

## ŹRÓDŁA / SOURCES

Marcin Wodziński  <https://orcid.org/0000-0002-0281-6391>

### Josefa Rosensohna *Tractatus de Kabała*, czyli najstarszy oświeceniowy traktat o chasydyzmie\*

THE EARLIEST MASKILIC TREATISE ON HASIDISM:  
JOSEF ROSENSOHN'S *TRACTATUS DE KABAŁA*

**Abstract:** The article presents an unknown treatise written by a Vilna-based maskil and medical doctor, Josef Rosensohn (ca. 1774–1849). The newly discovered text, commissioned by a Polish aristocrat and Enlightenment activist Tadeusz Czacki (1765–1813), is the oldest maskilic treatise on Hasidism, written in either late 1804 or 1805, important not only for the history of the Haskalah, but also a significant source on the history of Hasidism and Jewish-Polish cultural relations. The article consists of two parts: (1) extensive introduction presenting the author, circumstances of the treatise creation, and significance of the source; (2) a thoroughly annotated treatise itself.

**Keywords:** Vilnius (Vilna), Lithuania, Poland, Haskalah, Hasidism, Enlightenment, Josef Rosensohn, Tadeusz Czacki, Shneur Zalman of Liady.

**Słowa kluczowe:** Wilno, Litwa, Polska, haskala, chasydyzm, oświecenie, Josef Rosensohn, Tadeusz Czacki, Szneur Zalman z Ladów.

Relacje powstające we wczesnym okresie tworzenia się ruchów społecznych są wyjątkowo ciekawe nie tylko ze względu na to, że są po prostu pierwsze i najwcześniejsze. Ważniejsze jest to, że ujmują formatywną fazę tworzenia się dyskursu, a więc obraz owych ruchów i ich relacji, zanim

\* Artykuł powstał w ramach projektu Narodowego Centrum Nauki nr 2019/35/B/HS3/00434 pod tytułem „Dwa Oświecenia. Polacy, Żydzi i ich drogi do nowoczesności”. Dziękuję Urielowi Gellmanowi, Gadiemu Sagivowi, Shaulowi Stampferowi i Wojciechowi Tworkowi za lekturę i pomocne komentarze do wcześniejszej wersji tego tekstu.

jeszcze stereotypy zdominują wzajemne postrzeganie i zanim pojawią się głosy „kanoniczne”, które ukształtują dominujący nurt tekstowych interakcji. Takim właśnie cennym źródłem jest zachowany do dziś w rękopisie niewielki, dziesięciostronicowy traktat o chasydyzmie napisany po polsku przez wileńskiego lekarza i maskila Josefa Rosensohna (ok. 1774–1849)<sup>1</sup>. Jest to – zdaje się – najstarszy oświeceniowy traktat na temat chasydyzmu, napisany w roku 1804 lub 1805, ważny nie tylko dla historii haskali, ale też jako niezwykle cenne źródło wiedzy o dziejach chasydyzmu i kulturowych relacjach żydowsko-polskich.

Sam autor traktatu, Josef Rosensohn, nie jest postacią zupełnie zapomnianą, choć nigdy nie był też przedmiotem szczególnego zainteresowania. Historycy oświecenia żydowskiego i XIX-wiecznej Litwy wspominali o nim jako jednym z przedstawicieli haskali, edukacji świeckiej wśród Żydów i aktywnych uczestników żydowskiego życia gminnego w Wilnie pierwszej połowy XIX w.<sup>2</sup> Jak wiemy z notatki autobiograficznej przekazanej nam przez Hilela Noacha Magida Steinschneidera<sup>3</sup>, Josef Rosensohn urodził się w Wilnie ok. roku 1774 jako syn Moszego i potomek utytułowanej rodziny uczonych. Datę urodzenia możemy zrekonstruować w przybliżeniu jedynie z informacji o jego śmierci w 1849 r. w wieku ok. 75 lat, budowanie jakichkolwiek hipotez na podstawie lat życia Rosensohna wydaje się więc ryzykowne. W Wilnie też dorastał i odebrał tradycyjne żydowskie wykształcenie. Mając 18 lat, a więc ok. 1792 r., został rabinem w Piaskach, niewielkiej miejscowości i jeszcze mniejszej gminie żydowskiej w zachodniej części Białorusi. Rosensohn źle wyrażał się o poziomie intelektualnym i aspiracjach żydowskich mieszkańców Piasków, zwłaszcza o ich kompetencjach językowych. To być może skłoniło go w 1806 r. do porzucenia kariery rabina i podjęcia studiów na Uniwersytecie Wileńskim, choć omawiane źródło oczywiście nie pozwala na pełniejszą ocenę motywacji, jakimi Rosensohn się kierował. Wpływ na jego decyzje mogły mieć nawiązane już wcześniej kontakty z Tadeuszem Czackim (1765–1813), wybitnym działaczem polskiego oświecenia. Na uniwersytecie od roku 1806

<sup>1</sup> Biblioteka XX. Czartoryskich w Krakowie, sygn. ms. 1183, s. 9–18: *Iosephi Rosensohn tractatus de „Kabala”*.

<sup>2</sup> Zob. Jacob S. Raisin, *The Haskalah Movement in Russia*, Philadelphia 1913, s. 127; Jakub Szacki, *Kulturgeschichte fun der haskole in Lite (fun di alteste cajtn biz Chibat Cijen)*, Buenos Aires 1950, s. 59–62; Mordechai Zalkin, *Ba-alot ha-szachar: Ha-haskala ha-jehudit be-Imperja ha-Rusit ba-mea ha-tesza esre*, Jeruzalajim 2000, s. 111, 137, 178–179, 182, 197.

<sup>3</sup> Hilel Noach Magid Steinschneider, *Ir Wilna: chelek szeni*, red. Mordechai Zalkin, Jeruzalajim 2003, s. 62–64. Krótka nota biograficzna również w: Szmuel Josef Finn, *Sefer safa le-neemanim*, Wilna 1881, s. 164.

do 1812 uczył się fizyki i medycyny, w tym trzy lata u znanego niemieckiego patologa prof. Josepha Franka, u którego odbył m.in. praktyki kliniczne. W 1806 r. objął też urząd cenzora ksiąg hebrajskich Cesarstwa Rosyjskiego i pełnił tę funkcję do 1815 r. Ponadto w 1813 r. został zatrudniony w szpitalu żydowskim w Wilnie, który radykalnie zmodernizował, opierając się na doświadczeniach wyniesionych z kliniki prof. Franka. W 1815 r. został starszym gminy żydowskiej w Wilnie. Jak sam wspominał, korespondował m.in. z Czackim, zetknął się też ze słynnym przywódcą chasydzkim Lewim Icchakiem z Berdyczowa (1740–1809), chyba jednak już po wyjeździe cadyka z Pińska do Berdyczowa w 1785 r.<sup>4</sup> Rosensohn zmarł 15 kwietnia 1849 r. w Wilnie. Pozostawił w rękopisie traktat zawierający komentarze halachiczne i egzegetyczne m.in. do biblijnej Księgi Hioba<sup>5</sup>. Syn Josefa, Mosze Rosensohn, zasłynął w Wilnie jako propagator idei religii uniwersalnej, a jego salon wywarł istotny wpływ na rozwój wileńskiej haskali<sup>6</sup>. Jednym z zięciów twórcy traktatu był Szmuel Kuszelewski, lekarz i autor okolicznościowego poematu po hebrajsku, polsku i łacinie<sup>7</sup>.

Niestety wiemy niewiele o okolicznościach powstania traktatu. Z samego tekstu można wywnioskować, że został napisany w Wilnie na zamówienie, o czym świadczą zwroty do anonimowego adresata odwołujące się do jego wiedzy i zainteresowań judaistycznych. Jako że oryginał traktatu, własnoręcznie podpisany przez Rosensohna, znajduje się w papierach Tadeusza Czackiego<sup>8</sup>, można się domyślać, że tekst został zamówiony właśnie przez Czackiego przy okazji prowadzonych przezeń badań nad historią Żydów (o czym więcej poniżej).

Data powstania utworu, choć w rękopisie uszkodzona, daje się precyzyjnie zrekonstruować. W jednym z przypisów autor informuje niezżydowskiego czytelnika, że „wedle hebrajskiego kalendarza po stworzeniu świata dopiero okazuje się lat 55...5”, co wskazuje na powstanie tekstu między rokiem 1745 [5505] a 1835 [5595]. Z samego tekstu wiemy jednak, że musiał powstać po roku 1799, czyli 5559 według kalendarza żydowskiego, jako że wspomina wydarzenia z tego roku. Musiał też zostać napisany przed 1807 r.,

<sup>4</sup> Lewi Icchak Derbarmdiger z Berdyczowa (1740–1809), rabin kolejno w Ryczywole, Żelechowie, Pińsku i Berdyczowie, autor wczesnego chasydzkiego dzieła *Keduszat Lewi* (1798) i jeden z najpopularniejszych chasydzkich przywódców.

<sup>5</sup> Tekst chyba zaginął; według ustaleń Mordekhaia Zalkina rękopis z petersburskiej biblioteki Towarzystwa Krzewienia Oświaty trafił w 1930 r. do jidyszowej sekcji uniwersytetu w Kijowie; zob. Steinschneider, *Ir Wilna...*, s. 62, przyp. 4.

<sup>6</sup> Zob. Chawe Skomorowska, *Der emes wegn Mosze Rosenson*, Wilno 1930.

<sup>7</sup> Samuel Kuszelewski, *Toda we-kol zimra*, Wilno 1823.

<sup>8</sup> Zob. Biblioteka XX. Czartoryskich w Krakowie, sygn. ms. 1183.

ponieważ wtedy ukazał się *Traktat o Żydach i karaitach* (Wilno 1807), w którym Czacki przytoczył fragmenty raportu Rosensohna. To jednoznacznie wskazuje na rok 1805 jako czas powstania traktatu, a więc okres, kiedy Rosensohn był w Piaskach i nie podjął jeszcze studiów medycznych<sup>9</sup>.

Przepisany w czystopisie i podpisany własnoręcznie przez Rosensohna traktat mieści się na pięciu kartach. W oryginale nie miał tytułu. Dopiero w katalogach Biblioteki Czartoryskich został on, nieco błędnie, zatytułowany *Iosephi Rosensohn tractatus de „Kabala”*, być może dlatego, że pierwsza część rzeczywiście traktuje o kabale. Gotowy już czystopis został następnie opatrzony przez autora kilkunastoma marginalnymi przypisami. Tekst jest podzielony na siedem części zawierających kolejno: 1) ogólne wprowadzenie do wiedzy kabalistycznej, w tym szczególnie struktury i znaczenia boskich emanacji znanych w kabale jako *sefirot*; 2) na poły legendarną historię rozwoju tradycji kabalistycznej od Mojżesza do kabały luriańskiej w XVI-wiecznym Safedzie; 3) historię rozwoju mistycznych tradycji modlitewnych; 4) informację o początkach chasydyzmu i jego głównych założeniach; 5) tłumaczenie, a raczej streszczenie, obszernego ekscerptu z *Tanii* Szneura Zalmana z Ladów; 6) listę najznamienitszych przywódców chasydyzmu i nadawanych mu nazw; 7) dzieje antychasydzkiej opozycji.

Traktat znajdował się zapewne w posiadaniu Czackiego, który z niego korzystał, przygotowując *Traktat o Żydach i karaitach*. Można sądzić, że wraz z resztą zbiorów po Czackim rękopis Rosensohna trafił w 1819 r. do Biblioteki Czartoryskich przy okazji zakupu należącej do Czackiego Biblioteki Poryckiej na rzecz posiadanej przez Czartoryskich Biblioteki Puławskiej<sup>10</sup>. Od tego czasu rękopis znajdował się w Bibliotece Czartoryskich i – o ile mi wiadomo – nie był wykorzystywany w badaniach naukowych. Warto go więc opublikować w krytycznym opracowaniu naukowym, tym bardziej że jest on wyjątkowo wartościowym źródłem informacji na kilku co najmniej poziomach.

Po pierwsze, traktat jest najstarszym lub jednym z najstarszych samodzielnych haskałowych tekstów, w których chasydyzm jest głównym i jedynym (lub niemal jedynym) tematem dzieła<sup>11</sup>. To go odróżnia od

<sup>9</sup> Dokładniej, rok 5565 rozpoczął się 6 września 1804 i skończył 23 września 1805 r.

<sup>10</sup> Biblioteka XX. Czartoryskich w Krakowie, sygn. ms. 12163: Umowa między Barbarą Czacką a Adamem Jerzym Czartoryskim w sprawie zakupu biblioteki w Porycku po Tadeuszu Czackim, 1818–1819. Zob. też: Ewa Danowska, *Tadeusz Czacki 1765–1813. Na pograniczu epok i ziem*, Kraków 2006, s. 330–333.

<sup>11</sup> O pogranicznej twórczości Israela Löbla, autora m.in. antychasydzkiej filipiki z 1799 r., Rachel Manekin wskazała, że mogła ona być bliższa haskali niż – jak dotąd

współczesnych mu lub nieco wcześniejszych publikacji, gdzie chasydyzm pojawiał się jako jeden z tematów pobocznych, np. u Izraela Zamościa, Salomona Majmona, Mendla Lefina i Jacques'a Calmansona<sup>12</sup>. Różnica jest o tyle istotna, że – w przeciwieństwie do tamtych tekstów – u Rosensohna chasydyzm nie służy do budowania tezy z samym chasydyzmem niezwiązanej, lecz skupia się jedynie na opisie i zaskakująco bezstronnej ocenie ruchu chasydzkiego<sup>13</sup>. Co więcej, nawet części poświęcone tematom pozornie niezwiązanym z chasydyzmem, jak kabalistyczne koncepcje emanacji (*sefirot*) i historia mistycznej modlitwy w judaizmie, ostatecznie budują ogólniejszą opowieść o chasydyzmie i jego korzeniach.

To na pewno pierwsza i najcenniejsza cecha traktatu. Rosensohn ewidentnie nie zna antychasydzkich ustępów w pismach współczesnych mu maskili, nie jest więc pod ich wpływem. Niewykluczone, że czynnikiem kształtującym bezstronny, a może wręcz umiarkowanie życzliwy stosunek Rosensohna do chasydyzmu jest jego lokalna wiedza na temat antychasydzkiej kampanii prowadzonej w Wilnie przez Gaona Eliasza ben Szłomę Zalmana (1720–1797), najsłynniejszego rabinicznego oponenta chasydyzmu. Jak autor pisze, żądanie obłożenia chasydów kłatwą (*cheremem*) wcale nie spotkało się z entuzjastycznym poparciem kahału wileńskiego. Wręcz przeciwnie – kahał zażądał dowodów na nieprawowierność zwolenników

uznawano – obozowi misnagdów, zob. Rachel Manekin, *A Jewish Lithuanian Preacher in the Context of Religious Enlightenment: The Case of Israel Löbl*, „Jewish Culture and History” 13 (2012), nr 1–2, s. 134–152. Pomijam Löbla tu, jako że jego poglądy były przez współczesnych i potomnych odbierane jako reprezentatywne dla misnagdów, a nie haskali.

<sup>12</sup> Obszerne wypisy z *Nezed ha-dema* i dyskusja na temat stosunku Izraela Zamościa do chasydyzmu w: Raphael Mahler, *Diwre jeme Jisrael. Dorot acharonim*, t. 4, Merchavia 1956, s. 26–30, 160–163. Zob. też Szimon Dubnow, *Toledot ha-chasidut*, Tel Awiw 1967, s. 118; Chaim Liberman, *Kecad chokrim chasidut be-Jisrael*, „Bicaron” 16 (5715), t. 33, nr 1, s. 113–120; Gershom Scholem, *Ha-pulmus al ha-chasidut u-manhigeha be-sefer „Nezed ha-dema”*, „Zion” 20 (1955), s. 73–81; Israel Zinberg, *A History of Jewish Literature*, t. 9: *Hasidism and Enlightenment (1780–1820)*, tłum. Bernard Martin, New York 1976, s. 234–235. Tekst Maimona: *Salomon Maimons Lebensgeschichte*, t. 1–2, Berlin 1792 (wydanie polskie: Salomon Majmon, *Autobiografia*, tłum. Leo Belmont, t. 1–2, Warszawa 1913). Tekst Lefina: [Menachem Mendel Lefin Satanower], *Essai d'un plan de réforme ayant pour objet d'éclairer la nation Juive en Pologne et de redresser par là ses moeurs*, Varsovie [1791], wydanie krytyczne w: *Materiały do dziejów Sejmu Czteroletniego*, t. 6, oprac. Artur Eisenbach, Jerzy Michalski, Emanuel Rostworowski, Janusz Wolański, Wrocław 1969, s. 409–420. Jacques Calmanson, *Essai sur l'état actuel des Juifs de Pologne et leur perfectibilité*, Varsovie 1796; tenże, *Uwagi nad niniejszym stanem Żydów polskich y ich wydoskonaleniem*, z francuskiego przez J[uliana] C[zechowicza], Warszawa 1797.

<sup>13</sup> O błędach w czytaniu fragmentów tych tekstów poświęconych chasydyzmowi w odezwaniu od ich całości i wynikłych z tego przekłamaniach w interpretowaniu stosunku haskali do chasydyzmu zob. Marcin Wodziński, *Haskalah and Hasidism in the Kingdom of Poland: A History of Conflict*, tłum. Sarah Cozens, Oxford 2005, s. 17–33.

chasydyzmu, których Gaon nie był w stanie dostarczyć. Ostatecznie – w sytuacji konfliktu – Gaon obraził członków kahału, twierdząc, że „kahał nie jest w stanie zrozumieć tego, gdyż nie posiada kahał umiejętności kabalistów” (zob. poniżej). Z traktatu dowiadujemy się więc, że Gaon nie potrafił przedstawić przekonującej argumentacji przeciwko chasydyzmowi i że już pierwszy cherem z 1772 r. nie miał szerszego poparcia społecznego i wyszedł z wąskiego kręgu zwolenników Gaona przy sprzeciwie – lub co najmniej niechęci – zarządu gminy. Wydaje się więc, że antychasydzki krąg misnagdów był mniejszy niż tradycyjnie się zakłada, co zresztą znajduje pośrednie potwierdzenie w innych źródłach z epoki oraz we współczesnych badaniach<sup>14</sup>. Należy zaznaczyć, że wydarzenia z czasu pierwszego antychasydzkiego cheremu rozegrały się jeszcze przed narodzeniem Rosensohna, więc nie mógł być ich naocznym świadkiem, a co najwyżej znał na ich temat ustną tradycję. Zresztą trudno sobie wyobrazić, żeby jako rabin i członek rabinicznej elity miasta nie miał kontaktu z opowieściami o tak ważnym dla tej grupy wydarzeniu. Bezpośredni dostęp do wileńskich tradycji ustnych jest tu szczególnie ważny, jako że nie mamy innych tego typu świadectw niemal współczesnych wydarzeniom. Co więcej, Rosensohn równie krytycznie co do Gaona odnosił się też do ostatniej z wielkich fal prześladowań chasydów w Wilnie w latach 1799–1800, przypisując ją niskim pobudkom jednego z przywódców tej kampanii, Mojżesza ben Aszera (Mojżesza Aszerowicza), który „nie był prześladowcą jedynie tej sekty, ale był okrutnikiem i prześladował wszystkich, którego tylko mógł zgniebić”<sup>15</sup>.

Być może dzięki tej wiedzy Rosensohn zachowuje dystans wobec antychasydzkiej krytyki wychodzącej z kręgów misnagdów i w przeciwieństwie do Lefina czy jego galicyjskich uczniów nie uważa chasydyzmu za istotne zagrożenie. Wręcz przeciwnie – wyraźnie chasydyzmu broni przed zarzutami misnagdów, twierdząc, że „żadne dowody przeciwko im się nie znajdują, prócz prześladowania i łajania, uznając ich za heretyków”. Dotychczas za najstarsze takie haskalowe wystąpienia w obronie chasydyzmu uważaliśmy w Królestwie Polskim działania Jakuba Tugendholda

<sup>14</sup> Zob. np.: Immanuel Etkes, *The Gaon of Vilna: The Man and His Image*, tłum. Jeffrey M. Green, Berkeley 2002, s. 73–95. Graficzna ilustracja zjawiska w: Marcin Wodziński, *Chasydyzm. Atlas historyczny*, kartografia Waldemar Spallek, Kraków 2019, s. 38–41.

<sup>15</sup> Zob. niżej. O Mojżeszu Aszerowiczu i jego zaangażowaniu w kampanię antychasydzką zob.: Israel Klausner, *Wilna bi-tekufat ha-Gaon: ha-milchama ha-ruchanit weha-chewra-itt bi-kehilat Wilna bi-tekufat ha-Gra*, Jeruzalajim 1942, s. 27, 289; Yehoshua Mondshine, *Ha-maasar ha-rizon: maasar ha-rizon szel ha-admor rabi Sneur Zalman baal ha-Tanja*, Jeruzalajim 2012, s. 38–39 i indeks; Immanuel Etkes, *Rabbi Shneur Zalman of Liady: The Origins of Chabad Hasidism*, tłum. Jeffrey M. Green, Waltham 2015, s. 186–187.



z końca lat dwudziestych XIX stulecia, w Galicji – nieco późniejsze wystąpienia Jakuba Byka, a w Cesarstwie Rosyjskim – traktat Eliezera Zweifla *Szalom al Jisrael* z 1868 r.<sup>16</sup> Pismo Rosensohna przesuwają datę pierwszej takiej obrony o co najmniej dwie dekady. A to jest ważne nie tylko jako korekta faktograficzna. Znacznie ważniejsze jest to, że każe nam krytycznie spojrzeć na dominujące wyobrażenie o wrogich postawach prezentowanych zwłaszcza przez Lefina oraz jego kontynuatorów i zastanowić się, czy rzeczywiście były reprezentatywne dla haskali. I czy koncyliacyjne głosy Tugendholda, Byka, Zweifla, Daniela Neufelda, Isaaca Miesesa, a także znacznie liczniejsze ambiwalentne postawy Salomona Majmona, Jacques’a Calmansona, Alexandra Zederbauma, Salomona Peltyna i innych były tylko wyjątkiem i aberracją. A jeśli postawy takie nie były marginalne, to jak, kiedy i dlaczego przeciwne im postawy agresywnie antychasydzkie zdominowały wyobraźnię społeczną i uzyskały status normy? Czy nie było tak, że antychasydzkie filipiki Josefa Perla, Izaaka Bera Lewinsohna czy Judy Leiba Miesesa stały się najlepiej znaną postawą wobec chasydyzmu wiele lat po apogeum aktywności haskali w Europie Wschodniej właśnie dlatego, że były skrajne, szczególnie agresywne, a więc wyróżniające się na tle bardziej wyważonego dyskursu dominującego w tej sprawie? Temat wymaga zapewne dalszej analizy, zwłaszcza że podważa jeden z aksjomatów na temat „normatywnego” światopoglądu wschodnioeuropejskiej haskali.

Drugi, równie ciekawy wątek omawianego traktatu to współpraca między polskim i żydowskim oświeceniem. Jak wspominałem, tekst powstał na zamówienie Tadeusza Czackiego, który następnie wykorzystał go przy pisaniu jednego ze swych najważniejszych dzieł, *Traktatu o Żydach i karaitach*. Czacki za Rosensohnem wiernie wyjaśnił różne nazwy nadawane chasydom i streścił pochodzenie chasydyzmu od „Izraela Hirszowicza”, czyli Izraela ben Hirsza (a nie, jak przekazuje znana tradycja, Izraela ben Eliezera)<sup>17</sup>, znanego jako Baal Szem Tow lub Beszt (1700–1760), który

<sup>16</sup> O Jakubie Byku zob. Szmuel Werses, *Ben szene olamot: Jaakow Szmuel Bik ben haskala la-chasidut. Ijun mechudasz*, „Gal-Ed” 9 (1986), s. 27–76 (w przypisach obfita wcześniejsza literatura na ten temat). O Eliezerze Zweiflu zob. Gloria Wiederkehr-Pollack, *Eliezer Zweifel and the Intellectual Defense of Hasidism*, Hoboken 1995; Shmuel Feiner, *Ha-mifne be-haarachat ha-chasidut. Eliezer Zweifel weha-haskala ha-metuna be-Rusja*, „Zion” 51 (1986), nr 2, s. 167–210. Zob. też Eliezer Zweifel, *Szalom al Jisrael*, red. Awraham Rubinstein, Jeruzalajim 1972.

<sup>17</sup> Co ciekawe, mimo silnej tradycji w kulturze żydowskiej, by dziedziczyć w rodzinie imiona przodków, imię Eliezer nie pojawia się wśród potomków Beszta, podczas gdy imię Hirsz jest stosunkowo popularne, począwszy od syna po kilku prawnuków.

czytał swe nauki od ojca, a ten z kolei dzięki wcześniejszemu pobytowi w Turcji poznał nieznane rękopisy kabalistyczne Izaaka Lurii Aszkenazego<sup>18</sup>.

Dość wiernie Czacki przytoczył też za Rosensohnem podstawowe nauki chasydyzmu, w tym streszczenie pierwszych rozdziałów najśłynniejszego dzieła Szneura Zalmana z Ladów *Likute amarim*, czyli *Tania*, które w traktacie zostały częściowo przytoczone, a częściowo sparafrazowane (i jest to zapewne najstarsze tłumaczenie *Tanii*).

Ale co najważniejsze, Czacki powtórzył za Rosensohnem niemal dosłownie opinię o nierozsądnym zacierzewieniu przeciwników chasydyzmu, w tym wymienionego z imienia „Eliasa rabina wileńskiego”, skąd wyciągnął wniosek osłabiający antychasydzką krytykę, którą Czacki znał z innych źródeł<sup>19</sup>. To doskonały przykład współpracy między polskim i żydowskim przedstawicielem oświecenia, co ważne – interakcji obustronnej. Oczywiście nie znaczy to, że Czacki i Rosensohn wystąpili tutaj jako pełnoprawni współpracownicy. W pewnym sensie mamy tu do czynienia z dość typowym przednowoczesnym modelem zależności między polskim arystokratą i „jego” Żydem. Czacki zamawia opracowanie naukowe, Rosensohn zamówienie realizuje i jest dumny z kontaktów z tak znakomitą postacią (zob. informację o tym w jego autobiografii), a na koniec Czacki niemal dosłownie przepisuje fragmenty jego tekstu, nawet o informatorze nie wspominając. Wpisuje się to również w ogólniejszy haskalowy model zależności między wczesnymi polskimi maskilami i ich arystokratycznymi patronami: Mendlem Lefinem (1749–1826) i Adamem Kazimierzem Czartoryskim (1734–1823); Abrahamem Sternem (1762–1842) i Stanisławem Staszicem (1755–1826); również – mniej znanym – Karlem Baecherem (Bachem) (1756–1829) i Józefem Janem Kantym Ossolińskim (1707–1780), a potem Janem Potockim (1761–1815)<sup>20</sup>. Ale to też doskonały przykład, w jaki sposób maskile i przedstawiciele polskiego oświecenia wzajemnie wpływali na rozwój swej wiedzy i swoje światopoglądowe postawy. Najpierw Czacki – z powodu braku dostępnych mu źródeł w językach nieżydowskich – zamówił u Rosensohna traktat

<sup>18</sup> Zob. Tadeusz Czacki, *Rozprawa o Żydach i karaitach*, Wilno 1807, s. 104.

<sup>19</sup> Zob. tamże. Jak się wydaje, Czacki uzyskał pierwsze informacje o chasydyzmie już w czasie Sejmu Czteroletniego (1788–1792) – być może dzięki zaangażowaniu w reformy państwowe i negocjacje z przedstawicielami społeczności żydowskiej w Rzeczypospolitej.

<sup>20</sup> Mimo sporej liczby takich relacji temat mecenatu w dziejach haskali ciągle czeka na opracowanie; o patronacie haskali w drugiej połowie XIX stulecia w Cesarstwie Rosyjskim zob. Svetlana Natkovich, „*What Is Permitted to Jupiter Is Not Permitted to an Ox*”: *Maskilim as a Class Phenomenon*, „*Jewish Social Studies*” 27 (2022), nr 3, s. 158–188.



o chasydyzmie, skłaniając go w ten sposób do wyrobienia sobie i wyrażenia opinii na ten temat. Następnie Rosensohn w istotny sposób ukształtował opinię Czackiego o chasydyzmie, nawet jeśli w kilku istotnych elementach *Rozprawa o Żydach* jest od pisma Rosensohna niezależna. A następnie traktat Czackiego stał się jednym z najważniejszych źródeł na temat historii społeczności żydowskiej w Europie Wschodniej zarówno dla czytelników chrześcijańskich, jak i żydowskich<sup>21</sup>.

Trzeci, szczególnie godny uwagi aspekt traktatu Rosensohna to nieznane z innych źródeł opowieści i szczegóły faktograficzne. Wspominałem już o sporze między Gaonem Wileńskim i tamtejszym kahałem, co rzuca zupełnie nowe światło na naturę antychasydzkiej opozycji i w dużej mierze wyjaśnia, dlaczego okazała się tak nieefektywna. Inne interesujące detale to wywiedzenie rodziny twórcy chasydyzmu, Izraela ben Eliezera (Beszta), z Węgier, a nie z Podola (jak chce dominująca tradycja) czy Rumunii (jak ostatnio dowodził Moshe Idel)<sup>22</sup>. Bardzo ciekawa jest też nieznana z innych źródeł opowieść o ojcu Beszta, występującym tu pod imieniem Hirsz, który jako poseł cesarza rzymskiego Eldrycha (chronologicznie mogłoby chodzić o cesarza rzymskiego narodu niemieckiego Leopolda I Habsburga) wyjechał do Turcji, gdzie uzyskał dostęp do nieznanymi rękopisów Izaaka Lurii Aszkenazego (trzeba jednak dodać, że z tekstu nie wynika jednoznacznie, czy Eldrych to imię cesarza, czy imię ojca Beszta).

<sup>21</sup> Zob. [Wincenty Krasiński,] *O Żydach w Polsce. Tłumaczenie nowo wydane w Warszawie w Francuskim języku dziełka przez pewnego jenerała polskiego, posła na Sejm*, „Rozmaitości” [dodatek do „Gazety Korrespondenta Warszawskiego”] (1818), nr 8, s. 31; W.B., *List obywatela z prowincji do swego przyjaciela mieszkającego w Warszawie*, „Rozmaitości” (1818), nr 29, s. 137–140; N., *Nowe dzieło*, „Orzeł Biały” 3 (1819), nr 2, s. 23–26; Julian Ursyn Niemcewicz, *Lejbe i Sióra, czyli Listy dwóch kochanków. Romans*, Warszawa 1821, s. v–x; Józef Sołtykowiec, *O przyczynach wewnętrznych i najbliższych tudzież zewnętrznych i dalszych nędzy naszych włościan z wyłożeniem sposobów zniszczenia tychże przyczyn i ich skutków*, Kraków 1815, s. 129–130; Walerian Łukasiński, *Uwagi pewnego oficera nad uznaną potrzebą urzędzenia Żydów w naszym kraju i nad niektórymi pisemkami w tym przedmiocie teraz w druku wyszłemi*, Warszawa 1917, s. 7, 10–11; Jan Alojzy Radomiński, *Co wstrzymuje reformę Żydów w kraju naszym i co ją przyspieszyć powinno?*, Warszawa 1820; Mowsza Jankielowicz [Julian Ursyn Niemcewicz], *O szkodkach aby reforma Żydów w Polsce mogła być skuteczną, przez Mowszę Jankielowicza*, Warszawa 1819, s. 7, 11; Jakub Tugendhold, *Dumania Izraelity na warcie w pierwszych dniach grudnia 1830 roku*, Warszawa 1831, s. 4. O wpływie Czackiego na Orzeszkową zob. Irena Butkiewiczówna, *Powieści i nowele żydowskie Elizy Orzeszkowej*, Lublin 1937, s. 3.

<sup>22</sup> Zob. Moshe Idel, *“In the State of Walachia, Near the Border” or: Was the Besht Indeed Born in Okopy?*, [w:] *Religious Frontiers of Europe*, red. Sorin Şipoş, Enrique Banús, Károly Kocsis, Oradea–Debrecen 2008, s. 14–20; tenże, *R. Israel Ba’al Shem Tov “in the State of Walachia”*: *Widening the Besht’s Cultural Panorama*, [w:] *Holy Dissent: Jewish and Christian Mystics in Eastern Europe*, red. Glenn Dynner, Detroit 2011, s. 69–103.

O ile wiem, ta tradycja nie pojawia się w żadnych znanych nam wersjach rodowodu twórcy chasydyzmu i nie bardzo wiadomo, skąd Rosensohn mógł ją zaczerpnąć. Choć historia przypomina nieco kanoniczną wersję opowieści o Beszcie uczącym się z pism mitycznego Adama Baalszema<sup>23</sup>, przekaz spisany przez Rosensohna zdaje się wywodzić z innej i niezależnej tradycji.

Poznawczo wartościowe są również te drobne wiadomości, które nie przynoszą wprawdzie nowych informacji, nieznanymi z dotychczasowych źródeł, ale potwierdzone przez naoczny i dość bezstronny świadek dają inne współczesne świadectwa, jak np. wzmianka o ekstatycznych formach modlitwy litewskich przywódców chasydyzmu czy przekaz o dystrybucji literatury antychasydzkiej na początku XIX w.

\*\*\*

Przytoczony poniżej tekst traktatu został opracowany zgodnie z polskimi zasadami edycji XIX-wiecznych tekstów źródłowych<sup>24</sup>. Najważniejsze zmiany w stosunku do oryginału to nadanie mu tytułu, uwspółcześnienie interpunkcji, standaryzowanie pisowni wielkich i małych liter, znaków podwójnych oraz znaków i, j, y. Z wyjątkiem skrótów pospolitych wszystkie wyrazy i zwroty zapisane w oryginale jako skróty zostały w niniejszej edycji rozwinięte do pełnego zapisu, przy czym rozwinięcia ujęto w nawiasy kwadratowe. Nawiasami kwadratowymi oznaczone zostały także uzupełnienia, rekonstrukcje wersji wątpliwych, fragmentów uszkodzonych, a także objaśniające wtrącenia do tekstu oryginału. Fragmenty nieodecztane zostały zaznaczone wielokropkiem. Tekst opatrzony jest dwoma rodzajami przypisów. Przypisy literowe pochodzą od Rosensohna (zachowałem występujące w oryginale omyłki w numeracji). Natomiast moje przypisy, dodane w numeracji ciągłej, w zasadzie ograniczają się do zidentyfikowania występujących w źródle miejsc, postaci, tytułów i cytatów oraz objaśnienia fragmentów niejasnych czy błędów autora.

<sup>23</sup> Zob. *Księga ku chwale Baal Szem Towa. Sefer Szivchej haBeszt*, tłum. i oprac. Jan Doktor, Kraków 2011, s. 49–54; Chone Shmeruk, *Ha-sipurim al R. Adam Baal Szem we-gilgulehem be-nuschaot sefer „Sziwche ha-Beszt”*, „Zion” 27 (1963), s. 86–105.

<sup>24</sup> Ireneusz Ihnatowicz, „Studia Źródłoznawcze” 7 (1962), s. 99–123. Angielskie tłumaczenie traktatu i niniejszego opracowania zostanie opublikowane osobno jako *The First Maskilic Treatise on Hasidism*, [w:] *Here and There: Jewish Religious Life in Lithuania*, red. Lara Lempriere, Shaul Stampfer, Marcin Wodziński, Leiden 2023.

### [Traktat o chasydyzmie]

Nizeli przystąpiemy do właściwego opisu sekty nazwanej chasidim, trzeba nam mieć wiadomość następującą: Umiejętność, którą Izraelici nazywają kabałą, jest podzielona na trzy części, to jest:

1mo. Wiedzieć Imiona Boskie i własności Jego.

2do. Sposób czczenia Pana Boga.

3tio. Twierdzą kabaliści, że przez takową umiejętność można cuda czynić i rzeczy nadnaturalne wyprowadzać.

Co do pierwszej części należy wiadomość o dziesięciu sefirot<sup>25</sup>, które są własnościami Boga, np. nazwano sefira Chochma, co właściwie znaczy mądrość, a przez tę to samą własność oznacza ją, którą to Bóg rządzi światem i udziela wszystkim stworzeniom mądrości.

Nazwana sefira Geywura, co właściwie znaczy męstwo, oznacza ją przez tę to własność, którą Bóg pokonywa narody, niszcza królestwa i nadaje stworzeniom męstwo.

Sefira Chesed, co właściwie oznacza litość, czyli dobroć, oznacza ją przez to tę własność, którą Bóg lituje się nad biednymi i podnosi ich do szczęśliwości, której i wszystkim stworzeniom udziela. A twierdzą także kabaliści, że się znajduje dziesięć sefirot, które są przeciwne wyż wyrażonym przymiotom boskim, i tak sefira Chochma, skąd pochodzi mądrość do wszystkich bezbożnych, szkaradnych i niegodziwych uczynków. Sefira Geywura oznaczająca męstwo, które służą do zabójstwa, łupiestwa i do innych złych uczynków użycia tej mocy. Sefira Chesed oznaczająca litość dla niegodziwych, darowanie im wykroczenia i zbrodnie popełnione itd. Takowe zaś miejsca, z którego te dziesięć złych sefirot pochodzą, nazywają Kejlipa. Chociaż wszyscy Izraelici mają jasne wyobrażenie, że Bóg nie jest żadną materią i nie można mu żadnej cielesnej własności przypisywać, jednak pozwolili sobie użyć tych wyrazów dla lepszego wyrozumienia, gdyż i w Biblii znajdują się wyrazy, które własności Boskie niby cielesne oznaczają, np. ręka Boska, oko Boskie. Twierdzą także kabaliści, że człowiek przez dobre uczynki i modlitwy może skłonić niektóre z dobrych sefirot na siebie i pod[d]ać się pod ich panowanie.

Przeciwnie zaś przez złe uczynki i zbrodnie ściąga na siebie człowiek ducha tej Kejlipy i pod[d]aje się zupełnie pod moc onej.

<sup>25</sup> Dla czytelności tekstu różne formy zapisu i odmiany tego wyrazu sprowadziłem do dwóch podstawowych form: *sefira* (sg.) i *sefirot* (pl.).

Twierdzą kabaliści, że każdego człowieka dusza ma swoje miejsce w niebie, z którego jest wzięta, i według takiego miejsca ma się rządzić.

### [10] Tradycja tej umiejętności

Mojesz wziął ją na górze Synaj od Pana Boga, podał ją uczniowi swemu prorokowi Jozue, ten zaś podał ją innym prorokom, a tak jeden od drugiego nabyli jej następnie aż do proroka Ezra<sup>26</sup>, ten zaś podał Zgromadzeniu składającemu się ze stu dwudziestu osób, które Zgromadzenie zebrało się po ruinie kościoła Jerozolimskiego, nazwano one Keyneseth Hageydola<sup>27</sup>, czyli Wielkie Zgromadzenie<sup>28</sup>; to Zgromadzenie podało Symonowi synowi Jochy (po hebrajski Symon Ben Juchoj)<sup>29</sup>. Ten Symon Ben Jochaj, będąc oskarżonym przed królem<sup>a</sup>, musiał uciekać, udał się do jaskiń, tam przepełdzając lat 13, ułożył księgę pod tytułem *Zohar*, traktującą obszernie o tej umiejętności, lecz ta księga nie została wówczas drukowana z przyczyn niewiadomych.

Tenże Symon Ben Jochaj podał tę umiejętność wielu talmudystom, co oddali tym, których Izraelici nazywają *Geyonym*, to jest wielkim ludziami<sup>30</sup>, którzy następowali po talmudystach, od nich dostał Abraham syn Dawida, wydawca wykładu na książkę nazwaną *Sefir Jeycyra*<sup>31</sup>. Od niego dostał syn jego Izaak, od niego dostał Elozor, wydawca książki nazwanej *Rokieach*<sup>32</sup>, od niego dostał Mojzesz syn Nachmana, nazwany u Żydów przez abrewiacją Ramban<sup>33</sup>, dostał także od Izaaka Majmonides<sup>b</sup>. W r. 5300 po

<sup>26</sup> Czyli Ezdrasza.

<sup>27</sup> *Kneset ha-gdola* (hebr.) dosł. ‘Wielkie Zgromadzenie’ – wedle rabinicznej tradycji naczelną instytucją żydowskiego życia religijnego w okresie Drugiej Świątyni i okresie hellenistycznym.

<sup>28</sup> Por. Miszna, *Awot* 1:1.

<sup>29</sup> Szimon bar Jochaj (ok. 100–160 n.e.), tanaita, któremu legendarnie przypisuje się autorstwo najważniejszego tekstu żydowskiego mistycyzmu, czyli *Zoharu*, powstałego w rzeczywistości w XIII stuleciu w Hiszpanii.

<sup>a</sup> [Przypis Rosensohna:] Historia tego Symona najduje się w Myschnie Szabat fol. 33.

<sup>30</sup> *Geonim* (hebr.) ‘geniusze’, tradycyjny tytuł rektorów babilońskich akademii talmudycznych między wiekiem VII a XI.

<sup>31</sup> *Sefer jecira* (hebr.) ‘Księga stworzenia’, jeden z najstarszych tekstów żydowskiego mistycyzmu, powstały w późnej starożytności, zwykle datowany na II w. n.e.

<sup>32</sup> *Sefer ha-rokeach* (hebr.) ‘Księga aptekarza’, pietystyczne dzieło kabalisty i jednego z twórców średniowiecznego chasydyzmu niemieckiego, Elazara ben Jehudy z Wormacji (XII–XIII w.).

<sup>33</sup> Mosze ben Nachman, znany jako Nachmanides albo Ramban (1194–1270), hiszpańsko-palestyński rabin, lekarz i kabalista, jedna z najważniejszych postaci średniowiecznego judaizmu, zwłaszcza nurtu mistycznego.

<sup>b</sup> [Przypis Rosensohna:] Lubo powszechnie twierdzą, że Majmonides nie posiadał umiejętności kabały, bo był filozofem, i tak się nawet pokazało i z dzieła jego pt. *More*

stworzeniu świata<sup>c</sup> zrodził się Lurya<sup>34</sup>. Ten, przyszedłszy do starszych lat, miał niezwykłą chęć do tej umiejętności, z tej przyczyny udał się do Egiptu w zamiarze szukania tej umiejętności, a przynajmniej śladów Majmonidesa, wiedząc, że Majmonides zmarł w Egipcie. Tam w bibliotece Majmonidesa znalazł bardzo wiele książek pisanych traktujących o tej umiejętności, które przeczytawszy tak wiele profitował, iż go uznano za najslawniejszego kabalistę i przypisywano onemu czynienie cudów i rzeczy nadnaturalnych, jak o tym wyrażono w książce pod tytułem *Szwochej Izaaka Lurii*, czyli Pochwała Izaaka Lurii<sup>35</sup>. Ten zaś osobliwie rozszerzył tę umiejętność i napisał bardzo wiele książek w tej materii, które w ów czas nie zostały drukowane. Zmarł w Świętej Ziemi roku 5335 [1575] w mieście nazwany Cfas<sup>d</sup>.

### Tradycja względem modlitw żydowskich

Podczas egzystencji kościoła Jerozolimskiego<sup>36</sup> czyniona ofiara Panu Bogu w tymże kościele dwa razy na dzień, rano i wieczór; po takowych ofiarach mieli bardzo krótką modlitwę, postanowioną przez umiejętność kabały, aby mogli na siebie pobudzić dobrych sefirot. Lecz nie wszyscy Izraeliciele jedną modlitwą tylko – każda rodzina z dwunastu rodzin dzieci Jakuba<sup>37</sup> syna Izaaka miała osobną bardzo krótką modlitwę podług ustanowionej przez kabałę według miejsca, skąd jej dusza swój początek miała.

[11] Po ruinie zaś kościoła<sup>38</sup>, gdy nie można było ofiary czynić, rodzinie zostały pomieszane, a nie można też było wiedzieć, do której każdy człowiek z osobna należał ani też z jakiego miejsca jego dusza miała swój początek, starało się Wielkie Zgromadzenie przez tę kabałę ustanowić

*Newochim*. Jednak w księdze pod [tytułem] *Mogdal Oz* pisze, że Majmonides posiadał umiejętność i dostał oną na schyłku swojego życia.

<sup>c</sup> [Przypis Rosensohna:] Wedle hebrajskiego kalendarza po stworzeniu świata dopiero okazuje się lat 55[5]5 [1805].

<sup>34</sup> Izaak Luria Aszkenazy (1534–1572), palestyński kabalista aktywny głównie w Safed, twórca szkoły kabały luriańskiej, jedna z najważniejszych postaci nowożytnego mistycyzmu żydowskiego.

<sup>35</sup> *Sziwchej ha-Ari* (hebr.) ‘Księga ku chwale Lwa’ – popularny zbiór opowieści hagiograficznych o życiu i działalności Izaaka Lurii Aszkenazego.

<sup>d</sup> [Przypis Rosensohna:] Ta tradycja nie jest tam ściśle regularnie wzięta, gdyż czasami przez uczniów niewiadomych była od jednego do drugiego przesyłana, a wyszczególnienie tylko ci, którzy byli sławni w tym... [‘Cfas’ to hebrajska (w wymowie aszkenazyjskiej) nazwa miasta Safed w północnej Galilei, znanego ośrodka kabalistów].

<sup>36</sup> Chodzi o Świątynię Jerozolimską.

<sup>37</sup> Dwanaście plemion Izraela wywodzonych od dwunastu synów patriarchy Jakuba.

<sup>38</sup> Chodzi o zburzenie Świątyni Jerozolimskiej w 70 r. n.e.

modlitwę powszechną dla wszystkich jednakową, która by te same mogła skutki odebrać, co i ofiara<sup>39</sup>.

### Opis sekty nazwanej Chasidim

Pierwszy ich rabin nazwany był Izrael Hirszowicz w mieście Mezeboza<sup>40</sup>, urodził się – jak jest tradycja – w Węgrach, został znanym około r. 5500 [1740]. Twierdzą ludzie tej sekty, że ojciec jego Hirsz był w łaskach cesarza Rzymu, znanym był pod imieniem Eldrycha i że cesarz Rzymu posłał go w poselstwie do Turków, a będąc w Turczyźnie, dostał wiele ksiązek pisanych przez wyż wyrażonego Izaaka Lurii, ten zaś Hirsz od[d]ał swemu synowi Izraelowi rabinowi tej sekty, który ucząc tego, został wielkim kabalistą i tak postąpił w tej nauce, iż pokazywał cuda i rzeczy nadnaturalne i ludzie takowej sekty co dzień te cuda opowiadają, jako też niektóre cuda w ksiązkach tej sekty są umieszczone.

Różnicy między ludźmi takowej sekty i innymi są następujące.

**Primo** w modlitwach tej sekty niektóre słowa odmienione, niektóre opuszczone, a niektóre zbyt umniejszone, twierdząc, że przez umiejętność kabały modlitwa, która by mogła [służyć] wszystkim familiom, ma być taka, jaką oni modlą się, potwierdzają, że w ksiązce pod ty[tułem] *Zuhar* wydanej przez Symona Ben Jochaj, który był najslawniejszym kabalistą i pierwszy, który odebrał modlitwę od Wielkiego Zgromadzenia<sup>41</sup>. Opisane są modlitwy temi słowy, których oni w modlitwach używają<sup>d</sup> i twierdzą, że wszyscy Żydzi przez różne nieszczęścia i niewoli, których doznali po wygnaniu ich z Jerozolima, a nie mając książki *Zuhar*, gdyż nie była drukowaną [sic!] aż dopiero przed 200 latami, zapomnieli prawdziwy sposób modlenia się, który był ustanowiony przez Wielkie Zgromadzenie. Jeszcze mają obrządki następne, których przyczyny objaśnia się przez wyciąg z książki wydanej przez rabina tejże sekty pod tyt. *Likutej amorim*, czyli *Tania*.

<sup>39</sup> Por. tę tradycję w: Talmud babiloński, *Brachot*, fol. 33a.

<sup>40</sup> Twórca chasydyzmu Izrael z Międzyboża na Podolu w innych źródłach nie występuje jako syn Hirsza, lecz Eliezera. Określenie Beszta jako „Izraela Hirszowicza” pojawia się niekiedy w polskich tekstach w XIX w., zapewne za Czackim, który zaczerpnął tę informację od Rosensohna; zob. np. [Kraśiński], *O Żydach w Polsce...*, s. 31; A[braham] Paprocki, *Krótki rys dziejów ludu izraelskiego od jego początku aż do naszych czasów (dla Izraelitów) ułożył...*, Warszawa 1850, s. 297.

<sup>41</sup> Zob. przyp. 27.

<sup>d</sup> [Przypis Rosensohna; błąd numeracji tamże:] Także w modlitwach, które wydał Izaak Luria sławny kabalista, opisano to, jako oni się modlą, i wraz w ksiązce p.t. *Jad Hachazaka* wydanej przez Majmonidesa fol. 154 i tak modlitwa jest opisana [chodzi o kodeks halachiczny Majmonidesa *Miszne Tora*].



*Secundo* przed modlitwą swoją wprzód mają zwyczaj godzinę lub pół godziny niby zostawać w wielkich myślach i zastanowieniu się, w czasie zaś modlenia się odprawiają swoje modlitwy z największą gorliwością, największą siłą oraz z taką radością, że nawet klaskają w ręce.

3tio śpiewają chętnie, są niemal zawsze wesołemi i nie cierpią smutku.

4to chętni dają jałmużnę, a zwłaszcza posyłają wsparcia dla ubogich znajdujących się w Ziemi Świętej.

Wszystkie przyczyny tych czynności objaśniają się przez następujący wyciąg z księgi *Lekutej amorim*, czyli *Tania*<sup>42</sup>.

### **Wyciąg krótki z książki *Lekutej amorim*, czyli *Tania***

Każdy Izraelita, poczciwy lub występca, ma dwie duszy, jedną pochodzącą z Kejlipy nazwanej Noga<sup>43</sup>, z takowej duszy pochodzą wszystkie złe własności, jako to gniew, [12] pycha, lenistwo, smutek, chętnie się i chęć do wszystkich cielesnych rozkoszy i rozwiązłości<sup>44</sup>.

Drugą duszę właściwie pochodzącą od Boga i niby jest jakąś częścią Bóstwa<sup>45</sup>, lubo ludzie nie są w stanie dokładnie tego zrozumienia<sup>46</sup>.

Dusza pochodząca z miejsca Kejlipy nazwanego Noga mieszkanie jej w sercu w lewej komorze, gdzie się krew znajduje, z tej przyczyny wszystkie złe chęci mają swój początek w sercu i rozchodzą się razem z krwią po wszystkich częściach ciała, wchodzi nawet i do mózgu i podają, aby obmyślił i o ich wykonaniu, jak i bieg krwi poczyna się w sercu, rozchodzi się po całym ciele i dochodzi do mózgow. Mieszkanie zaś duszy pochodzącej od Boga jest w mózgach, gdy miłość z gorliwością człowieka ku Bogu powstaje z pomyślenia takowych rzeczy, którego pobudzają do miłości ku P[an]u Bogu, oraz radość z wszechmo[c]ności Pana Boga powstaje z pomyślenia takowych rzeczy, jak niżej obszerniej zobaczymy<sup>47</sup>. Te dwie duszy walczą jedna przeciw drugiej, gdyż dusza pochodząca od Pana Boga chce panować nad

<sup>42</sup> *Likute amarim*, znane szerzej pod tytułem *Tania*, to najważniejsze dzieło cadyka Szneura Zalmana z Ladów (1745–1812). Rosensohn chyba posługuje się pierwszym wydaniem *Tanii* ze Sławuty z 1796 r.

<sup>43</sup> *Klipot* (hebr.) ‘skorupy’ albo ‘łuski’ – w *Zoharze* i kabale luriańskiej reprezentują nieczyste siły kosmiczne; *klipat noga* (hebr.) ‘łśniąca łuska’ – stan nieczystych sił, których fizyczność jest wymieszana z elementem świętym, a przez to obdarzona potencjałem wyzwolenia z nich iskier świętości.

<sup>44</sup> Parafraza księgi *Tania*, rozdz. 1. Dziękuję Wojciechowi Tworkowi za pomoc w zlokalizowaniu cytatów i parafraz *Tanii*.

<sup>45</sup> Por. Hi 31,2.

<sup>46</sup> Por. *Tania*, rozdz. 2.

<sup>47</sup> Niemal dosłowny cytat, z pominięciem terminologii technicznej i cytatów biblijnych, z: *Tania*, rozdz. 9.

wszystkimi członkami i aby wszystkie członki człowieka zupełnie pod[d]ały się jej panowaniu, to jest, aby mózg tyle o rzeczach takich myślał, które by mogły pobudzić człowieka do gorliwej miłości ku P[anu] Bogu oraz wzbudziły bojaźń Bożą; moc mówienia, aby tylko była używaną do czczenia Słowa Bożego, to jest Biblii, Talmudu itd. Moc wszystkich członków ma być tylko używana do czynienia zadosyć powinnościom religicznym i stara się doprowadzić swe panowanie do takiego stopnia, żeby nawet dusza pochodząca z Kejlipy pokonaną została i żadnej chęci do czynienia złego nie miała, jak tylko do wyż wyrażonych rzeczy, to jest chęć do czci P[ana] Boga.

Przeciwnie zaś dusza zła pochodząca z Kejlipy stara się, aby człowiek ze wszystkimi swemi członkami pod[d]ał się jej panowaniu i aby wszystko to uczynił, co ona chce. Jeżeli człowiek przyjdzie do tego stanu, że dusza pochodząca od Boga tak weźmie górę nad duszą pochodzącą z Kejlipy, że nie tylko ją ze wszystkim przewycięży, lecz i nakłoni, aby to tylko chciała, co i dusza pochodząca od Boga, i żeby swemi złemi chęciami zupełnie wzgardziła, w takim stanie nazywa się człowiek zupełnie pocziwym. Przeciwnie zaś, gdy dusza pochodząca z Kejlipy weźmie górę nad duszą pochodzącą od Boga i nakłoni ją do czynienia złych występków, w takim stanie nazywa się zupełnie przestępca<sup>48</sup>.

Średni zaś człowiek nazywa się ten, który 248<sup>e</sup> przykazań pełni<sup>49</sup>, a zaś 365 zakazów nie przestępuje religijnych, w którym dusza pochodząca z Kejlipy ma jednak skłonność do wszystkich swych chęci, ale że dusza pochodząca od Boga nie dozwala jej tych złych skłonności wykonać. [13] Wiadomo, gdy dwóch walczą między sobą, chociaż jeden przewyższa siłą swoją drugiego, a jest leniwym i smutnym, nie pokona swego przeciwnika, lecz zostaje pokonanym. Tak się też ma z duszami walczącymi między sobą<sup>50</sup>. Stąd człowiek chcący czcić P[ana] Boga powinien się starać wszystkich smutków unikać, być wesołym, aby jego dusza pochodząca od Boga nabierała męstwa do pokonania swej przeciwniczki<sup>f</sup>. Dla uniknięcia zaś smutków dają się następnie rady:

<sup>48</sup> Por. *Tania*, rozdz. 10.

<sup>e</sup> [Przypis Rosensohna:] Cała religia hebrajska zawiera się w punktach ogólnie 613, z których 248 są powinnością Izraelita zawsze wykonywać, np. wybudowanie kuczek, kładnienie codziennie ceremonie Tejfilim na czele i ręce, uczenie się codziennie Biblii i Talmudu i tym podobnych, zaś 365 punktów są zakazem, jako na przy[kład]: nie kraść, nie świadczyć fałszywego i tem podobnych.

<sup>49</sup> Por. *Tania*, rozdz. 12.

<sup>50</sup> Por. *Tania*, rozdz. 26.

<sup>f</sup> [Przypis Rosensohna:] Z tej przyczyny ludzie należące do takowe sekty z największą radością odpowiadają swoje modlitwy, że nawet klaskają rękoma swemi.

Primo, gdy smutek pochodzi ze złego powodzenia, nie potrzeba się smucić, być to może na jego dobra, ponieważ człowiek nie może przeniknąć, co jest dla jego dobrym, a co złym. Secundo, jeżeli zaś smutek pochodzi z obrazy Boga, jednak nie powinien się znajdować w czasie czczenia Boga, lecz na inny czas odłożony, jak niżej opiszemy<sup>51</sup>.

Gdyby zaś podczas modlitwy i czczenia Boga przyszła człowiekowi jaka myśl zła, nie powinien się smucić i myśleć, że ta jego modlitwa nie jest przyjęta, gdyż dusza pochodząca z Kejlipy, walcząc zawsze przeciw duszy pochodzącej od Boga, wtenczas, kiedy człowiek się modli i dusza pochodząca od Boga zbliża się do P[ana] Boga, najwięcej walczy, aby mogła, jeżeli nie odprowadzić, przynajmniej przeszkodzić. Więc człowiek powinien takie złe myśli oddalić i z największą usilnością i radością czcić Boga, i dawać duszy pochodzącej od Boga pomoc do przewyciężenia tamtego<sup>52</sup>. Jeżeli zaś znajduje taki człowiek, który żadnych w sobie pobudek do czczenia P[ana] Boga nie ma, co pochodzi z rozszerzenia się panowania duszy pochodzącej z Kejlipy, wtedy sposób jest taki: człowiek powinien sobie czas oznaczyć, w którym by swoim ciałem pogardził, wystawiając sobie wszystkie złe czynności, które popełnił w swoim życiu, i grzechy, którymi Boga napełniającego cały świat obraził; taką myślą dusza pochodząca z Kejlipy zostanie niejako pokonana, a dusza od Boga weźmie górę<sup>53</sup>.

Lubo zaś po wystawieniu sobie wszystkich wyżej wyrażonych punktów przyjdzie człowiekowi wielki smutek pochodzący z Kejlipy Noga, jednak na to nie uważając, gdyż to jest jemu potrzebno dla pokonania duszy złej, która także pochodzi z Kejlipy, jak jest wyżej wyrażono. Dla tej przyczyny można użyć smutek dla pokonania onej<sup>h</sup>. A po wystawieniu wszystkich grzechów swoich przypomnieć sobie powinien, że ma duszę [świętą] pochodzącą od Boga, której jest część Bóstwa, a ona się znajduje w ciele człowieka jako w niewoli i przez czczenie Boga, to jest przez czytanie i uczenie się Biblii i modlitwy, przybliży się ona do Boga. Z takich powodów radość wzmacnia się w człowieku do czczenia Boga z największą radością. A idąc takową

<sup>51</sup> Por. *Tania*, rozdz. 27.

<sup>g</sup> [Przypis Rosensohnna:] Stąd także pokazuje się przyczyna wielkiej radości czasu modlitw ludzi takowej sekty.

<sup>52</sup> Por. *Tania*, rozdz. 28.

<sup>53</sup> Por. *Tania*, rozdz. 29.

<sup>h</sup> [Przypis Rosensohnna:] Stąd jasno pokazuje się, iż smutek ludziom sekty takowej nie jest wolny, gdyż smutek pochodzi z Kejlipy Noga i wówczas tylko jest wolny, gdy on potrzebny jest do pokonania złej duszy pochodzącej z Kejlipy Noga. A z tej przyczyny zawsze są wesolemi i chętnie śpiewają, aby oddalili od siebie smutek, i dowód, że to jest przyczyna ich śpiewania, że nigdy nie śpiewają smutnego, lecz zawsze wesolego.

drogą, ażeby człowiek wzgardziwszy swoim ciałem i radość tylko czuł, co się tyczy użytkom duszy jego<sup>54</sup>. Takowoż można przyjść do tego stopnia, że będzie kochał bliźniego jak sam [14] siebie samego, co jest powinnością każdego Izraelity, albowiem człowiek, wzgardziwszy swoim ciałem i tylko uwagę położył na duszy, zapewna będzie kochać bliźniego, gdy[ż] dusza bliźniego oznacza także część Bóstwa jako jego samego, ponieważ wszystkie duszy pochodzą od Pa[na] Boga. Przeciwnie zaś, kiedy człowiek bardziej przywiązany miłością do ciała swego, a mało uważa na duszę swoją, tedy nie może kochać bliźniego, gdyż tylko czuje w tym prywatę, to jest spodziewając się użytku swojego ciała<sup>55</sup>. Każdy człowiek powinien starać się pełnić codziennie wszystkie powinności religiczne, które właściwie ciałem czynią się, nie zaś tylko zastanawiać się na czytaniu Biblii i Talmuda, do którego tylko potrzeba mocy mówienia i myśli, gdyż moc mówienia i myśli pochodzi z duszy pochodzącej od Boga, a przez użytek do czczenia, czyli chwaleń Boga, pociąga Duch Boski tylko na nią, a nie na duszę pochodzącą z Kejlipy, gdyż ona do tego wszystkiego najmniejszego wpływu nie ma. Jeżeli zaś człowiek czyni takie powinności, które się właściwie ciałem pełnią, tedy pociąga Duch Boski na duszę pochodzącą z Kejlipy. Gdyż dusza pochodząca od Boga nie mogłaby żadnym sposobem połączyć się z ciałem i onym władać, ponieważ ona jest to duchem, które nie może się połączyć z ciałem, [jak] tylko za pośrednictwem duszy pochodzącej z Kejlipy, która się znajduje we krwi człowieka, co razem duszę z ciałem łączy. Więc czyniąc powinności religiczne właściwym ciałem swoim, pociąga człowiek Duch Boski na duszę pochodzącą z Kejlipy i przeistacza ją, aby ona była tak świętą, jak dusza pochodząca od Boga, i z tych powodów im więcej człowiek położy siły cielesne[j] do pełnienia powinności religicznych i w modlitwach<sup>i</sup>, tym więcej pociąga Duch Boski na duszę pochodzącą z Kejlipy i bardziej ją przeistacza, że powinna być świętą, co jest wola Boga, aby zamienić duszę pochodzącą z Kejlipy na Świętą Duszę<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> Por. *Tania*, rozdz. 31.

<sup>55</sup> Por. *Tania*, rozdz. 32.

<sup>i</sup> [Przypis Rosensohna:] Z tej przyczyny ludzie takowej sekty modlą się z większą siłą i nie tak tylko klaskają rękoma, ale nawet niemal wszystkimi członkami w modlitwach ruchawość używają, jak oczywiście widziałem, że rabin takowej sekty skacze podczas modlitwy, krótko mówiąc, niemal wszystkie członki używa do czci P[ana] Boga. [Nie jest jasne, czy Rosensohn pisze tu o chasydyzmie Chabad i cadyku Szneurze Zalmanie z Ladów, o którym wiedział najwięcej i którym był najwyraźniej zainteresowany, czy może o innych litewskich grupach chasydów, których ekstatyczne formy modlitwy znajdują potwierdzenie również w innych źródłach].

<sup>56</sup> Por. *Tania*, rozdz. 35.

Dopiero zaś tak wyrozumianym zostanie to, co twierdzą talmudyści, że dawanie jałmużny ubogim tak ważne być powinno, jakoby pełnić wszystkie powinności religiczne. Członkami, jako to oczyma, rękami etc., pokonał część tylko duszy pochodzącej z Kejlipy znajdującą się tylko w takowych członkach i pociągał tylko na tę część Duch Boski, lecz nie na całą duszę pochodzącą z Kejlipy. Przeciwnie zaś przez dawanie jałmużny człowiek pociąga Duch Boski na całą duszę pochodzącą z Kejlipy, która się znajduje w całym ciele człowieka, gdyż przez tę jałmużnę mógł człowiek przynieść rozkosz całemu swojemu ciału, co jest życzeniem duszy pochodzącej z Kejlipy, a on nie [15] czyniąc to, lecz oddał te pieniądze ubogim, więc pokonał duszę całą pochodzącą z Kejlipy i naciągał na nią całą Duch Boski<sup>k 57</sup>.

Każda powinność religiczna, co człowiek pełni, powinna być czyniona z największą gorliwością<sup>□</sup>, czując w tym mniemaniu miłość ku Bogu oraz bojaźń Bożą, i jeżeli człowiek tak czyni, tedy ta powinność religiczna podnasza się i zupełnie przeistacza się w dziesięciu sefirot świętych, gdyż miłość ku Bogu i bojaźń Boża są skrzydłami powinności religicznych, przez które odnaszają się i mogą przeistaczać się w 10 sefirot Ś[więtych]. Jeżeli zaś człowiek czyni jaką powinność religiczną, nie czując miłości ku Bogu i bojaźni Bożej, tedy takowa powinność nie ma tej mocy, gdyby się mogła przeistoczyć w 10 sefirot Ś[więtych], ale pozostaje tymczasem na świecie nazwany[m] *Oylom Jejcyró*<sup>!</sup>, dopóki człowiek nie uczyni tę samą powinność, czując w tym momencie miłość ku Bogu i bojaźń Bożą, a spełniwszy ona z uczuciem miłości Boga i bojaźni Bożej, natenczas i wyż nadmieniona powinność uczyniona bez uczucia miłości bojaźni Bożej odnaszają się w miejscu i przeistaczają w dziesięć sefirot Ś[więtych]. Jeżeli zaś człowiek czyni powinność religiczną dla niejakowej prywaty, honoru

<sup>k</sup> [Przypis Rosensohna:] Z tej przyczyny tak chętnie dają jałmużny, a gdyż twierdzą w Talmudzie, iż lepiej dawać jałmużny poczciwym ludziom niżeli przestępcom, dlatego się posyła do ludzi takowej sekty, najwięcej do Świętej Ziemi, gdzie się ubodzy znajdują, gdyż tamci są zapewne poczciwsi niżeli tutejsi, albowiem zostawając tam w największej nędzy i niby w niewoli, oddalając się od swojej rodziny i miejsca, gdzie się rodził, zapewne utracą swoją pychę i chęć do złych czynków.

<sup>57</sup> Por. *Tania*, rozdz. 37.

<sup>□</sup> [Przypis Rosensohna:] Z tej przyczyny ludzie takowej sekty modlą się z największą gorliwością.

<sup>!</sup> [Przypis Rosensohna:] Wiadomo jest, JW. Panu, że kabałiści twierdzą, że znajdują się cztery światy, to jest Acyło, Breyjo, Jejcyró i Assyjo, jak widziałem i w dziele JW. Pana pisano, z tej przyczyny wyraziłem tymi słowami *Oylom Jejcyró*, co znaczy Świat Jejcyró. [We współczesnej wymowie standardowej *olam acilut* ('świat emanacji'), *olam bri'a* ('świat stworzenia'), *olam jecira* ('świat formowania') i *olam asija* ('świat działania') to cztery światy kabalistycznego drzewa życia].

i tym podobniem, tedy takowa czynność religiczna zostaje w niewoli pod mocą Kejlipy, skąd nie wychodzi, aż póki człowiek nie będzie żałował tego uczynku i nie uczyni pokuty przyzwoitej takowemu grzechowi<sup>58</sup>.

Sposób dobycia miłości Boga jest następujący. Primo, żeby człowiek myślał, że dusza w nim najdująca się jest właściwa część Boga, który napełnia i otacza wszystkie światy, i że takowa dusza najduje się w ciele jego jak niby w niewoli, i że w takim świecie, gdzie jest napełniony wszystkimi rozwiązłościami i chęcią do rozkoszów cielesnych, a z takowego wystawienia pobudza się litość nad duszą jego i przez takową litość nad duszą swoją, które jest częścią właściwą Boga, znajduje się miłość ku P[anu] Bogu. Secundo, w naturze człowieka jest pobudka do miłości bliźniego, gdyż widzi, że jest kochany od swego bliźniego, tym bardziej gdy człowiek pomyśli, że Bóg napełniający i otaczający wszystkie światy kocha go, gdy[ż] Bóg sam wyciągnął Izraelitów z Egiptu, a nie przez posłańca, jak pisze w Biblii słowa Boskie, „iż wstąpiłem z wysokości dla wydobycia Was z Egiptu”<sup>59</sup>, i twierdzą talmudyści, iż sam Bóg wydobył Izraelitów z Egiptu, a nie przez posłańców, dla pokazania im swojej miłości; zapewna człowiek pomyśliwszy o tym, wzbudzi w sobie miłość ku Panu Bogu<sup>60</sup>.

Pobudki zaś do bojaźni Pana Boga są tym sposobem, ażeby człowiek pomyślał, że Bóg stwórca wszystkich światów wyższych i niższych oraz napełniający i otaczający też wymienione światy i że człowiek chce onemu służyć i przyjąć jego postanowienie nad sobą, i że [16] ten Bóg jest wszędzie przytomnym i patrzy na jego wszelkie uczynki i wyczytuje z serca onego, czy szczerze czci i wielbi Boga, a zapędzając się głęboko takowemi myślami, zapewna napadnie w nim bojaźń Boża i będzie czcić oraz służyć Bogu jako sługa, którego wysługuje się swojemu Panu, jak pisze w Biblii „mam służyć Panu Bogu swemu”<sup>61</sup>, to się znaczy jak sługa swojemu Panu, którego służy z bojaźni, i każdy człowiek powinien na[d] tym zastanowić się, aż póki nie napadnie bojaźń Boża, gdyż człowiek człowiekowi nie jest równy, jeden skoro pocnie o tym myśleć, napadanie zaraz bojaźń Boża, drugi zaś, a mianowicie grzeszny, nierychło na jego spadnie bojaźń Boża, jednak po długim myśleniu, zagłębiając się w tej myśli, zapewna napadnie na jego bojaźń Boża, gdyż bez wątpienia bojaźń Boża najduje się w sercu każdego Izraelity, więc każdy Izraelita przed każdą czynnością religiczną

<sup>58</sup> Por. *Tania*, rozdz. 40.

<sup>59</sup> Zob. Wj 3,8.

<sup>60</sup> Por. *Tania*, rozdz. 46.

<sup>61</sup> Zob. Pwt 6,13.



powinien wyż wyrażonemi sposobami<sup>1</sup> zdobywać w sobie miłość ku Bogu oraz wzniecać w sobie bojaźń Bożą, przez które takowa czynność religiczna onego może się podnieść i przeistoczyć w 10 sefirot, jak wyż wyrażono, gdy miłość ku P[anu] Bogu i bojaźń Boża są skrzydłami<sup>62</sup>, przez które każda powinność religiczna może podnasać się i przeistaczać się w 10 sefirot.

Koniec wyciągu książki *Tanii*.

Uczniowie tegoż tu wyżej wyrażonego Izraela Hirszowicza są następujący, którzy także byli rabinami tejże sekty. Józef rabin miasta Połnoy wydawał książkę pt. *Cofnas Paneach*, drugą pt. *Toledas Jakow*, trzecią pt. *Poras Josef*, czwartą zaś książkę pod tytułem *Szem Tow*, w której książce to wszystko opisał, co słyszał od swego rabina Izraela Hirszowicza<sup>63</sup>. Drugi uczeń, najpryncypalniejszy, Borusz rabin miasta Mezrycza, wydawca książki *Likutej amorim*, drugiej *Likutej jakorym*<sup>64</sup>. Uczniowie zaś Borusza są następujący. Pierwszy uczeń Mejelech rabin leżeński, wydawca książki pt. *Noam Alimelech*<sup>65</sup>, drugi uczeń Aron rabin miasta Karlina<sup>66</sup>, trzeci Izaak Lewi rabin miasta Bardyczewa, wydawca książki pt. *Gduszas Lewi*<sup>67</sup>, czwarty uczeń Nochim rabin miasta Czarnobyła wydał książkę pt. *Mour Anaim*<sup>68</sup>, piąty uczeń Wolf z miasta Zatumar wydał książkę pt. *Or Hamejer*<sup>69</sup>, szósty uczeń Zelman Boruchowicz, który był rabinem miasta Łozna, a dopiero

<sup>1</sup> [Przypis Rosensohna:] Stąd jasno się pokazuje, z jakiej przyczyny stawają ludzie takowej sekty w zamyśleniu modlitwami.

<sup>62</sup> Por. *Tikune Zohar*, tikun 10.

<sup>63</sup> Jakub Józef z Połonnego (ok. 1710–1782) to jeden z pierwszych przywódców chasydyzmu i autor najstarszych chasydzkich publikacji: *Toledot Jaakow Josef* (1780), *Ben porat Josef* (1781), *Cofnat paneach* (1782). Przywołane tu „*Szem Tow*” to zapewne *Keter szem tow*, opublikowany w 1794 r. zbiór nauk przypisywanych Besztowi i niełączonych z Jakubem Józefem z Połonnego.

<sup>64</sup> Dow Ber z Międzyrzecza (zm. 1772), znany jako Wielki Magid, przywódca chasydzki, uznawany za kontynuatora Beszta i wychowawcę większości cadyków przełomu wieku XVIII i XIX; autor m.in. *Likute amarim* (1780) i *Likutim jekarim* (1792), opublikowanych pośmiertnie.

<sup>65</sup> Elimelech Weisblum z Leżajska (1717–1787), uczeń Magida z Międzyrzecza, jeden z najważniejszych cadyków galicyjskich i kodyfikator centralnej dla chasydyzmu koncepcji cadyka; autor dzieła *Noam Elimelech* (1788).

<sup>66</sup> Aharon Perłow z Karlina (1736–1772), jeden z wczesnych przywódców chasydyzmu, dominująca postać chasydzka na XVIII-wiecznej Białorusi, twórca dynastii karlińsko-stolińskiej.

<sup>67</sup> O Lewim Icchaku zob. przyp. 4.

<sup>68</sup> Menachem Nachum Twerski z Czarnobyła (1730–1797), rabin, uczeń Beszta, cadyk i twórca jednej z najpotężniejszych dynastii chasydzkich w Czarnobyłu, której odłamy w XIX w. zdominowały dużą część środkowej Ukrainy.

<sup>69</sup> Zeew Wolf z Żytomierza (zm. 1798), wczesny przywódca chasydzki, uczeń Dow Bera z Międzyrzecza, autor dzieła *Or ha-meir* (1798).

rabinem w miasteczku Liady w dobrach księcia Lubomirskiego, wydawca książki pt. *Tania*, czyli *Likutej amorim*, której wyciąg wyż jest spisany, i lubo w tej książce nie jest wyrażone, kto był onej autorem, lecz powszechnie jest to wiadomo, że ta książka jest wydana przez wyż wyrażonego Zelmana, a drukowana ta książka w mieście Sławic<sup>m</sup>.

Imiona tej sekty są następujące. Nazywają się chasydym, czyli cadykim. Te słowa obydwu znaczą w hebrajskim ludzi bardzo pobożnych, jednak te słowa chasydym jest [w] znaczeniu [17] pobożniejszym niżeli cadykim; nazywają także ich karolinami z przyczyny, że rabin ich był, jak jest wyż wyrażone, z miasta Karlina i przezwanym został Aron Karliner, przeto [tych,] którzy tylko z takowej sekty ze zwyczaju jeździli do jego, nazywali także karlinami. Imię kitajowe nie jest tu nam znajome, lecz w innych miejscach nazywają ich [tak] podobno z przyczyny, że rabin ich pierwszy, wyż wyrażony Izrael Hirszowicz, miał szwagra nazywającego się Gierszoznem Kutewerem<sup>70</sup>, którego mu był w pomocy układania początku takowej sekty, i że się on nazywał Kutewerem, przezwali stąd kitajowemi<sup>71</sup>.

### Przeciwieństwa

Najpierwszym ich był przeciwnikiem sławny Eliasz Zelmanowicz Patriarcha wileński w r. 5532 [1772]<sup>72</sup>. Na żądanie jego kahał wileń[ski] ukarał cielesnie dwóch z takowej sekty, twierdząc, że oni są heretykami i powinnością jest każdego Izraelity ich prześladować. A gdy spytanym był ten Eliasz Patriarcha od kahału, aby dowodził herezji takowej sekty, odpowiedział im na to, że kahał nie jest w stanie zrozumieć tego, gdyż nie posiada kahał umiejętności kabalistów. Książki zaś przeciwko takowej sekty żadnej Eliasz nie wydał i z takowego czasu pod hasłem tegoż to Patriarchy bardzo wiele przeciwników takowej sekcji znalazło się.

W roku 5559 [1799] znowu takowa sekta była jak najmocniej prześladowana w mieście Wilnie (chcąc nawet ich oddalić od wszystkich Izraelitów) przez jednego nazywanego Mojżesza Aszerowicza oby[watela]

<sup>m</sup> [Przypis Rosensohna:] Prócz tej książki o innych drukowaniu nie wypisuję, gdyż one dopiero w Wilnie nie znajdują się i nie wiem, gdzie one są drukowane.

<sup>70</sup> Gerszon z Kutów (zm. 1760), jeden z kabalistów związanych ze słynnym kłojzem w Brodach, szwagier twórcy chasydyzmu Beszta; od 1747 r. w Palestynie.

<sup>71</sup> W rzeczywistości nazwa pochodzi od kitaju, cienkiej i delikatnej tkaniny jedwabnej lub bawełnianej chętnie stosowanej przez chasydów. Maskil Abraham Stern wyjaśniał: „nazwano ich Kitajcami, z powodu, że nie używali do odziania materii wełnianej, lecz tylko kitaju”, zob. Archiwum Główne Akt Dawnych, Centralne Władze Wyznaniowe, sygn. 1871, s. 43. Zob. też: Glenn Dynner, *“Men of Silk”: The Hasidic Conquest of Polish Jewish Society*, Oxford–New York 2006.

<sup>72</sup> O Eliaszu Gaonie Wileńskim zob. powyżej.

wilen[skiego], lecz prawdę mówiąc, ten człowiek nie był prześladowcą jedynie tej sekty, ale był okrutnikiem i prześladował wszystkich, którego tylko mógł zgębić<sup>73</sup>.

Książka przeciwko takowej sekcie jest jedna, nazywa się *Zemer orcym*<sup>74</sup>, wydawca tej książki nie jest na jej napisany i w tej nic innego nie jest prócz szkalowania takowej sekty i łajania tych, którzy tyl[k]o onej się pilnują, ale nie składa żadnego dowodu przeciwko im prócz tego, co można ująć [w] następujące wyrazy: Primo, gdyż pisze w książce Izraela rabina takowej sekty, że nie wolno jest człowiekowi być smutnym<sup>75</sup>; powiada wydawca książki *Zemer orcym*, że ta książka powinna być spalona, gdyż całe przeciwnie, należy każdemu bogobojnemu człowiekowi nie być wesołym, owszem opłakiwać to, co Izraelici są w niewoli i w różnych nieszczęściach, które doświadczają. 2do gdyż się znajduje w książce tego sławnego Izraela rabina list, którego pisze do swego szwagra Gierszona z Kutewi tymi słowy:

W tym roku zaklinałem duszę moją, aby poszła do nieba, gdzie one widziały różne bardzo wiele rzeczy, które nie jestem w stanie opisać i nawet widział tam mesjasza, pytała się jego, kiedy on przyjdzie, odpowiedział meszjasz tymi słowy: „W tym czasie, kiedy wszyscy tyle będą mieli umiejętności kabały, wiele ty, na ten czas przyjdę”<sup>76</sup>.

A na to odpowiada autor tej książki *Zemer orcym*, że to być nie może nigdy, a tym bardziej nie będąc w Ziemi Świętej, i nawet Izaak Lurie, który był największym kabalistą, nigdy takowemi podobnemi uczynkami nie chełpił się, i nawet żeby tak było, [18] nie trzeba było pisać w liście, gdy[ż] każdy człowiek poczciwy powinien pokryć rzecz takową. I jeszcze obiecuje wydać drugą książkę pt. *Szewer Poszim*, w której ma wyszczególnić wszystkie dowody herezji takowej sekty, lecz takowa książka podobno jeszcze nie

<sup>73</sup> Być może jest to aluzja do uwięzienia cadyka Szneura Zalmana z Ladów. O Mojżesz Aszerowiczu zob. przyp. 15.

<sup>74</sup> Istnieją dwa antychasydzkie teksty pod tym samym tytułem *Zemir aricim*, tutaj chodzi o tekst Dawida z Makowa opublikowany w Warszawie w 1798 r.; wydanie krytyczne w: Mordecai Wilensky, *Chasidim u-mitnagdīm: le-toledot ha-pulmus sze-benehem 1772–1815*, Jerszalałjim 1970, t. 2, s. 189–227.

<sup>75</sup> Prawdopodobnie autor nawiązuje do *Cawaat ha-Riwasz* (1793), wczesnego tekstu chasydzkiego udającego etyczny testament Baal Szem Towa; zob. wydanie polskie: *Testament Rabbiego Izraela Baal Szema*, tłum. i oprac. Jan Doktor, Warszawa 2021.

<sup>76</sup> Fragment słynnego *Świętego Listu Beszta*; polskie tłumaczenie i omówienie w: Jan Doktor, *Mesjańskie widzenie Beszta (przyczynek do dyskusji na temat stosunku Baal Szem Towa do sabbataizmu)*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 51 (2000), nr 4, s. 526–531; krytyczna analiza tekstu w: Norman Lamm, *The Letter of the Besht to R. Gershon of Kutov*, „Tradition” 14 (1974), nr 4, s. 110–125. Zob. też porównanie różnych wersji listu w: Moshe Rosman, *Founder of Hasidism: A Quest for the Historical Ba'al Shem Tov*, Oxford 2013, s. 97–113.

jest drukowana<sup>77</sup>. Pisze w książce *Zemer orycym*, że Izrael z miasta Słucka wydał przeciwko takowej sekcie książkę pt. *Wikuach*, czyli dysputę, lecz ją w Wilnie nie widać<sup>78</sup>, podobno jeszcze znajduje się jedna książka pt. *Kiuros Hatejwa*, której także w Wilnie nie widać<sup>79</sup>, lecz z odgłosu powszechności dało się słyszeć, iż żadne dowody przeciwko im się nie znajdują, prócz prześladowania i łajania, uznając ich za heretyków.

To wszystko jak najwierniej opisałem, co podpisuję ręką własną  
*Joseph Rosensohn*

## Bibliografia

### 1. Źródła rękopiśmienne

Archiwum Główne Akt Dawnych, Centralne Władze Wyznaniowe, sygn. 1871.

Biblioteka XX. Czartoryskich w Krakowie:

sygn. ms. 1183, s. 9–18: *Iosephi Rosensohn tractatus de „Kabala”*;

sygn. ms. 12163: Umowa między Barbarą Czacką a Adamem Jerzym Czartoryskim w sprawie zakupu biblioteki w Porycku po Tadeuszu Czackim, 1818–1819.

### 2. Źródła drukowane

Calmanson Jacques, *Essai sur l'état actuel des Juifs de Pologne et leur perfectibilité*, Varsovie 1796.

Calmanson Jacques, *Uwagi nad niniejszym stanem Żydów polskich y ich wydoskonaleniem*, z francuskiego przez J[uliana] C[zechowicza], Warszawa 1797.

Czacki Tadeusz, *Rozprawa o Żydach i karaitach*, Wilno 1807.

Doktór Jan, *Mesjańskie widzenie Beszta ( przyczynek do dyskusji na temat stosunku Baal Szem Towa do sabbataizmu)*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 51 (2000), nr 4.

Jankielowicz Mowsza [Julian Ursyn Niemcewicz], *O szrodkach aby reforma Żydów w Polsce mogła bydź skuteczną, przez Mowszę Jankielowicza*, Warszawa 1819.

[Kraśiński Wincenty], *O Żydach w Polsce. Tłumaczenie nowo wydanego w Warszawie w Francuskim języku dziełka przez pewnego jenerała polskiego, posła na Sejm, „Rozmaitości”* [dodatek do „Gazety Korrespondenta Warszawskiego”] (1818), nr 8.

*Księga ku chwale Baal Szem Towa. Sefer Sziwchej haBeszt*, tłum. i oprac. Jan Doktor, Kraków 2011.

<sup>77</sup> *Szewer poszim* Dawida z Makowa rzeczywiście nie ukazała się drukiem za życia autora; wydanie krytyczne w: Wilensky, *Chasidim u-mitnagdim...*, t. 2, s. 9–188.

<sup>78</sup> *Sefer wikuach* Israela Löbla ze Słucka (zob. przyp. 11) ukazał się w Warszawie w 1798 r.; wydanie krytyczne w: Wilensky, *Chasidim u-mitnagdim...*, t. 2, s. 266–325.

<sup>79</sup> Wydaje się, że wspomniane w wielu miejscach dzieło Israela Löbla *Kiwerot ha-taawa* zaginęło.

- Kuszelewski Samuel, *Toda we-kol zimra*, Wilno 1823.
- Lamm Norman, *The Letter of the Besht to R. Gershon of Kutov*, „Tradition” 14 (1974), nr 4.
- Lefin Satanower Menachem Mendel, *Essai d'un plan de réforme ayant pour objet d'éclairer la nation Juive en Pologne et de redresser par là ses moeurs*, Varsovie [1791], wydanie krytyczne w: *Materiały do dziejów Sejmu Czteroletniego*, t. 6, oprac. Artur Eisenbach, Jerzy Michalski, Emanuel Rostworowski, Janusz Wolański, Wrocław 1969.
- Łukasiński Walerian, *Uwagi pewnego oficera nad uznaną potrzebą urzędzenia Żydów w naszym kraju i nad niektórymi pismkami w tym przedmiocie teraz w druku wyszłemi*, Warszawa 1917.
- N., *Nowe dzieło*, „Orzeł Biały” 3 (1819), nr 2.
- Niemcewicz Julian Ursyn, *Lejbe i Sióra, czyli Listy dwóch kochanków. Romans*, Warszawa 1821.
- Paprocki A[braham], *Krótki rys dziejów ludu izraelskiego od jego początku aż do naszych czasów (dla Izraelitów) ułożył...*, Warszawa 1850.
- Radomiński Jan Alojzy, *Co wstrzymuje reformę Żydów w kraju naszym i co ją przyspieszyć powinno?*, Warszawa 1820.
- Salomon Maimons *Lebensgeschichte*, t. 1–2, Berlin 1792 (wydanie polskie: Salomon Majmon, *Autobiografia*, tłum. Leo Belmont, t. 1–2, Warszawa 1913).
- Sołtykowicz Józef, *O przyczynach wewnętrznych i najbliższych tudzież zewnętrznych i dalszych nędzy naszych włościan z wyłożeniem sposobów zniszczenia tychże przyczyn i ich skutków*, Kraków 1815.
- Steinschneider Hilel Noach Magid, *Ir Wilna: chelek szeni*, red. Mordechai Zalkin, Jeruzalajim 2003.
- Testament Rabbiego Izraela Baal Szema*, tłum. i oprac. Jan Doktor, Warszawa 2021.
- Tugendhold Jakub, *Dumania Izraelity na warcie w pierwszych dniach grudnia 1830 roku*, Warszawa 1831.
- W.B., *List obywatela z prowincji do swego przyjaciela mieszkającego w Warszawie*, „Rozmaitości” (1818), nr 29.
- Wilensky Mordecai, *Chasidim u-mitnagdīm: le-toledot ha-pulmus sze-benehem 1772–1815*, Jeruzalajim 1970.
- Zweifel Eliezer, *Szalom al Jisrael*, red. Awraham Rubinstein, Jeruzalajim 1972.

### 3. Opracowania

- Butkiewiczówna Irena, *Powieści i nowele żydowskie Elizy Orzeszkowej*, Lublin 1937.
- Danowska Ewa, *Tadeusz Czacki 1765–1813. Na pograniczu epok i ziem*, Kraków 2006.
- Dubnow Szimon, *Toledot ha-chasidut*, Tel Awiw 1967.
- Dynner Glenn, *“Men of Silk”: The Hasidic Conquest of Polish Jewish Society*, Oxford–New York 2006.
- Etkes Immanuel, *The Gaon of Vilna: The Man and His Image*, tłum. Jeffrey M. Green, Berkeley 2002.
- Etkes Immanuel, *Rabbi Shneur Zalman of Liady: The Origins of Chabad Hasidism*, tłum. Jeffrey M. Green, Waltham 2015.
- Feiner Shmuel, *Ha-mifne be-haarachat ha-chasidut. Eliezer Zweifel weha-haskala ha-metuna be-Rusja*, „Zion” 51 (1986), nr 2.

- Finn Szmuel Josef, *Sefer safa le-neemanim*, Wilna 1881.
- Idel Moshe, "In the State of Walachia, Near the Border" or: *Was the Besht Indeed Born in Okopy?*, [w:] *Religious Frontiers of Europe*, red. Sorin Şipoş, Enrique Banús, Károly Kocsis, Oradea–Debrecen 2008.
- Idel Moshe, *R. Israel Ba'al Shem Tov "in the State of Walachia": Widening the Besht's Cultural Panorama*, [w:] *Holy Dissent: Jewish and Christian Mystics in Eastern Europe*, red. Glenn Dynner, Detroit 2011.
- Ihnatowicz Ireneusz, *Projekt instrukcji wydawniczej dla źródeł historycznych XIX i początku XX wieku*, „*Studia Źródłoznawcze*” 7 (1962).
- Klausner Israel, *Wilna bi-tekufat ha-Gaon: ha-milchama ha-ruchanit weha-chewratit bi-kehilat Wilna bi-tekufat ha-Gra*, Jeruzalajim 1942.
- Liberman Chaim, *Kecad chokrim chasidut be-Jisrael*, „*Bicaron*” 16 (5715), t. 33, nr 1.
- Mahler Raphael, *Diwre jeme Jisrael. Dorot acharonim*, t. 4, Merchavia 1956.
- Manekin Rachel, *A Jewish Lithuanian Preacher in the Context of Religious Enlightenment: The Case of Israel Löbl*, „*Jewish Culture and History*” 13 (2012), nr 2–3.
- Mondshine Yehoshua, *Ha-maasar ha-riszon: maasaro ha-riszon szel ha-admor rabi Szneur Zalman baal ha-Tanja*, Jeruzalajim 2012.
- Natkovich Svetlana, "What Is Permitted to Jupiter Is Not Permitted to an Ox": *Maskilim as a Class Phenomenon*, „*Jewish Social Studies*” 27 (2022), nr 3.
- Raisin Jacob S., *The Haskalah Movement in Russia*, Philadelphia 1913.
- Rosman Moshe, *Founder of Hasidism: A Quest for the Historical Ba'al Shem Tov*, Oxford 2013.
- Scholem Gershom, *Ha-pulmus al ha-chasidut u-manhigeha be-sefer „Nezed ha-dema”*, „*Zion*” 20 (1955).
- Shmeruk Chone, *Ha-sipurim al R. Adam Baal Szem we-gilgulehem be-nuschaot sefer „Sziwche ha-Beszt”*, „*Zion*” 27 (1963).
- Skomorowska Chawe, *Der emes wegn Mosze Rosenson*, Wilno 1930.
- Szacki Jakub, *Kulturgeszichte fun der haskole in Lite (fun di alteste cajtn biz Chibat Cijen)*, Buenos Aires 1950.
- Werses Szmuel, *Ben szene olamot: Jaakow Szmuel Bik ben haskala la-chasidut. Ijun mechudasz*, „*Gal-Ed*” 9 (1986).
- Wiederkehr-Pollack Gloria, *Eliezer Zweifel and the Intellectual Defense of Hasidism*, Hoboken 1995.
- Wodziński Marcin, *Chasydyzm. Atlas historyczny*, kartografia Waldemar Spallek, Kraków 2019.
- Wodziński Marcin, *Haskalah and Hasidism in the Kingdom of Poland: A History of Conflict*, tłum. Sarah Cozens, Oxford 2005.
- Zalkin Mordechai, *Ba-alot ha-szachar: Ha-haskala ha-jehudit be-Imperja ha-Rusit ba-mea ha-tesza esre*, Jeruzalajim 2000.
- Zinberg Israel, *A History of Jewish Literature*, t. 9: *Hasidism and Enlightenment (1780–1820)*, tłum. Bernard Martin, New York 1976.

Marcin Wodziński

Uniwersytet Wrocławski

marcin.wodzinski@uwr.edu.pl