die Literatur der Romantik zwischen Magie und Trope*, red. Eveline Godman-Thau, Gert Mattenklott i Christoph Schulte, Tübingen 1999, s. 33-66.

-, *Salomon Maimons Lebensgeschichte. Autobiographie und moderne jüdische Identität*, w: *Sprache und Identität im Judentum*, red. Karl E. Grözinger, Wiesbaden 1998, s. 135-149.

Segel Benjamin Wolf, *Materiały do dziejów etnografii Żydów wschodnio-galicyskich*, „Zbiór Wiadomości do Etnografii Krajowej” 17 (1893), s. 261-331.

-, *O chasydach i chasydyzmie*, „Wisła” 8 (1893), s. 304-312, 508-521, 677-689.

-, *Wierzenia i leczenie ludowe Żydów*, „Lud” 3 (1897), s. 49-69.

Seltzer Robert M., *The Secular Appropriation of Hasidism by an East European Jewish Intellectual. Dubnow, Renan, and the Besht*, „Polin” 1 (1986), s. 151-162.

Shavit Yaakov, „*The Glorious Century*” or the „*Cursed Century*”. *Fin-de-Siecle Europe and the Emergence of Modern Jewish Nationalism*, „Journal of Contemporary History” 26 (1991), s. 553-574.

Shmeruk Chone, *Al ekronot achadim szel tirgum miszle leMendel Lefin*, w: tegoż, *Sifrut jidisz bePolin. Mechkarim weijunim historijim*, Jerusalem 1981, s. 65-183.

-, *Maszma'uta hachewratit szel haszechita hachasidit*, „Zion” 20 (1955), s. 47-72.

Sinkoff Nancy B., *Strategy and Ruse in the Haskalah of Mendel Lefin of Satanow*, w: *New Perspectives on the Haskalah*, red. Shmuel Feiner i David Sorkin, London-Portland 2001, s. 86-102.

-, *Tradition and Transition. Mendel Lefin of Satanow and the Beginning of the Jewish Enlightenment in Eastern Europe, 1749-1826*, praca doktorska, Columbia University 1996.

Sorkin David, *The Transformation of German Jewry, 1780-1840*, New York 1987.

Stampfer Shaul, *Lekorot machaloket hasakinim hamelutaszot*, w: *Mechkare Chasidut*, red. Immanuel Etkes, David Assaf i Josef Dan, Jerusalem 1999, s. 197-210 (Mechkare Jeruszałajim bemachszewet Jisra'el, 15).

Stanislawski Michael, *Tsar Nicholas I and the Jews: The Transformation of Jewish Society in Russia 1825-1855*, Philadelphia 1983.

Steinlauf Michael C., *Mark Arnshteyn and Polish-Jewish Theater*, w: *The Jews of Poland Between Two World Wars*, red. Yisrael Gutman i in., Hanover-London 1989, s. 399-411.

-, *Polish-Jewish Theater. The Case of Mark Arnshteyn, a Study of the Interplay Among Yiddish, Polish, and Polish-Language Jewish Culture in the Modern Period*, praca doktorska, Brandeis University 1988.

Stiftel Shoshana, *Sokolow weha- "Izraelita". Perek alum bedarko ha'itonait szel hamanbig hacijoni hanod'a we'orech "Hacefira" — ktiwa we'aricha be'iton mitbolelim bePolin*, „Keszer” 17 (1995), s. 5-18.

Strauss Janine, *Odnaleziona tożsamość. Rewaloryzacja chasydyzmu przez I.L. Pereca (1852- 1915)*, w: *Literackie portrety Żydów*, red. Eugenia Łoch, Lublin 1996, s. 231-241.

Szacki Jakub, *Awraham Jakow Sztern (1768-1842)*, w: *The Joshua Starr Memorial Volume. Studies in History and Philology*, New York 1953, s. 203-218.

- , *A cusztajer cu der biografie fun Daniel Neufeld*, „YIVO Bieter” 7 (1934), s. 110-116.
- , *Geszichte fun Jidn in Warsze*, t. 1-3, New York 1947-1953.
- , *Haskole in Zamość*, „YIVO Bieter” 36 (1952), s. 24-62.
- , *Jidisze bildungs-politik in Pojln fun 1806 biz 1866*, New York 1943.
- , *Jidn un derpojlscher ojszstand fun 1831*, „Historisze Szriften fun YIVO” 2 (1937), s. 355-389.
- , *Der kamf arum geplante cajtszriftn far Jidn in Kongres Pojln*, „YIVO Bieter” 6 (1934), s. 61-83.
- Szcześniak Janina, *Kreacje bohaterów żydowskich w twórczości Bolesława Prusa*, w: *Literackie portrety Żydów*, red. Eugenia Łoch, Lublin 1996, s. 263-271.
- Tatarzanka Władysław, *Przyczynki do historii Żydów w Królestwie Kongresowym, 1815- 1830.I*, „Przegląd Judaistyczny” 1 (1922), nr 4-6, s. 271-294.
- Tazbir Janusz, *Conspiracy Theories and the Reception of The Protocols of the Elders of Zion in Poland*, „Polin” 11 (1998), s. 171-182.
- , *Żydzi w opinii staropolskiej*, w: tegoż, *Świat panów Pasków. Eseje i studia*, Łódź 1986, s. 213-241.
- Tomaszewski Jerzy, *The Jews of Poland, 1918-1939. An Emerging National Minority*, w: *Major Changes Within the Jewish People in the Wake of the Holocaust. Proceedings of the Ninth Yad Vashem International Historical Conference. Jerusalem, June 1993*, red. Yisrael Gutman i Avital Saf, Jerusalem 1996, s. 111-127.
- Toward Modernity. The European Jewish Model*, red. Jacob Katz, New Brunswick-Oxford 1987.
- Walicki Jacek, *Synagogi i domy modlitwy w Łodzi (do 1939 r.)*, Łódź 2000.
- Wasiutyński Bohdan, *Ludność żydowska w Polsce w wiekach XIX i XX. Studium statystyczne*, Warszawa 1930.
- Wastrakówna Cecylia, *Lejbe i Sióra czyli Listy dwóch kochanków Juliana Ursyna Niemcewicza (Kwestia żydowska w epoce Sejmu Czteroletniego)*, praca magisterska pisana pod kierunkiem prof. B. Gubrynowicza, Warszawa 1932 (kopia w AŻIH 117/6).
- Weeks Theodore R., *Poles, Jews, and Russians, 1863-1914. The Death of the Ideal of Assimilation in the Kingdom of Poland*, „Polin” 12 (1999), s. 242-256.
- , *Polish „Progresive Antisemitism”, 1905-1914*, „East European Jewish Affairs” 25 (1995), nr 2, s. 49-68.
- Weinfeld David, *„Isz chasidi” szel Re’uwen Aszer Brodes wehatemura bejachas kelapei hachasidut biszenot ha- 70 szel home’a ha-19*, w: *Bema’egle chasidim. Kowec mechkarim lezichro szel Profesor Mordechai Wilensky*, red. Immanuel Etkes i in., Jerusalem 2000, s. 237-244.
- Weinig N., *Beniamin Wolf Segel*, „YIVO Bieter” 3 (1932), s. 91-93.
- Weinlos Israel, *Mendel Lefm-Satanower (biografisze studie ojfn semech fun hantszriftleche materialn)*, „YIVO Bieter” 2 (1931), s. 334-357.
- Weinryb Bernhard, *Letoldot hade’ot hakalkalijot wehachewratijot ecel haJehudim bame’a hatesza-esre*, „Tarbiz” 7 (1936), s. 57-73.
- , *Toldot Ribal*, „Tarbiz” 5 (1934), s. 199-207.
- , *Zur Geschichte der Aufklärung bei den Juden*, MGWJ 76 (1932), s. 139-152.
- , *Zur Geschichte des Buchdruckes und der Zensur bei den Juden in Polen*, MGWJ 77 (1933), s. 273-300.
- Werses Shmuel, *Be’ikwotaw szel hachibur „Machkimat peti” ha’awud*, w: tegoż, *Megamot wecurot besifrut hahaskala*, Jerusalem 1990, s. 319-337.
- , *Bejn mec’ut lebidjon. „Megale Temirin” szel Josef Perl be’ejne maskilim wechasedim*, w: *Bema’egle chasidim. Kowec mechkarim lezichro szel Profesor Mordechai Wilensky*, red. Immanuel Etkes i in., Jerusalem 2000, s. 209-235.
- , *Bejn szene olamot. Ja’akow Szemu’el Bik ben haskala lechasedim. Ijun mechudasz*, „Gal Ed” 9 (1986), s. 27-76.
- , *Hachasidut be’ejne sifrut hahaskala. Min hapulmus szel maskile Galicia*, w: tegoż, *Megamot wecurot besifrut hahaskala*, Jerusalem 1990, s. 91-109 (przedruk

- w: *Hadat wehachajim. Tenu'at hahaskala hajehudit bemizrach Eropa*, red. Immanuel Etkes, Jerusalem 1993, s. 45-63).
- , *Hachasidut beolamo szel Berdyczewski*, „Molad” N.S. 1 (1967-68), nr 4, s. 465-475.
- , «*Hakica ami*». *Sifrut hahaskala be'idan hamodernizacja*, Jerusalem 2001.
- , *Ketaw pulmus maskili ganuz bignuta szel hachasidut*, w: *Mechkare chasidut*, red. Immanuel Etkes, David Assaf i Josef Dan, Jerusalem 1999, s. 65-88 (*Mechkare Jeruszałajim bemachszewet Jisra'el*, 15).
- [Wilnai], „*Mai chanuka*”. *Letoldot hapulmus al mahuta szel chanuka basifrut ha'iwrit*, „Hacofe” 4 (1941), nr 1208, s. [6],
- , *Hasifrut ha Iwrit bePolin - tekufot wecijune derech*, w: *Kijum weszewer. Jehude Polin ledorotehem*, t. 2: *Chewra, tarbut, leumijut*, red. Israel Bartal i Israel Gutman, Jerusalem 2001, s. 161-190.
- , *Tofa ' ot szel magija wedemonologija be ' aspaklarija hasatirit szel maskile Galicia*, „*Mechkare Jeruszałajim befolklor Jehudi*” 17 (1995), s. 33-62.
- Wertheim Aaron, *Law and Custom in Hasidism*, tłum. Shmuel Himelstein, Hoboken N.J. 1992.
- Wiederkehr-Pollack Gloria, *Eliezer Zweifel and the Intellectual Defence of Hasidism*, Hoboken N.J. 1995.
- Wilenski Mordecai, *Chasidim umitnagedim. Letoldot hapulmus szebenehem 1772-1815*, t. 1-2, Jerusalem 1970.
- , *Hassidic Mitnaggedic Polemics in the Jewish Communities of Eastern Europe. The Hostile Phase*, w: *Essential Papers on Hasidism. Origins to Present*, red. Gershon D. Hundert, New York 1991, s. 244-271.
- Wisse Ruth R., *I.L. Peretz and the Making of Modern Jewish Culture*, Seattle-London 1988.
- Wodziński Marcin, „*Sprawa chasydymów*”. *Z materiałów do dziejów chasydyzmu w Królestwie Polskim*, w: *Z historii ludności żydowskiej w Polsce i na Śląsku*, red. Krystyn Matwijowski, Wrocław 1994, s. 227-242 (*Acta Universitatis Wratislaviensis No 1568*).
- , *Jakub Tugendhold and the First Maskilic Defence of Hasidism*, „*Gal Ed*” 18 (2001), s. 13-41.
- Z dziejów gminy starozakonnych w Warszawie w XIX stuleciu*, t. 1: *Szkolnictwo*, Warszawa 1907.
- Zalkin Mordecai, *Ba'alot haszachar. Hahaskala hajehudit beimperia harusit bame'a hatesza esre*, Jerusalem 2000.
- , *Hahaskala hajehudit bePolin. Kawim ledijun*, w: *Kijum weszewer. Jehude Polin ledorotehem*, t. 2: *Chewra, tarbut, leumijut*, red. Israel Bartal i Israel Gutman, Jerusalem 2001, s. 391-413.
- , *Hahaskala hajehudit beKrakow bame'a hetesza-esre*, w: *Kraka, Kazimierz, Kraków. Mechkarim betoldot Jehude Krakow*, red. Elchanan Reiner, Tel-Aviv 2001, s. 131-153.
- Zast, *Przegląd dramatyczny*, „*Echo Muzyczne, Teatralne i Artystyczne*” (1900), nr 28, s.331-2. *Zet*, [korespondencja], „*Kraj*” 19 (1900), nr 48, s. 13.
- Zilbercweig Zalman, *Leksikon fun jidiszn teater*, t. 1-6, New York-Warsza-Mexico City 1931-1969.
- Zilbersztejn Sara, *Postępowa synagoga na Daniłowiczowskiej w Warszawie (przyczynek do historii kultury Żydów polskich XIX stulecia)*, BŻIH 21 (1970), nr 2, s. 31-57.
- Zinberg Israel, *A History of Jewish Literature*, tłum. Bernard Martin, t. 1-12, New York 1972-1978.
- Żyga Aleksander, *Problem żydowski w twórczości. I. Kraszewskiego*, „*Rocznik Komisji Historycznoliterackiej [PAN, Oddział w Krakowie]*” 2 (1964), s. 139-226.