

## Przeszłość w tożsamości diaspory żydowskiej

Żydzi, którzy pojawili się na polskich ziemiach w X–XI w., byli kupcami<sup>1</sup>. Przywędrowali szlakami łączącymi Europę z imperium islamskim. Mieszkańcy najwcześniejszych izraelickich kolonii w naszej części kontynentu trudnili się obsługą tego handlu. Jego osłabnięcie skłoniło ich do zaangażowania w rodzącą się właśnie gospodarkę monetarną.

Nasilająca się od końca XIII w. migracja żydowska z obszarów cesarstwa do odradzających się po najeździe tatarskim Czech, Węgier i do Polski – najpierw na Śląsk, następnie do Wielkopolski i Małopolski – była przedłużeniem chrześcijańskiego ruchu osadniczego, mającego kolosalne znaczenie dla przyszłości regionu. W Polsce zmiany na mapie żydowskich osiedli najwcześniej widoczne są na Śląsku, gdzie w końcu XIII w. działały izraelickie osady we Wrocławiu, Bytomiu, Głogowie, zapewne w Legnicy, Lwówku i Świdnicy.

W Małopolsce obecność Żydów ogranicza się w tym czasie do starej, powstałej w XI w. kolonii krakowskiej. Istnienie skupiska żydowskiego w Płocku – odwiedzanym przez handlujących niewolnikami kupców izraelickich już w XI w. – potwierdzone jest dla XIII stulecia. W Wielkopolsce działała nadal dawna osada w Kaliszu, wiemy, że na przełomie XII i XIII w. w Gnieźnie bito brakteaty z hebrajskimi inskrypcjami. Potwierdzona w źródłach dopiero w XIV w. żydowska gmina w Poznaniu miała zapewne wcześniejszą genezę.

Podłoże migracji Żydów do Europy Środkowej w XIV i XV w. było złożone. Wynikała ona mianowicie z dwóch zjawisk. Po pierwsze, z przesładowań i ekspulsji w państwach Europy Zachodniej, zwłaszcza na ziemiach niemieckich, i związanej z nimi niekorzystnej dla ludności żydowskiej zmiany statusu prawnego w cesarstwie, w tym także w Czechach, gdzie nastroje antyżydowskie pojawiły się także w czasie rewolty husyckiej, oraz na Węgrzech. Zmiany te

---

<sup>1</sup> Bibliografię prac poświęconych historii osadnictwa żydowskiego w średniowiecznej Polsce podaję w mojej książce: *Żydzi w średniowiecznej Polsce. Gmina krakowska*, Warszawa 2011.

nie objęły Polski. Późnośredniowieczne źródła potwierdzają napływ do niej Żydów z miast niemieckich, z Czech, a także Węgier. Po drugie, tak jak we wcześniejszym okresie, z korzystnych perspektyw działalności gospodarczej, jakie w omawianym okresie stwarzał nasz kraj.

Nowym obszarem osadnictwa żydowskiego stała się w XIV w. przyłączona świeżo do Polski i objęta kolonizacją na prawie niemieckim Ruś Halicka. Dzięki handlowi z terenami nad Morzem Czarnym wyrosły tam silne ośrodki wymiany, w których działały żydowskie gminy. W XIV w. Żydzi pojawili się we Lwowie.

Do końca XIV stulecia w Polsce powstało dwanaście skupisk żydowskich, natomiast w XV w. było ich już ponad sto. Na pierwszym miejscu pod względem gęstości izraelskiego osadnictwa sytuowała się Wielkopolska – pamiętać należy, że było ono ograniczone do miast królewskich – mocną pozycję miało też Mazowsze i Ruś Czerwona. Pod koniec średniowiecza Żydzi stanowili zbiorowość liczącą około 5–6 tys. – znacząco poniżej 1% ludności kraju.

Zasób źródeł żydowskich powstałych na ziemiach polskich w średniowieczu jest bardzo skromny: brak teaty z hebrajskimi inskrypcjami bite w stuleciach XII–XIII<sup>2</sup>, trzynasto- i czternastowieczne macewy z cmentarzy śląskich<sup>3</sup>, jeden hebrajskojęzyczny dokument<sup>4</sup>, garść dotyczących Polski responsów autorstwa rabinów z zachodniej części diaspory<sup>5</sup>, strzępy importowanych ksiąg hebrajskich, zwłaszcza Tory i modlitewników<sup>6</sup>. Aż do końca epoki nie powstała w Polsce żadna uczelnia kształcąca kadry żydowskich uczonych, nie istniało miejscowe, religijne piśmiennictwo, nie powstawały dzieła pióra lokalnych rabinów. Nasza wiedza oparta jest siłą rzeczy przede wszystkim na przekazach chrześcijańskich, te zaś w dotyczących

<sup>2</sup> D. Gorlińska, *Żydzi w administracji skarbowej polskich władców czasu rozbitcia dzielnicowego*, Kraków 2015.

<sup>3</sup> M. Wodziński, *Hebrajskie inskrypcje na Śląsku XIII–XVIII wieku*, Wrocław 1996 (Bibliotheca Judaica).

<sup>4</sup> F.H. Wettstein, *Dwarim atikim mi-pinkasej ha-kahal be-Kraka*, Krakau 1900, s. 69–70.

<sup>5</sup> H. Zaremska, *Rabin Izrael MiBruna i jego relacje z żydowskimi gminami w Polsce*, w: *Lustro. Teksty o kulturze średniowiecza ofiarowane Halinie Manikowskiej*, red. W. Brojer, Warszawa 2013, s. 135–154; też, *Rabin Mojżesz z Halle i jego konflikt z gminą żydowską w Poznaniu*, w: *Memoria viva. Studia historyczne poświęcone pamięci Izabeli Skierskiej (1967–2014)*, red. G. Rutkowska, A. Gąsiorowski, Warszawa–Poznań 2015, s. 631–639; też, *Rabin Mojżesz Minc i jego działalność w poznańskiej gminie żydowskiej*, w: *Ambona. Teksty o kulturze średniowiecza ofiarowane Stanisławowi Bylinie*, red. K. Bracha, W. Brojer, Warszawa 2016, s. 279–295.

<sup>6</sup> J. Olszowy-Schlanger, *Fragmety rękopisów hebrajskich w Bibliotece Jagiellońskiej i ich znaczenie dla badań historii intelektualnej Żydów krakowskich w średniowieczu*, w: *Studia żydowskie w Polsce – przeszłość, stan obecny, perspektywy. Studium selektywne*, red. S. Gąsiorowski, Kraków 2014, s. 149–162; za udostępnienie mi maszynopisu artykułu przed jego wydaniem serdecznie Autorce dziękuję.

świadomości historycznej poszukiwaniach wydają się mało przydatne. Powoduje to, że w badaniach skupić musimy się przede wszystkim na wieku XV i dużych gminach, jak krakowska, poznańska czy lwowska, liczących od 500 do 800 mieszkańców.

Spółeczność żydowską średniowiecznej Polski tworzyli przybysze lub potomkowie przybyszów z Zachodu. Pojawili się tu wiedzeni chęcią poprawy warunków działalności gospodarczej – przede wszystkim handlowej i kredytowej – oraz potrzebą zapewnienia sobie bezpiecznego bytu. Przy wyborze miejsca osiedlin brali pod uwagę nie tylko względy materialne. Byli Izraelitami i chcieli nimi pozostać. Troska, by nie gwałcić zakazów i żyć w zgodzie z literą i duchem Prawa, stanowi nie tylko warunek zachowania tożsamości, ale i kwintesencję pojmowania przez nich wiary.

Żydowskie Prawo zajmuje się wszystkimi aspektami życia Izraelity: narodzinami i śmiercią, świętowaniem i żałobą, rolnictwem i handlem, etyką, teologią, przepisami kultowo-liturgicznymi, zasadami koszerności itd. Mimo powstania diaspory zachowuje ono w średniowieczu swą moc, choć oczywiście rozwija się i rodzą się warianty lokalne. Wszechogarniający charakter Prawa – złożonego systemu norm, które wiodą Żyda od kołyski po cmentarz i pozwalają mu odnaleźć się w życiu wspólnoty współwyznawców i w relacjach z nie-Żydami – powoduje, że średniowieczny judaizm jest tyleż religią, co cywilizacją. Cywilizację tę cechuje silne poczucie przynależności do ludu Izraela, świadomość stale obecnej w życiu codziennym dziedzictwa – biblijnych korzeni – wspólne rozumienie sensu historii i własnego wybraństwa. Jej spoiwem jest język. Hebrajski, jakkolwiek rzadko już używany jako środek komunikacji ustnej, pozostaje językiem modlitwy i piśmiennictwa. Językiem kultury. Dla żydowskich mieszkańców różnych krajów jest często jedynym wspólnym instrumentem porozumiewania się.

Obowiązek pamięci jest dla Żydów nakazem religijnym. Dotyczy to przede wszystkim dziejów biblijnych. Potrzeba uwieczniania wydarzeń późniejszych zanikła wraz z zamknięciem kanonu ksiąg Tory, co nastąpiło około roku 100. Historia Rzymu, Partów, ale i Hasmonejczyków czy Herodian nie uchodziła w oczach rabinów za wartą uwagi. Do obojętności wobec dziejów współczesnych przyczyniła się katastrofa powstania Bar Kochby. Rabini uznali, że na pamięć zasługuje przede wszystkim wiedza o przymierzu ludu wybranego z Bogiem i o Prawie, jakie Bóg mu nadał. Utrwalaniu owej wiedzy służyć miały rytuał i liturgia, obecne w zwyczajach i Prawie. Modlitwy pokutne i związane z konkretnymi wydarzeniami posty były w średniowieczu podstawowymi nośnikami żydowskiej pamięci, przede wszystkim właśnie o historii biblijnej<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Y.H. Yerushalmi, *Zachor. Żydowska historia i żydowska pamięć*, tłum. M. Wójcik, Warszawa 2014, s. 61–82.

O dniach postnych jako o dniach narodowej żałoby mówi Biblia. Ustanowiono je po upadku pierwszego państwa<sup>8</sup>. Do żydowskiego kalendarza trafił wtedy dzień, w którym Nabuchodonozor rozpoczął oblężenie Jerozolimy – 10 *tewet*; 9 *tamuz*, gdy dokonał pierwszego wyłomu w murach Jerozolimy; 10 *aw*, gdy miasto i Świątynia zostały zburzone; dzień 2. miesiąca *tiszri*, w którym zamordowany został namiestnik Gedaliasz i resztki mieszkańców odstąpiły od obrony kraju. Prorok Zachariasz wymienia te dni nie w kolejności chronologicznej, lecz w porządku miesięcy w kalendarzu, co poświadcza ich traktowanie jako ustalonych terminów postów. W roku 70 ostatnie zrywy życia państwowego przypadły na miesiące czwarty i piąty, 17. dnia miesiąca *tamuz* w rękach Tytusa znalazła się większa część stolicy, Świątynia padła 9. dnia miesiąca *aw*. Od tej pory na każde z owych miejsc przypada po jednym z dni narodowej żałoby i pokuty. Pości się dla upamiętnienia Gedaliasza w 3. dniu miesiąca *tiszri*. Post upamiętniający zburzenie pierwszej Świątyni ustalono na dzień 9. miesiąca *aw*, a drugiej na 17. dzień miesiąca *tamuz*. Dziewiąty dzień miesiąca *aw* to także dzień klęski powstania Bar Kochby. Krakowscy użytkownicy zachowanych w pojedynczych kartach piętnastowiecznych modlitewników<sup>9</sup> – *siduru* zawierającego teksty przeznaczone na dni powszednie i *machzoru*, z którego korzysta się w święta – zapewne pościli i odmawiali modlitwy tak jak ich bracia nad Renem czy Wełtawą.

Rzeczowa ocena, jak dalece żydowscy mieszkańcy średniowiecznej Polski byli w stanie szanować Prawo, wydaje się przedsięwzięciem karkołomnym wobec skromności dostępnej nam bazy źródłowej. Poziom znajomości jego zasad wzrastał wraz z krzepnięciem organizacji gmin i napływem nowych przybyszów z bardziej rozwiniętych obszarów diaspory.

Z przypadkowych i na ogół niedających się umieścić w szerszym kontekście wzmianek dowiadujemy się, że starsi poznańskiej gminy, podpisując w 1464 r. z chrześcijańskim murarzem kontrakt na wybudowanie mykwy, nie zapomnieli zastrzec, by wstrzymywał się on od pracy w szabat i żydowskie święta<sup>10</sup>; że wrocławscy Izraelici negocjując układ z chrześcijańskimi rzeźnikami, pamiętali o konieczności zapewnienia swym zamieszkującym w ich mieście współwyznawcom strawy na szabat i spełnienia pewnych wymogów związanych z ubojem rytualnym<sup>11</sup>. W responsie ratyżbońskiego uczonego

<sup>8</sup> S.Ph. De Vries, *Obrzędy i symbole Żydów*, tłum. i oprac. A. Borowski, Kraków 1999, s. 203.

<sup>9</sup> Por. zdjęcia kart w: H. Zaremska, *Żydzi w średniowiecznej Polsce*, il. 1, il. 5.

<sup>10</sup> *Akta radzieckie poznańskie*, t. 1: 1434–1470, wyd. K. Kaczmarczyk, Poznań 1925 (Wydawnictwa Źródłowe Komisji Historycznej PTPN, 7), s. 368–369.

<sup>11</sup> W porozumieniu zawartym w 1301 r. we Wrocławiu w kwestii zasad uboju rytualnego w mieście chrześcijańscy rzeźnicy, biorąc pod uwagę potrzeby ludności żydowskiej i z pewnością na jej prośbę, zgodzili się na dokonywanie uboju w czwartki po godzinie 9, a więc po niesporach. Chodziło o umożliwienie Izraelitom kupna mięsa przed szabatem. W sprawie

Izraela MiBruny (połowa XV w.) czytamy o pewnym wyrzutku z położonej na wschodzie kraju gminy w Perejesławiu, który „nie znał nawet litery alef” i „ani razu w życiu nie nałożył filakterii”<sup>12</sup>. Na nagrobnym kamieniu ze śląskiej Nysy zropaczony ojciec kazał wyryć: „Biada i nieszczęście bardzo wielkie dla mnie, bo odszedł do wieczności Aron, mój syn, który trudził się w Prawie dniami i nocami”<sup>13</sup>. Mamy też pojedyncze świadectwa stosowania ekskomuniki (cheremu) wobec osób przekraczających normy religijne<sup>14</sup>. Migawki te raczej wskazują na bezmiar naszej niewiedzy, niż mówią o rzeczywistej znajomości Prawa.

Zamieszkujący Polskę Żydzi dzielili z współbraćmi żyjącymi w innych krajach obowiązek przestrzegania Halachy – systemu praw, sądowych opinii, religijnych nakazów, któremu podporządkować się winien Żyd z racji przynależności do ludu Izraela. System ten ewoluował wraz z przemianami społecznymi, religijnymi czy postępowaniem technicznym, kolejne pokolenia uczonych wprowadzały nowości w fundament stworzony przez poprzedników. Piśmiennictwo halachiczne nie ogranicza się do określania zasad Prawa – obejmuje też opinie odrzucone, zastrzeżenia, fragmenty dyskusji, propozycje zaproponowane i nigdy nie przyjęte, sprzeczne ze sobą decyzje. Czytelnik zdaje się uczestniczyć w niekończącej się debacie. Udział w niej wymaga wykształcenia i przewodników.

Pamiętając o braku rodzimego piśmiennictwa religijnego oraz wyższych szkół – jesziw – można, jak sądzę, ustalić trzy kryteria oceny poziomu kultury religijnej społeczności izraelskiej w Polsce XV w. Za mierniki uznać można: obecność kadry uczonych w Prawie rabinów, utrzymywanie kontaktów gmin polskich z zagranicznymi rabinami, wreszcie oswojenie członków żydowskich wspólnot z książką religijną.

O trudnościach, jakie Żydzi napotykali z zapewnieniem sobie właściwej opieki duszpasterskiej i o związanej z tym groźbie rozluźnienia dyscypliny religijnej pisał w końcu XII w. sławny komentator Talmudu Eleazer z Pragi w liście do niemieckiego rabina Jehudy He-Chasida. Przedmiotem korespondencji i kontrowersji między oboma uczonymi było prawo kantorów

---

mięsa uznanego za trefne porozumienie wprowadzało przepis nakazujący baczenie, by organy wewnętrzne, a zwłaszcza płuca (które ze względu na patologiczno-anatomiczne zmiany często uznawano za niezdatne do jedzenia), nie były w pojedynczych sztukach sprzedawane chrześcijanom; T. Goerlitz, *Eine bisher unbekannte Urkunde von 1301 über die Breslauer Juden*, „Beiträge zur Geschichte der Stadt Breslau”, N.F., 3, 1860, s. 111–112.

<sup>12</sup> Israel Bruna, *Szeelot u-tszuwot*, wyd. M. Hershler, Jerusalem 1960, nr 264, 265 (jeżeli nie zaznaczono inaczej, tłumaczenia są dziełem autorki); por. mój artykuł: *Rabin Izrael MiBruna i jego relacje z żydowskimi gminami w Polsce*.

<sup>13</sup> M. Wodziński, *Hebrajskie inskrypcje*, s. 212.

<sup>14</sup> Por. moją książkę: *Żydzi w średniowiecznej Polsce*, s. 395–401.

(chazanów) do pobierania datków w święto Purim i inne dni świąteczne oraz przy udzielaniu ślubów.

A gdybyś Ty im [kantorom] odebrał [prawo] do datków purimowych, ofiar święta Symcha Tora i ofiar [składanych przez] oblubieńców – pisał Eleazer – to [zważ], że w krajach polskich, ruskich i węgierskich, gdzie z powodu wielkiej nędzy brak uczonych w Torze, przeważnie przyjmują na płatne stanowiska byle jakiego człowieka, którego znajdują, a on bywa u nich [równocześnie] kantorem, „sprawiedliwym sędzią” i nauczycielem [...] i pozostaliby oni bez nauki, bez modlitwy i bez „sędziego sprawiedliwego”<sup>15</sup>.

Z tekstu korespondencji wynika, że Jehuda udzielił pouczeń gminom działającym w Europie Środkowej i Wschodniej na ich własną prośbę<sup>16</sup>. Eleazer rady te uznał za szkodliwe i nieuwzględniające realiów lokalnej sytuacji. Na końcu swego listu napisał, że obawia się, iż nawet jeśli Jehuda wycofa się z wcześniej wyrażonej opinii, to i tak będzie ona respektowana i wyniknie z tego wielka szkoda. Tekst autorstwa Eleazera, warto zauważyć, potwierdza istnienie w pierwszych gminach izraelskich regionu pewnej kultury religijnej.

Łacińskie określenia, które można wiązać z osobami spełniającymi funkcje strażników dyscypliny religijnej w gminach żydowskich – jak *episcopus Iudaeorum*, *doctor Iudaeorum* – pojawiają się w polskich źródłach od XIV w. na ogół w kontekście niezwiązanym z ich obowiązkami. Nieco więcej wiemy jedynie o sytuacji w kahale poznańskim, do którego w połowie XV w. zaczęli napływać uczeni uciekający przed prześladowaniami w cesarstwie<sup>17</sup>. Wykształceni w niemieckich jesziwach i oswojeni z Prawem i żydowską praktyką samorządową, stosowaną w gminach zachodniej części diaspory aszkenazyjskiej, dali początek procesowi formowania się w Polsce rabinatu w kształcie znanym w tym okresie w ich stronach rodzinnych. Narodziła się praktyka powoływania rabina gminnego, z którym władze kahalne podpisywały kontrakt.

Było to zjawisko przełomowe, ale terytorialnie ograniczone. Po schyłek stulecia nie ma śladów analogicznych rozwiązań w żadnym innym ośrodku

<sup>15</sup> *Teksty źródłowe do nauki historii Żydów w Polsce i we wschodniej Europie*, z. 1B, oprac. E. Ringelblum, R. Mahler, Warszawa [1930], s. 39; por. edycję części tekstu: *Źródła hebrajskie do dziejów Słowian i niektórych innych ludów Środkowej i Wschodniej Europy. Wyjątki z pism religijnych i prawniczych XI–XIII*, wyd. F. Kupfer, T. Lewicki, Wrocław–Warszawa 1956, s. 159.

<sup>16</sup> I.M. Ta-Shma, *On the History of the Jews in Twelfth- and Thirteenth-Century Poland*, „Polin” 10, 1997, s. 288–289.

<sup>17</sup> Por. moje dwa, wymienione w przyp. 5, artykuły: *Rabin Mojżesz z Halle* oraz *Rabin Mojżesz Minc*.



życia żydowskiego na terenie kraju. Przeciwnie, przekazy poświadczają zapóźnienie w tej dziedzinie nawet największych izraelskich skupisk. Dowodem może być respons Izraela MiBruny, w którym pisze on o zapytaniu, jakie dotarło do niego z Krakowa i na które nie odpisał, sądził bowiem, że miejscowi Żydzi nie rozumieją jego listu<sup>18</sup>. W tym samym mniej więcej czasie gmina we Lwowie, poszukując porady w sprawie wymagającej znajomości Prawa, skorzystała ze wsparcia uzyskanego dzięki korespondencji z MiBruną, przebywającym na stałe w cesarstwie. Sławny rabin udzielił pouczenia i zasugerował zwrócenie się o dodatkowe wskazówki do Poznania<sup>19</sup>.

Osiedlający się w Polsce przybyli z ziem niemieckich rabini nie zrywali kontaktów ze swymi kolegami działającymi na Zachodzie. Między Poznaniem a niemieckimi kahałami krążyły listy; o sporach toczących się w wielkopolskiej gminie wiedziano w Ratyzbonie, Erfurcie, Wiener Neustadt.

Z responsów Mojżesza Minca, urodzonego w Moguncji, a do Poznania przybyłego po pobytach w Würzburgu, Landau, Ulmie, Norymberdze i Bambergu, wiemy, że spełniał związane ze swą funkcją obowiązki, jak redagowanie listów rozwodowych i kontraktów małżeńskich. Podjął nadto studia nad miejscowymi zwyczajami – *minhagim*.

Jak już wspomniałam, ważnym kryterium poziomu kultury religijnej i siły związków z diasporą jest oswojenie z książką religijną, niezbędną w żydowskich indywidualnych praktykach religijnych. W czasie prac nad kolekcją rękopisów łacińskich w Bibliotece Jagiellońskiej, których plonem jest *Catalogus codicum manuseriptorum medii aevi Latinorum, qui in Bibliotheca Jagiellonica Cracoviae asservantur*<sup>20</sup>, oraz w toku kwerendy przeprowadzonej w ramach międzynarodowego projektu „Books within Books”, którego celem jest skatalogowanie i opracowanie fragmentów tekstów hebrajskich zachowanych na ogół w formie kart ochronnych bądź wklejek w średniowiecznych kodeksach chrześcijańskich, odkryto blisko 500 hebrajskojęzycznych zabytków, które wiązać można z piętnastowieczną gminą krakowską. Kierująca realizacją wspomnianego projektu prof. Judith Olszowy-Schlanger (École pratique des hautes études, Paryż) opublikowała wstępne rezultaty pracy zespołu<sup>21</sup>. Odnalezione karty pochodzą ze zwojów Tory i modlitewników, z dzieł służących studiom biblijnym (np. komentarze Rasziego i masoreckie kodeksy) oraz z pism poświęconych liturgii (fragmenty Hagady) i Prawu (liczne fragmenty Talmudu babilońskiego i opartych na nim kodeksów prawnych, karty z *Miszne Tora* Majmonidesa oraz słownika talmudycznego *He-Aruch* autorstwa Natana syna Jehiela z Rzymu). Znaleziska te są śladem istnienia

<sup>18</sup> Israel Bruna, *Szeelot u-tszuwot*, nr 55.

<sup>19</sup> Tamże, nr 264, 265.

<sup>20</sup> T. 1–9, Wratislaviae 1980–2008.

<sup>21</sup> J. Olszowy-Schlanger, *Fragmenty rękopisów hebrajskich*.

w Krakowie środowiska zainteresowanego studiowaniem Biblii, właściwym sprawowaniem liturgii i należyтым przestrzeganiem Prawa.

Z przynależnością do diaspory idzie w parze świadomość wspólnoty historii i losu. Izrael Isserlein, rezydujący w Wiener Neustadt uczony, pozostający w ścisłym kontakcie z gminami żydowskimi w Polsce, w odpowiedzi na nadesłany mu list w sprawie dotyczącej wydarzeń we Wrocławiu pisał:

Donosisz mi, że wedle rozporządzenia władz miejskich [we Wrocławiu] muszą Żydzi składać przysięgę na czterogłoskowe imię Boga z odkrytą głową i uważasz ten wypadek za analogiczny z owym, w którym [wedle Talmudu] Żydzi woleli ponieść śmierć, zamiast zamienić czarny sznur [noszony na pamiątkę zburzenia Jerozolimy] na biały. Ja nie godzę się na to, gdyż analogia jest chroma. Władze wrocławskie nie mają bowiem na celu zmuszania Żydów do łamania przepisów wiary, lecz dążą jedynie do wzmocnienia przysięgi, czyli do ułatwienia sądowi pracy. Muszę więc w tym wypadku przytoczyć zdanie Majmonidesa, że winniśmy ponieść śmierć męczeńską jedynie wówczas, gdy się od nas żąda bałwochwalstwa, morderstwa lub kazirodztwa. Tam zaś, gdzie się żąda przekroczenia innego przepisu religijnego, i to nawet publicznie, nie wolno nam poświęcać życia. Przysięganie z odkrytą głową nie jest wcale skrupułem religijnym<sup>22</sup>.

Poległych w czasie antyżydowskich rozruchów uważano za męczenników – *kedoszim*. Nowożytna chrześcijańska relacja na temat stracenia w Poznaniu Izraelitów oskarżonych o zbezczeszczenie hostii mówi: „dekret śmierci odebrali na siebie, na którą ochotnym sercem szli, jakoby z Abrahamem, Izaakiem y Jakobem Patryarchami wieczerza jeść mieli”<sup>23</sup>. Wagę pamięci o męczennikach dobrze rozumiano, śladem tego są w średniowieczu hebrajskie pieśni lamentacyjne i tzw. *Memorbücher*. Najwcześniejsza zachowana księga pamięci (*sefer zikaron*) powstała w gminie norymberskiej. Zawiera ona liturgię dla uhonorowania zmarłego, listy ofiar z rozległych obszarów diaspory aszkenazyjskiej, katalog zabitych w antyżydowskich rozruchach w Nadrenii w latach 1096–1348 oraz spis donacji na rzecz norymberskiej synagogi i związanych z nią instytucji, dbających o pamięć męczenników. Wśród miejsc nawiedzonych nieszcześnie martyrologium to wlicza Kalisz, Kraków i Przemysł<sup>24</sup>.

Męczeństwo ojców synowie uwieczniali, umieszczając obok imienia ojca, zwyczajowo odnotowywanego przy własnym imieniu, informację o jego tragicznej śmierci. I tak w inskrypcji nagrobnej z cmentarza żydowskiego we

<sup>22</sup> Israel Isserlein, *Sefer trumat ha-deszen*, t. 1: *Szeelot u-tszuwot*, wyd. S. Avitan, Jerusaleń 1990, nr 198.

<sup>23</sup> J. Tokarska-Bakir, *Legenda o krwi. Antropologia przesądu*, Warszawa 2008, s. 331, przyp. 74.

<sup>24</sup> *Das Martyrologium des Nürnberger Memorbüches*, wyd. S. Salfeld, Berlin 1898, s. 249, 282, 167.



Wrocławiu zapisano, że zmarły Samson był synem Izaaka, „którego krew przelał okrutny potwór”<sup>25</sup>.

Historia Żydów żyjących w diasporze jest częścią historii państw, w których osiadali. Sformułowany w Talmudzie koncept *dina de-malchuta dina* – prawo królestwa jest prawem – oznaczał nakaz posłuszeństwa prawu krajowemu, o ile nie jest ono sprzeczne z żydowskim Prawem. Żydowskie gremia krajów Europy Zachodniej określały zasady tej zgodności i stawiały wymogi, jakie spełniać powinny legislacje krajowe, wypowiadając się w sprawach Izraelitów; miały być ogłoszone publicznie, powszechnie znane, zgodne z precedensami prawnymi i opiniami autorytetów. Wśród uczonych żydowskich biorących udział w dyskusji nad teoretycznym aspektem tej maksymy pojawiło się zdanie, iż koncept ten jest formułą kontraktową, że mianowicie wszyscy mieszkańcy królestwa akceptują króla i królewskie prawo na zasadzie *contractum fidelium*. Inni uzasadniali go faktem, że kraj jest własnością władcy, a więc władca określa warunki osadnictwa<sup>26</sup>.

Osiedlając się na polskich ziemiach, Żydzi stawali się poddanymi polskiego władcy. W liście z 1453 r., skierowanym do żydowskiego synodu obradującego w Bingen, starsi krakowskiego kahału piszą o stołecznych Izraelitach jako o „tych, co są pod władzą króla i królestwa krakowskiego”<sup>27</sup>. Żyd Jekutiel zaś, o którym będzie mowa dalej, w swym oświadczeniu ślubuje usprawiedliwić wrocławskich rajców przed „panem królem Polski, swoim władcą”<sup>28</sup>.

Król o swych żydowskich poddanych mówi *Iudaei Nostris*<sup>29</sup>. Termin ten występuje w średniowiecznych dokumentach monarszych – w Polsce od XV w., na Zachodzie wcześniej. Odzwierciedla on status prawny ludności żydowskiej, służy określeniu podległości jurysdykcyjnej i podatkowej, ale też zdaje sprawę ze szczególnego charakteru aliansu władcy z jego izraelickimi poddanymi.

Wyjątkowość związku monarchy z Żydami wynikała z ich statusu prawnego. W dziedzinach, które nie były objęte autonomią, podlegali wyłącznie królewskiej jurysdykcji, co odróżniało ich od Izraelitów w innych krajach. Podatki płacili wyłącznie do skarbu królewskiego. Zamieszkiwali niemal wyłącznie w miastach królewskich.

Władcy byli wystawcami żydowskich przywilejów. Kolejni królowie konfirmowali wydany w 1264 r. przez Bolesława Pobożnego statut dla Żydów<sup>30</sup>,

<sup>25</sup> M. Wodziński, *Hebrajskie inskrypcje*, nr 21, s. 192.

<sup>26</sup> N. Roth, *Daily Life of the Jews in the Middle Ages*, Westport (CT)–London 2005, s. 13–15.

<sup>27</sup> E. Zimmer, *Jewish Synods in Germany during the Late Middle Ages: 1286–1603*, New York 1978, s. 41.

<sup>28</sup> *Teksty źródłowe*, s. 49–51.

<sup>29</sup> G.I. Langmuir, „*Judei Nostris*” and the Beginning of Capetian Legislation, w: tenże, *Toward a Definition of Antisemitism*, Los Angeles 1990, 137–166.

<sup>30</sup> Bibliografię podaję w mojej książce: *Żydzi w średniowiecznej Polsce*, rozdz. 1.4.

który określał ich prawne położenie, gwarantował autonomię i swobody religijne, zapewniał bezpieczeństwo.

Król udzielał zgody na osiedliny izraelickich przybyszów spoza granic państwa. Zachowały się dwa tego typu glejty. Do zbioru formularzy dokumentów kancelarii Władysława Jagiełły trafiło pismo, w którym król udzielił Nachmanowi i Łazarzowi z Ransburga (Regensburga? – Ratyzbony) zgody na zamieszkiwanie przez trzy lata w Krośnie wraz z rodzinami i osobami, które zawezwają<sup>31</sup>. Tekst drugiego glejtu w Metryce Koronnej dotyczy Jakuba Anselmi z Wenecji, któremu Kazimierz Jagiellończyk pozwolił osiąść wraz z innymi Żydami z Włoch w dowolnym miejscu w kraju<sup>32</sup>. Nie można wykluczyć, że o indywidualne glejty zabiegali tylko ci Izraelici, którzy obawiali się, że żydowskie władze gmin, w których pragnęli zamieszkać, odmówią im zgody na osiedliny, np. z obawy przed konkurencją w interesach. Również opuszczenie kraju wymagało zgody monarchy. Wynikało to z obowiązku uprzedniego rozliczenia się ze skarbem królewskim<sup>33</sup>.

Jako wystawca przywilejów i odbiorca podatków monarcha był też gwarantem żydowskiego bezpieczeństwa. Interweniował zwykle po antyżydowskich zajściach, niekiedy w trakcie. Ustalał wadia, domagał się zwrotu zagrabionych Żydom dóbr.

Jan Długosz relacjonuje w *Rocznikach* przebieg wydarzeń, które miały miejsce w Krakowie w 1464 r. w czasie antyżydowskich zajęć<sup>34</sup>. W zapalnych dla stosunków między Żydami i chrześcijanami dniami, tuż po Wielkim Tygodniu, kiedy często dochodziło do tumultów, w atmosferze wojny świętej, po ogłoszeniu przez papieża Piusa II krucjaty przeciw Turkom, na oczach mieszczan i gotowych do obrony wiary krzyżowców rozegrała się scena wyjątkowa. Z położonego u zbiegu rynku i ulicy Wiślniej domu Jana Tęczyńskiego, wojewody krakowskiego, z urzędu sprawującego z ramienia monarchy jurysdykcję nad Izraelitami, wyprowadzono Żydów na Wawel. Trudno nie dostrzec, że miasto obserwowało manifestację siły i zarazem bezradności. Król wysłał podległe sobie oddziały zbrojne, by z nie dość bezpiecznego, bo położonego

<sup>31</sup> *Liber cancellariae Stanislai Ciolek. Ein Formelbuch der polnischen Königskanzlei aus der Zeit der husitischen Bewegung*, [t. 1–2], wyd. J. Caro, Wien 1871, nr 30.

<sup>32</sup> *Matricularum Regni Poloniae summaria excussis codicibus qui in Chartophylacio Maximo Varsoviensi asservantur*, t. 1: *Casimiri IV regis tempora complectens (1447–1492)*, wyd. T. Wierzbowski, Varsoviae 1905, nr 1245, s. 64 (30 XII 1474 r.).

<sup>33</sup> Kiedy w 1433 r. grupa żydowskich rodzin podjęła zamiar opuszczenia Kalisza, starosta nie udzielił im na to zgody. Zmusił najważniejszych członków gminy do poręczenia, pod groźbą kar sięgających 600 grzywien, że szykujący się do podróży nie wywozą *de regno* swych majątków; por. T. Jurek, *Żydzi w późnośredniowiecznym Kaliszu*, „Rocznik Kaliski” 24, 1992/1993 [1994], s. 50.

<sup>34</sup> Długosz, *Roczniki*, ks. XII, s. 87–88.

w centrum Krakowa domu, należącego do jednego ze swych urzędników, przeprowadzić obłożonych przez zrewoltowane miasto. Władca spełnił swe przyrzeczenie opieki nad ludnością żydowską.

Wywiązywał się też ze zwykłych obowiązków panującego wobec poddanych. Reprezentował „swoich Żydów” w konfliktach poza granicami kraju. Powróćmy do sprawy Jekutiela. Dwukrotnie uwięziony przez próbującą się uwolnić ze zobowiązań finansowych radę Wrocławia, Jekutiel w sławnym, napisanym w jidysz oświadczeniu stwierdzał:

Ja, Żyd Jekutiel, syn Żyda Bejnusza, zeznaję tym oto listem wobec wszystkich, którzy go widzieć, słyszeć albo czytać będą, że mocą niniejszego listu dobrowolnie i bez przymusu ślubowałem na swoje prawo żydowskie i przysięgając z rękami wzniesionymi ku słońcu w sprawie skargi, którą wniosłem na miasto Wrocław i jego czcigodnych rajców, ślubuję, że jestem gotów przeprosić miasto i wszystkich rajców pospołu i usprawiedliwić ich przed panem królem Polski, moim władcą, jego radą i miastami i ich radami<sup>35</sup>.

Oto inny przykład. Kazimierz Jagiellończyk zwrócił się do wielkiego mistrza Ludwika Erlichshausena z prośbą o udzielenie zgody „jego Żydowi” Słomie z Grodna na handlowanie na należących do Krzyżaków ziemiach. Pozwolenie uzyskał. Gdy wożący do Gdańska sukno, pasy srebrne, gronostaje i towary wschodnie – korzenie, pieprz i gałki muszkatu – Izraelita w czasie jednej z wypraw został ograbiony, polski monarcha interweniował, przypominając, że to on uzyskał dla Słomy prawo wjazdu na zakonne ziemie<sup>36</sup>.

Śladem wyjątkowego charakteru relacji między Żydami a polskim władcą jest wprowadzenie do tradycyjnego katalogu codziennych modłów dodatkowej modlitwy za króla. Kartę rękopiśmiennej, importowanej z niemieckiej części diaspory książeczki przeznaczonej do użytku w dni powszednie i szabat uzupełniono już na miejscu głosem z modlitwą w intencji króla Kazimierza (Jagiellończyka) i jego synów<sup>37</sup>. Modlitwy za monarchę i jego rodzinę odmawiano nie tylko w gminach polskiej części diaspory. Już w średniowieczu znane były np. w Hiszpanii. Upowszechniły się jednak dopiero w czasach nowożytnych<sup>38</sup>.

Jako władca szczególnie dla Żydów przyjazny przeszedł do historii Kazimierz Wielki. Cudzoziemcy podróżujący po Polsce w XVIII w. w swych relacjach nie wspominają o Bolesławie Pobożnym, który pierwszy w przywileju

<sup>35</sup> *Teksty źródłowe*, s. 50.

<sup>36</sup> *Codex epistolaris saeculi decimi quinti 1384–1492*, t. 3, wyd. A. Lewicki, Kraków 1894, nr 57.

<sup>37</sup> Por. fot. w: M. Bałaban, *Historja Żydów w Krakowie i na Kazimierzu 1304–1868*, t. 1: 1304–1655, Kraków 1931; H. Zaremska, *Żydzi w średniowiecznej Polsce*, il. 1.

<sup>38</sup> M. Bas, *Tfilot leszalom hamalchut*, Jerozolima 2012, Uniwersytet Hebrajski, Wydział Historii Żydów (praca magisterska).

z 1264 r. zatwierdził na piśmie posiadane przez Żydów uprawnienia. Zarówno sprowadzenie do Polski wyznawców judaizmu, jak i nadanie im szerszych niż gdzie indziej swobód przypisują ostatniemu piastowskiemu monarsze<sup>39</sup>. Do marginalizacji roli wielkopolskiego księcia na rzecz Kazimierza Wielkiego przyczyniły się z pewnością opowieść o związku tego króla z Esterą, a także ogłoszenie statutów będących konfirmacjami trzynastowiecznego przywileju udzielonego Żydom przez wielkopolskiego księcia, kariera izraelskiego bankiera – Lewka, wreszcie wsparcie, jakiego monarcha udzielił nowej gminie we Lwowie.

Kazimierz Wielki jest bohaterem spisanych w jidysz w czasach nowożytnych opowieści o początkach izraelskiego osadnictwa w Polsce. Legendy te splatały jego rzeczywiste dokonania z opowieścią o romansie z piękną Esterą<sup>40</sup>. Fabuła ta, stale wzbogacana o nowe elementy, przybrała z czasem formę mitu o początkach obecności Izraelitów w Polsce. Najwcześniejsza znana nam wersja tej opowieści zapisana została w *Rocznikach* Długosza. W przekazie tym czytamy:

wziął sobie za nałożnicę kobietę żydowskiego pochodzenia Esterę, z powodu [jej] niezwykłej urody. Miał z nią nawet dwu synów Niemierzę i Pełkę. Również na prośbę wspomnianej nałożnicy Estery dokumentem królewskim przyznał wszystkim Żydom mieszkającym w Królestwie Polskim nadzwyczajne przywileje i wolności (wysuwano podejrzenie, że dokument ten został przez pewnych ludzi sfalszowany), które ciężko obrażają Majestat Boży. Ich cuchnący odór trwa aż do dnia dzisiejszego. Jeden z synów królewskich poczętych z Żydówki, Pełka, zmarł przedwcześnie naturalną śmiercią. Niemierza zaś po śmierci króla Kazimierza został zabity przez mieszczan w Koprzywnicy w czasie sporu, jaki powstał wskutek wybierania podwód. Jest też rzeczą ohydną i godną potępienia, że córki zrodzone z tej Żydówki, Estery [król] pozwolił wychować w religii żydowskiej<sup>41</sup>.

W opowieści Długosza Esterka wstawia się za swym narodem czy też staje się narzędziem działania Żydów, którzy dzięki jej protekcji uzyskują zapisane w królewskim dokumencie przywileje i wolności. Pierwszy znany nam żydowski tekst poświęcony miłości ostatniego Piasta do Estery to ustęp w *Cemach Dawid* pióra Dawida Gansa. Kronika ukazała się w Pradze drukiem w 1595 r.,

<sup>39</sup> J. Goldberg, *Żydzi polscy w XVIII wieku atrakcją dla cudzoziemców*, w: *Etniczne, kulturowe i religijne pogranicza Rzeczypospolitej w XVI–XVIII wieku*, red. K. Mikulski, A. Zielińska-Nowicka, Toruń 2005 (Między Wschodem a Zachodem, 3), s. 291.

<sup>40</sup> Ch. Shmeruk, *Legenda o Esterce w literaturze jidysz i polskiej. Studium z dziedziny wzajemnych stosunków dwóch kultur i tradycji*, tłum. M. Adamczyk-Garbowska, Warszawa 2000; H. Bar-Itzhak, *Jewish Poland Legends of Origin. Ethnopoetics and Legendary Chronicles*, Detroit 2001, s. 113–132; H. Zaremska, *Żydzi w średniowiecznej Polsce*, s. 274–279.

<sup>41</sup> Długosz, *Roczniki*, ks. IX, s. 358–360.

interesujący nas cytat opublikowany został 10 lat wcześniej w dziele śląskiego lekarza Heinricha Raettla. Estera jest tu żoną Kazimierza lub jego niewiastą (hebrajskie słowo *isza* ma oba te znaczenia). Siedemnastowieczny przekład na jidysz usuwa tę wątpliwość: „I wziął za żonę i żył z nią w świętym związku małżeńskim przez wiele lat”<sup>42</sup>. Takie ujęcie wzmacniało asocjację Esterki z biblijną Esterą. Nosząca to imię bratanica Mordechaja (Mardocheusza), żona perskiego władcy Ahaswerusa, ocaliła jego żydowskich poddanych od zagłady. Wiążąc się z chrześcijańskim władcą, Estera naruszała najważniejszą zasadę swej wiary. Jej trwałe zadomowienie w kulturze żydowskiej wymagało waloryzacji moralnej tego postępu. Posłużyła temu wspomniana asocjacja. Romans stał się ofiarą złożoną dla dobra narodu. Co dla Długosza jest wyrachowaniem, dla Gansa jest aktem solidarności. Czy Długosz narrację wymyślił, czy też zasłyszał, a jeśli tak to od chrześcijan czy z żydowskich ust – nie wiemy. Janko z Czarnkowa, autor penegiryku ku czci Kazimierza Wielkiego, z pewnością znał przynajmniej niektóre z licznych perypetii miłosnych monarchy, ale obszedł się z tematem oględnie, kwitując go stwierdzeniem: „w sobie był lubieżny, jako mąż wysokiego rodu i hojnie przez naturę wyposażony”<sup>43</sup>. We fragmencie dotyczącym testamentu króla<sup>44</sup> pisze natomiast Janko o legatach na rzecz jego naturalnych potomków. Istotnie, znajdowali się wśród nich wspomniani także przez Długosza Niemierza i obok niego Jan, wymieniony w nocy księgi miejskiej Krakowa pod rokiem 1383<sup>45</sup>. O tym, że byli Żydami, Janko nie wspomina ani słowem. Poza informacją podaną przez Długosza nie wiemy niczego o matkach – bądź matce – naturalnego potomstwa Kazimierza Wielkiego.

Zamieszczona w *Rocznikach* opowieść nie jest jedyną średniowieczną fabułą o związku władcy z piękną Izraelitką<sup>46</sup>. Oto najślawniejsza z nich. Król Kastylii i Leonu Alfons VIII (1158–1214) miał, zaniehbując kraj, ze swą żydowską kochanką przebywać w odosobnieniu przez siedem lat. Rachela była córką monarszego doradcy Ibn Estrzy, któremu powierzone zostało zadanie sprowadzenia Żydów z Francji do Kastylii. Szlachta, widząc, jak groźna może być to dla królestwa nieobecność władcy i jego związek z Żydówką, wkroczyła do samotni i, gdy jedni z nim rozmawiali, inni udali się tam, gdzie przebywała Rachela i podcięli jej gardło. Głęboko poruszony monarcha pragnął

<sup>42</sup> Cyt. za: Ch. Shmeruk, *Legenda o Esterce*, s. 37.

<sup>43</sup> *Kronika Jana z Czarnkowa*, tłum. J. Żerbiłło, oprac. i przyp. M.D. Kowalski, Kraków 1996, s. 16.

<sup>44</sup> Tamże, s. 25; por. K. Jasiński, *Rodowód Piastów małopolskich i kujawskich*, Poznań–Wrocław 2001, s. 205–212.

<sup>45</sup> *Najstarsze księgi i rachunki miasta Krakowa od r. 1300 do 1400*, wyd. F. Piekosiński, J. Szujski, Kraków 1878, cz. 2, s. 52.

<sup>46</sup> D. Nirenberg, *Deviant Politics and Jewish Love. Alfonso VIII and His Jewess of Toledo*, „Jewish History” 21, 2007, s. 15–41.



zejść z tego świata wraz ze swą ukochaną. Pogodził się z jej śmiercią dopiero po tym, jak anioł wytłumaczył mu, że skierowana przeciw niemu rewolta wybuchła z Boskiego nakazu. Historia ta wspomniana została w zleconej przez Alfonsa X Mądrego (1251–1284) kompilacji historiograficznej *Crónica General*, szczegółowo zaś opisana w przypisywanej synowi Alfonsa X, Sancho IV (1284–1295), *El Libro de los Castigos*. Obie narracje, polska i kastylijska, wiążą obecność żydowskiej nałożnicy u boku władcy ze sprowadzeniem nowych, lub pierwszych, jak u Długosza, Żydów do kraju. Bez względu na niepewne zresztą autorstwo Długosza, zamieszczona w *Rocznikach* opowieść o Esterce spełniała warunki, które umożliwiły jej stanie się najważniejszą z opowieści o początkach obecności Żydów w Polsce. W polskim i żydowskim wariantach zadowalała obie strony. Lokowała owe początki w precyzyjnie określonym czasie: za panowania Kazimierza Wielkiego. Wiązała z władcą respektowanym z powodu swych osiągnięć przez obie społeczności, chrześcijańską i izraelicką.

Żyd przybyły z ziem niemieckich, z Czech czy Węgier, do Lwowa, Krakowa lub Poznania spotykał ludzi, których przodkowie pochodzili z tych samych stron co on. Zasady funkcjonowania społeczności, do której dołączał, nie były dla niego całkiem nowe. Organizacja gmin żydowskich na obszarze całej diaspory aszkenazyjskiej była w gruncie rzeczy bardzo podobna<sup>47</sup>. Nie znaczy to, że była taka sama: zakres autonomii nie był identyczny w niemieckich miastach cesarskich i biskupich, istniały różnice wynikające z odmienności systemów podległości jurysdykcyjnej, także podatkowej, inny był poziom bezpieczeństwa zapewnianego żydowskim poddanym przez władców różnych krajów. Podobnie w Polsce – inaczej wyglądała organizacja gmin w królestwie i na Mazowszu. Jednak instytucje samorządowe, sądy, kolegia starszych, instrumenty utrzymywania wewnętrznej dyscypliny, jak przysięga czy ekskomunika, działały wszędzie podobnie.

Ograniczone do miast osadnictwo żydowskie późnośredniowiecznej Polski cechuje brak centralizacji i struktur organizacyjnych o szerszym zasięgu. Spotykamy wprawdzie ślady współpracy między gminami różnych dzielnic kraju, wzajemnych konsultacji – zwłaszcza w okresach napiętych stosunków z chrześcijanami – jednak przed początkiem XVI w. nie słyszymy o instytucjach dysponujących władzą rozleglejszą niż lokalna. Dezintegracja ta przyczyniała się do różnicowania się społeczności poszczególnych kahałów. Odmienne były ich elity, różne pochodzenie mieszkańców, od warunków

<sup>47</sup> E. Zimmer, *Harmony and Discord. An Analysis of the Decline of Jewish Self-Government in the 15<sup>th</sup> Century Central Europe*, New York 1970; B. Rosensweig, *Ashkenazic Jewry in Transition*, Waterloo (ON) 1975; H. Petersen, *Gmina żydowska i gmina miejska w Polsce w XIV–XVI wieku: Kraków, Poznań i Lwów*, w: *Metropolie Europy środkowo-wschodniej w XV i XVI wieku*, red. L. Belzyt, J. Pirożyński, Kraków 2000, s. 69–77; H. Zaremska, *Żydzi w średniowiecznej Polsce*, il. 1.



lokalnych zależały relacje z chrześcijańskim otoczeniem, zarówno z mieszczanami, szlachtą, jak i duchowieństwem, różnice występowały też w obyczajowości religijnej.

Żydowskie skupiska, zwłaszcza te liczebnie solidniejsze, ulokowane w większych miastach, miały własne cmentarze<sup>48</sup>, rytualne łaźnie i rzeźnie, z czasem synagogi – znaki izraelickiej obecności w chrześcijańskim otoczeniu. Zmiana miejsca zamieszkania wiąże się z opuszczeniem ziemi, w której spoczywają ciała przodków i niepokojem o pamięć o nich. Cmentarz ulokowany, zgodnie z normą sformułowaną już w Biblii, poza granicami skupiska osadniczego, był miejscem podtrzymywania i transmisji pamięci o zmarłych członkach wspólnoty, której historia zaczynała się wraz z przybyciem pierwszych osadników.

Zachowane trzynasto- i czternastowieczne żydowskie płyty nagrobne – macewy – pochodzą z Wrocławia, Brzegu, Świdnicy i Nysy<sup>49</sup>. Umieszczone na nich inskrypcje wykonane są techniką wklęsłą, pismem kwadratowym. Wczesne, trzynastowieczne, mają litery bardzo nieregularne. Na jednym nagrobku, rzecz charakterystyczna dla epoki, występują różne warianty tej samej litery. Kamienie nagrobne z XIV w. mają już litery wyryte bardzo starannie, zachowane są na nich także proporcje między horyzontalami a wertykałami. (Podobieństwa między typem pisma użytego na różnych macewach wynikają z posługiwania się tym samym wzorem, tzn. takim samym lub pokrewnym rękopisem).

Najstarszą zachowaną śląską płytą nagrobną, będącą pierwszym śladem obecności Żydów we Wrocławiu, jest macewa kantora Dawida „o pięknym głosie”. Widnieje na niej data: 25 aw 4963 (1203 r.). Inskrypcja zawiera występującą w Biblii peryfrazę śmierci<sup>50</sup>. Dawid określony jest w niej słowem „przyłączony” – *sze nasef*. Jej warianty występują w epigrafice cmentarnej wielu miejscowości zachodniej diaspory. Najwcześniej w dwunastowiecznej Moguncji, w następnym stuleciu w Nadrenii, na Śląsku umieszczano ją na nagrobkach jeszcze w XIV w. Mapa występowania w inskrypcjach wspomnianej peryfrazy prowadzi badaczy do wniosku o nadreńskim pochodzeniu śląskiego formularza inskrypcyjnego, co jest wskazówką dotyczącą pochodzenia przybyszów. Musieli pochodzić ze strefy wpływów nadreńskiego obyczaju cmentarnego. Brak charakterystycznych dla Nadrenii XI w. inskrypcji rozpoczynających się od daty zdaje się wskazywać na późniejszy okres migracji Żydów na Śląsk. Analiza tekstów inskrypcji w przekroju chronologicznym

<sup>48</sup> Mieszkańcy mniejszych skupisk grzebali swoich zmarłych na kirkutach większych gmin. Statut Bolesława Pobożnego, najwcześniejsza regulacja statusu prawnego ludności żydowskiej, przyznawał Żydom obok gwarancji nienaruszalności ich cmentarzy prawo do dowożenia ciała zmarłego do najbliższego, można sądzić, cmentarza.

<sup>49</sup> M. Wodziński, *Hebrajskie inskrypcje*, s. 163–212.

<sup>50</sup> Tamże, s. 167–170, nr 1.

wskazuje zarówno na przeszczepienie wzorów zachodnich, jak i na wkład miejscowy, którego śladem są te fragmenty napisu nagrobnego, które w inskrypcjach zachodnich się nie pojawiają. Dla przykładu: data na nagrobku Dawida kantora zawiera formułę „od stworzenia świata”, która widnieje też na wrocławskiej macewie Mojżesza syna Eliezera (1335 r.)<sup>51</sup>.

Nagrobek, wzorowany na tych zachowanych z miejsca poprzedniego pobytu, jest też wspomnieniem o zmarłym: znajdująca się na nim inskrypcja z jednej strony nawiązuje w formularzu do zapamiętanych nagrobków poprzedników, z drugiej wskazuje jednak na różnice, będące wynikiem woli rodziny w kwestii, co o zmarłym powinno być zapamiętane. Oba elementy są istotne.

W Polsce nie zachowała się żadna średniowieczna synagoga. Nieco o ich architekturze dowiedzieć się można dzięki analizie planów kościołów wybudowanych na miejscu bóżnic w Strzegomiu i Oleśnicy<sup>52</sup> (po wypędzeniu Żydów z obu tych miast) oraz pracom wykopaliskowym w najniższych częściach kazimierskiej Starej Synagogi, wzniesionej na fundamentach średniowiecznej świątyni. Jednonawowa sala w Strzegomiu oraz dwunawowe z sześciopółowym sklepieniem w synagogach w Oleśnicy i w bóżnicy Starej na krakowskim Kazimierzu należą do bóżnic halowych, budowanych w Europie Środkowej między wiekiem XII a początkiem XVI. Stara Synagoga jest wśród dwunawowych synagog największa, położona najdalej na wschodzie i najpóźniej wzniesiona. Jej układ pośrednio potwierdza kierunek migracji z Niemiec i Czech do Polski.

Obyczajowość religijna ludności żydowskiej, jedynej liczniejszej społeczności niechrześcijańskiej w średniowiecznej Polsce, podlegała zmianom, niekiedy związanym z kontaktem z otoczeniem, przeważnie jednak będących rezultatem formowania się własnej, już lokalnej kultury. Można też sądzić, że nowy obyczaj ucierał się w wyniku „dialogu” niejednolitych tradycji, jakie przynosili ze sobą przybysze z różnych krajów i regionów.

Hebrajskie słowo *minhagim* używane jest w średniowiecznym piśmiennictwie żydowskim na określenie praktyk religijnych, o których nie wspominają ani Tora, ani Talmud, ani też dawni cieszący się autorytetem uczeni. Różnice między lokalnymi zwyczajami pojawiły się bardzo wcześnie, w starożytności między rytami palestyńskim i babilońskim, w samym Babilonie odmienne stanowiska w szczegółowych kwestiach zajmowali uczeni akademii w Surze i Pumbedicie, później inne *minhagim* panowały wśród Żydów aszkenazyjskich i sefardyjskich.

<sup>51</sup> Tamże, s. 184, nr 13.

<sup>52</sup> E. Bergman, J. Jagielski, *Zachowane synagogi i domy modlitwy w Polsce. Katalog*, Warszawa 1996; D. Niemiec, *Średniowieczna geneza Starej Synagogi z krakowskiego Kazimierza*, w: E. Długosz, E. Duda, A. Jodłowicz-Dziedzic, D. Niemiec, *Ostoja tradycji. Katalog wystawy w Muzeum Stara Synagoga w Krakowie*, Kraków 2016, s. 15–48.

Późnośredniowieczni rabini interesowali się lokalnymi zwyczajami, zauważali różnice między nimi, na ogół wstrzymywali się przed ich potępieniem, często – o ile nie były jawnie sprzeczne z Torą czy Talmudem – opowiadali się wręcz za ich przestrzeganiem. Przeciwni byli jednak wprowadzaniu nowych. Temat był stale obecny w ówczesnym piśmiennictwie żydowskim, powstawały kodyfikacje *minhagim*<sup>53</sup>. Środowiska lokalne występowały w obronie swych praktyk, starając się o ich usankcjonowanie. Toteż zwracano się do rabinów o opinie w sprawie rytu zaślubin, tekstu listów rozwodowych, terminów uczt świątecznych czy zasad zapalania chanukowych świec (z prawa na lewo czy odwrotnie), sposobu zakładania *tfilim*.

Powstawanie *minhagim* było elementem rozwoju kultury galutu, śladem zaniku wspólnych autorytetów w okresach kryzysów, niedostatku opieki duchowej na ziemiach odległych od centrów żydowskiego życia. Nowo przybyli do gminy rabin, proszony czy z własnej woli, często rozpoczynał pracę od studiów nad miejscowymi zwyczajami. Uczynił tak Jakub Weil<sup>54</sup> po osiedleniu się w Erfurcie, a Mojżesz Minc w Bamberdze i później w Poznaniu. Ten ostatni w jednym ze swych responsów opisał rytuał zaślubin praktykowany w Poznaniu, który różnił się od rytuału przyjętego w Bamberdze.

Ustaliłem poniższy porządek, praktykę (*nisajon*) i zwyczaj (*minhag*) kontraktu małżeńskiego (*ketuba*), gdy byłem w *Aszkenaz*, w świętej gminie Bamberg; potem, gdy udałem się do państwa polskiego, do świętej gminy Poznań, zauważyłem różnice i przeciwne poglądy w sprawie kontraktu, które nie były zwyczajem naszego kraju<sup>55</sup>.

Inny respons, autorstwa Izraela Isserleina, wspomnianego już uczonego z Wiener Neustadt, wskazuje na specyficzną redakcję getu (listu rozwodowego) w żydowskich gminach Królestwa Polskiego<sup>56</sup>.

Źródła, zarówno łacińskie, jaki i hebrajskie, nie wskazują na ogół, skąd pochodzili nowo przybyli migranci. Nie uznawano informacji tej za dostatecznie ważną. Życie uprzywilejowywało tych, którzy przybyli wcześniej. Żydowskie prawo traktowało założycieli nowej kolonii jako jej właścicieli. Znajdowało to wyraz w instytucji *cherem hajeszuw*. Przewidywała ona, że gmina może nie zgodzić się na osiedliny, jeśli przybysz nie uzyskał aprobaty starszych. Ta wzmacniająca spoistość gminy i zapobiegająca konkurencji z miejscowymi Żydami praktyka utrudnić miała zamieszkanie w Krakowie pierwszych Fiszlów, rodziny, która następnie, okrzepłszy w mieście, miała rządzić

<sup>53</sup> Por. hasło: *Coûtume* w: *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme*, red. S.A. Goldberg, Paris 1993, s. 280–281.

<sup>54</sup> Jacob Weil, *Szeelot u-tszuwot*, Jerusalem 1959, nr 11.

<sup>55</sup> Mojżesz Minc, *Szeelot u-tszuwot*, Lwów 1851, nr 109.

<sup>56</sup> Israel Bruna, *Szeelot u-tszuwot*, nr 228.

miejscowym kahałem przez niemal sto lat. Około 1477 r. Mojżesz i Jakub, synowie przybyłego do Krakowa z cesarstwa Efraima, znaleźli się w ostrym konflikcie z miejscową gminą. W wyniku waśni, czytamy, zostali usunięci z miasta<sup>57</sup>.

Na skutek prześladowań w okresie wojen husyckich i objęcia kolejnych czeskich i morawskich miast zakazem zamieszkiwania przez Żydów, w ciągu drugiej połowy XV w., a zwłaszcza na początku stulecia następnego, przybywali na podkrakowski Kazimierz czescy Izraelici. Społeczność „żydowskiego miasta” podzieliła się<sup>58</sup>. Stronnictwu tych, którzy na Kazimierz przenieśli się z Krakowa w latach dziewięćdziesiątych XV w., przewodziła rodzina Fiszlów. Na czele ugrupowania ich przybyłych z Czech przeciwników stał Abraham Juda Bohemus, zamieszkujący na Kazimierzu od końca XV w. Ciągający się przez wiele lat spór dotyczył prawa do sprawowania funkcji rabinu gminnego i pierwszeństwa w korzystaniu z jedynej w tym czasie w mieście synagogi. W 1509 r. król nałożył na oba stronnictwa wadium w wysokości 100 grzywien, rok później zatwierdził dla nich osobnych rabinów. W wydanym w 1519 r. dekrete władca przyznał pierwszeństwo do synagogi społeczności legitymującej się dłuższym pobytem w Polsce<sup>59</sup>. Przemawiać miał za tym fakt, że – wedle ich słów – to oni wybudowali świątynię, naprawiali ją i utrzymywali na długo przed przybyciem „Czechów”. Przebieg sporu i użyte w nim argumenty zasługują na uwagę. Dowodzą one świadomości, że mierzone upływem lat zakorzenienie w mieście ma znaczenie. Jest to świadomość własnej historii. Trzeba pamiętać, że jej część stanowiła pamięć o niedawnej wyprowadzce z Krakowa na leżący po drugiej stronie Wisły Kazimierz. W obu wspomnianych monarszych dekretach zamieszkujący tu Żydzi określani są terminem *Iudaei Cracovienses*. Podobnie nazywają ich inne polskie dokumenty urzędowe z pierwszych dekad XVI w. Akt królewskiej nominacji Mojżesza Fiszla na rabinu gminy nakazywał, by posłuszni mu byli „wszyscy i każdy z osobna nasi Żydzi krakowscy z synagogi zwanej polską, którzy mieszkają w naszym mieście Kazimierzu”. O swej krakowskiej przeszłości Żydzi nie zapominali. Rabinów i ważniejszych członków gminy grzebanych na cmentarzu przy bóżnicy Nowej (ReMu) określali w inskrypcjach na macewach jako „krakowiaków”<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> *Zapiski sądowe ziemi krakowskiej*, wyd. A.Z. Helcel, SPPP, II, Kraków 1870, nr 4192 (1477 r.), s. 820 n.

<sup>58</sup> M. Bałaban, *Historja Żydów*, t. 1, s. 110–112; E. Duda, *Historia i architektura synagogi Starej od XVI wieku po jej adaptację na muzeum po II wojnie światowej*, w: E. Długosz, E. Duda, A. Jodłowiec-Dziedzic, D. Niemiec, *Ostoja tradycji*, s. 60–61.

<sup>59</sup> M. Bersohn, *Dyplomatarjusz dotyczący Żydów w dawnej Polsce na źródłach archiwalnych osnuty (1388–1782)*, Warszawa 1910, nr 20.

<sup>60</sup> L. Hońdo, *Stary żydowski cmentarz w Krakowie. Historia cmentarza. Analiza hebrajskich inskrypcji*, Kraków 1999.

Historię, bieg zdarzeń, imiona ich uczestników dokumentują archiwa wspólnoty. Mają znaczenie praktyczne, ale są też materią pamięci. Przedstawiciele „polskiej” frakcji wspomnianego sporu w kazimierskiej gminie, stając przed królewskim sądem, przedstawili władcy argumenty potwierdzające ich długotrwałą obecność w polskiej stolicy, mieli na to, można sądzić, także dowody na piśmie.

Dotyczący sporu o detaliczną sprzedaż sukna przez Żydów we Lwowie, wydany w 1488 r. dokument królewicza Jana Olbrachta oraz jego zatwierdzenie przez Kazimierza Jagiellończyka odsłania, w jaki sposób dochodzono do rozstrzygnięcia kontrowersji. Monarcha wysłuchał stron konfliktu oraz przeanalizował argumenty przedstawione przez lwowskich rajców i miejscowych Żydów<sup>61</sup>. W piśmie Jana Olbrachta z 7 marca 1488 r. czytamy:

wezwalimy przed siebie rajców lwowskich wraz z Żydami tegoż miasta, aby się przed nami zaprezentowali ze swoimi przywilejami, celem ostatecznego rozstrzygnięcia sporu, toczącego się pomiędzy nimi w sprawie krajania i handlowania sukmem na łokcie. Wysłuchawszy najpierw wywodów prawnych obu stron, obejrzelśmy, a następnie zbadaliśmy listy ich i przywileje. Gdy rajcy na mocy przywileju inkorporacji tegoż miasta do królestwa i miast królewskich dowiedli, że ciż [mieszczanie lwowscy] winni mieć użytek i korzystać z tego samego prawa, które przysługuje innym głównym miastom w królestwie, nie pozwalającym wcale Żydom tychże [miast] na krajanie i handel sukmem na łokcie, Żydzi nic innego nie przynieśli, jak tylko przywilej, zawierający prawa, na mocy których są dopuszczeni do królestwa i według którego mają prawo działania i sączenia; [przywilej ten] nie zawiera żadnej wzmianki ani też pozwolenia, dotyczącego skargi ich w tej sprawie i w tymże sporze. Twierdzą tylko, że utarło się to [handel detaliczny sukmem] drogą zwyczajową, czego jednak rajcy nie uznali; [Żydzi] chcą załamać prawo pisane i przywileje, od których zależy całe prawo królestwa<sup>62</sup>.

Gromadzenie przez Żydów gminnych archiwów jest od przynajmniej XIV w. potwierdzone. Przechowywano w nich dokumenty różnego rodzaju. Zarówno kopie aktów wydanych dla Żydów przez władze chrześcijańskie, jak i dokumentację związaną z działalnością kahałów.

Tekst niezachowanego w oryginale przywileju Bolesława Pobożnego z 1264 r., potwierdzonego przez kolejnych władców i przy tej okazji nieznacznie na ogół przeredagowanego, znany był i wykorzystywany w praktyce sądowej<sup>63</sup>, trafił do chrześcijańskich kompendiów prawniczych<sup>64</sup>, o posiadanie

<sup>61</sup> *Akta grodzkie i ziemskie z czasów Rzeczypospolitej z archiwum tak zwanego bernardyńskiego we Lwowie*, t. 7, Lwów 1878, nr 89, 94, s. 163 n., 171.

<sup>62</sup> Tamże, nr 89, s. 163.

<sup>63</sup> Por. mój artykuł, w którym podaję bibliografię: *Przywilej Bolesława Pobożnego dla Żydów*, „Rocznik Kaliski” 39, 2013, s. 9–20.

<sup>64</sup> B. Ulanowski, *Najdawniejszy układ systematyczny prawa polskiego z XV wieku*, „Archiwum Komisji Prawniczej PAU” 5, 1897, s. 99–112.

jego odpisu zabiegały też gminy izraelickie, przynajmniej większe i ważniejsze. Kiedy książę Witold zdecydował się nadać zamieszkałym w jego dobrach Żydom przywilej identyczny w treści ze statutem wielkopolskiego księcia, to jego tekst uzyskał, co w swym dokumencie zazaczył, od Żydów lwowskich<sup>65</sup>. Musieli go zatem posiadać. Kazimierz Jagiellończyk 13 sierpnia 1453 r. zatwierdził przeznaczony dla małopolskich Izraelitów dokument z 25 kwietnia 1367 r., tego samego dnia konfirmował dostarczony mu przez Żydów do zatwierdzenia dokument, uzyskany przez nich od Kazimierza Wielkiego. Z aktu zredagowanego przez kancelarię Jagiellończyka dowiadujemy się, że

przed królewskim Majestatem stanęli Żydzi [...] z ziemi wielkopolskiej [...] i wykazali jako prawa te, które od świętej pamięci poprzednika naszego Kazimierza króla polskiego mieli i których pod innymi królami poprzednikami naszymi aż do naszych czasów używali, wtedy kiedy miasto Poznań podczas naszej obecności stało się łupem pożaru, spaliły się, prosili i błagali nas pokornie, abyśmy podług kopii, którą Nam przedłożyli, potwierdzić i wznowić raczyli<sup>66</sup>.

Statut Bolesława Pobożnego musiał istnieć w wielu kopiach, na jego literę powoływano się bowiem często w sądach w sprawach zarówno konfliktowych, jak i niespornych. Mimo że był wśród Żydów powszechnie znany, nie mamy żadnego śladu istnienia w średniowieczu innej niż łacińska wersja tej legislacji.

Jedynym świadectwem dokonywania przekładów dotyczących Żydów dokumentów są trzy – łacińska, niemiecka i hebrajska – wersje umowy zawartej w 1485 r. między starszymi żydowskimi i rajcami krakowskimi<sup>67</sup>. Na końcu dokumentu odnotowano:

List ten pozostanie w rękach rajców i obywateli miasta na świadectwo i jako dokument, celem wprowadzenia w czyn i zachowania wszystkiego, co wyżej zostało wyrażone, bez żadnego podstępu i chytrłości. My, niżej podpisani, złożyliśmy na tym liście nasze podpisy i przyłożyliśmy pieczęcie: Mojżesz syn Efraima, Jakub syn Aleksandra, Józef syn Efraima, Mordechaj syn Jakuba.

Wersja hebrajska musiała trafić do archiwum kahalnego.

W większych gminach prowadzono księgi gminne. Źródła chrześcijańskie określały je mianem *Libri Iudaeorum*. Dotyczące ich zapiski odnieść można

<sup>65</sup> M. Bersohn, *Dyplomatarysz*, nr 1; *Privilege to Jews Granted by Vytautas the Great in 1388 / Privilegia Jewriejam Witautasa Wielikogo 1388 goda*, wyd. S. Lazutka, E. Gudavičius, Moskwa–Jerusalem 1993.

<sup>66</sup> B. Ulanowski, *Najdawniejszy układ*, s. 99 n.

<sup>67</sup> Wersja hebrajska: oryg. ANKr., Zbiór dokumentów pergaminowych, sygn. 29/658/1249, fot. w: M. Bałaban, *Historja Żydów*, t. 1, s.114; wyd.: F.H. Wettstein, *Dwarim atikim*, s. 69–70; wersja łacińska i niemiecka: KDmK, I, Kraków 1879, s. 192.



tylko do jednego spośród zapewne wielu rodzajów pinkasów<sup>68</sup>, tj. ksiąg zawierających zapisy transakcji kredytowych (ustawa sejmowa z 1532 r. mówi o obowiązku wpisywania zastawów i dni złożenia fantu w księgach żydowskich<sup>69</sup>) oraz podziałów majątkowych, dokonywanych przez Żydów na rzecz ich własnych rodzin. Łacińskie przekłady not z takiego właśnie rejestru trafiły do księgi ziemskiej warszawskiej z lat 1423–1430<sup>70</sup>, być może dlatego, że oryginał uległ zniszczeniu lub z chęci posiadania hebrajskiej i łacińskiej wersji kontraktów. W księdze tej odnotowano blisko 70 zapisek zaczerpniętych z *Liber Iudaeorum*. Odpisy dokonywane były zapewne w obecności przedstawiciela gminy żydowskiej, osoby władającej językiem hebrajskim również w piśmie. Przemawiają za tym krótkie, zapisywane alfabetem hebrajskim adnotacje, które informują, podobnie jak to czyniono przy wpisach łacińskich, o miejscowości, z której pochodził kontrahent, niekiedy podają jego nazwisko w formie używanej w mowie, a więc nie *Nicolaus de Brwionow* – jak w łacińskim tłumaczeniu, ale Brwinowski, czasami imię żydowskiego uczestnika transakcji, w jednym wypadku odnotowano stanowisko, jakie zajmował we władzach gmin (*parnas chodesz* – przewodniczący miesięczny) i raz datę zawarcia transakcji według kalendarza żydowskiego. Trudno ocenić, czy sama w sobie ciekawa i niestosowana w późniejszych pinkasach praktyka omijania sylaby El (hebr. Bóg) w żydowskich imionach, takich jak Daniel czy Izrael, jest śladem zasady ich zapisywania w żydowskich księgach, czy jedynie osobistej pobożności autora not.

Żydowskie gminy prowadziły też rejestry spraw sądowych. Poświadcza to skierowany do kahału lwowskiego, dotyczący zabójstwa respons Izraela MiBruny, który cytuje w nim, z pewnością za autorami otrzymanego przez siebie zapytania, zeznania świadków i podsądnych oraz przełożone na hebrajski fragmenty ustnie składanych w jidysz, po polsku lub po rusku sądowych oświadczeń. Napotykamy także cytaty: słowa i okrzyki, jakie padły w czasie zajścia<sup>71</sup>.

Wraz z obyczajem prowadzenia ksiąg gminnych formował się obyczaj kancelaryjny. Warszawski kupiec Rubin, który zakwestionował prawdziwość skryptu dłużnego przedstawionego przez Zusmana z Brześcia, oświadczył:

Skrypt [ten], który przedstawił, nie jest pisany moją ręką. Na co Zusman oświadczył: Skrypt ten nie jest pisany twoją ręką, lecz ja miałem twoje pismo na papierze,

<sup>68</sup> A. Michałowska, *Między demokracją a oligarchią. Władze gmin żydowskich w Poznaniu i Swarzędzu (od połowy XVII do końca XVIII wieku)*, Warszawa 2000, s. 23–24.

<sup>69</sup> *Volumina legum. Przedruk zbioru praw staraniem XX Pijarów w Warszawie od roku 1732 do roku 1782 wydane*, t. 1, wyd J. Ohryzko, Petersburg 1859, s. 506.

<sup>70</sup> AGAD, *Księga ziemska warszawska*, 1, *passim*; por. E. Ringelblum, *Żydzi w Warszawie. Od czasów najdawniejszych do ich wygnania w r. 1527*, Warszawa 1932, s. 120–123.

<sup>71</sup> H. Zaremska, *Rabin Izrael MiBruna*, s. 147–151.

i ponieważ było zniszczone, dałem je według naszego żydowskiego zwyczaju do skopiowania doktorom prawa, co zaświadczyli też i Żydzi w sądzie<sup>72</sup>.

Świadomość historyczna żydowskich mieszkańców średniowiecznej Polski jest splotem będącej wymogiem ich religii pamięci o własnych biblijnych korzeniach, pamięci o mniej odległej przeszłości uczestnictwa w życiu wspólnot izraelickich w krajach, z których przybyli, i pamięci, która obejmuje czas obecności w naszym kraju.

---

<sup>72</sup> *Teksty źródłowe*, z. 1A, s. 37.