

W POSZUKIWANIU DOSKONAŁEGO ROZUMIENIA KONWERSJI. WPROWADZENIE

Zaproponowane w tytule książki poszukiwania religii doskonałej wymagają wyjaśnienia. Ufam, że będzie dla Czytelnika jasne, iż użycie przymiotnika „doskonały” zarówno w tytule tomu, jak i wprowadzenia ma charakter jedynie retoryczny. Jednak jak pokazują artykuły zgromadzone w tej książce, problematyka zmiany religii w świecie żydowskim jest zagadnieniem szerokim, złożonym i niejednoznacznym. Wypada więc na wstępie sprecyzować sens, w jakim będzie tu rozumiane główne pojęcie tego zbioru, czyli konwersja. We wprowadzeniu chciałabym również pokazać, jakie miejsce na tle dotychczasowych badań zajmuje niniejszy tom, a także przybliżyć tematykę poszczególnych prac w nim prezentowanych.

Jak zauważa socjolog Elżbieta Hałas w wynikach kwerendy dotyczącej znaczenia i funkcjonowania tego terminu, w najszerszym znaczeniu konwersja oznacza „zmianę”, w kontekście religijnym — zmianę religii, najczęściej przejście na religię chrześcijańską, a w jeszcze węższym ujęciu — przyjęcie wyznania katolickiego¹. W historycznym, religijnym sensie łaciński termin *conversio* będzie najbliższy polskiemu „nawróceniu”. Jak podaje *Encyklopedia Katolicka*, po raz pierwszy został on użyty przez Ireneusza z Lyonu, ojca Kościoła żyjącego na przełomie II i III wieku n.e., w wersji czasownikowej (gr. *epestrepsen*, łac. *converti*) na oznaczenie powrotu heretyków do nauczania Kościoła. Z łaciny przeszedł następnie do innych języków europejskich i funkcjonował w znaczeniu formalnego powrotu na łono Kościoła chrześcijan pozostających poza nim oraz heretyków. Dopiero od XVI wieku zaczęto go używać jako *terminus technicus* na określenie zmiany wyznania w obrębie chrześcijaństwa, a także — co ważne dla naszych rozważań — przejścia z judaizmu na chrześcijaństwo².

W kręgu łacińskiej kultury chrześcijańskiej rozumiano konwersję jako przyjęcie nauki Jezusa i towarzyszącą temu duchową przemianę. Elisheva Carlebach,

¹ Elżbieta Hałas, *Konwersja. Perspektywa socjologiczna*, Warszawa 2007, s. 14–16.

² Hasło *konwersja*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, red. Andrzej Szostek i in., Lublin 2002, t. 9, s. 788. Zob. też to hasło w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. Tadeusz Gadacz, Bogusław Milerski, Warszawa 2002, t. 6, s. 34–35.

pisząc o konwertytach z judaizmu na chrześcijaństwo w Niemczech od XVI–XVIII wieku, wskazała, że średniowieczne użycie tego terminu zostało zapożyczone z nauk (al)chemicznych jako metafora przemiany jednej substancji w drugą, zupełnie inną, dokonująca się w trakcie tajemniczego procesu. Miało to odbicie w pojmowaniu konwersji na chrześcijaństwo, w której trakcie, jak wierzone w średniowieczu, „boska łaska przemieniała duszę, stwarzając ją na nowo w taki sposób, że z poprzedniej formy nic nie pozostawało”³. Początkowo termin ten nie oznaczał jeszcze zinstytucjonalizowanego akcesu do religii chrześcijańskiej. Dopiero z czasem duchową przemianę zaczęto identyfikować z jej zewnętrznym wyznacznikiem, w którym się konkretyzowała, tj. z przyjęciem chrztu. Chrzt, który na zasadzie *pars pro toto* stał się symbolicznym wyrazem nawrócenia (rozumianego jako duchowa przemiana), reprezentował również wejście do nowej społeczności religijnej — do Kościoła. W wyniku tego procesu dokonano się dalsze rozszerzenie znaczenia pojęcia konwersji, która zaczęła oznaczać formalne przyjęcie chrześcijaństwa, zmianę religii na chrześcijańską, a w końcu — zmianę jednej religii na inną.

To doprowadziło do współczesnego rozumienia tego pojęcia, obejmującego stosunkowo obszerne pole semantyczne. Po pierwsze, konwersja to już nie tylko przyjęcie chrześcijaństwa, lecz ogólnie zmiana wyznania; po drugie, termin ten odnosi się również do formalnego i zewnętrznego, a nie (tylko) wewnętrznego i duchowego aspektu. Ponadto w wyniku badań prowadzonych w ostatnich latach przez Instytut Simona Dubnowa w Lipsku zaproponowano nowe rozumienie konwersji w świecie żydowskim — tzw. konwersję sekundarną (ang. *secondary conversion*), którą najprościej można określić jako konwersję bez konwersji. Czym się ona charakteryzuje?

O ile pojęcie konwersji zakłada w swoim podstawowym znaczeniu odrzucenie własnej wiary i konwersję na inną religię, o tyle [pojęcie] konwersji sekundarnej ma za zadanie opisanie etapów i zjawisk, które początkowo wydawałyby się sobie przeciwstawne. Pomimo że odzwierciedlają one proces zbliżania się do innych religii, nie prowadzą do całkowitej zmiany wiary. Transformacje w sensie konwersji sekundarnej mogą dokonać się w momencie, kiedy społeczność religijna [...] dla celu swego własnego przetrwania wybiera defensywną ścieżkę przemiany. W tym stopniu wewnętrzne transformacje Żydów i judaizmu (*Jews, Judaism and Jewries*) odzwierciedlają specyficzny kontekst, w którym żydowskie samorozumienie i żydowska tożsamość tworzą się ciągle na nowo⁴.

³ Elisheva Carlebach, *Divided Souls. Converts from Judaism in Germany, 1500–1750*, New Haven-London 2001, s. 1.

⁴ Cytat z <http://www.dubnow.de/Secularization-Secondary-Conversion-and-the-Transformation.119.0.html?&L=1> // 2010-12-28. Termin ten został zaproponowany przez Dana Dinura na konferencji “*Secondary Conversions*” — *Transforming Religious and Ethnic Emblems of Judaism and Jewishness* w Lipsku w 2003 roku. Z kolei jego krytyczną analizę na tle dotychczasowego rozumienia konwersji zaproponował Justin Stagl w *Conceptions Reconsidered: On Conversions and “Secondary Conversions”*, „Simon Dubnow Institute Yearbook” 3 (2004), s. 385–407.

Wypada jeszcze zaznaczyć, że terminologia będzie również zależała od perspektywy religijnej: to, co z chrześcijańskiego punktu widzenia jest uważane za nawrócenie, z żydowskiego — będzie traktowane jako apostazja (gr. ‘odstępstwo’), czyli porzucenie własnej religii. Konwertyta na chrześcijaństwo czy neofita (z gr. *neóphytos* ‘nowo nawrócony’, dosł. ‘nowo zasadzony’ lub ‘nowo narodzony’) będzie z żydowskiej perspektywy apostatą. Oczywiście terminologię tę — tak jak religijne spojrzenie na zmianę wiary — można odwrócić: podobnie apostatami nazwie Kościół odstępców od chrześcijaństwa. Osobę przyjmującą judaizm, prozelitę (początkowo termin zarezerwowany wyłącznie dla konwertytów na judaizm, dziś mający szersze znaczenie), będzie określać hebrajski termin *ger*. Tu zarysowuje się już pierwszy problem związany z konwersją/apostazją: użycie nacechowanej terminologii automatycznie wpisuje mówiącego w perspektywę centrochrześcijańską lub centrożydowską.

W tradycji żydowskiej istnieje kilka określeń osoby porzucającej judaizm. Odstępcę, który na przykład zaprzecza istnieniu Boga i odchodzi od judaizmu, ale niekoniecznie przyjmuje inną religię, określa się mianem *min*, *apikoros* (od imienia greckiego filozofa Epikura) czy *kofer* (hebr. ‘ten, który zaprzecza’). Terminy te będą znaczeniowo najbliższe słowu „heretyk”⁵. Współczesny język hebrajski na zmianę religii używa w rejestrze neutralnym takich określeń, jak ogólne *lehamir dat* — ‘zmienić religię’, oraz szczegółowe *lehitgajer* — ‘przyjąć judaizm’, *lehitnacer* — ‘przyjąć chrześcijaństwo’, czy *lehitaslem* — ‘przyjąć islam’. Tego, który zmienia religię, opisuje termin *mumar* (od *lehamir*). Jednak istnieją również określenia nacechowane, odzwierciedlające w warstwie językowej niechętny stosunek do tych, którzy porzucają judaizm. Słowem najczęściej w tym kontekście używanym jest *meszumad*⁶, choć początkowo nie oznaczało ono jeszcze apostaty (np. konwertyty na chrześcijaństwo). Termin ten jest pejoratywnie nacechowanym zamiennikiem bardziej neutralnego określenia *mumar*⁷. W nawiązaniu do prześladowań i konwersji przymusowych, które zagrażały przetrwaniu społeczności i religii żydowskiej (hebr. *szmad* ‘prześladowanie’/‘zagłada’), tych, którzy później dobrowolnie porzucali judaizm na rzecz innej religii, nazywano *meszumadim* (‘zglądzeni’, przen. ‘straceni dla judaizmu’) i odróżniano ich od *anusim* (hebr. ‘zmuszeni’), czyli tych, którzy przyjmowali inną religię pod przymusem. Jak za-

⁵ Na temat użycia tych terminów zob. też artykuł rabina Icchaka Rapoporta w niniejszym zbiorze.

⁶ Termin ten, zwyczajowo zapisywany jako משומד, występuje w niektórych źródłach w zapisie מְשׁוּמָד i w tej formie może być wywiedziony od aramejskiego binijanu szafel od rdzenia עמד (lub אמד) oznaczającego ‘chrzczyć’, por. Eliezer Ben-Jehuda, *Milon ha-laszon ha-ivrit ha-jeszana we-he-chadasza*, Jeruzalaim 1980, t. 15, s. 7224, prawa kol., przyp. 2 i 3, oraz Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, rdzeń אמד, hasło drugie, w znaczeniu ‘zanurzać się’, por. z syriackim עמד w znaczeniu ‘chrzczyć’. Za tę uwagę dziękuję Adzie Rapoport-Albert.

⁷ Więcej na temat pochodzenia, początkowego znaczenia i użycia określeń *mumar* i *meszumad* zob. Solomon Zeitlin, *Mumar and Meshumad*, „Jewish Quarterly Review” 54 (1963), s. 84–87.

uważa Elisheva Carlebach, podczas gdy Żydzi aszkenazyjscy, którzy w obliczu przymusowej konwersji propagowali postawę męczeństwa (*kidusz ha-Szem*), Żydzi sefardyjscy przyjęli strategię *takija*, czyli pozornej apostazji na czas trwania prześladowań (por. przypadek marranizmu). Co ciekawe, w obu tych społecznościach inaczej też określano apostatów. W przypadku konwertytów na chrześcijaństwo Żydzi aszkenazyjscy używali wspomnianego określenia *meszumadim*, natomiast w przypadku konwersji na islam (a więc dotyczyło to głównie Żydów sefardyjskich) posługiwano się judeo-arabskim terminem *afsza* od hebr. *pasza* ‘grzech’ (por. *poszea Israel*)⁸. Pogardliwy czy wrogi stosunek do konwertytów pobrzmiwa również w używanym w języku polskim nacechowanym słowie „meches”, który znaczeniowo bliski jest „przechrzcie”.

Możliwość wielorakiego rozumienia konwersji i pisania o niej z różnych perspektyw jest punktem wyjścia niniejszego tomu. Autorzy prac zamieszczonych w tej książce eksplorują różne aspekty tego szerokiego zagadnienia. Jest tu więc mowa zarówno o przypadkach przechodzenia z judaizmu na chrześcijaństwo, o przyjmowaniu judaizmu, jak i o konwersjach sekundarnych czy wewnętrznych, których status — jako nieprzekraczających oficjalnych granic pomiędzy wyznaniem — może być niejednoznaczny (np. chasydyzm, ruch subotników, sekty, religia uniwersalna). Historyczni i literaccy bohaterowie przywołani w tym zbiorze podejmują poszukiwania „religii doskonałej” w wielu z tych kierunków. Co więcej, jak pokazują wyniki prezentowanych badań, poszukiwania te mają charakter religijny często jedynie z nazwy, a o idealności danego wyznania zdają się czasem decydować motywy nie duchowe, ale społeczne, kulturowe czy polityczne. Przyjmowana religia wydaje się „doskonała” wybierającej ją osobie nie tylko lub nie zawsze ze względu na jej zakładaną religijną wyższość, lecz dlatego, że w zamierzeniu ma przeddefiniować tę osobę w kontekście społecznym czy narodowym. Wkład tego tomu w rozwój badań nad konwersją w świecie żydowskim polega, jak mam nadzieję, również na uwzględnieniu tych kontekstów.

Należy tu zaznaczyć, że problematyka konwersji jest tematem powszechnie zauważonym w historiografii społeczności żydowskich różnych okresów i obszarów. W przypadku studiów nad dziejami i kulturą Żydów zarówno polskich, jak i szerzej — środkowo- i wschodnioeuropejskich, doczekał się on już licznych opracowań, które skupiały się na wybranych aspektach z szerokiego wachlarza problemów związanych z tą kwestią. Od początku XX wieku zjawisko żydowskiej konwersji silnie przyciągało uwagę badaczy i publicystów wywodzących się z różnych środowisk⁹. W publikacje pierwszych dekad ubiegłego stulecia poświęcone

⁸ Carlebach, *Divided Souls*, s. 11–12, oraz przyp. 5, s. 244. Interesującą uwagę na temat możliwego odczytania związku formy biernej wyrazu *meszumad* z aszkenazyjskim kontekstem oraz związku formy czynnej wyrazu *poszea* z kontekstem sefardyjskim, zob. tamże, przyp. 3, s. 244.

⁹ Najważniejsze prace dotyczące konwersji wydane w pierwszych dekadach XX wieku to: Azriel Natan Frenk, *Meszumodim in Pojlen in 19-ten johr-hundert*, Warszawa 1923–1924, t. 1–2; Teodor Jeske-Choiński, *Neofici polscy. Materiały historyczne*, Warszawa 1904; Mateusz Miesses,

żydowskim konwertytom wpisane są jednak wyraźne metahistorie manifestujące stanowisko ideologiczne autora wobec przedmiotu jego studiów. Prace takie powstawały w zróżnicowanym światopoglądowo środowisku zarówno żydowskim, jak i polskim. Ich autorzy albo podkreślali zasługi konwertytów dla społeczeństwa chrześcijańskiego (metahistoria asymilacyjna i metahistoria żydowskiego wkładu kulturowego), albo podkreślali więzi — pomimo zmiany religii — łączące ich z narodem żydowskim (metahistoria narodowa) lub wydawali swoje teksty, by publicznie stygmatyzować neofitów, przypisując im wrogie zamiary względem społeczeństwa chrześcijańskiego (metahistoria antysemityczna)¹⁰. Ideologiczne nacechowanie tych publikacji oczywiście nie wykreśla ich z listy lektur obowiązkowych — wręcz przeciwnie, dla badacza konwersji jest to dodatkowe, cenne źródło informacji o tym, jak na początku XX stulecia postrzegano i oceniano przyjęcie chrztu przez Żydów, jakie uczucia i obawy rodziło to zjawisko zarówno w środowisku żydowskim, jak i polskim.

Konwersja powróciła jako temat badań w powojennych studiach żydowskich, przynosząc nowe perspektywy i nowe ustalenia. Z prac dotyczących Żydów dawnej Rzeczypospolitej należy przywołać publikacje Jakuba Goldberga, Magdaleny (Magdy) Teter czy Jana Doktora¹¹. Również problem konwersji i jej kontekstu w epoce nowożytnej był przedmiotem zainteresowań autorów, takich jak Alina Cała, Krzysztof Lewalski, Anna Landau-Czajka i wielu innych¹². Część z tych

Polacy-chrześcijanie pochodzenia żydowskiego, Warszawa 1938; Stanisław Didier, *Rola neofitów w dziejach Polski*, Warszawa 1934; Stanisław Kowalski, *Żydzi ochrzczeni*, Warszawa 1935; Saul M. Ginsburg, *Meszumodim in cariszn Rusland*, New York 1946; Samuel Leib Zitron, *Meszumodim: tipn in siluett funem noentn iwre*, Warsze 1923, t. 1–4; Wilne 1921, t. 5.

¹⁰ Zob. więcej o metahistoriach obecnych w żydowskiej historiografii, Moshe Rosman, *How Jewish is Jewish History?*, Oxford-Portland, Oreg., 2008, s. 47–55; bardziej szczegółowo o dyskursie żydowskiego wkładu kulturowego, tamże, s. 111–130.

¹¹ Jan Doktor, *Śladami mesjasza-apostaty. Żydowskie ruchy mesjańskie w XVII i XVIII wieku a problem konwersji*, Wrocław 1998, oraz inne liczne prace tegoż; Jakub (Jacob) Goldberg, *Żydowscy konwertycy w społeczeństwie staropolskim*, [w:] *Spoleczeństwo staropolskie. Studia i szkice*, red. Anna Izydorczyk, Andrzej Wyczański, Warszawa 1986, t. 4, s. 195–248; tenże, *Die getauften Juden in Polen-Litauen im 16–18. Jahrhundert. Taufe, soziale Umschichtung und Integration*, „Jahrbücher für Geschichte Osteuropas” 1 (1982), s. 54–99; tenże, *Poles and Jews in the 17th and 18th Centuries. Rejection or Acceptance*, „Jahrbücher für Geschichte Osteuropas” 2 (1974), s. 248–282; Magdalena Teter, *Jewish Conversions to Catholicism in the Polish Commonwealth of the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, „Jewish History” 17 (2003), s. 257–283; taż, *Conversion*, [w:] *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, red. Gershon D. Hundert, New Haven-London 2008, t. 1, s. 348–351. Zob. też Edward Fram, *Perception and Reception of Repentant Apostates in Medieval Ashkenaz and Premodern Poland*, „AJS Review” 21 (1996), nr 2, s. 299–339.

¹² Alina Cała, *Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim (1864–1897). Postawy, konflikty, stereotypy*, Warszawa 1989, s. 89–90; Krzysztof Lewalski, *Przyczynek do problemu konwersji Żydów w Królestwie Polskim na przełomie XIX i XX wieku w świetle materiałów archiwalnych*, [w:] *Między Odrą i Dnieprem. Wyznania i narody. Zbiór studiów*, red. Tadeusz Stegner, Gdańsk 1997, s. 65–83; tenże, *Kościół chrześcijański w Królestwie Polskim wobec Żydów w latach 1855–1915*, Wrocław 2002; Anna Landau-Czajka, *Syn będzie Lech... Asymilacja Żydów w Polsce międzywojennej*, War-

prac, jak wypada zaznaczyć, ograniczała się do wybranego aspektu mieszczącego się — bezpośrednio lub pośrednio — w ramach tematu żydowskiej konwersji, do studium przypadku czy studium lokalnego¹³. Pojawiły się również prace dotyczące realizacji tego tematu w literaturze¹⁴.

Mimo że temat konwersji w kontekście świata żydowskiego nie stanowi zupełnej *terra incognita*, to jednak stan naszej wiedzy jest daleki od satysfakcjonującego, a na mapie rozpoznanych obszarów badawczych wciąż widnieją miejsca oznaczone *hic sunt leones*. Nie dziwi zatem, że problem żydowskiej konwersji i zjawisk z nią powiązanych wciąż stanowi wyzwanie naukowe i temat zainteresowań badaczy wywodzących się z różnych krajów, reprezentujących różne dziedziny wiedzy oraz podejścia metodologiczne. Dowodem jego aktualności i ważkości mogą być dwa wydarzenia naukowe, jakie miały miejsce w roku 2009: jedno w Polsce, drugie — w Izraelu. Pierwszym z nich była interdyscyplinarna konferencja naukowa *Konwersja a Żydzi*, zorganizowana przez Zakład Studiów Żydowskich Uniwersytetu Wrocławskiego, drugim zaś wybrane sesje na The Fifteenth World Congress of Jewish Studies w Jerozolimie, na których można było zaobserwować silną reprezentację badań nad konwersją. Na obu tych spotkaniach przedstawiono wyniki prac dotyczących różnych aspektów tego tematu, dyskutowano nad osiągnięciami i nowymi perspektywami badawczymi, ale wskazano również na liczne problemy i wyzwania związane z tą kwestią.

Tom, który oddajemy do rąk Czytelnika, choć nie jest „tomem pokonferencyjnym”, powstał właśnie z naukowej inspiracji płynącej z obu tych sesji. Jego kształt określiły zarówno prace zaprezentowane podczas nich, jak i towarzyszące

szawa 2006, s. 286–310; Barbara Stepińska-Holzer, *Apostazja wśród ludności żydowskiej w strefie osiedlenia*, [w:] *Prawda i pojednanie. W 80. rocznicę urodzin Władysława Bartoszewskiego*, red. Jan Barcz, Warszawa 2002, s. 541–548.

¹³ Adam Kaźmierczyk, *Converted Jews in Kraków, 1650–1763*, „Gal-Ed” 21 (2007), s. 17–52; tenże, *The Rubinkowski Family: Converts in Kazimierz*, „Polin” 22 (2010), s. 193–214; Artur Markowski, *Konwersje Żydów w północno-wschodnich rejonach Królestwa Polskiego w pierwszej połowie XIX wieku*, „Studia Judaica” 9 (2006), s. 3–32; tenże, *Między wschodem a zachodem. Rodzina i gospodarstwo domowe Żydów suwalskich w pierwszej połowie XIX wieku*, Warszawa 2008, s. 201–207; Adam Penkalla, *Z problematyki zmiany wyznania wśród Żydów na terenie guberni radomskiej w latach 1867–1914*, [w:] *Naród i religia. Materiały z sesji naukowej*, red. Tadeusz Stegner, Gdańsk 1994, s. 81–91. Najliczniej reprezentowane studia lokalne dotyczące konwersji są poświęcone przypadkowi Warszawy, zob. np. Todd M. Endelman, *Jewish Converts in Nineteenth-Century Warsaw: A Quantitative Analysis*, „Jewish Social Studies” 4 (1997), nr 1, s. 28–59; Helena Datner, *Ta i tamta strona. Żydowska inteligencja Warszawy drugiej połowy XIX wieku*, Warszawa 2007, s. 93–96; Aleksander Guterman, *Jachasam szel mitbolelej Warsza — dorot riszonim we-acharonim (1818–1820) — le-hamarat ha-dat*, [w:] *Perakim be-toledot jehudej Polin ba-et ha-chadasza*, Jerszala'im 1993, s. 80–100; Agnieszka Jagodzińska, *Pomiędzy. Akulturacja Żydów Warszawy w drugiej połowie XIX wieku*, Wrocław 2008, s. 69–75.

¹⁴ O motywach konwersji w literaturze jidysz zob. Joanna Lisek, *From the Jewish Pope to Ger Tsedek, the Righteous Convert: The Motif of Religious Conversion in Yiddish Literature*, „Pinkas” 3 (2010), s. 58–72.

im dyskusje. Choć nie pretenduje on ani do roli kompleksowego przewodnika po świecie konwersji żydowskiej, ani nie jest — co można założyć z dużą pewnością — ostatnim głosem w tej kwestii, mamy nadzieję, że przyczyni się do lepszego zrozumienia tematu *Konwersja a Żydzi*, pozwalając nie tylko na zmniejszenie białych plam na mapie tego obszaru badawczego, lecz także poszerzając jego granice czy też kierując nowe światło na miejsca już zbadane.

W bogactwo wątków badań nad konwersją wprowadza artykuł Jakuba Goldberga, odnoszący się do Żydów dawnej Rzeczypospolitej. Analizując zróżnicowanie aspektów konwersji Żydów tego obszaru i okresu, autor wskazuje na kilka głównych grup tematów łączących się z tą kwestią. Należą do nich: motywy konwersji, jej aspekt demograficzny, dalsze losy żydowskich konwertytów po chrzcie, ich integracja ze społeczeństwem chrześcijańskim czy recepcja idei „nawracania” Żydów w dawnej Rzeczypospolitej. Choć Goldberg pokazuje zróżnicowanie tematyczne badań nad konwersją Żydów staropolskich, podobne spostrzeżenie o mnogości wątków dotyczących badanego przez nas zagadnienia można równie dobrze odnieść do społeczności żydowskich określanych przez inne ramy terytorialne i chronologiczne.

Jak zaznacza Goldberg, jednym z zasadniczych wyzwań i pytań badawczych stojących przed nami jest kwestia motywacji skłaniającej do zmiany religii (tutaj najczęściej motywacja do przyjęcia chrześcijaństwa). Prace prezentowane w tym zbiorze, odnoszące się zarówno do Żydów w dawnej Rzeczypospolitej, jak i w epoce nowoczesnej, pokazują, że w wielu przypadkach religijna motywacja konwersji nie była dominująca. Często o porzuceniu judaizmu decydowały czynniki o charakterze społecznym czy ekonomicznym. Zmiany religii dokonywały osoby pragnące pełniejszej integracji ze społeczeństwem miejscowym, poszukujące możliwości awansu społecznego, starające się o wykonywanie niedostępnych żydom zawodów. Czasami na konwersję decydowano się w wyniku zatargów z rodzimą społecznością żydowską lub — w przypadku skazańców — z chęci uniknięcia cięższego wymiaru kary.

Adam Kaźmierczyk wskazuje, że konwersja mogła być także elementem skomplikowanej gry politycznej, przekraczającej granice religii. Omawiany przez niego przypadek konwersji rabina szydłowskiego, po chrzcie znanego jako Jakub Jan Szydłowski, odsłania kulisy walki o władzę w ziemstwie krakowsko-sandomierskim w latach czterdziestych XVIII wieku. Tekst ten nie tylko zwraca uwagę na to, co z żydowskim konwertytą działo się po przyjęciu chrześcijaństwa, lecz także na to, jaki był status żydowskiej rodziny „wychrzyty” i jakie konsekwencje decyzja o chrzcie miała dla jego byłej społeczności.

Przyczyny konwersji Żydów, kwestię ich statusu i dalszych losów po chrzcie można zgłębić w artykule Przemysława Zarubina. Badając przypadki przyjmowania chrześcijaństwa przez Żydów w stanisławowskim Krakowie, wskazuje on, że zjawisko konwersji u schyłku Rzeczypospolitej szlacheckiej wykazywało cechy charakterystyczne dla stanu przejściowego, znajdując się pomiędzy potrydenckim

modelem w duchu kontrreformacji a typem oświeceniowym, jaki cechował laicyzujące się społeczeństwo Europy Zachodniej. Autor nie tylko próbuje naszkicować tu portret przeciętnego konwertyty, lecz skupia się także na czynnikach indywidualnych, które odróżniały od siebie omawiane przez niego konwersje. Oparte na szczegółowych badaniach archiwalnych kreślone przez Zarubina szerokie tło dotyczące przyjęcia chrześcijaństwa przez Żydów krakowskich pozwala lepiej zrozumieć również takie kwestie związane z tym zjawiskiem, jak na przykład wybór daty chrztu i nazwiska noszonego po nim, dobór rodziców chrzestnych, chrzty przymusowe, integracja konwertytów ze społecznością chrześcijańską, opieka i kontrola roztaczana nad nimi, a także dalsza droga i osiągnięcia niektórych neofitów — w tym ich nobilitacje.

Kwestią nobilitacji konwertytów żydowskich w okresie dawnej Rzeczypospolitej bardziej wnikliwie zajmuje się Stefan Gąsiorowski. Swoje rozważania rozpoczyna on od pradziejów nobilitowanych neofitów żydowskich, tj. od kwestii uszlachcenia legendarnych synów Esterki i króla Kazimierza Wielkiego. Z kolei jego badania nad historycznie udokumentowanymi przypadkami żydowskich konwertytów, którzy osiągnęli status szlachecki, uzupełniają lub nawet weryfikują dotychczasowy stan wiedzy. Gąsiorowski wykazuje różnicę między sytuacją ochrzczonych Żydów z terenów Polski i Litwy, wynikającą z postanowień III Statutu litewskiego z roku 1588, wciąż pozwalającego na nobilitację żydowskich konwertytów na Litwie w okresie, gdy nie było już to możliwe na ziemiach koronnych.

Jednym z czynników, który — przynajmniej w założeniu — miał motywować Żydów do zmiany religii, była chrześcijańska działalność misyjna, na ziemiach polskich prowadzona przez Kościół katolicki, a oprócz niego również przez towarzystwa i organizacje protestanckie, takie jak na przykład Brüder Gemeinde z Herrnhutu czy Institutum Judaicum et Muhammedicum z Halle. Jednak jak pokazuje artykuł Jana Doktora, liczba konwertytów była całkowicie nieproporcjonalna do wysiłków misjonarzy i łożonych na misje środków. Co więcej, ci z XVIII-wiecznych Żydów, którzy zdecydowali się przejść na łono któregoś z Kościołów chrześcijańskich, nie wskazywali działalności misyjnej jako źródła swojej decyzji o zmianie religii. Ponadto wśród samych misjonarzy istniały obawy co do zasadności żydowskiej konwersji, możliwości jej przeprowadzenia oraz szczerości intencji prozelitów. Obawiano się również, że w przypadku sukcesu misji zakończonej masową konwersją Żydów na chrześcijaństwo, liczba neofitów będzie zbyt duża, by można było z jednej strony skutecznie zapewnić im pomoc i opiekę, a z drugiej strony — poddać kontroli ich życie religijne. Stąd też, jak podkreśla Doktor, niektórzy misjonarze zainteresowani byli bardziej reformą judaizmu i reorganizacją społecznego życia Żydów niż ich rzeczywistą konwersją.

Taka obawa była związana poniekąd z herezjami żydowskimi i ich recepcją w społeczeństwie chrześcijańskim, na co również wskazuje powyższy artykuł. Mówiąc o temacie żydowskiej konwersji, nie sposób bowiem nie wspomnieć

o dwóch postaciach „falszywych mesjaszów” — o Sabataju (Szabtaju) Cwi i Jakubie Franku, których wpływ znacząco zweryfikował chrześcijańskie myślenie o „nawracaniu Żydów”. Z tematem pierwszej z wymienionych herezji łączy się artykuł Goldy Akhiezer traktujący o *Mesjaszu prawdziwym* Joannicjusza Galatowskiego z 1669 roku, będącym przykładem polemicznej literatury antyżydowskiej. Tekst ten jest o tyle ciekawy, że wywodzi się z polemicznej tradycji prawosławia, mniej obfitej pod względem liczby zachowanych tekstów niż katolicka. Powstała jako reakcja na zdobywający coraz większy rozgłos ruch sabatajski, jest dziełem, które zarówno rejestruje lęki świata chrześcijańskiego przed tą herezją, jak i prezentuje wizję jego samoobrony. Jednak w tym przypadku obawy nie dotyczą konwersji Żydów na chrześcijaństwo, lecz możliwości przyłączenia się chrześcijan do kręgu wyznawców Sabataja Cwi. *Mesjasz prawdziwy* jest dokumentem tym cenniejszym, że oprócz wglądu w stanowisko prawosławia wobec herezji żydowskich przynosi również informacje na temat popularnych wyobrażeń i stanu wiedzy chrześcijan na temat Żydów i ich religii.

Również druga herezja, frankistowska, jest istotna dla rozważań nad konwersją w świecie żydowskim. Od czasu chrztu około trzech tysięcy frankistów, jaki miał miejsce po konwersji Jakub Franka w 1759 roku, w stanowisku chrześcijan dotyczącym masowego przyjęcia ich religii przez Żydów zarysowała się ambiwalencja¹⁵. Z jednej strony wciąż oczekiwano konwersji Żydów, potwierdzała ona bowiem w oczach świata chrześcijańskiego wyższość jego religii nad żydowską. Dodatkowo część tego świata widziała w konwersji ostateczny warunek integracji czy nawet asymilacji Żydów, szczególnie w wieku XIX, kiedy jej oczekiwano i wierzono, że jest ona pożądana. Z drugiej jednak strony — takiej masowej chryścianizacji oraz jej skutków dla społeczeństwa skrycie lub jawnie się obawiano, kwestionowano jej zasadność oraz celowość, co szczególnie przybiera na sile na przełomie XIX i XX wieku oraz na początku wieku XX. Ciekawą ilustracją tego może być następujący fragment z *Żydów ochrzczonych* Stanisława Kowalskiego z 1935 roku: „Jakkolwiek pragniemy, aby i Żydzi, porzuciwszy błędy talmudyzmu, przyjęli wiarę Chrystusową, tym niemniej nie możemy dopuścić, aby Żydzi na Chrzest zapatrywali się jako na czynnik swej kariery doczesnej, a przyjmując go pozornie, mieli ułatwioną penetrację do społeczeństwa rdzennie polskiego i mogli mu szkodzić bezkarnie lub wywierać na nie swój wpływ”¹⁶.

Zjawisko to na poziomie literatury przełomu XIX i XX wieku odnotowuje Małgorzata Domagalska, która przedstawia, w jaki sposób polska powieść popularna (w tym powieść antysemitka) tego okresu realizowała motyw konwersji Żydów na chrześcijaństwo. W literaturze antysemitkiej wyraźnie rysuje się ten-

¹⁵ Jagodzińska, *Pomiędzy*, s. 75. Najnowsze ustalenia na temat Franka i frankistów można znaleźć w książce Pawła Maciejki *The Mixed Multitude. Jacob Frank and the Frankist Movement, 1755–1816*, Philadelphia 2011.

¹⁶ Kowalski, *Żydzi ochrzczeni*, s. 6.

dencja z jednej strony do deprecjonowania motywacji konwertytów, a z drugiej — negowania zasadniczej zdolności dokonania przez nich „prawdziwej” konwersji. Jak pokazuje autorka, powieść antysemitka próbowała dowieść, że natura Żydów jest niezmienna, a przyjęcie religii chrześcijańskiej jest jedynie formą mimikry, nieniosącej ze sobą żadnej głębszej refleksji. W tej perspektywie Żyd ukazywany jest jako utajony wróg, zagrażający wartościom społeczeństwa chrześcijańskiego. Co ciekawe, również w powieści popularnej pozbawionej antysemitckiego charakteru motywacja religijna nie jest wskazywana jako dominująca. Także w tym wypadku do porzucenia judaizmu nie skłaniają Żydów przekonania religijne, lecz raczej chęć pełnego zintegrowania się ze społeczeństwem polskim i uzyskania jego akceptacji przez przyjęcie wyznawanej przez nie religii. W tym typie powieści tragiczna postać żydowskiego konwertyty, który pomimo wyrzeczeń i poświęceń nie zostaje nigdy przyjęty w poczet „prawdziwych Polaków”, staje się pretekstem do krytyki oczekiwań i obaw chrześcijańskiej większości. Materiał wykorzystywany przez Domagalską jest interesujący również dlatego, że ukazuje funkcjonujące na popularnym poziomie wyobrażenia Polaków chrześcijan o motywacji żydowskiej konwersji, jest zapisem społecznych nastrojów i fobii.

Wyniki przedstawionych tu badań prowadzą do pytania o znaczenie żydowskiej konwersji w dobie nowoczesnej. Jak pokazuje w swoim artykule Tomasz Duda, w tym okresie zmiana religii mogła być traktowana jako symbol nabywania nowej roli społecznej. Analizuje on przypadek Henryka Nusbauma, jednej z ważniejszych postaci środowiska Żydów postępowych w Warszawie przełomu XIX i XX stulecia, który szukał możliwości rozwiązania tzw. kwestii żydowskiej w programie masowej integracji. Choć Nusbaum zdecydowanie wykluczał konwersję jako narzędzie służące do osiągnięcia tego celu, wielokrotnie podkreślał swoją żydowską tożsamość i deklarował chęć wytrwania w judaizmie, to jednak przeprowadzona przez Dudę analiza jego pism wykazuje iluzoryczność założeń zarówno samego programu, jak i osobistych deklaracji jego autora. Zaproponowana w artykule staranna lektura tych tekstów rzuca nowe światło na późniejszą konwersję Nusbauma na chrześcijaństwo, a także pozwala zrozumieć, jakie czynniki mogły skłonić go do podjęcia takiej decyzji.

Stanowisko, z którego Nusbaum przez większą część swojej publicystycznej działalności odnosił się do konwersji, było charakterystyczne dla środowiska Żydów „postępowych” przełomu wieku XIX i XX, popierających akulturację i integrację ze społeczeństwem polskim. Jak dalej ewoluował stosunek tego środowiska do konwersji, można przekonać się na podstawie artykułu Anny Landau-Czajki. Autorka przedstawia, jak w okresie dwudziestolecia międzywojennego na chrzest — zarówno możliwość chrztu własnego, jak i przyjmowanego przez innych wywodzących się ze społeczności żydowskiej — reagowali Żydzi, będący spadkobiercami tradycji integracjonistycznej, lecz żyjący już w innych społecznie i politycznie warunkach. Badając stereotyp „mechesa” (pogardliwe określenie żydowskiego konwertyty) w polskiej prasie żydowskiej tego okresu, Landau-Czajka

zwraca uwagę na to, jak zbieżne okazywały się niekiedy postawy tego środowiska wobec przyjmowania przez Żydów chrztu ze stanowiskiem polskiej prasy prawicowej i antysemickiej. Artykuł ten porusza również interesującą kwestię perspektywy lingwistycznej w podejściu do problemu konwersji, analizując ideologię zawartą w związanych z nią określeniach.

Obraz żydowskiej konwersji w międzywojniu celnie uzupełnia artykuł Jolanty Żyndul, badającej konwersje Żydów w Łodzi tego okresu. Jak wskazuje autorka, chrzest uważano w dwudziestolecie za końcowy etap przemiany tożsamości narodowej oraz ostateczny wyraz integracji z większościowym społeczeństwem katolickiej Polski. Taki stosunek do przyjęcia chrześcijaństwa charakteryzował w tym okresie zarówno starających się o chrzest, jak i Kościół katolicki, który — oprócz znajomości podstawowych zasad wiary oraz deklaracji o niematerialnej motywacji konwersji — uznawał za wystarczające do niego okoliczności brak więzi ze środowiskiem żydowskim, utrzymywanie stosunków z Polakami czy chęć zawarcia małżeństwa z osobą wyznania katolickiego. Żyndul na podstawie wnikliwych badań archiwalnych przedstawia również statystykę określającą zakres i dynamikę tego zjawiska. Wskazuje także, że pod koniec okresu międzywojennego i na początku wojny, w czasie pogarszającej się sytuacji ludności żydowskiej, chrzest zaczęto traktować jako próbę uniknięcia prześladowań. Autorce udało się również odnotować przypadki konwersji na judaizm i ich tło w międzywojennej Łodzi oraz interesujące zjawisko porzucania judaizmu na rzecz oficjalnej bezwyznaniowości.

W skład niniejszego tomu weszły również artykuły, które przekraczają konwencjonalne rozumienie konwersji jako zmiany wyznania, kwestionują je lub przez analizę wybranych przypadków demonstrują nieadekwatność stosowania takiej kategorii pojęciowej. W tym nurcie mieszczą się wcześniej wspomniane badania nad konwersją sekundarną, wewnętrzną, jak również „konwersją” — jeśli można tak to ująć — na bezwyznaniowość czy komunizm¹⁷. Ponowne odczytanie znaczeń tego pojęcia, poza nowatorskimi próbami wprowadzenia świeckiej perspektywy, dotyczy również jego aspektu religijnego. Pytanie o halachiczny status konwersji jako porzucenia judaizmu stawia na przykład rabin Icchak Rapoport. Jego artykuł, pisany ze stanowiska ortodoksyjnego judaizmu, weryfikuje popularne myślenie o konwersji jako o zmianie *wiary*, podkreślając znaczenie uczynków i zachowania, a nie religijnych przekonań w określaniu tego, kto — według żydowskiej tradycji — jest Żydem, a kto nim być przestaje.

Kolejnym tekstem weryfikującym tradycyjne myślenie o konwersji jest artykuł Aleksandra Lwowa, który analizuje historię subotników i proponuje nowe

¹⁷ O problemie bezwyznaniowości zob. Jolanta Żyndul, *Nowoczesna apostazja — kwestia bezwyznaniowości w II Rzeczypospolitej*, [w:] *Rozdział wspólnej historii. Studia z dziejów Żydów w Polsce ofiarowane profesorowi Jerzemu Tomaszewskiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. Jolanta Żyndul, Warszawa 2001, s. 167–179. O możliwości myślenia o komunizmie jako rodzaju konwersji mówiła Joanna Nalewajko-Kulikow w referacie „*I z własnej woli sam się zbaw!*”. *Komunizm jako forma konwersji Żydów*, wygłoszonym na konferencji we Wrocławiu w 2009 roku.

spojrzenie na formowanie się grup rosyjskich judaizantów, rozpatrując ich przypadek w kategorii nie zmiany, lecz „doskonalenia wiary”. Poszukując odpowiedzi na pytanie o tożsamość potomków współczesnych subotników, Lwow sięga do historycznego kontekstu pojawienia się oraz rozwoju starych sekt prawosławnych (subotnicy, mołokanie, duchoborcy). Jego artykuł prezentuje spojrzenie na te sekty przez pryzmat ich dążeń reformatorskich w łonie prawosławia, których celem było „ulepszenie” wyznawanej wiary, a nie porzucanie jej na rzecz innej. Ukazuje także, jaka była recepcja działalności takich grup w Rosji.

Problem sekt pojawia się również w tekście Marcina Wodzińskiego, który bada rozumienie chasydyzmu właśnie jako żydowskiej sekty i wynikające z tego konsekwencje dla postrzegania akcesu do ruchu chasydzkiego jako konwersji. Jak wskazuje, choć takie spojrzenie na chasydyzm jest historycznie bezzasadne, to jednak było ono mocno utrwalone w kontekście sporów politycznych, zachowań społecznych czy praktyk religijnych (np. odprawianie sziwy po przyłączeniu się członka rodziny do chasydów). Na popularyzację tego wyobrażenia wpłynęły z jednej strony antychasydzkie wystąpienia przeciwników tego ruchu (misnagdów), a z drugiej — zwolenników haskali i późniejszych środowisk pohaskalowych, przejęte następnie przez szersze kręgi żydowskich i nieżydowskich społeczeństw Europy Wschodniej. Ustalenia Wodzińskiego są o tyle cenne, że pomagają zrozumieć również współczesne problemy z klasyfikacją chasydyzmu w historiografii tego ruchu.

W kręgu rozważań nad konwersją sekundarną, czyli taką transformacją, która odbywa się bez oficjalnego przekroczenia zmiany wyznania, pozostaje tekst Agnieszki Jagodzińskiej, dotyczący koncepcji religii uniwersalnej Ludwika Zamenhofa. Stworzony przez niego system, znany najpierw jako hilelizm, a później jako homaranizm, miał stanowić w zamierzeniu autora „godny” sposób rozwiązania tzw. kwestii żydowskiej. Zamiast konwersji na chrześcijaństwo, postrzeganej jako sprzeniewierzenie się własnej tradycji i tożsamości, Żydzi mogli w zamiśle Zamenhofa stanąć na równym poziomie z innymi narodami, wybierając przynależność do wspólnoty hilelistycznej, otwartej zarówno dla nich, jak i dla wszystkich innych narodowości oraz grup wyznaniowych. Choć ta utopijna wizja nie miała większego praktycznego oddziaływania, to w interesujący sposób dopełnia ona ideologiczną mozaikę odpowiedzi na „kwestię żydowską” przełomu XIX i XX wieku.

Niniejszy zbiór prezentuje Czytelnikowi wyniki studiów nad problematyką konwersji w świecie żydowskim, uwzględniając zarówno konwencjonalne rozumienie tego pojęcia, jak i przybliżając nowe perspektywy proponowane w tej dziedzinie. Należy oczekiwać, że przyszłe badania będą w dalszym ciągu weryfikować — i doskonalić — nasze pojmowanie tego zjawiska w różnych aspektach żydowskiego życia.

Agnieszka Jagodzińska