

Dla Ludzi mojego pokolenia, dojrzewających intelektualnie w cieniu tragicznych następstw "wydarzeń marcowych" roku 1968, ukazanie się takiej książki graniczy nieomal z cudem. Trzeba było doprawdy niezwykłego optymizmu i równie niezwykłej odwagi romantycznego myślenia, by wbrew realiom wyobrazić sobie w latach siedemdziesiątych, że za 30 lat młodzi adepci historii z Polski oraz terenów sąsiednich, pokrywających się z dawną "strefą osiadłości", dobrowolnie, bezinteresownie i co najważniejsze, bez przeszkód administracyjnych, poświęcać będą swój czas egzotycznej już dziś problematyce społeczności żydowskich Europy Środkowo - Wschodniej.

Potężna fala migracyjna z lat 1968 - 1970 wypchnęła z kraju zdecydowaną większość przeredzanej okrutnie przez wojnę populacji Żydów Polskich. Ci nieliczni, którzy pozostali odnosili wrażenie, że za przeszłością zatrzasnęły się bezpowrotnie niewidzialne wrota strzeżone skutecznie przez wszechobecną cenzurę. W ZSRR temat żydowski był jeszcze bardziej nieprawomyślny niż w PRL - u. Dzieła zniszczenia dopełniała powoli biologia usuwając stopniowo spośród żyjących, ostatnich łączników z przedwojennym światem "jidyszlandu". W lansowanej odgórnie, groteskowo zniekształconej wizji dziejów nie było dlań w ogóle miejsca.

Za sprawą "Solidarności", a potem przewrotu politycznego z r. 1989 wróciła pamięć historyczna i sympatia dla kulturowego pluralizmu, ale wydawać się mogło początkowo, że zainteresowanie tematyką żydowską okaże się krótkotrwałą modą na fali powszechnego odreagowania przeszłości. Dziś jednak, z perspektywy kilkunastu lat, wobec wzbierającej z roku na rok fali publikacji, inicjatyw wydawniczych i badawczych oraz towarzyszących im kursów językowych w zakresie hebrajskiego i jidysz, można zaryzykować tezę, że mamy do czynienia ze zjawiskiem znacznie głębszym i trwalszym, stanowiącym niezbędne ogniwo szerszego procesu powolnego przywracania w całej Europie Środkowo-Wschodniej świadomości historycznej uwolnionej od ideologicznych (w tym i nacjonalistycznych) serwitutów.

Trudną do przecenienia rolę w dziele rozbudowania pierwszych zainteresowań kulturą i przeszłością Żydów na ziemiach polskich spełniły z pewnością coroczne Festiwale Kultury Żydowskiej na krakowskim Kazimierzu, konkursy dla młodzieży licealnej organizowane przez fundację Shalom, przedsięwzięcia edukacyjne dla nauczycieli Żydowskiego Instytutu Historycznego w Polsce, działania Centrum im. M. Anielewicza na Uniwersytecie Warszawskim oraz podobnych mu placówek powstających na innych polskich uczelniach. Swoją cegiełkę dołożyło także działające już od kilku lat Polskie Towarzystwo Studiów Żydowskich (PTSŻ). Nie ulega wątpliwości, że tom niniejszy jest, przynajmniej pośrednio, owocem tych inicjatyw potwierdzającym słuszność wcześniej obranej drogi.

Tom studiów *Sztetł - Wspólne Dziedzictwo* opracowany przez dr. Wojciecha Śleszyńskiego z Instytutu Historii Uniwersytetu w Białymstoku oraz studenta Artura Markowskiego (członka PTSŻ) powstał w ramach realizacji jednego z programów badawczych Koła Naukowego Historyków Studentów na Uniwersytecie w Białymstoku. Składają się nań często debiutanckie teksty najmłodszego pokolenia badaczy z ośrodków polskich, białoruskich, i ukraińskich. Tym, co łączy te teksty jest z pewnością śmiałość w podejmowaniu trudnych zagadnień związanych z

nieistniejącym już światem gmin żydowskich w naszej części Europy.

Jak na debiutantów autorzy poruszają się zaskakująco pewnie w zakreślonej tytułem problematyce. Łączą perspektywy badawcze (demografię z historią gospodarczą, historię z socjologią i antropologią), starają się o nowoczesność ujęć w tematyce z samej swej natury bardzo tradycjonalistycznej, poruszają kwestie wychodzące poza ujęcia przyczynkarskie, dbają o solidne zaplecze źródłowe, nie tracą z pola widzenia szerszego kontekstu opisywanych zagadnień. W sumie, zatem, tom ten dobrze oddaje obecny stan badań. Pewne słabości: zbyt słaby nacisk na aspekty kulturowe sztetł, zbyt nieśmiało wykorzystywanie źródeł wytworzonych w języku żydowskim, skłonność do idealizacji sztetł, dzieli z wieloma "dorosłymi" pracami. Z czystym sumieniem zalecić go mogę wszystkim zainteresowanym realiami codziennego bytowania wielonarodowościowej Rzeczypospolitej sprzed roku 1939.

Trzydzieści lat temu mogłem jedynie marzyć, aby książki tego rodzaju były powszechnie dostępne. Jaka szkoda, że dzisiejsza swoboda badań następuje w momencie, gdy sam język jidysz stanowiący ośnowę oryginalnej kultury Żydów aszkenazyjskich, na naszych oczach nieodwołalnie obumiera jako język "żywy". Ale na to już autorzy, mimo najlepszych chęci, nic poradzić nie mogą.

*Prof. dr hab. Daniel Grinberg  
Uniwersytet w Białymstoku*

Zaprezentowane w niniejszym zbiorze prace studentów i młodszych pracowników naukowych z ośrodków polskich, białoruskich i ukraińskich są pokłosiem międzynarodowego projektu badawczego **Sztetł - Wspólne Dziedzictwo**.

Pomysłodawcą projektu jest grupa studentów historii zrzeszonych w Sekcji Dziedzictwa Kulturowego Żydów Polskich Studenckiego Koła Naukowego Historyków Uniwersytetu w Białymstoku pod opieką dr. Wojciecha Śleszyńskiego.

Główną ideą, prowadzonych przez studentów i młodszych pracowników naukowych prac badawczych, było poznanie specyficznej struktury, funkcjonowania i znaczenia sztetł w XIX wieku i pierwszej połowie XX wieku, na terenach wschodnich ziem dawnej Rzeczypospolitej. Założenia projektu uwzględniały działania prowadzone w kierunku poznania wielokulturowości ośrodków miejskich wynikającej z wielonarodowościowego i wieloreligijnego charakteru społeczności je zamieszkujących. Skromny stan badań nad dziejami ludności żydowskiej w XIX i XX wieku i funkcjonowania jej w strukturze społecznej miast i miasteczek Kresów Wschodnich postawił przed młodymi badaczami duże wyzwania, wymagające gruntownego przygotowania warsztatowego i językowego.

Projekt badawczy obejmował następujące etapy realizacji:

I. Część edukacyjna

II. Badania terenowe

III. Kwerendy archiwalne i biblioteczne

IV. Organizacja obozu naukowo - badawczego

V. Samodoskonalenie i wymiana poglądów na forum sekcji

Uczestnicy przedsięwzięcia wzięli udział w zajęciach sesji „Świat zaginionych miasteczek żydowskich” zorganizowanej w kwietniu 2002 r. przez Ośrodek Badań nad Tradycją Antyczną Uniwersytetu Warszawskiego. Poczynili także szereg kwerend archiwalnych i bibliotecznych w Polsce, na Białorusi, Litwie, Ukrainie i Izraelu. Nieodzownym elementem realizowanego projektu były badania terenowe układów przestrzennych miasteczek a także zbieranie relacji i wspomnień.

Mamy nadzieję, że prezentowany zbiór artykułów przyczyni się do częściowego wypełnienia luki w historiografii problemu sztetł, będąc jednocześnie zachętą do dalszych pogłębionych studiów nad tym tematem.

Realizatorzy projektu składają serdeczne podziękowania Dyrekcji Instytutu Historii Uniwersytetu w Białymstoku za pomoc w realizacji projektu oraz Studenckiemu Kołu Naukowemu Historyków Uniwersytetu w Białymstoku, Parlamentowi Studentów Uniwersytetu w Białymstoku i Urzędowi Miasta i Gminy Wasilków za wsparcie finansowe. Osobne podziękowania należą się wszystkim tym, którzy wspierali nas radą i pomocą merytoryczną w trakcie żmudnej pracy badawczej. Szczególnie zaś chcemy podziękować Panu doktorowi Wojciechowi Śleszyńskiemu, pracownikowi naukowemu Instytutu Historii, za kilkuletnią opieką naukową i redakcją niniejszych materiałów.





Historiografia dotycząca frankizmu posiada obecnie bardzo liczne opracowania tego zjawiska religijno-politycznego, niemniej jednak wciąż bez odpowiedzi pozostają kluczowe pytania o jego przyczyny i właściwe znaczenie. Wielu badaczy, zajmujących się w mniejszym lub większym stopniu tym fenomenem stawiało rozmaite tezy, mające wyjaśniać jego prawdziwą naturę, jak dotąd jednak brakuje opracowania ujmującego zjawisko to w sposób całościowy, wykraczającego, pod względem chronologicznym, poza wiek osiemnasty. Dystans czasowy, jaki dzieli nas od chwili jego narodzin i upadku pozwala chyba na postawienie wstępnych hipotez na ten temat, uwzględniających wszystkie konsekwencje, jakie były następstwem religijnej kontestacji osiemnastowiecznego judaizmu w Europie Środkowo-Wschodniej.

Artykuł niniejszy pomyślany jest jako wstęp do szerokiego opracowania, dotyczącego dziejów polskich frankistów, stawiającego sobie za cel podjęcie próby nakreślenia obrazu przyczyn i konsekwencji, jakie niosło ze sobą zerwanie z judaizmem dla tych Żydów, którzy zdecydowali się zerwać z ortodoksją i rozpocząć "przygodę" z nowym pretendencem mesjańskim, w osobie Jakuba Józefa Franka. Zajęcie się tym tematem zostało uwarunkowane faktem skupienia się dotychczasowej historiografii głównie na osobie samego Franka i jego doktrynie, pomijającej zaś najczęściej zagadnienie losów innych, niekiedy bardzo znaczących rodów żydowskich, których członkowie zdecydowali się związać swój los z nowym "Mesjaszem".

Polskie badania tego ruchu mają dość długą tradycję. Spośród starszych opracowań, szczególnie wartościowe (z uwagi na wykorzystanie w nich zaginionych, oryginalnych źródeł) są prace Aleksandra Kraushara i Hipolita Skimbrowicza z końca XIX wieku<sup>1</sup>.

W okresie międzywojennym frankizmem i sabbataizmem zajmował się głównie Majer Bałaban, którego prace w większości do dziś nie straciły swej aktualności, pewną ich wadą jest jednak fakt, iż nie wybiegają chronologicznie poza rok 1759<sup>2</sup>. Współcześnie badaniami nad frankizmem, głównie nad jego doktryną, zajmuje się Jan Doktor. Najbardziej przydatnym dla potrzeb analizy podjętego tematu okazała się jego monumentalna praca "Śladami mesjasza-apostaty"<sup>3</sup>.

Z zagranicznymi badaczami tego tematu na szczególną uwagę zasługują Heinrich Graetz<sup>4</sup> oraz Gershom Schodem<sup>5</sup>. Zwłaszcza ten ostatni zasłynął jako znakomity znawca mistyki żydowskiej, zamierzał też napisać syntetyczną historię frankizmu w Polsce, niestety śmierć przeszkodziła mu w realizacji tego zamiaru. Niemniej jednak dorobek przez niego pozostawiony jest poważnym wkładem w posiadany przez nas stan wiedzy na temat żydowskich ruchów mistycznych i mesjańskich.

---

1

2

3

4

Frankizm jako ruch mistyčno-mesjański był specyficznym wytworem sytuacji, w jakiej znaleźli się polscy Żydzi w XVIII wieku. Jego inicjator i długoletni przywódca -Jakub Frank był polskim Żydem, który wykorzystując popularność idei sabbataistycznych, zaproponował własną receptę na kryzys, w jakim znalazł się judaizm w połowie XVIII wieku na terenach Rzeczypospolitej. O niezwyklej "chwytliwości" głoszonych przez niego idei świadczy zaś europejski zasięg tejże nowej religii.

Idee religijne, głoszone przez Sabbataja Cwi w połowie XVII wieku, znalazły żywy oddźwięk na ziemiach polskich, co zaowocowało powstaniem wielu grup entuzjastów "Mesjasza", które w ukryciu praktykowały nową religię. Frank zaproponował im otwarte ujawnienie się, początkowo pomyślane jako zalegalizowanie nowej religii, a gdy to okazało się niemożliwe, poprzez konwersję na katolicyzm.

Do połowy XVIII wieku praktyki religijne polskich Żydów na ogół wyznaczone były według standardów tzw. judaizmu rabinicznego, opartego na Talmudzie oraz tradycji halachicznej<sup>6</sup>. Ten standard religijny był efektem wielowiekowej ewolucji tej religii, na którą decydujący wpływ miała historia Żydów, przebywających nieprzerwanie od roku 70 n.e. na wygnaniu. Lud pozbawiony świątyni w Jerozolimie zdołał wykształcić szereg instytucji religijnych, gorzej lub lepiej, ją zastępujących.

Polscy Żydzi w swoich praktykach religijnych stosowali na ogół porządek aszkenazyjski, z niezwykle rozbudowaną tradycją badań talmudycznych, która uczyniła Rzeczpospolitą w XVI wieku jednym z najważniejszych centrów judaistycznej teologii w Europie.

Pewien wpływ na zmianę tradycyjnego pojmowania świata miał prąd kabały luriańskiej, który wywołał zmianę w systemie powszechnie wyznawanych wartości religijnych, z którym mieliśmy do czynienia na przełomie siedemnastego i osiemnastego wieku<sup>7</sup>.

Podstawowe przekonanie judaizmu rabinicznego wyrażało się w konieczności studiowania Tory i wypełnianiu zawartych w niej przykazań dotyczących życia codziennego i ceremonii religijnych, jako realizacji woli dawcy Tory. Izaak Luria<sup>8</sup> natomiast przekonywał, iż ma to bezpośredni wpływ na przebieg procesu zbawienia, a nawet jest on od tego uzależniony. Według tej interpretacji, to od postępowania każdego wierzącego Żyda zależy czy ostateczne zbawienie nastąpi szybciej czy później. Kabaliści twierdzili, iż każdy przepis religijny, a nawet każda litera Tory ma ścisły związek z poszczególnymi elementami boskiego porządku i poprzez właściwą interpretację, i wcielanie w życie poszczególnych nakazów człowiek współpracuje z Bogiem w procesie naprawy świata. W znacznym stopniu podnosiło to rangę codziennych obrządków i ceremonii, a nawet czynności zawodowych<sup>9</sup>. Nasuwa to nieodparte skojarzenia z chrześcijańskim ruchem pietystów, współczesnym chronologicznie ekspansji kabalistycznego pojmowania świata.

Właściwa intencja, z jaką wypełniano przepisy prawa oraz szeroka wiedza na ten temat, była czynnikiem niezbędnym do należytego uczestnictwa w tym procesie, co ograniczało grono osób wypełniających to we właściwy sposób do elitarnego kręgu duchowych przywódców. Dzięki temu zaś rosła ich ranga, oni też zaczęli uzurpować sobie prawo do bycia prawdziwie pobożnymi, w odróżnieniu od reszty wiernych, pozbawionych możliwości i czasu, który mogliby poświęcić na to, by uczestniczyć w tym procesie.

Z czasem wywołało to rozdziewięki pomiędzy kabalistami a ortodoksją, na gruncie rywalizacji o "rząd dusz". Kabaliści twierdzili, iż tylko kabała<sup>10</sup> jest właściwym źródłem wiedzy o Torze, deprecjonując tym samym rolę studiów halachicznych. Członkowie tych dwóch środowisk rekrutowali się ponadto z różnych grup społecznych. Talmudyści zazwyczaj piastowali w gminach eksponowane stanowiska, byli rabinami, przewodniczącymi kongregacji i jesziw, zaś kabaliści grupowali się we własne "kółka", gdzie prezentowali swoje dokonania intelektualne i proponowali nowe drogi życia religijnego<sup>11</sup>.

Kabaliści nie mogli jednak wyprzeć "uczonych w Piśmie" z zajmowanych przez nich pozycji, z uwagi na fakt, iż ich radykalne wymagania moralne oraz styl życia, przez nich proponowany, był nie do przyjęcia dla zwykłego Żyda. Warto dodać, iż ta nowa pobożność, której czołowym wzorem była postać *chasyda*, w odróżnieniu od talmudycznego znaczenia tego słowa, zakładała ascetyczne odwrócenie się od współczesnego świata, doskonałe zobojętnienie duszy i posunięty aż do skrajności pryncypialny altruizm<sup>12</sup>.

Judaizm rabiniczny jednakże już w drugiej połowie XVII wieku w znacznym stopniu wyczerpał swą formułę i okazał się niewystarczającym wobec zmieniających się wyzwań stawianych przez życie codzienne. Stary, skostniały system, podobnie jak w I w. n.e. rozsadzany był przez erupcje entuzjazmu mesjańskiego i wzrost popularności prądów mistycznych. Szok, jaki przeżyła diaspora żydowska w roku 1648, wywołał konieczność zreinterpretowania tradycji rabinicznej, nieposiadającej dostatecznie mocnych argumentów na sformułowanie odpowiedniej teorii rekonstruującej przekonanie o szczególnej opiece Bożej nad wybranym ludem. Poza tym rozkład jednolitej tradycji i rywalizacja w łonie tak pluralistycznego systemu wierzeń jak judaizm doprowadziły do szerokiej konfrontacji, której efektem miało być powstanie nowej jakości religijnej<sup>13</sup>.

Elita religijna, która dotąd sprawowała władzę duchową, okazała się niezdolna do przybliżenia wartości i wierzeń religijnych zwykłemu człowiekowi, w związku z czym doszło do przejścia inicjatywy oddolnej, wynikiem czego było wytworzenie nowej, odrębnej od oficjalnej, bardziej przystającej do problemów codziennego życia



---

10

11

12

13

14

Charakterystyczne, iż przywódcy nowych ruchów religijnych zazwyczaj rekrutowali się z nizin społecznych, a w każdym razie nie należeli do elity rabinackiej, co potwierdzają nie tylko przypadki sabbataizmu, ale też frankizmu czy chasydyzmu (choć wśród czołowych rodów frankistowskich zdarzały się i takie, które zajmowały wysoką pozycję w żydowskim świecie religijnym, np. Szorowie).

Powstały w ten sposób konflikt nie był uznawany za nowy, nowością było zaś zdobycie przez nowe interpretacje religijne tak szerokiej popularności. Sami uczestnicy ruchów mesjańskich interpretowali swoje zmagania z ortodoksją jako proces bardzo stary, posiadający bogatą tradycję. Przykładem może tu być opinia frankistów na ten temat, zamieszczona w pracy ich katolickiego spowiednika, księdza Gaudentego Pikulskiego:

*" Trzeba wiedzieć, że od dawnych czasów między talmudystami i contralalmudystami (których teraz sabaćwinnikami nazwali), zawsze były kłótnie, tak przed narodzeniem Chrystusa Pana, obiecanego Mesjasza, jak i za życia jego aż dotychczas. Bywały na te emulacje dysputy i zgromadzenia starszych, ale się nigdy pogodzić nie mogli. Talmudystowie całą swoją zasadzali doskonałość na powierzchownych uczynkach, jakie były ceremonie Mojżeszowego Prawa, koszerowanie, szabasu ściśle przestrzeganie i innych świąt. Kabalistowie zaś zasadzali się na to, iżby jak najgłębiej poznawali Boga i jego tajemnice wyrażone w Piśmie S." <sup>15</sup>.*

Spisanym objawieniem boskim była Tora, prawdziwym problemem jednak było właściwe odczytanie i interpretacja tegoż objawienia. Księga Zohar<sup>16</sup> wprowadza rozróżnienie pomiędzy pełnym znaczeniem Tory (*aciluth*), mającej znaczenie w świecie niebiańskich emanacji, a Torą mającą bardziej ziemski charakter (*beria*), regulującej kwestie życia codziennego. Pierwsza ma charakter mistycznego objawienia, zaś druga składa się po prostu z nakazów i zakazów. Z podobnym podziałem mamy do czynienia w teologii sabbatajczyków. Pierwsza z nich - *Tora de aciluth*, zwana też Torą wolności, miała być objawiona przez Mesjasza, zaś druga - *Tora de beria*, miała obowiązywać tylko do chwili rozpoczęcia się dni mesjańskich. Stąd też wynikały rozbieżności w kwestii stosowania się do nakazów ogólnie wyznawanych przez wyznawców ortodoksji - *rabbanim*<sup>17</sup>.

---

15

W momencie pojawienia się Mesjasza stara Tora traci ważność, jako że miała ona niejako doprowadzić Żydów do epifanii Mesjasza, zaś po tym fakcie traci ona swój *raison d'être* i przestrzeganie jej staje się znakiem nierozpoznania faktu przyjścia Mesjasza, a więc dopuszczenia się niezwykle ciężkiego przewinienia<sup>18</sup>.

Mistycyzm i mesjanizm to dwie formy religijności charakterystyczne nie tylko dla judaizmu, ale dla większości religii monoteistycznych. Rufus Jones definiuje to zjawisko jako "typ religii kładącej główny nacisk na bezpośrednie doznanie łączności z Bogiem, na głębokie i niemal namacalne doświadczenie Bożej obecności. Jest to religia w najintymniejszej, najgłębszej i najwyższej formie"<sup>19</sup>. Z kolei mesjanizm to, według definicji słownikowej: "mistyczna wiara w posłannictwo własnego narodu, jako wybranego przez Boga do wypełnienia pewnej misji"<sup>20</sup>.

W przypadku Żydów polskich, ruchy mistyczne i mesjańskie stosunkowo szybko i łatwo przyjęły się w religijnym środowisku wyznawców religii mojżeszowej, zwłaszcza na wschodnich ziemiach Rzeczypospolitej. Chronologicznie pierwszym z nich, niebagatelnym też jeśli chodzi o liczbę zwolenników, był sabbataizm. Bujniej myśl heterodoksyjna o zabarwieniu mistycznym rozwijała się na Zachodzie i Południu Europy. Jej narodziny możemy datować na początek wieku XVI, kiedy to rozwija się kabalistyczna etyka szkoły Kordowego<sup>21</sup>, do której dopiero potem Izaak Luria dodaje swoją koncepcję *tikkun*<sup>22</sup>. Dalszy ciąg tejże ewolucji możemy dostrzec w europejskim kontekście ruchów sabbataistycznych oraz chasydzkich.<sup>23</sup>

Sabbataizm jako ruch mesjańsko-mistyczny, posiadający najstarszą (w Rzeczypospolitej) metrykę spośród omawianych poniżej, narodził się w roku 1648, kiedy to młody adept Kabały ze Smyrny, Sabbataj Cwi ogłosił się Mesjaszem. Początkowo jego wystąpienie spotkało się z przychylnym przyjęciem, ale już w roku 1651 obłożono go klątwą i wygnano z miasta, tak iż przez 18 lat zmuszony był przebywać na wygnaniu. Właściwie nie jest jasne, co było bezpośrednim powodem wydania aktu oskarżenia - czy uzurpacje mesjańskie, czy też jego teorie, nacechowane skrajnym i szokującym antynomizmem oraz synkretyzmem. W roku 1648<sup>24</sup>, według późniejszej tradycji sabbataistycznej, podniesieniu ulec miała *Szechina*<sup>25</sup>, zaś Sabbataj odbył zaślubiny z Torą, w której "ukryta" miała być *Szechina*, jako symbol początku duchowej naprawy świata oraz nadejścia nowej, mesjańskiej ery.

18

19

20

21

22

Dużą rolę w jego dalszej działalności odegrało spotkanie w 1665 r. z Natanem z Gazy (właściwie Abrahamem Natanem ben Elisza Chajimem Aszkenazim)<sup>26</sup>, który wkrótce stał się najskuteczniejszym propagatorem idei Sabbataja. Wkrótce potwierdził on jej mesjański mandat i ogłosił, iż dzieło zbawienia jest już zakończone. Zakwestionował też ważność Tory i obwieścił, iż za kilka miesięcy Sabbataj przejmie władzę nad światem<sup>27</sup>.

W lutym roku 1666 Sabbataj został aresztowany i osadzony w twierdzy Gallipoli nad Bosforem. Wkrótce sułtan Mehmed IV sprowadził go do Adrianopola i zmusił wraz z trzema towarzyszącymi mu rabinami, do przejścia na islam, co wywołało liczne kontrowersje wśród sabbatajczyków. Karierę swoją zakończył on na wygnaniu w Dulcigno (Albania), gdzie zmarł 17 września 1676 roku.

Jego konwersja na islam wywołała początkowo szok wśród wyznawców, uchroniła ich jednak od prześladowań, jakie zazwyczaj następowały po wystąpieniach mesjańskich. Poza tym zbawczy proces, w którym uczestniczył Sabbataj, miał jakoby wymiar duchowy, toteż niekoniecznie rzeczywistość cielesna miała odzwierciedlać właściwy przebieg tego procesu. Opierając się na naukach Lurii wyjaśniano, iż logika procesu mesjańskiego nie jest dostępna sądom opartym na świadectwach zmysłów. Co więcej, apostazji Sabbataja nadawano wymiar mesjański formułując teorię "świętego oszustwa", nadając Sabbatajowi miano "wstępnego Mesjasza z domu Józefa", który przygotowuje drogę dla "Mesjasza z domu Dawida", poprzez odbycie pokuty za grzechy Izraela<sup>28</sup>.

Kim naprawdę był Sabbataj? Gerschom Scholem, najwybitniejszy badacz ruchu przez niego zapoczątkowanego, lansował tezę o jego chorobie psychicznej, pod wpływem której dopuszczał się praktyk antynomijnych, a którym dopiero Natan nadawał sens teologiczny. W tym ujęciu Sabbataj był tylko narzędziem w ręku swojego proroka, który upowszechniał swoją wykładnię, jako iż nauczanie Sabbataja było dość ezoteryczne i ograniczone do wąskiego grona wiernych, z reguły islamskich konwertytów<sup>29</sup>.

Młodszy badacze historii sabbataizmu, jak np. Jehuda Liebes, traktują jego działalność jako próbę odnowy judaizmu za pomocą innych religii. W tym wypadku miałby on tchnąć w skostniałe obrzędy religijne nieco ożywczego ducha, przyjmując elementy doktrynalne i obrzędowe innych religii monoteistycznych, tworząc swego rodzaju synkretyczny amalgamat<sup>30</sup>.

Jeśli zaś chodzi o polskich badaczy, to reprezentatywna wydaje się tu opinia Jana Doktora, według którego zamierzeniem Sabbataja było powołanie nowego jakościowo bytu religijnego, lepiej dostosowującego się do ówczesnych warunków polityczno-społecznych, nie tylko w Turcji, ale w całej Europie. W tym ujęciu była to prosta reakcja na przeżycie się starej, talmudycznej formuły judaizmu i poszukiwanie odmiennych dróg określenia formacji religijnej diaspory żydowskiej<sup>31</sup>.

Bezpośredni wpływ Sabbataja był w Polsce dość znaczny. Mamy przekazy, świadczące o tym, że dwaj synowie rabina lwowskiego Jakuba Ha-Lewiego<sup>32</sup> wybrali się do Gallipoli, by osobiście poznać "Mesjasza". Klątwa rzucona na Sabbataja przez Sejm Żydów Korony w 1670 r. nie zmniejszyła jego popularności. Potępienie Sabbataja zostało zresztą poprzedzone ekspedycją wysłannika polskich Żydów - Nechemii z Lwowa, który odbył z nim trzydniową debatę wkrótce po jego konwersji na islam. Po odbyciu tejże dysputy Nechemia publicznie ogłosił Sabbataja uzurpatorem.<sup>33</sup>

Już w roku 1666 na Podolu i Wołyniu pojawiły się pierwsze oznaki, periodycznie później powracających, gorączek mesjańskich. W roku tym masowo pojawiały się grupki Żydów rozentuzjasmowanych przepowiedzianym na ten rok nadejściem Mesjasza, oczekujących, aż ów zabierze ich na obłoku do Jerozolimy. Czas ten wypełniali sobie zanoszeniem modłów i postami tak radykalnymi, iż podczas nich odmawiali podawania pożywienia nawet małym dzieciom. Mamy także doniesienia o zanurzaniu się pod lód podczas odmawiania modlitw, czego skutkiem była zresztą śmierć wielu z nich<sup>34</sup>.

Po przejściu Podola pod władzę Porty w 1672 r. przybywali na Podole masowo Żydzi tureccy, wśród których było wielu donmeńczyków (członków jednej z sekt sabbataistycznych) z Salonik i Konstantynopola. Po pokoju karłowickim (1699) i powrocie Podola pod władzę Polski, tamtejsi Żydzi zorganizowali się w oddzielne ziemstwo z rabinem satanowskim na czele, co potwierdziło ich samodzielność i pewną odmienną od reszty społeczności żydowskiej<sup>35</sup>.

Sabbataiści mogli przez długi czas pozostawać "w podziemiu", bowiem na zewnątrz niewiele różnili się od innych Żydów. Ich cechą charakterystyczną była rezygnacja z postu w 9 dniu miesiąca Ab<sup>36</sup> oraz skłonność do mistycznych uniesień. Ponadto do czasu objawienia się Mesjasza zachowywali oni także wszystkie nakazy Tory<sup>37</sup>.

31

32

33

34

35

36

37

Idee sabbataistyczne ogarniały także kręgi nauczycieli i rabinów, pozostających w jak najbardziej ortodoksyjnych środowiskach. Można tu choćby przywołać postać rabina Berachii Bejracha Spiry, krewnego i następcę na urzędzie kaznodziejskim słynnego Natana Spiry z Krakowa<sup>38</sup>. Choć nowinki te były wyśmiewane przez przedstawicieli urzędowej synagogi, Berachia jednak przyjął je jako odpowiedź na swe posty i modlitwy. Zresztą podobna atmosfera ogarnęła wówczas także Europę zachodnią, gdzie odnotowano niezwykle entuzjizm wśród wielu Żydów, jak chociażby w Wenecji, Awinionie, Liworno czy Hamburgu<sup>39</sup>.

Charakterystyczną cechą tych okresowych "gorączek mesjańskich" były peregrynacje do Ziemi Świętej. Sam Berachja zebrał w 1665 r. grupę wiernych i ruszył na spotkanie Zbawiciela. Umarł jednak 19 listopada w Konstantynopolu, opłakiwany szczerze przez swoją gminę. Nie powstrzymało to jednak gminy na Kazimierzu od dalszego emocjonowania się sabbataizmem, bowiem następcą Berachji - rabin Arje Leib ben Zacharia Mendel utrzymywał korespondencję z Konstantynopolem i kolportował pisma Natana z Gazy<sup>40</sup>.

Grupy mesjanistów były dość silne zwłaszcza na Podolu, które na mocy układu w Buczaczu przez 27 lat należało do Turcji. Grupy te nazywały siebie "chasydym" - prawowiernymi. Należy jednak odróżniać ich od chasydów "besztiańskich". O ich późniejszych wzajemnych infiltracjach i związkach także niewiele wiadomo, możemy wszakże mówić o nich jako o swego rodzaju "protochasydach"<sup>41</sup>.

Szczególnie prężne ośrodki tych *protochasydów* powstały wokół Judy Chasida z Siedlec (zwanego także Jehudą Chassidem ha-Lewim z Grodna) i Chaima Malacha z Kalisza. Juda Chasid urodził się w Siedlcach. W młodości bawił w Weronie (1678), gdzie zagłębiał się w mistyce<sup>42</sup>. Wydaje się ponadto, iż miał on tam wypełnić misję, zleconą mu przez podolskich sabbatajczyków, polegającą na zapoznaniu się z ezoteryczną doktryną Sabbataja. Ta jednak zastrzeżona była wyłącznie dla islamskich konwertytów, dlatego też nie udało mu się zrealizować swej misji. Wróciwszy do ojczyzny, zgromadził dokoła siebie wielu uczniów, wraz z którymi odbywał długie podróże po Polsce i Niemczech, wywołując niezwykle wrażenie. Cała grupa ubierała się na biało, spała na gołej ziemi i cały czas spędzała na dyskusjach o ubóstwie i bogactwie, pobożności i bezbożności<sup>43</sup>.

Chaim Malach bawił długie lata w Turcji i poznał tam samego Sabbataja, czy też Natana z Gazy, a wróciwszy na Podole w roku 1710 głosił sławę nowego Mesjasza<sup>44</sup>. Zwolennicy Malacha zasłynęli niezwykle rozprężeniem obyczajów. Uprawiali ekstatyczne tańce, praktykowali swobodę seksualną i dopuszczali kobiety do kultu. Byli otwarci na wszelkie nowe objawienia i bezwarunkowo podporządkowywali się

swym przywódcom, traktowanym jak półbogowie<sup>45</sup>.

---

38

39

40

41

42

43

44

45

Pod koniec XVII wieku, kiedy Europę ogarnęła gorączka mesjańska, rozpoczęto też przygotowania do rychłego przyjścia Mesjasza, głównie w postaci masowego porzucania dotychczasowych zajęć i zajmowania się wyliczaniem daty tegoż przyjścia. Szczególną rolę odegrał tu niejaki Cadok ben Szemarja, który zapowiadał na 5 września 1695 objawienie *Szechiny*, a następnie Mesjasza, który zgromadzić miał wszystkich Żydów w Palestynie. W oznaczonym dniu 300-osobowa grupa Żydów czekała nawet mesjańskiego objawienia w okolicach Berlina<sup>46</sup>.

Najpierw w 1695 Chaim Malach, zaś w 1699 r.<sup>47</sup> Juda Chasyd, pociągnęli za sobą około 1000 osób na wyprawę do Ziemi Świętej na spotkanie z Mesjaszem. Wyprawa, fatalnie przygotowana pod względem organizacyjnym i nieumiejętnie kierowana zakończyła się katastrofą. Niewielu jej uczestników dotarło na miejsce przeznaczenia a jeszcze mniej wróciło cało do kraju. Genezy całej tej wyprawy należy dopatrywać się w tym, iż bojąc się klątwy rabinów, "prorocy" zdecydowali się wyruszyć do ziemi świętej w celu przygotowania się na spotkanie z Mesjaszem. Ze śpiewem na ustach wśród postów i umartwień szli oni, jak niegdyś chrześcijańscy biczownicy, od gminy do gminy, witani jak święci. Rabini nie śmieli stawić im oporu, a nawet starali się ułatwiać im wędrówkę. Bogaty bankier dworu wiedeńskiego Samuel Oppenheimer zaopiekował się nimi, postarał dla nich o paszporty i pieniądze i wysłał drogą morską do Jerozolimy.

Rabbi Juda zmarł wkrótce po przybyciu do Jerozolimy, zmarła tam też z głodu i nędzy większa część jego kompanii. Wrócił do Polski tylko Chaim Malach, który dalej nauczał "prostaczków". W kraju działali jednak jeszcze inni zwolennicy Sabbataja, jak choćby uczeni rabini Jezaiasz Chasid ze Zbaraża, Mojżesz Mejer z Żółkwi czy Elisza Szor z Rohatyna. Tak sabbataizm jak i chasydyzm nadal energicznie się rozwijały, co skłoniło Sejm Czterech Ziem w roku 1722 do rzucenia klątwy (*cheremu*) na wszystkich zwolenników mesjanizmu<sup>48</sup>.

Pozostali przy życiu sabbatajczycy nie wrócili do kraju w zwartej grupie, zaś w roku 1706, po fiasku kolejnych mesjańskich zapowiedzi<sup>49</sup>, podzielili się na cztery grupy. Pierwsza z nich, najliczniejsza, licząca ponad 100 osób przeszła na islam i przyłączyła się prawdopodobnie do sekty Baruchji. Druga przemieściła się do Polski i Austrii a

tam przeszła na katolicyzm. Trzecia grupa (13 osób), po powrocie do Europy przyjęła chrzest w kościele ewangelickim. Na jej czele stał Wolf ha-Lewi z Lublina, szwagier Jehudy Chassida. Czwarta i ostatnia grupa po powrocie do Europy pozostała w judaizmie i założyła dwa ośrodki propagandy sabbataistycznej. Pierwszym (na Podolu) kierował Chaim Malach<sup>50</sup>, zaś drugim (w Mannheim) - Jesaja Chassid ze Zbaraża, zięć Jehudy Chassida<sup>51</sup>.

---

46

47

48

49

50

51

O tym, jak silne były fascynacje Żydów Sabbatajem, świadczy stosunek chrześcijan do wszelkich przejawów jego kultu. Często dochodziło do tumultów, zwłaszcza podczas procesji, podczas których sabbatajczycy obnosili na piersiach portrety Sabbataja i Natana z Gazy. Praktyk tych zakazał dopiero król Jan Kazimierz, który dekretem z 5 maja 1666 r. zabronił noszenia obrazów Sabbataja, a władzom nakazał położenie kresu ciągłym tumultom. Król uznał wszystkie obrazy i druki żydowskie za fałszywe, lecz jednocześnie nakazał wzięcie Żydów w obronę. W podobnym tonie utrzymany był również list pasterski biskupa przemyskiego Stanisława Sarnickiego z 22 czerwca 1666 r.<sup>52</sup>

Poza Bałkanami, gdzie ruch ten zdobył bardzo liczną rzeszę zwolenników, rozwijał się on pomyślnie najpierw we Włoszech, potem zaś na Litwie. Sabbataizm włoski był dość umiarkowany, podczas gdy w gminach bałkańskich w kręgach sabbataistów żywe były tendencje nihilistyczne. Obok wspomnianych ośrodków niemieckich (oprócz Mannheim także w Berlinie, Hamburgu, Filrth i Dreźnie) mocną pozycję zdobył w Czechach i na Morawach<sup>53</sup>.

Po śmierci Sabbataja większość sabbatajczyków uznała za jego sukcesora małoletniego syna Iszmaeia, ten jednak wkrótce porzucił islam i przeszedł na judaizm. Wywołało to niezadowolenie tych sabbatajczyków, którzy na osobiste wezwanie Sabbataja przeszli wraz z nim na islam (ok. 200 rodzin). Do tej pory tworzyli oni elitarną grupę, zwaną świętym związkiem (*'eda kedusza*). Islam nie stanowił dla nich religii pełnej szczególnych wartości, był tylko maską przywdzianą dla ukrycia ich prawdziwej tożsamości. Równowaga między grupą konwertytów (zwanych donmeńczykami)<sup>54</sup> i sabbatajczyków pozostających w judaizmie utrzymywana była jednak tylko do śmierci Natana w roku 1680<sup>55</sup>.

Tę niepewną sytuację wykorzystał szwagier Sabbataja - Jakub, zwany Kerido. Zainicjował on kolejną falę konwersji na islam w roku 1683, która według różnych szacunków, objęła grupę do 2000 osób. W sposób symboliczny tłumaczono to jako

przejdzie do nowej "Tory łaski" (*Tora de-'Acilut*) i odrzucenie "Tory prawdy" (*Tora de-'Beria*), związanej z judaizmem rabinicznym. Wobec fiaska mesjańskich zapowiedzi Kerido, wielu Żydów wkrótce zdecydowało się na powrót do religii macierzystej<sup>56</sup>.

---

52

53

54

55

56

Jakub Kerido zmarł w roku 1697, w trakcie podróży do Mekki. Jego śmierć wywołała ostry kryzys nie tylko w środowiskach konwertytów ale i pozostałych sabbatajczyków. Już wkrótce jednak, bo w 1702 r. mesjańskie pretensje zgłosił jeden z uczniów Natana -Baruchja Ruso. Podstawą do tych roszczeń miał być fakt, iż urodził się on dokładnie w 9 miesięcy po śmierci Sabbataja, dzięki czemu mógł być uważany za jego kolejne wcielenie. O jego wysokiej pozycji świadczą także relacje polskich frankistów, według których był on wcielonym bogiem<sup>57</sup>.

Grupę zwolenników Baruchji zaczęto zwać *koniozos*, w odróżnieniu od pozostałych donmeńczyków. Ich cechą charakterystyczną było zwrócenie się w stronę chrześcijaństwa i odrzucenie islamu jako drogi zbawienia. Nie było to równoznaczne z potępieniem tej religii, ale raczej wprowadzeniem w życie zasady "sprzęgania" tych trzech religii w jedno. Baruchja twierdził, iż wszystkie religie monoteistyczne zawierają w sobie jądro objawienia, zaś zadaniem *koniozos* ma być wydobywanie tych rozproszonych okruszków świętości i łączenia w *Torę de-'Acilut*<sup>58</sup>. Poza tym Baruchja uznawał mesjański mandat zarówno Jezusa, jak i Mahometa<sup>59</sup>.

Być może pierwszymi entuzjastami Baruchji, którzy zdecydowali się na jawną konwersję na chrześcijaństwo, była wspomniana wyżej grupa trzynastu Żydów, którzy przyjęli chrzest w kościele ewangelickim, pod wodzą Wolfa ha-Lewi.

Grupa, zorganizowana na Podolu przez Chaima Malacha, była silnie infiltrowana przez doktrynę Baruchji, jej intensywna działalność propagandowa rozpoczęła się około roku 1705, zaś o jej skali świadczy wspomniany *cherem*, nałożony przez Sejm Czterech Ziem we Lwowie. Po śmierci Malacha, na czele ośrodka stanęli Fajszel ze Złoczowa, Mosze Kamanker i Icchak Kajdaner, obydwaj z Żółkwi oraz Elisza Szor z Rohatyna<sup>60</sup>.

Tymczasem pojawił się kolejny pretendent mesjański. Był nim Jonatan Ajbeszic z Krakowa (1695-1794). Był on autorem dzieła *We-'awo ha-jom 'el ha-'ajn* (I przyszedłem dzisiaj do źródła), bardzo popularnego w kręgach frankistów. Jego zwolennicy pochodzili głównie z Pragi, Moraw, Niemiec i Amsterdamu. Wyznaczył on dwie kolejne daty ujawnienia się Mesjasza, jedną na 1725, zaś drugą na 1740 rok. Utrzymywał też bliskie kontakty z duchowieństwem chrześcijańskim, jednak będąc



rabinem w Pradze, zbyt mocno zbliżył się do okupujących ją, w czasie wojny o sukcesje austriacką, wojsk francuskich i musiał wycofać się z tego miasta wraz z nimi Zmarł w Metz<sup>61</sup>.

---

57

58

59

60

61

Podstawowe dla chasydyzmu i sabbataizmu dogmaty i doktryny, źródło swe znajdują w mistyce kabały luriańskiej, zaś jej kosmologia stała się kamieniem węgielnym w zakresie nauki o stworzeniu, a potem także i zbawieniu świata oraz wszystkich konsekwencjach, jakie z tego wynikają. Główną ideą tejże kosmologii jest samoograniczenie i wycofanie się Boga w głąb siebie, aby w ten sposób uczynić niejako miejsce dla kreacji nowego jakościowo bytu - świata cielesnego. Była to dość radykalna i nowa teoria w dziejach kabalistyki żydowskiej i miała dość daleko idące konsekwencje. Baal Szem Tow, idąc tym tropem, doszedł do konkluzji, iż to nie Bóg jest obecny w świecie, ale świat w Bogu<sup>62</sup>.

Drugą ważną jego konkluzją była konstatacja, iż na początku stworzenia doszło do pewnego rodzaju katastrofy w wymiarze niemal eschatologicznym (w ujęciu dogmatyki chrześcijańskiej), czym tłumaczył niedoskonałą kondycję świata istniejącego współcześnie. Bardzo obrazowo unaoczniał to opowieścią o istniejących jakoby na początku naczyniach, mających wyselekcjonować pojedyncze atrybuty stwórczego świata i zapewnić mu w ten sposób harmonię stworzenia, które okazały się zbyt słabe i rozpadły się. W następstwie tego iskry boskiego światła przemieszczały się razem z ich skorupami i właściwie popadły w niewolę. Te neutralne z natury skorupy, w których możemy dopatrywać się symbolu materii, dzięki tym uwięzionym w sobie iskrom, stają się "potęgami skorupimi", czyli niezależnymi i suwerennymi potencjami, dążącymi do zachowania posiadanej mocy. W innych, bardzo rozpowszechnionych wyobrażeniach właściwych żydowskim ruchom mistycznym ryt, ten ukryty jest pod symbolem pary boskich oblubieńców: Króla Izraela i Szechiny. Ta ostatnia na skutek "rozpadu naczyń" odłączyła się od swojego oblubieńca i towarzyszy Izraelowi na wygnaniu.

Dzięki tak pojętej kosmologii przewartościowano soteriologię, ponieważ penitencjarna w gruncie rzeczy, wędrówka Izraela przez czas i przestrzeń zyskała zbawczy wymiar, stając się misją o zasięgu i wymiarze globalnym. Według tej interpretacji Izrael rozproszony został po to, aby uwalniać i przywracać Bogu rozproszone wszędzie iskry Bożego światła, i w ten sposób naprawiać skutki katastrofy, która zaległa u początków stworzenia.

Już Izaak Luria twierdził, iż to właśnie w rękach człowieka leży los Boga, ponieważ to człowiek jest jedynie zdolny do zbierania okruchów boskich iskier, zaś ostatecznie to rolę Mesjasza jest podniesienie ostatniej z nich i poprzez to nastąpi wprowadzenie

Szechiny do "komnaty małżeńskiej", dzięki czemu dojdzie do ostatecznego połączenia boskich małżonków i powszechnego zbawienia.

---

62

Zasługą Lurii była indywidualizacja tej zbawczej misji, poprzez lansowanie poglądu, iż każdy człowiek wskutek stosowania odpowiednich technik modlitewnych oraz kontemplacji może uczestniczyć w tym procesie. Poprzez dokonane w ten sposób oczyszczenie wewnętrzne każdy może podnieść święte iskry, będące w jego zasięgu. Niejako "efektem ubocznym" tej teorii był fakt powstawania wielu pomniejszych i większych ruchów mesjańskich, zapoczątkowanych poprzez występowanie poszczególnych jednostek, których zdaniem proces "zbierania iskier" (w ich wymiarze indywidualnym i personalistycznym określanym mianem 'tikkun') został zakończony i oto nadeszła pora na objawienie się Mesjasza, do którego należy dokonanie ostatecznego aktu zbawienia świata.

Kolejnym ruchem mesjańskim, mniej więcej współczesnym ruchom sabbataistycznym, był chasydyzm. Współcześnie mniema się, iż obydwa te ruchy wyłoniły się z tego samego religijnego środowiska.

Chasydyzm nie był jednolity wewnętrznie. Poszczególne grupy koncentrowały się wokół poszczególnych rabinów, cadyków, ludowych cudotwórców etc. Potocznie określano ich mianem baalszemów, czyli panów imienia, co wzięło się z faktu, iż zazwyczaj posługiwali się w toku swych na poły magicznych obrzędów i zaklęć wyrytą w kamieniu bądź drewnie abrewiaturą Boskiego imienia, którym nadawano szczególną moc i traktowano jako talizmany. Ważniejsi z owych baalszemów to Eliza Szor z Rohatyna oraz Izrael ben Eliezer, którego później zaczęto zwać Baal Szem Towem, Besztem lub po prostu Baal Szemem, traktując tę nazwę jako nazwę własną<sup>63</sup>.

W tradycji chasydzkiej był on osobą szczególną, przez Boga predestynowaną do odegrania ważnej, dziejowej roli. Swe posłannictwo ujawnił jednak dopiero w wieku 36 lat, bowiem do tego czasu "*... z [...] pism poznał tajemnice wszechświata i stał się władcą dusz ludzkich. Na razie nie wolno mu było jednak objawiać swej wielkości, więc udał się w okolice Brodów i tam zrazu zajmował się nauczaniem, a potem, ożeniwszy się z siostrą rabina brodzkiego, trudnił się furmanką...*"<sup>64</sup>. Po ujawnieniu swych nieprzeciętnych zdolności terapeutycznych osiadł w Międzyborzu Podolskim i tam otworzył swój dwór.

Beszt uważał, iż człowiek jest przez cały czas złączony z Bogiem poprzez miłość (*dewekut*). Dlatego też pobożność chasydzka była afirmacją życia i świata, w którym nieprzerwanie obecny jest Bóg. Łączyły się z tym taniec, śpiew i świętowanie. Ponadto niezwykle wagę przywiązywano do doświadczania siebie i samopoznania jednostki w harmonii z otoczeniem, historią i Bogiem<sup>65</sup>.

---

63

Rozłam w grupie mesjańskiej nastąpił w roku 1754, gdy przybył na Podole Jakub Frank, którego grupa Eliszy Szora ogłosiła Mesjaszem, nowym wcieleniem Sabbataja Cwi, a ostatecznie drogi obu grup rozeszły się w 5 lat później, podczas tzw. dysputy lwowskiej, podczas której Jakub Frank i jego zwolennicy po raz drugi publicznie wystąpili przeciwko rabinom podolskim, stając po stronie kontratałmudystów. W rok po tej dyspucie zmarł Izrael ben Eliezer, biorący zresztą w niej aktywny udział<sup>66</sup>.

Wraz ze śmiercią Beszta na pierwszy plan wysunął się jego uczeń Ber z Międzyrzecza, który zapoczątkował intensywną akcję misyjną, wysyłając swych przedstawicieli do gmin żydowskich w całej Polsce. W każdej gminie organizowała się grupa Żydów, którzy unikali głównej synagogi, modlili się w oddzielnej izbie, wprowadzali tam zmodyfikowany rytuał sefardyjski i kabalistyczne modły, a wykonywali przy modlitwie dziwne ruchy rękoma i całym ciałem. Niektórzy cadycy, jak na przykład Lew z Berdyczowa, tak wywijali przy modlitwie rękoma, że *“niebezpiecznie było stać w ich pobliżu”*<sup>67</sup>.

Ponadto chasydzi zazwyczaj nie uznawali miejscowego rabina, przyjmowali sobie osobnego rzeźnika, jeździli na święta do cadyka i stanowili niejako oddzielną gminę.

Zasługą właśnie Dow Bera z Międzyrzecza<sup>68</sup> było wyniesienie tak wysoko pozycji cadyka, jako głowy chasydyzmu, w oparciu o formułę kabalistyczną *“sprawiedliwy czyli pobożny jest fundamentem świata”*. Cadyk według niego miał być nie tylko najdoskonalszym, bezgrzesznym człowiekiem, ale zastępcą Boga i jego obrazem. Wszystko co cadyk robi i myśli, ma decydujący wpływ na świat wyższy i niższy<sup>69</sup>.

Judaizm był i wciąż jest religią pluralistyczną, w której współistnieje wiele prądów i szkół myślenia, o niejasno określonej linii ortodoksyjnej. Dopuszczalne jest więc lansowanie nawet heterodoksyjnych poglądów, o ile nie powoduje to powstawania rozłamów o charakterze organizacyjnym. Po części sytuacja ta spowodowana jest uznawaniem dwóch rodzajów objawienia: Tory pisanej oraz Tory ustnej. Frankiści bardzo mocno utożsamiali się z kabalistycznym nurtem tradycji ustnej, który w dodatku uważali za rzeczywistą alternatywę Prawa Mojżeszowego. Dla kabalistów niemożliwe było odczytanie Tory we właściwy sposób. Frankiści zaś twierdzili, iż prawdziwy sens bożych przykazań pozostaje zakryty. W tekście Pisma Świętego zaś ukryte miały być obydwie te Tory: pisemna i ustna, w jego ukrytym i dosłownym sensie. Według nich właściwy, ukryty sens miała wyjaśniać dopiero księga Zohar<sup>70</sup>.

Z czasem autorytet Zoharu zastępowano autorytetem Mesjasza, którym w tym wypadku miał być oczywiście Frank. Później wagę Zoharu pomniejszano, wskazując na to, iż został on zafałszowany przez talmudystów, zaś nieskażonym i pewnym źródłem doktryny pozostaje tylko Mesjasz<sup>71</sup>.

67

68

69

70

71

W "erze mesjańskiej" dotychczasowa wiedza o Bogu miała być zastąpiona przez nową, dostosowaną do realiów nowego świata, przestała ona bowiem pełnić funkcję zbawczego drogowskazu, a nawet stała się zbędnym obciążeniem. Z tego powodu najważniejszym warunkiem wkroczenia na "drogę zbawienia" stało się odrzucenie starych urządzeń i instytucji religijnych<sup>72</sup>.

W okresie pomiędzy obowiązywaniem starego i nowego prawa, to Mesjasz ma przejąć rolę dyspozytora wytycznych w zakresie przepisów religijnych. Co do jego roli w dziejach zbawienia ludu żydowskiego wyłoniło się kilka teorii. Tradycyjne ujęcie zakładało, iż Mesjasz sprowadzi wszystkich Żydów do Palestyny i tam odbuduje królestwo Dawida oraz świątynię. Ostatecznym akordem tego procesu miało być zbawienie niebieskie, którego dokonać miał już sam Bóg<sup>73</sup>.

Sabbatajczycy oczekiwali jak najbardziej ziemskiej realizacji ich oczekiwań, które przedstawiali jako przejęcie przez Sabbataja władzy z rąk sułtana i założenie nowego królestwa mesjańskiego nie w Palestynie, ale w diasporze. Bóg miał w cudowny sposób spuścić z nieba nową świątynię, po czym nastąpić miało zmartwychwstanie<sup>74</sup>.

Frank z kolei miał bardziej praktyczną wizję założenia królestwa mesjańskiego na ziemi. Domagając się, po dyspucie kamienieckiej, wydzielenia terytorium, na którym mógłby osiedlić się ze swoimi zwolennikami, miał nadzieję na stopniowe rozszerzanie swych wpływów. Gdy zamierzenie to okazało się nie do zrealizowania, pragnął on zdobyć chociaż zwierzchność nad Żydami zamieszkującymi Polskę, dyskredytując autorytet rabinów oraz uzyskując poparcie hierarchii katolickiej. Przez cały czas to jednak Polska była krajem, w którym zamierzał on zrealizować swoją misję<sup>75</sup>.

Być może czynnikiem, który w decydującej mierze o tym zadecydował, był fakt niespotykanej w ościennych krajach autonomii i wolności religijnej Żydów polskich, na fundamencie których to udogodnień można było snuć realistyczne plany założenia tutaj autonomicznego królestwa mesjańskiego.

---

72

73

74

75

Niepowodzenie tej próby skłoniło Franka do snucia dalszych, bardziej jednak mglistych projektów zbudowania quasi-królestwa na ziemiach polskich. Za jedną z

takich zapowiedzi należy uznać wypowiedź dotyczącą zdobycia "stopnia Adamowego"<sup>76</sup>: „*Gruntem wszystkiego jest przyjść do stopnia Adamowego. Ja was prowadziłem do Polski, do Ezawa, a u niego są alüfen, Panowie. Każdy z nich był w stopniu Adamowym i miał zdolność sądenia kryminalistów w mieście swoim, a wy nie uważacie na to, jak oni po trochu padają i nie wolno im nawet uderzyć podwładnego, bo sami zostali podwładnymi. Wy musicie mieć wprzódy władzę, by bojaźń padała na zwierzała, dopiero przejście do stopnia Adamowego, aby posiadać krzesło, a potem dopiero do jednej rzeczy, której wam odkryć nie mogę*"<sup>77</sup>.

Jan Doktor twierdzi, iż chodzi w tej sytuacji o trzy etapy stopniowego zdobywania pozycji i awansu społecznego frankistów, plan których nakreślił tutaj Frank. Pierwszym etapem miało być zdobycie władzy nad zwierzętami, jaką posiadał Ezaw, czyli według symboliki frankistowskiej, polska szlachta. Drugim etapem miał być chrzest, jako niezbędny warunek uzyskania nobilitacji: O trzecim etapie można jedynie domniemywać, prawdopodobnie chodzi tu o przejęcie władzy z rąk "polskich panów", co umożliwiłoby przekształcenie całej Rzeczypospolitej w królestwo mesjańskie<sup>78</sup>.

Wysuwane przez siebie roszczenia, dotyczące przejęcia władzy w Polsce, Frank uzasadniał faktem, iż Pismo Święte zaczyna się nie od pierwszej litery alfabetu hebrajskiego *alef*, ale od drugiej, *beth*: "*Prawa Mojżeszowe nie zaczynają się od alef, tylko od bes, bo alef jest ten Ezau, i to co jest co stoi: alüfe Ezau - pierwszy Ezau. Wszak alef dano Ezawowi, tak jak się między prawowiernikami z dawna błąkało to słowo, że krzyż ukradziony i znajduje się u Ezawa (kształt krzyża wykazuje duże podobieństwo do hebrajskiej litery alef). Dlatego na całym świecie nie ma takich alüfen, panów, jak u Ezawa. Ezaw zaś, że wprzódy wyszedł, to mu wprzódy dano ten alef, a Biblia zaczyna się od bes. Jakub trzymał się pięty Ezawa, to oznacza, że na końcu on odbierze*"<sup>79</sup>.

"Jakuba" utożsamiał Frank z sobą, nie tylko ze względu na zbieżność imion. Ezaw, z kolei, w tradycji sabbatajskiej utożsamiany był pierwotnie z Rzymem, potem zaś z chrześcijaństwem, zaś u frankistów symbolizował on polską szlachtę. Był to więc plan wybitnie polityczny o podbudowie religijnej<sup>80</sup>.

---

76

77

78

79

80

Problematyczne wydaje się określenie pozycji Franka. On sam zresztą do końca nie był chyba zdecydowany czy jest tylko mędrcom (*chachamem*)<sup>81</sup>, Mesjaszem, Bogiem wcielonym, czy prostakiem (*isz haarec*), jak tytułował się pod koniec życia. Sabbataizm zakładał, iż ostatecznym zbawcą Izraela ma być Bóg wcielony w Mesjasza, którym w tym wypadku miał być oczywiście sam Sabbataj. Bóg Izraela nie

był jednakże, zgodnie z nauką Kabały, stwórcy, ale jedną z *sefirot*, najwyższą spośród nich - *Tifereth*. Z sefirą tą identyfikowany był właśnie ów Bóg Żydów o niewymawialnym imieniu, oznaczanym tetragramem JHWH. Dopelnieniem tej sefiry miała być jednakże najniższa sefira - *Szechinah*, zaś połączenie tych dwóch sefir tworzyć miało dopiero boską całość. W wyniku grzechu pierwotnego Szechina poszła na wygnanie wraz z Bożym ludem, zaś ponowne zjednoczenie Boga Izraela i Szechiny miało dopiero przynieść zbawienie<sup>82</sup>.

Razem Bóg Izraela, Szechina i Stwórca tworzyli sabbataistyczną Trójkę, zwaną "trzema węzłami wiary". W tradycji judaistycznej z czasem doszło do rozdwojenia postaci Mesjasza na dwóch różnych wybawicieli, o dwóch różnych zespołach kompetencji. Pierwszym z nich był Mesjasz z domu Józefa, który miał walczyć o odzyskanie Ziemi Obiecanej i wprowadzić do niej Żydów oraz Mesjasza z domu Dawida, który miał zainaugurować królestwo mesjańskie na ziemi<sup>83</sup>.

Frank bez wątpienia uważał się za Mesjasza z rodu Dawida, była to rola wygodna dla zaspokojenia jego politycznych ambicji. To zaś wymagało sformowania odpowiedniej siły politycznej i zbrojnej, dzięki której mógłby zrealizować swój ambitny plan. Rychłe fiasko jego ambicji i uwięzienie w częstochowskim klasztorze wpłynęło modyfikująco na jego samoidentyfikację. Odtąd przedstawiał siebie jako Mesjasza cierpiącego za grzechy swego ludu (postaci zaczerpniętej z prorocstwa Izajasza)<sup>84</sup>.

Koncepcja Mesjasza zakładała, iż jest on pozbawiony grzechu pierwotnego i co do substancji, równy jest pierwszemu, bezgrzeszemu jeszcze wówczas człowiekowi, Adamowi. Myśl ta w prostej linii zaczerpnięta była z Kabały, gdzie jej odpowiednikiem jest tzw. Adam Kadmon<sup>85</sup>, pierwsza emanacja boskiego światła<sup>86</sup>.

Według frankistów nie miał on cielesnej powłoki, był jedynie wzorem człowieka i jednocześnie emanacją boskości. Z czasem zaczął być identyfikowany z Bogiem Izraela. Jego zadaniem zaś miało być doprowadzenie zbawionych do tego idealnego stanu, w jakim sam przebywał<sup>87</sup>.

---

81 \_\_\_\_\_

82 \_\_\_\_\_

83 \_\_\_\_\_

84 \_\_\_\_\_

85 \_\_\_\_\_

86 \_\_\_\_\_

87 \_\_\_\_\_

Pierwszym aktem zbawczego procesu miało być połączenie Mesjasza z przebywającą na wygnaniu Szechina. W tradycji judaistycznej Szechinę identyfikowano z Torą, lecz Frank z czasem zmienił poglądy co do miejsca jej przebywania. Po uwięzieniu w klasztorze na Jasnej Górze zaczął twierdzić, iż

przebywa ona w pozostającym tam obrazie Matki Boskiej Częstochowskiej, co legitymizować miało jego pobyt w więzieniu jako walkę Mesjasza o uwolnienie Szechiny: *“Panna jest w Częstochowie i to schowana w portrecie”*<sup>88</sup>.

Z chwilą gdy Szechina zostanie uwolniona, to ona przejmie mesjańskie zadanie wybawienia Izraela, zaś Frank ograniczy swój udział do spraw czysto technicznych -będzie przywódcą wyzwolonego ludu: *“...gruntem jest Panna (Szechina - M.S.). Ona będzie tym prawdziwym Mesjaszem, ona prowadzić będzie wszystkie światy, bo wszystkie zbroje oddane w jej ręce”*<sup>89</sup>.

Frank zdawał sobie sprawę z faktu, iż jego mesjański mandat nie jest poparty żadnymi specjalnymi dokonaniem czy cudami, aby więc uwiarygodnić swoją misję, zaczął kierować uwagę na czysto doczesne aspekty swojej działalności i podkreślać swoje walory osobiste jako urodzonego przywódcy<sup>90</sup>. Kabalistycznej wiedzy uczonych przeciwstawiał swój zdrowy rozsądek i umiejętność radzenia sobie w każdej sytuacji, swego rodzaju przebiegłość, dzięki której zawsze mógł postawić na swoim<sup>91</sup>.

W sensie praktycznym teorie te znalazły odzwierciedlenie w stosowaniu praktyk antynomijnych, w postaci ceremonialnego łamania przykazań Prawa Mojżeszowego. Najbardziej drastyczny wyraz znalazło to w specyficznych praktykach seksualnych. Z jednej strony Frank miał obsesję na punkcie własnej potencji, z drugiej zaś podkreślał swą łączność z Szechiną, występując publicznie z wybraną “panną”, która jak zauważył Aleksander Kraushar, *“mniej idealne a bardziej realistyczne pełniła funkcje u boku Pana”*<sup>92</sup>.

Rytualne “połączenia” z wybranymi z grona swych wyznawców kobietami miały symbolizować połączenie Franka jako Mesjasza z Szechiną. Często również do ceremonialnych stosunków seksualnych nakłaniał on swoich zwolenników, czasem wyznaczając nawet konkretne pary<sup>93</sup>.

---

88

89

90

91

92

93

Sens tych rytualnych “połączeń” interpretował jako łączenie dwóch przeciwstawnych sobie stron, ponieważ świat utracił swoją jedność, będąc rozdarty na dwoje. Ponowną harmonię boskiego stworzenia można uzyskać jedynie przez współdziałanie tych dwóch stron, nie jest to jednak łatwe, ponieważ oddziela je mistyczna zasłona. Reprezentują one dwie sfery stworzenia: ziemską i boską. Ponowne połączenie tych dwóch sfer było, według Franka, możliwe jedynie poprzez wykorzystanie aktu seksualnego, jednego z najstarszych symboli pojednania

przeciwieństw. W teologii sabbataistycznej mocno akcentowano także dość antynomijny fragment Moszny<sup>94</sup>, mówiący o tym, iż Boga można również wielbić za pomocą złych instynktów<sup>95</sup>. Ceremonialne połączenia były jednak w nauce Franka, w dużej mierze, pozostałością nauk salonickich donmeńczyków<sup>96</sup>, zaś ich związek z mesjańską doktryną Franka wydaje się być dość luźny<sup>97</sup>.

Głębsze znaczenie praktyki antynomijne uzyskały jako symbol wyzwolenia spod władzy Prawa, czynnika konstytuującego judaizm. Publiczne łamanie jego nakazów było widzialnym znakiem rozpoczęcia ery mesjańskiej. Jednocześnie kwestionując zastany porządek frankiści wyrażali totalny sprzeciw wobec niego. Z kolei dzięki temu odwróceniu porządku antycypowali swoje wywyższenie, na zasadzie podobnej do ewangelicznej: ostatni będą pierwszymi a pierwsi ostatnimi (Ew. Łukasza 14, 11)<sup>98</sup>.

Najwyższym wyrazem antynomizmu była apostazja, jakiej dokonali frankiści przyjmując chrzest w Kościele Katolickim. Dla Żydów przejście na chrześcijaństwo było jedną z najgorszych możliwych rodzajów apostazji. W tradycji talmudycznej chrześcijaństwo było przeciwieństwem identyfikowane z "Edomem", siedzibą pogańskich bogów i fałszywych praktyk religijnych<sup>99</sup>.

Frank interpretował swoją konwersję (zarówno na islam, jak i później na chrześcijaństwo) jako obronę prawdziwej wiary przed siłami demonicznymi, działającymi w rodzimej religii, poprzez całkowite odrzucenie jej zwyczajów i obrzędów, co możliwe było tylko poprzez przyjęcie zupełnie obcej religii. Poza tym będąc zdeterminowanym, aby uzyskać połączenie z Szechiną, która przeciwieństwem ukryta była w katolickim klasztorze, musiał się jakoś dostać do tej religii, a w rzeczywistości uzasadnić zmianę wyznania, wymuszoną względami politycznymi.

Zdumiewający jest fakt, iż głoszone przez Franka rewolucyjne teorie znajdowały jednak posłuch wśród Żydów, pośród których niekiedy znajdowali się przedstawiciele niezwykle poważanych rodów. Warto przytoczyć tutaj chociażby przykład rodu Szorów, którego poszczególni przedstawiciele wnieśli niebagatelny wkład w dorobek kultury żydowskiej.

---

94

95

96

97

98

99

Jednym z przedstawicieli tego, zasłużonego dla judaizmu, rodu był Efraim Salomon ben Naftali Hirsch Schor, zmarły w roku 1633. Dzięki małżeństwu z córką Saula Wahla<sup>100</sup> posiadał on niezłe koneksje rodzinne. Od roku 1613 piastował urząd rabina



w Grodnie, potem w Szczepieszynie, Brześciu Litewskim oraz Lublinie. Wchodził także w skład gremium znanego jako Sejm Czterech Ziem. Jego najstynniejsze dzieło *Tevu'ol Schor* było bardzo cenionym przez współczesnych komentarzem talmudycznym. Jego tradycje kontynuował syn Jakub, autor dzieła *Beit Ya'akow*<sup>101</sup>.

Kolejnym wielkim przedstawicielem rodu Szorów był Aleksander ben Efraim Zalman Szor, słynny znawca talmudu, zmarły w roku 1737. Był on żonaty z córką Mordechaja ben Leibusza z Żółkwi, przewodniczącego Sejmu Czterech Ziem. Początkowo był rabinem w Kownie, potem jednak zrezygnował z tego zajęcia na rzecz studiów talmudycznych, które prowadził w Żółkwi. Jego najstynniejsze dzieła to: *Tevu'ot Schor*, będące swego rodzaju kompendium prawa i zwyczajów obrzędowych oraz *Simiaoh Hadashah*, wersję uproszczoną *Tevu'ot Schor*. Ta ostatnia praca uzyskała aż siedemnaście wznowień<sup>102</sup>.

Członkowie jednej z gałęzi tego wielkiego rodu, którzy ochrzcili się w roku 1759 w kościele rzymskokatolickim, zamieszkiwali w XVIII wieku na Podolu. Najstynniejszy ich przedstawiciel - Eliza Szor pochodził z Rohatyna. W literaturze przedmiotu jest on wzmiankowany prawie zawsze w kontekście sabbataizmu i ruchów mesjańskich<sup>103</sup>.

W XVIII wieku wśród polskich Żydów prądy mesjańskie były bardzo żywe i mocne. Stara synagoga rozsadzana była niepokojami, zarówno o korzeniach sabbataistycznych, jak i znajdujących swe źródło w działalności misjonarskiej kościołów chrześcijańskich. Symptomatyczna dla tej sytuacji jest relacja Davida Kirchoffa, polskiego Żyda, który w 1739 r. ochrzcił się w Lipsku w kościele luterańskim. W roku 1758, podczas swych podróży po Polsce, dotarł do pewnej miejscowości, gdzie spotkał pokaźną liczbę zgromadzonych Żydów, którzy oświadczyli mu, iż wierzą że Mesjasz już przyszedł, ale nie są jeszcze pewni czy był nim Jezus z Nazaretu. Wielu polskich Żydów musiało się jednak nad tym mocno zastanawiać, skoro w wielu miejscowościach odmawiali potajemnie modlitwę za zmarłych, w której prosili Boga o wybaczenie swoich błędów na wypadek, gdyby prawdziwe okazało się twierdzenie chrześcijan, że Mesjasz już przyszedł<sup>104</sup>.

---

100

101

102

103

104

Grupy mesjanistów były rozproszone po całym terytorium Rzeczypospolitej, w różnych rejonach kraju przybierały także różne oblicze ideologiczne. Na Podolu *gros* z nich stanowili sabbataiści oraz protochasydzi. Zazwyczaj centralną rolę w takich grupach pełniła jedna osoba, którą różnie nazywano: cadykiem (sprawiedliwym), rabinem, baalszemem itd. Eliza Szor był właśnie jedną z takich charyzmatycznych postaci<sup>105</sup>.

Pełnił on czołową rolę w grupie zorganizowanej przez Chaima Malacha, miał też pewne kontakty z grupą niejakiego Mosze Charifa (związek ten nie potrwał jednak zbyt długo z uwagi na fakt, iż ten ostatni przeciwstawiał się doktrynie Baruchji Ruso)<sup>106</sup>.

Najbliższa rodzina Eliszy Szora mieszkała w Rohatynie i Satanowie. Miał on pewne kontakty z Frankiem jeszcze przed jego przybyciem do Polski, czego potwierdzeniem jest chociażby fakt, iż Rohatyn był jednym z pierwszych miasteczek odwiedzonych przez "mesjasza" w czasie jego pierwszego pobytu w Polsce<sup>107</sup>.

Największym entuzjastą reformatora był syn Eliszy - Salomon, który w 1756 roku miał ujrzeć nad nim "światło" i ogłosić publicznie, iż jest on obiecany Mesjaszem<sup>108</sup>. Niezwykłą rolę w ruchu frankistów odegrała także synowa Eliszy - Chaja<sup>109</sup>, wokół której tańczyli frankiści w Lanckoronie 27 stycznia 1756 r., całując ją przy tym w nagie piersi<sup>110</sup>. Umiała ona ponoć całą księgę Zohar na pamięć, odgrywając rolę "prorokini" w środowisku podolskich sabbatajczyków<sup>111</sup>.

Rodzina Eliszy odegrała jedną z czołowych ról w całej historii ruchu frankistów. Jej członkowie należeli do najbliższych i najbardziej zaufanych stronników Franka. Związani byli z nim właściwie od samego początku jego działalności w Polsce. Zaskakującym może więc wydać się ich brak w delegacji wysłanej przez podolskich sabbatajczyków na dysputę w Kamieńcu Podolskim. Nie podpisali również wyznania wiary, opublikowanego na użytek tejże dysputy. W czasie zaś jej odbywania gościli u siebie, w Rohatynie, Franka, co może wskazywać, iż uczestnikami i animatorami tejże dysputy byli sabbatajczycy niechętni Frankowi<sup>112</sup>. Szorowie za to uczestniczyli w spotkaniu polskich i bałkańskich wyznawców Baruchji, jakie odbyło się w 1758 r. w Grosswardein na Węgrzech<sup>113</sup>.

---

105

106

107

108

109

110

111

112

113

Wkrótce po śmierci biskupa Dembowskiego umarł także stary Elisza Szor, a jego miejsce w hierarchii sekty zajął jego syn - Salomon<sup>114</sup>. On też włączył się aktywnie w organizowanie dysputy lwowskiej. Wraz z Jehudą Lejbem Kryszą wystosowali, w imieniu wszystkich podolskich sabbatajczyków, suplikę do prymasa Łubieńskiego, w której domagali się organizacji starcia z talmudystami. Weszli oni także w skład

reprezentacji sabbatajczyków, która miała bronić ich stanowiska na tejże dyspucie<sup>115</sup>.

Efektom starcia z ortodoksją był chrzest frankistów. Ochrzcili się także Szorowie, którzy zmienili swoje nazwisko na "Wołowscy". Przyjęcie tego nazwiska wynikało z faktu, iż "szor" znaczy w języku hebrajskim "wół". Chrzest przyjęli (razem z chrześcijańskimi imionami) synowie Salomona (który zmienił imię i nazwisko na Łukasza Franciszka Wołowskiego): Franciszek, Józef, Andrzej i Łukasz Franciszek. Oprócz rodziny Salomona (Łukasza Franciszka), chrzest przyjęli także inni Wołowscy, którzy przyjęli następujące, chrześcijańskie imiona: Józef, Jan, Feliks, Michał, Ludwik, Henryk, Tomasz z żoną i dziećmi oraz Jan Kanty Rafał z Satanowa<sup>116</sup>.

Ciekawym zagadnieniem jest także kwestia nazwisk przyjmowanych przez ochrzczonych sabbatajczyków. Właściwie wszyscy przyjmowali nazwiska polskie. Czasem przyjmowali oni nazwiska swoich "rodziców chrzestnych", często także tworzyli je, jak np. Szorowie, tłumacząc swoje żydowskie nazwiska. Tworzono je również od nazw miejscowości, z których pochodzili, imion żydowskich lub chrześcijańskich, miesięcy, w których się chrzcili, czy dnia chrztu<sup>117</sup>.

Wkrótce po odbyciu dysputy Frank, wobec powstającej wśród jego zwolenników opozycji (część frankistów zgodziło się na chrzest jedynie pod presją okoliczności), podzielił swoje grono najbliższych współpracowników; sześciu z nich pozostawiając we Lwowie, a z ośmioma ruszył do Warszawy. Niestety, dwoje z tych ostatnich zmarło w drodze<sup>118</sup>.

Hierarchia kościelna była jednak zaniepokojona pogłoskami krążącymi na temat obyczajów panujących wśród neofitów i postanowiła przyrzeć się im nieco dokładniej. Efektem tych działań były zeznania dwóch grup frankistów, lwowskiej - zamieszczone przez Gaudentego Pikulskiego w swej pracy<sup>119</sup> i warszawskiej - złożone przed ks. Śliwińskim, proboszczem kościoła Św. Krzyża w Warszawie<sup>120</sup>.

---

114

115

116

117

118

119

120 \_\_\_\_\_-109).

Wśród sześciu frankistów pozostawionych we Lwowie znajdował się także Łukasz Wołowski. Wyjawili oni księdzu Pikulskiemu, iż Frank nauczał ich, iż:

- koniec świata jest bliski i czas ten przyszedł, że będzie jedna owczarnia i jeden pasterz,
- że Antychryst narodził się w Turcji i mieszka w Salonikach,

- *Chrystus już teraz ukryty jest w ciele ludzkim i utajony w osobie Franka*<sup>121</sup>.

Podobnie obciążające Franka były zeznania grupy warszawskiej (wśród członków której byli także inni Wołowscy), na podstawie których oskarżono go o krzewienie heterodoksyjnych poglądów, uprawianie idolatrii i skryte praktykowanie judaizmu<sup>122</sup>.

Frank został aresztowany 7 stycznia 1760 r. i osadzony w kościele 00. Bernardynów. 26 stycznia stanął przed sądem duchownym pod przewodnictwem oficjała warszawskiego księdza Turskiego. Przesłuchania potwierdziły wcześniejsze podejrzenia, jednakże skazano na odosobnienie tylko samego Franka<sup>123</sup>, pozostałych zaś frankistów pouczono, by lepiej poznawali prawdy katolickie i stali się wiernymi synami Kościoła<sup>124</sup>.

Franka wysłano do klasztoru jasnogórskiego, gdzie spędzić miał następne 13 lat. Pozostali neofici, pozbawieni swojego przywódcy, nie wiedzieli co ze sobą począć, toteż niektórzy zaczęli wracać w swoje rodzinne strony, inni do Lwowa, część z nich pozostała zaś w Warszawie. Ci ostatni pozostali bez środków do życia, pozbawieni opieki Kościoła katolickiego. Aby się utrzymać, musieli żebrać przed kościołami. Część z nich została osadzona przez ordynata Zamojskiego w jego dobrach<sup>125</sup>.

Prawdopodobnie odegrali oni pewną rolę w procesie o mord rytualny w Wojśławicach, gdzie jedna z frankistek miała przedstawić się władzom kościelnym jako żona rabina i oskarżyć tamtejszy kahał o zamordowanie Mikołaja Andrzejuka<sup>126</sup>. Z akt procesowych, przebadanych przez Zenona Guldona i Jacka Wijaczkę wynika jednak, iż powództwo zostało wniesione przez rodziców zamordowanego i Felicjana Potockiego, właściciela Wojśławic<sup>127</sup>.

Franka tymczasem przewieziono do Częstochowy i osadzono w specjalnej izbie klasztornej, dla niego przygotowanej. Pozostawiono mu jednak znaczną swobodę poruszania się w obrębie twierdzy jasnogórskiej, dostarczono również książki i materiały pisarskie. Pierwsze spotkanie ze swoimi zwolennikami nastąpiło dopiero 13 listopada 1760 r. Odwiedzili go wtedy: Jan Wołowski, Mateusz Matuszewski i Walenty Krysiński. 4 stycznia 1761 r. zaś bawili u niego: Paweł Pawłowski, Franciszek Wołowski i Jędrzej Dębowski<sup>128</sup>.

---

121

122

123

124

125

126

127

128

Z żoną swoją - Chana Frank spotkał się dopiero 8 września 1762 r., która jednocześnie otrzymała wtedy pozwolenie osiedlenia się przy mężu. Przybyła ona do Częstochowy z córką Ewą (Awaczą) i mieszkała piętro wyżej nad Frankiem<sup>129</sup>.

"Osieroceni" frankiści tymczasem nie próżnowali. 18 maja 1760 zorganizowali spotkanie we Lwowie, w którym brała udział także żona Franka. W październiku około 20 rodzin frankistowskich osiedliło się we wsi Kobyłki pod Warszawą (w dobrach biskupa Marcina Załuskiego)<sup>130</sup>.

Wśród frankistów osiadłych w Wojśławicach wybuchła tymczasem epidemia ospy, toteż w marcu 1763 r. wysłali oni deputację do Franka z prośbą o uzdrowienie. Ten zalecił zanoszenie gorących modłów, jednak widocznie nie przyniosło to spodziewanych efektów, jako iż w miesiąc później prawie wszyscy frankiści z Wojśławic znaleźli się pod murami twierdzy jasnogórskiej. Pozwolono im osiedlić się w jej pobliżu a nawet odwiedzać Franka i odbywać z nim sekretne ceremonie<sup>131</sup>.

Frank nie zrezygnował ze swoich roszczeń do posiadania zdolności terapeutycznych i uzdrowicielskich. Przeciwnie, jego zwolennicy zwracali się nadal do niego o pomoc w potrzebie. Henrykowa Wołowska przybiegła do niego pewnego razu z płaczem, błagając o uzdrowienie konającego dziecka. Ten kazał jej dwa razy wybuchnąć śmiechem i *"ze śmiechem prosić"*, po czym stwierdził: *" Idź do domu, twoja córka będzie zdrowa"*<sup>132</sup>.

Tymczasem na sejmie konwokacyjnym roku 1764 stanęła sprawa nobilitacji frankistów. Uchwalono, iż odtąd neofici zamieszkujący w miastach uważani będą za mieszczan, zaś ci, którzy mieszkają na wsi - za czynszowników. Osoby piastujące urzędy miały je złożyć, zaś ci, którzy posiadają dobra ziemskie - sprzedać je w ciągu dwóch lat, pod karą konfiskaty. Udało się nobilitować jedynie 48 rodzin neofickich, wywodzących się z terenów litewskich<sup>133</sup>.

Od roku 1764 datuje się też wzmożona działalność dyplomatyczna emisariuszy Franka. Zdając sobie sprawę ze wzmagających się wpływów rosyjskich w Rzeczpospolitej, z Rosją zaczął wiązać swoje nadzieje na uwolnienie. W 1765 wysłał on Jaskiera Korolewskiego, Pawła Pawłowskiego oraz Franciszka i Jana Wołowskich do Smoleńska i Moskwy, gdzie prowadzili rozmowy z duchowieństwem prawosławnym na temat uwolnienia Franka w zamian za konwersję na prawosławie<sup>134</sup>.

Z relacji Barucha Jawana, korespondenta Henryka Bruhla, wiemy iż wraz z Frankiem na prawosławie przejść miało 20 tysięcy jego zwolenników. Misja ostatecznie zakończyła się niepowodzeniem, mimo pewnego poparcia księcia Repnina. Przeciwko temu pomysłowi wystąpili także sami frankiści, najostrzej zaś bracia Wołowscy<sup>135</sup>.

---

129

130

Frank najwidoczniej zrozumiał, iż nie ma dostatecznego poparcia nawet wśród własnych zwolenników ani nie rozporządza liczącą się siłą polityczną. Pragnąc skonsolidować grupę swoich naśladowców, rozesłał w roku 1768 odezwy do Żydów morawskich z wezwaniem do konwersji na katolicyzm. Wysłał też swoich emisariuszy do Pragi czeskiej i na Podole. Posłami tymi byli Paweł Pawłowski i Piotr Jakubowski<sup>136</sup>.

Z czasem propaganda ta zostaje rozszerzona również na Niemcy i Węgry. Frank zaś wydaje rozkaz, by wszyscy prawowierni zgromadzili się wokół Częstochowy<sup>137</sup>.

Tajemnicze obrzędy odprawiane przez Franka w jego celi oraz praktyki antynomijne, których nie zaniechał nawet w więzieniu, nie uszły uwagi zakonników, którzy pewnego dnia, w styczniu 1769 r. *“wpadli z wielkim krzykiem do celi Franka i zakazem aby tam nie nocowały ani dziewczęta ani chłopcy młode”*<sup>138</sup>.

Pomimo starań Franka w kierunku budowania swojej pozycji, nie była ona zbyt mocna. Jego roszczenia mesjańskie zostały silnie nadwątlone śmiercią jego syna Jakuba (w końcu 1769 r.) i jego żony Chaji (na początku roku 1770). Wkrótce niektórzy frankiści zaczęli go opuszczać, wracając do Warszawy. Tamtejsi neofici wzięli również do siebie na wychowanie dwóch pozostałych synów Franka - Rocha i Józefa, których posłano do Szkoły Rycerskiej<sup>139</sup>.

W ciągu roku 1771 zdołał on jednak odbudować swój autorytet, tak iż w listopadzie tegoż roku mógł wydać rozkaz frankistom warszawskim, aby wymierzili sobie karę biczowania za to, iż opuścili swojego “mistrza”<sup>140</sup>.

W styczniu 1772 r. Frank podjął kolejną próbę wysłania misji. W jej skład weszli: Piotr Jakubowski, Paweł Pawłowski, Jaskier Korolewski oraz bracia Franciszek, Jan i Michał Wołowscy, ale nie da się powiedzieć nic bliższego ani o jej celu, ani o wynikach<sup>141</sup>.

Kres odosobnieniu Franka położyło zdobycie Częstochowy przez oblegające ją wojska rosyjskie. Generał Aleksander Iljicz Bibikow wypuścił go na wolność i Frank mógł 21 stycznia 1773 r. udać się w kierunku Warszawy. Tam, po naradzie ze swoimi najbliższymi stronnikami, wysłał swoich emisariuszy: Jaskiera Korolewskiego i Dominika Markiewicza na Bukowinę, do Czernowiec, z listem do tamtejszego starosty, z prośbą o przymuszenie wszystkich tamtejszych Żydów do przyjęcia chrztu<sup>142</sup>.

137

138

139

140

141

142

Frank nie widział dla siebie perspektyw kontynuowania swojej misji w Polsce, z uwagi na swoją reputację, zarówno wśród chrześcijan, jak i Żydów. Podejrzewany o niejasne kontakty z Rosjanami i Turcją, w marcu 1773 r. zdecydował się opuścić Rzeczpospolitą i udać się do Brna Morawskiego<sup>143</sup>.

Zaopatrzył się na tę drogę w niezbędne paszporty i po wkroczeniu do Brna, wraz z osiemnastoma towarzyszami, udał do domu swojej kuzynki Schoedel Dobruszki, żony dość wpływowego brneńskiego Żyda. Podawał się tam za kupca i cieszył sympatią lokalnych władz<sup>144</sup>.

Aby podkreślić swoją pozycję, Frank wkrótce przeprowadził się do okazałego domu przy Petersberggasse. Sprawił też sobie kareta, zaprzęzoną w siwe konie, zaś osobną, zaprzęzoną w szóstkę koni, kupił swej córce Ewie. Już w trakcie swego pobytu w Częstochowie zaczął okazywać jej szczególne względy, upatrując w niej swoją następczynię<sup>145</sup>.

Nie zaniedbywał też swoich kontaktów międzynarodowych. W grudniu 1774 r. wysłał do Stambułu z poselstwem Pawła Pawłowskiego i Jana Wołowskiego. Nie był chyba jednak zadowolony z jego wyników, ponieważ wkrótce wysłał tam także Piotra Jakubowskiego i Ludwika Wołowskiego. Ich działania na terenie Porty nie spodobały się chyba jednak tamtejszym władzom, ponieważ byli przez pewien czas więzieni przez baszę Skutani<sup>146</sup>.

Wyrazem politycznych ambicji Franka było zaś pragnienie utworzenia własnego oddziału zbrojnych. Powołał więc tymczasowy oddział ułanów, kozaków i huzarów, zaś u drzwi swego pokoju ustawił lokai ubranych w złocistą liberię. Jędrzejowi Dembowskiemu przykazał: „*Masz się uczyć pałaszem pojedynkować, strzelać i na koniu spisać wywijać*”<sup>147</sup>.

14 marca 1775 r. Frankowi udało się uzyskać audiencję u cesarzowej Marii Teresy i jej syna, późniejszego Józefa II. Z tym ostatnim zapoznał też swoją córkę, która zrobiła niezwykle wrażenie na przyszłym cesarzu. Gershom Scholem twierdzi, iż Maria Teresa pragnęła wykorzystać frankistów i donmeńczyków mieszkających w Turcji, w celu użycia ich jako szpiegów, w przewidywaniu rychłej wojny z Turcją. Późniejsze misje, z jakimi jeździli frankiści do Turcji, mogłyby potwierdzić tę tezę<sup>148</sup>.

Faktem jest jednak, iż Frank pozyskał niezwykle względy cesarzowej, która podarowała mu nawet plac w Brnie, na którym zbudować miał on swój pałac.

Zamiaru tego jednakże nie udało mu się zrealizować<sup>149</sup>.

---

143

144

145

146

147

148

149

Od końca marca do czerwca roku 1775 Frank przebywał w pałacu cesarskim Schönbrunn. Co jakiś czas do władz cesarskich wpływały protesty przeciwko takiemu traktowaniu Franka. Pochodziły one głównie z kręgów jego byłych wyznawców. Jeden z tych protestów, autorstwa Jakuba Golińskiego, jest szerzej znany i rzuca pewne światło na stosunki panujące wewnątrz sekty. Ukazuje obraz Franka jako despoty, wymagającego bezwzględnego posłuszeństwa oraz przekazywania środków finansowych, potrzebnych na utrzymanie jego dworu<sup>150</sup>.

W styczniu roku 1777 miała miejsce kolejna misja do Stambułu, w której udział wzięli: Jan Wołowski, Paweł Pawłowski i Jakub Kapliński<sup>151</sup>.

20 listopada 1781 roku Franka odwiedził w Brnie następca tronu cesarskiego wraz z Wielki Księciem Pawłem, podróżującym wówczas po Europie pod nazwiskiem hrabiego du Nord<sup>152</sup>.

Frank budził powszechne zaciekawienie głównie z powodu swych tajemniczych ceremonii religijnych oraz aury tajemniczości, jaką się okrywał. Codziennie wyjeżdżał za miasto dla odbywania modlitw, które przebiegały według ustalonego wzorca: *“Przybywszy na miejsce rozścielano przepyszny kobierzec, na którym Pan się modlił, leżąc wschodnim obyczajem twarzą do ziemi. Gwardziści przez ten czas stali w przyzwoitej odległości, zachowując głębokie milczenie. Gdy Frank się podniósł i kobierzec zdjęto, zjawiał się jeździec z wodą i skrapiał nią miejsce modlitwy”*<sup>153</sup>.

1 listopada 1784 r. Frank ogłosił rozpoczęcie nowego roku, w związku z czym ustanowiony miał zostać “regestr”, do którego mieli być wpisani wszyscy “prawowierni”, zaś na jego czele wpisany został sam “mesjasz” i jego córka - Ewa. Po spisaniu frankistów znajdujących się w Brnie, regestr wysłano do Warszawy, gdzie miał być uzupełniony o nazwiska tamtejszych frankistów. Celem tej akcji miało być zapewne stworzenie ewidencji frankistów, być może na użytek lepszego ściągania danin na rzecz dworu Franka<sup>154</sup>.

Było to konieczne, jako iż wystawny tryb życia, jaki prowadził Frank, był powodem poważnych kłopotów finansowych, z jakimi zaczął się borykać. Aby schronić się przed natrętnymi wierzycielami, rozpoczął poszukiwania innej siedziby. Niebawem nawiązał



kontakt z księciem Isenburga Wolfgangiem Ernestem II, z którym łączyła go jedna wspólna cecha - książę także miał więcej długów niż włosów na głowie<sup>155</sup>.

Książę zgodził się w roku 1786 sprzedać Frankowi jeden z pałaców w Offenbach, lecz tymczasowo ulokował go, wraz z dworem, w starym pałacu cesarskim "Frankfurter Hof w Oberrad"<sup>156</sup>.

Wkrótce potem dwór Franka przeniesiono do zamku w Offenbach. Nowa siedziba Franka także utrzymana była w wielkopańskim stylu, zaś książę isenburgski przyznał jej status niemal eksterytorialny. Ponadto milcząco zgodził się na używanie przez Franka tytułu "barona"<sup>157</sup>.

---

150

151

152

153

154

155

156

157

Dwór w Offenbach stał się odtąd celem pielgrzymek frankistów. Pewna ich liczba stacjonowała tam na stałe. Aleksander Kraushar podaje, iż w roku 1788 przebywała tam na stałe pokaźna, bo licząca około 1000 osób, armia frankistów, rekrutująca się z sabbatajczyków polskich, węgierskich, czeskich i morawskich<sup>158</sup>. Jak można się domyśleć, utrzymanie tego ogromnego dworu oraz rozrzutny tryb życia, jaki prowadził Frank, a potem jego córka (zajmująca się także działalnością charytatywną), wymagał olbrzymich dochodów. Czerpane one były początkowo z wiernych, zaś gdy to źródło okazało się niewystarczające, zaciągano na prawo i lewo liczne kredyty.

Większa część dochodów Franka pochodziła ze składek polskich frankistów (głównie warszawskich). Po uwięzieniu Franka w Częstochowie znaleźli się w sytuacji nie do pozazdroszczenia, lecz wkrótce odnaleźli swoje miejsce w nowej rzeczywistości. Korzystając ze swej uprzywilejowanej, względem pozostałych Żydów, pozycji, nabyli wiele browarów i gorzelni, zajęli się handlem oraz jubilerstwem<sup>159</sup>.

Usilnie strzegli swojej odrębności, czym wkrótce narazili się wielu mieszkańcom warszawskim, którzy oskarżali ich, iż żyjąc w odosobnieniu nie zachowywali obrządków chrześcijańskich, nie przyjmowali sakramentów, żenili się tylko między sobą, praktykując też wiele zwyczajów żydowskich, m.in. obrzezanie, hebrajskie modlitwy etc<sup>160</sup>.

W efekcie tego powstało wiele pamfletów i broszur, oskarżających frankistów o

nielojalność wobec Rzeczypospolitej i prowadzenie podejrzanych interesów. W 1789 r. mieszczańscy warszawscy wysłali memoriał do deputacji miejskiej, w którym oskarżali frankistów, iż *“cały zbiór majątku i bardzo znaczny ukrywają w kieszeni, aby z nim w każdym czasie z kraju wynieść się mogli, a część znaczną takowych zarobków corocznie do swego patriarchy wywożą y onego, w dosyć znacznej figurze za granicą, utrzymują”*<sup>161</sup>.

W obiegu krążyła również anonimowa broszurka, sygnowana inicjałami D.S., zatytułowana *“List przyjaciela Polaka do obywatela warszawskiego”*, w której stwierdzono, iż frankistów w Warszawie było tak wielu *“że na każdej ulicy i w każdym prawie domu nie można było przejść, aby się o neofitę nie potraćić”*<sup>162</sup>.

Podkreślono w niej zamożność frankistów, z których jeden posiadał ponoć ponad 20 szynków. Opisane zostały również ich obyczaje<sup>163</sup>, z silnymi akcentami żydowskimi, zaś unikanie wchodzenia w związki małżeńskie z pozostałymi chrześcijanami tłumaczono jako chęć uniknięcia związania się na stałe z danym miejscem<sup>164</sup>.

---

158

159

160

161

162

163

164

Szczególnie podkreślano fakt wysyłania pieniędzy do Offenbach, twierdząc iż osłabia to krajową gospodarkę. Według rejestrów prezydenta Warszawy Witthofa, od sześciu tysięcy osób opłacało swemu patriarsze codziennie po 15 groszy od głowy, co rocznie miało wynieść 1 098 000 złotych. Ogólną liczbę frankistów w Rzeczypospolitej obliczano na 24 tysiące<sup>165</sup>, więc ogółem corocznie mieli oni wysłać do Offenbach 4 392 000 złotych<sup>166</sup>.

W roku 1790 pojawiła się w obiegu broszurka *“Zwierciadło polskie dla publiczności”*, w której napisano, iż podczas jednej z sesji sejmowych Jezierski, kasztelan łukowski, podniósł ten problem na forum sejmowym, wobec czego wydano rozkaz ścigania kilku frankistów, udających się do siedziby Franka, przy których znaleziono około 40 tysięcy czerwonych złotych, które skonfiskowano na rzecz skarbu<sup>167</sup>.

Podobne zarzuty podnoszono w innej broszurze *“Dwór Franka, czyli polityka nowochrześciance, odkryta przez Neofitę jednego dla poprawy Rządu”*. Napisano w niej, iż *“do swego bożyszczka, tj. partyarchy Franka, dwa razy na rok wożą pieniądze, niby haracz jakowys. Haracz ten, czyli hołd, jest niemaly od każdej głowy, jak*

słyszałem płacą na rok po kilkanaście złotych”<sup>168</sup>.

Frankowi jednak środki te nie wystarczały na zaspokojenie jego wybujałych ambicji. Zakupiony przez niego (a właściwie przez podstawionych przez niego frankistów -Czerniewskich) pałac “Pod Trzema Szwajcarami” był urządzony z przepychem. Schody wyłożone były białym dywanem, zaś przed drzwiami frontowymi wystawiono szyldwachy. Każdy, kto chciał uzyskać u niego audiencję, musiał dokonać specjalnego ceremoniału, z czołganiem się od drzwi jego “gabinetu” włącznie<sup>169</sup>.

Nawet kolor jego szat miał znaczenie symboliczne. Gdy Frank ubierał szaty w kolorze białym, wówczas otaczający go frankiści wiedzieli, iż jest w gniewnym nastroju, zaś kolor czerwony symbolizował łaskawość<sup>170</sup>.

Nie zrezygnował również ze swego bulwersującego trybu życia. Pewnego dnia wysłał pomiędzy swoich zwolenników pięć kobiet, z zadaniem wyszukania mu kilku kobiet, które odpowiedzą na zapytanie: *“Która się podejmie z serca być dobrą i stałą, słuchać Pana we wszem i do niczego nie mieć lękliwego serca? Takowa niech sobie przygotuje białą suknię i białą koszulę, by to zawsze w pogotowiu miała...”* Później otrzymały nakaz, by tego mężom własnym nawet nie komunikowały<sup>171</sup>.

---

165  
166  
167  
168  
169  
170  
171

Panowała także opinia, iż ktokolwiek z zagranicy przybył na dwór Franka, już więcej z Offenbachu nie mógł wyjechać. Hipolit Skimbrowicz wspomina tylko o dwóch osobach, które wyostały się stamtąd wbrew woli “mesjasza”. Ponadto, gdy jedna z Żydówek polskich chciała potajemnie stamtąd uciec, została zatrzymana i w brutalny sposób sprowadzona z powrotem<sup>172</sup>.

Dni Franka stopniowo dobiegały jednak końca, periodyczne ataki apopleksji nadwątlały jego zdrowie i siły życiowe. Jeden z takich ataków zakończył jego burzliwe życie 10 grudnia 1791. Przed śmiercią stał się jeszcze bardziej apodyktyczny i agresywny, zdarzało się iż rzucał się z pięściami na swoich wiernych<sup>173</sup>.

Po śmierci Franka jego rolę zaczęła odgrywać córka Ewa, przy której pozostawało około ośmiuset frankistów. Mały dochody ze składek polskich frankistów. Z czasem musiano zamienić dom “Pod Trzema Szwajcarami” (nie spłacony zresztą do końca), na stary pałac książęcy. Stosowny układ w tej sprawie podpisała Ewa Frank i książę

Franciszek Ludwik Karol Maurycy von Isenburg<sup>174</sup>.

Niespodziewanie do schedy po zmarłym "mesjaszu" zaczął pretendować Mosze Dobruszka, krewny Franka (po chrzcie przyjął on nazwisko Thomas von Schdnfeld). Należał on do najwybitniejszych postaci ruchu frankistowskiego. Po jego stronie opowiedział się osobisty sekretarz Franka Antoni Czerniewski, jednak przegrali z koalicją dzieci Franka. Schönfeld zmuszony został do wyjazdu do Francji, gdzie przyłączył się do jakobinów i został (pod nazwiskiem Juliusa Freya) zgilotynowany w 1794 r. razem z Dantonem<sup>175</sup>.

W latach 1791-1792 dwór w Offenbach opuścili także niemal wszyscy polscy frankiści, zde gustowani walką o sukcesję mesjańską. Z pamiętników pozostawionych przez Mojżesza Porgesa, przebywającego na dworze Ewy Frank w latach 1797-1799 wiemy, iż przebywali tam bracia Wołowscy (Franciszek i Michał)<sup>176</sup>, Czyński, Dębowski, Matuszewski i Czerniewski. Stopniowo jednak i oni zaczęli opuszczać Ewę, tak iż przy końcu jej życia, w roku 1816, pozostali przy niej jedynie Paulina Pawłowska i Franciszek Wiktor Zaleski - jej osobisty sekretarz<sup>177</sup>.

---

172

173

174

175

176

177

Wracający do Polski frankiści musieli odnaleźć się w nowej, sytuacji. Pomocy udzielali im współwyznawcy, którym całkiem nieźle powodziło się w Warszawie. Znakomitym przykładem tego jest rodzina Wołowskich. Syn Łukasza Franciszka Wołowskiego - Franciszek Wołowski ożeniony był podówczas z Barbarą Lanckorońską. Był także właścicielem browaru, podobnie jak wielu innych frankistów. Oprócz niego w tej branży działało także pięciu innych Wołowskich. Była to jedna z najszybciej polonizujących się rodzin. Zarówno ubierali się, i zachowywali jak szlachta, tak iż wkrótce nie sposób było dostrzec w nich żydowskich korzeni<sup>178</sup>.

Nie znaczy to jednakże, iż zapomnieli oni o swojej frankistowskiej przeszłości. Przynajmniej pokolenie frankistów reprezentowane przez Franciszka Wołowskiego, dochowywało wiary i przestrzegało jej reguł. Późniejsi przedstawiciele rodu nie dochowali wiary w mesjański mandat Franka i jego córki, ale poszukiwali bardziej oświeconej wersji mistycyzmu, z akceptacją deistycznej koncepcji Boga<sup>179</sup>.

Polscy frankiści znaleźli się w bardzo trudnej sytuacji. Droga powrotu do synagogi była dla nich zamknięta. Większość z nich, z czasem, zaczęła postrzegać Franka raczej jako prekursora żydowskiej emancypacji, niż boskiego emisariusza. Nawet gdyby istniała możliwość powrotu w szeregi Żydów, pewnie nie skorzystaliby z niej,

ponieważ obok zakazów prawnych, zbyt wiele by ich to kosztowało (utrata pozycji, powrót do kulturowego i prawnego getta oraz niechęć pozostałych Żydów)<sup>180</sup>.

Jednocześnie frankiści zostali wyrzuceni poza nawias polskiego społeczeństwa. Był to jeden z powodów ich zasklepienia się we własnym gronie. Było możliwe również dzięki przestrzeganiu zwyczaju żenienia się we własnym gronie, które później poszerzono o innych konwertytów i ich potomków. Brak możliwości żenienia się z chrześcijanami wynikał również z faktu, iż ludność ta obawiała się neofitów, widząc w nich podejrzane jednostki, w związku z szeregiem przesądów żywionych w odniesieniu do nich<sup>181</sup>.

Alienacja frankistów jako grupy socjalnej nie wykluczała jednakże prowadzenia przez nich działalności politycznej, a nawet uczestnictwa w polskich zrywach narodowowyzwoleńczych. Niektórzy z nich brali udział zarówno w insurekcji kościuszkowskiej, jak i powstaniu listopadowym<sup>182</sup>. Franciszek Wołowski był nawet wybranym posłem na sejm. W swoich wystąpieniach zasłynął ze swego konserwatywnego społecznego, co przejawiało się głównie w jego sprzeciwie wobec projektów emancypacji Żydów czy uwłaszczenia chłopów<sup>183</sup>.

---

178

179

180

181

182

183

Po upadku powstania i udaniu się na emigrację do Francji, Franciszek Wołowski kontynuował swą konserwatywną politykę, działając na rzecz konserwatywnego skrzydła monarchistów. Szczególnie słynną postacią wśród polskich emigrantów był jego syn Ludwik. Utrzymywał on pewne kontakty z paryskimi Żydami, zasłynął z ofiarowania wraz z Koreffem sumy 24 000 franków na ręce głównego rabina Paryża, w celu rozdystrybuowania ich pomiędzy ubogich Żydów<sup>184</sup>.

Dumą rodziny była Maria, córka Franciszka Wołowskiego, znakomita pianistka, na koncerty której ściągala cała elita warszawskiej kultury i polityki. W młodym wieku wyszła za mąż za Józefa Szymanowskiego, ziemianina i hodowcę koni, wkrótce jednak się z nim rozwiodła. Salon artystyczny Wołowskich stał się wkrótce centrum spotkań warszawskich frankistów, którzy jak podejrzewały carskie służby wywiadowcze, pod pretekstem słuchania koncertów Marii, organizowali jakieś formy konspiracji. Córka Marii, Celina została zaś później żoną Adama Mickiewicza<sup>185</sup>.

Ocenia się, iż większość frankistów całkowicie spolonizowała się już w trzecim lub czwartym pokoleniu, najczęściej jednak zachowując pamięć o swym pochodzeniu. Na przykład generał Jan Kanty Wołowski otwarcie przyznawał się w senacie do swego

pochodzenia, szcząc się, iż jego przodkami było wielu znakomitych rabinów polskich, w tym autor *Tevout Szor*<sup>186</sup>.

Co do czasu żywotności frankistów jako zorganizowanej grupy religijnej, dysponujemy wieloma, niestety, często sprzecznymi informacjami. Najdalej w swych hipotezach posunął się chyba Heinrich Graetz, który twierdził, iż frankiści kultywowali swą religię aż do siedemdziesiątych lat XIX wieku<sup>187</sup> oraz Edouard Jellinek, który ponoć w 1882 r. dysponował dokumentami na potwierdzenie faktu istnienia warszawskiej grupy frankistów<sup>188</sup>.

W dalszym ciągu bez odpowiedzi pozostają pytania dotyczące właściwej motywacji, jaką kierowali się frankiści decydując się na przystąpienie do grupy mesjańskiej. Czy kierowały nimi względy ogniskujące się wokół zagadnień *fide* czy *ratio*? Czy pragnęli emancypacji społeczno-politycznej, czy też poszukiwali autentycznego przeżycia religijnego, doświadczenia realizacji Bożych obietnic dotyczących budowy Królestwa Niebieskiego na ziemi? A może charakter tych motywacji zmieniał się wraz z upływem czasu, kiedy to grupa charyzmatyczna zamieniała się w grupę interesu?<sup>189</sup> Udzielenie odpowiedzi na te pytania możliwe jednak będzie jedynie w wypadku postawienia nowych pytań o istotę i społeczne znaczenie ruchu frankistowskiego w szerszym, niż uwzględniano to dotychczas, kontekście czasowym.

---

184

185

186

187

188

189

Przedmiotem badań w niniejszej pracy będzie realizacja zarządzeń administracyjnych dotyczących cenzury jednych ksiąg żydowskich i odgórnego rozpowszechniania drugich oraz reakcja na te zarządzenia w środowisku żydowskiej gminy w Lublinie. Będę się opierała na dokumentach zachowanych w Archiwum Państwowym miasta Lublina, w "Aktach Cenzury Książeczek Hebrajskich"<sup>1</sup> i aktach pt: "Hebrajskich Książeczek Zakazanych Zebranie"<sup>2</sup> obejmujących okres 1809-1874. Spośród znajdujących się w tych zbiorach pism urzędowych wybrałam trzy sekwencje dokumentów ilustrujących najbardziej istotne dla mnie zagadnienia. Pierwsza grupa dotyczy procedury cenzurowania i stemplowania ksiąg sprowadzanych z zagranicy, druga konfiskaty księgi "Choszen Miszpot" uznanej za szkodliwą, trzecia rozpowszechniania "Modlitw dla Izraelitów na dni zwyczajne i uroczyste".

Celem moich badań jest próba określenia relacji pomiędzy religijną gminą żydowską, a władzami Królestwa Polskiego. Lektura i interpretacja wspomnianych dokumentów będzie tu prowadziła do nakreślenia warunków w jakich funkcjonowały zarządzenia władz administracyjnych w tradycyjnym, czyli chasydzko-misnagdzkim środowisku. Funkcjonowanie systemu administracyjnego Królestwa Polskiego w zakresie dotyczącym Żydów wiązało się z ciągłą konfrontacją dwóch odmiennych typów kultury. Dokumenty, które będę analizować mają szczególny charakter, ponieważ odnoszą się do ksiąg religijnych, a przez to dotyczą najważniejszych sfer życia wspomnianej społeczności chasydzko-misnagdzkiej. Jeżeli zwrócimy uwagę na stosunek do pisma i ksiąg świętych w judaizmie, mamy prawo przypuszczać, że reakcja na zarządzenia Komisji do spraw Cenzury Ksiąg Hebrajskich nie była przypadkowa. Zagadnienie cenzury ksiąg żydowskich stanowi zatem doskonałe pole do obserwacji relacji pomiędzy żydowską społecznością religijną a władzami Królestwa Polskiego. Kontekst ten pozwoli nam uchwycić zasadnicze elementy tej relacji i odpowiedzieć na pytanie, w jakim stopniu możemy mówić o wspólnocie czy rozbieżności celów i motywacji obu stron, a także jak głęboko sięgała wiedza o drugiej stronie i jakie były tego konsekwencje.

W poniższej pracy koncentruję się przede wszystkim na zagadnieniach dotyczących oddźwięku jaki wywoływały zarządzenia administracji w środowisku religijnych Żydów. Taki kierunek badań wyznaczają analizowane dokumenty, w których spotykamy się z działalnością władz administracyjnych na poziomie ich realizacji w konkretnej społeczności. Należy jednak pamiętać, że mamy tutaj do czynienia z ciągłą konfrontacją postanowień władzy na szczeblu ogólnym i lokalnym, dlatego też nie bez znaczenia są motywacje i cele deklarowane przez władze zwierzchnie czyli autorów ustaw i zarządzeń dotyczących Żydów.

---

1 \_\_\_\_\_

2 \_\_\_\_\_

Stosunek do Żydów w Królestwie Polskim w pierwszej połowie XIX w. przedstawia obraz skomplikowanych i różnorodnych zjawisk. Wystarczy podać kilka haseł, takich jak: chasydyzm i Haskala, emancypacja i walka o równouprawnienie, żeby przywołać całe spektrum zagadnień, które poruszały społeczeństwo żydowskie w tym czasie i z

którymi musieli się borykać przedstawiciele władzy państwowej<sup>3</sup>. Z drugiej strony również w środowisku nieżydowskim silne były różnorodne koncepcje dotyczące miejsca i roli Żydów w państwie i społeczeństwie. Warto przywołać tutaj spostrzeżenia Kliera, który analizując stosunek władz rosyjskich do Żydów na początku XIX w. odniósł występujące wtedy tendencje do trzech tradycji - religijnej, pragmatycznej i reformatorskiej.<sup>4</sup> Wymienione kategorie mają bardzo pojemny charakter, sądzę jednak, że trafnie ujmują istotne cechy kierunku rozwoju koncepcji postępowania władz w stosunku do Żydów. Uważam również, że uzasadnione jest rozciągnięcie tej teorii na władze Królestwa Polskiego.

Przyjrzyjmy się teraz pokrótce obu działającym stronom. Punktem wyjściowym dla tej pracy jest fakt, że w Królestwie Polskim istniała instytucja cenzury, w tym cenzury w stosunku do ksiązek żydowskich. Zagadnieniem, które będzie mnie tutaj interesowało jest to, jak ta cenzura funkcjonowała, natomiast kwestia zasad, na których została powołana i legitymizacji jej działań wykracza poza ramy omawianego problemu. Cenzurą w Królestwie Polskim zajmowała się Komisja Wyznań i Oświecenia. Dla ksiązek żydowskich wydzielono oddzielny departament nazywany Komisją do spraw Cenzury Ksiąg Hebrajskich. Teoretycznie art. 16 Konstytucji Królestwa Polskiego uznawał wolność druku, jednak bardzo szybko pojawiły się różne kwestie, które były powodem ograniczania owej wolności.

W 1818 w raporcie Rady Stanu na Sejm znalazło się oficjalne stwierdzenie, że książki żydowskie zawierają nauki sprzeciwiające się zasadom moralności, w związku z czym należy przeprowadzić rewizję ksiązek przed puszczeniem ich w obieg. Cenzurowano głównie książki sprowadzane z zagranicy, być może dlatego, że z 24 drukarni działających w tym czasie na terenie Królestwa Polskiego, jedynie 4 były żydowskie. W pracach Komisji brali udział przedstawiciele różnych środowisk społeczno-politycznych, długoletnim przewodniczącym Komisji był Ludwik Chiarini, wykładowca historii Kościoła, funkcję cenzora pełnił m.in. Jakub Tugenholt, znany zwolennik Haskali.<sup>5</sup> Zarządzenia Komisji do spraw Cenzury Ksiąg Hebrajskich trafiały do gmin żydowskich drogą administracyjną poprzez Rządy Gubernialne, Komisje Wojewódzkie, Magistraty i Dozory Bożnicze.

---

3

4

5

Lublin w pierwszej połowie XIX w. można, chyba najtrafniej, chociaż nieco paradoksalnie, określić jako duże sztetł. O takim charakterze miasta przesądzała zarówno religijna jak i społeczno-zawodowa struktura żydowskiej społeczności. Znakomita większość Żydów lubelskich była zwolennikami tradycyjnego judaizmu. Pojęcie "tradycyjny judaizm" odnoszę tutaj przede wszystkim do kategorii społecznych, a w szczególności do koncepcji miejsca Żydów i stosunku do władzy państwowej. Koncepcję tę najkrócej określiłabym jako tradycję przebywania w stanie galusu - wygnania. W Lublinie bardzo długo, bo aż do drugiej połowy XIX w., nie pojawili się zwolennicy Haskali, bardzo silne było natomiast środowisko chasydów i



misnagdów. W mieście funkcjonowało 9 oficjalnych synagog i bożnic oraz liczne prywatne domy modlitwy.

W 1815 roku zmarł jeden z największych cadyków Widzący z Lublina. Nie pozostawił on po sobie żadnego następcy, a jego chasydzi podzielili się na zwolenników różnych okolicznych dynastii. W połowie XIX w. mieszkali w Lublinie chasydzi cadyków z Kocka, Izbicy, Turzysk, Kozienic, Kazimierza i Góry Kalwarii. Drugim cadykiem, który za swoją siedzibę wybrał Lublin, był Juda Lejb Eiger, który zamieszkał tu w 1857 roku. Warto jeszcze dodać, że w Lublinie od 1794 roku istniała oficjalna bożnica chasydzka. Na stanowisko urzędowego rabina w okresie 1829 - 1867 byli powoływani kolejni członkowie misnagdżkiej rodziny Aszkenazych.

Miasto było ośrodkiem handlowo-rzemieślniczym, obsługującym lokalną ludność rolniczą. Większość działalności handlowej i rzemieślniczej prowadzili Żydzi. Z zakładów, które można by określić jako przemysłowe, istniały jedynie drobne przedsiębiorstwa spożywcze oraz fabryczki mydła i świec. Ludność żydowska była stosunkowo uboga.<sup>6</sup> W Lublinie istniał na terenie II cyrkułu rewir żydowski, który obejmował Podzamcze, Czwartek, Kalinowszczyznę, Sierakowszczyznę i Piaski. Zabudowa miasta żydowskiego była również typowo "sztetlowa" - drewniane domy, liczne kramy, warsztaty i sklepiki, ciasne zabłocone ulice. Językiem, którego używali tutejsi Żydzi, był przede wszystkim jidysz. Jedynie pod względem wielkości i liczby mieszkańców Lublin znacznie odbiegał od przeciętnego sztetł.<sup>7</sup>

W przypadku Lublina mamy zatem do czynienia z sytuacją, w której zarządzenia władz Królestwa Polskiego trafiały na grunt tradycyjnej społeczności żydowskiej, stawiając ją przed koniecznością reakcji i funkcjonowania na wyznaczonych przez te władze zasadach. Możemy więc przystąpić do analizowania sprawy cenzury ksiąg hebrajskich, która pozwoli nam odsłonić te aspekty wydarzeń, które są istotne dla zrozumienia trudności, z jakimi spotykała się żydowska społeczność religijna w konfrontacji z władzami administracyjnymi Królestwa Polskiego.

---

6

7

## **Procedura cenzurowania - Todrys Abramowicz łamie prawo.**

Pierwsza grupa dokumentów zebrana w "Aktach Cenzury Książeczek Hebrajskich", dotyczy proceduralnych czynności związanych z cenzurowaniem książek. Zaczniemy od ogólnego opisu treści kolejnych pism urzędowych.

**1. 22.05.1832** — *Dyrekcja Wychowania w Warszawie do Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych Duchownych i Oświecenia Publicznego* - Ze względu na fakt, że w czasie Rewolucji<sup>8</sup>, mogło być sprowadzonych wiele książek, które nie zostały ocenzurowane, nakazuje się aby Dozory Bożnicze poleciły znieść wszystkie książki nieopatrzone stemplem cenzury do siedzib Dozoru. Dozory Bożnicze mają sporządzić spisy tych książek i przesłać je do Komisji Wojewódzkiej, która prześle je do Komisji

Rządowej. Komisja Rządowa wyda na ich podstawie kartki ze stemplem, które właściciele będą zobowiązani wkleić na pierwszej stronie każdej książki. W przypadku, gdy w danym Okręgu Bożniczym wszystkie książki są ostemplowane, należy sporządzić o tym raport i przesłać do Komisji Rządowej. Od tego czasu wszystkie książki, które nie będą opatrzone stemplem cenzury, będą uważane za **sprowadzone pokątnie i wbrew przepisom**.<sup>9</sup> Wykonanie tego zarządzenia ma nastąpić w ciągu dwóch najbliższych miesięcy.<sup>10</sup>

**2.** 24.07.1832 - *ponaglenie Urzędu Muncypalnego Miasta Lublina w sprawie wykonania powyższego zarządzenia*.<sup>11</sup>

**3.** 02.09.1832 - *Spis Książek Hebrajskich Cenzurą nieopatrzonych znajdujących się w Gminie Lubelskiej*. Spis zawiera 120 pozycji należących do 14 osób, wszystkie książki są dziełami religijnymi.<sup>12</sup>

**4.** 29.07.1834 - *Wydział Skarbu do Komisji Województwa Lubelskiego* - pismo w sprawie Todrysa Abramowicza, który zbiegł w czasie rewizji dokonanej w jego mieszkaniu w Górze Kalwarii, w którym odkryto 588 egzemplarzy książek hebrajskich, 2 fałszywe stemple cenzury i kilka hebrajskich liter ołowianych.<sup>13</sup>

**5.** 12.08.1834 - *Komisarz Cyrkułu II w Lublinie przesyła raport o tym, że poszukiwany Todrys Abramowicz nie znajduje się w II cyrkule w Lublinie*.<sup>14</sup>

**6.** 11.03.1835 - *Wydział Administracyjny, Komisja Oświecenia do Urzędu Muncypalnego Miasta Lublina* - po otrzymaniu zawiadomienia o zrewidowaniu spisów książek żydowskich przesyła 152 kartki ze stemplem cenzury. 4 książki ze względu na ich "szkodliwość moralną lub niewyraźne wpisanie tytułu" mają zostać nadesłane do Komitetu Cenzury w celu ich zrewidowania. Odtąd posiadacze książek bez stempla cenzury będą pociągani do odpowiedzialności.<sup>15</sup>

---

- 8 \_\_\_\_\_
- 9 \_\_\_\_\_
- 10 \_\_\_\_\_
- 11 \_\_\_\_\_
- 12 \_\_\_\_\_
- 13 \_\_\_\_\_
- 14 \_\_\_\_\_
- 15 \_\_\_\_\_

**7.** 24.09.1837 - *Wydział Administracyjny do Rządu Gubernialnego Lubelskiego* - Ponieważ doszło do wiadomości Sądu, że wielu Żydów sprowadza potajemnie

zakazane książki i opatruje je fałszywymi stemplami, Komisja Rządowa SW i OP przesyła 3 wzory stempli prawidłowych. Jeżeli zostanie odkryta książka bez stempli lub opatrzona stemplami fałszywymi, należy ją natychmiast skonfiskować, a właścicielowi wytoczyć stosowny do tej sprawy proces.<sup>16</sup>

**8. 30.10.1853 - Rząd Gubernialny Lubelski do Prezydenta m. Lublina** - podczas śledztwa wykryto zatajone księgi hebrajskie bez stempla cenzury. Rozkazem Księcia Namiestnika należy te książki zniszczyć i przestrzec Rząd Gubernialny i Dozór Bożniczy aby dopilnowali, żeby w Gminie zakazane książki nie znajdowały się.<sup>17</sup>

**9. 02.11.1858 - Rząd Gubernialny Lubelski Wydział Administracji Sekcja Wyznań do Urzędu Miasta Lublina** - powiadamia o rozporządzeniu Kuratora Okręgu Naukowego Warszawskiego z 27.10.1858, zgodnie z którym wszystkie książki hebrajskie sprowadzane z zagranicy bez względu na to, czy są opatrzone stemplem Komitetu Cenzury Warszawskiej, były odsyłane do tegoż Komitetu. Książki sprowadzane z zagranicy musiały być odsyłane do opinii Komitetu Cenzury, ze względu na ich częste fałszowanie.<sup>18</sup>

Przytoczona powyżej lista przedstawia zapis żmudnej procedury cenzurowania książek żydowskich. Przede wszystkim rzuca się tutaj w oczy biurokratyczna uciążliwość - zarządzenia przepływały za każdym razem przez kilka instytucji, ich realizacja była znacznie rozciągnięta w czasie (od sporządzenia spisów do momentu wysłania kartek ze stemplami minęły trzy lata).

Dokumenty te moglibyśmy uznać za kolejne świadectwo rozbudowanego systemu biurokracji w Królestwie Polskim, gdyby nie dwie sprawy. Pierwsza dotyczy ilości zgłaszanych do ocenzurowania książek. W przesłanym z Lublina spisie wymienionych zostało 120 egzemplarzy należących do 14 osób. Biorąc pod uwagę, że w tym czasie w Lublinie mieszkało 7000 Żydów,<sup>19</sup> trudno przypuszczać, że na listę wpisano wszystkie sprowadzone książki, przeciwnie wydaje się, że była to jedynie niewielka ich część. Przypuszczenie to potwierdza problem fałszowania stempli cenzury. W 1834 roku został wysłany list gończy za Todrysem Abramowiczem, w którego mieszkaniu znaleziono 588 egzemplarzy nieocenzurowanych dzieł. O tym, że większość sprowadzanych książek nie była oddawana w ręce cenzury, przekonują nas pisma z 1837, 1853 i 1858 roku, w których mówi się o zatajaniu sprowadzanych książek, częstym fałszowaniu stempli cenzury i wreszcie wykryciu nieocenzurowanych dzieł.

---

16

17

18

19

Widać zatem, że starano się unikać procedury rewidowania książek przez Komitet Cenzury. Przyczyny tego zjawiska mogły być różnorodne. W pierwszym momencie

możemy przypuszczać, że główną rolę odgrywało tutaj poczucie zagrożenia skutkami związanymi z przyznaniem się do posiadania sprowadzonych z zagranicy ksiązek, ponieważ gdyby okazało się, że Dosiadane książki są uznawane za szkodliwe, można się było spodziewać ich konfiskaty i Dociągnięcia posiadaczy do odpowiedzialności prawnej.<sup>20</sup>

Kolejnym powodem mogły być problemy, które określiłabym jako "techniczne" - trudności związane z informowaniem członków gminy o zarządzeniach władz, zbieraniem ksiązek w siedzibie Dozoru i długotrwałe przetrzymywanie zebranych ksiązek. Być może właśnie z takich powodów Todrys Abramowicz postanowił sfałszować stempel cenzury i własnoręcznie opatrzeć nim co najmniej 588 ksiązek. Jest to oczywiście prawdopodobne, jednak zanim uznamy tę odpowiedź za ostateczną, poszukajmy innych przyczyn; poza opieszałością urzędów i obawą przed konfiskatą ksiązek, dla których unikano cenzurowania ksiązek. Przyczyny te, moim zdaniem leżą w sferze kulturowej.

W tym momencie dochodzimy do drugiej z wspomnianych wcześniej spraw, które stanowią o wyjątkowości tego problemu. Wszystkie zgłoszone do cenzurowania książki były dziełami religijnymi. Jest to o tyle oczywiste, że poruszamy się w środowisku misnagdsko - chasydzkim, w którym znakomita większość ksiązek będących w obiegu miała taki właśnie charakter. Książkami, które znalazły się na liście z 1832, były głównie Machzory, Sidury, Komentarze do Talmudu i Biblii. Trudno te dzieła posądzać o treści, które stanowiłyby zagrożenie dla władz Królestwa Polskiego czy porządku społecznego.

W momencie, w którym zapytamy, jakie niebezpieczne treści mogły w sobie zawierać żydowskie książki religijne, zauważymy, że sprawa cenzury ksiązek żydowskich dotyka problemu konfrontacji dwóch kultur, a przede wszystkim dwóch religii. Uważam bowiem, że mimo, iż w pracach Komisji do spraw Cenzury Ksiąg Hebrajskich brali udział Żydzi, to jednak w wielu podejmowanych przez nią decyzjach można odnaleźć ślady mocno zakorzenionego w kulturze antagonizmu chrześcijaństwa i judaizmu. Potwierdzenie tej tezy odnajdziemy w drugiej części prezentowanej analizy źródeł, w której będę omawiać sprawę konfiskaty księgi "Choszen Mispot." Powróćmy jednak do zasadniczego pytania o kulturowe przyczyny unikania cenzury ze strony żydowskiej. W judaizmie, a w szczególności w jego odmianach chasydzkiej i misnagdzkiej, bardzo silnie ugruntowany jest charakterystyczny stosunek z jednej strony do pisma i tekstu uznawanego za święty, z drugiej do samej książki zawierającej treści religijne, który za Tokarską - Bakir określe odpowiednio jako bytowy i tematyczny.<sup>21</sup>

---

20

21

Dotykamy tutaj niezwykle istotnego i obszernego zagadnienia koncepcji języka w judaizmie, niestety zakres objętościowy i tematyczny mojej pracy sprawia, że ograniczę się do zreferowania kilku najistotniejszych dla naszego zagadnienia

elementów. Związek pomiędzy słowem a rzeczą (widoczny już na poziomie rozumienia słowa "dawar": słowo-rzecz), stanowi podstawę ontologizacji języka i pisma w kulturze żydowskiej. Koncepcja ta nazywana ontologią substancjalistyczną znajduje swoje odzwierciedlenie w sposobie myślenia o piśmie, a także w traktowaniu materialnej formy zapisu języka hebrajskiego. Pismo jest przed wszystkim miejscem bytu, w drugiej kolejności przybytkiem wiedzy. Aspekt bytowy pisma, górujący nad epistemologicznym pojawia się w koncepcjach uważających pismo za siedzibę Szechiny, rozumianej jako bożą obecność w świecie. Kabalistyczny mit o stworzeniu świata ukazuje kreacyjną moc zawartą w języku hebrajskim. Koncepcja ta najpełniej została wyrażona w "Sefer Jecira"<sup>22</sup>, w której opisane jest stworzenie świata przy pomocy liter. W sposób najbardziej zwięzły stosunek judaizmu do języka wyraża kabalistyczna teoria,, która mówi, że istota świata jest natury językowej, a wszystko istnieje o tyle, o ile ma udział w wielkim imieniu Boga, objawiającego się w całości stworzenia.<sup>23</sup>

Ten szczególny stosunek do pisma obecny jest również w traktowaniu jego materialnej formy, który za Tokarską-Bakir określiłam jako rematyczny, czyli taki w którym zauważana jest forma rzeczowa tekstu i w którym owa postać materialna tekstu jest otaczana kultem<sup>24</sup>. Ucieleśnienie tych koncepcji można odnaleźć w licznych zwyczajach związanych z traktowaniem zapisu świętego języka, czyli ze studiowaniem i przechowywaniem świętych ksiąg. Najbardziej oczywistym przykładem związku pomiędzy słowem i rzeczą jest stosunek do widzialnej formy imienia Boga, czyli zapisu tetragramatonu. Oprócz tego, że formy tej nie wolno odczytywać, pojawia się jeszcze dodatkowe rozróżnienie, które polega na wymawianiu różnych słów w tym miejscu w zależności od funkcji, jaką w danym momencie pełni odczytywany tekst. W czasie modlitwy, w miejscu tetragramatonu wymawiane jest słowo "Adonaj" (Panie Mój), w czasie studiowania to samo miejsce zostanie oddane jako "haSzem" (to Imię), pojęcie w mniejszym stopniu wyrażające komunikację z Bogiem.<sup>25</sup> Inne przykłady rematycznego stosunku do pism o charakterze sakralnym to zwyczaj grzebania zniszczonych ksiąg na cmentarzu czy chasydzki nakaz, który mówi, że jeśli ktoś chce na chwilę oderwać się od studiowania i odejść od otwartej księgi, powinien nakryć otwartą stronę białą kartką.

W świetle powyższych spostrzeżeń sprawa cenzury ksiąg hebrajskich nabiera nowego znaczenia, włączając do wymiaru polityczno-społecznego sferę konfrontacji religijno-kulturowej. Widzimy bowiem, że jakkolwiek przyczyny, o których pisałam na początku tej części pracy, mogły odgrywać i zapewne odgrywały niebagatelną rolę w decyzjach o unikaniu cenzury, to jednak dopiero kontekst kulturowy uświadamia nam właściwą wagę omawianych wydarzeń. Najciekawsze i moim zdaniem, niezwykle znaczące w całej sprawie jest to, że na poziomie treści analizowanych dokumentów kwestia znaczenia ksiąg sakralnych dla Żydów nie pojawia się w żaden sposób, a jedynym jej śladem jest fakt unikania rewizji książek. To, że w grę wchodziły książki religijne, zaowocowało tylko i wyłącznie tym, że cenzura dopatrywała się w nich treści szkodliwych pod względem moralnym, a nie na przykład idei narodowyzwoleńczych, jak to miało miejsce w przypadku cenzury literatury polskiej. Ze strony żydowskiej również obserwujemy całkowite milczenie i brak sprzeciwu wobec rewidowania ksiąg sakralnych, jedyne działania jakie podejmowano miały na celu możliwie największe ograniczenie liczby ksiąg, które przechodziły przez ręce

cenzury. Mamy zatem do czynienia z wieloma różnorodnymi elementami, które wpływały na wzajemną relację pomiędzy środowiskami chasydzko-misnagdzkimi a władzami Królestwa Polskiego.

---

22

23

24

25

---

### **Dzieła szkodliwe - sprawa księgi "Choszen Miszpot".**

Druga grupa dokumentów dotyczy sprawy konfiskaty księgi "Choszen Miszpot". Zaczniemy znowu od przeglądu treści pism urzędowych.

**1. 04.12.1836 - Wydział Administracyjny do Urzędu m. Lublina** - Ponieważ księga Szulchan Aruch Choszen Miszpot<sup>26</sup> zawiera w sobie treści szkodliwe dla bezpieczeństwa społecznego i publicznego, nakazuje się złożyć wszystkie jej egzemplarze. Wykazy egzemplarzy miały zawierać imię i nazwisko właściciela, adres, ilość zebranych egzemplarzy. Wykazy te Urząd Miasta Lublina ma złożyć do 20 grudnia br. w Biurze Komisji Województwa Lubelskiego. W wypadku niewykonania zarządzenia grozi pociągnięcie do odpowiedzialności karnej.<sup>27</sup>

**2. 02.01.1837 - Wydział Administracyjny do Urzędu m. Lublina** - Dozór Bóżniczy m. Warszawy złożył prośbę do Komisji Wojewódzkiej o wstrzymanie zebrania księgi pt. "Choszen Myszaot" i powołanie Komisji do zbadania rzeczywistego stanu rzeczy oraz znalezienia sposobu, aby księga ta mogła być używana po usunięciu szkodliwych treści. Dozór Bóżniczy motywował to tym, że "Choszen Myszaot jest jedną z ksiąg zasadniczych wyznania mojżeszowego i jest ciągle potrzebna duchownym żydowskim do rozpoznania spraw o ślubach i rozwodach. W związku z powyższym Komisja Rządowa Spraw Wewnętrznych Duchownych i Oświecenia Publicznego wstrzymała tymczasowo konfiskatę egzemplarzy tej księgi, polecając jednak sporządzenie spisów egzemplarzy tej księgi wraz z ich opisem, wskazaniem oraz podpisem właściciela. Właściciele tych ksiąg mają się stosować do dalszych zaleceń Komisji i nie mogą sprzedawać posiadanych przez siebie egzemplarzy. Na wykonanie zarządzenia wyznacza się 20 dni.<sup>28</sup>

**3. 02.01. 1837 - Urząd m. Lublina do Dozoru Bóżniczego i Komisarza Cyrkułu II w Lublinie** - nakaz przetłumaczenia powyższego zarządzenia i ogłoszenia go w szkótkach.<sup>29</sup>

**4. 28.01.1837 - Dozór Bożniczy w Lublinie do Komisji Województwa Lubelskiego** - oświadcza, że otrzymał zawiadomienie o nakazie złożenia księgi Hoszen Miszpot. Jednocześnie najpokorniej prosi o uwolnienie od obowiązku złożenia egzemplarzy, ponieważ w międzyczasie wyszło oświadczenie, że składanie egzemplarzy nie jest konieczne i należy sporządzić jedynie listę.<sup>30</sup>

**5. 13.02.1837 - Urząd m. Lublina do Dozoru Bóżniczego i Cyrkułu II - przypomnienie o obowiązku nadesłania wykazu egzemplarzy "Choszen Miszpat".<sup>31</sup>**

**6. 14.02.1837 - Wykaz egzemplarzy księgi Choszen Miszpat znajdujących się w Gminie Lubelskiej - 120 egz.<sup>32</sup>**

**7. 15.02.1837 Komisarz Cyrkułu II do Urzędu m. Lublina - donosi, że przepis z 04.12.1836 i 01.03.1837 został przetłumaczony i ogłoszony w synagogach, a spis egzemplarzy Choszen Miszpat został złożony w biurze Urzędu m. Lublina<sup>33</sup>**

Księga Choszen Miszpat jest częścią Szulchan Aruch - powstałego w XVI w. zbioru prawa rabinicznego, którego autorem jest Józef Karo. W dziele tym zostały zebrane i omówione przepisy regulujące praktyki religijne i życie codzienne Żydów. Celem Karo było ujednoczenie nierzadko sprzecznych przepisów Haiachy, tak by w każdym przypadku obowiązywała jedna, nie budząca wątpliwości norma.

Niestety, nie udało mi się dotrzeć do dokumentów, które umożliwiłyby wskazanie osoby, która była odpowiedzialna za decyzję o szkodliwości księgi Choszen Miszpat. Bez wątplenia możemy jednak przyjąć, że reprezentowała ona jeden z dwóch kręgów wpływów. Pierwszy związany był z mocno zakorzenionym w kulturze chrześcijańskiej pejoratywnym stosunkiem do Talmudu i innych, poza Tanachem, dzieł religijnych żydowskich. Stosunek ten opierał się na głębokim przekonaniu, że księgi te pełne są oskarżeń i kpin z ludności chrześcijańskiej, nawołują do oszukiwania chrześcijan (przede wszystkim w sprawach handlowych) oraz zawierają nakaz czerpania krwi z chrześcijańskich chłopców w celu przyrządzenia macy. Argumenty te zostały w Polsce dodatkowo ugruntowane niedawnym wystąpieniem, kontynuującego sabbataistyczną koncepcję apostazji, Jakuba Franka.

Ceną jaką wyznaczył za swoje poparcie dla Franka kościół katolicki było przyznanie, że Talmud jest księgą pełną błędów i treści wrogich chrześcijaństwu. Wydarzenia te, a zwłaszcza dwie dysputy kamieniecka i lwowska, przeprowadzone w połowie XVIII wieku przez zwolenników Franka i wyznawców ortodoksyjnego judaizmu, były zwyczajowo określane jako spór talmudystów z kontra-talmudystami.

<sup>34</sup> Elementem, który w niemałym stopniu przyczynił się do negatywnego stosunku do dzieł religijnych żydowskich, była na pewno trudność związana z ich zrozumieniem. Księgi te wydawały się tajemnicze i wzbudzały poczucie obcości już na poziomie wizualnym - odmienny alfabet, nie mówiąc nawet o poziomie językowym. Zatem pierwszym kręgiem wpływów, do którego mogła należeć inicjatywa konfiskaty księgi Choszen Miszpat, były środowiska katolickie reprezentujące, nazwaną przez nas za

Klikiem, tradycję religijną.

---

31

32

33

34

---

Drugim kręgiem, dostarczającym argumentów przeciwko tradycyjnym dziełom religijnym, było środowisko zwolenników Haskali, należące do tradycji reformatorskiej. Pierwsza połowa XIX wieku jest to okres, w którym działało pierwsze i drugie pokolenie zwolenników Haskali. Większość z nich otrzymała tradycyjne wykształcenie religijne, dzięki czemu dosyć biegle poruszała się w materii kanonu dzieł religijnych judaizmu. Ludzie ci byli też na ogół mocno zaangażowani w zwalczanie "ciemnoty" panującej w środowiskach chasydzko-misnagdzkich.

Dla naszego zagadnienia najbardziej istotna jest jednak kwestia reakcji na zarządzenie o konfiskacie księgi Choszen Miszpot w gminie żydowskiej. Podobnie, jak w przypadku sprawy cenzury ksiąg sprowadzanych z zagranicy, obserwujemy tutaj próby opóźniania wykonania zarządzeń i unikania oddania ksiązek. Tym razem na liście posiadaczy pojawiło się więcej niż w poprzednim przypadku, bo 150 osób, nadal jednak skłonna jestem sądzić, że była to tylko znikoma część wszystkich posiadających tę książkę w gminie żydowskiej. Przy bacznej analizie wymienionych pism urzędowych rysuje się kilka zasadniczych kwestii, zaliczyłabym tutaj: brak wyraźnego sprzeciwu wobec nakazu konfiskaty księgi i jednocześnie próby uniknięcia konieczności wykonania decyzji, problem dotarcia informacji o zarządzeniu do poszczególnych przedstawicieli gminy, charakter danych zawartych w spisie ksiąg Choszen Miszpot.

Jeżeli chodzi o pierwszą z wymienionych przeze mnie kwestii, sądzę, że można w tym miejscu jedynie powtórzyć ustalenia dotyczące unikania cenzury z poprzedniej części pracy. Ciekawszym problemem są natomiast dwie pozostałe sprawy. Na początku stycznia 1837 roku Urząd m. Lublina wysłał nakaz do Dozoru Bóżniczego i II cyrkułu w Lublinie dotyczący przetłumaczenia na język żydowski zarządzeń władzy i ogłoszenia go w synagogach. W lutym przyszła odpowiedź, że polecenie to zostało wykonane. Jak wiemy w Lublinie funkcjonowało w tym czasie 9 oficjalnych synagog, zatem większość członków gminy korzystała z nieoficjalnych i właściwie nielegalnych domów modlitwy, sztibli czy kłojzów. Przedstawiciele Dozoru Bóżniczego i II cyrkułu wiedzieli oczywiście o istnieniu wszystkich tych miejsc, jednak członkowie owych nieoficjalnych wspólnot pozostawali w dużym stopniu poza sferą wpływów władzy państwowej reprezentowanej przez Dozór Bożniczy. Wyjątek mogły stanowić tutaj najbardziej radykalne posunięcia władz i sprawy ekonomiczne, a w szczególności pobór podatków (biorąc jednak pod uwagę fakt, że większość tej ludności należała do piątej klasy majątkowej, a tym samym nie płaciła podatków, nie można przypisywać tej sprawie zbyt wielkiego znaczenia). Intuicję tę częściowo potwierdza wykaz właścicieli księgi Choszen Miszpot z 1837 roku.

Wśród 89 właścicieli udało mi się odnaleźć 3 synagogi, rabina Zalmana



Aszkenazego, Wolfa Blumenwajga - jednego z najbogatszych kupców lubelskich, Mojżesza Mordkę Goldwaga zajmującego się handlem towarami łożkowymi, jedwabnymi i sukiennymi, Fiszla Handelsmana prowadzącego drukarnię rządową, Symchę Lejba Lichtenfelda - dzierżawcę podatków konsumpcyjnych, Mendla Weintrauba - dzierżawcę podatków konsumpcyjnych, podatku od mostu na rzece niedaleko od Garwolina, Chaima Josefa Cygielmana posiadającego znaczny kapitał rządowego tłumacza ksiąg hebrajskich i Szulima Bera Tucha - fabrykanta.<sup>35</sup> Najbardziej istotną cechą, łączącą wszystkie wyżej wymienione osoby i instytucje, jest fakt, że bądź przez swoją pozycję społeczną, bądź rodzaj prowadzonej działalności gospodarczej, pozostawały w pewnej zależności od władzy państwowej, co w tym wypadku oznaczało konieczność ustosunkowania się do zarządzenia o księdze "Choszen Miszpot".

Sprawa konfiskaty "Choszen Miszpot" prowadzi nas zatem do wniosku, że realna władza państwowa rozciągała się tylko na część społeczności żydowskiej. Jest to stwierdzenie tym bardziej zaskakujące, że władze Królestwa Polskiego nie zgłosiły zastrzeżeń wobec liczby zgłoszonych egzemplarzy. Gmina żydowska nie oponowała wobec zarządzeń w sprawie cenzury, jednocześnie zgłaszając tylko znikomą liczbę egzemplarzy. Władze zadowalały się natomiast wykonaniem wydanego przez siebie polecenia przez niewielką liczbę osób zależnych od tychże władz. Najbardziej istotne jest jednak to, że na poziomie sformułowań dokumentów urzędowych sprawa przedstawiana była tak, jakby dotyczyła całej społeczności żydowskiej.

### **Dzieła pożyteczne - wkraczają zwolennicy Haskali.**

Ostatnią z analizowanych tutaj grup dokumentów stanowią dokumenty związane z rozpowszechnianiem dzieł uznanych za pożyteczne. Są to obszerne akta, spośród których wybrałam tylko jeden przykład, który doskonale obrazuje powtarzalny we wszystkich znajdujących się w aktach przebieg wydarzeń. Oprócz omawianych poniżej "Modlitw dla Izraelitów..." w gminie lubelskiej rozpowszechnianie były: "Katechizm religijno-moralny dla Izraelitów" Buchnera, "Modły dla młodzieży Staro zakonnej" Tugenholda i "Pentateuch" z tłumaczeniem na język niemiecki (Mendelshona) wydany przez Teodora Toeplitza.

**1. 02.01.1847 - Rząd Gubemialny Lubelski do Urzędu m. Lublina - Starozakonny** Jakub Rothwand wydał w języku polskim i hebrajskim "Modlitwy dla Izraelitów na dni zwyczajne i uroczyste", dzieło to zaleca się jako moralnie dobre. Rząd Gubemialny ma nadzieję, że dzieło to zastąpi dotychczas używane książki religijne, które istnieją wyłącznie w języku hebrajskim. Rada Szczegółowa Domu przytułku ubogich Sierot Starozakonnych uważa, że dzieło to będzie chętnie nabywane przez Izraelitów i posłuży do wykształcenia uczucia prawdziwej pobożności moralnej zamiast szkodliwych przesądów. Dlatego też Rada zdecydowała się na rozpowszechnianie tego dzieła pod warunkiem, że otrzyma 20 kop. od każdego sprzedanego egzemplarza. Rada zwraca się z prośbą do Komisji Rządowej SWD i OP o wydanie polecenia do wszystkich Dozorów Bóżniczych nakazującego zakupienie odpowiedniej

ilości egzemplarzy w cenie 1 rb 20 kop. Dla Guberni Lubelskiej przeznaczają się 460 egzemplarzy do rozesłania po wszystkich tamtejszych Dozorach, w tym dla Lublina 60 egzemplarzy.<sup>36</sup>

**2. 22.02.1847 - Rząd Gubernialny Lubelski do Urzędu m. Lublina** - od czasu wysłania do Dozoru Bóżniczego w Lublinie 54 egz. "Modlitw dla Izraelitów..." minęły dwa miesiące i nie odebrano jeszcze żadnych należności. Ze względu na fakt, że Rada Szczegółowa jest w potrzebie, należy należność przesyłać wprost pomienionej Radzie.<sup>37</sup>

**3. 13.03.1847 - Raport Dozoru Bóżniczego do Urzędu m. Lublina** - Dozór Bóżniczy prosi o odroczenie wykonania polecenia rozprawiania "Modlitw dla Izraelitów..." na 1 miesiąc, ponieważ nowy skład Dozoru (w międzyczasie nastąpiła zmiana na stanowiskach Dozorców Bóżniczych) nie może załatwić natychmiastowo wszystkich spraw, korzystając ze zbliżających się świąt wielkanocnych. Dozór będzie nakłaniać do nabywania owych ksiąg.<sup>38</sup>

---

36

37

38

**4. 10.04.1847 Wydział Administracyjny do Urzędu m. Lublina, Urząd m. Lublina do Dozoru Bóżniczego** - należy złożyć ostateczny raport ze sprzedaży ksiąg oraz przesłać pieniądze.<sup>39</sup>

**5. 17.07.1847 - Rząd Gubernialny Lubelski do Urzędu m. Lublina** - ze zwróconych 54 egzemplarzy "Modlitw dla Izraelitów..." 4 są zniszczone i poplamione, należy wyjaśnić dlaczego tyle książek zostało niesprzedanych oraz zwrócić 4 poplamione egzemplarze tym, którzy je używali i zażądać opłaty.<sup>40</sup>

**6. 17.07.1847 - Urząd m. Lublina do Starozakonnego Berka Aszkenazego - Rabina** - Komisja wyraża zdziwienie, ponieważ wysłała 60 egzemplarzy dzieła "Modlitwy dla Izraelitów..." w cenie 1 rb. 20 kop., z czego tylko 5 zostało sprzedanych, w związku z tym, że w Lublinie jest tylu uczonych i gorliwych Starozakonnych, sytuacja ta na pewno wynika tylko z zaniedbania, w związku z tym uprasza Dozór Bóżniczy i Rabina o dopilnowanie sprzedaży wspomnianego dzieła. W razie potrzeby Urząd nadeśle odpowiednią ilość egzemplarzy.<sup>41</sup>

**7. 26.07.1847 - Dozór Bóżniczy do Urzędu m. Lublina** - oświadcza, że 4 zaplamione egzemplarze znajdowały się u Abrahama Lejzorka Finkelsztajna, Moszka Eli Morgenszterna, Fiszka Rozenbauma i Lejbusia Grynfelda, Dozór Bóżniczy zwraca się do Urzędu, aby wskazanym osobom raczył przesłać te egzemplarze i pobrać za nie opłatę.<sup>42</sup>

**8.** 75.08.1847 - *Urząd m. Lublina do Panów Finkelszajna, Morgenszterna, Rozenbauma i Grynfelda* - zwraca poplamione książki, oczekuje zapłaty za nie i opłaty pocztowej 14 kop.<sup>43</sup>

**9.** 08.20.1847 - *Wydział Administracyjny do Rządu Gubernialnego i Urzędu m. Lublina* - zawiadamia, że z 50 egzemplarzy "Modlitw dla Izraelitów..." zostały już sprzedane 24, reszta zostanie wkrótce sprzedana, przesyła Radzie 38 rb i 40 kop.<sup>44</sup>

**10.** 16.07.1862 - *Rząd Gubernialny Lubelski do Urzędu m. Lublina* - Pomimo wielu napomnień i upływu czasu, Radzie Szczegółowej nie zostały przesłane należności. Rząd Gubernialny poleca sporządzić protokół tej sprawy, a niesprzedane egzemplarze odesłać do Rządu Gubernialnego w ciągu 15 dni.<sup>45</sup>

---

39

40

41

42

43

44

45

Wydarzenia związane z rozpowszechnianiem "Modlitw dla Izraelitów..." kumulują w sobie prawie wszystkie omawiane wcześniej zagadnienia. Widzimy, że podstawowym środkiem obrony przed zarządzeniem władzy było przeciąganie czasu jej realizacji. Środkiem chyba zresztą dosyć skutecznym, bowiem od czasu wydania rozporządzenia o konieczności zakupu "Modlitw dla Izraelitów" do momentu wysłania ostatniego zawartego w aktach ponaglenia, upłynęło 15 lat i sprawa ta nadal nie została zakończona. W żadnej z oficjalnych odpowiedzi gmina żydowska w Lublinie nie zgłosiła swojego sprzeciwu wobec rozpowszechniania tego typu dzieł. Sprawa toczyła się znowu w kręgu kilkudziesięciu osób - do gminy liczącej około 7000 osób wysłano zaledwie 60 egzemplarzy, potwierdza się zatem teoria o tym, że władze nie dążyły do oddziaływania na całą społeczność żydowską i zadowalały się sprawowaniem władzy nad wąską grupą Żydów pozostających z nią w ścisłej zależności.

Zagłębiając się w treść pierwszego z wymienionych dokumentów łatwo możemy dostrzec ślady pejoratywnego stosunku do tradycyjnych dzieł religijnych i związanego z nim problemu ich niezrozumienia ze względu na język, w którym zostały napisane. W przypadku rozpowszechniania "Modlitw dla Izraelitów.." i innych dzieł uznanych za pożyteczne, nie powinniśmy też mieć wątpliwości w kwestii wskazania zwolenników Haskali jako inicjatorów tych działań ze strony władz państwowych.

Dwa momenty stanowią jednak o szczególności tej sprawy. Po pierwsze, mimo że gmina żydowska nie zdecydowała się na sformułowanie swojego sprzeciwu wobec

rozpowszechniania tej książki, jednak fakt, że tym razem nie podporządkowano się zaleceniom władzy i za pierwszym razem zwrócono praktycznie wszystkie egzemplarze, dobitniej niż jakakolwiek ustna czy pisemna deklaracja, wyrażał stanowisko gminy. Dlaczego właśnie w tym przypadku zdecydowano się na opór? Skłonna jestem sądzić, że momentem decydującym był fakt, że inicjatywa wydania tych zarządzeń należała do zwolenników Haskali. Problem wychodził więc poza ramy przyjętych zasad relacji z władzą państwową i wkraczał w obszar podziałów w samym społeczeństwie żydowskim.

Książki, o których tutaj mowa, w żadnym wypadku nie mogły być w tym czasie uznawane przez ortodoksyjnych misnagdów i chasydów za dzieła o charakterze religijnym, które mogłyby służyć do modlitw czy studiów. Z jednej strony dużo dotkliwiej musiały być odczuwane decyzje sprzeczne z zasadami tradycyjnego judaizmu, których autorami byli sami Żydzi. Z drugiej strony, gmina żydowska spotykała się tutaj ze stosunkową nową koncepcją reformowania Żydów nie przy pomocy zakazów, lecz przez decydowanie o tym, jaka forma religijności jest dla nich właściwsza. Reakcja władz Królestwa Polskiego na sprzeciw gminy żydowskiej również świadczy o tym, że została tutaj przekroczona granica przyjętych zasad wspólnych stosunków. W tej sytuacji władze zdecydowały się na interwencję i zmuszenie Żydów do zakupu określonej liczby książek. Zanim jednak udało im się do tego doprowadzić, minęło 10 kolejnych lat.

Interesującym epizodem tego zagadnienia jest sprawa owych 4 zaplamionych egzemplarzy, którą odczytałabym jako świadectwo niegroźnego zwycięstwa ciekawości nad zasadami. Możemy bowiem podejrzewać, że wymienione powyżej z imienia i nazwiska osoby ostatecznie oddały dzieło sprzeczne z uznawanymi przez nie wartościami, nie powstrzymały się jednak przed uprzednim ich przeczytaniem. Oczywiście nie mamy na to żadnych dowodów, poza rzekomym lub rzeczywistym zaplamieniem książek.

### **Zakończenie.**

Analiza sprawy cenzury ksiąg hebrajskich prowadzi do konstatacji, że w stosunkach pomiędzy władzą administracyjną Królestwa Polskiego, a społecznością chasydzko-misnagdzką zasadniczą rolę odgrywało tworzenie fikcyjnych bytów, które miały stanowić pewną przestrzeń komunikacji. Abstrahując od kwestii celów i motywacji, czyli o pytania o dobrą lub złą wolę, można stwierdzić, że działania podejmowane przez władze państwowe cechowało daleko idące niezrozumienie kultury żydowskiej. Konsekwencją tego było powoływanie do życia instytucji, takich jak Dozory Bóżnicze, które miały stanowić przedstawicielstwo władzy w gminach żydowskich, a zatem w pewien sposób decydować o strukturze tejże gminy.

W rzeczywistości Dozory Bóżnicze tworzyły struktury funkcjonujące na obrzeżach społeczności żydowskiej, podczas gdy realne ośrodki autorytetu skupiały się w zupełnie innych rejonach, takich jak dwory cadyków czy kręgi uczonych rabinicznych i sztaflanów. Interesującym w tym kontekście zagadnieniem jest kwestia przemian związanych z przejmowaniem stanowisk w Dozorach Bóżniczych przez zwolenników chasydyzmu. Sądzę, że tendencje te można potraktować jako oddolny ruch, mający na celu nie tyle dążenie chasydyzmu do wejścia w struktury władzy, ile ujednoczenie

jej ośrodków oraz przejęcia tych instytucji, które były odpowiedzialne za kontakt ze światem zewnętrznym. Fikcyjność funkcjonowania systemu administracyjnego w gminach żydowskich przejawiała się w tym, że władze administracyjne Królestwa Polskiego nie tyle odnosiły się do rzeczywistego ukształtowania organizacji społecznej tej grupy, ile do struktury organizacji gmin żydowskich powołanej przez władze państwowe.

Analiza reakcji żydowskiej na zarządzenia władzy państwowej prowadzi do wniosku, że dążono do podtrzymania takiej sytuacji, która przynosiłaby jak największe korzyści przy jak najmniejszych stratach, przy czym pod pojęciem korzyści kryje się przede wszystkim jak największe ograniczenie wpływów władzy państwowej w środowisku żydowskim. Przykład cenzury uwidacznia fakt, że środowiska tradycyjne nie podejmowały prób wyjaśnienia rzeczywistego stanu rzeczy, np. stosunku judaizmu do ksiąg świętych. Przeciwnie, odpowiedzi na pisma urzędowe pisane były w stylu, który miał świadczyć o tym, że rozporządzenia władz były akceptowane i w miarę możliwości wprowadzane w życie. Argumenty, których używano, aby zmienić postanowienia władz, dobierane były w taki sposób, aby nie wykraczały poza ramy przyjętej przestrzeni komunikacji.

Prośba Dozoru Warszawskiego o zmianę decyzji w sprawie księgi "Choszen Miszpot" została umotywowana tym, że zawarte w niej przepisy są niezbędne dla rozpatrywania spraw małżeńskich i rozwodowych - przywołano tu zrozumiałą i znaczącą dla obu stron sferę prawodawstwa, pomijając religijny aspekt tej kwestii. Z jednej strony decydująca mogła być tutaj całkowita niewiara w możliwość i chęć zrozumienia kultury żydowskiej przez władze państwowe. Z drugiej, silne dążenie społeczności żydowskiej do zamknięcia we własnym kręgu i niechęć do angażowania osób trzecich w sprawy własnej kultury. Możemy zatem przyjąć, że instytucje władzy administracyjnej w gminie, takie jak Dozór Bożniczy czy rabinat urzędowy, były traktowane przez członków gminy w sposób instrumentalny.

Podstawowy problem stanowił jednak fakt, że jak bardzo nie odmawialibyśmy autorytetu władzy państwowej, nie możemy zapominać, że dysponowała ona środkami realizowania władzy, które mogły w sposób zasadniczy wpływać na życie społeczności żydowskiej. Jako przykład można podać system podatkowy, pobór do wojska czy omawianą tutaj cenzurę ksiąg hebrajskich. Zasadnicze znaczenie miała zatem polityka władz w stosunku do Żydów. Polityka ta najczęściej stanowiła amalgamat różnorodnych, wzajemnie się blokujących tendencji.<sup>46</sup>

---

46

Sprawowanie władzy nad Żydami poruszało też zakorzeniony w kulturze konflikt chrześcijaństwa i judaizmu, uruchamiając cały zawarty w nim arsenał wzajemnych obaw i uprzedzeń.<sup>47</sup>

Mamy więc obraz dwóch działających stron, które powiązane były systemem zależności prawnych, ekonomicznych, jednak na poziomie kultury należały do dwóch odmiennych światów, których wzajemny stosunek opierał się na ignorancji i

wrogości. Na zakończenie chciałabym jeszcze raz podkreślić, że w pracy tej starałam się wykazać jakie były reakcje na zarządzenia władzy państwowej wśród społeczności chasydzko - misnagdzkiej.

Takie ujęcie tematu nie wyczerpuje tematu stosunku całej społeczności żydowskiej do władzy państwowej. Wydaje się, że właśnie od XIX w., w którym nastąpił rozwój nowych tendencji, z których najsilniejsze były ruchy reformatorskie i asymilatorskie, niemożliwe jest mówienie o jednolitym stosunku Żydów do władzy państwowej. Przeciwnie, wydarzenia te doprowadziły do powstania nowych koncepcji i zasadniczego podziału społeczności żydowskiej. Fakt ten dodatkowo skomplikował układ wzajemnych stosunków pomiędzy Żydami, a władzą państwową tym bardziej, że ta ostatnia na poziomie administracyjnym usilnie dążyła do traktowania Żydów jako jednolitej grupy.

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka uchwalona przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych 10.12.1948 roku oraz Międzynarodowy Pakt Praw Cywilnych i Politycznych z 16.12.1966 roku uznaje prawo do wolności myśli, sumienia i religii za jedno z siedmiu praw i wolności, które winny być szanowane i przestrzegane we wszelkich warunkach. Jest to jedno z podstawowych praw i wolności człowieka zgodnie z prawem międzynarodowym.<sup>1</sup> Jest ono szczególnie ważne dla mniejszości religijnych. Jak bowiem pokazuje historia, to właśnie one najbardziej narażone są na łamanie tego prawa.

Żydowski Związek Religijny tworzył, po kościele prawosławnym, najliczniejszą mniejszość religijną w przedwojennej Polsce, liczył 3,1 mln osób.<sup>2</sup> Sięgająca swoimi korzeniami XIII wieku Gmina Wyznaniowa Żydowska była natomiast jedną z najsilniejszych (Gmin Żydowskich) w Niemczech, liczyła przed wojną 40 tysięcy wiernych. Do najważniejszych instytucji działających tu przed wojną należało założone w 1854 roku Seminarium Rabinackie oraz największy, po berlińskim, Szpital Izraelski.

Po zakończeniu drugiej wojny światowej napływ ludności wyznania mojżeszowego do Wrocławia sprawił, że reaktywowała się gmina wyznaniowa. Pod koniec 1949 roku mieszkało tu około 3-4 tysięcy Żydów, kolejne 10 000 żydowskich repatriantów z ZSRR przyjechało do Wrocławia w połowie lat pięćdziesiątych.<sup>3</sup> Wrocławską Gminę Wyznaniową Żydowską próbowała na tyle, na ile to było możliwe, odbudować gospodarczo - społeczne i religijne gminy. Jednakże, najpierw w wyniku wydarzeń w Kielcach w 1946 roku, a potem coraz silniej narastających nastrojów antyżydowskich wzmogły się procesy emigracyjne. W 1968 roku dokonał się ostateczny exodus wrocławskich Żydów. W wyniku antyżydowskich, nastrojów w roku 1968 wrocławscy Żydzi emigrowali z Polski głównie w stronę Izraela. Wyjazd ludności żydowskiej zahamował pracę instytucji żydowskich we Wrocławiu, w 1974 władze miejskie zamknęły synagogę. Dzisiejsza Gmina Wyznaniowa Żydowska we Wrocławiu liczy około 200 rodzin.

Mając na uwadze "historyczny wkład kościołów i innych związków wyznaniowych w rozwój kultury narodowej"<sup>4</sup>, nawiązując do tradycji głębokiego szacunku, Sejm Rzeczypospolitej przyjął 17.05.1989 roku "Ustawę o gwarancjach wolności sumienia i wyznania".

Przyzwyczajeni do mówienia o roku 1989 jako o dacie przełomowej, zwykliśmy też mówić o wyżej wspomnianej ustawie jako o istotnej w polityce państwa wobec kościołów i związków wyznaniowych. Patrząc z perspektywy dnia dzisiejszego, rzeczywiście był to przełomowy akt prawny.

---

1 \_\_\_\_\_  
2 \_\_\_\_\_  
3 \_\_\_\_\_  
4 \_\_\_\_\_

Ówczesne ustalenia zapoczątkowały bowiem proces, którego efekty są już dziś widoczne, między innymi w Gminie Wyznaniowej Żydowskiej we Wrocławiu. Przy współpracy z American Jewish Joint Distribution Committee, Fundacją Ronalda S. Laudera i Polską Unią Studentów Żydowskich Gmina prowadzi szeroką działalność edukacyjną. Od 6 lat istnieje we Wrocławiu szkoła Laudera, a od roku działa również przy gminie przedszkole. Do osiągnięć kulturalno-edukacyjnych należy również zaliczyć istniejący Chór Synagogi pod Białym Bocianem oraz zespół tańców izraelskich. W ramach "Dzielnicy Czterech Świątyń" lub inaczej zwanej "Dzielnicy Wzajemnego Szacunku" Gmina Wyznaniowa Żydowska współpracuje z sąsiadującymi z nią parafiami chrześcijańskimi: parafią Rzymsko-Katolicką św. Antoniego, Ewangelicko-Augsburską parafią Opatrzności Bożej oraz z Prawosławną parafią pod wezwaniem św. Mikołaja.

Współpraca między Gminą a pozostałymi Kościołami obejmuje przede wszystkim wspólną działalność charytatywną.<sup>5</sup> Mogą z niej korzystać wszyscy wierni Gminy Żydowskiej, Kościoła Katolickiego, Kościoła Protestanckiego i Prawosławnego. Osobą szczególnie zasłużoną w procesie odnowy Gminy Żydowskiej i współpracy między kościołami jest przewodniczący Zarządu Gminy Żydowskiej we Wrocławiu Jerzy Kichler. Trwający od zakończenia wojny proces odnowy Gminy i jego duże w dniu dzisiejszym osiągnięcia są w znacznej części możliwe dzięki tolerancyjnemu prawu wobec mniejszości religijnych, której filarem jest omawiana ustawa. Z drugiej jednak strony 17 maj 1989 r. to zaledwie początek drogi, jaki przeszła Gmina Żydowska we Wrocławiu, by móc funkcjonować tak jak funkcjonuje obecnie

Dla każdej religii ważną rzeczą jest posiadanie miejsca kultu - meczetu, cerkwi, kościoła czy wreszcie synagogi. Po Nocy Kryształowej 1938 roku, we Wrocławiu pozostała jedna, mniejsza bożnica zbudowana w I połowie XIX wieku (1829 rok). Synagoga nie została zniszczona w wyniku działań wojennych, a co ważniejsze po '45 roku była ponownie używana przez Gminę Żydowską przez następne niemalże 30 lat. W 1974 roku została ona zamknięta i przejęta przez Skarb Państwa.

Pierwsza, realna możliwość odzyskania synagogi przez Gminę Żydowską pojawiła się w roku 1989. Dział 111, Ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania podejmował problem regulacji spraw majątkowych niektórych kościołów. Jednak w związku z faktem, iż Polska zachodnia nie należała przed 1945 rokiem do Państwa Polskiego, Kościoły i Związki Wyznaniowe z tego terenu mogą jedynie wnioskować o przekazanie im nieruchomości. Inaczej niż na pozostałych terenach Polski - nie obowiązuje tu zasada przywracania własności. Równocześnie status wnioskodawców jest tu zdecydowanie słabszy niż na innych terenach Rzeczypospolitej (w Polsce centralnej czy w Małopolsce). Rozporządzenia z 1989 roku przewidywały uregulowanie wszelkich spraw majątkowych w osobnej dla każdego związku ustawie. W 1989 podpisano osobną ustawę z Kościołem Katolickim.



Uwieńczenie siedmiu lat starań nastąpiło 10 kwietnia 1996 r. - Gmina Żydowska we Wrocławiu odzyskała synagogę Pod Białym Bocianem. W czasie tych siedmiu lat, kiedy trwała walka Gminy o odzyskanie budynku, synagogę próbowano zagospodarować dla różnych innych świeckich celów. W czasie realizacji, niedokończonego ostatecznie projektu utworzenia w synagodze biblioteki, usunięto podłogę. Dzięki bogatym walorom akustycznym następnym właścicielem świątyni została Akademia Muzyczna, która zdjęła dach, a w 1992 sprzedała budynek osobom prywatnym. Przepiękna, niezniszczona w czasie wojny synagoga, w latach '90 popadła w ruinę. Tylko dzięki natychmiastowemu remontowi zabezpieczającemu, jaki przeprowadziła w 1996 roku Gmina Żydowska (dzięki dotacji Współpracy Polsko - Niemieckiej), budynek nie został zniszczony.

Rok później, 20.02.1997 r., po 2,5-letnich negocjacjach, podpisano ustawę o Stosunku Państwa Polskiego do Gmin Wyznaniowych Żydowskich. Rozdział 4 dotyczący spraw majątkowych zawiera już artykuł odwołujący się do Ziem Zachodnich i Północnych i prawa Gmin Żydowskich do przejmowania nieruchomości będących w dniu 30.01.1933 r. własnością gmin synagogałnych.<sup>6</sup>

Dziś Wrocławska Gmina Żydowska jest w trakcie gruntownego remontu i odnawiania zniszczonej na początku lat '90-tych synagogi. Mając też na uwadze fakt, iż dwóm kościołom: Kościołowi Katolickiemu i Kościołowi Ewangelicko-Augsburskiemu udało się odzyskać część przedwojennych budynków<sup>7</sup>, Wrocławska Gmina Wyznaniowa złożyła stosowne wnioski i czeka na rozpatrzenie kilkunastu spraw związanych z odzyskaniem dawnych nieruchomości. Mimo, iż roszczenia Gminy Żydowskiej wobec mienia znajdującego się we Wrocławiu są znacznie mniejsze od rewindykacyjnych roszczeń innych kościołów, głównie rzymskokatolickiego, to stopień pozytywnego rozwiązywania spraw majątkowych jest zdecydowanie wyższy, jeśli chodzi o majątek kościelny.

Jedną z przyczyn, dla których Gmina Żydowska nie jest w stanie odzyskać terenów należących do niej przed wojną, jest ich doskonałe usytuowanie w centrum miasta. Jest to dosyć ciekawa sprawa, również kiedy zaczniemy porównywać niektóre szczegółowe przypadki odzyskiwania mienia na terenie Ziem Odzyskanych, np. gdy porównamy sytuację majątkową Kościoła Katolickiego i Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Te dwa kościoły ostatecznie zdołały odzyskać należące do nich np. budynki przedwojennych szpitali: Szpitala Chorób Infekcyjnych i Kliniki Chorób Zakaźnych oraz Zakład Rehabilitacji, podczas gdy sprawa odzyskania przez Gminę Żydowską Szpitala Kolejowego przy ul. Wiśniowieckiej wzbudziła tylko wiele niepotrzebnych kontrowersji.

---

<sup>6</sup> \_\_\_\_\_

<sup>7</sup> i, \_\_\_\_\_

Za sytuację Wrocławskiej Gminy Żydowskiej można by oskarżyć niedopracowane ustawy. Czasem "w wizerunku Temidy uderza, bowiem nie miecz czy waga trzymana przez nią w dłoniach, ale opaska"<sup>8</sup>.

Faktem jest, że prawo bywa ślepe. Jednak ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania z 1989 roku jest pierwszą od 1918 ustawą<sup>9</sup>, która w sposób otwarty podejmuje problem wolności wyznania. Jest to też ustawa, która "idzie o zdecydowany krok do przodu" w stosunku do rozstawionej w XVI i XVII wieku tolerancji. Ponieważ, jak mówi A. Bruckner, a za nim J. Tazbir<sup>10</sup>, tolerancja wobec Żydów w XVI wieku była raczej podyktowana przez obojętność wobec innowierców.

Obecnie obowiązująca ustawa jest natomiast oparta na tolerancji, szacunku i równouprawnieniu wobec wszelkich wyznań i religii. Jedyne pytanie, jakie się samo nasuwa, dotyczy tego czy naprawdę konieczne są ustawy i rozporządzenia, byśmy zdali sobie sprawę z równorzędnego znaczenia mniejszości religijnych dla naszej historii i kultury?

---

8

9

10



Podstawowe informacje o dziejach Żydów wasilkowskich przynosi "Wasilkowska Księga Pamięci" opracowana przez Leona Mendelewicza<sup>1</sup>. Zawiera ona także wzmianki o okresie do końca XVIII stulecia, ale przynajmniej w części będącej tłumaczeniem na język angielski są one nieprecyzyjne i zdarzają się w nich pomyłki. Na tej książce oparł swoją publikację Tomasz Wiśniewski, dodając kilka innych wiadomości<sup>2</sup>. Pojedyncze wzmianki na temat Żydów Wasilkowa w okresie przedrozbiorowym pojawiły się także w pracach Anatola Leszczyńskiego<sup>3</sup>. Ostatnio pojawiły się bardzo wartościowe publikacje Artura Markowskiego, ale dotyczą one XIX i XX wiek<sup>4</sup>. Braki źródłowe uniemożliwiają wyczerpujące przedstawienie najstarszych losów żydowskiej społeczności Wasilkowa, można jednak podać podstawowe informacje uzupełniając dotychczasową wiedzę.

## Początki

Pierwsza wzmianka o związkach Żydów z Wasilkowem pojawia się już w 1565 roku, a więc wtedy, gdy miasto wraz ze starostwem jeszcze powstawało w miejscu wzmiankowanego od 1524 roku ostępu Puszczy Kryńskiej i na ponad rok przed przyznaniem prawa magdeburskiego<sup>5</sup>. Po raz pierwszy nazwano wówczas Wasilków miastem. 11 sierpnia 1565 roku rozstrzygano spór *"między mieszczaninami wasilkowskimi a Żydem arendarzem bielskim u zabranie przeszłej zimy 120 kwart horetki"*<sup>6</sup>. Sądząc po przedmiocie sporu był to dzierżawca propinacji starościńskiej z Bielska lub starostwa bielskiego<sup>7</sup>. Jak można przypuszczać nie doszło jeszcze wtedy do rozwoju osadnictwa w mieście, ale zapewne Żydzi pojawili się na terenie starostwa wasilkowskiego jako arendarze karczem. Także w XVI stuleciu Żydzi pojawili się w innych pobliskich miejscowościach powiatu grodzieńskiego - Zabłudowie i Choroszczu<sup>8</sup>.

Na stałe Żydzi osiedlili się w Wasilkowie około połowy XVII wieku. Trwał wówczas spór między kahałami Tykocina i Grodna o kontrolę nad skupiskami żydowskimi na pograniczu Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego, W dotyczącym tej sprawy liście Sejmu Żydów Korony do kahału grodzieńskiego z 1653 roku wymieniono Wasilków *"w którym niedawno osiedlili się Żydzi [z] Choroszczu"*<sup>9</sup> - Do wzrostu liczebności ludności żydowskiej w miastach Podlasia i Grodzieńszczyzny w tym czasie, oprócz przyrostu naturalnego, przyczyniła się emigracja Żydów wywołana wojną trzydziestoletnią i powstaniem Chmielnickiego<sup>10</sup>.

---

1

2

3

4

5

6

7

Inicjatywę osiedlenia Żydów w Wasilkowie należy przypisać najprawdopodobniej Janowi Mierzeńskiemu - staroście wasilkowskiemu od 1650 roku. Był to główny doradca Janusza Radziwiłła, przywódca arian litewskich, marszałek wiłkomierski, poseł sejmowy i dyplomata<sup>11</sup>. Można przypuścić, że wkrótce po objęciu funkcji starościńskiej postanowił ożywić gospodarkę miasta i starostwa i w tym celu sprowadził Żydów. Jak pisze Józef Maroszek "w XVII-XVIII w. funkcjonowało przekonanie o konieczności osadzenia Żydów celem uzyskania, czy też utrzymania charakteru handlowego osady"<sup>12</sup>. Być może starosta wzorował się na Zabłudowie - pobliskich dobrach swoich patronów - Radziwiłłów<sup>13</sup>. Mierzeńscy dzierżawili w tym czasie części pobliskich dóbr radziwiłłowskich: Jan - Niewodnicę, a jego brat Samuel - Dojlidy<sup>14</sup>.

Plan miasta odzwierciedlał program społeczny feudalizmu - poszczególne grupy zawodowe, etniczne i wyznaniowe zamieszkiwały odrębne ulice i dzielnice. Jak pisze Hanna Zaremska "powstawanie ulic i dzielnic żydowskich w miastach europejskich było procesem naturalnym, zgodnym z interesami ludności żydowskiej, a jednocześnie jednym z wielu analogicznych<sup>15</sup>. Od XVIII do XX wieku Żydzi zajmowali w Wasilkowie głównie obszar na zachód od rynku. Tam też wzniesiono bóżnicę i inne budynki kahalne. Pozostałym do dziś śladem dzielnicy żydowskiej jest nazwa ulicy Łaziennej w miejscu, w którym stała mykwa. Teren ten niewątpliwie wyznaczono Żydom już w momencie osiedlania się ich na stałe w mieście.

W pobliskich miastach Żydzi zamieszkiwali zazwyczaj rynek i jedną - dwie pobliskie ulice. Zajmowanie rynku wynikało z funkcji gospodarczych spełnianych przez tę ludność<sup>16</sup>. Tak było i w Wasilkowie. Dla okresu sprzed XIX wieku pozwala to jedynie stwierdzić lustracja z 1781 roku. Pozostałe spisy podatników albo nie zawierają nazw ulic, albo podają jedynie sumaryczne zestawienia bez możliwości odróżnienia Żydów chociażby na podstawie antroponimów. W 1781 roku na 21 podatników posiadających plac przy rynku Żydów było 13 (62 %). Oprócz tego zamieszkiwali ulicę Mostową (dziś Białostocka), gdzie wśród 15 płatników zanotowano 11 Żydów (73 %)<sup>17</sup>.

Wynik porównania stanu posiadania placów rynkowych przez Żydów i chrześcijan (placów ulicznych nie da się przypisać dokładnie do poszczególnych ulic) jest taki sam, jak w przypadku liczby podatników - Żydzi posiadali 62 % placów przy rynku (17 spośród 27 i 1/2). Oczywiście spis podatkowy charakteryzował się pewnym schematyzmem i uproszczeniami, dlatego podatników zamieszkujących pobliskie mniejsze ulice i zaułki zapisano przy jednej ważniejszej. Także posiadaczy placów znajdujących się w różnych częściach miasta wymieniono tylko raz podając sumaryczną liczbę nieruchomości dzieląc je tylko na rynkowe i uliczne. Warto pamiętać, że część placów na pewno była pusta i nie została uwzględniona w spisie.

---

11

12

13

14

15

16

17

## **Przykahałek wasilkowski**

Według tradycji Żydów wasilkowskich ich gmina, czyli przykahałek funkcjonował już w 1694 roku<sup>18</sup>. Jest to zupełnie prawdopodobne, bo pierwsza pisemna wzmianka o nim pochodzi z 1714 roku<sup>19</sup>. Także wzmianka pochodząca najprawdopodobniej z 1654 roku, odnaleziona ostatnio w pinkasie zabłudowskim przez A. Markowskiego wskazuje na zależność Żydów wasilkowskich od przykahałka zabłudowskiego.

Warunkiem powstania gminy żydowskiej była zgoda na budowę bóżnicy lub cmentarza. Pierwsze pisemne wzmianki o "szkole i mogiłkach żydowskich" w Wasilkowie pochodzą z 1781 roku<sup>20</sup>. Istniejąca do drugiej wojny światowej drewniana bóżnica według L. Mendelewicza i T. Wiśniewskiego powstała jeszcze w XVIII wieku. A. Markowski przytacza dane z drugiej połowy XIX stulecia, z których wynika, że budowla została wzniesiona w 1832 r.<sup>21</sup> Nie wiadomo jednak na ile wiarygodne jest to źródło, czy podano w nim prawdziwe daty budowy, czy też generalnego remontu, rozbudowy, albo przebudowy.

Konstrukcja bóżnicy wasilkowskiej pozwala zaliczyć ją do tzw. "grupy białostocko-grodzieńskiej" obok innych drewnianych świątyń z Grodna, Odelska, Sidry, Suchowoli, Zabłudowa, Wołpy, Janowa, Kosowa i Piasków. Wszystkie te budowle powstały przed XIX wiekiem<sup>22</sup>. Podobny dach posiadała też powstała na przełomie XVIII i XIX wieku murowana bóżnica w Kuźnicy<sup>23</sup>. Łamany dach, tzw. polski, z dwuspadowym zwieńczeniem, kształt lukarny oraz konstrukcja ścian bóżnicy wasilkowskiej wykazują wyraźne cechy drewnianej architektury barokowej. To wraz z podobieństwem do wyżej wspomnianych świątyń wskazywałoby na konieczność wcześniejszego datowania. Potwierdzałyby to jeszcze jedna informacja zachowana wśród Żydów wasilkowskich: w 1809 roku miano dobudować do tej bóżnicy babiniec z osobnym wejściem<sup>24</sup>.

Z drugiej strony późniejszej daty nie wyklucza dążenie do zrekonstruowania w niezmiennym kształcie pierwotnej budowli po pożarze, a także długo trwająca tradycja wznoszenia świątyń według utrwalonego już wzorca. Kwestia ta wymaga dalszych poszukiwań źródłowych, zwłaszcza danych z pierwszej połowy XIX stulecia.

Żydzi byli też zobowiązani do płacenia daniny na rzecz duchowieństwa rzymskokatolickiego, tzw. kozubalca. Synod diecezji łuckiej w 1726 roku jako

przyczynę opłaty podał zajmowanie przez Żydów miejsc, na których mogliby mieszkać chrześcijanie. Dlatego Żydzi mieli wносить opłatę na oświetlenie świątyń<sup>25</sup>. Przykahałek wasilkowski przekazywał rocznie 40 funtów łożu "na światło do kościoła tegoż miasteczka". Na wewnętrznej stronie okładki jednej z ksiąg metrykalnych parafii rzymskokatolickiej znajduje się rejestr opłat kozubalca z lat 1790 - 1801. Zazwyczaj odbierano go w dwóch ratach - wiosennej i jesiennej<sup>26</sup>.

---

18

19

20

21

22

23

24

25

26

L. Mendelewicz wymienia najstarszego znanego rabina wasilkowskiego, który miał pełnić tę funkcję na przełomie XVII i XVIII wieku: Abraham Dawid Margulies<sup>27</sup>. We wspomnianym wyżej rejestrze kozubalca wymieniany jest nieznan z imienia szkolnik, który dostarczał łoż do parafii w latach 1793 i 1794: "1793 die 26 mai przyniósł szkolnik od kahału łożu funt[ów] 15" <sup>28</sup>. Spis Żydów przykahałku wasilkowskiego z 1784 roku nie podaje żadnych funkcji przy wymienianych nazwach osobowych. Pod nim znajduje się siedem podpisów "starszych", ale zapisanych alfabetem hebrajskim: "*Ten regestr my starsi podpisujemy*"<sup>29</sup>.

Mniejsze skupiska żydowskie podporządkowywały się ważniejszej gminie. Pozwalało im to na zaspokajanie potrzeb religijnych, uzyskiwanie opieki i pomocy gospodarczej. Kahały osiedlały współwyznawców w pobliskich miasteczkach i wsiach. W ten sposób pojawili się Żydzi w Wasilkowie. Rolę gmin zwierzchnich spełniały kahały grodzieński i tykociński. Temu ostatniemu podlegała zdecydowana większość Żydów na Podlasiu (poza ziemią drohicką kontrolowaną przez kahał węgrowski). Tykocinowi podlegała też ponad jedna trzecia Żydów w województwie mazowieckim, głównie w ziemiach wiskiej i łomżyńskiej oraz pojedyncze gminy powiatu grodzieńskiego, np. w drugiej połowie XVIII wieku Choroszcz i Gródek<sup>30</sup>.

Mniejsze, zależne gminy żydowskie to przykahałki. Na przykładzie Tykocina A. Leszczyński wyróżnił zakres władzy gminy zwierzchniej. Do sądu głównego kahału składano apelacje od wyroków wydanych w gminach zależnych, cechowi podlegali rzemieślnicy z przykahałków, bractwu pogrzebowemu podlegały analogiczne bractwa w mniejszych ośrodkach. Gmina główna ustalała jaką część podatków na rzecz państwa zapłacą podległe jej przykahałki. Kahał decydował o możliwości osiedlania się na podległym mu terenie. Bez zgody gminy zwierzchniej nie można było wybierać rabina<sup>31</sup>.

Przed 1614 rokiem rozpoczął się spór pomiędzy Żydami Grodna i Tykocina o kontrolę nad pogranicznymi przykahałkami: Zabłudowem, Choroszczą, Gródkiem, a później także Wasilkowem. W 1653 roku Sejm Żydów Korony opowiedział się za Tykocinem. Jednak, jak świadczą źródła z 1714 r. i późniejsze przykahałek wasilkowski podlegał Grodnemu (nie wiadomo dlaczego T. Wiśniewski twierdzi inaczej)<sup>32</sup>. Tykocin zdołał jednak utrzymać kontrolę nad Choroszczą i Gródkiem<sup>33</sup>. L. Mendelewicz podaje błędną informację o podległości Wasilkowa wobec Białegostoku. Można przypuszczać, że wywnioskował to z ustaleń A. Leszczyńskiego, dotyczących jedynie Choroszczy i Gródka. Sądził zapewne, że skoro Żydzi przybyli do Wasilkowa z Choroszczy, to nadal mieli z nią wiele wspólnego<sup>34</sup>.

Historycy, zajmujący się kwestią zależności przykahałków od nadrzędnej gminy, nie wykorzystywali informacji zawartych w spisach podatkowych. Podział administracyjny określał sposób pobierania podatków. Przed 1765 rokiem Żydzi sami decydowali jak rozdzielać wśród kahałów ciężar spłaty nałożonej na nich kwoty podatku. Zajmowały się tym sejmy: koronny i litewski. Zatem skarb Wielkiego Księstwa Litewskiego żądał od Żydów tej prowincji określonej kwoty. Nie dziwią więc usiłowania litewskiego samorządu żydowskiego obciążenia nią przykahałku wasilkowskiego, który przecież leżał na terenie Litwy (powiatu grodzieńskiego).

---

27 \_\_\_\_\_

28 \_\_\_\_\_

29 \_\_\_\_\_

30 \_\_\_\_\_

31 \_\_\_\_\_

32 \_\_\_\_\_

33 \_\_\_\_\_

34 \_\_\_\_\_

Mówi o tym źródło dotyczące pogłównego żydowskiego uchwalonego w 1667 r.<sup>35</sup>: -  
*-Na wszystkich Żydów Wielkiego] AT.v[ieństwa] L/?[ewskiego] summy ogólnej na sejmie an[ni] 1667 włożonej przychodziło zł 10 000. Tę summę według postanowienia constitutii tejże uchwały Żyd Lewko Jozephowicz, szkolnik brzescki, imieniem wszystkich innych Żydów starszych W[ielkiego] Ks[ieństwa] Lit[ewskiego], na wszystkich Żydów w W[ielkim] Ksi[ęstwie] Lit[ewskim] mieszkających po miastach i miasteczkach takowym rozłożył sposobem - -*

[k. 138v] Z powiatu grodzieńskiego:

Żydzi miasta Grodna	124
Żydzi miasta Zabłudowia z przynależnościami	193
Żydzi miasteczka Choroszczy	40
<b>Żydzi miasteczka Gródka i Wasilkowa</b>	<b>40</b>
Żydzi miasteczka Kamionki	40
Żydzi miasta Wiżajn z przynależnościami	300



Jak wynika z powyższego Żydzi wasilkowscy wnosili opłaty podatkowe do skarbu litewskiego i dlatego kahał grodzieński zabiegał o utrzymanie zwierzchnictwa nad przykahałkiem wasilkowskim. Wymienienie Wasilkowa razem z Gródkiem mogłoby potwierdzać, że nie było tam jeszcze gminy.

Przykahałkowi wasilkowskiemu podlegali z kolei tzw. partykularze, czyli najczęściej dzierżawcy karczem w pobliskich miejscowościach. Dzięki spisowi Żydów wasilkowskich z 1784 roku wiadomo, że tacy partykularze mieszkali we wsiach starościńskich Studziankach i Dąbrówkach, a także w przedmieściach Wasilkowa - Woroszyłach i Wólce. Według pierwszego polskiego powszechnego spisu ludności z 1789 roku chodziło tu o Wólkę należącą do rzymskokatolickiej parafii wasilkowskiej, czyli dzisiejszą Wólkę Poduchowną<sup>36</sup>.

---

35

36

## **Rola gospodarcza**

Najbardziej charakterystycznym zajęciem Żydów w okresie przedrozbiorowym było szynkarstwo. Nie dziwią zatem wzmianki z XVII i XVIII wieku o licznych karczmach żydowskich. Świadczą one nie tylko o znacznej sprzedaży, ale i produkcji trunków. Dowodzi też tego uprawianie chmielu. W 1669 r. Żyd Lejzor, który warzył piwo, zapłacił z góry za chmiel Chwiedorowi Wodopianczukowi. Ten jednak wziął pieniądze, a chmiel sprzedał komu innemu<sup>37</sup>. Szynkarz był najpewniej jednocześnie producentem i posiadał też słodownię oraz browar. W 1671 r. Żyd Aron skarżył się na młynarza Marczyka, że został przezeń napadnięty, kiedy przywiózł sód do zmielenia<sup>38</sup>. W folwarku wasilkowskim jęczmień był trzecią co do wielkości uprawą po życie i owsie<sup>39</sup>. W 1669 r. w karczmie żydowskiej szynkowano miód. Nie wiadomo jednak czy była to własna produkcja<sup>40</sup>. W spisie Żydów przykahałku wasilkowskiego z 1784 r. wymieniono po jednym słudze winniku, czyli gorzelniku w Wasilkowie i Dąbrówkach<sup>41</sup>.

Znane są imiona kilku szynkarzy żydowskich. Piwo można było wypić u Joszki Datkiewicza (1668, 1669), Arona (1671), Fisiela (1679), Owsieja (1686), Józka Jakubowicza (1700) i innych<sup>42</sup>. W 1723 r. Żyd arendował "austerię dworną", czyli wójtowską<sup>43</sup>. W 1781 roku arendarzami karczem w Wasilkowie byli Mowsza Troimowicz i Josiel Mowszewicz, natomiast Nochim Oszerowicz w Studziankach<sup>44</sup>.

Lustracja z 1789 roku notuje w mieście 3 żydowskie domy wjezdne<sup>45</sup>. Zwiększenie czynszu dzierżawnego z karczem odbijało się na sytuacji podlegających przymusowi propinacyjnemu chłopów oraz ich stosunkach z Żydami<sup>46</sup>.

W końcu XVIII wieku, będący w ciągłym konflikcie ze starostą, chłopci ze Studzianek i Dąbrówek w skardze zauważyli, że podwyższanie arendy Żydom powoduje, że ci rekompensatę *“nie skądinąd, tylko z ludzi wyciągnąć usiłują gdyż po innych miejscach garniec wódki po złotych polskich dwa, u nich tenże garniec po złotych 3 wydzierają. Wódka u tychże Żydów tak partykularna, iż w całej okolicy tak mizernej nie ma”*<sup>47</sup>. W suplikach pojawiają się i inne skutki takiej roli Żydów w starostwie. Gospodarz, który sprzeciwił się utworzeniu przez Żyda ogródka na gruncie, z którego płacił czynsz, został pobity. Ekonom pobił też dwóch chłopów z Dąbrówek podobno niesłusznie oskarżonych przez Żyda<sup>48</sup>.

Rzemiosła spożywcze zajmowały szczególną rolę w gospodarce Wasilkowa. Wynikało to z położenia na ważnym trakcie komunikacyjnym (Warszawa - Grodno - Wilno), który szczególnie w drugiej połowie XVIII stulecia zyskiwał na znaczeniu<sup>49</sup>. W dziedzinie obsługi podróżnych dominowali Żydzi.

- 
- 37 \_\_\_\_\_
  - 38 \_\_\_\_\_
  - 39 \_\_\_\_\_
  - 40 \_\_\_\_\_
  - 41 \_\_\_\_\_
  - 42 \_\_\_\_\_
  - 43 \_\_\_\_\_
  - 44 \_\_\_\_\_
  - 45 \_\_\_\_\_
  - 46 \_\_\_\_\_
  - 47 \_\_\_\_\_
  - 48 \_\_\_\_\_
  - 49 \_\_\_\_\_

Ze względu na konieczność uboju rytualnego musieli pracować rzeźnicy żydowscy<sup>50</sup>. Potwierdzeniem jest rejestr kozubalca, czyli daniny na rzecz kościoła z lat 1790 - 1801. Żydzi wpłacali rocznie 40 funtów łaju<sup>51</sup>. Żydzi łatwo wypierali konkurentów chrześcijańskich, bo tanio sprzedawali nieprzydatne dla nich z powodu przepisów religijnych tylne, lepsze części zwierząt parzystokopytnych. Żydzi prowadzili też własną hodowlę bydła (1669)<sup>52</sup>.

Działali też w Wasilkowie krawcy żydowscy. Znajdowali się oni w większych skupiskach współwyznawców ze względu na przepis zabraniający im używania nici konopnych<sup>53</sup>. W 1781 r. w Wasilkowie mieszkał Żyd Mortechel Krawiec<sup>54</sup>. Często

Żydzi opanowywali to rzemiosło. Znaczna liczebność Żydów w Wasilkowie mogła także oznaczać działanie żydowskich piekarzy czy łaźiebniaka<sup>55</sup>.

Żydzi wasilkowscy nie tylko sprzedawali własne produkty w mieście i okolicy. Brali też udział w handlu dalekosiężnym. Przykładem może być Mosko Herszowicz z Wasilkowa odnotowany w 1765 r. w rejestrze komory celnej w Osowcu w czasie powrotu z Gdańska. Na parokonnym wozie wiózł on towar wartości 1700 złp - głównie wyroby włókiennicze (sukno, tkaniny wełniane, półwełniane, półjedwabne): sukno, kremrasz, atarnin, pasy, chustki, kałamajkę, włóczkę, kamlot, rasę gdańską, kramarszczyznę, a nawet *"coffe hollender"*. Była to suma większa, niż notowana u kupców ziemi bielskiej (wartość rynkowa towaru była wyższa niż wyceniona przez celników)<sup>56</sup>. Być może część towaru była zakupiona za pieniądze kilku osób lub na zamówienie.

A. Leszczyński omyłkowo podaje informacje o osiemnastowiecznym handlu chmielem. Po sprawdzeniu w źródle okazało się, że chodzi o Żydów z Wólki (nie wiadomo, z której), a nie z Wasilkowa<sup>57</sup>.

Żydzi wasilkowscy obok mieszczan uczestniczyli też w spławie do Gdańska. W 1781 roku Jan Kruszewski wraz z 19 mieszczanami, 7 chłopami i 3 Żydami (Mowsza Troimowicz, Josiel Mowszewicz i Nochim Oszerowicz) ze starostwa złożyli pozew przed sąd komisji skarbowej przeciwko Antoniemu Tyzenhauzowi i podległemu mu *"szyprowi handlu drewnianego do Gdańska spławiającego się"*, Marcinowi Dobrowolskiemu. Oskarżeni zostali o to, że rok wcześniej nie zapłacili delatorom należności i nie oddali pożyczonych 3000 złp<sup>58</sup>.

---

50

51

52

53

54

55

56

57

58

## Liczebność

Liczebność Żydów wasilkowskich można ustalić jedynie dla drugiej połowy XVIII wieku. Według spisu z 1765 roku było ich 138(59). Kolejny spis z 1784 roku wymienia tylko 98 Żydów (w tym w mieście 88)<sup>60</sup>. Spadek był wynikiem coraz mniejszej rzetelności spisów<sup>61</sup>. Uważa się, że dokładniejsze były kościelne wykazy Żydów<sup>62</sup>. Według wasilkowskiego w 1788 roku miało ich być 150 w całej parafii<sup>63</sup>. Podobną liczbę podaje spis ludności z 1789 roku - 152 (w mieście 121)<sup>64</sup>. Uważany za lepszy

pruski spis z 1799 roku podaje liczbę 144 Żydów w samym mieście<sup>65</sup>.

Nawet pierwszy, najdokładniejszy spis Żydów z 1765 roku nie objął połowy ludności<sup>66</sup>. Tym bardziej dotyczy to spisu z 1784 roku (ludność żydowska starała się unikać zapisania nie tylko z powodów fiskalnych, ale i religijnych)<sup>67</sup>. Luki zawierał też spis pruski<sup>68</sup>.

Do szacowania liczby ludności żydowskiej można też użyć danych o ilości zamieszkiwanych przez nią dymów. Dla końca XVIII w. należy przyjąć mnożnik 8 osób na dym. W pruskim spisie ludności miasta z 1799 roku w 206 posesjach spisano 335 głów rodzin<sup>69</sup>. Średnio na jeden dym przypadła 1,63 rodziny. Licząc nawet tylko po 5 osób na rodzinę, na dom przypada 8,15 osoby (wyższe liczby podaje M. Kędelski dla wielkomiejskiego jednak Poznania<sup>70</sup>). W przypadku Żydów na dym przypadła 1,86 rodziny. Przyjmując, że także liczyła 5 osób, daje to 9,3 na dym.

W 1781 roku w mieście były 24 (około 190 mieszkańców, licząc po 8 na dym i ponad 210 przy mnożniku równym 9), a w 1789 roku w starostwie - 33 dymy (około 260 - 300 ludzi)<sup>71</sup>. W 1799 roku w mieście wraz z przedmieściami były 43 dymy żydowskie i 80 rodzin (ok. 340 - 390 ludzi)<sup>72</sup>. Liczbę ludności żydowskiej w starostwie w ostatniej ćwierci XVIII w. można więc szacować na 300 - 400 osób (zdecydowana większość w mieście).

Wasilków w ostatniej ćwierci XVIII stulecia zamieszkiwało 1200 - 1600 ludzi, całe starostwo zaś 1700 - 2300 osób. Zatem Żydzi stanowili wówczas prawie czwartą część mieszkańców miasta i 17 - 18 % ludności starostwa.

Wydaje się, że już przed rozbiorami skutki sprowadzenia ludności żydowskiej były wyraźnie widoczne. Po 150 latach od przybycia stanowili oni znaczną część mieszkańców. Odgrywali też bardzo istotną rolę w gospodarce miasta. Na podstawie znanych dotychczas źródeł prawie nic nie da się natomiast powiedzieć na temat wzajemnych stosunków między społecznością chrześcijańską a żydowską.

---

59

60

61

62

63

64

65

66

67

68

69

70

71

72

## Aneks

Spis pogłównego ludności żydowskiej przykahałku wasilkowskiego z 1784 roku

*Grodno 14 II 1784*

*Spis pogłównego ludności żydowskiej przykahałku wasilkowskiego z 1784 roku: w Wasilkowie 81 osób, a w Studziankach, Dąbrówkach, Woroszyłach i Wólce 17 - razem 98 osób.*

*Oryginał: Litewskie Państwowe Archiwum Historyczne w Wilnie, sygn. SA 3754, k. 290-290v.*

[290] Regestr przykahałku Żydów wasilkowskich z innemi partykularzami do nich należącemi wedle uniwersału prześwietnej] komisji spisany i w roku 1784 m[iesią]ca febr[uarii] 14 dnia do kancelaryi grodzkiej grodzieńskiej] oddany.

-		-



Badania dotyczące Tatarów w głównej mierze skupiają się bądź nad ich służbą wojskową, bądź też nad procesem przybywania i asymilacji w Wielkim Księstwie Litewskim oraz w Koronie. Znacznie mniej poświęcono czasu i badań nad osiedlaniem się Tatarów w miastach<sup>1</sup> nie powstała do tej pory żadna solidna praca monograficzna dotycząca tego tematu. Referat ten mam nadzieję przyczyni się do poszerzenia wiedzy o tej nielicznej grupie zamieszkującej obecnie dawne tereny Wielkiego Księstwa Litewskiego jak i Korony. Niniejsza praca stanowi niejako uzupełnienie i rozszerzenie mego artykułu zamieszczonego w pozycji *“Małe miasta. Między tradycją a wyzwaniem przyszłości”*, wydanej w Supraślu w 2002 roku.

Wśród badaczy istnieje dość ścisły pogląd na temat form osadnictwa tatarskiego, pierwsza - osadnictwo na prawie wojennym, druga osadnictwo miejskie<sup>2</sup>.

Osadnictwo na prawie wojennym w dużym skrócie (jest to temat bardzo szeroki, a nie należy bezpośrednio do dzisiejszych naszych rozważań), polegało na osadzaniu wojowników na niewielkich często nadziałach ziemi, z warunkiem odbywania służby wojskowej oraz innych powinności wskazanych przez gospodarza. Osiedla te tworzone były, jeśli się przyjrzymy mapie z okresu XV wieku, w sposób zaplanowany, osadzano mianowicie Tatarów wzdłuż granicy najbardziej narażonej na atak. Stroną taką była niewątpliwie linia graniczna z państwem Zakonu Krzyżackiego.

Osadnictwo tatarskie tworzyło swego rodzaju sieć strażnic obronnych. Osiedlano ludność tatarską bliżej granicy zachodniej w związku z faktem, iż często byli to jeńcy wojenni i aby utrudnić im ewentualną ucieczkę do Ordy - a zdarzenia takie miały miejsce.

Zupełnie inaczej ma się sprawa z tatarskimi mieszkańcami miast i osiedlanie ich na terenie miejskim. Związki osadników tatarskich z miastem głównie wiązały ich z przedmieściami, na których byli osadzani bądź w niedalekiej odległości od miasta stanowiąc niemal zawsze zabezpieczenie zamku w danym mieście. O osadnictwie Tatarów w miastach wspomina w swej informacji dla sułtana z roku 1558 jeden z Tatarów: *“Po tych potyczkach wielu muzułmanów pozostało w tamtych stronach, którzy na nieszczęście porzucili swoją mowę [...], zachowali swoją wiarę ci zamieszkują po większej części w miastach w osobnych dzielnicach. [...] Do miast takich należą Wilno, Nowogródek, Troki, Waka.”*<sup>3</sup>

O śladach osadnictwa doskonale informują nas plany miast, m.in. Wilna. Z planów tych wyczytać możemy, gdzie i na jakim obszarze miasta lub przedmieścia osadzano Tatarów.<sup>4</sup>

---

1 \_\_\_\_\_  
2 \_\_\_\_\_  
3 \_\_\_\_\_  
4 \_\_\_\_\_

Tatarzy jako lud koczowniczy, niespokojny, trudniący się bardziej rzemiosłem wojennym niż handlem, nie stanowili ważnego czynnika stymulującego rozwój miasta, jak np. Żydzi, sprowadzani celowo przez władze państwowe bądź prywatnych właścicieli w celu pobudzenia i rozwoju handlu. Dzielnice zamieszkiwane przez "przybyszów ze stepu" nazywane były ze względu na swoje położenie na przedmieściach "końcami tatarskimi", a w okresie późniejszym około XVIII w funkcjonują już jako ulice tatarskie.<sup>5</sup> Ślady takiego nazewnictwa możemy zauważyć jeszcze do dnia dzisiejszego w niektórych miastach takich jak Wilno, Troki, Lwów. Zasadniczo były to ulice prowadzące do bram w murach miejskich, których strzegli Tatarzy.<sup>6</sup>

Na pozytywne cechy zamieszkiwania w miastach zwrócił uwagę min. Juliusz Bardach w swoim artykule poświęconym miastom na prawie magdeburskim, otóż według autora zakładanie miasta i mieszkanie w nim było często dobrym interesem nie tylko dla właściciela miasta; mieszkańcy miasta często posiadali wieloletnie nawet do 15 lat wolnizny, zwalniano również mieszkańców nowego miasta od różnych ciężarów, takich jak np. utrzymywanie urzędników gospodarskich. Uzyskiwali prawo wchodu do puszczy hospodara i wolny połów ryb czy prawo łowieckie.<sup>7</sup> Czynniki takie mogły powodować napływanie do miast także Tatarów. Należy bowiem pamiętać, iż z chwilą zamieszkania w mieście spadał z ludności obowiązek pracy w polu na rzecz pana. W myśl zasady "*powietrze miejskie czyni wolnym*." Przykładem może być lokacja miasta Smolewicze (27 IV 1586 r.) przez Radziwiłła, który zapewniał 16-letnią wolniznę - od razu pojawili się tutaj Tatarzy i tak na 35 osadzonych placów osiedliło się 9 rodzin tatarskich<sup>8</sup>.

Starając się przedstawić sytuację Tatarów w miastach, nie można zapomnieć o sytuacji prawnej w jakiej się znajdowali i to bez względu na to, czy było to miasto królewskie, czy prywatne, otóż sprawę prawną w dużej mierze regulowały Statuty Litewskie; i tak Tatarzy posiadający majątki w dobrach prywatnych, np. Radziwiłłów, podlegali jurysdykcji sądu grodzkiego ordynackiego. Tatarzy zamieszkujący miasta byli sądzeni przez sądy miejskie.<sup>9</sup> Uprawnieni byli również do takiej samej nawiązki i główszczyzny jaką posiadała ludność chrześcijańska.<sup>10</sup>

Największe ośrodki miejskie, jakie zamieszkiwała ludność tatarska, to Wilno, Troki, Słonim, Nowogródek, Mińsk, Mir, Lachowicze, Pińsk, Łuck. W miastach Tatarzy utrzymywali się z różnego typu zajęć w związku z przynależeniem do różnych kategorii.<sup>11</sup>

---

5

6

7

8

9

10



Często jedynymi środkami na utrzymanie pozostawała renta płacona za arenę ziemi miejskiej, uprawiano również ogrody, choć jak wspomina Muchliński: *"W miastach przy domach posiadali niewielkie ogrody, w których sadzą rozmaite warzywa i ogrodowiny i te sprzedając mogą tym sposobem siebie przekarmić i utrzymać"*<sup>12</sup>. Oprócz tego ludność ta trudniła się garbarstwem, furmaństwem i wkrótce przechwyciła cały niemalże transport w Wielkim Księstwie Litewskim. Pod koniec XVI wieku istniały tatarskie "firmy" przewozowe ogarniające swą działalnością nie tylko Litwę, ale również wożono towary kupcom do Korony na targi do Lublina, Poznania, Krakowa, a nawet do Niemiec.<sup>13</sup> Przewoźnicy tatarscy zatrudniani byli nie tylko przez kupców, ale również często przez dwór królewski wykazujący dość duże zaufanie do tej grupy osadników, mam tu na myśli zlecenie przewożenia akt, szkatuł oraz innych kosztowności króla, jak również zwożenie do wyznaczonych komór monet w czasie wymiany pieniądza.<sup>14</sup>

Tradycyjnym zawodem ludności tatarskiej, poza służbą wojskową, było niewątpliwie garbarstwo. Ludy koczownicze doszły nieomal do perfekcji w wyprawie skór, o czym niejednokrotnie zaświadcniają źródła pisarzy arabskich, dla których to, między innymi, wysyłano wyprawione skóry. O tym, iż był to jeden z głównych zawodów nie tylko ludności miejskiej, wspomina Statut Litewski z roku 1566<sup>15</sup>.

W związku z faktem, iż ludność tatarska była dość dużą konkurencją cenową i zapewne jakościową<sup>16</sup> dla rzemieślników chrześcijańskich (garbarzy), nie przyjmowano do nauki rzemiosła (w pewnych okresach) Żydów, Ormian i Tatarów, poza tym nie byli oni przyjmowani do cechów. W roku 1633 rzemieślnicy wileńscy uzyskali dekret Władysława IV zabraniający skupowania skór przez ludzi luźnych i Tatarów.<sup>17</sup> Nie we wszystkich miastach wprowadzono utrudnienia dla rzemieślników tatarskich, w Słonimiu na przykład Lew Sapieha, starosta słonimski tworząc cechy zaznaczył, aby należeli do nich również Tatarzy<sup>18</sup>.

Z racji niejako swego pochodzenia ludność tatarska nie posiadająca ziemi, a mieszkająca w miastach, trudniła się handlem końmi.<sup>19</sup> Znanym zajęciem Tatarów było również ogrodnictwo, słynęli z doskonałej uprawy warzyw, takich jak cebula czy ogórki, przyznawał im to nawet niechętny autor paszkwilu antytatarskiego Piotr Czyżewski.<sup>20</sup> Ogrodnictwem zajmowano się na szerszą skalę w okolicach Wilna, wydzierżawiając od magistratu miejskiego ziemię pod uprawę jarzyn i zbóż.<sup>21</sup> Zbiory te z niemałym zyskiem sprzedawano na targach w Wilnie. W związku z dochodowością interesu ogrodowego bardzo szybko pojawiło się dużo tatarskich ogrodników, oferujących swój towar na targowisku miejskim, co z kolei doprowadziło do zatargów z władzami miejskimi na tle opłaty podatkowej.<sup>22</sup> W ogrodach oprócz warzyw uprawiano dwa rodzaje tytoniu. Innymi zawodami zajmowali się Tatarzy sporadycznie, np. trudnili się farbiarstwem, krawiectwem.<sup>23</sup>

Do spraw konfliktowych z innymi mieszkańcami miast nie dochodziło poza sporadycznymi i jednostkowymi wypadkami. Znany jest praktycznie jednostkowy wypadek zburzenia meczetu przez rozfanatyzowany tłum w mieście Troki z roku 1609.<sup>24</sup> Współżycie z innymi mieszkańcami układało się pomyślnie i źródła nie wspominają o znaczących zatargach z Tatarami. Z władzami miejskimi dochodziło jedynie do sporów na tle podatkowym, nie zdarzały się natomiast konflikty religijne.

Źródła nie wspominają też, aby w jakiś znaczący sposób władze utrudniały zamieszkiwanie bądź też miały negatywny stosunek do Tatarów, w związku z wyznawaniem przez nich islamu. Świadczy o tym choćby kariera, jaką zrobił Tatar Jan Furs, który po konwersji na katolicyzm, pełnił przez wiele lat funkcję burmistrza Mińska, uchodząc za bardzo dobrego gospodarza miasta.<sup>25</sup> W samym Mińsku w XVI stuleciu żyło niewielu muzułmanów, jak podaje Ibrahim Konopacki w latach 1586 żyło tam 13 rodzin, 1620-23, 1775-9 zajmujących się głównie garbarstwem i furmaństwem. Zwarte osadnictwo wytworzyło się w tym mieście dopiero w XVIII wieku.<sup>26</sup>

Do zatargów z władzami kościelnymi nie dochodziło też na tle religijnym, a jeśli były sprawy natury prawnej, to przede wszystkim dotyczyły spraw ziemskich, jak to na przykład było w Mińsku, gdzie Tatarzy odkupiwszy od cerkwi Zmartwychwstania Pańskiego grunt postawili tam swój meczet. Dokument zakupu nie budził żadnych wątpliwości natury prawnej, został zresztą zatwierdzony w roku 1617 przez kasztelana mińskiego Piotra Tyszkiewicza i potwierdzony przez kolejnych metropolitów unickich. Jednak w kilka lat później pojawiły się głosy o zagarnięcie ziemi przez Tatarów. Dyzunicy ze zgorzleniem i boleścią patrzyli na ten wypadek - *"Pójdź że do Mieńska i spytaj na jakim placu Tatarski meczet stoi? Dowiedcie się że na tym , gdzie cerkiew była Narodzenia Pana Naszego"*<sup>27</sup> Był to jednak wypadek jednostkowy. W innym miejscu tego samego opisu znajdujemy *„Spokojnie , a pracowite plemię Tatarów zajęło się tutaj [ Mińsku] tak samo jak w innych miejscach uprawą ogrodów , garbownictwem skór i furmanką."*<sup>28</sup>

W Wilnie Tatarzy zamieszkiwali północną część przedmieść miasta zwaną tukiszkami, stanowiącą majątek nadany przez Kazimierza Jagiellończyka w roku 1441.<sup>29</sup> Znajdował się tam meczet i cmentarz. Osadzenie Tatarów w miastach wiązało się z jednym czynnikiem, o którym wcześniej wspomnieliśmy. Chodzi mianowicie o funkcje obronne, które do tej pory z rzadka znajdowały miejsce na ich omówienie.

---

24

25

26

27

28

29

Obowiązkiem osadników tatarskich, oprócz służby wojskowej, spełniania posług kurierskich, była opieka nad przeprawami drogami i mostami.<sup>30</sup> Jeśli spojrzymy na plan Wilna z połowy XVII wieku, zauważymy, że przedmieścia łukiskie od strony północnej zamykają się brzegami Wilii oraz mostem<sup>31</sup>, przed którym zbiegają się dwa trakty. Powierzenie opieki nad tak newralgicznymi punktami miasta, jakim był niewątpliwie most czy przeprawa, świadczy o zaufaniu jakim byli obdarzani Tatarzy.<sup>32</sup>

Osadzenie Tatarów w pobliżu miasta wzmacniało niewątpliwie załogę zamku, na potrzeby którego wykonywali różne usługi. Dotyczy to Wilna, Grodna, jak również osadnictwa pod Tykocinem w celu zwiększenia obronności najważniejszej twierdzy pogranicza Litwy i Korony. Król Zygmunt August osadził obok traktu Tykocin - Knyszyn Tatarów we wsiach Tatary i Kruszyn<sup>33</sup>. Tatarzy osadzeni w prawdzie we wsi, lecz stale związani byli z dworcem królewskim w Knyszynie, gdzie służyli przy królu.<sup>34</sup> W samym mieście Knyszyn w roku 1577 był plac, który należał do Tatara przy ulicy Goniądzkiej.<sup>35</sup>

Tatarzy zamieszkiwali również miasto Suraż. W akcie z roku 1562, powstał w czasie pomiarów miasta, wymieniona i opisana jest ulica tatarska.<sup>36</sup> Większość wymienionych miejscowości odgrywała znaczenie strategiczne, a przebywający w jej okolicy Tatarzy mieli zapewne interweniować w momencie zagrożenia. Potwierdzeniem tej tezy są kolejne przykłady osadnictwa w punktach strategicznych, jak choćby przy zamku miednickim. Zamek miednicki znajdował się na drodze w kierunku na Oszmianę i nie był to jakiś pośledni punkt obrony, lecz duży zamek otoczony wysokim murem i fosą. Od strony północno - wschodniej miał wieżę sięgającą trzech pięter<sup>37</sup> (do dnia dzisiejszego zachowały się częściowo mury oraz fragment wieży.)

Powinności Tatarów zamieszkałych we włości miednickiej zapisane w inwentarzu parafii katolickiej z roku 1683 *“drogi konne każdy z dymu na mil dwadzieścia cztery*

w roku i jeśli tego potrzeba będzie zasłużyć mają do innych powinności pociągani być nie mają”<sup>38</sup>. Zygmunt August w roku 1551 przekazał księstwo kleckie Radziwiłłom. Mikołaj Radziwiłł nakazał wkrótce zgromadzić rozproszonych do tej pory Tatarów w dwóch miejscach. Powstały więc w stosunkowo krótkim czasie dwie osady - Osmołów i Orda (1563 r.) określane mianem “osad Tatarów zamku kleckiego”<sup>39</sup>, na potrzeby którego mieli zapewne służyć. Tatarzy zamieszkiwali również w mieście Mir, który od 1589 roku był własnością Radziwiłłów i tam również służyli na rzecz zamku wyprawiając skóry, i jak stwierdza Władysław Syrokomla, prowadzący badania w dobrach radziwiłłowskich, Tatarzy mirscy od wieków byli „mieszczanami jurydyki zamkowej”<sup>40</sup>.

---

30

31

32

33

34

35

36

37

38

39

40

W miejscowości Kojdanów na 203 dymy 15 było tatarskich, w mieście tym oprócz zboru protestanckiego stał również meczet.<sup>41</sup> Tak jak i w innych przypadkach, nie notowano w tym mieście napięć spowodowanych istnieniem dwóch różnych świątyń.

Kolejnym przykładem zamieszkiwania w miasteczku Tatarów jest miejscowość Winszkupie. Jeszcze na początku XX wieku znajdujący się tam meczet służył Tatarom z ówczesnej guberni suwalskiej.<sup>42</sup>

Ważnym wydaje się zauważenie, że władze zaborcze, ze względu na wyznawanie przez Tatarów innej religii, zwracały się do imamów w roku 1820, aby ci przygotowali odpowiednią dla wyznawanej przez nich religii rotę przysięgi, która zawierałaby wszelkie podane wskazówki władz, a jednocześnie słowa przysięgi nie kolidowałyby z religią<sup>43</sup>.

Tatarzy zamieszkiwali również dobra prywatne, otrzymując tam od właścicieli dość dobre warunki. W miastach wykorzystywani byli przede wszystkim do posług kurierskich, a w razie zagrożenia mieli również obowiązek stawić się zbrojnie, stąd tak liczne wojska prywatne.<sup>44</sup> Brat Adama Mickiewicza, Franciszek w swym pamiętniku wspomina o świadczonych przez Tatarów posługach kurierskich: “Z poczciwości swej znani [tj. Tatarzy], każdy albo po ogromne sumy gotówki, albo z

*jakiemi kosztownościami czy ważnemi papierami, potrzebującymi sekretną wiadomość- chociażby najuboższy, posłany, w niczem wiary nie zawiedzie.”*<sup>45</sup>

Tatarscy mieszkańcy miast wchodzili również w skład prywatnych milicji dla obrony tak dóbr magnackich jak i ochrony miast.<sup>46</sup>

W związku z tym, iż Tatarzy zamieszkujący Wielkie Księstwo Litewskie, a także Koronę, żyli w dość dużym rozproszeniu, liczba ich w miastach nigdy nie była zbyt wysoka. Pomimo niewielkiej ilości mieszkańców tatarskich w miastach, tereny zamieszkałe przez nich stanowiły zwarte, skupione w jednym miejscu osiedle, często zdarzało się, że miejscem centralnym, ogniskującym niejako życie tej grupy, był meczet w środku takiego osiedla.

Tatarzy dość chętnie przybywali do nowo zakładanych miast. Jednym z czynników powodującym migracje do nowo zakładanych miast był fakt braku w nich zawiązanych cechów rzemieślniczych. W dużych miastach dostanie się do cechu było bardzo utrudnione, a w niektórych okresach wręcz niemożliwe.

Sami Tatarzy, jak podkreśla to w swej pracy Jan Tyszkiewicz, na przestrzeni lat stali się dla miasta dość atrakcyjnym elementem osadniczym, byli zarówno ogrodnikami, rzemieślnikami, a także wojownikami. Jako nieliczni podejmowali się dalekich transportów. Tatarzy nie mieszkali w centrum miasta, pozostawiali przeważnie na przedmieściach.<sup>47</sup> Taka sytuacja przetrwała aż do wieku XIX .

---

41

42

43

44

45

46

47

W XIX wieku zwiększyła się migracja do miast, Tatarzy preferowali miasta większe takie jak Wilno, Słonim czy Grodno. Ludność pochodzenia tatarskiego poddawała się ogólnej tendencji, jaką przeżywało całe społeczeństwo w wieku XIX. Zwiększył się również udział intelektualny Tatarów w życiu państwa. Dzięki chęci pozyskania "żywioty tatarskiego" przez władze zaborcze, w szczególności w zaborze rosyjskim, ludność tatarska zaczęła pełnić coraz częściej funkcje państwowe. Fakt ten nie przeszkodził w licznym udziale Tatarów w powstaniach narodowowyzwoleńczych. Uczestników powstań dotknęły liczne represje ze strony zaborcy, konfiskaty majątków zmuszały wielu Tatarów do zmiany dotychczasowego stylu życia i szukania pracy w mieście. Przyczyną zwiększenia emigracji Tatarów do miast był fakt uwłaszczenia, wielu tatarskich właścicieli ziemskich nie potrafiło się odnaleźć w nowej rzeczywistości, powodowało to częste upadki majątków ziemskich i ich wyprzedaż. Na początku XX wieku wielu Tatarów wyjechało z małych miast do

Stanów Zjednoczonych, szukając tam poprawy swego bytu.<sup>48</sup>

Dość spory napływ Tatarów do miast nastąpił w latach dwudziestych XX wieku, związane było to przede wszystkim z możliwością poprawy bytu i rozbudzeniem świadomości i chęcią kształcenia się. To właśnie w tamtym czasie zapoczątkowano badania nad przeszłością Tatarów przez nich samych - wspomnę choćby braci Kryczyńskich. To właśnie w miastach skupiło się całe niemal życie kulturalne Tatarów, głównymi centrami kultury nie tylko tatarskiej stały się m.in. Wilno, Słonim.

Wybór na pierwszego burmistrza, oswobodzonego miasta Słonim w roku 1919, Tatarą Fauda Aleksandrowicza, świadczyć może dobitnie o zaufaniu, jakie posiadali Tatarzy wśród lokalnej społeczności.<sup>49</sup>

Spółeczność tatarska przebywająca w "tyglu" kulturowym, wrosła w tę ziemię wraz z innymi mieszkańcami, bez względu na ich pochodzenie czy religię, tworzyła kulturę tej ziemi. To właśnie dzięki wspólnemu zrozumieniu różnic, przez wiele setek lat różne społeczności umiały z siebie nawzajem czerpać pozytywne wzorce i godnie współżyć.

Spółeczność tatarska jest niewątpliwie doskonałym przykładem przyjęcia się w nowej ojczyźnie, jak również z drugiej strony- Wielkie Księstwo Litewskie jak i Korona jest przykładem na możliwość zgodnego współżycia różnych grup i wyznań pod Jednym dachem".

---

48

49

Dzieje społeczności żydowskiej w Bakalarzewie nie doczekały się, jak dotychczas, należytego opracowania. Żaden z historyków nie podjął się zbadania tego tematu, mimo że w II połowie dziewiętnastego wieku osoby wyznania mojżeszowego stanowiły ponad 3/4 całej populacji tego miasteczka. Niniejsza praca jest, więc pierwszą próbą ustalenia faktów z historii Żydów w Bakalarzewie. Zakres chronologiczny tej pracy obejmuje lata 1800-1914. Okres ten można nazwać "złotym wiekiem" bakalarzewskich Żydów. W tym czasie byli tu najliczniejszą i najzamożniejszą nacją.

Głównym źródłem, wykorzystanym w tej pracy, są akta Centralnych Władz Wyznaniowych z lat 1844-1862<sup>1</sup>. Na podstawie zawartych tam informacji możemy określić liczebność społeczności żydowskiej, poznać nazwiska osób kierujących gminą (rabinów, szkolników itd.) oraz dowiedzieć się o stanie budynków należących do dozoru bóżniczego w tym czasie. Dowiemy się także o stanie majątkowym Żydów z Bakalarzewa w połowie XIX wieku. Wiarygodność źródła nie budzi większych zastrzeżeń, poza faktem powtórzenia się w latach 1847 i 1850 dokładnie tej samej liczby ludności. Nawet liczba kobiet i mężczyzn jest identyczna. Możliwe więc, że osoba będąca autorem spisu z 1850 roku, przepisała dane z 1847 roku, zmieniając jedynie liczbę rodzin. Jednak niewykluczone jest też, że w obu tych latach mogło być dokładnie tyle samo ludności.

Obok akt Centralnych Władz Wyznaniowych, na potrzeby tej pracy wykorzystane zostały również dane statystyczne, pochodzące ze spisów ludności oraz z tzw. ksiąg ludności. Korzystając jednak z tych źródeł należy pamiętać, że wszelkie dane statystyczne pochodzące z badanego okresu należy traktować z dużą ostrożnością. Żydzi często unikali zapisywania z obawy przed obciążeniami podatkowymi. Ważnym powodem były też względy religijne. Szczególnie w czasach zaboru rosyjskiego dochodziło do wypaczeń na tle politycznym, władze starały się udowodnić istnienie w Królestwie znacznego odsetka ludności rosyjskiej. Przeprowadzającymi spisy były często osoby niekompetentne, w wyniku czego dochodziło do wielu nieprawidłowości.

Przy określaniu ekonomicznych podstaw egzystencji społeczności żydowskiej z Bakalarzewa, w głównej mierze posłużyły źródła podatkowe z lat 1819<sup>2</sup>, 1821<sup>3</sup> i 1830<sup>4</sup>. W źródłach tych spisani byli przedstawiciele bakalarzewskich rodzin, był podany ich zawód oraz kwota płaconego podatku. Tworzyli je burmistrzowie Bakalarzewa, dobrze znający mieszkańców swojego miasteczka. Dlatego źródło to wydaje się być wiarygodne. Jedynie kwota płaconego podatku może być w niektórych wypadkach zaniżona, ponieważ część osób mogła zataić swe dochody lub też wpłynąć w jakiś sposób na burmistrza, aby umieścić je w niższej klasie podatkowej.

---

1

2

3

4

Ponadto wiele ważnych informacji wykorzystanych w tej pracy pochodzi ze źródeł kościelnych, z akt magistratu bakałarzewskiego oraz z ówczesnie wydawanych encyklopedii.

Do opracowania tego tematu posłużyły również prace historyków zajmujących się problematyką żydowską. Podstawą są *Najnowsze dzieje Żydów w Polsce w zarysie* pod redakcją Jerzego Tomaszewskiego<sup>5</sup> Autor opisuje tam m.in. liczebność osób wyznania mojżeszowego na ziemiach polskich w XIX wieku, źródła ich utrzymania oraz wiele innych ważnych faktów z życia codziennego tej społeczności. Również praca Artura Eisenbacha *Z dziejów ludności żydowskiej w Polsce w XVIII i XIX wieku*<sup>6</sup> zawiera dużo informacji z tego tematu. O liczebności bakałarzewskich Żydów wiemy także z opracowań Witolda Jemielitego *Ośrodki religijne i ludność wyznania mojżeszowego we wschodnich rejonach Królestwa Polskiego*<sup>7</sup>, Bohdana Wasiutyńskiego *Ludność żydowska w Polsce w wiekach XIX i XX*<sup>8</sup> i Jana Wąsickiego *Pruskie opisy miast polskich z końca XVIII wieku. Departament białostocki*<sup>9</sup>. Poza tym wykorzystano tu również prace, takie jak: *Żydzi tykocińscy 1522-1941*, pod redakcją Ewy Rogalewskiej<sup>10</sup>, *Prawa Żydów w Królestwie Polskim* opracowane przez Jakuba Kirszrota<sup>11</sup> oraz album Tomasza Wiśniewskiego pt. *Bóżnice Białostoczczyzny. Żydzi w Europie Wschodniej do roku 1939*<sup>12</sup>.

W publikacjach tych opisane są uprawnienia i obowiązki osób kierujących gminą żydowską, prawa dotyczące społeczności żydowskiej oraz ich życie codzienne. Dzięki tym informacjom można porównać strukturę społeczną Bakałarzewa do innych małomiasteczkowych gmin żydowskich. Nieocenionym źródłem informacji jest również *Izkor-buch Suwałk un di aruniike štetlech: Baklerove, Vizsan, Jelineve, Seini, Puns, Pšerosle. Filipovc, Krasnopol, Rack* pod redakcją Berła Kahana<sup>13</sup>. Jest to księga pamiątkowa Żydów z Suwałk i okolicznych miasteczek, m.in. Bakałarzewa. Autorem części poświęconej Bakałarzewu jest Szlema Borowski, przedwojenny mieszkaniec tego miasteczka. Opisuje on życie w Bakałarzewie w pierwszej połowie XX wieku. Dzięki jego relacji znamy, np. nazwiska nauczycieli z chederów bakałarzewskich sprzed I wojny światowej.

Niniejsze opracowanie składa się z trzech rozdziałów. W pierwszym pt. "Liczebność gminy żydowskiej w Bakałarzewie" ukazana jest wielkość społeczności żydowskiej w osiedlu i porównanie jej z innymi okolicznymi miasteczkami. W drugim rozdziale pt. "Funkcjonowanie kahału" wymienione są osoby kierujące tą gminą oraz rodzaje i stan budynków sakralnych tej społeczności. Natomiast w trzecim rozdziale pt. "Ekonomiczne podstawy egzystencji bakałarzewskich Żydów" autor podjął próbę ustalenia źródeł utrzymania Izraelitów z Bakałarzewa oraz ich stanu majątkowego i społecznego.

Celem tej pracy jest próba ukazania liczebności, źródeł utrzymania, zwyczajów oraz życia codziennego bakałarzewskich Żydów w okresie od 1800 do 1914 roku.







W tym czasie kilku lub kilkunastu bakałarzewskich Żydów przeprowadziło się do Suwałk. W 1808 roku (wg B. Wasiutyńskiego) w Bakałarzewie mieszkały 1544 osoby<sup>19</sup>. Żydów było znacznie więcej niż w roku 1800, bo 728 czyli 47,2% ogółu. Również w pobliskich Raczkach liczba ich znacznie wzrosła, bo na 1404 wszystkich mieszkańców tego miasteczka było tu 1117 Żydów, czyli stanowili aż 79,6% całej populacji. W innych okolicznych miasteczkach odsetek ten był znacznie niższy np. w Filipowie- 20,7%, w Przerośli- 31,1% a w Wiżajnach - 41,1%<sup>20</sup>.

Tak znaczny wzrost zaludnienia Bakałarzewa w 1808 roku był spowodowany albo większą kompletnością źródła z tego okresu, albo czasową obecnością w miasteczku znacznej grupy ludzi (może wojska). Jednak najbardziej prawdopodobny jest fakt, że przy sporządzaniu tego źródła popełniono błędy.

Kolejne dane o wielkości tej społeczności pochodzą dopiero z ankiety z lat 1820-1822, przeprowadzonej w celu zorientowania się o znaczeniu gospodarczym miast Królestwa Polskiego. W Bakałarzewie było wówczas 1003 mieszkańców, z czego 500 to Żydzi<sup>21</sup>. Czyli w tym czasie osoby wyznania mojżeszowego stanowiły już blisko połowę całej populacji nadrospudzkiego miasteczka.

**Tabela 3. Żydzi w Bakałarzewie, Filipowie, Puńsku i Raczkach ok. 1820 roku.**

---	-----	--	.
---	-	-	--
-	-	-	--
-	-	-	--
-	-	-	--

Z danych zawartych w tabeli 3 wynika, że nadal największy odsetek ludności żydowskiej był w Raczkach. Charakterystyczne jest, że w Puńsku, w którym wg spisu pruskiego z 1800 roku było niewielu Żydów (por. tab. 2), na początku lat dwudziestych stanowią już większość. Wynika to głównie z większej rzetelności ankiety z ok. 1820 roku.

W 1827 roku na 934 mieszkańców było już w Bakalarzewie 525 Żydów<sup>22</sup>. Czyli w drugiej połowie lat dwudziestych XIX wieku, główną nacją w Bakalarzewie byli właśnie starozakonni. Spowodowane to było jeszcze większą opłacalnością handlu z Prusami. Wynikało to z faktu zwiększenia w 1822 liczby dorocznych jarmarków z dwóch do czterech. Taka ilość "wielkich targów" powodowała większe wymiany handlowe na bakalarzewskim rynku i co za tym idzie wyższe dochody.

W 1838 (wg danych bakalarzewskiej parafii katolickiej) w miasteczku mieszkało 898 osób wyznania mojżeszowego<sup>23</sup>. Nie znamy liczby wszystkich mieszkańców Bakalarzewa w tym czasie, jednak z pewnością wielkość społeczności katolickiej była 2 lub 3-krotnie a może i mniej liczna od społeczności żydowskiej.

**Tabela 4. Liczba Żydów w Bakalarzewie w latach 1844-1862.**

-	-	-	-	-
-	-	-	-	-
-	-	-	-	-
-	-	-	-	-
-	-	-	-	-
-	-	-	-	-
-	-	-	-	-
-	-	-	-	-
-	-	-	-	-

Z danych zawartych w tabeli dowiadujemy się tylko o liczbie bakalarzewskich Żydów w tym okresie. Brak jest natomiast informacji o całkowitej wielkości zaludnienia miasta. Dlatego trudno jest określić odsetek tej społeczności w stosunku do chrześcijan. Znaczny spadek ludności w latach 1850-1853 spowodowany prawdopodobnie był pożarem z 1852 roku. Spłonęło wówczas wiele budynków, co mogło być powodem opuszczenia miasteczka przez część jego mieszkańców.

W ok. 1860 roku (wg Encyklopedii Powszechnej) w Bakalarzewie mieszkało 215 chrześcijan oraz 791 Żydów (80%).

W 1864 roku władze Królestwa Polskiego nakazały burmistrzowi Bakalarzewa przeprowadzenie ankiety "Wiadomości statystyczne o mieście Bakalarzewie". Dowiadujemy się z niej, że w miasteczku mieszkało łącznie 1317 osób. Chrześcijan

było 309, a Żydów 1008 osób. Do ochrzyszczonych należały 34 domy, a do Żydów 60. Ponadto cztery budynki były własnością właścicieli miasta<sup>24</sup>. W trzecim ćwierćwieczu XIX stulecia społeczność żydowska stanowiła w Bakalarzewie ponad 3/4 populacji miasta. W Raczkach odsetek ten wynosił jeszcze więcej, bo ponad 80%. W innych miasteczkach był trochę mniejszy, ale również na wysokim poziomie, np. w Wiżajnach ponad 50%.

Pozbawienie praw miejskich Bakalarzewa w 1870 roku nie spowodowało odpływu starozakonnych z miasteczka. W 1880 zamieszkują tu 1554 osoby, z czego "przeważna część to Żydzi".

W 1891 roku na ogólną liczbę minimum 1766 wszystkich osób w Bakalarzewie, 1314 to Żydzi<sup>25</sup>. Czyli, mimo odebrania praw miejskich Bakalarzewo nadal jest atrakcyjne dla tej grupy wyznaniowej. W ówczesnym Bakalarzewie, które położone było tuż przy granicy z Prusami, kwitł handel przygraniczny, co dawało zatrudnienie głównie Żydom. W innych okolicznych miasteczkach tylko Raczki miały większy odsetek ludności żydowskiej (porównaj tabela 5).

**Tabela 5. Żydzi w miasteczkach Suwalszczyzny w 1891 roku.**

—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—

---

24 \_\_\_\_\_

25 \_\_\_\_\_

W 1893 roku gwałtownie spadła liczba mieszkańców Bakalarzewa (głównie Żydów). W tym roku było tu tylko 1161 mieszkańców z czego 624 Żydów<sup>26</sup>. Tak znaczący spadek wielkości tej społeczności spowodowany prawdopodobnie był emigracją starozakonnych do większych miast lub też czasową nieobecnością części osób wyznania mojżeszowego w miasteczku. Powodem tego stanu rzeczy mogły też być błędy popełnione w czasie przeprowadzania spisów.

Okoliczne miasteczka nie odnotowały w tym okresie tak znaczącego spadku liczby

ludności, a niektóre takie jak np. Raczki znacznie zwiększyły swe zaludnienie (porównaj tabela 6).

**Tabela 6. Struktura religijna Bakalarzewa, Filipowa, Przerośli, Raczek, Sejn, Suwałk i Wiżajn w 1893 roku.**



wskiej  
to widać na  
i stanowili  
bływ na  
enie się w  
miastach lub miasteczkach ludności wiejskiej, głównie katolickiej.

w swym państwie. Na podstawie danych pochodzących z tego spisu wiemy, że w Bakalarzewie mieszkały 974 osoby. Żydów było 370. W 1899 roku (wg źródeł katolickich) na terenie parafii Bakalarzewo mieszkało 1426 osób wyznania mojżeszowego<sup>27</sup>. Z pewnością większość tej społeczności mieszkała w samym miasteczku.

Przy tak różnych danych, pochodzących ze zbliżonego okresu, pojawia się pytanie czy w ciągu 2 lat, które minęły od spisu z 1897 roku, liczba bakalarzewskich Żydów mogła tak znacznie wzrosnąć? Trudno jest obecnie na nie jednoznacznie odpowiedzieć. Na pewno ówczesne spisy były niedokładne, ale czy aż w takim stopniu? Może odpowiedzi należy szukać w treści miejscowej legendy, mówiącej o zarazie, która miała nawiedzić w końcu XIX wieku Bakalarzewo. Podobno dotknęła ona głównie Żydów, ponieważ mniej pracowali fizycznie, przez co nie byli tak odporni na choroby jak chrześcijanie- głównie rolnicy. Z tego powodu mogli więc masowo opuszczać Bakalarzewo, a gdy zaraza minęła, wrócić. Są to jednak domysły i nie należy ich przyjmować bezkrytycznie. Według "Encyklopedii Powszechnej" Samuela Olgelbranda z 1899 roku w Bakalarzewie było ok. 1600 mieszkańców, z czego przeszło " 3/4 to Żydzi.

Innym potwierdzeniem tezy o istnieniu w Bakalarzewie w tym czasie dużej grupy starozakonnych są dane z 1902 roku opublikowane w "Pamiętniej książce Suwalskiej gubernii na 1902 god". Miało wówczas w Bakalarzewie mieszkać 1809 osób<sup>28</sup>. Nie jest tam podana liczba bakalarzewskich Żydów, jednak wiadomo, że chrześcijan było ówczas nie więcej niż kilkuset.

Ostatnie lata sprzed I wojny światowej przyniosły ponowne zmniejszenie się liczby bakalarzewskich Żydów. Podstawowym powodem tego stanu rzeczy była wspomniana wcześniej emigracja do większych miast oraz do innych krajów, głównie do Stanów Zjednoczonych. Dużą rolę odegrały również przybierające na sile i perfidnie podsycane przez władze carskie antyżydowskie nastroje wśród części chrześcijańskiego społeczeństwa.

**Tabela 7. Struktura religijna Bakalarzewa, Filipowa, Przerośli, Raczek i Wizajn w ostatnich latach przed I wojną światową.**



Ostatnie lata sprzed I wojny światowej charakteryzowały się stopniowym zmniejszaniem liczby ludności żydowskiej w Bakalarzewie, przy jednoczesnym

wzroście populacji katolików. Spowodowane to było przenoszeniem się Izraelitów do większych miast lecz również i do pobliskich wsi. Również w Przerośli i Wiżajnach liczba Żydów malała. W Raczkach natomiast stopniowo rosła. Nie znamy liczby bakałarzewskich Żydów sprzed samej wojny, ale na pewno nie stanowili już większości. W czasie zawieruchy wojennej okresu I wojny światowej część bakałarzewskich Żydów opuściła swe rodzinne miasteczko. Wielu z nich już nigdy tu nie powróciło. W 1921 roku w Bakałarzewie było 705 mieszkańców, z czego tylko 141 Żydów.

---

27

28

## **Funkcjonowanie gminy**

Najważniejszą osobą w bakałarzewskiej gminie żydowskiej był rabin. Rabin zajmował się sprawami religijno-moralnymi wspólnoty i był w sprawach życia codziennego i religijnego niekwestionowanym autorytetem. Oprócz tego rozstrzygał spory i był przewodniczącym sądu<sup>29</sup>.

Nie znamy nazwisk rabinów ani innych osób kierujących kahałem z końca XVII, z całego XVIII i początku XIX wieku. Dopiero z 1819 roku pochodzi najstarsza znana wzmianka o rabinie z Bakałarzewa Eliaszu Jankielowicz<sup>30</sup>. Występuje on w źródłach jeszcze w 1821 roku. Do kiedy pełnił tę funkcję i kto był jego następcą obecnie nie wiadomo. Eliaz Jankielowicz, mimo że piastował tak ważną funkcję, nie był człowiekiem zamożnym. Burmistrz Bakałarzewa Maciej Kamieński zakwalifikował go do czwartej najbiedniejszej grupy ludności wmieście<sup>31</sup>.

Oprócz rabina znamy z tego czasu nazwisko kantora bakałarzewskiego kahału. Był nim Morthaj Izakowicz i podobnie jak rabin został zaliczony do czwartej najbiedniejszej grupy ludności Bakałarzewa. Ciekawe jest, że i rabin Eliaz Jankielowicz i kantor Mortchaj Izakowicz mieszkali blisko kościoła, naprzeciwko organisty i w bliskim sąsiedztwie Wawrzyńca Przybylskiego - proboszcza katolickiego (róg dzisiejszej ulicy Młyńskiej i drogi do plebani)<sup>32</sup>. Świadczy to, iż współżycie obu tych wyznań układało się wówczas dość poprawnie.

W tym czasie w Bakałarzewie była tzw. "szkoła żydowska" czyli synagoga. Znajdowała się ona w miejscu, w którym obecnie znajduje się hydrofornia. Obok tej szkoły były jeszcze dwa budynki kahalne. Trudno jest jednoznacznie określić jakie, ale prawdopodobnie były nimi tak zwane: przyszkółek i szpital.

20 marca 1821 roku namiestnik Królestwa Polskiego wydał postanowienie: *Zważywszy, że wyznanie żydowskie nie ma dotąd żadnych przepisów, zapewniających fundusz na utrzymanie czci religijnej i że zostawione jest dowolności starszych tego wyznania oznaczenia i wymuszenie opłat przy obrządkach religijnych, z naciskiem i zniszczeniem mianowicie uboższych, polecamy Komisji rządowej i żeby rozciągnęła dozór swój nad składkami i opłatami religijnymi*<sup>33</sup>. W wyniku tego i



kolejnego postanowienia z 12 października 1823 roku władze ingerowały w wewnętrzne sprawy dozoru bóżniczego (np. aby zostać rabinem trzeba było uzyskać aprobatę Rządu Gubernialnego).

W 1841 roku na urząd rabina w Bakalarzewie wybrano Eliasza Bardynię. Został on na mocy nominacji Rządu Gubernialnego Augustowskiego z 29 grudnia 1841 roku uznany jako rabin i pełnił tę funkcję przynajmniej do 1862 roku<sup>34</sup>.

Istotną rolę w funkcjonowaniu kahału pełnił tzw. bóżniczy lub szkolnik. Szkolnik był służącym w synagodze, zwoływał na modlitwę i odczytywał rozporządzenia. Bez zaproszenia szkolnika nie można było przyjść na uroczystość ślubu czy obrzezania<sup>35</sup>.

---

29

30

31

32

33

34

35 s. 13.

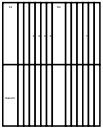
W 1842 roku bóżniczym wybrano Owsieja Lejbowicza. Od 1847 roku szkolnikiem był Jeko Jankielowicz Piekarski. W 1850 funkcję bóżniczego pełnił już Owsiej Frydman, który swój urząd piastował jeszcze w 1862 roku<sup>36</sup>. Z lat 1850-1856 znamy też nazwisko posługacza kahalnego z Bakalarzewa. Był nim Aron Oszerowicz<sup>37</sup>.

Nadzór nad prawidłowym funkcjonowaniem kahału pełnili tzw. dozorczy. W 1839 roku takim dozorcą był Szolom Gołąbiewicz, który od 1842 roku razem z Mowszą Wiżańskim oraz Josielem Pienkowskim tworzyli trzyosobową grupę mającą za zadanie kontrolowanie poczynań osób kierujących gminą. W 1847 roku nowymi dozorcami zostali Abram Chackielewicz Góralski, Abel Gotelson i Gerszom Mintz. Pełnili te funkcje prawdopodobnie do 1848 roku, gdy ich miejsce zajęli Mowsza Wiżański, Aron Pienkowski i Szlom Meynberg. Od 1851 roku nadal swą funkcję pełnił Mowsza Wiżański, a na miejsce Arona Pienkowskiego i Meynberga wybrano Josiela Pienkowskiego i Jeka Erszfelda. Od 1860 roku dozorcami byli Jeko Erszfeld, Abel Morgoliński i Abram Góralski<sup>38</sup>.

Na początku lat czterdziestych XIX stulecia w Bakalarzewie były następujące budynki kahalne:

- synagoga: drewniana, kryta gontem, stan dobry,
- przyszkółek: drewniany, kryty gontem, stan dobry,
- szpital: drewniany, kryty słomą, stan dobry,
- łaźnia: drewniana, kryta tarcicami, stan dobry.





W 1864 roku bakałarzewski dozór płacił rocznie 2 ruble i 40 kopiejek z tytułu czynszu za użytkowanie placu, na którym znajdowały się zabudowania synagogi, przyszkółka i innych budynków należących do społeczności żydowskiej<sup>40</sup>.

Około 1877 roku wybudowano nową synagogę. Była ona jak i wcześniejsza drewniana oraz "gontami kryta"<sup>41</sup>. W 1872 roku rabinem w Bakałarzewie był Szolon Szmari. W latach 1878-79 rabinem był Sz. Perelman<sup>42</sup>. Według W. Jemielitego nazywał się Szlema-Szmerko Perelman. Jego kadencja trwała przynajmniej do 1888 roku<sup>43</sup>. W 1878 roku szkolnikiem w bakałarzewskim kahale był Owsiej Frydman<sup>44</sup>. Frydman wzmiankowany był na tym stanowisku jeszcze w 1883 roku. Nie znamy nazwiska rabina lub podrabina z przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XIX wieku, ale wiadomo, że istniała taka osoba i otrzymywała rocznie 55 rubli. Szkolnik wówczas zarabiał 20 rubli, służący 10 rubli a kasjer 12 rubli i 51 kopiejek rocznie<sup>45</sup>.

Na początku lat dziewięćdziesiątych członkami bóżniczego dozoru byli J. Zyman i prawdopodobnie Dawid Golcman<sup>46</sup>. Pełnili tę funkcję od 1886 r. W 1897 roku jednym z nadzorców był Mejer Szolom Gołębiowski<sup>47</sup>. W latach 1898-1910 stanowisko rabina było wolne. Przymuszczalnie ostatnim człowiekiem pełniącym funkcję rabina w Bakałarzewie przed 1 wojną światową był Judei Chaszesman, wzmiankowany w 1912 i 1913 roku<sup>48</sup>. Kantorem w tym czasie mógł być wzmiankowany w 1918 roku Mojżesz Safirstein. Safirstein nazywany też był zastępcą rabina<sup>49</sup>.

W 1891 roku w Bakałarzewie były 2 chedery, czyli szkoły żydowskie<sup>50</sup>. Uczono tam głównie pięcioksięgu a dzieci (chłopcy) przebywały razem często od ósmej rano do dziesiątej wieczorem. W 1882 roku rząd zezwolił wykładać w chederach program zbliżony do normalnych szkół państwowych. Władze rosyjskie zezwalały na otwieranie chederów, bowiem wychowywano tam w duchu religijnym, w poszanowaniu dla władzy, a do programów wprowadzano język rosyjski<sup>51</sup>. Nauczycielami w bakałarzewskich chederach na początku dwudziestego wieku byli: Sendera Bużewicz, Mosze Helberin i Szestak<sup>52</sup>. Część żydowskiej młodzieży po zdobyciu podstawowej wiedzy w chederach kontynuowało naukę w gimnazjach w Suwałkach lub w innych większych miastach Królestwa Polskiego<sup>53</sup>.

---

40

41

42

43

44 \_\_\_\_\_  
 45 \_\_\_\_\_  
 46 \_\_\_\_\_  
 47 \_\_\_\_\_  
 48 \_\_\_\_\_  
 49 \_\_\_\_\_  
 50 \_\_\_\_\_  
 51 \_\_\_\_\_  
 52 \_\_\_\_\_  
 53 \_\_\_\_\_

W tymże 1891 roku w Bakalarzewie były jeszcze:<sup>54</sup>

1. Synagoga - drewniana, kryta gontami, w dobrym stanie
2. Dom modlitwy - drewniany, kryty gontami, w dobrym stanie.
3. Szpital - drewniany, kryty gontami
4. Łaźnia - drewniana, kryta gontami
5. Kahalne place i ogrody
6. Cmentarz - w dobrym stanie

Ówczesne społeczeństwo żydowskie podzielone było według zamożności na trzy klasy. Zakwalifikowanie danej osoby do jednej z trzech klas miało duże znaczenie dla tego człowieka. Żydzi, którzy znaleźli się pierwszej klasie płacili najwyższe podatki i opłaty religijne a osoby z trzeciej klasy najniższe (por. tabela 9).

**Tabela 9. Wysokość opłat za czynności religijne w bakalarzewskim kahale w 1891 i 1893 roku.**


ż samo i  
 wydano<sup>55</sup>.

W 1909 roku dozorcami gminy żydowskiej w Bakalarzewie zostali wybrani:

- Judei Lejb Haimow Zyman, lat 65, w Bakalarzewie mieszkał od urodzenia, nie był karany, dozorcą był od 1901 roku, pochodzenie mieszczańskie,
- Mira Abijew Gitelson, lat 69, w Bakalarzewie mieszkał od urodzenia, nie był karany, dozorcą był od 1901 roku, pochodzenie mieszczańskie,
- Abram Szyszeiew Mirowski, lat 33, w Bakalarzewie mieszkał od 1875 roku, nie był karany, nie był wcześniej członkiem dozoru, współwłaściciel młynu.

Wyżej wymienieni mieli piastować swe funkcje w latach 1909-1911<sup>56</sup>. Osobą odpowiedzialną w tym czasie za ogrzewanie i oświetlenie synagogi oraz domu modlitwy był Abram Zynberman z Bakalarzewa. W 1909 roku otrzymał on na ten cel 46 rubli i 50 kopiejek<sup>57</sup>.

Nie wiadomo jak funkcjonowała bakalarzewska gmina żydowska w okresie I wojny światowej. W tym czasie w miasteczku była nieliczna grupa Żydów, a w 1915 roku zamknięto nawet tzw. starą synagogę<sup>58</sup>.

---

54

55

56

57

58

## **Ekonomiczne postawy egzystencji społeczności żydowskiej w Bakalarzewie.**

Według spisu pruskiego z 1800 roku w Bakalarzewie było wówczas 76 domów pokrytych gontami (w tym kościół), 2 szynki, 10 browarów, 10 gorzelnii oraz młyn wodny. Handlem zajmował się tylko jeden człowiek, a rzemieślnictwem 13 osób. Wśród rzemieślników ówczesnego Bakalarzewa można wymienić 1 kowala, 5 krawców oraz 2 szewców<sup>59</sup>. Jest to prawdopodobnie zaniżona liczba rzemieślników. Część osób zajmujących się wolnymi zawodami, mogła nie ujawniać swojej działalności urzędnikom przeprowadzającym spis. Postawę taką należy tłumaczyć obawą przed opodatkowaniem. Prawie połowa ówczesnego społeczeństwa Bakalarzewa to Żydzi (46%). Starozakonni rzadko zajmowali się rolnictwem, które było domeną chrześcijan. Najczęściej wykonywanym zawodem Żydów był handel. Chętnie też zajmowali się rzemiosłem.

Mimo, że spis pruski podaje, że w Bakalarzewie był tylko 1 handlarz i 13 rzemieślników, w rzeczywistości musiało być ich znacznie więcej. Przecież, jeśli Żydzi stronili od rolnictwa, to z czegoś żyć musieli.

Nie wiadomo, kto był młynarzem w Bakalarzewie na przełomie XVIII i XIX wieku, ale w 1809 roku był nim Żyd Aron Izraelowicz mający wówczas 25 lat<sup>60</sup>. Z 1819 i 1821 roku zachowały się bakalarzewske źródła podatkowe. Na ich podstawie wiemy, że w tym czasie w Bakalarzewie było 97 domów, w których mieszkało 147 rodzin.

Familii żydowskich było najwięcej, bo 86 a rodzin chrześcijańskich było 61<sup>61</sup>.

Okolo 1820 roku głównym miejscem zamieszkania bakałarzewskiej społeczności żydowskiej był rynek i ulica Królewiecka (obecnie Młyńska). Przy drodze do Filipowa (dzisiejszej ulicy Filipowskiej) znajdowały się dwa domy i oba zamieszkałe były przez Żydów. Duża liczba domów żydowskich na ulicy Królewieckiej spowodowana była bliskością granicy do której prowadziła. Tą właśnie ulicą wjeżdżano do miasteczka z pobliskich Prus oraz tu ostatecznie mógł podróżny zaopatrzyć się w niezbędne przedmioty. A przecież handel był głównym źródłem utrzymania starozakonnych.

Również droga do Filipowa była atrakcyjna, choć w znacznie mniejszym stopniu dla tej grupy społecznej. Tu była "brama" do miasta od strony północnej, którą ludność z okolicznych wsi wjeżdżała do Bakałarzewa na zakupy czy do kościoła. Tędy też prowadził trakt z Przerośli przez Filipów, Bakałarzewo, Raczki i Augustów i dalej w głąb Królestwa. Wreszcie na rynku który był centrum miasteczka, kwitło główne życie handlowe. Tu odbywały się cotygodniowe targi oraz roczne jarmarki. Jak wynika z poniższej tabeli cała wschodnia pierzeja rynku zamieszкана była wówczas wyłącznie przez starozakonnych. Pozostałe części śródmieścia były mieszane, ale z wyraźną liczebną przewagą mieszkających tam Żydów. Przy południowej pierzei rynku dwa narożne domy były zamieszkałe zarówno przez chrześcijan jak i Żydów. W budynku przy południowo-zachodnim zakątku placu mieszkały cztery rodziny żydowskie oraz katolicki organista Wincenty Wilczyński. Nawet w budynku znajdującym się w środku rynku w którym była karczma, mieszkali Żydzi: szynkarz Judka Chaćkielewicz i kramarz Leybko Judkowicz.

---

59

60

61

Ulice: Grodzieńska (obecnie Suwalska) oraz ulica dzisiaj zwana Krzywą były całkowicie chrześcijańskie i tworzyły zwarte skupisko ludności ochrzczonej. Na ulicach: Kamieńskiej i Koziej było kilka domów żydowskich ale przeważali liczebnie wyznawcy Chrystusa<sup>62</sup>.

Ze spisów podatkowych możemy dowiedzieć się również o sposobach utrzymania w tym okresie. Żydzi specjalizowali się w kupiectwie (31 osób), krawiectwie (11 osób), szynkarstwie (7 osób), rzeźnictwie (6 osób), handlu (4 osoby). W winnictwie, piekarstwie, spektorstwie pracowały po 3 osoby. Smolarstwem zajmowały się zaś 2 osoby. Był też 1 cyrulik, 1 kątnik, wyrobnik, 1 kramarz, 1 gospodarz oraz po 2 szewców i ogrodników. Ponadto było 5 chałupników oraz rabin i kantor<sup>63</sup>.

Powyższe dane świadczą, że głównym źródłem utrzymania bakałarzewskich Żydów początku XIX wieku był handel i rzemiosło. Tylko kilka osób pochodzenia żydowskiego zajmowało się uprawą ziemi.

Na początku lat trzydziestych XIX wieku w Bakałarzewie mieszkało 180 rodzin, z

czego 133 były to rodziny żydowskie. Rodzin chrześcijańskich było 47<sup>64</sup>. Głównym źródłem utrzymania ochrzczonych, tak jak i w latach poprzednich, było rolnictwo. Jednak i wśród chrześcijan było kilku przedstawicieli innych zawodów jak np. 2 grabarzy, 2 kowali oraz krawiec i szewc<sup>65</sup>.

Żydzi zajmowali się wówczas głównie przemytem towarów z i do Prus. Był to bardzo intratny interes, dlatego liczba żydowskich mieszkańców Bakalarzewa w tym czasie szybko rosła. Poza przemytem starozakonni zajmowali się też szewstwem (4 osoby), szynkarstwem (4 osoby), krawiectwem (2 osoby). Był też 1 rzeźnik, 1 piekarz i 1 cyrulik oraz 4 kramarzy. Kilku starozakonnych prawdopodobnie zajmowało się też uprawą roli.

Starozakonni z Bakalarzewa byli bardzo zróżnicowani pod względem zamożności. Część z nich jak np. kramarze, szynkarze czy kupcy byli bardzo majątni, mieli własne domy i zapewniony godziwy byt. Byli też Żydzi biedni. Pracowali oni u bogatych bakalarzewskich mieszczan za "głodowe stawki". Nie posiadali własnych domów a mieszkali jako kątnicy u swych pracodawców.

- 
- 62 \_\_\_\_\_
  - 63 \_\_\_\_\_
  - 64 \_\_\_\_\_
  - 65 \_\_\_\_\_

**Tabela 10. Podział rodzin żydowskich z Bakalarzewa wg klas zamożności w latach 1844-1862.**

...	...					...

czyli większość  
 ... (klasa 1)  
 ... zych rodziny

(klasa 5) było sporo, ale nie tworzyli oni dominującej grupy.

W drugiej połowie XIX stulecia Żydzi stanowili już ponad 3/4 całej społeczności Bakalarzewa. Ich liczba ciągle wzrastała, ponieważ Bakalarzewo położone było w bliskiej odległości od granicy z Prusami. Nadgraniczne położenie miasteczka powodowało rozkwit przemytu i handlu. Tu można było kupić towary luksusowe sprowadzane z Prus, które w Królestwie Polskim były znacznie droższe i niższej jakości. Tu też można było sprzedać po dobrej cenie produkty rolne, które Niemcy chętnie kupowali.

Osoby, które najczęściej parały się handlem to właśnie Żydzi, którzy, jak czytamy w "Encyklopedii Powszechnej" z 1860 roku, "zajmują się przemycańcami towarów z Prus i spekulują w tanim nabywaniu u okolicznych włościan wszelkich produktów wiejskich, które następnie zbywają drożej różnym konsumentom".

Poza handlem Żydzi zajmowali się też wówczas rzemiosłem. Byli tu krawcy, szewcy, kowale. Szloma Borowski wspominał też o "korabielnikach" czyli o osobach, które prawdopodobnie zajmowały się budową łodzi. Według wyżej wymienionego, ówczesni Żydzi byli zamożni<sup>66</sup>.

---

66

O wzroście bogactwa niektórych Żydów z Bakalarzewa świadczy osoba, Chaima Zymana, który w 1864 roku prosił Rząd Gubernialniany o zgodę na budowę nowego domu przy rynku w Bakalarzewie<sup>67</sup>. W 5 lat później ten sam Chaim Zyman kupił za 18000 rubli od Jana Stegmana folwark Siekierowo oraz jeziora: Siekierowo, Sumowo, Garbaś, Długie, Gacne i Głębokie<sup>68</sup>. Jak więc widzimy mimo nieprzychylności władz rosyjskich, część osób pochodzenia żydowskiego potrafiła osiągnąć sukces finansowy.

Z lat 1878-1879 znamy kilka nazwisk osób pochodzenia żydowskiego, które zajmowały się jakąś działalnością gospodarczą. Wśród nich można wymienić trzech sklepikarzy Judela Wisztynieckiego, O. Szterlinga, H. Skorjańskiego i murarza Judela Dubowskiego<sup>69</sup>.

W 1889 roku współwłaścicielem młyna wodnego w Bakalarzewie był wówczas 26 letni Jankiel Lejb Zylberman, syn Gdala<sup>70</sup>. Drugim współwłaścicielem był prawdopodobnie w tym czasie Szymel Mirowski, urodzony w 1844 roku. Obaj mieszkali w Bakalarzewie.

## **Zakończenie**

Żydzi w Bakalarzewie, w okresie od 1800 do 1914 roku, stanowili znaczący odsetek ludności. W drugiej połowie XIX wieku było ich tu blisko 80% całej populacji miasteczka. Tworzyli wówczas prężną i zamożną grupę społeczną. To oni zajmowali



się handlem i w głównej mierze rzemiosłem. Mieli tu swoją synagogę, przyszkółek, łaźnię, szpital oraz cmentarz.

Zgodne współżycie Żydów z chrześcijanami sprawiało, że ówczesne Bakalarzewo było przykładem wielokulturowego kresowego miasteczka. Na ulicach spotykało się spacerującego rabina oraz proboszcza katolickiego. I nikogo to nie dziwiło. Dziś, gdy w Bakalarzewie są sami chrześcijanie, mało kto pamięta o mieszkających tu niegdyś wyznawcach judaizmu. II wojna światowa definitywnie przekreśliła blisko trzechsetletnie współżycie chrześcijan i Żydów w Bakalarzewie. Obecnie jedynym zachowanym śladem świadczącym o istnieniu w tym miasteczku społeczności żydowskiej są resztki kirkutu, czyli cmentarza żydowskiego.

---

67

68

69

70

## Źródła

Rodzina i gospodarstwo domowe w *sztetlech* stanowią ciekawy i trudny problem badawczy. Akta metrykalne, będące doskonałym źródłem do badań nad rodziną chrześcijańską nie wytrzymują krytyki źródłowej w przypadku rejestracji metrykalnej dotyczącej społeczności żydowskiej. Rozpatrywanie zagadnienia historii rodziny i gospodarstwa domowego na płaszczyźnie *sztetl* wymaga od badaczy uwzględnienia problemu łącznie dla ludności chrześcijańskiej i żydowskiej, wykazania różnic i podobieństw w kontekście warunków społecznych i gospodarczych małych miasteczek.

Stan badań nad rodziną żydowską w ujęciu demograficznym dla terenów Rosji carskiej jest znikomy. Ze współczesnych historyków podejmujących badania nad tym problemem w tzw. strefie osiedlenia (zachodnich guberniach Cesarstwa Rosyjskiego) wymienić można Prof. Barbarę Stępniewską - Holzer.<sup>1</sup> Artykuł badaczki: *Badania nad rodzinami żydowskimi w białoruskich guberniach strefy osiedlenia w XIX wieku* zawiera we wstępie krótki przegląd dotychczasowych osiągnięć nauk historycznych w tym kierunku. Badania prowadzone przez Prof. Stępniewską - Holzer opierają się przede wszystkim na analizie akt metrykalnych i mimo operowania przez nią pojęciem rodziny, odnoszą się raczej do zagadnień ruchu naturalnego.<sup>2</sup> Ze współczesnych badaczy Izraelskich temat podjął Shaul Stampfer.<sup>3</sup>

Najistotniejszymi problemami, przed jakimi stoją demografowie są: liczba dzieci w rodzinach, trwałość związków małżeńskich oraz struktura i liczebność gospodarstw domowych. Poszukiwania bazy źródłowej, spełniającej wymogi krytyki warsztatu demografa historyka, dającej jednocześnie dobrą płaszczyznę porównania społeczności chrześcijańskiej i żydowskiej, przyniosły zaskakujący efekt. Poszukiwano materiałów, na podstawie których możliwy byłby szacunek liczby dzieci w rodzinie żydowskiej, przerw pomiędzy narodzinami dzieci w kontekście długości trwania małżeństwa, a także struktury i liczebności gospodarstw domowych.. Takie wymogi spełniają akta Sądów Sierocych.

Instytucja Sądów Sierocych nie została do tej pory opracowana należycie, warto więc w tym miejscu podać kilka istotniejszych informacji. Sądy Sieroce powstały na terenie Cesarstwa Rosyjskiego w 1775 roku. W Obwodzie Białostockim, do którego administracyjnie należał Wasilków, instytucja ta powstała zaraz po jego utworzeniu w 1807 roku. Od reformy sądownictwa w Rosji w roku 1864, Sądy Sieroce działały przy sądach okręgowych (wcześniej przy magistratach miejskich). Reforma nie dotyczyła jednak ziem zabranych. W Wasilkowie Sąd Sierocy działał bowiem do końca swego istnienia (1915 roku) przy magistracie miejskim. W skład owego gremium wchodził przewodniczący - głowa miejski lub osoba wybrana przez radę miejską i określona liczba członków wybieranych na zebraniu stanów. Kadencja trwała 3 lata. Funkcje Sądu Sierocego były podobne do tychże, pełnionych przez Opiekę Szlachecką. Działania jednak odnosiły się do małoletnich sierot i wdów kupców, mieszczan i rzemieślników cechowych, szlachty osobistej oraz pospółstwa.

Nie znamy dokładnie procedury rozpatrywania spraw przez owe gremium. Zachowane dokumenty wskazują, że po śmierci osoby należącej do jednego z wyżej wymienionych stanów, pozostający przy życiu rodzic (wdowa lub wdowiec) lub w przypadku braku obojga rodziców, któryś z krewnych lub najstarsza z sierot składała do Sądu Sierocego prośbę o wyznaczenie opiekuna nad małoletnimi dziećmi i majątkiem. Na polecenie sądu jeden z jego członków ustalał liczbę sierot i ich sytuację majątkową. Opiekunem naznaczonym przez sąd mógł zostać pozostający przy życiu rodzic, krewny lub osoba obca wyznaczona przez sąd, najczęściej na wyraźną prośbę postulującego o naznaczenie opieki. Opiekun przejmował protokolarnie majątek ruchomy i nieruchomy spisany przez przedstawiciela sądu przy świadkach. Do zadań opiekuna należała dbałość o zdrowie i wychowanie sierot (w wierze, w której się urodziły) oraz opieka nad pozostawionym majątkiem.<sup>4</sup>

Akta Sądu Sierocego w Wasilkowie zawierają informacje z lat 1885 - 1915. Konstruowane w formie akt spraw liczą ponad czterdzieści teczek, z których każda dotyczy innej rodziny. Obejmują one rodziny chrześcijan i Żydów, w związku z tym doskonale spełniają postawiony wyżej warunek istnienia dobrej płaszczyzny porównawczej. Archiwiści ocenili zachowanie zbioru na 40 %<sup>5</sup>, wydaje się jednak, że jest on zachowany znacznie lepiej. Akta zbiorowe, zawierające bilanse i sprawozdania opiekunów, wymieniają bowiem tylko kilka nazwisk nie mających swojego odpowiednika w teczkach personalnych. Mimo powyższych uwag, wyniki analizy tych materiałów nie są całkowicie reprezentatywne, tak więc należy traktować je szacunkowo mając nadzieję, że badania na większych próbach pozwolą umocnić ich wartość.

Drugim istotnym źródłem, pozwalającym na określenie typu, a także struktury własności gospodarstw domowych w Wasilkowie, jest spis właścicieli posesji miejskich z roku 1914.<sup>6</sup> Spis nosi wyraźne znamiona proveniencji instytucji fiskalnych. Przeprowadzony dla ośmiu miast powiatu sokolskiego Guberni Grodzieńskiej (Dąbrowa, Kuźnica, Odelsk, Sokółka, Janów, Wasilków, Korycin, Nowy Dwór), stanowił zapewne podstawę weryfikacji poprawności zeznań podatkowych składanych przez wszystkich właścicieli parceli miejskich. Bardzo słaby stan badań nad skomplikowanym systemem fiskalnym Cesarstwa Rosyjskiego nie pozwala jednak na wyprowadzenie głębszych wniosków. Zachowany materiał sugeruje, że spis objął swym zasięgiem wszystkie osoby mieszkające w danym gospodarstwie w podziale na płeć. Wymienia przy tym nazwisko właściciela lub właścicieli oraz ilość budynków mieszkalnych znajdujących się na posiadanym placu.

Biorąc pod uwagę rozbudowany system carskiej biurokracji i kształt formularza, przy pomocy którego spis został przeprowadzony, wnioskować można, że objął on również dzieci. W przypadku wyjątków, na przykład rejestracji osób tylko od pewnego roku życia, zostałyby to raczej odnotowane w formularzu. Wskaźnik maskulinizacji (liczba mężczyzn na 100 kobiet) policzony dla całego spisu wynosi 93,4. Przyjmując, że spis obejmuje całą populację, można uznać jego kompletność za dość dobrą.

Średni wskaźnik maskulinizacji dla spisów wszystkich miast wynosi 89,37, przy czym spis dotyczący Wasilkowa prezentuje najlepszą kompletność. Wartość owego źródła podwyższa fakt jego uzupełniającej roli w stosunku do akt Sądu Sierociego.

---

4

5

6

## **Rodzina i gospodarstwo domowe w prawie, zwyczajach, tradycji Żydów i chrześcijan.**

Rodzina definiowana jest przez badaczy jako grupa osób spokrewnionych ze sobą,<sup>7</sup> spowinowaconych lub związanych ze sobą przez adopcję,<sup>8</sup> tworzących wspólne gospodarstwo domowe. Czynniki wiążące rodzinę to przede wszystkim pokrewieństwo (wspólnota krwi), ale także wspólne mieszkanie, funkcje gospodarcze, konsumpcyjne<sup>9</sup> oraz tradycja, zespół nawyków i przyzwyczajzeń budujących tożsamość i utrwalających więź rodzinną. W praktyce sprowadzające się najczęściej do prowadzenia wspólnego gospodarstwa domowego. Socjologowie widzą rodzinę jako grupę społeczną pierwotną i małą.<sup>10</sup> Złożoną z małżonków i dzieci (nuklearną - przyp. A.M.) z jej funkcjami zaspokajającymi różne potrzeby członków: seksualne, prokreacyjne czy bezpieczeństwa materialnego, a także opiekuńcze i kontrolne.

Rodzina w ujęciu socjologów wyznacza swoim członkom miejsce w układzie społecznym, wychowuje przygotowując do samodzielnego funkcjonowania w społeczeństwie. Istotną jej rolą jest regulacja życia religijnego, towarzyskiego czy wreszcie aktywności kulturalnej i rekreacyjnej.<sup>11</sup> Dla dalszych rozważań ważne podkreślenia są różnice między rodziną a inną małą grupą społeczną, które stanowią: sposób wchodzenia do niej nowych członków, zanik przywództwa typowego dla małej grupy (w przypadku niektórych jej typów; przyp. -A.M.), wyraźny podział pokoleniowy a także intymność stosunków.<sup>12</sup>

W przypadku sztetł mamy do czynienia z szeregiem specyficznych uwarunkowań wpływających znacznie na kształt rodziny, jej strukturę i w dużym stopniu funkcje. Rodziny żydowskie i chrześcijańskie budowane były, w omawianych warunkach, przede wszystkim na fundamentach praw i nakazów religijnych, często różniących się diametralnie w szczegółach. Zarówno w judaizmie jak i w chrześcijaństwie rodzina stanowi podstawową formę, w jakiej człowiek (zarówno kobieta jak i mężczyzna) powinien egzystować. O ile jednak chrześcijaństwo nie nadaje tej kwestii nawet nieformalnego statusu nakazu religijnego, o tyle kanon judaizmu twierdzi, że małżeństwo stanowiące podstawę rodziny jest dla człowieka stanem najbardziej wskazanym.

Mężczyzna i kobieta tworzyli w związku małżeńskim pełnię, przy czym osoby samotne nie cieszyły się w tradycyjnej społeczności żydowskiej szacunkiem i poważaniem.<sup>13</sup> Pożądane było także, by małżeństwo posiadało dzieci.

Zarówno w judaizmie jak i w chrześcijaństwie rodzina stanowiła główny ośrodek życia religijnego, a w przypadku Żydów także główną strukturę społeczną, w której dokonywano pewnych rytuałów<sup>14</sup>. W chrześcijaństwie niemal wszystkie czynności rytualne odbywały się w świątyni (kościół lub cerkiew). Wymagały poza tym specjalnego łącznika świata duchowego z ziemskim w postaci kapłana, przez co uczestniczyła w nich teoretycznie cała grupa wyznaniowa. Judaizm sprowadza natomiast rytuał do grona rodziny lub dwuetapowo: najpierw do grona rodziny, a następnie na forum całej grupy wyznaniowej. Osoba łącznika bytu ziemskiego z boskim w judaizmie nie funkcjonuje, przy czym pewne funkcje rytualne sprawują mężczyźni pobożni i predysponowani do nich przez doświadczenie i szacunek, jakim cieszą się w społeczności kahalnej.

Tradycja i prawo religijne upodabniały jednak rodziny żydowskie i chrześcijańskie na poziomie zachowań rytualnych. Każde święto żydowskie i chrześcijańskie było rodzinne, spędzane w gronie najbliższych, osnute wokół posiłków rodzinnych opartych o przewidziany prawem bądź tradycją zestaw potraw właściwych danym okazjom. Różnica polegała jednak na liczbie świąt i związanych z nimi uroczystości. Religijny kalendarz żydowski zawiera ich bowiem znacznie więcej niż kalendarze chrześcijańskie.

Trudno wyznaczyć teoretycznie obowiązujący model rodziny. Nakazy i prawa religijne czy świeckie tradycje nie warunkowały faktycznie ilości dzieci i typu rodziny. Praktyka życiowa, warunki materialne, wykształcenie członków rodziny i świadomość społeczna miały decydujący wpływ na te parametry. Z punktu widzenia religijnego judaizm dopuszczał jednak w pewnym stopniu regulację urodzeń oraz rozwiązanie małżeństwa poprzez rozwód,<sup>15</sup> czego zakazywały z całą mocą i powagą kościół i cerkiew.

Osobną kwestią jest możliwość i zakres stosowania praktyk aborcyjnych. Na przełomie XIX i XX wieku w tradycyjnych i konserwatywnych strukturach małych miasteczek były one najprawdopodobniej uważane za formę antykoncepcji i w takim celu stosowane. Odrzucone przez kościół katolicki i cerkiew prawosławną miały ograniczone pole stosowania w przypadku społeczności żydowskiej.<sup>16</sup>

Forma sprawowania władzy czy kontroli wewnątrz rodziny sprowadzała się do określenia głowy rodziny - osoby odpowiedzialnej za podejmowanie decyzji, wyznaczającej zadania członkom i najczęściej dającej podstawy materialne jej

funkcjonowania. Koncepcja rodziny, w której stosunki między małżonkami opierano na zasadach podejmowanych konsensusów, czyli kobieta i mężczyzna zajmowali identyczne stanowisko w hierarchii pionowej, istniała już zapewne w omawianym okresie. Biorąc jednak pod uwagę strukturę własności gospodarstw domowych w Wasilkowie (przedstawioną w dalszej części pracy), przy czym przyjmując hipotetycznie, że właściciel posesji był głową rodziny, można by uznać, iż w większości przypadków to mężczyzna odgrywał rolę wiodącą w rodzinie.

---

14

15

16

W kulturze i religii żydowskiej nastąpił podział płci i faktyczna samorzutna ich separacja. Kobieta postrzegano jako istotę jakby nie w pełni ludzką - męczyznę niemalże boską. Płeć żeńska kojarzona była z naturą, ziemią i sprawami doczesnymi, a więc ze wszystkim tym co ulotne i śmiertelne. Działalność jej została ograniczona do strefy domu rodzinnego, a wyłączona z kręgu publicznego i religijnego. Kobieta kojarzona ze sferą *profanum* miała być faktycznie wykonawczynią woli męża.<sup>17</sup> Ceniony żydowski filozof Majmonides pisał: *Mędracy przykazali żonie być w domu skromną i nie okazywać nadmiernej płochości wobec męża...*<sup>18</sup>

Inaczej rysowała się sytuacja w rodzinie chrześcijańskiej. Separacja wydaje się w tym przypadku mniej ostentacyjna, przy czym da się zauważyć zależność tego zjawiska od pozycji społecznej (w społeczeństwach wiejskich separacja była bardziej widoczna). Podział płci i ich separacja wśród chrześcijan odnosiły się tylko do sfery prywatnej za to w niewielkim stopniu religijnej (kapłaństwo).

Należy zwrócić uwagę na fakt, że przedstawione rozważania stanowią pewną konstrukcję uogólniającą. Przełom XIX i XX wieku wniósł, oprócz szybkiej industrializacji zachodnich guberni Cesarstwa Rosyjskiego, rozwój idei i myśli polityczno - społecznych nie zawsze uwzględniających czy popierających religię i jej nakazy. Postępująca asymilacja (której rozwoju i nasilenia nie możemy w badanym przypadku określić ze względu na brak źródeł) powodowała odejście od kanonów i tradycji w przypadku niektórych Żydów, natomiast idee socjalizmu czy komunizmu, prądy laickie, także wśród chrześcijan. Były to jednak przypadki marginalne i nawet przez cały okres międzywojenny rodzina w niewielkim mieście, jakim był Wasilków, podlegała przedstawionym wyżej prawom i tendencjom.

Trudniej natomiast przyjąć definicję gospodarstwa domowego adekwatną do wymogów rzeczywistości badanego okresu. Współczesny dorobek nauki historii społecznej, demografii historycznej, socjologii czy etnografii nie definiuje pojęcia gospodarstwa domowego z uwzględnieniem warunków końca XIX wieku.

Przyjmujemy ogólne założenie i w dalszej części pracy jako gospodarstwo domowe rozumiemy grupę społeczną, w skład której wchodzi: rodzina i osoby niespokrewnione zamieszkujące pod jednym dachem, połączone związkami gospodarczymi. Gospodarstwo domowe tworzą więc prócz rodziny, komornicy

podnajmujący pomieszczenia i osoby pełniące funkcje administracyjno-gospodarcze na usługach danych rodzin.

17

18

### **Struktura własności i typy gospodarstw domowych.**

Opierając się na spisie właścicieli parceli miejskich z roku 1914, możemy przyjąć następujący podział gospodarstw domowych w Wasilkowie pod względem rodzaju własności: typ A - w którym właścicielem był mężczyzna, typ B - gospodarstwo prowadzone przez braci, C - gospodarstwa małżeńskie, D - gospodarstwa prowadzone przez samotne kobiety, E - majątki (gospodarstwa) kościołów i związków wyznaniowych, F - własność miejska, G - gospodarstwa spadkobierców, H - kobiet niespokrewnionych, I - własność mężczyzn niespokrewnionych, J - niezidentyfikowane. Tak rozbudowana typologia warunkowana jest przez źródło.

**Tabela 1. Struktura gospodarstw domowych w Wasilkowie pod względem własności w 1914 roku.**


Właściciel parceli (placu), na którym znajdował się dom mieszkalny był najczęściej głową rodziny i osobą odpowiedzialną za funkcjonowanie całego gospodarstwa domowego. Powyższe zestawienie utwierdza nas w przekonaniu, że większość gospodarstw domowych w miasteczku należała do mężczyzn (prawie 80 %). Istotną część całej struktury stanowiły gospodarstwa spadkobierców. Nie posiadały one, jak się wydaje, do końca uregulowanego statusu własności i podlegały nieraz kilku osobom wspólnie prowadzącym rodzinny interes lub uprawiającym gospodarstwo rolne.

Ważną częścią były także gospodarstwa kobiet samotnych. Wdowy lub kobiety,

którym nie udało się znaleźć partnera życiowego, prowadziły 7,8 % wszystkich funkcjonujących, w omawianym okresie w Wasilkowie, gospodarstw domowych. Pozostałe typy, mimo że występują w źródle, nie mają większego znaczenia dla dalszych rozważań, stanowią bowiem wspólnie zaledwie 5 % spośród całego badanego zbioru.

Struktura gospodarstw domowych w Wasilkowie, w podziale na chrześcijan i Żydów kształtowała się następująco:

**Tabela 2. Struktura gospodarstw domowych w Wasilkowie w 1914 roku w podziale na chrześcijan i Żydów**

	Chrześcijaństwo		Żydzi		Razem	
	liczba	procent	liczba	procent	liczba	procent
1. gospodarstwa z 1-2 osobami	...	...	...	...	...	...
2. gospodarstwa z 3-4 osobami	...	...	...	...	...	...
3. gospodarstwa z 5-6 osobami	...	...	...	...	...	...
4. gospodarstwa z 7-8 osobami	...	...	...	...	...	...
5. gospodarstwa z 9-10 osobami	...	...	...	...	...	...
6. gospodarstwa z 11-12 osobami	...	...	...	...	...	...
7. gospodarstwa z 13-14 osobami	...	...	...	...	...	...
8. gospodarstwa z 15-16 osobami	...	...	...	...	...	...
9. gospodarstwa z 17-18 osobami	...	...	...	...	...	...
10. gospodarstwa z 19-20 osobami	...	...	...	...	...	...
11. gospodarstwa z 21-22 osobami	...	...	...	...	...	...
12. gospodarstwa z 23-24 osobami	...	...	...	...	...	...
13. gospodarstwa z 25-26 osobami	...	...	...	...	...	...
14. gospodarstwa z 27-28 osobami	...	...	...	...	...	...
15. gospodarstwa z 29-30 osobami	...	...	...	...	...	...
16. gospodarstwa z 31-32 osobami	...	...	...	...	...	...
17. gospodarstwa z 33-34 osobami	...	...	...	...	...	...
18. gospodarstwa z 35-36 osobami	...	...	...	...	...	...
19. gospodarstwa z 37-38 osobami	...	...	...	...	...	...
20. gospodarstwa z 39-40 osobami	...	...	...	...	...	...
21. gospodarstwa z 41-42 osobami	...	...	...	...	...	...
22. gospodarstwa z 43-44 osobami	...	...	...	...	...	...
23. gospodarstwa z 45-46 osobami	...	...	...	...	...	...
24. gospodarstwa z 47-48 osobami	...	...	...	...	...	...
25. gospodarstwa z 49-50 osobami	...	...	...	...	...	...
26. gospodarstwa z 51-52 osobami	...	...	...	...	...	...
27. gospodarstwa z 53-54 osobami	...	...	...	...	...	...
28. gospodarstwa z 55-56 osobami	...	...	...	...	...	...
29. gospodarstwa z 57-58 osobami	...	...	...	...	...	...
30. gospodarstwa z 59-60 osobami	...	...	...	...	...	...
31. gospodarstwa z 61-62 osobami	...	...	...	...	...	...
32. gospodarstwa z 63-64 osobami	...	...	...	...	...	...
33. gospodarstwa z 65-66 osobami	...	...	...	...	...	...
34. gospodarstwa z 67-68 osobami	...	...	...	...	...	...
35. gospodarstwa z 69-70 osobami	...	...	...	...	...	...
36. gospodarstwa z 71-72 osobami	...	...	...	...	...	...
37. gospodarstwa z 73-74 osobami	...	...	...	...	...	...
38. gospodarstwa z 75-76 osobami	...	...	...	...	...	...
39. gospodarstwa z 77-78 osobami	...	...	...	...	...	...
40. gospodarstwa z 79-80 osobami	...	...	...	...	...	...
41. gospodarstwa z 81-82 osobami	...	...	...	...	...	...
42. gospodarstwa z 83-84 osobami	...	...	...	...	...	...
43. gospodarstwa z 85-86 osobami	...	...	...	...	...	...
44. gospodarstwa z 87-88 osobami	...	...	...	...	...	...
45. gospodarstwa z 89-90 osobami	...	...	...	...	...	...
46. gospodarstwa z 91-92 osobami	...	...	...	...	...	...
47. gospodarstwa z 93-94 osobami	...	...	...	...	...	...
48. gospodarstwa z 95-96 osobami	...	...	...	...	...	...
49. gospodarstwa z 97-98 osobami	...	...	...	...	...	...
50. gospodarstwa z 99-100 osobami	...	...	...	...	...	...

w przypadku  
 nlarzem typów  
 gospodarstwa  
 w odnotowano  
 ze sobą  
 je się,

iz mają one związek z większą dostępnością rozwodów w społeczności żydowskiej.

Kobiety zabezpieczając się na wypadek wystawienia przez męża *getu* - listu rozwodowego,<sup>19</sup> żądały być może współwłasności parceli miejskiej, na której prowadzono gospodarstwo domowe (szczególnie, jeśli wnosily je w posagu bądź dziedziczyły w spadku). Intercyzy małżeńskie - doskonałe zabezpieczenie prawne (podobną funkcję pełniła również *ketuba*<sup>20</sup>) - wymagały nakładu finansowego na pokrycie kosztów pracy notariatu, a co się z tym wiąże, nie wszyscy decydowali się na tego typu kroki. Jeszcze w okresie międzywojennym intercyzy małżeńskie zawierane były wśród wasilkowskich Żydów tylko w zamożnych kręgach.<sup>21</sup>



Własność wspólna osób niespokrewnionych wynikała zapewne z ubóstwa. Aby kupić plac, a potem zbudować dom, należało dysponować odpowiednimi funduszami. Łączenie się w nieformalne spółki mogło być rozwiązaniem problemu braku pieniędzy i ratunkiem przed podnajmowaniem u kogoś pomieszczeń mieszkalnych czy przeznaczonych na działalność gospodarczą.

Warto zastanowić się szerzej nad kategorią gospodarstw prowadzonych przez kobiety. Wydawałoby się, że chrześcijanki ponad dwukrotnie częściej były właścicielkami parceli miejskich w Wasilkowie, a co za tym idzie najprawdopodobniej prowadziły gospodarstwa domowe. Tymczasem statystyka gospodarstw kobiecych, uwzględniająca całkowitą liczbę parceli żydowskich i chrześcijańskich w miasteczku, rysuje się następująco: 7,7 % parceli należało tylko do Żydówek, natomiast 7,9 % do chrześcijanek. Widać więc, że różnicy faktycznie nie było. Podobne tradycje, gloryfikacja i popularność życia rodzinnego okazywały się równie silne w chrześcijaństwie jak i w judaizmie. Kobiety pozostawały samotne raczej w wyniku zrzędzenia losu niż z wyboru (warunki życia w miasteczku o charakterze rolniczo - rzemieślniczym, wymagały jednak obecności mężczyzny w gospodarstwie domowym).

Liczebność osób w gospodarstwie domowym istotnie wpływała na jego kształt, strukturę i funkcjonowanie. Uzależniona była w dużej mierze od typu rodziny i ilości osób "obcych" mieszkających w owym gospodarstwie. Parametry dotyczące liczebności osób zamieszkujących wasilkowskie gospodarstwa domowe kształtują się następująco:

**Tabela 3. Średnia ilość osób w gospodarstwach domowych w Wasilkowie**

	Gospodarstwa domowe				Średnia ilość osób
	A	D	G	inne	
19	1	1	1	1	1
20	1	1	1	1	1
21	1	1	1	1	1

19  
 20  
 21

Analizie podane zostały tylko trzy typy gospodarstw A, D i G, stanowią one, jak wspomniałem wyżej, prawie 95 % wszystkich istniejących w Wasilkowie w 1914 roku. Średnia ilość kobiet i mężczyzn w gospodarstwie domowym jest w przypadku Żydów wyższa przy niemalże porównywalnym odchyleniu standardowym. Jak postaram się dowieść w dalszej części pracy, nie wynika ona, jak powszechnie się sądzi, z dużo większej dzietności rodzin żydowskich. Jest raczej związana z inną strukturą rodziny żydowskiej zbliżonej do typu rozszerzonego w typologii zaproponowanej przez prof.

Cezarego Kukło, odnoszącej się do społeczeństwa preindustrialnego<sup>22</sup>.

Większe różnice zauważalne są w przypadku kobiet dla gospodarstw typu D i G, jednak wzrasta tu także odchylenie standardowe. Zdziwiałoby natomiast, ponad dwukrotnie większa średnia liczba Żydówek niż chrześcijanek w kategorii D. Podobny odsetek gospodarstw kobiecych w obydwu przypadkach pozwala wyjaśnić tę sytuację tylko w jeden sposób. W przypadku chrześcijanek mamy do czynienia z większą liczbą gospodarstw kobiet samotnych, bezdzietnych. Sposób doprowadzania do małżeństwa w tradycji i zwyczajach żydowskich wykluczał faktycznie inicjatywę ze strony kobiety.<sup>23</sup> Była więc ona niemalże skazana na działalność rodziców i swatów, a ci przy pomocy zręcznych nieraz zabiegów negocjacyjnych zwiększali prawdopodobieństwo zawarcia związku małżeńskiego. Przy tego typu procedurach względy ekonomiczne odgrywały istotniejszą rolę, niż w przypadku chrześcijan posługujących się często bardziej spontanicznymi metodami doboru partnera, a w związku z tym mniej efektywnymi. Gospodarstwa prowadzone przez samotne Żydówki były więc w większości gospodarstwami wdów wychowujących swoje córki i synów.

Zwyczaj poślubiania przez szwagra owdowiałej bratowej, nie był, jak możemy się domyślić, stosowany zbyt często w praktyce. Większa dostępność rozwodów w kulturze żydowskiej mogła być przyczyną powstawania rodzin rozbitych, czyli kobiety jako głowy domu wraz z dziećmi, które przy niej pozostawały. Potwierdza to badanie najczęściej występującej dla gospodarstwa typu D liczby osób (poza właścicielką), wynosi on w przypadku chrześcijanek 0 dla kobiet i mężczyzn, natomiast w odniesieniu do Żydówek odpowiednio 4 dla mężczyzn i 3 dla kobiet.

Gospodarstwo domowe zamieszkiwała rodzina, czasem służba i dość często komornicy podnajmujący pokój lub kąt u właściciela budynku mieszkalnego. Biorąc pod uwagę niski status życia większości mieszkańców miasteczka, przypuszczać można, że niewiele rodzin decydowało się na wynajęcie służby. Tak więc, poza rodziną pod wspólnym dachem mieszkali faktycznie tylko komornicy arendujący pokój lub dwa. (Problem arendy pomieszczeń został omówiony w rozdziale drugim).

Warto pokusić się o konstrukcję modelowego gospodarstwa domowego w Wasilkowie przełomu XIX i XX wieku. Na podstawie powyższych rozważań stwierdzić można, że w przypadku chrześcijan było to gospodarstwo z mężczyzną na czele, liczące średnio 5,4 osób z nieznaczną średnią przewagą kobiet. Przy czym najczęściej występująca liczbę osób w podziale na płeć, ilustruje poniższe zestawienie. Wymaga ono jednak komentarza, bowiem brak wyraźnej wartości, typowej dla badanej populacji, zmusza nas do przedstawienia całego rozkładu. Gospodarstwa niezamieszkałe bądź jednoosobowe nie zostały uwzględnione w zestawieniu, stąd dane z ostatniej kolumny nie sumują się do 100.

---

22

23

#### **Tabela 4. Częstotliwość występowania kobiet i mężczyzn w gospodarstwie**







schematach czy preferowanych w danej społeczności modelach. Była raczej wynikiem doraźnych, indywidualnych warunków i potrzeb zależnych od ogólnych czynników takich jak na przykład kondycja finansowa.

### **Rodzina - wielkość i struktura.**

Zagadnieniem bardzo słabo do dziś zbadanym jest struktura rodzin żydowskich. Wiele kontrowersji wzbudza także problem liczby dzieci. Współczesne środowisko naukowe demografów przeszłości nadal posługuje się informacją, której źródło trudno jest dziś ustalić, iż rodziny żydowskie były raczej wielodzietne, a z pewnością wychowywały więcej dzieci niż rodziny chrześcijańskie. Stąd już tylko krok od bezpodstawnego często kwestionowania kompletności, nawet rzetelnych źródeł statystycznych dla XIX wieku dotyczących społeczności żydowskiej. Akta Sądu Sierociego pozwalają dokonać porównawczych szacunków ilości dzieci w rodzinach żydowskich i chrześcijańskich.

Wyliczone poniżej parametry nie są jednak wskaźnikiem dzietności, nie uwzględniają bowiem urodzeń zaistniałych w danych rodzinach, a jedynie ilość dzieci, które żyły w latach objętych badaniem. Nietypowa baza źródłowa wymaga statystycznego określenia reprezentatywności materiału. Przyjmując jako podstawę średnią liczbę Żydów i chrześcijan mieszkających w Wasilkowie w okresie 1896 - 1914 o wartości odpowiednio 1307 i 2273, możemy łatwo zauważyć, że zgromadzony materiał jest niemal tak samo proporcjonalny w odniesieniu do Żydów jak i chrześcijan (0,5 i 0,7). Specyfika zawodowa i społeczna mogła powodować mniejszą śmiertelność bądź mniej przypadków zgłoszeń spraw żydowskich do Sądu Sierociego.

Średnia liczba dzieci w rodzinach chrześcijańskich w Wasilkowie na przełomie XIX i XX wieku wynosiła 3,5, natomiast dla rodzin żydowskich wskaźnik ten przyjmuje wartość 4,2, tak więc jest niewiele wyższy.<sup>24</sup> Przy porównaniu średniej liczby osób we wszystkich typach gospodarstw funkcjonujących w Wasilkowie w omawianym okresie, można by wysnuć błędny wniosek, że typem rodziny występującym w miasteczku była rodzina nuklearna, składająca się jedynie z rodziców i dzieci. Tymczasem, biorąc pod uwagę średnią liczbę osób przypadającą na poszczególne kategorie gospodarstw domowych, możemy zauważyć odmienną sytuację.

**Tabela 6. Liczba osób w gospodarstwie domowym i rodzinie nuklearnej w podziale na chrześcijan i Żydów w Wasilkowie na przełomie XIX i XX wieku.**

	Chrześcijaństwo				Żydzi
	1896-1914	1914-1918	1918-1939	1939-1945	
Liczba gospodarstw domowych	...	...	...	...	...
Liczba rodzin nuklearnych	...	...	...	...	...
Liczba osób	...	...	...	...	...


W przypadku gospodarstw typu A widoczne jest, że zarówno w odniesieniu do Żydów jak i chrześcijan ich struktura oparta była przede wszystkim na rodzinie nuklearnej, niewielkie różnice wskaźników mogą wynikać z błędu statystycznego. W przypadku żydowskich gospodarstw typu D i G możemy zauważyć, że tworzone były przez kobiety samotne - najprawdopodobniej z rodzicami lub krewnymi (typ D) lub w oparciu o rodziny rozszerzone (typ G). Rodzina nuklearna była więc podstawą tworzenia większości gospodarstw chrześcijańskich i dużej części żydowskich w ówczesnym Wasilkowie. Istniała jednak pokaźna liczba gospodarstw z rodzinami rozszerzonymi lub wielorodzinnymi tylko w odniesieniu do ludności żydowskiej.

Odnalezienie szerszego kontekstu porównawczego wzbogaciłoby zapewne wnioski dotyczące analizy porównawczej typu gospodarstw i struktury rodzin w sztetlech. Skromny stan badań i niewykorzystywana, jak do tej pory metoda szacunków nie pozwalają na tym etapie ogólnych wniosków odnoszących się do tego zagadnienia. Nieliczne informacje dotyczące Ciechanowca, Śniadowa i Tykocina dla przełomu XIX i XX wieku odnaleźć można w pracy Witolda Jemielitego.<sup>25</sup> Są to dane tylko o sytuacji rodzin żydowskich w tych miastach. Dokonane obliczenia ilustruje zestawienie:

**Tabela 7. Średnia liczba osób w rodzinie żydowskiej dla wybranych miast**


Z niewielkimi różnicami można stwierdzić, iż liczebność rodzin żydowskich dochodziła do sześciu osób. Średnia liczba osób w rodzinach żydowskich dla miasta znajdującego się w granicach Królestwa Polskiego (Tykocin) i Cesarstwa Rosyjskiego (Wasilków) okazała się identyczna. Jedność kulturowa, podobna struktura społeczna Żydów Królestwa Polskiego i zachodnich guberni Cesarstwa Rosyjskiego, a także

podobne warunki panujące w samych miasteczkach leżą u podstaw tej statystyki.

Zła jakość rejestracji i słaba kompletność (pod względem zachowania) akt metrykalnych nie pozwalają na zastosowanie metody rekonstrukcji rodzin L. Henry'ego, umożliwiającej analizę dzietności rodziny. Stosując zaproponowaną tu bazę źródłową, możemy jednak przyjrzeć się częstotliwościom wydawania na świat potomstwa przez kobiety, a także stwierdzić czy stosowano metody planowania rodziny.

Średnia odstępów pomiędzy poszczególnymi dziećmi, obliczona na podstawie o deklarowany w aktach Sądu Sierociego wiek wynosi 2,3, przy odchyleniu standardowym 1 dla Żydów i 2,7 przy odchyleniu standardowym 1,5 dla chrześcijan. Przy czym modalna dla rodzin żydowskich i chrześcijańskich jest identyczna i wynosi 2. Nie dysponując informacjami dotyczącymi śmiertelności wśród dzieci w populacji będącej przedmiotem badania, musimy przyjrzeć się dokładnie rozkładowi przerw dzielących poszczególne znane nam przypadki urodzeń. Widać wyraźnie pewną tendencję zarysowującą się dla obydwu społeczności sztetł. Pierwsze dzieci urodziły się w niewielkich odstępach czasu najczęściej 1 - 2 lata, następne (jeśli były) dzieliło od 2 do 4 lat późniejsze przerwy znów się skracają do 2- 1 roku, całość więc przybierała postać bliską krzywej Gaussa.

Wydaje się więc, że regulowano w jakiś sposób urodzenia w okresie, kiedy kobieta wchodziła w wiek średni (szacunkowo ok. 30 lat), a następnie pozwalano sobie ponownie na urodzenie dziecka bądź dzieci w znacznie krótszych odstępach czasu. Być może przyczyną takiej sytuacji była umieralność dzieci właśnie w tym okresie funkcjonowania rodziny, stąd duże przerwy w odstępach wieku żyjącego potomstwa. Zasadniczo, nie można wskazać istotnych różnic porównując rodzinę żydowską i chrześcijańską. Dodać jednak należy, że obliczenia przerw między poszczególnymi urodzeniami, przeprowadzone powyższą metodą, mają wartość tylko szacunkową.

### **Wyposażenie gospodarstw domowych.**

Tradycje i wymogi religijne wpływały znacząco na kształt i rodzaj wyposażenia gospodarstw domowych. Inwentarze spisywane przez pracowników Sądów Sierocych obejmują mienie ruchome i nieruchome pozostające we władaniu sierot. Analiza zachowanych list przedmiotów stanowiących wyposażenie domów mieszkańców Wasilkowa z przełomu XIX i XX wieku wskazuje, że spisywano tylko rzeczy posiadające istotną wartość materialną.

Żydzi posiadali najczęściej podstawowe wyposażenie meblowe typu łóżka i stoły. Meble do przechowywania odzieży - szafy ubraniowe i etażerki lub komody. Niemal wszystkie meble określone były jako stare, przy czym łóżka były malowane bądź lakierowane, ale tylko w domach żydowskich (chrześcijanie nie malowali tego typu mebli według informacji w inwentarzach).<sup>26</sup> Podobną prawidłowość wykryto dla terenów Małopolski. Nie wiadomo jednak czym powodowane było takie zachowanie.<sup>27</sup>

Godne podkreślenia jest to, iż w odróżnieniu od wyposażenia domów chrześcijańskich, Żydzi posiadali zawsze dwa łóżka. Nakazy religijne, zabraniające



dzielenia łoża przez małżonków w okresie kiedy kobieta jest *nida* (podczas menstruacji), leżały, jak się wydaje, u podstaw takiej "rozrzutności".<sup>28</sup> Sprzęty, które wydawały się cenne, a przez to godne uwagi sporządzającego inwentarz w domach żydowskich, to zegary ściennie (wymieniane na drugim lub trzecim miejscu listy), lampy naftowe i lustra. Osobną grupę stanowiły pierzyny i poduszki z pierza, stosunkowo drogie w porównaniu do innych elementów wyposażenia. Całość majątków ruchomych wyceniano na kwoty do 100 rubli.

W domu chrześcijańskim, w odróżnieniu od żydowskiego, znajdowało się z reguły tylko jedno łóżko (dzieci spały zapewne z rodzicami lub na tzw. zapieckach czy pościeliach przygotowywanych na ławach lub podłodze bezpośrednio przed snem), szafka na naczynia oraz krzesła. Źródła nie wspominają o malowanych sprzętach. Istotnym elementem były również lampy i zegary ściennie (wymienione w każdym domu), brakowało natomiast luster. Pierzyny i poduszki wymieniane są w mniejszych ilościach niż w przypadku gospodarstw żydowskich. Pojawiają się sporadycznie sprzęty użyteczne przy produkcji masła lub chleba (beczki, dzieże itp.), a nawet stare warsztaty tkackie.

Chrześcijanie oprócz wyposażenia domu posiadali także sprzęty rolnicze oraz inwentarz. Wyróżnić tu możemy zwierzęta stanowiące siłę pociągową: konie i woły, krowy (po jednej w każdym gospodarstwie) oraz z rzadka świnie. Ze sprzętów wymienia się wozy (na żelaznych i drewnianych osiach), sanie, pługi oraz uprzęże końskie. Bardzo często konie występują parami, co wynikało z ówczesnego typu zaprzęgu (dwukonnego). Majątki chrześcijan wyceniane były wyżej niż Żydów ze względu na posiadany inwentarz. Wartość poszczególnych przedmiotów była jednak porównywalna. Inwentaryzowano również ziemię, dzieląc ją na łąki, grunty uprawne i ogrody, przy czym dwie pierwsze kategorie dotyczyły najczęściej chrześcijan, ogrody posiadali raczej Żydzi.<sup>29</sup>

---

26

27

28

29

Widoczna jest duża różnica w specyfikacji zawodowej Żydów i chrześcijan. W przypadku tych ostatnich, mamy do czynienia w większości z rolnikami zajmującymi się raczej uprawą, a nie hodowlą, z rzadka trudniącymi się rzemiosłem - prawdopodobnie na własne potrzeby. W inwentarzach nie uwzględniono naczyń kuchennych, zastawy stołowej, strojów, książek czy przedmiotów zbytku. Wydaje się, że Wasilków nie należał w badanym okresie do miast szczególnie bogatych, znalazło to swoje odzwierciedlenie w poziomie wyposażenia domów. Naczynia, zapewne złej jakości, po części metalowe, po części ceramiczne i drewniane, nie były kosztowne, nie ujęto ich więc w spisach. Otwartym pozostaje pytanie o stroje czy zastawę stołową, istotną szczególnie w przypadku Żydów, którzy ze względów religijnych musieli posługiwać się dwoma kompletami naczyń. Nie wiemy czy z jakichś względów ukryto część mienia, czy nie miano po prostu czym się chwalić. Zadziwia zupełny

brak ksiązek, które szczególnie w domach żydowskich powinny się znajdować. Być może nieznamość języka hebrajskiego lub jidysz, w jakich były drukowane, odstręcał pracowników sądu od wynotowania ich w spisie. Trudno bowiem sądzić, że miały one małą wartość, niegodną uwagi.

### **Finansowe podstawy funkcjonowania gospodarstw domowych. Budżety.**

Materialne warunki bytu określane były dochodowością wykonywanych zajęć czy zawodów. Stanowiły one istotny wyznacznik pozycji społecznej ludności zamieszkującej niewielki ośrodek miejski. Brak anonimowości, częste wzajemne kontakty, możliwość dokładnej inwigilacji stanu posiadania czy nawet dochodów sąsiadów, sprowadzały status materialny mieszkańców miasteczka do rangi informacji publicznej.

Akta Sądu Sierocego zawierają bilanse prowadzenia gospodarstw domowych - corocznie składane przez opiekunów. Domniemywać możemy, że prowadzone rachunki są bardzo niedokładne. Dochody i wydatki - sygnalizowane w sprawozdaniach, niemal za każdym razem się zgadzają co do wysokości sumy. W jednostkowych przypadkach wydatki przewyższają nieznacznie dochody. Nie możemy stwierdzić, ile przywłaszczali sobie opiekunowie prowadzący gospodarstwa sierot. Domyślać się możemy, że proceder ten był stosowany, a część dochodów zapewne utajniano i przejmowano na potrzeby własne. W jednym tylko przypadku, odnaleziono podanie zawierające zrzeczenie się opieki nad sierotami, w pozostałych zadziwiająco dobrze układały się budżety domowe.

Wysokość ich różniła się znacznie w zależności od wielkości gospodarstw, ich specyfiki gospodarczej (rolnicze, handlowe, czerpiące korzyści z wynajmu pomieszczeń). Sprawozdania, choć zapewne mocno fałszowane, musiały być na tyle realne, by nie wzbudzać podejrzeń Sądu Sierocego. Żydzi unikali sukcesywnie przekazywania rozliczeń, stąd też dane dotyczące budżetów gospodarstw domowych do nich należących są bardzo fragmentaryczne.

Budżety domowe chrześcijan przyjmowały ogólną tendencję wzrostową w całym badanym okresie. Nie podlegały one raczej wahaniom koniunkturalnym panującym w ówczesnej gospodarce. Przełom wieków i kryzys gospodarczy pierwszych lat XX wieku jest nie do zaobserwowania w badanym materiale ze względu na brak informacji z końca lat dziewięćdziesiątych XIX wieku. Jak się wydaje, wydarzenia rewolucji 1905 -1907, mające swoje reperkusje również w Wasilkowie<sup>30</sup>, podniosły (!) jednak zarówno dochody jak i wydatki. Rok 1915 i wydarzenia wojenne mocno odbiły się na sytuacji gospodarczej, powodując duży spadek obrotów w budżetach domowych wasilkowian.

Dane dotyczące Żydów są, jak wspomniałem, fragmentaryczne. W latach 1900 - 1902 obroty w skali roku w gospodarstwie zmarłego Nachima Zilbernfeninga, wynosiły średnio około 2000 rubli, był to jednak ewenement. Nadal bowiem działała prowadzona przez opiekunów jego dzieci fabryka włókiennicza, przynosząca znaczne zyski<sup>31</sup>. W roku 1906 gospodarstwo domowe zmarłego Lejzora Mowszowicza

Szlachtiora przyniosło tylko 20 rubli dochodu i tyleż wydano na jego utrzymanie.<sup>32</sup> Budżet gospodarstwa Iony Zadworańskiego wzbogacił się w roku 1913 o sumę 66 rubli (tyle też wydano) a w 1915 już tylko o 42 ruble.<sup>33</sup>

Podstawą utrzymania gospodarstw chrześcijańskich była przede wszystkim uprawa zbóż i bardzo popularnych ziemniaków. Hodowla nie przynosiła większych dochodów, prowadzono ją raczej dla potrzeb własnych.

Wydawano pieniądze na podatki, utrzymanie inwentarza żywego, materiał siewny, opał i ubrania dla dzieci. Czasem na remont domu lub leczenie. Żydzi pozyskiwali dochody z arendy pomieszczeń lub w jednym przypadku prowadzenia fabryki. Wydawali na utrzymanie domu, opał, ubrania dla dzieci i w odróżnieniu od chrześcijan na zakup żywności.<sup>34</sup>

Osiąganie dochodów i sposoby ich wydatkowania były ściśle związane ze specyfiką gospodarczą i społeczną. Ujawnione zestawienia finansowe były z całą pewnością niższe od faktycznych, pokazują jednak w ujęciu dynamicznym swoistą koniunkturę poziomu życia zależnego od możliwości finansowych danego gospodarstwa domowego.

---

30 \_\_\_\_\_  
31 \_\_\_\_\_  
32 \_\_\_\_\_  
33 \_\_\_\_\_  
34 \_\_\_\_\_

## Wstęp

Niniejszy artykuł jest szkicem do monografii Żydów mieszkających w Goniądzu przed 1942 r. Społeczności tej 2 strony poświęcili J. Maroszek i J. Kloza w opracowaniu pt. *Dzieje Goniądza*<sup>1</sup> oraz Anatol Leszczyński w pracy - *Żydzi Ziemi Bielskiej*, od połowy XVII w. do 1795r.<sup>2</sup> który napisał trochę więcej o sztetł Goniądz.

Podstawą źródłową informacji opisujących goniądzkich Żydów w XIX i XX w. są - dostępne w internecie - angielskie tłumaczenia fragmentów *Sefer Yizkor Goniądz* (Księga pamięci Goniądza).<sup>3</sup> Zawierają one relacje osób, które opuściły swoje sztetł w latach 1905-1939 lub przeżyły zagładę. Oryginalne wspomnienia zapisano na ponad 800 stronach. Angielskie tłumaczenie jest nieco skromniejsze - liczy około 200 stron. Z dużym prawdopodobieństwem można przyjąć, iż relacje z *Księgi pamiątkowej Goniądza* poza publikacją kilku fragmentów w ubiegłym roku w miesięczniku "Osowieckim Szlakiem" oraz 2 artykułami w pracy IPN-u *Wokół Jedwabnego*<sup>4</sup> (w jęz. polskim) nie były wcześniej wykorzystywane. Wspomniany A. Leszczyński podaje, że podczas pisania monografii Żydów ziemi bielskiej nie mógł skorzystać z *Sefer Yizkor Goniądz*.<sup>5</sup>

Większość polskich miasteczek, w których kiedyś mieszkali Żydzi, posiada swoje "Księgi Pamiątkowe" spisywane głównie w języku hebrajskim i jidysz. Historie, opatrzone nazwiskiem autora relacji, prezentowane w tych zbiorach to najczęściej wspomnienia. Niestety, często trudno jest ustalić rok ich spisania. Nierzadko naładowane są dużym ładunkiem emocji. Nie zawsze też wiadomo czy autor był bezpośrednim obserwatorem wszystkich wydarzeń o których pisze czy też posiłkował się pamięcią innych osób. Powoduje to, iż niektórzy historycy mają nieufny stosunek do "Ksiąg Pamięci". Wydaje się jednak, że ten subiektywny aspekt stanowi dodatkowo o ich atrakcyjności. Opowiadania są bardzo żywe i plastyczne. Przekazują historie, które urzędowe dokumenty pomijają lub dla których dokumentacja zaginęła lub nie została wytworzona.

---

1

2

3

4

5

L. 200 - 2000 rok

## Gród ziemi wiskiej i bielskiej<sup>6</sup>

Goniądz położony jest na wysokiej skarpie nad rzeką Biebrzą, w sąsiedztwie

Osowca - jedyne miejsce gdzie w przeszłości można było przeprowić się przez biebrzańskie mokradła. Przez miasto prowadziły dwa ważne szlaki łączące mazowiecką Wiznę z litewskim Grodnem. Prawym, północnym brzegiem Biebrzy, przez Osowiec przebiegała droga zwana w 1341 r. *antiqua via*, a na południu, w pobliżu Tykocina i przez Trzcianne wiodła tzw. *Droga Witoldowa*.

Korzystne usytuowanie komunikacyjne i geograficzne oraz lokalizacja miasta pomiędzy Państwem Krzyżackim, a później Prusami, Litwą i Mazowszem sprawiło, że Goniądz odgrywał ważną rolę strategiczną i ekonomiczną.

We wczesnym średniowieczu Goniądz był stolicą powiatu należącego do ziemi wiskiej. Pierwszą pisemną wzmiankę o mieście odnotowano 14 sierpnia 1358 r. w Grodnie. Litewski książę Kiejstut zatwierdził wtedy ugodę zawartą z Ziemowitem Trojdenowiczem - księciem mazowieckim. Porozumienie wyznaczało granicę między litewską ziemią grodzieńską, a należącą do księcia mazowieckiego ziemią wiską. Biegała ona ok. 15 km na wschód od Goniądza, wzdłuż Netty i Brzozówki.

Od 1382 r. gród administrowany był przez Krzyżaków. W tym roku książęta mazowieccy zastawili ziemię wiską z przynależnościami, a więc także Goniądzem, Zakonowi Krzyżackiemu. Na przełomie XIV/XV wieku zastaw wykupiono. Krzyżacy wycofali się z Wizny, ale w 1398 r. w tajnym układzie odstąpili część ziemi wiskiej - powiat goniądzki - Wielkiemu Księciu Litewskiemu Witoldowi. Mazowszanie utracili Goniądz na rzecz Litwy. Stan taki trwał z drobnymi przerwami do 1569 r., kiedy to Goniądz wraz z ziemią bielską<sup>7</sup>, stanowiącą fragment województwa podlaskiego - (wydzielonego przez administrację litewską w 1520 z województwa trackiego) przyłączono do Korony.

Chełmińskie prawa miejskie, które mieszczanie Goniądza stosowali już wcześniej w swoich sądach, Goniądz otrzymał w 1547 r. Przywilejem wystawionym w Wilnie w 1509 r. król Zygmunt August nadał dobra rajgrodzkie i goniądzkie z miastami Goniądz i Rajgród Mikołajowi Radziwiłowi - wojewodzie trackiemu. Dobra te Anna Radziwiłówna przekazała Zygmuntowi Augustowi aktami z lat 1569 - 71.

---

6

7

## **Początki osadnictwa żydowskiego w Goniądz**

Dogodne warunki osadnictwu Żydów w ziemi bielskiej stwarzali właściciele dóbr i miast prywatnych (Olbracht Gasztołd, Janusz i Bogusław Radziwił, Jan Klemens i Izabela Branicy) oraz starostowie. Ograniczenia i zakazy występowały w miastach królewskich.

Goniądz będąc miastem królewskim, dysponował przywilejem *de non tolerandis Iudeis*, zakazem osiedlania się Żydów. Nie znaleziono źródeł, które wskazywałyby, że

jacyś Żydzi byli osadzeni w Goniądzu w I poł. XVI w., gdy miasto należało do Radziwiłłów. Pierwsze wzmianki o Żydach mieszkających w Goniądzu pochodzą z roku 1671.<sup>8</sup> W innych miastach ziemi bielskiej, Żydzi pojawili się dużo wcześniej, np. w Bielsku w 1487, a w Tykocinie w 1522.

Po wojnach 11 poł. XVII w. i wojnie północnej gminy żydowskie zorganizowano w powiecie tykocińskim w 4 miastach królewskich: w Augustowie (1674), Knyszynie (1705), w Rajgrodzie (1719) i w Goniądzu w 1765 r. Anatol Leszczyński przypuszcza, że w Goniądzu istniała ona już wcześniej. August Holsche informuje, że miasto to ucierpiało z powodu zarazy panującej w drugiej połowie XVII w. i początkach XVIII w. oraz poniosło straty w czasie wojny północnej. Wojska szwedzkie, rosyjskie, saskie i polskie rabowały wsie i przywlokły ze sobą choroby, które rozniosły po całej Europie. W latach 1710-11 zaraza objęła także Goniądz. Żydów wpuszczono do Goniądza "... gdy domy stały puste". Osiedliło się wówczas około 30 rodzin żydowskich. Taka ilość wskazuje na możliwość powstania kahału.<sup>9</sup>

Zorganizowanie gmin żydowskich w Goniądzu i trzech innych miastach królewskich powiatu tykocińskiego było rezultatem zniesienia zakazów osadnictwa żydowskiego. Starostowie zdecydowali się na ten krok, gdyż chcieli ożywić życie gospodarcze w zniszczonym przez działania wojenne miastach.<sup>10</sup>

---

8

9

10

## **Działalność gospodarcza**

Od XVI w. sejm, zarówno w Koronie jak i na Litwie, wprowadzał przepisy ograniczające zakres prowadzenia działalności gospodarczej przez Żydów. Mimo to byli oni aktywni gospodarczo. Młynarze żydowscy mieszkali w Goniądzu co najmniej od 1674 r. W tym roku bowiem wpłynęła skarga na Moszkę z Goniądza o mielenie zboża. W 1764 r. Izrael Ickowicz z Goniądza wywiózł 2 wozy słodu. W 1777 r. Żydzi mieli zakaz szynkowania "napitkami". Jednakże wójt goniądzki - Markowski zatrudnił w 1795 r. gorzelnika Izraela Abramowicza. W 1796 r. winnikiem był Szmerko Szachowicz. W 1798 r. działalność prowadzili tu także szynkarze.<sup>11</sup> Rzeźnicy znajdowali się we wszystkich miejscowościach gdzie była gmina żydowska. Na podstawie spisu z lat 1799 - 1800 A. Leszczyński ustalił, że działało tu 5 rzeźników obu wyznań. Można sądzić, że większość z nich stanowili Żydzi.<sup>12</sup>

Najstarszym i najbardziej rozpowszechnionym rzemiosłem, które uprawiali Żydzi, było krawiectwo. Jego rozwój był związany z wymogami judaizmu, zakazującego Żydom noszenia ubiorów uszytych nićmi z konopi. Z 1735 r. pochodzi informacja o

istnieniu w Goniądzu cechu krawców żydowskich, płacących plebanowi farnemu rocznie 20 zł.<sup>13</sup> Wspomniany spis z 1799 r. stwierdza obecność 15 krawców w Goniądzu.<sup>14</sup>

Opis goniądzkiego kościoła parafialnego z lat 1755 - 1779 informował, że Żydzi mieszkali w 64 domach.<sup>15</sup> Według wspomnianego już Holschego nie były one własnością Żydów. Mieszkali oni w wynajętych i opuszczonych domach, których nie remontowali. Była to wyjątkowa sytuacja. W innych miastach królewskich, gdzie istniały gminy żydowskie (Augustów, Rajgród), Żydzi przypuszczalnie mieli takie same prawo własności jak w miastach prywatnych, gdyż osiedlali się tam bogaci kupcy, zajmujący się handlem zagranicznym i dalekosiężnym.<sup>16</sup>

Na podstawie akt 6 komór celnych z 1766 r. Leszczyński ustalił przejazdy 24 kupców z Goniądza prowadzących handel zagraniczny przez 2 komory - w Osowcu i Szczuczynie z czego 14 z nich było Żydami. Kupcy chrześcijańscy wywieźli towary o wartości 228 złotych (nie uwzględniono wartości 2 beczek smoły), a przywieźli o wartości 111 złotych. Żydowskie kupcy wwieźli towary o wartości 56 złotych, natomiast wywieźli na kwotę 1903 złotych. Podane kwoty to oficjalne wartości podane celnikom. W rzeczywistości ceny rynkowe były nawet kilkakrotnie wyższe.

---

11

12

13

14

15

16

Goniądz wyróżniał się z innych miast ziemi bielskiej. Udział kupców żydowskich tych miast w wywozie stanowił przeciętnie 39,6 %, a w przywozie 99,1 %. Z powyższych danych wynika, że w Goniądzu relacje wywóz/przywóz były odwrócone. Analiza obrotu handlowego z 13 miast regionu pokazuje, że żydowskie kupcy z Goniądza przywozili najmniej towarów i wywozili, razem z kupcami z Orli, najwięcej towarów za granicę. Anatol Leszczyński na podstawie danych z komór celnych z 1766 r. wyciąga wniosek, że w Tykocinie, Orli, Białymstoku i Boćkach działali kupcy żydowskie ze znacznymi kapitałami, mającymi poparcie zasobnych gmin przy zawieraniu transakcji zagranicznych na kredyt.

Kupcy żydowskie pozostałych miast z biednymi gminami, w tym goniądzką, nie mogli liczyć na większe kredyty za granicą. Gotówka, uzyskana za wywóz tanich produktów pochodzenia miejscowego, nie wystarczała na zakup drogich towarów za granicą. Kupcy żydowskie z Goniądza mieli największy asortyment wywożonych towarów - 11 rodzajów oraz najmniejszy przywożonych - 2 rodzaje (dla porównania, kupcy z Białegostoku sprowadzili 69 różnych towarów). Jedynie Żydzi z Goniądza wywozili wyroby z drewna, takie jak warząchwie i "kopani" - wyłobione w podłużnym

drewnie naczynie do pieczenia ciasta bądź marynowania mięsa.<sup>17</sup>

Żydzi ziemi bielskiej pożyczali pieniądze szlachcie, mieszczanom i współwyznawcom. W 1781 r. w Goniądzu pieniądze pożyczał Moszko Joskowicz. Udzielane pożyczki zabezpieczone były pisemnymi zobowiązaniami i zastawami różnych nieruchomości. W Białymstoku najczęstszymi zastawami były ubiory męskie i damskie, a także przedmioty codziennego użytku. Żreback zaś był przedmiotem zastawu w Goniądzu.

Istnieje tylko kilka wzmianek o dzierżawcach żydowskich w miastach królewskich. Goniądz odnotowano tylko raz w 1713 r. - Eliasza Herszowicza był arendarzem regenta goniądzkiego Kramkowskiego. Pracowitość, gospodarność i drobiazgową skrzętność Żydów decydowała o przekazywaniu im przez możnowładców większości dzierżaw. Zdarzało się także, że arendarzami byli chrześcijanie. W Goniądzu dzierżawili oni "ratusz" w latach 1674 - 1765.<sup>18</sup> W 1782 r. jedynym lekarzem w parafii Goniądz był ".... Żyd felczer, który może krwi upuścić i rany przypadkowe goić".<sup>19</sup>

---

17

18

Pod koniec XVIII w. ważny trakt komunikacyjny z Białegostoku do Królewca prowadził przez Knyszyn, Goniądz, Wąsosz i Ełk. Biebrza umożliwiała sptyw towarów w dół do Wisły i Gdańska. Niezależnie od tego, w II poł. XVIII w. Goniądz - według ustaleń Leszczyńskiego, zgodnych z opisem A.C. Holschego z 1800 r., nie miał dużego znaczenia i roli ekonomicznej na tle innych miast ziemi bielskiej.<sup>20</sup>

Inną opinię ma A. Miltshan - autor opracowania z *Sefer Yizkor Goniądz* (Księga pamiątkowa Goniądza). Uważa on, iż po rozbiórce i wcieleniu do Prus, miasto przeżywało duży rozkwit. Pośrodku miasta, na nowym rynku, postawiono przestronny ratusz oraz dom cechowy, w którym uczono rzemiosła. Administracja pruska zbudowała zamek z królewskim herbem oraz sklepy i domy dla pracowników. Aby skrócić drogę wodną do Prus, zbudowano kanał ciągnący się od prawego brzegu rzeki Biebrzy do pruskiego miasta Ełk.

Zboże z silosów Goniądza wysyłano specjalnymi statkami, nazywanymi berlinkami, prosto do Prus. Kroniki pruskie z tego czasu opisują Goniądz jako ważny port przeładunku zboża na rzece Biebrzy. Niestety autor nie podaje jakie kroniki ma na myśli.<sup>21</sup> Być może różnica w opiniach pomiędzy Leszczyńskim a Miltshan'em wynika z nieuwzględnienia faktu, o którym notabene w przypisie do swej książki pisze Leszczyński, iż kupcy żydowscy spławiali towary na statkach szlacheckich i nie zawsze byli notowani w rejestrach celnych.<sup>22</sup> Niewykluczone też, że emocjonalnie związany z miastem Miltshan wyolbrzymia znaczenie Goniądza. Istnieje też prawdopodobieństwo, że wnioski obu autorów są prawdziwe - Leszczyńskiego dla początków drugiej poł. XVIII w., a Miltshana dla przełomu XVIII/XIX w.



## II. Demografia

W 1765 r. został przeprowadzony w Polsce do celów fiskalnych spis ludności żydowskiej według administracji kahalnej. Wykazał on, że w Goniądzu i okolicznych wsiach mieszkało 426 Żydów. Wzrost liczby ludności żydowskiej w II poł. XVIII w. był m.in. wynikiem osiedlania się Żydów wypędzonych z zaborów austriackiego i pruskiego. W latach 1799 - 1800 w nowo utworzonej prowincji Neuostpreussen przeprowadzono spis ludności miejskiej. Wykazał on, że w Goniądzu żyło wtedy 498 Żydów, na ogólną liczbę 1373 mieszkańców.<sup>23</sup>

W 1847 r. w Goniądzu mieszkało 2500 osób, w tym 1337 Żydów. W 1897r. - według rosyjskiego spisu powszechnego - było tu już 2056 Żydów, przy ogólnej liczbie 3456 mieszkańców.<sup>24</sup> Wojna i emigracje przyczyniły się do spadku liczby ludności. Dwa duże pożary w 1906 i 1911 zwiększyły emigrację Żydów do USA. W 1921 r. wśród 2642 mieszkańców Goniądza było 1135 Żydów.<sup>25</sup>

---

19	_____
20	_____
21	_____
22	_____
23	_____
24	_____
25	_____

## III. XIX i XX w.

W latach 1795-1807 cała dolina Biebrzy została zajęta przez Prusy i weszła w skład departamentu białostockiego. W okresie 1807-1815 administrację sprawowało tu Księstwo Warszawskie. Od 1815 r. do odzyskania przez Polskę niepodległości Goniądz był w strefie wpływów Rosji.

W opinii redaktorów *Sefer Yizkor Goniądz* na przełomie XIX/XX w., Goniądz był najbardziej interesującym sztetl, ze wszystkich sąsiednich miejscowości (Trzcianne, Jasionówka, Knyszyn ), w którym kwitło życie kulturalne i społeczne Żydów.

### Edukacja

Miasteczko było ważnym centrum edukacyjnym Żydów. Pierwsi Syjoniści, reprezentowani przez intelektualistę Efraima Halpern'a, stworzyli tu nowoczesny "Cheder", w którym oprócz modlitw, zapoznawano młodzież z Biblią (Tanachem) i Talmudem (Gemarą). Nowoczesnymi metodami uczono pisać i czytać po rosyjsku i hebrajsku. Pierwszym nauczycielem hebrajskiego w tej szkole był Gedalie Kozłowski.

W okresie pierwszej okupacji niemieckiej [w czasie I woj. światowej - A.W.] powstała w Goniądzu pierwsza w Polsce Hebrajska Szkoła Publiczna, kierowana przez pedagoga Moişhe Levina. Szkoła, w której wszystkie przedmioty były nauczane na podstawie wykładów i książek, opracowanych przez M. Levina specjalnie na jej potrzeby, stała się modelową jednostką dla całej prowincji, łącznie z Białymstokiem. Po utworzeniu państwa polskiego, podobne szkoły tworzono w całym regionie.

Szkoła spełniała oczekiwania osób mówiących czystą hebrajszczyzną oraz sympatyzujących z ruchem syjonistycznym. Emigracja do Palestyny zapewniła wielu jej absolwentom ocalenie przed Zagładą.

Goniądz posiadał bogatą bibliotekę z publikacjami w wielu językach, głównie jednak w jidysz i hebrajskim. Radykalne grupy tworzyły własne biblioteki. Przędowały one we wprowadzeniu języka jidysz w swoich szkołach.

Niezależne "kółko dramatyczne" wystawiało wiele przedstawień, zarówno dramatów jak i komedii, o ogólnej lub żydowskiej tematyce w języku jidysz. Przedstawienia były prezentowane w dużej sali przygotowanej do tej funkcji, znajdującej się w budynku browaru Jakova Rudzkiego. Klub wystawiał sztuki, organizował wieczory dyskusyjne i wycieczki.

## **Instytucje charytatywne**

Miasto posiadało instytucje charytatywne, które przekazywały medyczną i finansową pomoc chorym i potrzebującym. Nie do przecenienia w pracy tych instytucji był stały dopływ gotówki z *Towarzystw Przyjaciół Goniądza w USA*.

*Goniądzki Komitet Pomocy z siedzibą w Ameryce* był przykładem dobrze działającego stowarzyszenia. Jego członkowie nie zapominali o swoich bliskich. Zawsze troszczyli się o różne potrzeby rodzinnego miasta. Tysiące dolarów i setki paczek z żywnością i ubraniami dostarczono do Goniądza.

*Towarzystwo Goniądz-Trzcianne* zebrało fundusze, dzięki którym wybudowano szkołę na *Górze Szolnej*. Przy pomocy Towarzystwa utworzono także *Goniądzki Fundusz Oszczędnościowy i Pożyczkowy*.<sup>26</sup>

## **Syjniści, socjaliści i komuniści**

We wczesnym okresie tworzenia się idei Ruchu Syjonistycznego grupa jej zwolenników działała także w Goniądzu. Wysłała ona na IV Kongres Syjonistów w Bazylei biznesmena i erudytę Jakova Rudzkiego. Rudzki znał dobrze Talmud oraz reprezentował gminę przed carską administracją.<sup>27</sup>

W Goniądzu działały dwie różne grupy socjalistów. Były one bardzo aktywne wśród

młodzieży i robotników. Prowadziły działalność rewolucyjną i propagandową. Udało im się nawet dotrzeć do żołnierzy z Twierdzy Osowiec. Młodzież żydowska była w związku z tym często aresztowana. Wiele osób musiało uciekać, by uniknąć zesłania na Syberię. Liczba żydowskich działaczy syjonistycznych i socjalistycznych nie zmniejszyła się nawet podczas czarnego okresu surowych pogromów organizowanych przez władze carskie w latach 1906-1914. Po rewolucji bolszewickiej powstała Partia Komunistyczna, założona przez uciekinierów z Rosji. Wszystkie te grupy i partie były bardzo aktywne.<sup>28</sup>

---

26

27

28

## **Działalność gospodarcza**

Sytuacja ekonomiczna miasta zmieniła się za czasów panowania Rosji. Zakończenie budowy linii kolejowej brzesko - grajewskiej w 1873 r., łączącej Rosję z Prusami, przebiegającej w pobliżu Goniądza oraz Twierdzy Osowiec (1882 -1892), spowodowało wzrost liczby ludności żydowskiej i polepszenie warunków jej życia.<sup>29</sup> Goniądz nowej administracji zawdzięczał też pewne straty. Rosjanie pod koniec XIX w. zniszczyli ratusz oraz magazyny na wzgórzu synagogi.

Dni targowe (poniedziałki) oraz jarmarki przyciągały chłopów z okolicznych wsi. Dwa rynki, nowy i stary, wypełniały się wozami ze zbożem, kurczakami, jajkami, owcami i innymi towarami. Rynek starego miasta w dniu targowe stawał się centrum handlu końmi i krowami, szczególnie podczas targów odbywających się trzy lub cztery razy do roku.

Goniądz był centrum handlu tarcicą. Latem w kierunku Niemiec sływały Biebrzą długie barki wypełnione drewnem. Najbardziej znanymi kupcami tej branży byli: Chackel Białostocki - najbogatszy kupiec w mieście, właściciel młyna elektrycznego i tartaku; Alter Jisroel, Jisroel Ichak Farber, Jankiel Szmerkes i bracia Rajgrodcy z ulicy Dolistowskiej.

Handlarze tarcicą wybudowali silos, a ze względu na częste pożary w okolicznych wsiach, pobierali opłaty za przechowywane w nim produkty. Wielu osób - stolarze, malarze, szklarze, gonciarze - utrzymywało się dzięki pracom budowlanym. Bogacili się także Żydzi, którzy otrzymali koncesję na prowadzenie wiatraków i młynów w mieście.<sup>30</sup>

Rodzina Rudzkich była jedną z bogatszych w Goniądzu. Wspomniany już Jakov Rudzki miał poważny udział w budowie Twierdzy Osowiec. W pobliżu Biebrzy postawił browar. Była to bardzo kosztowna inwestycja, która nie przyniosła spodziewanych

zysków. Jego brat Bereł miał tawernę na rynku miejskim. I wojna światowa zrujnowała doszczętnie Jakova. Do końca swoich dni był on utrzymywany ze środków gminy żydowskiej.<sup>31</sup>

---

29

30

31

## **Twierdza Osowiec**

Twierdza była głównym źródłem utrzymania społeczności żydowskiej przed I wojną światową. Twierdza przyciągała żydowskich handlarzy oraz różnych specjalistów, np. krawca wojskowego Kantorowskiego i fotografa Karasika. Żydzi szybko przystosowali się do życia pod rządami Rosji i nawiązali kontakty handlowe z administracją wojskową w Osowcu, dostarczając przeróżnych produktów i usług. Najbardziej znanymi osobami handlującymi z wojskiem, byli: Bajkowski, Mojżesz Weintraub, Chaim Kobryński (Chaim Poliaks), Mojżesz Katinko, Jakov Rudzki, Mojżesz Szylewski i Mojżesz Kramkower. Rodzina Galperów skupowała bydło od okolicznych chłopów i dostarczała wołowinę do Twierdzy.

Na rzecz Twierdzy pracowali też żydowscy rzemieślnicy z Goniądza - szklarze, metalowcy, kowale, kotlarze, zegarmistrze, krawcy i szewcy. Każdej niedzieli grupy żołnierzy przychodziły do miasta, by zakupić ubrania i artykuły codziennego użytku o lepszej jakości od wydzielanych przez armię. Przybywali także mieszkańcy obozów wojskowych w Mońkach i Downarach.

W południe wszystkie sklepy, herbaciarnie i tawerny żydowskie były pełne. Był to okres dobrobytu. Czasami porządek zakłócali pijani awanturnicy, co sprawiało, że Żydzi nie czuli się do końca bezpiecznie. Patrole wojskowe szybko przywracały ład i spokój w mieście.<sup>32</sup>

## **Pożary**

Gminy żydowskie w Europie miały duże problemy z pożarami. Goniądz doświadczany był nimi wielokrotnie. Szczególnie dotkliwe miały miejsce w 1906 i 1911 r.<sup>33</sup> Oprócz strat, zdarzenia te przynosiły też korzyści. Wspaniałe murowane domy zastępowały drewniane chałupy. Pojawiały się sklepy z wystawami. Nieplanowana odbudowa Goniądza sprawiła, iż nabrał on miejskiego charakteru przed pierwszą wojną światową.

Miasto posiadało dwa oddziały strażackie: cywilny i wojskowy. Jeden stacjonował w

Goniądzu, a drugi w Twierdzy Osowiec. Oddział z Twierdzy pomagał gasić pożary, które pojawiały się w Goniądzu. Pomędzy miasteczkiem i wojskiem istniała swoista współpraca. Goniądz zapewniał pożary, a carska armia straż pożarną. W przypadku pożaru mieszkańcy przywozili beczki z wodą oraz pompy na miejsce pożaru. Wodę dostarczano ze studni znajdującej się na posesji księdza. Oddział wojskowy koordynował i przeprowadzał zasadniczą akcję.

Po przybyciu na miejsce pożaru mężczyźni biegli walczyć z ogniem. Kobiety wynosiły z domu meble, naczynia, krosna i sprzęt potrzebny do paschy. Wspólnie ratowano rzeczy ze sklepów i warsztatów. Cały dobytek najczęściej przenoszono na środek rynku.

Po pożarze połowa sztetl leżała w gruzach, a druga połowa pomagała tym, którzy ucierpieli w katastrofie. Wojskowy komendant straży zawsze dopilnował, by "ogień płonący w jego żołnierzach ugasić wódką" oraz, by zaspokoić ich głód posiłkami z dobrej żydowskiej kuchni. Żołnierze dostawali pieniądze (w oryg. "setki rubli") za swoją pracę, a przed powrotem do fortu objeżdżali dookoła rynek, oddając w ten sposób honory miasteczku.<sup>34</sup>

---

32

33

34

## **I wojna światowa**

Przebiegający w pobliżu front i atakowanie Twierdzy Osowiec nie sprzyjały miastu. Jesienią 1914 r. zmuszono Żydów do opuszczenia Goniądza. Miasto splądrowali żołnierze rosyjscy. Zima, po wycofaniu się Niemców, upłynęła spokojnie. Gdy Niemcy rozpoczęli nową kampanię na wszystkich frontach, w mieście zapanował chaos. Duży wpływ na losy społeczności żydowskiej wywarło aresztowanie - w wyniku fałszywych oskarżeń - i osadzenie Ichaka Laiba Witkowskiego w Twierdzy Osowcu, gdzie zginął od niemieckiej bomby. Wydarzenie to doprowadziło do masowej ucieczki Żydów z miasta. Kilka tygodni później, głównodowodzący armii rosyjskiej - wielki książę Mikołaj Mikołajewicz wydał antysemityczne zarządzenie, nakazujące wszystkim Żydom mieszkającym w pobliżu frontu opuszczenie domów. Wiele osób z Goniądza przeniosło się do Białegostoku, Knyszyna i Jasionówki lub wyjechało do środkowej Rosji, skąd powróciło po rewolucji.

W czasach niemieckiej okupacji Żydów zatrudniano przy odbudowie zniszczonej Twierdzy i dróg. Społeczność żydowska znacznie zubożała. Mimo to życie towarzyskie kwitło.<sup>35</sup>

## **Rok 1920**

Armia Czerwona zajęła Goniądz podczas wojny polsko - bolszewickiej w 1920. W drugim dniu okupacji Rosjanie utworzyli Komitet Rewolucyjny. W jego skład weszli byli członkowie Bundu. Milicję utworzono z chrześcijan i jednego Żyda. Komitet miał prawo wydawania wyroków, z karą śmierci włącznie. Nikt z jego członków nie umiał jednak czytać lub pisać po rosyjsku. Eli Długenskiego, znającego rosyjski, wybrano sekretarzem. Dopuścił on się wielu nadużyć, wykorzystując ignorancję komisarza, który wszystko podpisywał. Udało mu się np. uzyskać pozwolenie na transport cukru i nafty dla kupca z Grajewa, przedkładając do podpisu rzekome potwierdzenie sprzedaży konia przez rolnika. Czyn taki nazywano spekulacją, za którą groziła kara śmierci. Kilku Żydów z Białegostoku za takie praktyki zastrzelono.

Zdarzały się inne anegdotyczne sytuacje. Komuniści wygłosili przemówienie, że będą zabierać majątki bogatym i rozdawać biednym. W Goniądzu - tych bogatych było stosunkowo niewiele. Nikt się specjalnie groźbą nie przejął. Zapowiedź tę potraktował jednak poważnie biedny Jozue mieszkający w opłakanych warunkach. Poszedł do Chaima Kobryńskiego, mieszkającego w domu z cegły i zaproponował mu zamianę domów. Po odmowie, Jozue chciał wyegzekwować sprawiedliwość rewolucyjną od komisarza. Ten stwierdził, że ma teraz poważniejszy problem - aprowizację armii. Sprawę odłożono.

---

35

Gdy Czerwona Armia zaczęła się wycofywać, członkowie Komitetu Rewolucyjnego uciekli z miasta. Żydzi, którzy współpracowali z bolszewikami, wpadli w przerażenie. Wielu młodych mężczyzn przez Litwę zbiegło do USA lub Kanady.

Na spotkanie Wojska Polskiego, wjeżdżającego do miasteczka, wyszedł miejscowy ksiądz. Prosił żołnierzy, by nie traktowali Żydów źle, gdyż ci mieli do niego dobry stosunek w okresie rządów komunistów. Żydzi wywiesili duży plakat z informacją, że za darmo dostarczą chleb polskiej armii. Ustanowiono nowe władze miasta. Doświadczony polski burmistrz zaproponował niektórym młodym Żydom pracę w charakterze strażników miejskich. Chcąc zapobiec grabieżom, do pilnowania każdej ulicy wyznaczono po 4 osoby. W innych miejscowościach, w tym przejściowym okresie, Polacy zastrzelili wielu Żydów. W Goniądzu nikogo nie zabito. Kilka osób obrabowano.<sup>36</sup>

## **Nowa Polska**

Po odzyskaniu niepodległości przez Polskę pojawiło się w szteti wiele żydowskich grup i partii o różnych programach politycznych : *Misrachi, General Zionists, Zeirei Zion, Poalei Zion, Hashomer Hatzair, Hechalutz, Bund.*

II Rzeczpospolita - w świetle komentarza redakcyjnego do *Sefer Yizkor Goniądz* -

przyniosła wiele upokorzeń dla żydowskiej społeczności Goniądza. Antysemityzm wyrażany poprzez szykany psychiczne i prześladowania oraz trudności ekonomiczne sprzyjały licznej emigracji. Żydzi, którzy mieli na to pieniądze, wyjeżdżali do USA.

Zwolennicy Ruchu Syjonistycznego udawali się do Izraela.<sup>37</sup> Wydaje się, że ta opinia jest zgodna z prawdą jedynie dla lat 30-tych. W Goniądzu poważne ekscesy miały miejsce we wrześniu 1938 r.<sup>38</sup> Przytoczona powyżej relacja M. Rubina o "Komitecie Rewolucyjnym" wskazuje, że w latach 20-tych stosunki polsko - żydowskie było raczej poprawne.

---

36

37

38

## Zagłada

W momencie wybuchu II wojny światowej, po zajęciu Polski przez Niemców, Żydów ogarnął strach. Byli oni atakowani, a ich majątki rabowane. Po zajęciu wschodniej części Polski przez armię sowiecką, miasteczko cieszyło się względnym spokojem, a ludzie stopniowo przyzwyczajali się do nowego reżimu. Takie warunki utrzymywały się do 22 czerwca 1941r.

Kilka osób z Goniądza, które przeżyły holocaust, przekazały wstrząsające świadectwo katastrofy i zniszczenia. Tewel Jewrejski i Z. Altschild opisują tragiczne wydarzenia i niewiarygodne okrucieństwa, których dopuszczali się Niemcy i Polacy.

Według *Sefer Yizkor Goniadz* Niemcy wkroczyli do Goniądza 26 czerwca. Od pierwszych dni, miejscowa ludność polska rozpoczęła systematycznie siał terror wśród przestraszonych, bezradnych Żydów. Kolaboracyjny zarząd miasta działał pod przewodnictwem burmistrza Balonowskiego. Do dyspozycji miał polską policję, kilkadziesiąt osób (org. - "kilka tuzinów") uzbrojonych w pałki i ubranych w białe uniformy z czarnymi krzyżami na lewych ramionach. Polacy pod nadzorem oficera Gestapo przeprowadzali "selekcję". Osoby, które nazwano komunistami oraz te, do których żywno niechęć, zostały oddzielone. Oficer Gestapo polecił "nieoficjalnych komunistów" wysłać do pracy, a z "oficjalnymi" pozwolił "zrobić co chcecie". Polacy skorzystali z przyzwolenia z wielką radością. "Komunistów" okrutnie pobito i zaprowadzono do synagogi (domu modlitwy), gdzie zamierzano ich spalić. Polscy sąsiedzi nie pozwolili na to, obawiając się, że ogień może przerzucić się na ich domy. Żydów przez rynek zaprowadzono do piwnicy Mordechaja Kłapa. Próba przekupstwa przez oferowanie pieniędzy i ubrań nie powiodła się. Ksiądz nie zareagował na prośby żydowskich kobiet, które wstawiły się za zatrzymanymi. Po kilku dniach zostali oni zaprowadzeni na cmentarz i zamordowani w okrutny sposób (źródło wymienia nazwiska 12 osób: m.in. Szymon Jewrejski, Boruch Trochimowski, Jakov Teodorowicz).

Pozostali mężczyźni zostali zamknięci w stodole. Przez okres ok. 2 tygodni ciężko pracowali na rzecz Niemców i Polaków. Polscy policjanci nie zaprzestali bestialskiego traktowania Żydów. 21 lipca, po wyjechaniu Niemców, Polacy zamordowali kolejne osoby i ich rodziny (20 osób, m.in. Wolf Rajgrodzki, Mary Biały, Josel Kobryński).

Kilka tygodni później Gestapo aresztowało 15 osób (nazwiska 5 osób). Zaprowadzono je za miasto i zastrzelono. Ci, którzy ocalili byli niemiłosiernie torturowani - psychicznie i fizycznie. Polski zarząd miasta wymyślał nowe metody szykanowania i plądrowania przestraszonych Żydów. Zostali oni zupełnie ograbieni przez swoich prześladowców. Za obietnice spokoju oddawali im posiadane ubrania i biżuterię.

Ten bolesny okres skończył się 2 listopada 1942. Niemcy wydali polecenie by dostarczyć do miast 200 wozów. Niemal wszystkich Żydów z okolicznych miejscowości przewieziono do obozu przejściowego w Boguszach k. Grajewa, a następnie do obozu zagłady w Treblince.

Po wywiezieniu Żydów, polska policja i cywile w wieku od 6 do 50 lat plądrowali opuszczone domy i "polowali" na ukrywających się Żydów. Złapanych przyprowadzano na niemiecki posterunek. Około 30 osób wywleczono z kryjówek i w bestialski sposób zamordowano. Po kilku dniach grabieży i denuncjacji Polacy cieszyli się, częstowali alkoholem i celebrowali święto: "Goniądz jest wreszcie wolny od Żydów" - wołano. Sztetł Goniądz przestało istnieć.<sup>39</sup>

Relacja T. Jewrejskiego w odniesieniu do wydarzeń z 1941 r. w wielu miejscach została potwierdzona przez protokoły sądowe sporządzone podczas śledztw przeprowadzanych po zakończeniu wojny - sprawę tę szczegółowo analizuje A. Żbikowski.<sup>40</sup> Pozwala to przypuszczać, że opis sytuacji z okresu późniejszego także odpowiada prawdzie.

---

39

40