**Sejm żydowski jako nadzorca życia religijnego polskich żydów**

Nie wiemy na pewno, kiedy i jak powstawała centralna organizacja żydów Rzeczypospolitej, zwana w swej dojrzałej postaci (bo nazwy wcześniej przyjmowała rozmaite) Sejmem Czterech Ziem (*Waad Arba Aracot*). Decydującym momentem w jej dziejach był rok 1581, gdy władze państwowe obarczyły zadaniem z poboru zryczałtowanego pogłównego żydowskiego starszych żydowskich Korony i Litwy[[1]](#footnote-1). Początkowo suma pogłównego wyznaczona została na 15 tysięcy złotych dla całej Rzeczypospolitej, w 1590 roku podniesiono ją do wysokości 20 000 zł dla Korony i 6000 zł dla Litwy[[2]](#footnote-2). Sejm Rzeczypospolitej uchwalił też w 1581 roku, że wyliczoną sumę mają zebrać sami żydzi i przekazać podskarbim koronnemu i litewskiemu[[3]](#footnote-3). Uniwersał poborowy nic jednak nie mówił o tym, jak mają żydzi ów podatek ściągnąć. Organizację i sposób poboru wyznaczonej sumy pozostawiono samym żydom. Historycy przypuszczają, że tym właśnie celu żydzi Rzeczypospolitej powołali do życia ogólnopaństwową organizację, w której skład weszły przedstawicielstwa regionalne żydów, które zorganizowały się z pomocą władz kilka dziesięcioleci wcześniej: wielkopolskich, małopolskich, ruskich i litewskich. Niektórzy historycy przyjmują nawet, że oznacza to faktyczny początek żydowskiego sejmu Rzeczypospolitej. Tak uważali zarówno starsi historycy: Majer Bałaban, Szymon Dubnow, Rafał Mahler, Ignacy Schiper i Mojżesz Schorr, jak i współcześni, m.in. Jakub Goldberg, Adam Kaźmierczyk i Przemysław Zarubin[[4]](#footnote-4). A więc można powiedzieć, że panuje (czy też panował) w tej kwestii niemal konsens specjalistów. Niemniej w dokumencie sejmowym zarządzającym pobór, a także w późniejszych, nie ma mowy o żydowskim sejmie ani tym bardziej o jego powołaniu: przyjmuje się jedynie do wiadomości, że odbywają się zjazdy starszych żydowskich, mogące narzucić swą wolę ogółowi żydów, i próbuje się owe zjazdy wykorzystać dla celów fiskalnych[[5]](#footnote-5).

Przekazano zatem zgromadzeniom starszych żydowskich potężne kompetencje państwowe, a co za tym idzie władcze uprawnienia w stosunku do żydów, odmawiając zarazem uznania ich jako instytucji, mającej umocowanie w systemie prawnym państwa. Mimo to ”starsi żydowscy” chętnie te zadania i kompetencje przyjęli, bowiem i tak stali się centralną organizacją żydowską w nowopowstałej ogromnej Rzeczypospolitej obojga Narodów wyposażoną w ogromne uprawnienia. Władze państwowe wolały jednak owych władczych prerogatyw, wychodzących daleko poza pobór wydatków, nie widzieć. Pewne jest, że nie podejmowałyby one ryzyka takiej decyzji, gdyby nie były przekonane o sprawności i władczych kompetencjach zgromadzeń „starszych żydowskich”.

Zgromadzenia „starszych żydowskich” zbierały się już od wielu dziesięcioleci i działały skutecznie regulując wiele życiowych kwestii społeczności żydowskiej. Władze państwowe o tym wiedziały i to tolerowały, a nawet wchodziły z nimi w spory. Były przekonane o ich skuteczności zlecając im tak poważne zadanie jak pobór podatków, z którym same nie potrafiły sobie dobrze dotąd poradzić w Królestwie Polskim, a tym bardziej od 1569 roku w Rzeczypospolitej Obojga Narodów.

Polska od początku swej państwowości czerpała przy kształtowaniu swego ustroju i budowie instytucji wzory i inspiracje z Europy Zachodniej, a zwłaszcza z sąsiedniej Rzeszy Niemieckiej. Dotyczy to również społeczności żydowskiej, która od późnego średniowiecza migrowała masowo z Europy Zachodniej na ziemie polskie. Trudno zatem adekwatnie opisać powstanie i funkcjonowanie żydowskiego sejmu Rzeczypospolitej bez odniesienia do zachodnich wzorów: sejmów żydowskich Francji, Włoch a przede wszystkim Rzeszy. Dopiero w kontekście europejskim można ocenić, co w dziejach sejmu żydowskiego Rzeczypospolitej było typowe dla wszystkich sejmów żydowskich chrześcijańskiej Europy, a co swoiste, jedyne w swoim rodzaju, a w konsekwencji ustalić, czy słusznie uznaje się *Waad Arba Aracot* za instytucję wyjątkową w dziejach żydów i jaka była jego rola w duchowych dziejach żydów.

Sejmy żydowskie, czyli zjazdy (*waady*) przedstawicieli kahałów regionu czy państwa, zbierały się w Europie chrześcijańskiej od średniowiecza i długo nie budziły kontrowersji. Wydawały się pożyteczne zarówno dla samych żydów jak i władców. Spotykały się one z życzliwym przyjęciem ze strony zwierzchności chrześcijańskiej, a nawet były zwoływane na jej żądanie dla rozdziału podatków czy wprowadzenia w życie nowych regulacji dotyczących żydów. Dla wszystkich było oczywiste, że przedstawiciele kahałów załatwiają na nich także wewnętrzne sprawy społeczności żydowskiej dotyczące kultu, rozliczeń finansowych, prawa religijnego i różnego rodzaju spornych kwestii. Władcy woleli nawet, by sprawy takie załatwiali żydzi pod ich okiem.

Sejmy w roli reprezentanta społeczności żydowskiej okazywały się skuteczniejsze od powoływanych w późnym średniowieczu przez władców, także w Rzeczypospolitej, naczelnych czy generalnych rabinów. Ci ostatni popadali bowiem często w konflikty z oligarchią żydowską i stawali się bardziej źródłem problemów niż narzędziem ich zażegnywania i rozwiązywania. Były dwa warunki bezkonfliktowego funkcjonowania *waadów* w państwie chrześcijańskim*.* Przede wszystkim nie wolno im było wchodzić w kompetencje chrześcijańskiej zwierzchności. Drugim warunkiem było ograniczenie zakresu działania do domeny władcy, który niechętnie patrzył na odwoływanie się do zagranicznych autorytetów, nawet tylko religijnych, czy łączenie się w szersze, ponadpaństwowe związki. Uważano, że podważa to suwerenność państwa i podkopuje autorytet władców. Znamienne jest, że o uczestnictwie przedstawicieli polskich kahałów w szesnastowiecznych zjazdach sejmu żydów Rzeszy (*Waad Aszkenaz Klali*) dowiadujemy się jedynie z dokumentów tego sejmu[[6]](#footnote-6), a w polskich źródłach, także żydowskich, nie ma o tym śladu. Niemal na pewno było też odwrotnie: wiemy, że w posiedzeniach polskiego Sejmu Czterech Ziem (*Waad Arba Aracot*) uczestniczyły delegacje zagranicznych kahałów, które miały tam liczne sprawy do załatwienia, ale i tu źródła są nadzwyczaj skąpe.

Sejmy żydów europejskich powstawały z reguły jako sporadyczne zjazdy przedstawicieli gmin żydowskich i zwykle takimi pozostawały. Niektóre próbowały jednak przekształcić się w stałą organizację, wyposażoną w egzekucyjne kompetencje. Udało się to zrobić tylko żydom Rzeczypospolitej i w tym sensie *Waad Arba Aracot* jest rzeczywiście instytucją wyjątkową w dziejach żydów europejskich. Próbował to samo zrobić sejm żydów Rzeszy, ale zakończyło się to jego likwidacją.[[7]](#footnote-7)

Nie będziemy tu szczegółowo omawiać działalności sejmu żydowskiego Rzeczypospolitej w najrozmaitszych dziedzinach jego aktywności, jak pobór podatków, działalność prawodawcza, rozjemcza itp. Skupimy się na jego najważniejszej religijnej funkcji, w literaturze tylko incydentalnie wspominanej, a mianowicie nadzorcy życia duchowego polskich żydów. Jest to też dziedzina, w której działania sejmu były z dzisiejszej perspektywy najbardziej kontrowersyjne.

Nadzór mad życiem religijnym żydów sejm żydowski sprawował nie tylko przez szczegółowe regulacje, ale też kontrolując rynek książki żydowskiej i pacyfikując nowe ruchy religijne, które zagrażały religijnej jedności społeczności żydowskiej, albo uznane zostały przez rabinat za heretyckie.

**Sejm żydowski jako pacyfikator herezji**

Przeciwko ruchom uznawanym przez rabinat za heretyckie *waad* niechętnie występował pod własnym szyldem. Wolał służyć jako forum dyskusji i uzgadniania kroków, które następnie podejmowały kahały, a rzadziej ziemstwa. Z otwartą przyłbicą wystąpił tylko dwukrotnie, podczas potężnych zrywów mesjańskich, kiedy wydawało się, że jest to racja stanu wspólnoty żydowskiej.Wstrzemięźliwość ta miała swoje powody, co pokazały konsekwencje drugiej interwencji.

Pierwszy raz sejm wystąpił przeciwko heretykom w roku 1670, gdy obłożył klątwą wyznawców Sabataja Cwiego. Tekst klątwy nie zachował się, ale we wrześniu następnego roku klątwę powtórzono w tym samym – jak można się domyślać – brzmieniu co poprzednio[[8]](#footnote-8). Sejm nakazał karać heretyków „infamią, grzywną, więzieniem – „nawet poprzez sądy narodów” [*afilu* *dinej amim*]”. Heretycy mieli być wykluczani z gminy, nie wolno się było pod żadnym pozorem zadawać z nimi i spaść na nich miały wszystkie przekleństwa Tory. Warto zwrócić uwagę na zalecenie, by heretyków oddawać do ukarania *dinej amim*. Można się domyślać, że miano na myśli po prostu szlachtę, bo o przypadkach zwracania się w tych sprawach do sądów powszechnych czy kościelnych nie słychać aż do roku 1756, o czym piszemy niżej. Oczywiście były już w dziejach żydów europejskich precedensy, a średniowieczny *waad* Francji nawet podniósł uprawnienie do przekazywania przez gminy spraw nieposłusznych żydów do rangi oficjalnego rozporządzenia. Niemniej było to postepowanie ryzykowne i na przykład niemiecki *Waad Klali Aszkenaz* je wykluczył. Rozporządzenie Sejmu Czterech Ziem dowodziło więc bezradności rabinatu wobec masowego poparcia dla mesjańskiego zrywu, który przekonał notabli sejmowych do szukania pomocy u zwierzchności chrześcijańskiej.

Rezultaty klątwy nie były jednoznaczne. Ruch mesjański zeszedł do podziemia, ale co jakiś czas odżywał na fali kolejnych mesjańskich poruszeń. Pół wieku później, podczas kolejnej erupcji mesjańskiej związanej z wystąpieniem następcy Sabataja – Baruchji Ruso, klątwę tę powtórzono raz jeszcze. Tym razem uczynił to jednak nie sam Sejm Czterech Ziem, ale sąd ziemski (*bejt din medina*) Rusi we Lwowie pod przewodnictwem rabina Jaakowa ben Jeszaji, który 2 czerwca 1722 roku ogłosił klątwę na wyznawców Sabataja i Baruchji. Klątwę powtórzył kahał krakowski, a jej tekst rozesłano po wszystkich większych gminach Rzeczypospolitej. Wszyscy wykryci sabatajczycy mieli pod groźbą wydalenia z gmin żydowskich złożyć publiczne wyznanie winy, przyjąć nałożoną pokutę i nosić przez pewien czas szaty żałobne. Niepokorni znowu mieli być oddawani dla ukarania *dinej amim*[[9]](#footnote-9), czyli po prostu szlachcie, jak można się domyślać, odpowiednio opłaconej, co okazało się po raz kolejny działaniem skutecznym.

Po raz drugi i ostatni sejm żydowski wystąpił przeciwko heretykom w 1756 roku. Tym razem do działania skłoniła go nowa erupcja mesjańska zwana w historiografii frankistowską od nazwiska jej przywódcy Jakuba Franka, i groźba założenia przez nią odrębnej synagogi. Uznane to zostało za zagrożenie dla integralności żydostwa i fundamentów władzy samego sejmu. Znowu odwołano się do władz chrześcijańskich, ale tym razem rezultat nie był jednoznaczny i dopiero po kilku latach szarpaniny udało się wypchnąć mesjanistów ze wspólnoty żydowskiej. Konsekwencje tej interwencji okazały się dla samego sejmu nieoczekiwanie tragiczne – przyczyniły się do jego likwidacji. Warto tej sprawie przyjrzeć się bliżej.

Sejm żydowski początkowo nie włączył się bezpośrednio do sprawy frankistowskiej, działał za kulisami, a sprawę prowadzili podolscy starsi i rabini. Przyjęta przez nich taktyka walki z heretykami podążała koleinami wyrobionymi podczas poprzednich zrywów mesjańskich, ale tym razem długo nie przynosiła oczekiwanych rezultatów. Okazało się, że rację miał niemiecki *Waad Klali Aszkenaz*, który zrezygnował z możliwości odwoływania się w konfliktowych sytuacjach do sądów chrześcijańskich. Po wykryciu sekciarskiej „schadzki” w karczmie w Lanckoroniu 28 stycznia 1756, miejscowi przywódcy żydowscy zwrócili się do najpierw do zarządcy tego prywatnego miasta, a następnie do biskupa kamienieckiego Mikołaja Dębowskiego, oskarżając zatrzymanych o herezję i prosząc o ukaranie heretyków. Możemy domniemywać, że kara miała spaść nie tylko na zatrzymanych, ale także na ich towarzyszy przebywających na wolności, a więc że władza biskupia miała rozprawić się z herezją szerzącą się w diecezji. Protokół inkwizycji kamienieckiej jednoznacznie stwierdza, że sąd biskupi zajął się sprawą herezji żydowskiej w diecezji kamienieckiej na wyraźną prośbę „starszych synagogi lanckorońskiej i satanowskiej”, którzy natychmiast po wydarzeniach złożyli w konsystorzu pismo, oskarżając heretyków o „odejście od praw Mojżeszowych i starożytnych tradycji” i prosili o ich surowe ukaranie.[[10]](#footnote-10)

Starsi żydowscy szybko zorientowali się jednak, że popełnili błąd i że konsystorz miał wobec aresztowanych inne plany. Wycofali więc oskarżenie i odmówili dalszego uczestnictwa w rozpoczętej procedurze. Konsystorz postanowił jednak „kontynuować procedurę w oparciu o własne informacje” i zarządził sprowadzenie zatrzymanych w karczmie żydów przed konsystorz oraz dostarczenie skonfiskowanych im przez starszych żydowskich pism. Rozpoczęła się inkwizycja trwająca kilkanaście miesięcy. Równolegle toczyło się postępowanie przeciwko sekciarzom przed sądami żydowskimi najpierw w podolskim Satanowie, a później przez sądem ziemskim w Brodach.

Dopiero gdy sąd ziemski Rusi przeprowadził dochodzenie i wydał klątwę na heretyków a frankistowski zryw nabierał ciągle rozmachu, *Waad Arba Aracot* postanowił samemu wkroczyć do akcji. We wrześniu 1756 roku potwierdził klątwę na sabatajczyków ogłoszoną w Brodach i rozciągnął ją na wyznawców Sabataja Cwiego w całej Rzeczypospolitej. W tekście klątwy, odczytywanym z nakazu *waadu* we wszystkich synagogach Rzeczypospolitej, czytamy:

„*Cherem* ogłoszony w wielkiej synagodze w Brodach w dniu postnym 20 siwan i ogłoszony również na zebraniu *Waad Arba Aracot* w synagodze w Konstantynowie. Brzmi on następująco: Dobrze znana formuła *cheremu*, tak jak przedstawiona została w księdze *Kol bo*, ze zwyczajowym dęciem z szofar i gaszeniem świec, odnosi się do każdego, kto wierzy, że Sabataj Cwi jest mesjaszem, a także do tych, którzy wierzą w Baruchję, niech imię tego heretyka będzie wymazane, albo w fałszywego proroka Natana z Gazy […]. *Cherem* odnosi się też do tych wszystkich, którzy przekręcają słowa Boga Żywego […], oraz każdego, kto wiedząc, że mężczyzna i kobieta należą do tej heretyckiej bandy, aranżuje małżeństwa, albo zadaje się z nimi, albo spożywa przyrządzone przez nich jedzenie – niech będzie przeklęty tak jak oni.[…] Po drugie, chcemy wznieść bariery i przywołać do porządku tych, którzy chcieliby je wyłamać, by wznieść się do Boga i przylgnąć do rydwanu. Uważają oni, że muszą porzucić studiowanie Talmudu i dzieł halachicznych, szukają iluminacji w misteriach Tory, choć nie nauczyli się czytać nawet Pięcioksięgu, ani nie potrafią zrozumieć dosłownego sensu Pisma ani Talmudu. Teraz weszli na ścieżkę zgłębiania nauk tajemnych […]. Zarządzamy, że nie wolno studiować *Zoharu* i żadnych ksiąg kabalistycznych, drukowanych czy rękopiśmiennych, przed ukończeniem trzydziestu lat, a także po ukończeniu czterdziestu lat: nie każdy, kto chce mieć udział w Bogu może tak po prostu iść i je wziąć – tylko ten, kto najpierw napełni swój brzuch Talmudem i najważniejszymi dziełami halachicznymi“.[[11]](#footnote-11)

Realizacja zarządzeń zawartych w klątwie w pozostawała jednak przez dłuższy czas na papierze, bo biskup kamieniecki wydał sekciarzom list żelazny chroniący ich do końca konsystorskiej inkwizycji. Ponieważ inkwizycja dotyczyła kwestii żydowskiej herezji, została połączona z końcową dysputą na temat żydowskiej wiary. Jej podstawą był manifest przygotowany przez sekciarzy, przedstawiający ich wykładnię żydowskiej wiary, w oczywisty sposób bliższej chrześcijaństwu niż rabiniczny talmudyzm.

Współcześni zaskoczeni byli, że rabini diecezji podolskiej za zgodą i poparciem żydowskiego Sejmu Czterech Ziem zgodzili się wziąć udział w tej dyspucie. Było to wydarzenie bez precedensu w dziejach żydów. Do debaty na temat żydowskiej wiary nikt rabinów zmusić nie mógł. Nic też nie wskazuje na przymus ze strony Kościoła. Decyzja przywódców żydowskich była wynikiem ich własnych kalkulacji. Myśl, że władze kościelne Rzeczypospolitej poprą wichrzycieli, oskarżanych o niemoralne praktyki, musiała wydawać się im absurdalna, a sama dysputa stwarzała szansę na pacyfikację herezji. Podczas dysputy kamienieckiej rabini bez żadnych konsekwencji odmówili odpowiedzi na kilka kwestii. Przywódcy żydowscy byli przekonani, że ich uczestnictwo w rozprawie, wsparte łapówkami dla odpowiednich decydentów, zablokuje inicjatywę sekciarzy, która zapowiadała się bardzo groźnie. W każdym razie udział w dyspucie kamienieckiej (a później również lwowskiej) był ich suwerenną, niewymuszoną decyzją. Posłuchali oni rady mieszkającego w Altonie specjalisty od sabataistycznej herezji Jaakowa Emdena, mającego poprzez rodzinne koligacje silne wpływy w polskim rabinacie, że władze kościelne wystarczy przekonać co do destrukcyjnego charakteru herezji, aby włączyły się one do jej pacyfikacji. Emden słusznie argumentował, że poglądy na temat Talmudu, któremu miały być poświęcone dysputy, nie będą miały większego wpływu na końcowe rozstrzygnięcie, którym powinna być fizyczna likwidacja sekciarzy, bądź zmuszenie ich do przyjęcia chrztu. Strategia ta była realistyczna i trzeba przyznać, że odniosła sukces – choć nie od razu.

Emden a za nim notable sejmowi nie jednak wzięli pod uwagę nowego elementu, który dotąd nie pojawiał się w żydowskich sporach rozstrzyganych przez zwierzchność chrześcijańską, a mianowicie rzekomej bliskość heretyckiej nauki do chrześcijaństwa. A tym właśnie argumentem bronili się przed sądem biskupim podolscy sabatajczycy. Kościół walczył dotąd z herezjami żydowskimi w obronie czystości i jedności „starego Izraela”, który ma dołączyć do „nowego Izraela”, czyli chrześcijaństwa, bez heretyckich błędów i nowinek. Z czasem obrona czystości judaizmu, o którym wiadomo było, że ma już własny nowy testament, czyli Talmud, stała się problematyczna. Jeśli władze chrześcijańskie zwalczały żydowskich kontestatorów i wichrzycieli, to czyniły to bardziej z inercji, dla wygody i spokoju, niż z pobudek doktrynalnych. Teraz sytuacja się zmieniła: Kościół nie mógł pomagać rabinom w karaniu żydów szukających zbliżenia z chrześcijaństwem. Ani też nawet przyglądać się bezczynnie ich pacyfikacji przez rabinów.

Rabini diecezji kamienieckiej przez rok, nie narażając się na żadne sankcje, odmawiali udziału w inkwizycji kamienieckiej, bo w rozprawie na temat zajścia w karczmie lanckorońskiej musieli wziąć udział jedynie jego uczestnicy. Nie uczestnicząc w inkwizycji a godząc się na udział w dyspucie, rabini liczyli na to, że pisemna odpowiedź na religijne tezy przeciwników będzie lepszym rozwiązaniem niż pozostawienie bez refutacji manifestu sekciarzy wydrukowanego w dużym nakładzie.

Przywódcy żydowscy nie byli w stanie usunąć sekciarzy ze swojej społeczności, więc liczyli, że władze kościelne pomogą im rozprawić się z wichrzycielami. Spodziewana interwencja kościelna jednak się opóźniała. Zniecierpliwiony marszałek sejmu żydowskiego, Abraham Heilpern Ha-Kohen z Zamościa, pisał 26 grudnia 1756 roku do Emdena, że sabatajczycy „napisali manifest przeciwko Talmudowi […] i nie da się ich zapędzić z powrotem do owczarni. […] Daliśmy już biskupowi pieniądze i obłożyliśmy ich klątwą, […] by reszta Izraela nie szła ich śladem i trzymała się od nich z daleka. Teraz potrzebujemy Waszej rady, bowiem nie widzimy nigdzie indziej ratunku jak tylko uzyskać od papieża dekret ekskomunikujący tę złą wiarę”[[12]](#footnote-12).

Emden był optymistą i uznał za zrządzenie niebios fakt, że sprawa trafiła do władz kościelnych. Pochwalił polskich przywódców, że po wydarzeniach w Lanckoroniu zaprzestali kłótni i wreszcie zajęli wobec heretyków wspólne i nieprzejednane stanowisko, okładając ich klątwą i wykluczając ze społeczności żydowskiej. Nie wierzył jednak, by to wystarczyło do zduszenia herezji. Przyznał, że interwencja kościelna stwarza na krótka metę kłopoty, ale wyraził przekonanie, że na dłuższą metę okaże się opłacalna, bo doprowadzi do całkowitej likwidacji sekty. Trzeba tylko władze kościelne przekonać, że mesjańska wiara sekciarzy jest niebezpieczną nowinką religijną[[13]](#footnote-13).

Rabini chcieli za wszelką cenę wypchnąć „jawników” poza nawias wspólnoty żydowskiej. Próba wykluczenia ich wiosną 1756 roku przez obłożenie klątwą nie poskutkowała ze względu na udzielone im przez biskupa gwarancje bezpieczeństwa. Należało ich albo wygnać z kraju, albo zlikwidować fizycznie, co bez zgody czy wręcz współdziałania władz chrześcijańskich było niemożliwe do zrealizowania. Stąd marzenie Emdena, by władze kościelne rozprawiły się z żydowskimi heretykami tak, jak to zwykły robić z własnymi, czyli spaliły na stosie. Trzecim wyjściem było zmuszenie ich do zmiany religii[[14]](#footnote-14). W tej sytuacji wchodzenie w jakikolwiek spór z władzami byłoby działaniem na własną niekorzyść. Rabini po długich wahaniach zadecydowali, że korzystniej będzie nie odmawiać biskupowi i wystąpić w debacie. Była ona zakończeniem procesu inkwizycyjnego i nie miała publicznego charakteru. Manifest kontratalmudystów został już wcześniej wydrukowany w języku hebrajskim w dużym nakładzie i rozkolportowany. Mleko zostało więc wylane. Sekciarze niewiele nowego mogli już dodać, a rabini mieli sposobność refutować tezy i argumentację heretyków. Rabini wiedzieli, że o dalszym biegu spraw zadecyduje polityka i łapówki, a władze i szlachta chcą mieć przede wszystkim spokój i porządek w podległych im społecznościach żydowskich.

Sabatajczycy, dopominając się o publiczną dysputę, mieli inny cel na oku. Ich też kwestia Talmudu nie interesowała. Podjęli ją na wyraźne życzenie Kościoła, któremu to było potrzebne do celów propagandowych. Chcieli przy pomocy nagłośnionej debaty z rabinami wywalczyć w społeczności żydowskiej miejsce na nową synagogę. Debatę tę, a także dalsze dzieje frankizmu, przedstawimy obszernie w rozdziale IX. Przez jakiś czas wydawało się nawet, że heretycy dopną swego i założą własną synagogę na wzór karaimskiej zwanej „synagogą trocką”[[15]](#footnote-15). Sąd konsystorski uznał bowiem Talmud za księgę szkodliwą i nakazał jej publiczne spalenie. Jednocześnie pochwalił tezy frankistów, których nazwał „starozakonnymi antytalmudystami”, co podkreślało ich prawo do przywilejów, jakie Rzeczypospolita zapewniała „starozakonnym”. Zagwarantował im też swobodę prowadzenia otwartej agitacji wśród żydów za swoją wiarą.[[16]](#footnote-16) Sekciarze triumfowali. Ale krótko, bo 9 listopada 1757, 3 tygodnie po dyspucie, nagle zmarł biskup kamieniecki Mikołaj Dębowski i karta się odwróciła. Sabatajczycy, którzy ujawnili się na fali zabiegów o legalizację swojej sekty, stracili jedynego rzeczywistego protektora. Zarządzone we wrześniu 1756 przez *Waad Arba Aracot* represje wobec sekciarzy, teraz ruszyły pełną parą – przynajmniej tam, gdzie sekciarzy nie broniła szlachta. Sejm żydowski chciał za wszelką cenę wyrzucić „jawników” poza nawias wspólnoty żydowskiej, ale ci dobrowolnie opuszczać jej nie zamierzali. Po raz kolejny okazało się, że bez współdziałania władz nie sposób było pozbyć się sekciarzy. Zmiana na urzędzie biskupa podolskiego napełniła notabli żydowskiego sejmu nowymi nadziejami i postanowiono na nowo odwołać się do władz kościelnych. Jak zawsze głównym narzędziem perswazji były łapówki i to one ostatecznie pomogły rozwiązać problem sekciarzy, choć dopiero po niemal czterech latach szarpaniny. Jeden z notabli żydowskiego sejmu, Abraham Heilperin Ha-Kohen w liście z 22 października 1759 roku poinformował Emdena, że sejm żydowski na ten cel przeznaczył 2000 dukatów, które posłano do nuncjusza papieskiego w Warszawie[[17]](#footnote-17).

Skończyło się więc tak jak musiało się skończyć: frankiści zrozumieli, że ich jedynym miejscem schronienia pozostało chrześcijaństwo, i przyjęli jesienią 1759 roku chrzest.

**Sejm jako cenzor żydowskich publikacji**

Zaraz po zapewnieniu sobie opieki państwa przez przejęcie poboru podatków żydowskich, *Waad Arba Aracot* wprowadził w Rzeczypospolitej cenzurę prewencyjną druków w językach żydowskich[[18]](#footnote-18). Żeby zrozumieć wagę tego posunięcia, trzeba przybliżyć sytuację na rynku książki w Rzeczypospolitej. W wielonarodowej i wielowyznaniowej Rzeczypospolitej, w której szlachta różnych wyznań cieszyła się niespotykanymi gdzie indziej wolnościami, kontrola prywatnych bibliotek i rynku książki nie była w praktyce możliwa. Obowiązek kontroli publikacji musiały wziąć na siebie poszczególne Kościoły i wspólnoty religijne. Robiły to w dwojaki sposób. Po pierwsze, wprowadzając indeksy ksiąg zakazanych – każdy Kościół swój własny. Na indeksach znajdowały się publikacje innowiercze i naukowe, ale dominowała literatura tandetna, rozrywkowa i satyryczna. Z czasem w Rzeczypospolitej wypracowany też został oryginalny system cenzury prewencyjnej: otóż wszystkie wspólnoty religijne: katolicy, luteranie, kalwini, prawosławni, grekokatolicy, arianie czy żydzi posiadały własną cenzurę prewencyjną w postaci *imprimatur* zamieszczanego na produkowanych drukach. W przypadku żydów były to obowiązkowe aprobaty rabinackie (*haskamot*). Konsekwencją tego systemu było przyznanie wspólnotom religijnym także prawa kontroli produkcji książek, czyli oficyn drukarskich. Nie było jednak sposobu wyegzekwowania zakazów wydawanych przez poszczególne wspólnoty na jednym rynku książki. Historyk cenzury w Rzeczpospolitej szlacheckiej Paulina Buchwald-Pelcowa pisała: „Książki popierane w jednym z tych kościołów mogły – i były – zakazywane w innym i na odwrót. Co więcej, prowadzono namiętne polemiki na temat pewnych dzieł, zwalczano – słowem, a przede wszystkim pismem, drukiem ale i ogniem – swoje publikacje. Zwalczano – ale jednak czytano wzajemnie swe książki”[[19]](#footnote-19).

Pewnym wyjątkiem był rynek książki żydowskiej, który głównie z powodów językowych pozostawał zamknięty. Poza tym drukarnie produkujące w Rzeczypospolitej książki żydowskie były wyłącznie w rękach żydowskich, co było w Europie rzadkością. Właścicielami oficyn produkujących książki żydowskie w innych krajach byli bowiem zazwyczaj chrześcijanie, już chociażby dlatego, że w większości krajów tylko oni mogli należeć do cechów i gildii drukarskich. Zamknięty rynek i podległość wyznaniowa wydawców zdawały się bardzo ułatwiać samorządowi żydowskiemu w Rzeczypospolitej kontrolę zarówno produkcji jak i dystrybucji książki. Ale i tutaj zdarzały się kłopoty, zwłaszcza gdy drukarnia znajdowała się w mieście królewskim, gdzie władza kahału i żydowskiego sejmu nie sięgała. Żydzi nie mieli za to wśród współwyznawców członków klasy panującej – szlachty i możnowładców, w których domenie mogliby się schronić i którzy byliby ich naturalnymi protektorami. Wydawcy żydowscy podlegali nie tylko władzom żydowskim, ale też suwerenowi chrześcijańskiemu, w którego dobrach działali: królowi, a później także szlachcie i Kościołowi (jeśli zakładali oficyny w prywatnych dobrach). Politykę wydawniczą określał więc nie tylko wydawca i jego władze wyznaniowe, ale też suweren, który mógł mieć, i z reguły miał różne interesy względem oficyny. Właścicieli dóbr interesowały przede wszystkim pożytki materialne płynące z oficyny: zarówno bezpośrednie w postaci podatków, jak i pośrednie przez aktywizowanie życia gospodarczego. Innymi słowy, zainteresowani byli, podobnie jak właściciele oficyn, przede wszystkim maksymalizacją produkcji. Władze żydowskie, które nie czerpały z oficyny materialnych profitów, zainteresowane były natomiast głównie treścią publikacji, która mogła być zagrożeniem dla ich autorytetu i interesów.

Dwuwładza ta stwarzała wydawcy pewne pole manewru, którego nie mieli wydawcy chrześcijańscy. Mógł on wygrywać jedną władzę przeciwko drugiej, co najczęściej przyjmowało postać szukania wsparcia u chrześcijańskiego władcy w sporach z żydowską oligarchią. Władze żydowskie próbowały zmusić do posłuszeństwa krnąbrnych wydawców na dwa sposoby: oskarżając ich przed władzami państwowymi i kościelnymi o oszustwa podatkowe lub drukowanie tekstów zawierających bluźnierstwa, albo też zarządzając bojkot produkowanych przez nich książek.

Wprowadzona przez sejm żydów Rzeczypospolitej system cenzury prewencyjnej był wzorowany na rozwiązaniach przyjętych wcześniej we Włoszech, które okazały swoją skuteczność na bardzo trudnym, bo podzielonym politycznie i zróżnicowanym rynku. W dniu 21 czerwca 1554 r. zgromadzenie przedstawicieli 14 żydowskich gmin włoskich w Ferrarze zadecydowało o prowadzeniu własnej cenzury prewencyjnej, do złudzenia przypominającej system *imprimatur*, wprowadzony niedługo wcześniej przez władze kościelne. Nakazano pod groźbą klątwy i wysokiej grzywny, by w każdej drukowanej książce żydowskiej zamieszczać pisemne aprobaty trzech rabinów z gmin położonych blisko miejsca druku[[20]](#footnote-20). Śladem gmin włoskich poszła wkrótce cała Europa, ale pierwsza była Rzeczpospolita. Z jednej z aprobat wynika, że sejm polskich żydów wydał regulacje ustanawiające wewnętrzną żydowską cenzurę prewencyjną druków jeszcze przed rokiem 1590[[21]](#footnote-21). Dokładnej daty ani treści stosownego rozporządzenia nie znamy. W jednym z odpisów postanowienia Waadu, pochodzącym z roku 1594 i zachowanym w pinkasie kahału krakowskiego, przypomina się lakonicznie, że „nie wolno drukować żadnych ksiąg bez aprobaty *rabanim we-alufim*” (rabinów i przywódców) oraz że „jeśli jakaś oficyna złamie ten zakaz, prasa drukarska zostanie zniszczona, a drukarz i wszyscy zatrudnieni w tejże oficynie obłożeni zostaną klątwą”[[22]](#footnote-22).

Były jednak problemy z wprowadzeniem rozporządzenia w życie. Wiele książek nukazywało się bez wymaganych aprobat, zaś te, które stosowne aprobaty nawet miały, były niechętnie widziane za granicą. Już w kilka lat po wprowadzeniu cenzury narzekał na nią profesor z Bazylei Johannes Buxtorf, uważany za najwybitniejszego hebraistę chrześcijańskiego pierwszej połowy XVII wieku. Za wzór dawał on Polakom, a raczej polskim żydom, dokonania cenzorów we Włoszech, gdzie jeszcze do niedawna drukowano większość hebrajskich książek, w tym wiele z bluźnierstwami, a teraz drukuje się książek mniej i tylko teoczyszczone z bluźnierstw. Buxtorf skarżył się na bezczynność polskich władz wobec książek żydowskich i zezwalanie, by żydzi, nie obawiając się chrześcijan, drukowali w Polsce to, co chcą, nawet złorzecząc przeciwko tym, którzy zwracają się do wiary chrześcijańskiej, a także przeciwko samym chrześcijanom i chrześcijańskiej zwierzchności[[23]](#footnote-23).

Po erupcji mesjańskiej 1666 r. cenzura Waadu w praktyce załamała się ‒ liczba pirackich edycji rosła, a oficyny okazywały się trudne do okiełznania. Waad postanowił rozwiązać problem w sposób radykalny, zamykając w latach osiemdziesiątych XVII w. obie znajdujące się w Rzeczypospolitej drukarnie: w Krakowie i Lublinie. Dokładnej daty i treści zarządzenia, które zakazało produkcji książek żydowskich w Rzeczypospolitej, nie znamy. Wydanie takiego zarządzenia i wcielenie go w życie nie ulega jednak wątpliwości. W pinkasie *Waad Arba Aracot* znajdujemy notatkę z 1687 r. następującej treści:

„Chajim ben Jehoszua Senegal przedstawił wspaniałe komentarze do Tory i pięciu *Megilot* – książkę *Majim chajim*, którą napisał, i poprosił nas, aby dać mu zezwolenie i wydać. Ponieważ teraz obowiązuje nas rozporządzenie, aby nie drukować żadnej książki, nie daliśmy mu teraz pozwolenia. Ale przywódcy odpowiedzieli mu, że kiedy przyjdzie czas i będzie można drukować wszystkie książki, książka *Majim chajim* wydrukowana będzie w pierwszej kolejności”[[24]](#footnote-24).

Nie był to tekst zarządzenia Waadu, ale urzędowa odpowiedź udzielona autorowi zabiegającemu o zgodę na druk swojej książki. Odpowiedź jednoznacznie odmowna. Ale autor użył jej jako urzędowej aprobaty w edycji tego samego tekstu w Dyhernfurcie (dzisiaj Brzeg Dolny koło Wrocławia)[[25]](#footnote-25). Miała ona tłumaczyć, dlaczego nie można go w tym momencie opublikować w Rzeczypospolitej, a jedynie za granicą. O zakazie druku książek żydowskich w Rzeczypospolitej nie wspominali dotąd historycy przechodzący do porządku dziennego nad zastanawiającą przerwą w działalności jednego z głównych centrów produkcji światowej książki żydowskiej.

W ostatnich dwóch dekadach tego stulecia nie działała już żadna drukarnia żydowska. Ostatnia książka wydrukowana w Krakowie pochodziła z 1672, a w Lublinie z 1691 r. Upadek oficyn żydowskich w Rzeczypospolitej nie był więc związany ze zniszczeniami wojennymi połowy tego stulecia. W tym samym czasie inne oficyny w Rzeczypospolitej prosperowały bardzo dobrze. O ile w XVI w. wydano osiem tysięcy pozycji, to w wieku XVII było ich ponad dwadzieścia cztery tysiące, a jest to z pewnością liczba zaniżona, ponieważ w tym stuleciu drukowano dużo literatury popularnej, z której bardzo wiele pozycji uległo zniszczeniu, tak że nawet nie domyślamy się ich istnienia[[26]](#footnote-26). Podobnie jest z liczbą oficyn drukarskich[[27]](#footnote-27).

Na zamknięcie oficyn żydowskich zareagował król, z którym żydowskie władze musiały się liczyć. W 1690 r. Jan III Sobieski zaprosił drukarza Uriego Fajwusza z Amsterdamu do swojego prywatnego miasta Żółkwi i obdarzył go i jego potomków bezterminowym przywilejem zezwalającum na założenie drukarni i druk książek w języku hebrajskim, w tym Talmudu. Z decyzją o powstaniu nowej oficyny hebrajskiej w Rzeczypospolitej musiał pogodzić się *Waad Arba Aracot*. Na powstanie innych oficyn już się jednak nie zgodził[[28]](#footnote-28). Drukarnia w Żółkwi była teraz przez niemal osiemdziesiąt lat jedyną działającą w Rzeczypospolitej oficyną żydowską.

Załamanie się drukarstwa żydowskiego na tych terenach trudno tłumaczyć konkurencją importowanych druków. Gdyby tak było, powinno to dotyczyć także książek drukowanych czcionką łacińską, masowo produkowanych w Niemczech i Amsterdamie. Tymczasem import takich publikacji był znikomy. W centrum drukarstwa, jakim był Amsterdam, na rynek polski produkowano wyłącznie książki żydowskie. W ogóle nie drukowano tam utworów polskojęzycznych, mimo że nie brakowało ani wykwalifikowanych zecerów i korektorów, ani kontaktów handlowych. Niemiecki podróżnik von Zesen w dzienniku z 1664 r. napisał, iż w samym Amsterdamie było czterdzieści oficyn produkujących druki w rozmaitych językach. Wyliczył wśród nich język czeski, grecki, duński – ale nie polski[[29]](#footnote-29). Dowodzi to, że infrastruktura drukarska Rzeczypospolitej w postaci istniejących papierni, giserni, introligatorni itp. była wystarczająco wydajna, aby produkować w konkurencyjnych cenach zarówno tanią literaturę popularną, jak i drogie ilustrowane tytuły.

Przyjrzyjmy się teraz zawartości drukowanych książek żydowskich w Europie. W XVII i na początku wieku XVIII, kiedy żydowska cenzura działa najbardziej efektywnie, niemal w ogóle nie wydawano literatury popularnej, zarówno świeckiej, jak religijnej, a także literatury z zakresu nauk świeckich, filozofii, mistyki[[30]](#footnote-30). Dominowała literatura rabinacka, pisana przez uczonych i dla uczonych: Talmud z komentarzami, kodeksy halachiczne z komentarzami i wreszcie teksty najbardziej specjalistyczne – responsa, czyli odpowiedzi rabinów na zapytania prawne (*szeelot u-teszuwot*); poza tym książki liturgiczne, przeznaczane dla chazanów prowadzących modły w synagodze. Publikacje kierowane więc były wyłącznie do elity: rabinów, chazanów, darszanów (kaznodziei). Zapotrzebowanie na literaturę tego typu z natury rzeczy nie mogło być duże, zwłaszcza że znaczną część produkcji stanowiły komentarze rabiniczne, wydawane przez mniej znanych rabinów nakładem własnym albo dzięki bogatym sponsorom ‒ i praktycznie nieczytane.

Poziom literatury rabinicznej wzbudzał krytykę nawet samej elity, niekiedy wyrażaną w bardzo dosadnej formie. Josef Szmuel z Krakowa, pełniący funkcję rabina we Frankfurcie nad Menem, domagał się wręcz zakazu wydawania zbiorów kazań i komentarzy prawnych, który miałby obowiązywać przynajmniej przez dziesięć lat. Uważał, że jakość tych tekstów znacznie się obniżyła, a ich autorzy zainteresowani byli wyłącznie promocją siebie samych. W swojej aprobacie udzielonej wydanej w Fürth w 1697 r. książce Chajima Krochmala *Mekor Chajim* (*Źródło życia*), napisał: „W użytku jest wystarczająca liczba tych książek i nie potrzebujemy już nowych”[[31]](#footnote-31). Innych książek cenzura żydowska jednak drukować nie pozwalała.

Skutki interwencji cenzury żydowskiej w Rzeczypospolitej najlepiej pokazuje zmienny udział jej oficyn w produkcji światowej książek żydowskich. Jeśli w drugiej połowie XVI w. wynosił on 15,27%, a w pierwszej połowie XVII w. ‒ 23,90%, to w drugiej połowie tego stulecia wynosił on już tylko 3,55%, a pół wieku późnej jeszcze mniej, bo 3,28%. Natomiast w drugiej połowie XVIII w., po rozwiązaniu sejmów żydowskich, udział druków żydowskich tłoczonych w Rzeczypospolitej nagle urósł do 22%, choć oficyny poza Żółkwią zaczęły działać dopiero w latach siedemdziesiątych. W ostatniej ćwiartce XVIII w., po rozwiązaniu Waadu, udział oficyn polskich w produkcji książki żydowskiej na świecie przekroczył 35%[[32]](#footnote-32).

Nie powinno zatem dziwić, że po rozpadzie systemu religijnej kontroli ujawniły się prawdziwe preferencje czytelników żydowskich Rzeczypospolitej. Wczesno-nowożytną duchowość żydów polskich charakteryzowała wyjątkowa duża rola kabały a stosunkowa słaba percepcja myśli filozoficznej. Znajomość Majmonidesa, Saadji Gaona i innych klasyków ograniczała się do wąskiej elity. Wiemy, że w drugiej połowie XVI studiowano filozofię w jesziwie Mosze Isserlesa, ale nawet wtedy, kiedy Isserles miał pod swoja kontrolą oficynę drukarską, publikującą jego dzieła i liczne pisma kabalistyczne, nie wydano w Krakowie drukiem żadnego dzieła filozoficznego. Nie zrobiono tego także w kolejnych stuleciach, nawet na początku XIX wieku, kiedy oficyny żydowskie działały bez przeszkód i drukowały wszystko, co tylko znajdowało nabywców. Jakże kontrastuje to z fascynacją Majmonidesem w środowiskach niemieckiej haskali, gdzie jego *More newuchim* (*Przewodnik dla błądzących*) wydany po 190 latach przerwy w 1744 roku w Jessnitz koło Lipska cieszył się kultowym wręcz podziwem, w odróżnieniu do lekceważonej kabały. Tymczasem w Rzeczpospolitej przedmiotem powszechnej fascynacji i adoracji, i to nie tylko elit, była właśnie pogardzana na zachodzie kabała. Przez kilka dziesięcioleci po zniesieniu prewencyjnej cenzury w setkach publikacji drukowanych w oficynach żydowskich nie znajdujemy dzieł filozoficznych, naturoznawczych, za to masę pism kabalistycznych, w wielu wypadkach drukowanych po raz pierwszy, jak klasyczne traktaty średniowieczne *Sefer ha-kana*, *Sefer ha-pelia*, pisma Chajima Witala: *Ec chajim*, *Pri ec chajim*, *Machberet ha-kodesz* i inne. Haskala i reforma zaczęły się na ziemiach polskich późno i były w porównaniu z krajami zachodnimi słabe. Z całą pewnością ujawnia to specyficzną duchowość żydów polskich, nie tylko mas ale także elit. Czemu należy przypisać te różnice w porównaniu z żydami państw ościennych, przede wszystkim Rzeszy, gdzie również dominował żywioł aszkenazyjski? Przecież mobilność żydowskich elit, zwłaszcza rabinackich, a także potężne fale migracyjne powinny te różnice zniwelować. Wydaje się, że decydujący był tu wpływ specyficznego, wyjątkowego w skali europejskiej ustroju Rzeczpospolitej, stosunków społecznych a także mentalność chrześcijańskiego otoczenia. Przepojona demonologią kabała w popularnym wydaniu i anarchiczny chasydyzm znacznie lepiej odpowiadały mentalności i obyczajom ludności tych ziem, także żydowskiej, niż zimny, uporządkowany i racjonalny ustrój zreformowanego żydostwa, jaki zapanował w Zachodniej Europie.

**Rozwiązanie „zjazdów żydowskich”**

Niezadowolenie szlachty z poczynań sejmu żydowskiego dochodziło do głosu już od połowy XVII wieku, także na obradach sejmu Rzeczypospolitej, ale długo bez konsekwencji. Dopiero kilkuletni konflikt wokół frankistów w połowie XVIII wieku uzmysłowił z całą ostrością władzom chrześcijańskim rolę, jaką odgrywały centralne instytucje samorządu żydowskiego w religijnym życiu żydów i na porządku dnia postawił kwestię ich dalszego istnienia. Przez klątwy, łapówki, układy z władzami i posłami skutecznie torpedowały one wszystkie próby zmiany *status quo*. Wykorzystać je jako narzędzie polityki państwowej wobec żydów mogła tylko silna władza centralna. Takiej jednak w Rzeczypospolitej brakowało i w efekcie to przywódcy sejmu żydowskiegograli władzami, a nie odwrotnie. Dopóki nie przesadzili. Potwierdzając w 1756 roku klątwę na kontratalmudystów, którzy otrzymali od konsystorza kamienieckiego listy żelazne, sejm żydowski otwarcie wystąpił przeciwko autorytetowi kościelnemu i wpływowemu biskupowi Mikołajowi Dębowskiemu, który niedługo zostanie arcybiskupem lwowskim. Zachowanie notabli żydowskich nie mogło pozostać bez konsekwencji nawet po jego śmierci.

Trzeba było tylko poczekać na stosowny moment, kiedy zneutralizowani zostaną potencjalni obrońcy sejmów żydowskich. Wykorzystano śmierć króla Augusta III i zwołany w tym czasie sejm konwokacyjny, bojkotowany przez opozycję wobec dominującego na nim stronnictwa Czartoryskich tzw. „Familii”. Ustawę likwidującą samorząd żydowski podjęto w narzuconym przez frakcję Czartoryskich trybie nadzwyczajnym, bez dyskusji, niejako z automatu. By uzmysłowić, jakim trybem pracował ten sejm, wystarczy podać, że od 7 maja do 13 czerwca uchwalił on, najczęściej bez dyskusji i jednomyślnie, przeszło 180 konstytucji[[33]](#footnote-33). Takim trybem przeszła też 6 czerwca 1764 roku ustawa likwidująca żydowskie sejmy Korony i Litwy i wszystkie sejmiki ziemskie. Oto tekst tej konstytucji:

„Jako dostatecznie wiemy, że nad podatek *In vim* pogłównego żydowskiego sumy 220.000 zł. polskich konstytucją Anno 1717 ogólnie postanowionej, żydzi starsi za prywatnemi swemi dyspozycjami i dyspartymentami daleko większe sumy, z niemałym całego żydostwa uciemiężeniem osobliwie w miasteczkach królewskich i szlacheckich mieszkającego, wybierać i na swój pożytek oraz prywatne *expensa* obracać zwykli, a Rzeczpospolita z pomiarkowania słusznego daleko większy z podatku żydowskiego bez ciężkości onych mieć może *emolument*. Przeto znosząc wspomnianą *In vim* pogłównego ugodzoną *et supra* sumę, a na podobieństwo konstytucji roku 1624 pogłówne generalne od wszystkich żydów i karaimów, tak w miastach, jako i wsiach królewskich, duchownych i szlacheckich ustanawiamy w ten sposób, aby po wypłaceniu przeszłym zwyczajem za rok teraźniejszy 1764 należącego od żydów podatku, na dalsze czasy wszyscy żydzi i karaimy obojga płci od roku urodzenia rachując, *nullo excepto*, od każdej głowy po zł. dwa corocznie niżej opisanym sposobem płacili […] A że ryczałtowe pogłówne żydowskie *constitutione* 1717 postanowione teraz się znosi, a generalnie od głowy postanawia się, zaczym zjazdy wszystkie, dyspartymenta i inne *omnies generis* po miastach, miasteczkach i parafiach żydowskich impozycje, egzakcje i ekstorsje żydowskie dotąd praktykowane, od czasu wyżej wyrażonego *secunda Ianuarii anni* 1765 aby *In sunsequens*, bądź jakimkolwiek pretekstem wymyślane albo uniwersałami podskarbińskimi czyli wojewodzińskiemi nakazane nie były, na zawsze znosimy i zakazujemy, a to *sub poena* sześciu tysięcy grzywien *et sequestratione* żydów sprzeciwiających się, na komisji ekonomicznej *ad instantiam thesauri seu iniuriati decernenta*.”[[34]](#footnote-34)

Oficjalnym powodem likwidacji zjazdów ponadkahalnych było to, że żydzi pobierali więcej pogłównego niż ustalono konstytucją z 1717 roku i więcej niż oddają skarbowi państwa, co dzieje się ze szkodą dla „wszystkich żydów”. Na wniosek Adama Czartoryskiego postanowiono przeprowadzać co roku spisy ludności żydowskiej i wymierzać na tej podstawie nowe zwiększone pogłówne, płacone bez wyjątku przez wszystkie osoby „od roku urodzonych” w wysokości 2 złotych rocznie. Jak można było z góry przewidzieć, znając wydolność aparatu fiskalno-administracyjnego Rzeczpospolitej, ustalenia w kwestii nowego poboru podatków nigdy nie zostały zrealizowane. Bo i nie o podatki tutaj chodziło. Władze wzięły tylko na siebie dodatkowy kłopot, któremu, jak się można było spodziewać, nie podołały. Brak samorządu żydowskiego był dla finansów państwa tak dotkliwy, że podskarbi wielki koronny Adam Poniński próbował w 1773 roku wskrzesić instytucję sejmów żydowskich argumentując, że tylko nowo powołane przez niego do życia centralne organy żydowskie będą w stanie wyegzekwować nakładane podatki[[35]](#footnote-35).

Ale najbardziej opłakiwała sejm oligarchia żydowska. W 1772 roku największy w Rzeczypospolitej kahał żydowski w Brodach wydając klątwę na chasydów przedstawił ich jako kontynuatorów nie tak dawno spacyfikowanej przez sejm żydowski frankistowskiej herezji, którzy teraz znowu wychodzą z ukrycia:

„Niedawno z powodu grzechów naszych licznych znowu pojawiły się wśród nas sekty i bractwa, które oddzieliły się od wspólnoty całej i sprawiedliwej, wprowadzają nowe niedobre obyczaje oraz prawa i zrzucają jarzmo Tory. Przed kilku laty byli już na świecie tacy złoczyńcy, ale wówczas byli mędrcy pokolenia, starsi i przywódcy, którzy prześladowali ich i hańbili dopóty, aż uwolniono się od nich i dzisiaj noszą oni turban jak koronę. Ludzie wiary [*anszej emuna* – klasyczne określenie wyznawców Sabataja Cwiego] znikli i nie pozostał u nas nikt ze złoczyńców. Teraz złoczyńcy ci pojawili się znowu […], wyłączają się ze wspólnoty Izraela, zakładają osobne minjany i nie modlą się ze wszystkimi w synagogach i *betej midrasz*”[[36]](#footnote-36).

1. Zob.Adam Kaźmierczyk, Przemysław Zarubin (wprowadzenie i opracowanie), *Żydowski samorząd w Koronie (XVII-XVIII wiek). Źródła*, Księgarnia Akademicka Kraków 2019, s. 10-13. [↑](#footnote-ref-1)
2. Anna Michałowska-Mycielska, *Sejmy i sejmiki koronne wobec Żydów. Wybór tekstów źródłowych*, Warszawa 2006, s. 9. [↑](#footnote-ref-2)
3. *Ibidem*, s. 39-42. [↑](#footnote-ref-3)
4. Jakub Goldberg, Adam Kaźmierczyk, *Sejm Czterech Ziem. Źródła*, Warszawa 2011, s. 8; Adam Kaźmierczyk, Przemysław Zarubin (wprowadzenie i opracowanie), *Żydowski samorząd*, s. 12. [↑](#footnote-ref-4)
5. A. Michałowska-Mycielska, *Sejmy*, s. 40. [↑](#footnote-ref-5)
6. W posiedzeniach sejmu żydów Rzeszy w 1564 i 1565 mieli brać udział przedstawiciele „całego Aszkenazu”, a więc poza żydami Rzeszy także reprezentanci żydów Rzeczpospolitej i Włoch. Jaakow z Wormacji pisał o zebranych „przywódcach żydów z całej Rzeszy razem z innymi uczonymi i dostojnymi mężami z Polski i innych [państw]; zob. Erich Zimmer, *Jewish Synods in Germany During the Late Middle Ages*, New York 1978, s. 73. [↑](#footnote-ref-6)
7. Zob.na ten temat J. Doktór, Powstanie i likwidacja sejmów żydów polskich – próba nowego spojrzenia w perspektywie europejskiej, „Kwartalnik Historii Żydów” 276 (Grudzień 2019), s. 787-830. [↑](#footnote-ref-7)
8. Tekst klątwy opublikował Israel Heilprin, *Pinkas Waad Arba Arcot*, Jerusalem 1948, s. 495. Jego język – mieszanina hebrajskiego i jidysz wskazuje, że miał być on wywieszany albo odczytywany w synagogach. [↑](#footnote-ref-8)
9. Zob. Heinrich Graetz, *Die Geschichte der Juden*, Bd. 10, Leipzig 1882, s. 362. [↑](#footnote-ref-9)
10. Rezultaty inkwizycji konsystorskiej opublikował Franciszek Klein w zbiorze *Coram iudicio recolendae memoriae Nicolei de stemmate Jelitarum a Dembowa Góra Dembowski...Pars III : De decisoriis Processus inter infideles Judeos* ... Lwów 1758 (strony niepaginowane). [↑](#footnote-ref-10)
11. Cyt. za I. Heilperin, *Pinkas*, s. 417-418. [↑](#footnote-ref-11)
12. *Ibidem*, k. 1b. Ta informacja dowodzi, że sekciarze już w 1756 roku przedstawili nie tylko tezy na dysputę, lecz także swój manifest w języku hebrajskim. Bardzo możliwe, że wraz z cytowanym tu listem Abraham Ha- Heilpern Kohen (Kac) przesłał Emdenowi tekst manifestu z prośbą o napisanie jego refutacji, którą później opublikował wraz z fragmentami manifestu frankistów w *Sefer szimusz*. [↑](#footnote-ref-12)
13. *Ibidem*, k. 15a. [↑](#footnote-ref-13)
14. Gaudenty Pikulski pisał: „Przyczem jakem zrozumiał wdawszy się w rzecz z talmutystami, gdym był w Lanckoroniu, tego sobie usilnie życzą, by nowotni sabsaćwinnikowie nie chodzili po żydowsku” (G. Pikulski, 1758, s. 28–29); a w innymi miejscu: „Talmudyści prosili prześwietnego sądu, ażeby kontratalmudystów mogli wyłączyć z synagogi i naznaczyć im inne suknie, ażeby się żydami więcej nie nazywali” (*ibidem*, s. 454). [↑](#footnote-ref-14)
15. Zob. J. Doktór, Od „karaimskich” sabatajczyków do „karaimizacji” żydów rabinicznych: pierwsza publiczna dysputa żydów na temat judaizmu w Kamieńcu Podolskim w 1757 roku (z karaimami w tle), „Kwartalnik Historii Żydów” 266 (czerwiec 2018), s. 347-384. [↑](#footnote-ref-15)
16. Orzeczenie sądu opublikował Franciszek Kleyn w *Coram judicio recolendae memoriae Nicolei de stemmate Jelitarum a Dembowa Góra Dembowski...Pars III : De decisoriis Processus inter infideles Judeos* ... Lwów 1758 (strony nienumerowane)*.*  [↑](#footnote-ref-16)
17. Jaakow Emden, *Sefer szimusz*, Amsterdam 1758 (Altona 1762), k. 82. [↑](#footnote-ref-17)
18. Dzieje żydowskiej cenzury prewencyjnej w Rzeczypospolitej omówilismy obszernie z Magdaleną Bendowską*, Amsterdam polskich żydów*, Warszawa 2016, s. 5-29; zob. też Jan Doktór, Stefan Schreiner, Vorsorgliche jüdische Buchzensur in der Polnisch-Litaunischen Adelsrepublik und ihre Folgen, "Judaica. Beiträge zum Vestehen des Judentums" Heft 4 (Dezember 2016), s. 532-553. [↑](#footnote-ref-18)
19. Paulina Buchwald-Pelcowa, *Cenzura w dawnej Polsce : między prasą drukarską a stosem*, Warszawa 1997, s. 19-20. [↑](#footnote-ref-19)
20. Amnon Raz-Krakotzkin, *The Censor, the Editor, and the Text. The Catholic Church and the Shaping of the Jewish Canon in the Sixteenth Century*, przekł. J. Feldman, University of Pennsylvania Press: Philadelphia 2007, s. 38. [↑](#footnote-ref-20)
21. I. Heilprin, *Haskamot Waad Arba Aracot be-Polin*, „Kirjath Sefer”1934, nr 1, s. 108. [↑](#footnote-ref-21)
22. *Ibidem*, s. 105. [↑](#footnote-ref-22)
23. „Hernach folget ein böses un lasterhafftiges stückle wid’ die Juden / so sich sich zu Christliche Glauben bekehren und tauffen lassen / auch wider die Christe in gemein unnd die Christliche Oberheit / lautet also vo wort zu wort / wie es in alten Exemplaren getrruckt ist / auch in den Polnischen Bücheren/ da sie ohne scheu unnd Forcht der Christen / trucken was sie wollen”; J. Buxtorf, *Juden Schul*, Bazylea 1603, s. 219. [↑](#footnote-ref-23)
24. I. Helperin, *Pinkas Waad Arba Aracot*, Jeruszalajim 1945 [Heb.], s. 205. [↑](#footnote-ref-24)
25. *Majim Chajim*, Dyhernfurth 1690. [↑](#footnote-ref-25)
26. B. Bieńkowska, H. Chamerska, *Zarys dziejów książki*, Centrum Ustawicznego Kształcenia Bibliotekarzy: Warszawa 1987, s. 182. [↑](#footnote-ref-26)
27. *Ibidem*, s. 174. [↑](#footnote-ref-27)
28. Na temat nieudanych prób zakładania drukarni żydowskich w innych miastach, m.in. w Poznaniu i Zamościu, zob. M. Bendowska, J. Doktór, op. cit., s. 23 i 28. [↑](#footnote-ref-28)
29. Philips von Zesen, *Beschreibung der Stadt Amsterdam*, Joachim Loschen: Amsterdam 1664, s. 370–371. [↑](#footnote-ref-29)
30. Zob. na ten temat Z. Gries, *The Book in the Jewish World 1700–1900,* The Littman Library of Jewish Civilization: Oxford – Portland, Oregon 2007, *passim*. [↑](#footnote-ref-30)
31. Karta 3a. [↑](#footnote-ref-31)
32. Dane za: Y. Vinograd, *Thesaurus of the Hebrew Books*, Institute for Computerized Bibliography: Jerusalem 1993. [↑](#footnote-ref-32)
33. Jerzy Michalski (red.), *Historia sejmu polskiego*, t. 1, Warszawa 1984, s. 351. [↑](#footnote-ref-33)
34. *Volumina Legum* t. 7, s. 44. Cyt. za Anna Michałowska-Mycielska (wybór i oprac.), *Sejmy i sejmiki koronne wobec Żydów. Wybór tekstów źródłowych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006, s. 142-147. [↑](#footnote-ref-34)
35. Jakub Goldberg, Żydowski Sejm Czterech Ziem w społecznym ustroju dawnej Rzeczypospolitej, w: Andrzej Link-Lenczowski, Tomasz Polański (red.), *Żydzi w dawnej Rzeczypospolitej*, Wrocław, Warszawa, Kraków 1991, s. 58. [↑](#footnote-ref-35)
36. Mordechai Wilenski, *He-chasidim u-mitnagdim. Toldot ha-pulmas sze-beinejchem be-szanim 1772-1788* (Chasydzi i misnagdzi. Dzieje sporu między nimi w latach 1772-1788), Jeruszalajim 1970, t. 1, s. 45–46. [↑](#footnote-ref-36)