

## **Jan Doktor**

### **Podsumowanie książki**

Po niemal 40 latach, gdy zebrałem nieco więcej doświadczeń i przemyśleń, postanowiłem powrócić do młodzieńczego tematu i przedstawić go tak, jak teraz potrafię. Chcę przede wszystkim skorygować moje własne błędy, płynące w głównej mierze ze zbyt optymistycznej, by nie rzec łatwowernej oceny źródeł, z których korzystałem. Fakt, że przede mną to samo robili i dalej robią inni historycy, nie może być wytłumaczeniem dla naukowo aktywnego badacza. Książka jest więc polemiką nie tylko z innymi historykami, ale przede wszystkim z moimi wcześniejszymi pracami, powstałymi w ostatnich kilku dziesięcioleciach. Sam przecież czerpałem bezkrytycznie z tych samych źródeł, które dzisiaj uważam za mało wiarygodne, i powtarzałem te same ujęcia i stereotypy, mocno umocowane w literaturze przedmiotu. Ponadto pojawiły się nowe źródła, które rzucają świeże światło na wydarzenia wydające się dotąd dobrze udokumentowane i opisane, a które postaram się w książce wykorzystać.

Bardziej krytycznie zacząłem przyglądać się zachowanej dokumentacji źródłowej frankizmu i i zacząłem zadawać sobie pytania warsztatowo fundamentalne, których jednak wcześniej nie postawiłem, a mianowicie, w jakich okolicznościach powstały dokumenty, na podstawie których rysujemy historię frankizmu, do kogo były adresowane i w jakim celu, dlaczego jedne podane zostały do druku niemalże natychmiast po zaistnieniu zdarzeń, których dotyczą, inne pozostały w rękopisach do dzisiaj, a jeszcze inne zniknęły bez śladu, choć wiemy, że istniały. Jak doszło do tego, że w otoczeniu Franka zaczęto spisywać jego nauki, czego tradycja sabataistyczna kultywowana w kręgu wyznawców Baruchji Ruso surowo zabraniała? Dlaczego zapisków takich nie robiono w innych kręgach sekciarzy, którzy razem z nim przyjęli chrzest, ale długo nie uznawali jego autorytetu? Jak należy traktować te zapiski i na ile są one wiarygodne? Na te i inne pytania będę szukał w książce odpowiedzi, zdając sobie sprawę, że przedstawione wyjaśnienia nie zawsze będą jednoznaczne i rozstrzygające.

Reewaluacji domagają się nie tylko źródła, ale także żywiąca się nimi nasza wiedza o dziejach frankizmu. Szczególnie dotyczy to duchowego wymiaru tych dziejów, czyli wiary frankistów. Nawet bowiem powierzchowny przegląd zachowanych świadectw wiary sekciarzy, których uznajemy dziś za frankistów, nastawia sceptycznie co do możliwości rekonstrukcji czegoś, co można by nazwać doktryną frankistowską, albo też tylko mesjańskiego nauczania samego Franka. Za dużo w tych świadectwach zmienności, a nawet sprzeczności, które oczywiście można tłumaczyć różnymi okolicznościami historycznymi, w jakich powstały oraz

motywacjami osób, które te świadectwa tworzyły. Właściwsze byłoby mówienie o sabataistycznych doktrynach podolskich sekciarzy.

Dominujący w literaturze obraz początków frankizmu jest spójny i praktycznie przez nikogo nie kontestowany, choć – zaznaczę to już na początku – pozostaje mocno problematyczny, praktycznie nie do utrzymania i w książce próbuję go skorygować. W obrazie tym Jakub Frank został rzekomo ściągnięty do Rzeczypospolitej, by podnieść na duchu i zintegrować miejscowych wyznawców Sabataja Cwiego. Po objeździe podolskich i wołyńskich miasteczek 27 stycznia 1756 r. podczas jarmarku w podolskim Lanckoroniu został przyłapany wraz z innymi sekciarzami na sekciarskich rytuałach i aresztowany. Wówczas do akcji wkroczył biskup kamieniecki Mikołaj Dębowski. Kazał on sprowadzić aresztowanych do konsystorza i rozpoczął inkwizycję w kwestii zajścia i toczonych wówczas przez żydów sporów na temat żydowskiej wiary. Inkwizycja zakończyła się – rzekomo z inicjatywy Franka – słynną dysputą z rabinami przed konsystorzem kamienieckim w listopadzie 1757 r., potępieniem Talmudu i jego uroczystym spaleniem na rynku kamienieckim. Druga dysputa była powtórką pierwszej i – zdaniem historyków – jej logicznym następstwem, a także kolejnym etapem na drodze wiodącej nieuchronnie, zgodnie z wolą Kościoła, rabinów i Franka, do chrztu. Następne etapy dziejów frankizmu także są przedstawiane jako następstwa tych wydarzeń i decyzji. Zadenuncjowany i oskarżony o dwulicowość Frank zostaje aresztowany i bezterminowo uwięziony w częstochowskim klasztorze. Uwolniony przez wojska rosyjskie, wyjeżdża za granicę i zakłada dwór najpierw w Brnie Morawskim, a później w Offenbachu, gdzie przyjmuje tłumy stronników z Polski i innych krajów. Po jego śmierci mesjańską sukcesorką zostaje córka Ewa, która wraz z braćmi Józefem i Rochem przejmuje dwór na offenbachskim zamku i skupia wokół siebie frankistów zapowiedzią zbawienia w roku 5560 (1800). Fiasko tych zapowiedzi przynosi rozpad sekty i definitywny koniec ruchu mesjańskiego.

Zgodność historyków co do tego obrazu można – przynajmniej po części – tłumaczyć zadziwiającą zgodnością materiałów kościelnych, żydowskich, a nawet frankistowskich, zwłaszcza w opisie kluczowych wydarzeń z lat 1756–1760. Redaktorzy pism frankistowskich powstałych dopiero pod koniec XVIII w., zwłaszcza *Rozmaitych adnotacji*, korzystali – nie przyznając się do tego – z wcześniejszych publikacji chrześcijańskich i starali się uzgodnić swój opis z relacjami będącymi już w obiegu publicznym, przede wszystkim zeznaniami Franka przed sądem kościelnym w Warszawie, nawet jeśli posiadali własne, bardziej wiarygodne tradycje. Świetnie wiedzieli przecież, że niektóre złożone do protokołu opowieści Franka są bałamutne. Tak jakby narysowany tam obraz wydarzeń odpowiadał wszystkim albo

przynajmniej wydawał się lepszy od tego, który mógłby się wyłonić po jego zakwestionowaniu. Prawda o tych wydarzeniach musiała być z jakiś względów dla wszystkich niewygodna.

Choć niemal wszystkie ważne źródła polskie, hebrajskie i łacińskie są znane historykom przynajmniej od końca XIX w., tj. od momentu opublikowania monografii Heinricha Graetza i Aleksandra Kraushara, którzy je omówili bądź nawet zamieścili ich obszerne fragmenty, obraz frankizmu przedstawiany w literaturze przedmiotu budzi ciągle zastrzeżenia i to zasadniczej natury. Wizerunku tego nie skorygowali współcześni badacze, którzy dalej bezkrytycznie korzystają z wątpliwej wiarygodności źródeł. Uważam, że analizując zachowane świadectwa, konfrontując je ze sobą i weryfikując z nowymi dokumentami, można pokusić się o przedstawienie nowego spojrzenia na dzieje frankizmu. Takie właśnie ujęcie staram się przedstawić w książce.

Dzieje frankizmu wymagają korekty w wielu ważnych punktach. Już obraz początków ruchu frankistowskiego budzi poważne wątpliwości. Niejasności jest wiele. Trzeba wreszcie ustalić, w jaki sposób doszło do powstania w połowie XVIII w. nowej żydowskiej formacji religijnej, która zdecydowała się wyjść z ukrycia i po trzech latach szarpaniny i tułaczki, straciwszy nadzieję na legalizację, zbiorowo przyjęła chrzest i weszła do Kościoła rzymskokatolickiego. Nie jest bowiem jasne, czy na wydarzenia te znaczący wpływ miało przybycie Jakuba Franka z Turcji do Rzeczypospolitej. Chodzi o rozstrzygnięcie fundamentalnej kwestii: czy Frank rzeczywiście zainicjował poruszenie podolskich sekciarzy, czy też jedynie próbował się do niego przyłączyć.

Na początku spróbuję więc wyjaśnić, co naprawdę zdarzyło się w karczmie lanckorońskiej w nocy z 27 na 28 stycznia 1756 r. Zajścia te uruchomiły bowiem sekwencję wydarzeń prowadzącą do chrztu sabatajczyków. Trzeba wreszcie ustalić, czy była to – jak utrzymują dotąd historycy frankizmu – przypadkowa demaskacja sekciarzy, czy też ich zamierzona prowokacja.

Z bardziej szczegółowych zagadnień ustalenia wymagają m.in. następujące kwestie:

– czy przyjeżdżając w grudniu 1755 r. do Polski, Frank działał na własną rękę, czy też był posłannikiem bałkańskich sekciarzy i jakie miał w Polsce plany?; z jakim przyjęciem spotkał się w Rzeczypospolitej i dlaczego tak szybko wyjechał?;

– dlaczego nie uczestniczył w dyspucie kamienieckiej?;

– jak doszło do chrztu sekciarzy, którego początkowo nikt zdawał się nie chce?;

– w jakim charakterze przebywał Frank przez 13 lat w częstochowskiej twierdzy?;

– dlaczego Frank ponownie wyjechał z Polski w 1774 r. i nigdy już do niej nie wrócił, choć do końca głosił, że Polska jest miejscem jego misji?

Dominujący w literaturze obraz frankizmu został ustalony jeszcze w XVIII wieku, a w wieku XIX przybrał postać „kanonu naukowego”, bezkrytycznie powielanego przez badaczy praktycznie do dzisiaj. Moim zamierzeniem była krytyczna weryfikacja tego obrazu.

Dotąd historia frankizmu przedstawiana była jako historia mesjańskiego uzurpatora i jego stronników. Zaczęła się ona wraz z przybyciem Franka w grudniu 1755 roku do Rzeczypospolitej i przyłapaniem go 27 stycznia 1756 wraz z innymi mesjanistami żydowskimi podczas jakiejś sekciarskiej celebry. Ja natomiast przedstawiam frankizm jako formację żydowskich mesjanistów, która wyłoniła się w połowie XVIII wieku, jeszcze przed przybyciem Franka, na południowo-wschodnich kresach Rzeczypospolitej. W książce starałem się dowieść, że nie ma podstaw źródłowych obraz jednolitej formacji frankistowskiej, założonej i prowadzonej przez charyzmatycznego przywódcę-mesjasza Jakuba Franka. Nie ulega dla mnie wątpliwości, że – może poza ostatnimi 7 latami życia Franka, a więc w latach 1784-91 – nie istniała zwarta formacja religijna, którą można nazwać frankizmem, że Frank wcale nie był, a jedynie był przywódcą zróżnicowanego ruchu. Zupełnie mu się nie należy zaszczytny tytuł założyciela i pierwszego przywódcy. Przez całą książkę śledziłem nieudane próby Franka dołączenia do ruchu, a później przejęcia przywództwa, co udało mu się tak naprawdę dopiero kilka lat przed śmiercią.

Wedle moich badań przygotowania do wyjścia z podziemia żydowskich sekciarzy Podola zaczęły się przynajmniej dwa lata przed wydarzeniami w Lanckoroniu. Jednoznacznie stwierdzają to, choć jakby mimochodem, źródła zarówno kościelne, rabinackie jak i frankistowskie. Bernardyn Gaudenty Pikulski na przykład pisał w 1758, że żaden z podolskich sekciarzy „dla bojaźni do roku 1754 nie wyjawiał swoich myśli.“ Dopiero w 1754 roku sekciarze „zaczęli myśleć naprzód, jakby się mogli wybić z poddaństwa talmudystów, nic jeszcze o nawróceniu swoim do wiary Chrystusowej szczerze nie myśląc.” To „wybicie się z poddaństwa talmudystów”, to nic innego, jak plany założenia własnej synagogi, obok dwóch już istniejących: rabinicznej i karaimskiej. Potwierdza to nie odnotowany wcześniej przez historyków dokument z 2 czerwca 1756 złożony w konsystorzu kamienieckim z tezami na dysputę z rabinami podolskimi. Sekciarze bez ogródek piszą w nim, czego oczekują od dysputy: chcą „rosparcia się od talmudystów”, czyli usamodzielnienia się i zalegalizowania swojej formacji jako samodzielnej synagogi. To jest punkt kluczowy, zmieniający całkowicie obraz genezy i początków zrywu frankistowskiego, a zupełnie nieobecny w historiografii. Zaś przyłapanie sekciarzy w lanckorońskiej karczmie na

rzekomych ekscesach („grzechu adamitów”) okazało się starannie przygotowaną w porozumieniu z kurią biskupią prowokacją samych sekciarzy.

Staralem się rozstrzygnąć kwestię, co skłoniło mesjanistów, wyznawców Sabataja i Baruchji, do wyjścia z podziemia i próby zalegalizowania swojej formacji w czasach, kiedy nie słyhać było o żadnych przepowiedniach bliskiego przełomu ani nowych wyliczeniach daty zbawienia? W książce stawiam hipotezę, że do kolejnego zrywu nie skłoniło ich oczekiwanie bliskiego przełomu, czego możnaby oczekiwać od mesjanistów, lecz wręcz odwrotnie: rozczarowanie i zniechęcenie fiaskiem dotychczasowych zapowiedzi zbawienia. Sabatajczycy podolscy szukali jakiejś formuły pogodzenia się z realiami niezabawionego jeszcze świata i chcieli wywalczyć sobie w nim godne miejsce – nie zrywając ze wspólnotą żydowską. Rzeczypospolita wydawała się im (a także wielu ich towarzyszom na Bałkanach) najlepszym do tego miejscem. Nieuchronnie pojawia się tu pytanie o mesjanizm w późniejszych fazach ruchu frankistowskiego i nauczaniu Franka. Staralem się na nie odpowiedzieć w rozdziale VIII. Obraz, jaki się wyłania z przedstawionych tam analiz, jest wieloznaczny, bardzo zagmatwany i zmienny. Ale taka była też natura tego ruchu, który trudno jednoznacznie określić i zaklasyfikować.

Prawdziwą cezurą w dziejach frankizmu jest śmierć biskupa Dębowskiego, prowadzącego sprawę sekciarzy żydowskich. Sekciarze stracili swojego jedyne protektora i wydani zostali na represje żydowskiej ortodoksji. Stało się to 17 listopada 1757, kilka tygodni zaledwie po dyspucie kamienieckiej i decyzji sądu konsystorskiego legalizującego sektę w diecezji kamienieckiej. Wprawdzie kilka miesięcy później król wydał sekciarzom list żelazny, gwarantujący im bezpieczeństwo, wyrażając nadzieję, że będą oni kontynuować działania rozpoczęte przez zmarłego biskupa, czyli zmierzające do założenia własnej synagogi, ale okazało się, że ani hierarchia ani sekciarze nie byli już tym zainteresowani. Powody tego nie są dla mnie jasne i wymagają dalszych badań. Być może sprawił to Frank, który raz jeszcze włączył się do gry. Ten apostata (wówczas był już muzułmaninem) wyszedł z nową inicjatywą, wyznaczył kierunek marszu. Wraz ze swoimi bałkańskimi stronnikami zainicjował drugą dysputę publiczną z rabinami. Warte podkreślenia jest, że stosowną suplikę do prymasa Łubieńskiego wystosowali jego stronnicy z Węgier i Wołoszczyzny, a nie podolscy sekciarze. Sygnatariusze deklarowali w niej w imieniu żydów „polskich, węgierskich, tureckich, multańskich, wołoskich i innych” gotowość chrztu w Kościele rzymsko-katolickim i prosili o zorganizowanie następnej publicznej debaty z rabinami, w której chcą podnieść kwestię mordy rytualnego. Wśród sygnatariuszy nie było żadnego polskiego żyda ani też samego

Franka. Oczywistą konsekwencją takiej dysputy było opuszczenie wspólnoty żydowskiej i chrzest. Godne odnotowania w tym kontekście jest pomijanie zarówno przez źródła kościelne jak i frankistowskie udziału w zajściach sekciarzy spoza Rzeczypospolitej. Z wyraźnym zakłopotaniem źródła donoszą o okolicznościach „uwolnienia” Franka i jego towarzyszy „w tureckim stroju” z aresztu i wywiezienia ich za granicę wbrew woli samych zainteresowanych. Sam Frank do tych wydarzeń w swoich wspomnieniach nigdy nie wracał, a historycy tego tematu dotąd nie drążyli. Nic więc dziwnego, że też o roli „obcokrajowców” w późniejszych wydarzeniach nie wspominają.

W książce przekonuję, że „uwięzienie” Franka w klasztorze jasnogórskim jest mitem stworzonym w celach propagandowych przez żydowskich wrogów Franka a przejętym później także przez redaktorów frankistowskich, dla których był on wygodnym wyjaśnieniem tak długiego pobytu Franka z rodziną w klasztorze. O uwięzieniu nie wspominają natomiast źródła kościelne. Nie było to bowiem uwięzienie, ale udostępnienie Frankowi, zniechęconemu przez żydów, rezydencji w najbezpieczniejszym – jak się zdawało – miejscu Rzeczypospolitej. Koszty utrzymania Franka, jego rodziny i kilkunastu rodzin wiernych stronników, którzy wkrótce ściągnęli do Częstochowy łaskawie wziął na siebie biskup krakowski Kajetan Sołtyk. Także okoliczności opuszczenia klasztoru wyglądały inaczej niż przedstawia to literatura przedmiotu: Frank nie został wcale uwolniony przez wojska rosyjskie, bo sam opuszczać klasztoru nie zamierzał. Generał Bobikow, który zdobył bronioną przez konfederatów barskich twierdzę, po konsultacji ze zwierzchnikami wydalili po prostu rezydenta z Jasnej Góry.

Podczas 13-letniego pobytu na Jasnej Górze i później na wygnaniu w Brnie Morawskim Frankowi towarzyszyła tylko garstka neofitów polskich. Historiografia fakt ten całkowicie ignoruje i traktuje Franka jako niekwestionowanego przywódcę kilku tysięcy sekciarskich neofitów i ich potomków. Frankowi udało się odzyskać autorytet i przywódczą rolę w tej grupie dopiero w 1784 roku. Frank wypominał wtedy skruszonym sekciarzom, przybyłym do Brna: „Dwadzieścia pięć lat byliście zawikłani, poszliście za człowiekiem co nie ma pomocy i czyniliście brzydkie czynności, a za półtora roku oczyszczę was od wszech nieczystości...”.

W tym samym jeszcze roku Frank zarządził, że „trzy razy do roku powinien się każdy mężczyzna pokazać”. Łatwiej wszakże to było zarządzić niż zrealizować. Krążące w literaturze opowieści o dworze Franka w Brnie Morawskim nie mają pokrycia w rzeczywistości. W skromnym domu na Petersburgerstrasse w Brnie Frank nie mógł

przyjmować większych grup polskich neofitów nie zwracając uwagi policji, toteż natychmiast zaczęto szukać innego miejsca na rezydencję, w którym Frank mógłby założyć dwór stosowny do nowych potrzeb. Miejsce takie znalazł w końcu w opuszczonym zamku księcia isenburgskiego Wolfganga Ernsta II w Offenbachu, gdzie przybywały tłumy stronników głównie z Rzeczypospolitej. Według współczesnych źródeł, potwierdzonych niedawno przez badania archiwalne Klausa Wenera, mogło tam przebywać jednocześnie nawet kilkuset frankistów. Wtedy dopiero stał się prawdziwym „patriarchą” sekciarskich neofitów. O jego dworze w zamku książęcym rozpisywały się gazety zarówno niemieckie jak polskie.

Obraz charyzmatycznego patriarchy neofitów i jego dworu w Offenbachu był później przez historyków i publicystów ekstrapolowany zarówno na wcześniejsze jak i późniejsze dzieje ruchu. Szczególnie odnosi się to do dworu jego córki Ewy, która pozostała w Offenbachu po śmierci Franka jeszcze przez 25 lat i wykreowana została przez historyków na przywódczynię sekty. Pomocne były w tym dokumenty, które w zadziwiających okolicznościach pojawiały się wiele dziesięcioleci po śmierci Ewy Frank i zniknęły zaraz po ich opublikowaniu. Świadectwa te zgadzały się ze sobą i w ten sposób się nawzajem uwiarygadniały. Nie zgadzają się natomiast z historycznymi faktami, a zwłaszcza z dokumentami, zachowanymi w archiwach miejskich Offenbachu.

Opisywane w tych świadectwach wydarzenia toczą się w 1798 i 99 roku w zamku offenbachskim, gdzie miało mieszkać rodzeństwo Frank (Ewa i jej bracia: Roch i Józef), liczna służba, gwardziści, nauczyciele, rezydenci frankistowscy z Warszawy a wreszcie goście. Czytamy w nich o „mieszkańcach zamku“ z wielkim dziedzińcem otoczonym murami. Tymczasem Ewa po śmierci ojca i wyjeździe polskich frankistów z Offenbachu przeniosła się z kilkoma zaledwie dwórkami do niezbyt dużego domu, gdzie tak wielkie towarzystwo, jakie opisuje Porges, by się nie pomieściło i gdzie nie było miejsca na ćwiczenia wojskowe i parady. Nie było też żadnych murów, na których mieli pełnić warty i które mieli w nocy przeskoczyć uciekinierzy.

To samo dotyczy innych szczegółów. Fantastyczny jest opis trzech starców z długimi brodami i w polskich strojach, którzy rzekomo dawali na dworze Ewy nauki po hebrajsku. Gershom Scholem w *Encyklopaedie Judaica* zidentyfikował nawet tych starców z nazwiska dopatrując się w nich redaktorów *Słów Pańskich*. Chone Shmeruk się z nim zgodził. I taki obraz panuje w literaturze, choć wiemy z innych źródeł, że wszyscy frankiści przed chrztem golili brody i nigdy już ich nie zapuszczali. Wątpliwe też, czy ktokolwiek z nich byłby w

stanie wykładać w języku, którym przecież czynnie nie posługiwali się nawet w żydowskiej młodości.

Prawda jest taka, że po śmierci Franka Ewa nie przejęła mesjańskiej sukcesji po ojcu, i dwór Offenbachski opustoszał. Nie znaczy to oczywiście, że w 1791 roku dzieje frankizmu się skończyły – biegły dalej, tyle że niewiele o nich wiemy.

Oczywiście nie wszystkie niejasności zostały wyjaśnione. Mimo starań, wiele kwestii nie udało mi się ustalić a niektóre ustalenia pozostały hipotezami i przypuszczeniami, które czekają na weryfikację. Na razie brak jest pisanych źródeł, które pozwoliłyby te kwestie jednoznacznie rozstrzygnąć. Na przykład nie jest nadal ustalona rola Kościoła i jego polityka wobec Franka i polskich sekciarzy. Chodzi tu zarówno o politykę poszczególnych polskich hierarchów, jak i Stolicy Apostolskiej. A także rola Moliwdy Kossakowskiego. Nie wiemy, kiedy się pojawił na Podolu i czy przyjechał z własnej inicjatywy czy też na czyjeś zaproszenie. Pytań czekających na wyjaśnienie jest więcej. Książka ta nie zamyka więc badań nad frankizmem. Mam nadzieję, że skłoni ona innych badaczy do dyskusji, weryfikacji moich ustaleń, postawienia własnych hipotez ale też i pytań. A może uda się niektórym znaleźć i dorzucić do skarbca naszej wiedzy jakieś nowe dokumenty i źródła?