

Doktór, Jan / Cegielski, Tadeusz

"Śladami mesjasza apostaty", Jan Doktór, Wrocław 1998 : [recenzja]

Ars Regia 7 - 8/13 - 14, 293-298

1998 - 1999

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

tycznych – rozmowa z prof. A. Nowickim o filozofii masonerii, do której wrócimy przy okazji recenzowania książki Profesora poświęconej temu zagadnieniu.

Michał Otorowski

Jan D o k t ó r , *Śladami mesjasza-apostaty. Żydowskie ruchy mesjańskie w XVII i XVIII wieku a problem konwersji* (Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej), Wrocław 1998, ss. 275.

Autor należy w Polsce do pionierów badań nad ezoteryką i mistyką żydowską epoki nowożytnej¹; nie mając zbyt wielu naukowych mistrzów na gruncie rodzimym, za swego duchowego przewodnika obrał wielkiego badacza kabały i mistyki żydowskiej – Gershoma Scholema. Publikowanym w kilku językach w latach czterdziestych, pięćdziesiątych i sześćdziesiątych pracom Scholema zawdzięcza sporo ze swego warsztatu badawczego. W większości poruszanych przez siebie kwestii wychodzi również od ustaleń wielkiego historyka idei, niejednokrotnie ustalenia te uzupełniając i korygując. Żałować jedynie należy, że prace Jana Doktora nie wychodzą poza merytoryczny krąg zakreślony przez Scholema. Jako historyk idei – w rozumieniu tej szkoły nadanej przez Arthura O. Lovejoy'a – miał Scholem szerokie zainteresowania, odkrył, zinterpretował i przybliżył historiografii olbrzymi materiał źródłowy, ale nie wykorzystał (gdyż wykorzystać nie był w stanie) wszystkich możliwości interpretacyjnych tkwiących w tym materiale, zwłaszcza jeśli idzie o historię społeczną i gospodarczą oraz historię kultury. To samo można powiedzieć o omawianej tu książce.

Na książkę Jana Doktora składa się systematyczny wykład dziejów żydowskiego mesjanizmu, począwszy od wystąpienia tureckiego poddanego, Sabbataja Cwi (1626–1676) w 1665 roku. W rozdziale II Autor analizuje treść pierwotnego przesłania Sabbata Cwi na podstawie późniejszych przekazów i tekstów autorstwa Natana z Gazy oraz innych wyznawców doktryny domniemanego Mesjasza. Podejmuje m.in. interesującą próbę teologicznego wyjaśnienia konwersji, rozpatruje problem konwersji – na islam, później na chrześcijaństwo – w kategorii „oczyszczenia” (rozdział IV). Wskazuje, iż w pierwotnym ujęciu powód, dla którego Żydzi mieli przejść na islam był pozytywny: „Bóg porzucił judaizm i za swój nowy lud uznał muzułmanów. Niemniej – dodaje Autor – prawdziwa wiara miała naturę duchową i można ją było żywić w każdej religii” (s.93). Z czasem w pismach sabbatajczyków narastały tendencje antynomijne, aby przybrać skrajną formę w pismach Jakuba Kerido: „prawo religijne, *halacha*, przedstawione zostało jako główna przeszkoda na drodze do Boga” (*ibidem*). Zniszczenie starej Tory miało stać się przesłanką otrzymania nowej Tory.

W rozdziałach V–VII Jan Doktor podejmuje problem ewolucji mesjanizmu od momentu, kiedy okazało się, że masowa konwersja na islam pod nowym przywództwem (Jakuba Kerido, zm. ok. 1697) również nie przyniosła zbawienia. Część konwertytów ogłosiła w 1702 roku, że następcą Sabbataja Cwi jest nie Kerido, ale Baruchja Ruso (1677–1720). Z rekonstrukcji dokonanej przez Autora wynika, że Baruchja był „najbardziej tajemniczą i zarazem fascynującą postacią ruchu sabbataistycznego” (s.102). Baruchjo, który nie pozostawił po sobie żadnych pism, w świetle tej rekonstrukcji „istotnie zmodyfikował i rozwinął mesjańską doktrynę. [...] Frankiści uważali Sabbataja za »pana i króla«, podczas gdy Baruchja był już nazywany bogiem, a kolejne, trzecie wcielenie mesjańskie, Jakub Frank miał być »wcieloną doskonałością»” (s.102 n.). Za przywództwa Baruchja – dowiadujemy się z rozdziału V.2 – kolejnym etapem drogi ku nowej Torze okazało się chrześcijaństwo. Z pism przeciwników i późniejszych już relacji sabbataistycznych dowiadujemy się o zwrocie islamskich konwertytów ku chrześcijaństwu. Zwrot ten – jak wykazuje Jan Doktor – nie oznaczał przecież całkowitego odrzucenia islamu „jako minionego etapu, jako pustej skorupy”. „Baruchja głosił, że wszystkie religie uznające autorytet Biblii, a więc judaizm, chrześcijaństwo i islam, zawierają w sobie ziarna objawienia” (s.106).

Rekonstruowane przez Autora poglądy żydowskiego ezoteryka żywo przypominają rozwijaną w tym samym czasie na Zachodzie koncepcję „religii naturalnej”. Szkoda, że przy tej okazji Jan Doktor nie pokusił się o próbę komparatystyki i wyjaśnienia owych – być może tylko zewnętrznych – podobieństw. Przez „religię naturalną” rozumiano w XVIII wieku wspólny pień wszystkich religii pozytywnych, rodzaj „prareligii”, a więc treść objawienia „pierwotnego”, udzielonego Adamowi (A. O. Lovejoy, *Nature*). W środowisku wolnomularzy angielskich, które wywarło znaczący wpływ na całą myśl Zachodu, ową religię określano jako taką, „co do której zgadzają się wszyscy ludzie” (*Religion in which all Men agree* – por. J. Anderson, *The Constitutions of the Free-Masons*, 1723, s. 86).

Próby porównania wczesnoświeceniowych idei czy też „konceptów” z doktrynami sabbataistów wydają się tym bardziej uzasadnione, że – jak czytamy w rozdziale X – również późniejsze fluktuacje żydowskiego mesjanizmu korespondowały z poszukiwaniami chrześcijańskich ezoteryków i heterodoksów, dążących do syntezy judaizmu i chrześcijaństwa na gruncie żydowskiej kabały (s. 215). Poszukiwania te zainicjował już Pico della Mirandola (1463–1494), który sądził, że poprzez kabałę dotrzeć można do najstarszej, pierwotnej religii – tak jak dzięki znajomości języka hebrajskiego miał nadzieję poznać prajęzyk, którym ludzkość posługiwała się przed zbudowaniem wieży Babel (por. rozprawy na ten temat E. Cassirera, G. Scholema i H. Greive’a).

Przypomnijmy kolejną okoliczność z zakresu historii idei, która nie znalazła się w polu widzenia Autora. O ile na terenie Italii, całkowicie

zdominowanej przez klasyczne tendencje na polu filozofii i sztuki, Pico nie znalazł kontynuatorów, to inaczej rzecz przedstawiała się na przykład w Niemczech, gdzie chrześcijańską formułę kabały podjęło wielu autorów (Johann Trithemius czyli Trithemius, 1462–1516; Johannes Reuchlin, 1455–1522; Agrippa z Nettesheimu, 1487–1533). W protestanckiej części Niemiec, konkretnie w Saksonii, gdzie ścierały się wpływy kilku różnych tradycji religijnych, w tym impulsów idących od strony Rzeczypospolitej, powstać mogła tak unikalna w skali Europy organizacja jak Institutum Judaicum w Halle, która przez trzydzieści lat, do śmierci swego założyciela Johanna Heiricha Callenberga w 1760 r., prowadziła działalność misyjną wśród sabbatyjczyków. Tłumaczyć to może – przynajmniej po części – fakt, że właśnie na gruncie niemieckim doszło w XVIII wieku do syntezy tradycji teologicznych żydowskich i chrześcijańskich. Dokonała się ona w pierwszym rzędzie na gruncie wolnomularstwa spekulatywnego o ezoterycznej, religijnej orientacji. Jan Doktor pisze na stronie 215 o fakcie wstąpienia do loży „Braci Azjatyckich” jednego z konwertytów frankistowskich, Tomasa von Schonfeld (przed chrztem Mosze Dobruszki); wspomina również o udostępnieniu członkom loży tekstów kabalistycznych i sabbataistycznych. Historyczne znaczenie chrześcijańskiej i hebrajskiej wersji świętej kabały było wielorakie. W epoce nowożytnej stanowiła ona system myśli żywy, przekształcający się i inspirujący kolejne pokolenia, na równi Żydów i chrześcijan. Tworzyła pomost między dwoma kręgami cywilizacji, zarazem łącznik pomiędzy różnymi dyscyplinami filozoficznymi i religijnymi.

Cytowany przez Jana Doktora, trudno dostępny i mało znany artykuł Gershoma Scholema pt. *Ein verschollener jüdischer Mystiker*, opublikowany w 1962 roku, przynosi nie tylko mistrzowską interpretację judeo-chrześcijańskiego synkretyzmu zrodzonego na gruncie doktryny aktywnego od 1781 roku zakonu „Braci Azjatyckich”, ale i wskazuje na paralele z nauką francuskich illuminatów. Rezygnacja Jana Doktora z podjęcia tych i innych wątków komparatystycznych, pojawiających się w cytowanych przez niego pracach Scholema i innych badaczy, podyktowana została zapewne chęcią utrzymania przedmiotowej i warsztatowej dyscypliny. Obraz żydowskich ruchów mesjańskich nie zyskał jednak niezbędnej głębi; dyscyplina historii idei, uprawiana przez Jana Doktora zajmuje się wszak „wędrówkami conceptów”. W pracy Jana Doktora wędrówka ta ma charakter ściśle liniowy: odbywa się w czasie, rzadko w etnicznej, społecznej i politycznej przestrzeni. Także ostatni, polityczny wymiar ruchów mesjańskich ma istotne znaczenie w przypadku poddanych tureckich, polskich i niemieckich, uwikłanych – czy tego chcieli czy nie – tak w wewnętrzną jak i międzynarodową politykę (wystarczy wspomnieć jedynie plany dyplomacji papieskiej, jeśli idzie o frankizm). Jak wielkie znaczenie w przypadku ruchów o charakterze ezoterycznym i mesjańskim mogą mieć uwarunkowania natury politycznej pokazuje z jednej strony przykład niemieckich różokrzyżowców, uwikłanych

w antyhabsburskie plany książąt Rzeszy (Fr. Yates *The Rosicrucian Enlightenment*, 1972), z drugiej zaś głośny przykład wyznawców Andrzeja Towiańskiego i samego Adama Mickiewicza (K. Rutkowski *Stos dla Adama albo kacerze i kapłani. Studium [...] o sporze zmartwychwstańców z towiańczykami*, 1994).

Przedstawione tu przeze mnie uwagi do książki Jana Doktora są uwagami historyka idei czy też mentalności (a nie historyka myśli religijnej), którego interesować muszą wszystkie społeczne uwarunkowania i implikacje badanych przez niego wyobrażeń o świecie („konceptów”). Niżej podpisany zdaje sobie doskonale sprawę z faktu, że dyscypliny ściśle filozoficzne rządzą się innymi prawami, podlegają również innym rygorom warsztatowym. *Śladami mesjasza-apostaty* traktować jednak należy jako pracę również ściśle historyczną.

Podjęty przez Jana Doktora temat należy do szczególnie trudnych merytorycznie i warsztatowo (także z punktu widzenia tradycji judaistycznych); mimo to Autorowi udało się przedstawić wykład łatwy w odbiorze. Zwrócić wypada w tym miejscu uwagę na tzw. bariery ezoteryczne, o których Doktor pisze szerzej we wstępie (s. 19–21) oraz o panującej wokół problemu żydowskich konwersji „zmowie milczenia” (s. 21–26). O sabbataizmie autorzy rabinacy pisali niewiele i ostrożnie, zalecali dyskrecję i przechodzenie do porządku dziennego w obawie przed zaognianiem sporów i prowokowaniem nowych konwersji. „Jeszcze większa cisza na temat sabbataizmu – stwierdza Autor – zapanowała po śmierci Sabbataja Cwi w piśmiennictwie nieżydowskim. Po zejściu mesjańskiego ruchu do podziemia chrześcijańska Europa przez pół wieku zdawała się nie wiedzieć o jego dalszym istnieniu. Kolejne kampanie mesjańskie roku 1706 i 1725 przeszły w Europie bez echa” (s.24). Późniejsza działalność misyjna protestanckiego Institutum Judaicum w Halle przyniosła, co prawda, obfity plon rękopiśmienny (m.in. w postaci dzienników misjonarzy publikowanych na bieżąco), ale jego forma zniechęcała skutecznie kilka pokoleń historyków. „Wszystkie nazwy krajów i miejscowości, a także nazwiska rozmówców są zaszyfrowane. Poza tym porównanie ich z zachowanymi w archiwum Frankische Stiftung w Halle nielicznymi oryginałami dzienników dowodzi, że publikowane fragmenty były cenzurowane i dobierane pod kątem propagandowym. Wzmianki o synkretycznej doktrynie, która przybliżyła sabbatajczyków do chrześcijaństwa [wydawca] uznał za sprzeczne z propagowanym przez Instytut obrazem żydowskich konwertytów i starannie pomijał (s. 24n.)”. Równie ostrożni w opisywaniu ruchów mesjańskich byli duchowni katoliccy, którzy w latach 1756–1760 zajmowali się najbardziej głośnym odłamem sabbataizmu – frankistami. W tej sytuacji zadanie Autora polegało na pracochłonnym układaniu niezwykle rozproszonych tekstów hebrajskich, polskich i niemieckich w pewną logiczną całość, po uprzednim poddaniu krytyce ich – nierzadko niewielkiej – wiarygodności.

Piszący te słowa nie będąc specjalistą w dziedzinie nowożytnej ezoteryki żydowskiej nie jest w stanie kompetentnie ocenić olbrzymiego – jak sądzi – heurystycznego wysiłku Jana Doktora. Jedynie przez analogię do problematyki ezoteryzmu wolnomularskiego stwierdzić może, że mamy tu do czynienia z najwyższym stopniem interpretacyjnych trudności. Historia historiografii pokazuje – na przykładzie badań nad wolnomularstwem – jak wielu badaczy uległo zwodniczemu głosowi ezoterycznych syren. Problem „świętego oszustwa”, z którym uporać się musiał Jan Doktor, problem piętrowych nieraz mistyfikacji i intelektualnych, zamierzonych prowokacji jest na równi wyzwaniem dla historyka kabały, żydowskich ruchów religijnych i historyka idei oraz ruchu wolnomularskiego.

Lektura książki Jana Doktora (skądinąd wręcz pasjonująca!) pozostawia pewien niedosyt w przypadku problematyki wykraczającej poza przedmiot główny. Nie chodzi mi tylko o to, że jako laik (a do takich należy przecież przytłaczająca większość czytelników *Mesjasza–Apostaty*) pragnąłbym dowiedzieć się czegoś więcej o warunkach życia żydowskiej diaspory na terenie Imperium Osmańskiego czy w Rzeszy Niemieckiej. Jako historyk upomniałbym się o różnorodne wnioski płynące z historii żydowskiego mesjanizmu w XVII i XVIII. Przecież właśnie problem konwersji, wyeksponowany w strukturze książki, a także w jej tytule, stanowi intelektualny pomost pomiędzy zamkniętym i niezrozumiałym dla wyznawców innych religii światem żydowskiej religijności i jego chrześcijańskim i mahometańskim otoczeniem. Konwersje chrześcijańskie, w tym protestanckie, były – jak wynika z pracy Jana Doktora – stosunkowo nieliczne, miały przecież swoją logikę i dynamikę nie tylko wewnętrzną. Zależały od skomplikowanego splotu zewnętrznych – kulturowych, społecznych i politycznych – okoliczności. Tak więc otrzymaliśmy wartościową pracę na temat specyficznych form żydowskiej religijności; niestety mało dowiadując się o jakże ważnym z kulturotwórczego punktu widzenia pograniczu cywilizacji islamu, chrześcijaństwa i judaizmu. Pogranicze to przebiegało w epoce nowożytnej przez prowincje tureckie, kraje Rzeczypospolitej polsko–litewskiej, ulegając zatarciu na terenie Rzeszy Niemieckiej, gdzie procesy asymilacji Żydów w chrześcijańskim środowisku postępowały szybko – także z przyczyny zamierzonej polityki władz państwowych (Prusy Fryderyka II, Austria czasów Józefa II).

Praca Jana Doktora być może zapowiada u nas renesans rodzaju badań dość do tej pory zaniedbanych; wzbudzi na pewno zainteresowanie krytyki naukowej. Chętnie też sięgnie po nią czytelnik poszukujący rzetelnej i – jak dotąd prawie niedostępnej – informacji na temat żydowskich konwersji epoki nowożytnej. Wokół nich zrodziły się nie tylko sprzeczne opinie, lecz także legendy. Dobrze, że rzucono na nie snop silnego światła.

PRZYPISY

¹ *Jakub Frank i jego nauka na tle kryzysu religijnej tradycji osiemnastowiecznego żydostwa polskiego* (1991), wersja pracy doktorskiej; *Jacob Frank und sein messianische Reich* (artykuł z 1994 r.); *Judenmission und Messianismus in Polen* (artykuł opublikowany w 1995 r.); *Dysputa żydowsko-chrześcijańska na dworze hanowerskim 1711* (1995); *Frankizm*, w: *Ruchy pogranicza religii i nauki jako zjawisko socjopsychologiczne*, t. 5 (1996); *Jakub Frank, a Jewish Heresiarch and his Messianic Doctrine* (artykuł z 1997). W ostatnich trzech, czterech latach Jan Doktor podjął temat wcześniejszych przejawów żydowskiego mesjanizmu, a szczególnie ruchu zainicjowanego przez Sabbataja Cwi: *Dysputa żydowsko-chrześcijańska na dworze hanowerskim 1711* (1995); *Kryptochiliasten und Kryptosabbatianer. Eine verborgene Seite der Halleschen Missionarstätigkeit* (artykuł); *Konwersje wyznawców Sabbataja Cwi w niemieckim kościele ewangelickim*, w: *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich* (1997); *Na tropach żydowskich kryptochrześcijan. Dzienniki misjonarzy z Institutum Judaicum w Halle* (1999). Kontynuację tej problematyki stanowią pierwsze rozdziały omawianej powyżej pracy *Śladami mesjasza-apostaty*.

Jerzy Prokopiuk, *Labirynty herezji*, „Muza” SA, Warszawa 1999, ss. 316.

Już sam tytuł zdaje się sugerować czytelnikowi, że zadanie przed nim niełatwe: ma on przejść labiryntami idei nieortodoksyjnych. I rzeczywiście, rozmaitość tych propozycji światopoglądowych jest wielka, gdyż mamy tu: historyczny już gnostycyzm, hermetyzm, manicheizm i kataryzm, współczesną antropozofię i nauki mędrców różnych religii, a na przyszłość – paradygmat wyobraźni. Nie sposób nawet krótko omówić każdej z nich (nie wyręczajmy wszak autora!), postarajmy się natomiast odnaleźć nić Ariadny, która przeprowadzi nas przez te labirynty duchowej wiedzy i doświadczenia.

Rdzeniem wszystkich wspomnianych koncepcji, a jednocześnie *leitmotivem* rozważań Jerzego Prokopiuka jest tradycja gnostyczna. Przymiotnik ten pochodzi od słowa „gnoza”, które oznacza wiedzę, poznanie uzyskane przez gnostyka. Wiedza ta to nie erudycyjne poznanie, lecz objawienie, metafizyczne przeżycie, które uświadamia poznającemu prawdziwą kondycję człowieka i świata, przyczyny takiego stanu rzeczy, i pokazuje trudną perspektywę zbawienia. Przeciwnieństwem takiej wiedzy (gr. *gnosis*) jest wiara (gr. *pistis*). O ile w gnozie historycznej aktywnym, poznającym, zbawianym i zbawiającym elementem człowieka jest jego boska cząstka, o tyle w neognozie (czyli w gnozie dzisiejszej i przyszłej) taką rolę zdaje się pełnić świadomość. Inna ważna przemiana, która dokonała się w tradycji gnostycznej, to stosunek do świata. Gnoza antyczna i średniowieczna były zdecydowanie „antyświatowe” i zmierzały jedynie do wyzwolenia z tego świata ciemności i zła drobin jasności i dobra, które zostały tu uwięzione w wyniku kosmicz-