

Wojciech Brojer

Żydowski ród kontestacji

Kalonimidzi w Nadrenii do końca XII wieku

Hanna Zaremska w swej monografii o gminie krakowskiej w średniowieczu, rysując „geografię żydowską” i śledząc trasy migracji żydów w średniowiecznej Europie ku Polsce i Krakowowi, wspomniała o interesującej, kupieckiej rodzinie Kalonimidów (Kalonymus z Lukki) w Nadrenii¹, z której wywodzili się m.in. słynni twórcy chasydyzmu (*chaside 'Aszkenaz*) w XII i XIII stuleciu, Samuel i Juda ze Spiry oraz mistyk Eleazar z Wormacji. Jak dotąd próby odtworzenia wiarygodnych dziejów tego niezwyklego rodu aszkenazyjskiego wydają się być niesatysfakcjonujące². Kalonimidzi są dziś traktowani raczej jako „hasło symboliczne” niż jako problem badawczy. W 1998 roku historycy z Salomon Ludwig Steinheim-Institut Uniwersytetu w Duisburgu stworzyli nowy kwartalnik mający być forum naukowego dialogu niemiecko-żydowskiego. Czasopismo nazwali *Kalonymos*³. W pierwszym zeszycie publikacji Aubrey Pomerance zamieścił jednostronicowy tekst zestawiający szereg – wykluczających się wzajemnie – poglądów na temat czasu i okoliczności pojawienia się rodziny Kalonimidów w Nadrenii,

¹ H. ZAREMSKA, *Żydzi w średniowiecznej Polsce. Gmina krakowska*, Warszawa 2011, s. 53, 55.

² Jest to też opinia wybitnego badacza izraelskiego Josepha Dana, autora hasła o historii tej rodziny w *Encyclopaedia Judaica* (cyt. dalej: EJ), zob. J. DAN, *Kalonymus*, [w:] EJ, Detroit 2007 (2. wyd.), t. 11, szp. 747b–749b.

³ Z podtytułem: *Beiträge zur deutsch-jüdischen Geschichte*.

powstrzymując się od własnej opinii⁴. Do dziś ukazało się 21 roczników kwartalnika. Temat tytułowego rodu powrócił w nich tylko raz, w krótkiej notatce o kilku macewach z jego imieniem z XIII i XIV wieku, odnalezionych w Erfurcie⁵. Historia rodziny Kalonimos wciąż pozostaje wyzwaniem. Sądzę, że dobrą okazją, by zmierzyć się z nim, jest jubileusz Profesor Hanny Zaremskiej, znakomitej Badaczki kultury żydowskiej w średniowieczu.

Wyzwanie to niełatwe. Źródła dotyczące problemu są nieliczne, do tego bardzo różnorodne gatunkowo, o trudnej nieraz do oszacowania wiarygodności i wartości heurystycznej. Osobne problemy wiążą się ze specyfiką zarówno średniowiecznej dokumentacji żydowskiej, jak i dotychczasowych dokonań historiograficznych współczesnych badaczy. Generalnie źródła hebrajskie nie sprzyjają docieraniu do wydarzeń historycznych. Wynika to ze swoistego sposobu postrzegania oraz oceny czasu i procesu dziejowego w kulturze żydowskiej. Warto przyjrzeć się – choćby pobieżnie – tej specyfice, bo stworzy to nam poręczne tło dla analizy dokumentów związanych z historią nadreńskich Kalonimidów.

Dla średniowiecznych wyznawców judaizmu historia świata jest zapisem – w Biblii hebrajskiej (Tanach) – jednego, choć wieloetapowego, aktu nieustannej hierofanii, serią Boskich objawień bezpośrednich lub za pośrednictwem proroków, poprzez które Bóg stwarza Izrael i podnosi go do stanu Narodu Wybranego, zawiera z nim przymierze, nadaje mu prawa: Torę pisaną i Torę ustną, doświadcza go, karze za grzechy, nagradza za nawrócenia i rysuje obietnicę ostatecznego zbawienia. Historia zamyka się na zburzeniu przez Rzymian Drugiej Świątyni w roku 70, choć jej zapis biblijny urywa się na odbudowie tejże Świątyni i murów Jerozolimy (443 przed Chr.) po powrocie z niewoli babilońskiej

⁴ A. POMERANCE, *Die Kalonimiden*, „Kalonimos” 1, 1 (1998), s. 12.

⁵ M. BOOCKMANN, *Erfurter Kalonimiden*, tamże, 14, 2 (2011), s. 16.

(Ne 12.27–43). Od tego momentu ustaje objawienie, milkną prorocy. Historia zamiera. Rozproszony Izrael żyje historią zapisaną w Biblii. W oczekiwaniu na spełnienie Boskiej obietnicy ma obowiązek przepowiadania tamtych dziejów w synagogałnym rytuale, porządku modlitw, liturgicznym kalendarzu postów, szabatów i świąt⁶.

Upływający dalej czas – z jednej strony – wzmacnia nadzieję i przybliża mesjański Świat Przychodzący, z drugiej – ma działanie destrukcyjne: grozi zatraceniem ezoterycznej nauki, owej Tory ustnej, którą Mojżesz otrzymał od Boga obok Tory pisanej w czasie objawienia na Synaju i którą dziesiątki pokoleń żydowskich uczonych pieczołowicie przez tysiąclecia przekazują od mistrza do ucznia. Świadczenia tego depozytu, w znacznej części wciąż ustnego, pilnie strzeżonego przez tradentów w pierwszym tysiącleciu po Chrystusie, docierają sporadycznie do rozsianych – przede wszystkim w domenie arabskiej, ale też na śródziemnomorskim wybrzeżu Europy – wyznawców judaizmu w postaci tzw. responsów, korespondencyjnych, przewożonych przez żydowskie karawany kupieckie rozstrzygnięć prawnych i liturgicznych w odpowiedzi na zapytania gmin kierowane do palestyńskich i babilońskich akademii. Konieczność zachowania Tory ustnej, podstawowego dla żydów depozytu tradycji religijnej i kulturowej, wymusza w pewnym momencie utrwalenie jej na piśmie oraz stworzenie swoistych metatekstów, łańcuchów pokoleniowego przekazu (*sedarim ha-kabala*) o – z natury rzeczy – historycznym charakterze.

W końcu X stulecia w północnej Afryce (Kairuan), a na początku XI wieku w Europie (Kordoba) pojawia się ogromne kompendium takiej Tory ustnej – po raz pierwszy w formie

⁶ Y.H. YERUSHALMI, *Zachor. Żydowska historia i żydowska pamięć*, tłum. M. Wójcik, Warszawa 2014, s. 61–82; H. ZAREMSKA, *Przeszłość w tożsamości diaspory żydowskiej*, [w:] *Przeszłość w kulturze średniowiecznej Polski*, t. 2, red. H. MANIKOWSKA, Warszawa 2018, s. 477–498, tu s. 479.

spisanej, wypracowane przez palestyńską szkołę w Jawne po zburzeniu Świątyni (Miszna, hebr. „przepowiadanie”) i dopełnione między III i IX wiekiem w słynnych jesiwach nad Eufratem, Surze i Pumbedicie, obszernym komentarzem (Gemara, aram. „dokończenie”) – czyli Talmud (hebr. „nauka”) babiloński. Ten ogromny zbiór praw regulujących całe życie wyznawcy judaizmu (*halacha*) ma – według deklaracji swych twórców – z natury rzeczy wymiar ponadczasowy, niezależny od procesu dziejowego, zawiera dokładnie to, co na Synaju usłyszał Mojżesz od Boga. Kompedium to wymaga jednak potwierdzenia autentyczności, gwarancji, że łańcuch przekazu pokoleniowego (*sefer ha-kabala*) przez tysiąclecia nie uległ przerwaniu. Kiedy jeden z ostatnich przełożonych akademii (*ga'on*) w Pumbedicie, Szerira ben Chanina, przywozi do Kairuanu komplet babilońskich komentarzy (jeszcze bez porządku i bez nazwy „Talmud”), dołącza do swego *dossier* „instrukcję obsługi”, tekst w formie responsu (*Igeret de-rabi Szerira gaon*), zawierający długi szereg imion mędrców, którzy ustnie (*mipi*) przekazali kolejnym pokoleniom swych uczniów depozyt Mojżesza, nim nie został w czasach gaona Szeriry spisany⁷. Jest to wzorcowa, żydowska wersja *translatio studii*, przypominająca biblijne katalogi genealogiczne, z tą różnicą, że więź rodzinną zastępuje szkolno-religijna. Niemal 200 lat później Abraham ibn Daud, działający w (jeszcze arabskim) Toledo (zm. 1180), w *Sefer ha-kabala* (*Księga tradycji*) powtarza łańcuch Szeriry i kontynuuje go aż do swojego czasu⁸. Dzieła te mają niewiele wspólnego z historycznymi wywodami zarówno

⁷ Jego tekst i omówienie można znaleźć w M. SCHLÜTER, *Auf welche Weise wurde die Mishna geschrieben? Das Antwortschreiben des Rav Sherira Gaon*, Tübingen 1993.

⁸ Edycja: ABRAHAM IBN DAUD, *Sefer Ha-Qabbalah* (*The Book of Tradition*), tłum. G.D. Cohen, Philadelphia 1967, s. 63–66; G.D. COHEN, *The Story of the Four Captives*, „Proceeding of the American Academy for Jewish Research” 29 (1960), s. 55–131.

„rodzimej” Biblii hebrajskiej, jak i z historiografią antyczną czy średniowiecznymi rocznikami i kronikami chrześcijańskiej Europy. Tu nie chodzi bowiem o opisanie zdarzeń przeszłości, ale o zażegnanie degradujących skutków upływu czasu po zburzeniu Świątyni. List Szeriry nosi datę 986 rok i jego autentyczność jest powszechnie uznana od średniowiecza po dzień dzisiejszy. Podobnie ocenia się tekst Abrahama ibn Daud. Są to świadectwa – o rzadkiej w hebrajskich źródłach jednoznaczności – że Talmud Babiloński nie mógł pojawić się w Europie (początkowo tylko w Hiszpanii) przed rokiem 1000⁹. Nie znamy żadnego wiarygodnego dowodu, by stało się to wcześniej. Kolejne ośrodki, do których docierał, strzegły zazdrośnie swego depozytu, był on bowiem, jak niegdyś w jesiwach babilońskich, źródłem wysokiego autorytetu oraz dochodów z responsów. Do interesującej nas zaś Nadrenii Talmud nie mógł dotrzeć przed połową XI wieku.

Dominacja obiegu ustnego w kulturze żydowskiej zdecydowała również o specyfice bogatego dorobku poetyckiego, bezpośrednio związanego liturgią synagogałną i codziennym, świątecznym lub pokutnym rytuałem modlitewnym (*pijutim, kerowot, selichot*). Z natury swej ahistoryczna i w znacznej przewadze anonimowa twórczość liturgicznych poetów (hebr. *pajtanim*, por. gr. *poieton*) uzyskiwała formę literacką dość późno (od połowy XII wieku) i otrzymywała często anachroniczną proveniencję, związaną z osadzonymi w przeszłości, czasem na poły mitycznymi autorytetami, które przechowała zbiorowa pamięć gmin, co dla historyka stanowi znaczącą heurystyczną komplikację. Wiele wskazuje na to, że w diasporze europejskiej w religijnych działaniach, w szkole i synagodze, przed pojawieniem się Talmudu w ogóle – poza zwojami Tory – nie posługiwano się pismem; wszystko powierzano z pamięci. Wyjątkiem byłyby jedynie responsy.

⁹ Najstarszy komentarz do Talmudu, Chananela ben Chusziel, powstał w Kairuanie dopiero po połowie XI w.

Owszem, w późniejszych tekstach, zarówno halachicznych, jak i poetyckich spotkać można zapiski we właściwym tego słowa znaczeniu historyczne, odwołujące się do bieżących lub nieodległych w czasie wydarzeń związanych z życiem żydowskich gmin¹⁰. Relacjom tym jednak nieodłącznie towarzyszą odniesienia do historii znanych z Biblii, które pozwalają autorom odpowiednio interpretować zapisane zdarzenia i wpisywać je w paradygmat losu starożytnego Izraela. Można nawet pokusić się o sformułowanie swoistej żydowskiej dyrektywy historiograficznej: tylko takie fakty stają się przedmiotem pamięci, wspomnienia liturgicznego i zapisu, które odtwarzają schemat biblijnych wydarzeń, są ich powtórzeniem. Tosafiści, pisarze lansujący od XII wieku Talmud babiloński jako obowiązującą wszystkich wyznawców judaizmu Torę ustną, otrzymaną w objawieniu synajskim, poszerzą ten paradygmat o wydarzenia zapisane w Gemarze¹¹. Diaspora jest więc śladem dziejów ludu biblijnego. Skoro –

¹⁰ Oczywiście tego typu wydarzenia stawały się zaczynem większości responsów i historycy czerpią z nich niemalą wiedzę o realiach życia diaspory. Jednak w zamyśle obu stron korespondencji opisywany w niej fakt miał stanowić prawny kasus jako przedmiot halachicznego rozstrzygnięcia przez autorytet prawny (*bet din*). Nie miało to jednak nic wspólnego z intencją utrwalenia na piśmie przeżywanej czy zasłyszanej z ust świadków historii. Por. 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. 137–153, tu s. 144–146.

¹¹ Interesującym „liturgicznym” przykładem siły tego paradygmatu są losy upamiętnienia przez diasporę aszkenazyjską 28 męczenników zabitych w pogromie w Blois w 1171 r. Jakub z Ramerupt, zw. Rabenu Tam (Nieskazitelny), wnuk Rasziego, tosafista o ogromnym autorytecie w całym świecie żydów aszkenazyjskich, ustanawia 20 dzień *siwan* (maj–czerwiec), dzień egzekucji w Blois, świętem komemoracyjnym o statusie Jom Kipur i układa dla niego 8 poematów liturgicznych. Wkrótce jednak wspomnienie o Blois zostaje przeniesione do liturgii dziewiątego dnia miesiąca *’aw* (*Tisz’a be-’Aw*; lipiec–sierpień), dnia, którym Talmud (TB *Ta’anit* 29a) nakazuje wspominać zburzenie Pierwszej Świątyni (w 586 r. przed Chr.), Drugiej Świątyni (w 70 r.) oraz męczeństwo Raw Akiwy ben Józef (w 135 r.); I.J. YUVAL, *‘Two nations in your womb’*.

jak wspomniałem – po zburzeniu Świątyni ustało w Izraelu objawienie i dar prorokowania, jedynym dowodem wciąż podtrzymywanej opieki Boga nad Narodem Wybranym i gwarantem aktualności tego wybraństwa pozostaje nieustanne Boskie doświadczanie żydów, nieszczęścia spadające na diasporę. Sama przez się diaspora jest karą za grzechy Izraela i jednocześnie zapowiedzią przyszłego zbawienia w czasie mesjańskim. Godne pamięci (i zapisu) są więc wyłącznie świadectwa cierpienia Narodu, pogromy, prześladowania, ekspulsje, wciąż jako powtórzenia doświadczeń czasów biblijnych. Jest to – przy próbach odtworzenia historii gmin żydowskich – dokumentacja nader wątpliwa i jednostronna.

W źródłach średniowiecznych rozpoznane zostały jedynie dwa hebrajskie teksty mające w jakimś sensie cechy historiograficznego przekazu, dwa kilkupokoleniowe wywody genealogiczne, dostarczające pewnych informacji o losach rodowych, podporządkowane jednak przede wszystkim świadectwu łańcucha religijnych tradycji, czegoś w rodzaju wspomnianego *seder ha-kabala* w wersji rodowej, toteż wartość referencyjna tych utworów jest bardzo ograniczona. Pierwszy, *Megilat 'Achima'ac*, powstał w połowie XI wieku w Italii i został napisany przez Achimaaca ben Paltiel z apulijskiej Orii. Jest rodowodem znanego żydowskiego klanu z południowej Italii, tekstem o charakterze mocno legendarnym i hagiograficznym, dowodzącym, że rodzina jest w posiadaniu prawdziwej tradycji religijnej, przekazanej przez bohatera literatury midraszowej, Abu Aarona¹². Drugi – ten stanie się

Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages, tłum. z hebr. B. Harshav, J. Chipman, Berkeley–Los Angeles–London 2006, s. 203. O autorytecie Jakuba Tama w świecie aszkenazyjskim zob. H. SOLOVEITCHIK, *Halakhah, Hermeneutics, and Martyrdom in Medieval Ashkenaz (Part I of II)*, „The Jewish Quarterly Review” 94, 1 (2004), s. 77–108 (cyt. dalej: SOLOVEITCHIK, *Halakhah 1*), tu s. 83–86. Por. ZAREMSKA, *Przeszłość w tożsamości*, s. 480, 484.

¹² K. STOW, *Alienated Minority. The Jews of Medieval Latin Europe*, Cambridge–London 1996, s. 82 n.

nizej przedmiotem analizy – to *Tajemnice modlitwy*, wywód genealogii Kalonimidów nadreńskich spisany na przełomie XII i XIII wieku przez Kalonimidę, Eleazara z Wormacji.

Drugą poważną przyczyną trudności, na jakie natrafia historyk próbujący badać przeszłość diaspory europejskiej, zwłaszcza aszkenazyjskiej i szczególnie jej początków, jest specyfika współczesnej historiografii żydowskiej. Oceniając *grosso modo*, w swym dominującym nurcie historiografia ta powieliła mankamenty średniowiecznej dokumentacji. Rodziła się niemal na surowym korzeniu¹³ wśród żydów niemieckiej haskali, skupionych wokół szkoły Wissenschaft des Judentums. Heinrich Graetz (zm. 1891) – obok Leopolda Zunza – ojciec żydowskiego dziejopisarstwa, autor jedenastotomowej *Geschichte der Juden*, wprowadził wprawdzie nowożytny zasady krytyki źródeł historycznych, ale jednocześnie był wyznawcą poglądu opartego na prorocत्वie Izajasza, o cierpieniu żydowskiego narodu jako instrumentu jego zbawienia¹⁴. To zideologizowanie przekazu kazało mu, w ślad za średniowiecznymi pisarzami, wypełniać białe plamy w historii diaspory daleko idącymi ekstrapolacjami i domysłami. Badacz grzeszył też łatwowiernością wobec ustaleń datacyjnych i autorskich hołdujących odmiennym zasadom heurystyki poprzedników. Graetz wyznaczył kanony uprawiania współczesnej historii żydów na dziesięciolecia. Do dzisiaj – na przykład – dość powszechne jest wśród badaczy przekonanie, że Talmud towarzyszy europejskiej diasporze od początku,

¹³ Jedynym wyjątkiem jest *‘Emek ha-bakha’ (Padół łez)*, dzieło Józefa ha-Kohena, genueńskiego lekarza (zm. 1575), które prezentowało dzieje Izraela od Stworzenia po czas współczesny autorowi. Przez ponad 250 lat jednak nikt z europejskich żydów nie poszedł w jego ślady.

¹⁴ I. SCHORSCH, *The Structure of Jewish History and Other Essays*, New York 1975, s. 148–149; tenże, *The Lachrymose Conception of Jewish History*, [w:] tegoż, *From Text to Context. The Turn to History in Modern Judaism*, London–Hannover 1994, s. 376–388; N. ROEMER, *Turning Defeat into Victory. ‘Wissenschaft des Judentums’ and the Martyrs of 1096*, „Jewish History” 13, 2 (1999), s. 65–80.

od V lub – najpóźniej – od IX stulecia. Podobna ambicja – mimo stosowania zasad krytyki historycznej – dotyka historyków zajmujących się życiem duchowym średniowiecznych Żydów aszkenazyjskich, a więc problemem, który w tym miejscu będzie dla nas ważny: Abrahama Grossmana, autora obszernej monografii o pierwszych jezuitach europejskich, Abrahama Meira Habermanna, badacza poezji liturgicznej pierwszych gmin w Niemczech, czy Irvinga Agusa, wydawcy nadreńskich responsów z X–XII wieku¹⁵.

Dopiero Salo Baron (zm. 1989), autor monumentalnej i nowoczesnej, osiemnastotomowej historii diaspory, nadał blask i nową metodologię historiografii żydowskiej¹⁶. Od tego czasu ukazało się wiele publikacji, które spełniają standardy współczesnej heurystyki i budują uczciwy, naukowy obraz dziejów europejskich Żydów. Mam tu na myśli takich historyków jak: Alfred i Eva Haverkamp, Seth Schwartz, Haym Soloveitchik, Ivan Marcus, Jonathan Elukin, Israel Jacob Yuval, Peter Schäfer, a w Polsce – Hanna Zaremska. Jednak zaległości trzeba będzie odrabiać przez dziesięciolecia.

W tej sytuacji jedyną szansą odtworzenia – choćby po części – wiarygodnych losów Kalonimidów będzie bardzo ostrożne korzystanie z dotychczasowych ustaleń badawczych, zwłaszcza starszych historyków, oraz sięgnięcie do źródeł, których autentyczność i datowanie nie budzi większych

¹⁵ A. GROSSMAN, *Chakhme 'Aszkenaz ha-risonim (900–1096)*, Jeruzalaim 1981; A.M. HABERMANN, *Toledot ha-pijut ve-ha-szira*, Jeruzalaim 1970; I.A. AGUS, *Urban Civilization in Pre-Crusade Europe: A Study of Organized Town-Life in Northwestern Europe during the Tenth and Eleventh Centuries Based on the Responsa Literature*, t. 1, New York 1965.

¹⁶ S.W. BARON, *A Social and Religious History of the Jews*, t. 1–18, New York 1952–1983 (2. wyd.). Por. D. ENGELS, *Crisis and Lachrymosity: On Salo Baron, Neobarionism, and the Study of Modern European Jewish History*, „Jewish History” 20, 2006, s. 243–264. Pełna bibliografia historyczna XX w.: E. PETERS, *Settlement, Assimilation, Distinctive, Identity: A Century of Historians and Historiography of Medieval German Jewry, 1902–2002*, „The Jewish Quarterly Review” 97, 2 (2007), s. 237–279.

wątpliwości. Posłużę się niżej następującymi dokumentami w kolejności chronologii powstania, choć analiza nie zawsze tę kolejność uszanuje:

1. *Kronika* Thietmara (przed 1018 r.).
2. Noty autobiograficzne w komentarzach i responsach Rasziego (druga połowa XI w.).
3. Przywileje gmin żydowskich w Spirze (lata 1084 i 1090).
4. Hebrajska nota kronikarska ze Spiry (po 1104 r.).
5. Tzw. *Kroniki prześladowań 1096 r.* (lata 40. XII w.).
6. *Sodot ha-tefila (Tajemnice modlitwy)* Eleazara z Wormacji (przełom XII i XIII w.).
7. *Sefer chasidim (Księga pobożnych)* Judy ben Samuela (początek XIII w.).

Zdecydowana większość tych źródeł to literatura o mocno ograniczonej wartości referencyjnej. Dlatego w znacznej części ustaleń nie wyjdziemy, niestety, poza domniemania, które trzeba będzie rygorystycznie weryfikować wnioskami ze świadectw bardziej skorelowanych z rzeczywistymi zdarzeniami. Zacznę od przedstawienia obecnego stanu wiedzy o początkach osadnictwa żydowskiego w Nadrenii.

Nie jest jasne, kiedy żydowskie gminy pojawiły się w tym rejonie. Jedni badacze opowiadają się za ciągłym osadnictwem od czasów rzymskich, inni za lokacją Karola Wielkiego lub Karola Łysego, ostrożniejsi dopiero za X wiekiem. Istnienie gmin żydowskich w średniowiecznej Europie trzeba niewątpliwie wiązać z dalekosiężnymi szlakami handlowymi. Konsolidacja państwowa i gospodarcza Rzeszy Liudolfingów i Czech w X wieku, a w drugiej połowie tego stulecia Polski, Węgier i Rusi sprzyjała rozwojowi w miarę bezpiecznych szlaków wymiany Europy ze Wschodem, z Bizancjum oraz arabskimi państwami Abbasydów i Samanidów. Nadrenia znalazła się na jednym z tych szlaków¹⁷.

¹⁷ ZAREMSKA, *Żydzi w średniowiecznej Polsce*, s. 62–107.

Najstarsze, dość wiarygodne świadectwo istnienia faktorii handlowej i zorganizowanej gminy żydowskiej (*kehila*) w tym rejonie dotyczy Moguncji. Znajdujemy je w relacji z drugiej połowy X wieku Ibrahima ibn Jakub, sefardyjskiego kupca z Hiszpanii, który wspomniał o handlowych związkach tego miasta z terenem Czech, południowej Polski i Rusi¹⁸. Niestety to jest wszystko, co można potwierdzić źródłowo aż do końcowych dekad XI wieku. Nie zachowały się żadne wcześniejsze dokumenty wytworzone przez nadreńskich żydów. Można jedynie przypuszczać, że podobne faktorie istniały w X stuleciu także w innych centrach (arcybiskupstwa i biskupstwa) regionu, w Kolonii, Trewirze, Wormacji¹⁹. Bez wątpienia wszystkie tego typu lokacje – ze względu na religijno-społeczną specyfikę wyznawców judaizmu w żywiole chrześcijańskim – wymagały specjalnych umów, przywilejów, zbliżonych charakterem do tych, które znamy z czasów Ludwika Pobożnego, gwarantujących osadzanym autonomię sądową i religijną oraz zwolnienia finansowe ułatwiające handel dalekosiężny i lokalny²⁰.

¹⁸ *Źródła hebrajskie do dziejów Słowian i niektórych innych ludów środkowej i wschodniej Europy. Wyjątki z pism religijnych i prawniczych XI–XIII w.*, oprac. F. KUPFER, T. LEWICKI, Wrocław 1956, s. 24.

¹⁹ Ivan Marcus wiąże to osadnictwo z procesem feudalizacji hierarchii kościelnej od połowy X w. Otto I zaczął powoływać biskupów i arcybiskupów do służby w cesarskiej administracji i wojsku. Hierarchowie niemieccy uczestniczyli w wyprawach wojennych. Choć osobiście nie brali udziału w walkach, dostarczali królowi własnych zastępów wojowników. To wymagało dodatkowych pieniędzy. W miastach biskupich lokalni władcy kościelni oferowali kupcom żydowskim opiekę w zamian za pomoc ekonomiczną; por. I.G. MARCUS, *Judah the Pietist and Eleazar of Worms: From Charismatic to Conventional Leadership*, [w:] *Jewish Mystical Leaders and Leadership in 13th Century*, red. M. IDEL, M. OSTOW, Northvale, NJ 1998, s. 97–126, tu s. 98.

²⁰ Chodzi o przywileje Ludwika Pobożnego z lat 825–839, nadające żydom prawo osadnictwa w Szampanii (przede wszystkim w okolicach Lyonu) i w zachodniej części państwa Franków. Z bogatej literatury na ten temat por. np. E. TAITZ, *The Jews of Medieval France: The Community of Champagne*, Westport 1994, s. 28–30.

Analogiczne dokumenty dotyczące miast nadreńskich zachowały się dopiero od końca wieku XI²¹. Najczęściej takie przywileje wystawiane były przez władcę kościelnego lub świeckiego dla wymienionych imiennie przedstawicieli bogatych rodów żydowskich, migrujących wraz z grupami klienckimi z terenów swego dotychczasowego osadzenia. W przypadku Nadrenii – jak się wydaje – głównie z obszaru zachodniej części byłego władztwa karolińskiego. Rody te na nowym miejscu tworzyły polityczną i ekonomiczną elitę, i wyłaniały spośród siebie reprezentanta w kontaktach z chrześcijańskim suzerenem, *parnas* (hebr. *parnas* – „żywiciel”), wybieranego rotacyjnie (w tamtych wiekach zapewne na okres od roku do trzech lat) dla zachowania politycznej równowagi wewnątrz władz *kahalnych*²². Systemu przyjętego w Nadrenii nie znamy. Sędziów religijnych (*raw*, *roš ha-din*) wyznaczano spośród najbardziej biegłych w Torze i prawie religijnym członków elity. Usytuowanie geopolityczne tych komun, daleko od politycznych autorytetów *gaonów* palestyńskich, *egzylarchów* i *gaonów* babilońskich czy nawet przywódców żydowskich w kalifacie kordobańskim, pozwalało na sporą niezależność, improwizację i eksperymentowanie w poszukiwaniu nowych modeli autonomii²³. Struktury i instytucje *kahalne* były płynne i stopniowo kształtowane przez autorytety uczonych i liderów²⁴.

Najstarsza gmina nadreńska powstała bodaj w Moguncji, być może jeszcze w pierwszej połowie X stulecia. Abraham Grossman, analizując związki genealogiczne w tym mieście w XII i XIII wieku, domyśla się, że prawo lokacyjne otrzymało (zapewne z rąk tutejszego arcybiskupa) pięć rodzin

²¹ Por. niżej, s. 45 nn.

²² W XII w. w dokumentach chrześcijańskich pojawiły się łacińskie odpowiedniki tego urzędu: *archisynagogus* czy *episcopus judeorum*; por. Stow, *Alienated minority*, s. 100.

²³ MARCUS, *Judah the Pietist*, s. 99 n.

²⁴ Stow, *Alienated Minority*, s. 92.

żydowskich: narbońska gałąź klanu Abuna z Le Mans, ród Machira z Metz, familie Kohenów i Lewich (z Oksytanii?) oraz – co będzie nas interesowało najbardziej – Kalonimidów z Italii²⁵. W ostatnich dekadach X wieku w mieście pojawia się pierwsza w tym regionie szkoła religijna (*jeshiwa*), co świadczy o sile i dojrzałości społecznej tutejszej gminy. Szkoła szybko zyskuje uznanie wśród żydów Francji i Rzeszy Liudolfingów dzięki – zapewne – sławie Gerszoma ben Judy (zm. 1028), wywodzącego się z klanu Machira²⁶. Nic pewnego nie wiemy o tej postaci osnutej dwunastowieczną legendą. Aż po XV stulecie przypisywano mu wyraźnie późniejsze teksty i działania. Twórca obszernej monografii o pierwszych średniowiecznych intelektualistach aszkenazyjskich, znany nam już Abraham Grossman, badacz, który potrafi być krytyczny, poświęca tej postaci duży rozdział²⁷ i – w ślad za średniowiecznymi pisarzami – uważa go za autora obok 25 słynnych praw regulujących życie społeczne mogunckiej gminy (*takanot*), także 75 responsów, 10 modlitw²⁸. Grossman identyfikuje nawet imię nauczyciela Gerszoma: Meszulam ben Kalonimos, co dla naszej analizy powinno być bardzo istotne²⁹. Niestety ów Meszulam z końca X wieku z Moguncji nie jest znany z żadnych miarodajnych dokumentów. Wydaje się, że jest konstrukcją badaczy wyłącznie na podstawie faktu, że w Moguncji znaleziono macewę z tym imieniem i datami 1012 i 1027 (?),

²⁵ A. GROSSMAN, *From Father to Son: The Inheritance of Spiritual Leadership in Jewish Communities in the Middle Ages*, [w:] *The Jewish Family: Metaphor and Memory*, red. D.Ch. KRAEMER, New York–Oxford 1989, s. 115–132, tu s. 124. Abunów i Kalonimidów wymienia również MARCUS, *Judah the Pietist*, s. 98.

²⁶ Grossman twierdzi, że szkoła ta pojawiła się dwa pokolenia przed Gerszomem, a więc przesuwając jej początki aż na połowę X w., A. GROSSMAN, *Rashi*, tłum. J. Linsider, Oxford–Portland 2012, s. 14.

²⁷ Tenże, *Chakhme 'Aszkenaz*, s. 106–175.

²⁸ Tamże, s. 161 nn.

²⁹ Tamże, s. 94 nn., 116–119; STOW, *Alienated Minority*, s. 37 n.

którą archeolodzy datują zresztą na wiek XIII³⁰. Wreszcie Grossman informuje, że Gerszom ben Juda był autorem wielu komentarzy do Miszny i traktatów Talmudu, co jest – jak wspomniałem – dość nieznośnym anachronizmem. Kolejna jesziwa, w pobliskiej Wormacji, powstaje przypuszczalnie około połowy XI wieku. Być może pozostaje to w koincydencji z pojawieniem się w Nadrenii pierwszego odpisu Talmudu babilońskiego. Jedyne miarodajne świadectwo o tych szkołach zawdzięczamy nielicznym, niestety, autobiograficznym informacjom Salomona ben Izaak (Raszięgo, zm. 1105), rozrzuconym po jego monumentalnych komentarzach do Tory i Talmudu oraz responsach.

Raszi, urodzony zapewne w Troyes około roku 1040, trafił do Moguncji pod koniec lat pięćdziesiątych, a więc dziesięciolecia po śmierci Gerszoma³¹. Był to już czas gorących dyskusji nad statusem halachy babilońskiej, zwłaszcza w tych fragmentach, w których nowo poznawane talmudyczne przepisy były sprzeczne z powszechnie przyjętymi w gminach nadreńskich prawami i obyczajami (*minhagim*)³². Rozstrzygnięcie tego konfliktu było dla żydów palące, dotyczył on bowiem podstawowych zasad regulujących całe

³⁰ A.Ph. BRÜCK, L. FALK, *Geschichte der Stadt Mainz. Im Auftrag der Stadt und des Mainzer Altertumsvereins*, t. 2, Mainz 1972, s. 113–115. Por. Y. DAVID, *Meshullam ben Kalonymus*, [w:] EJ, t. 14, szp. 77b–78a. Również nie wiadomo, na jakiej rzetelnej podstawie inny badacz, Irving Agus, zaprzecza jakoby Meszulam, żyjący w Moguncji między latami 919–985, był nauczycielem Gerszoma, ale przyznaje, że był znakomitym talmudystą i przypisuje mu ponad 50 responsów; por. AGUS, *Urban Civilization*, s. 34 nn., *passim*. Wreszcie wyraża opinię, że Gerszom ben Juda Me'or ha-Gola nie był w ogóle wybitnym uczonym, choć przytacza 40 jego responsów; tamże, s. 38–41.

³¹ Sytuuje się ją między 1020 i 1040 r. Bodaj Raszi właśnie nadaje Gerszomowi przydomek *Me'or ha-Gola* – „Światło wygnania”; GROSSMAN, *Rashi*, s. 14. Zdaniem Kennetha Stowa Raszi najpierw studiował w Wormacji u Jakuba ben Jakar, a potem w Moguncji; por. STOW, *Alienated Minority*, s. 140.

³² GROSSMAN, *Rashi*, s. 36–39, 133–161.

życie społeczne, religijne i osobiste wyznawców judaizmu. Jakub ben Jakar, uczeń Gerszoma i moguncki nauczyciel Rasziego, należał – jak się wydaje – do „konserwatystów” i bronił tradycji nadreńskich. Po jego śmierci w 1064 roku w szkole doszło do rozłamu i kolejny mentor Rasziego, Dawid Halewi, zwolennik Talmudu, został zmuszony do przeniesienia się do jesziwy wormackiej, młodszej i bardziej otwartej na nowinki. Raszi opowiedział się po jego stronie i wraz z nim opuścił Moguncję. W swych zapiskach wspomina o przyjeździe do Wormacji Kalonimosa ben Szabtaj z Rzymu, gdzie również w tym czasie zdążył pojawić się Talmud³³. Był to jednak przedstawiciel innej gałęzi rodu Kalonimidów niż interesujący nas tu klan nadreński. Być może uczonym tym udało się napisać jakieś zaczątki komentarzy do talmudycznych traktatów³⁴. Cztery lata później, gdy na czele szkoły w Wormacji stanął zachowawczy Salomon ben Samson, Raszi rozstał się z Nadrenią i powrócił do rodzinnego Troyes z odpisem tradycji babilońskiej³⁵. Podobnie – zapewne – uczynił Kalonimos ben Szabtaj, zawożąc do Rzymu teksty owych komentarzy. W Nadrenii – jak się wydaje – zainteresowanie Talmudem na szereg dekad, przynajmniej do końca stulecia, zamarło. Ze świadectwem Rasziego rozstańmy się informacją, że wśród plejady

³³ Tamże, s. 63. O tej postaci R. GOTTHEIL, I. BROYDÉ, *Kalonymus ben Shabbethai*, [w:] *Jewish Encyclopedia* (cyt. dalej: JE), t. 7, New York 1901, s. 429; H. ZAREMSKA, *Organizacja wczesnośredniowiecznych gmin żydowskich w Europie Środkowej*, [w:] *Ludzie, Kościół, wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy Środkowej (średniowiecze – wczesna epoka nowożytna)*, red. W. IWAŃCZAK, S.K. KUCZYŃSKI, Warszawa 2002, s. 303–312, tu s. 306 n.; też, *Żydzi w średniowiecznej Polsce*, s. 100. Późna tradycja przekazuje, że miał zginąć w pogromie dokonanym w Wormacji przez krzyżowców w 1096 r., jednak hebrajskie *Kroniki prześladowań* nie wspominają o nim; por. niżej, s. 53 nn.

³⁴ Natan ben Jehiel z Rzymu, autor pierwszego słownika talmudycznego, *’Arukh*, z 1101 r. powołuje się m.in. na niezachowany i niezany skądinąd „Komentarz moguncki”; Stow, *Alienated Minority*, s. 69.

³⁵ GROSSMAN, *Rashi*, s. 15–16, 37.

uczonych w Piśmie Moguncji i Wormacji, których wymienia, nie pojawia się bodaj żaden przedstawiciel Kalonimidów nadreńskich. *Ex silentio* można się domyślać, że ta znacząca rodzina o wysokich – jak wkrótce zobaczymy – aspiracjach religijnych i kulturalnych ma w XI wieku jakieś kłopoty z wpisaniem się w krąg nadreńskich elit kahalnych. To dość tajemnicza nieciągłość w losach tego klanu, to zagadka, która stanie się głównym przedmiotem tej analizy.

Przejdźmy teraz do świadectw, w których przedstawiciele interesującej nas rodziny nie tylko występują, ale często otrzymują eksponowane role. Rozpocząć wypada od dokumentu najpóźniejszego, zamykającego w zasadzie okres mojej obserwacji w XIII wieku, od wykładu genealogicznego klanu Kalonimidów, sporządzonego przez wybitnego jego przedstawiciela, ucznia Judy Pobożnego, Eleazara ben Juda z Wormacji (zm. 1238³⁶), współtwórcy *Sefer chasidim*, który ostatnio zażywa sławy dzięki badaczom mistyki żydowskiej³⁷. A wypada rozpocząć od tego dokumentu, ponieważ jest on do tej pory dla badaczy podstawowym źródłem przy odtwarzaniu losów klanu Kolonimidów nadreńskich. Warto więc ocenić jego wiarygodność. Wykład Eleazara jest krótkim tekstem o charakterze apologetycznym, w większości rękopisów włączonym do najważniejszego dzieła tego autora *Rokeach* (hebr. „Aptekarz”). Jeżeli w rękopisach pojawia się samodzielnie, przeważnie nosi tytuł *Sodot ha-tefila* (*Tajemnice modlitwy*)³⁸. Jedną z wersji tego dokumentu przytacza Joseph Dan w *Encyclopaedia Judaica*³⁹.

Kalonimida z Wormacji rozpoczyna swój tekst od słów: „Ja, Eleazar niegodny (*katan*), otrzymałem prawdziwą

³⁶ Joseph Dan podaje 1230 r. jako datę śmierci Eleazara; por. J. DAN, *Eleazar ben Yudah of Worms*, [w:] E], t. 6, szp. 303b–305b.

³⁷ G. SCHOLEM, *Origins of the Kabbalah*, Princeton 1990, *passim*; J. DAN, *Jewish Mysticism in the Middle Ages*, t. 2, Cambridge, MA 1998, s. 129–178; M. IDEL, *Kabala. Nowe perspektywy*, Kraków 2006, *passim*.

³⁸ MARCUS, *Judah the Pietist*, s. 122 n.

³⁹ Por. wyżej, przyp. 2.

tradycję modlitwy od swego ojca i nauczyciela, rabiego Judy³⁹. Tu następuje wywód genealogiczny rodziny autora, sięgający ośmiu pokoleń, które – kolejno – z ojca na syna, z nauczyciela na ucznia, przekazały mu ową „prawdziwą tradycję”. Z dalszego wywodu wynika, że Eleazar otrzymał tę tradycję wzmocnioną tajemnicami przechowanymi przez gałąź spirską Kalonimidów. Oto jego nauczycielem był nie tylko ojciec, Juda, ale również krewny, twórca nadreńskiego pietyzmu, autor *Sefer chasidim*, Juda ben Samuel Pobożny (*he-Chasid*). Eleazar przytacza więc i jego rodowód. Prezentuje także trzecią genealogię: nauczyciela Judy Pobożnego, Jakuba ha-Kohen he-Chasid Młodszy, pochodzącego z mogunckiego klanu Kohenów⁴⁰. Te trzy rodowody wprowadzają badaczy dokumentu w pewną konfuzję. Wymienione przez autora imiona przodków, w czasach, które im przypisuje, są w większości nieznane z innych źródeł⁴¹, „znanych” zaś brakuje, także wspomnianego już, domniemanego nauczyciela Gerszoma, Meszulama ben Kalonimos.

Eleazarowi z Wormacji nie chodziło jednak o autoportret rodzinny. Zależało mu na tym, na czym, jak wiemy, zależało każdemu żydowskiemu uczonemu, gdy zabierał się za wykład dziejowy – na łańcuchu przekazu tradycji⁴². W tym sensie

⁴⁰ Ivan Marcus sugeruje, że Eleazar przytoczył genealogię Judy Pobożnego ze Spiry, ponieważ uważał, że charyzmatyczna linia Kalonimidów z Moguncji przeniosła się wraz z tajemnicą modlitwy do Spiry w 1084 r. (por. niżej, s. 46) i przez Eleazara właśnie wróciła do Moguncji. Eleazar pochodził z tego miasta, choć działał głównie w Wormacji; MARCUS, *Judah the Pietist*, s. 124 n.

⁴¹ Wszystko, co wiemy natomiast o ojcu Judy, Samuelu, pochodzi od Eleazara i z kilku wzmianek w *Sefer chasidim*. Nie są znane żadne jego teksty. Jego autorstwo pierwszych dwóch części *Sefer chasidim* jest domniemaniem badaczy, niepopartym żadnymi dowodami. Por. J. DAN, *Samuel ben Kalonymus he-Chasid*, [w:] EJ, t. 17, szp. 771b. Próbę odtworzenia innych udziałowców tych genealogii, z wątpliwym efektem, podejmuje np. STOW, *Alienated Minority*, s. 70 n.

⁴² I.G. MARCUS, *Piety and Society: The Jewish Pietists of Medieval Germany*, Leiden 1981, s. 65 nn.

jego genealogie należą do tego samego gatunku literatury żydowskiej, co dzieła gaona Szeriry czy Abrahama ibn Daud, *seder ha-kabala*. Rodowy charakter tego typu łańcucha jest specyfiką aszkenazyjską. Przynajmniej od Rasziego utarł się zwyczaj wyboru przez nauczycieli najzdolniejszych uczniów na zięciów, by porządek przekazu szkolnego wzmacniać więzią rodzinną⁴³. Autor tekstu upomina się dla siebie i Kalonimidów, posiadaczy prawdziwej tajemnicy, o należne im miejsce w żydowskim świecie. Nim poszukamy odpowiedzi na pytanie, kto może być adresatem tego przesłania, przyjrzyjmy się najbardziej dziejowej części Eleazarowego wywodu.

Oni wszyscy [przodkowie Eleazara] otrzymali tajemnicę prawdziwej tradycji modlitwy, nauczyciel od swego nauczyciela, aż od Abu Aarona, syna rabiego Samuela ha-Nasi [Księżę], który pochodził z Babilonii i – z powodu pewnego występku – tułał się [za karę] z miejsca na miejsce, aż dotarł do kraju Lombardii, do miasta zwanego Lukka. Abu Aaron spotkał tam rabiego Mojżesza [ben Kalonimos], autora poematu liturgicznego *Kiedy dopust Twój* i przekazał mu wszystkie swoje tajemnice. To był ten sam rabi Mojżesz ben Kalonimos ben Juda, który [potem] wraz z synem, rabim Jekutielem, i krewnym, rabim Itielem, oraz innymi ważnymi osobami opuścił Lombardię. Król Karol wziął ich wszystkich z kraju Lombardii i osiedlił w Moguncji⁴⁴.

Pierwszy fragment jest niewątpliwym zapożyczeniem ze wspomnianej genealogii rodu Achimaaca ben Paltiel z Orii z połowy XI wieku. Tam jednak nie wspomina się o Samuelu. Bohaterem jest sam Abu Aaron, i to on, a nie jego ojciec, został wcześniej wygnany z Bagdadu (czyt. Babilonii) na trzy lata za niewłaściwe używanie wiedzy magicznej (zaprzągł lwa do młyńskiego koła) i osiadł w italskiej (bizantyjskiej) Apulii⁴⁵. Występek księcia Samuela w tekście Eleazara jest bodaj poważniejszy. Wygnanie nie ma ograniczenia

⁴³ GROSSMAN, *From Father to Son*, s. 127 n.

⁴⁴ DAN, *Kalonymus*, szp. 748a.

⁴⁵ Por. STOW, *Alienated Minority*, s. 82 n.

czasowego, a los banity wydaje się być metaforą dziejów Izraela w diasporze. Abu Aaron jest tradentem babilońskiej tajemnicy przekazanej przodkowi Eleazara. Jednak inna wersja tekstowa sugeruje, że Samuel jest wręcz założycielem lukkańskiej rodziny Kalonimidów⁴⁶.

Takie odczytanie rodzinnych losów rzucałyby ciekawe światło na niepokojący źródłosłów imienia Kalonimos. Praojciec rodu splamiony byłby ciężkim grzechem. Tymczasem hebrajski rzeczownik *kalon*, wielokrotnie pojawiający się w Starym Testamencie⁴⁷, oznacza „hańbę”, „wstyd”, „zmazę” (od *kala* – „gardzić”), jaką okrywa się grzesznik, gdy łamie Boskie zakazy. To przeciwieństwo *kawod* – „chwały”. Formę liczby mnogiej od tego rzeczownika – *kalonim*, należałoby tłumaczyć osobowo jako „zhańbieni”, „naznaczeni infamią”. Jest raczej niewiarygodne, by nie słyszała tego społeczność żydów aszkenazyjskich, która na koniec porannej modlitwy codziennie śpiewała Psalm 83, wzywający Boga do zniszczenia Edomu i Izmaelitów, z frazą *male' penehem kalon* – „napelnij ich oblicza hańbą”⁴⁸. Mielibyśmy tu do czynienia z niezwykle rzadkim przypadkiem – niczym z historii biblijnego Kaina czy z rycerskich romansów – gdy powodzenie rodu jawnie obciążonego zmałą przodków staje się społecznym świadectwem szczególnej opieki Boga. Dość wcześnie zapewne musiała się w rodowej legendzie Kalonimidów pojawić zgoła odmienna etymologia ich imienia, grecka: *kalos* – „piękny” i *nomos* – „prawo” lub *onoma* – „imię” oraz hebrajska wersja tej etymologii: *szem tow* – „dobre imię”⁴⁹. Wydaje się więc,

⁴⁶ GROSSMAN, *Chakhme 'Aszkenaz*, s. 29–44.

⁴⁷ W Prorokach i Pismach występuje 18 razy; por. G. LISOWSKY, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, Stuttgart 1981 (2. wyd.), s. 1259.

⁴⁸ YUVAL, *Two nations in your womb*; s. 118.

⁴⁹ GOTTHEIL, BROYDÉ, *Kalonymus*, s. 424. Paul Wexler podaje przykład z Erfurtu z 1221 r. Wskazuje też na podobieństwo imienia z jidyszową wersją *Kalman*, ale nie wspomina o znaczeniu hebrajskiego rdzenia; por. P. WEXLER, *Explorations in Judeo-Slavic Linguistics*, Leiden 1987 (Contributions to the Sociology of Jewish Languages, 2), s. 50 nn.

że członkowie klanu posługiwali się właśnie grecką lekcją *Kalonimos*, a nie – powszechnie przez badaczy przyjętą – zlatinizowaną formą *Kalonimus*, choć obie lekcje hebrajskiego zapisu spółgłoskowego są równoprawne. Wersja z księciem Samuelem jako założycielem rodu byłaby więc rodzajem mitu etiologicznego rodziny. Etymologia tego imienia wydaje się tym ciekawsza, że nosił je cały szereg żydowskich klanów rodowych o trudnych do ustalenia powiązaniach wzajemnych. Znamy Kalonimidów z Rzymu w X wieku (być może protoplastów tych z Lukki), z Langwedocji od XII stulecia i z Rzeczypospolitej od końca XVI (Lublin).

Powróćmy do genealogii Eleazara. Jej „osią” okazuje się być antenat autora w szóstym pokoleniu, Mojżesz ben Kalonimos ben Juda (lub: ben Abu Aaron ben Samuel), który nie tylko jest spadkobiercą babilońskiej tajemnicy rytu modlitewnego i autorem poezji liturgicznej, ale – wraz z szeroko rozumianą rodziną i grupą klientalną – decyzją króla Karola (*melech Ka'arlo*) przenosi się z Lukki do Moguncji. Tu rodzą się jednak oczywiste problemy z czasem dziejowym. Sześć pokoleń dzielących Eleazara od epoki Karola Wielkiego (zm. 814) musiałoby objąć niemal 400 lat. Stąd, jak poświadcza Joseph Dan, przeważa pogląd (za Leopoldem Zunzem), że owym królem, który przeniósł Kalonimidów do Nadrenii, był raczej Karol Łysy (zm. 877) lub nawet Gruby (zm. 888)⁵⁰. Niewiele to jednak ratuje sytuację. Pozytywna arytmetyka kazałaby przesunąć migrację Mojżesza na czas późnych Liudolfingów, na przykład na okres panowania Ottona II (zm. 983) lub jeszcze bliżej.

⁵⁰ J. DAN, *Kalonimus*, szp. 748b. Kenneth Stow z kolei uważa, że rodzina Kalonimos przybyła do Moguncji między 917 a 950 r. z własnej woli, a nie za sprawą Karola Wielkiego, ale nie podaje argumentów ani źródła tej informacji; por. STOW, *Alienated Minority*, s. 70. Data 917 pochodzi z responsu Salomona Lurii z Lublina (XVI w.). Akceptował ją jeszcze Abraham Grossman w swych wcześniejszych badaniach; por. POMERANCE, *Die Kalonimiden*, s. 12.

Czy jednak owa arytmetyka wyczerpuje możliwości interpretacyjne? Zwróćmy uwagę, że wszystkie trzy rodowody odtwarzane przez Eleazara obejmują po osiem pokoleń. Być może w tym tkwi sekret niespójności czasu dziejowego w jego wywodach. Trzeba pamiętać, że autor tekstu był mistykiem nagminnie posługującym się gematrią, notarikonem i symboliką arytmetyczną⁵¹. Liczba osiem, jako przekroczenie siódemki, oznacza w kabalistycznych spekulacjach nieskończoność, (Boską) pełnię, jest znakiem synekdochy, *pars pro toto*⁵². Osiem pokoleń wypełnia każdy czas. Dla halachicznych racjonalistów, gaona Szeriry czy Abrahama ibn Daud, łańcuch przekazu tradycji musiał być kompletny, więc taka redukcja byłaby nie do przyjęcia, dla mistyka – stawała się narzędziem hermeneutycznym. Tym bardziej musimy być ostrożni wobec tej genealogii.

Przedstawiona przez autora rodowa tradycja Kalonimidów informuje, że jego nadreński klan wywodzi się od żydów z Italii, z toskańskiej Lukki. Stosunkowo dobrze zachowane pisane świadectwa tej części europejskiej diaspory od X wieku dowodzą, że italska tradycja – co do tego badacze są zgodni – znajdowała się pod silnym wpływem palestyńskim. Zdecydowanie dominowała tu twórczość *pajtanim*, związana z synagogalną liturgią, wykazująca wpływy literackie palestyńskiego poety Janaja czy bizantyjskiego (to ten sam krąg tradycji) Eleazara ha-Kalira z początków VII wieku. Od X stulecia jednak pojawiła się tu presja tradycji babilońskiej⁵³. Ten obraz zostaje w zasadzie potwierdzony

⁵¹ Wspomniany tytuł *Rokeach* jest gematrycznie tożsamy z imieniem Eliezer.

⁵² Początek XIII w. jest czasem rodzenia się kabały żydowskiej, w czym znaczący udział miał właśnie Eleazar; por. wyżej, przyp. 37. Warto też pamiętać, że ósemka jest liczbą związaną z obrzezaniem, znakiem wieczystego przymierza Boga z Abrahamem (Izraelem).

⁵³ STOW, *Alienated Minority*, s. 69; GROSSMAN, *Rashi*, s. 19; tenże, *From Father to Son*, s. 117 n.; H. SOLOVEITCHIK, *Halakhah, Hermeneutics, and Martyrdom in Medieval Ashkenaz (Part II of II)*, „The Jewish

przez świadectwo Eleazara, z tym jednak, że trop babiloński przenosi on o co najmniej 100 lat wstecz w stosunku do ustaleń historyków.

Kwestią zasadniczą dla zrozumienia i interpretacji *Tajemnic modlitwy* jest określenie adresata tekstu Kalonimidy. Ivan Marcus uważa, że odwołanie autora do Karola Wielkiego trzeba traktować jako topos z poziomu taktyki narracyjnej. Eleazar, dość mocno związany z chrześcijańskimi elitami cesarstwa⁵⁴, nawiązał do upowszechnianego w Rzeszy Fryderyka Barbarossy i w twórczości jego kuzyna, Ottona z Fryzyngi, kultu Karola Wielkiego. To „zewnątrzne” nawiązanie jest zresztą bardzo rzadkie w średniowiecznej literaturze żydowskiej⁵⁵. Propaganda niemieckiego dworu w walce o supremację z Ludwikiem VII francuskim dowodziła, że bezpośrednimi spadkobiercami karolińskiej tradycji i cesarstwa Karola Wielkiego jest Rzesza Niemiecka. Marcus jest zdania, że przesłanie Eleazara było przede wszystkim skierowane w imieniu żydów Nadrenii do gmin z królestwa Francji i z Oksytanii, i miało wydźwięk antytosafistyczny, podważało zdominowane przez Talmud i halachę tradycje wywodzące się ze szkoły Rasziego, francuskiej gałęzi judaizmu aszkenazyjskiego⁵⁶. Byłby to więc żydowski odpowiednik chrześcijańskiego (dynastycznego) sporu o hegemonię w Europie.

Quarterly Review” 94, 2 (2004), s. 278–299 (cyt. dalej: SOLOVEITCHIK, *Halakhah 2*), tu s. 283.

⁵⁴ Nie uchroniło to jednak Eleazara przed utratą całej rodziny w pogromach wywołanych wieściami o zdobyciu Jerozolimy przez Saladyna w 1187 r.

⁵⁵ Podobne odwołanie do Karolingów pojawia się w legendzie rodu Makhir z Narbony, czego już nie sposób wykluczyć; por. A. GRABOÏS, *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans les textes hébraïques médiévaux*, „Le Moyen Age” 72, 1 (1966), s. 5–41.

⁵⁶ MARCUS, *Judah the Pietist*, s. 124 n.; tenże, *The Political Dynamics of the Medieval German-Jewish Community*, [w:] *Authority, Power, and Leadership in the Jewish Polity: Cases and Issues*, red. D.J. ELAZAR, Lanham–New York–London 1991, s. 112–128, tu s. 127 n.

Wydaje się jednak, że właściwym adresatem tego tekstu jest elita kahału w Moguncji, w mieście będącym dla nadreńskich żydów wciąż drugą Jerozolimą, mieście, z którego wywodziła się gałąź rodu Eleazara, w Wormacji mógł się więc czuć jak na wygnaniu. W judaizmie, w którym wymiar religijny ogarnia całość życia wspólnego, przejście prawdziwej tradycji (*translatio studii*) jest tożsame z przejściem władzy (*translatio imperii*). W tej perspektywie tekst Eleazara należy traktować jako manifest polityczny. To domaganie się o należne miejsce dla Kalonimidów w sferze społecznej i duchowej Moguncji. Nie chodzi jedynie o to, że klan Eleazara może poszczycić się karolińskim zakorzenieniem w Nadrenii, zakorzenieniem tak odległym w czasie, jakiego nie posiada żaden inny ród aszkenazyjski. Przede wszystkim chodzi o prawdziwą tradycję modlitwy, a w szczególności o autorstwo słynnego, świątecznego poematu liturgicznego (*kerowa*), *'Emat nora'otekha* („Kiedy dopust Twój”). Modlitwa ta, rozwijając motywy wspomnianego Psalmu 83, zaklina Boga, by dokonał zemsty na Edomie (chrześcijanach); śpiewana była przez aszkenazyjskich żydów w liturgii ostatniego dnia Paschy.

Tymczasem, przynajmniej od XII wieku *'Emat nora'otekha* była przypisywana – o ile Habermann właściwie rozpoznaje autorstwo – Szymonowi ben Izaak, wybitnemu poecie z początku XI stulecia z rodu Abuna należącego do ścisłej elity mogunckiej⁵⁷. I bez wątpliwości. Uzurpacja Eleazara nie mogła być dla Moguncji błahą sprawą, naruszała bowiem porządek powszechnie uznawanych autorytetów religijnych. Postać Szymona ben Izaak pojawia się zresztą w tekście Eleazara, w wywodzie genealogicznym Judy he-Chasid. Otóż

⁵⁷ HABERMANN, *Toledot*, s. 195–218. Por. YUVAL, *'Two nations in your womb'*, s. 102. Z zapisków Rasziego może wynikać, że Szymon był jego wujem i to on ściągnął przyszłego komentatora Talmudu do jeziwy w Moguncji; por. GROSSMAN, *Rashi*, s. 13.

w czasach Gerszoma żył przodek Judy, Izaak ben Jozue, który zmarł przedwcześnie i nie zdążył dokończyć edukacji syna, Eleazara, zwanego później Wielkim (*ha-Gadol*). Młodzieńca powierzono więc nauczycielowi spoza klanu, Szymonowi właśnie⁵⁸. Trudno dociec, dlaczego autor był w tym miejscu tak precyzyjny, skoro uważał, że tradycja przechodziła w rodzie niejako automatycznie, z ojca na syna. Czy chciał sugerować, że przy okazji sekret tradycji Kalonimidów mógł wydostać się poza klan, do Szymona?

Zachował się jeszcze jeden trop prowadzący – być może – do wzajemnych relacji Kalonimidów i Szymona ben Izaak z rodziny Abunów. Abraham Grossman przypisuje temu ostatniemu autorstwo poematu pokutnego (*selicha*) piętnującego jakąś grupę wiernych próbujących podważyć tradycyjne przywództwo duchowe w gminie i porządek w synagodze w czasie szabatu. Zwyczajem żydowskich *pajtanim* Szymon odniósł sytuację do wydarzeń biblijnych. Przyrównał buntowników do Koracha, Datana, Abirama i 250 mężów z pokolenia Lewiego, którzy wystąpili przeciwko władzy Mojżesza i Aarona, a których z wyroku Boga „ziemia, otworzywszy swoją paszczę, pochłonęła razem z ich rodzinami [...] wraz z całym ich majątkiem” (Lb 16)⁵⁹. To musiał być bardzo poważny, długotrwały i wielopłaszczyznowy, religijny, liturgiczny i polityczny konflikt w łonie ścisłej elity kahału mogunckiego u progu XI wieku, skoro znalazł swój wyraz w synagogałnej twórczości i rytuale. Czy jego stroną, owymi nowymi zbuntowanymi Lewitami, mogli być ówczesni przedstawiciele klanu Kalonimidów, rodziny podtrzymującej wyniesione jeszcze z Italii ambicje poetyckie i liturgiczne, strzegącej odmiennych tradycji religijnych? Musiało przecież chodzić o różnice w liturgii na tyle głębokie, że naruszały mir synagogałny i uniemożliwiały kanoniczne sprawowanie

⁵⁸ Eleazar nazywa go Szymonem Wielkim (*ha-Gadol*), wydaje się jednak, że chodzi o tę samą osobę, bo ojcem owego Szymona był Izaak.

⁵⁹ GROSSMAN, *From Father to Son*, s. 128 n.

porządku szabatowego. Ten „dokument – jak zaświadcza Abraham Grossman – rzadkiej w aszkenazyjskiej społeczności tego czasu kontestacji tradycyjnego duchowego przywództwa w gminie” i – w odpowiedzi – zbiorowego wykluczenia, dobrze korespondowałby ze świadectwem Rasziego o kłopotach klanu Kalonimidów z intelektualną elitą skupioną wokół mogunckiej jesziwy i synagogi. Tak jak elita ta dała sobie doskonale radę z Raszim na polu halachicznym, tak wcześniej mogła sobie poradzić z Kalonimidami w obronie własnych tradycji liturgicznych. Pozostaje otwartym pytanie, dlaczego do takiego konfliktu miałyby dojść dopiero na początku XI wieku, po dekadach czy pokoleniach wspólnego życia w mogunckim kahale?

W tekście genealogii Eleazara natrafiamy na dość podstawową niejasność. Jaka jest relacja między babilońską „tajemnicą prawdziwej tradycji modlitwy”, którą Mojżesz ben Kalonimos otrzymał od Abu Aarona, a poematem *Kiedy dopust Twój*, który miał skomponować? Z kolejności informacji wynikałoby, że poemat został napisany przed spotkaniem Mojżesza z Abu Aaronem i poznaniem babilońskiej tradycji. Dlaczego więc Eleazar się o ów poemat upomina? Z logiki całego wywodu z kolei można by wnioskować, że poemat wręcz zawiera przesłanie babilońskie. Jednak utwór Mojżesza ben Kalonimos / Szymona ben Izaak jest – jak wspomniałem – wezwaniem do Boga o rychłą zemstę na Edomie. Motyw ten – częsty w piśmiennictwie palestyńskim i dominujący w liturgii aszkenazyjskiej – nie jest obecny ani w tradycjach babilońskich, ani w wywodzącej się wprost z nich literaturze sefardyjskiej⁶⁰. Będzie jeszcze okazja rozwinąć ten problem⁶¹.

Nie wiemy więc, jakie konkretne teksty czy komentarze liturgiczne Eleazar z Wormacji rozumiał pod mianem tajemnicy modlitwy, wiemy natomiast, że uznawał je za

⁶⁰ YUVAL, *Two nations in your womb*, s. 92–134.

⁶¹ Por. niżej, s. 61 nn.

podstawę autorytetu swego klanu oraz że aż po XIII wiek były one przedmiotem sporu wśród żydów w Nadrenii. Apologetyczne intencje autora nakazują ostrożność. Na pewno nie wolno jego utworu uznać za miarodajny w odtwarzaniu losów klanu Kalonimidów przed XII wiekiem. Pamiętać jednak trzeba, że mamy do czynienia z głosem w polemice z konkretnym środowiskiem ludzi formowanych w kulturze pamięci i obiegu ustnego, którzy świetnie potrafią weryfikować argumenty strony przeciwnej. Plejada przytoczonych w wywodach genealogicznych Eleazara imion – nawet jeśli badacze współcześni nie potrafią ich zidentyfikować – nie może być zupełnie fikcyjna i musi w znaczącej części nawiązywać do osób w powszechnej świadomości środowiska moguncckiego uznawanych za rzeczywiste, jak choćby ów Szymon ben Izaak. Bez wątpienia jednak manifest Eleazara jest świadectwem trwającego na przełomie XII i XIII wieku konfliktu między klanem Kalonimidów i kahalną starszyzną Moguncji. Chciałoby się napisać – „wciąż trwającego”, skoro jego ślady odnaleźliśmy już u Rasziego w drugiej połowie XI stulecia. Sam Eleazar tę odległą przeszłość idealizuje. W zakończeniu *Tajemnic modlitwy* pisze:

Tam [w Moguncji] oni wszyscy [przybyli z Lukki przodkowie] pomnożyli się i rozkwitli ogromnie, nim gniew Boży nie uderzył we wszystkie święte społeczności w roku 1096. Wówczas wszyscy zostaliśmy wygubieni, wszyscy zginęli, oprócz bardzo niewielu z naszych krewnych, którzy przeżyli.

Nie zachował się żaden dowód ani też wiarygodna tradycja owego „ogromnego rozkwitu” w XI wieku. Inaczej też, jak zobaczymy, prezentuje się wiarygodny obraz „wygubienia” klanu w czasie pogromów w 1096 roku⁶².

Sięgnijmy teraz po inne świadectwo. Jest również dość ryzykowne, ale z innych powodów niż apologia Eleazara.

⁶² Por. niżej, s. 58 nn.

Wywodzi się bowiem z całkiem odmiennego kręgu kulturowego, lecz ma tę przewagę nad poprzednim, że powstało w czasie znacznie bliższym początkom gminy w Moguncji i wydaje się wskazywać na inne niż religijne źródła interesującego nas konfliktu.

Niemiecki historiograf, biskup Merseburga Thietmar (zm. 1018) w swojej *Kronice* pod rokiem 982 opisuje (po 1012) dotkliwą klęskę cesarza Ottona II pod Krotoną w Kalabrii, kończącą jego wyprawę do Italii przeciw Saracenom. Zepchnięty na brzeg Morza Jońskiego wraz z grupą wojowników i asystą poszukuje wyjścia z niebezpiecznej sytuacji:

Cesarz, ratując się ucieczką ze wspomnianym wyżej Ottonem [bratankiem cesarza] i innymi, dotarł do morza i tu widząc na horyzoncie okręt zwany salandrią, popłynął do niego spieszenie na koniu żyda Kalonima. Lecz okręt przepłynął mimo i nie chciał go zabrać. Cesarz zwrócił się tedy do szaińców na wybrzeżu i odnalazł owego żyda, który stał tam ciągle i wyczekiwał z niepokojem, jak się powiedzie jego ukochanemu władcy. Widząc zbliżających się nieprzyjaciół, cesarz zapytał go z rezygnacją, co się z nim stanie. Lecz spostrzegłszy nagle na drugiej z kolei salandrii przyjaznego sobie człowieka, na którego pomoc mógł liczyć, rzucił się powtórnie na koniu do morza i do niej podążył. Poznany jedynie przez Henryka, swego rycerza, który po słowiańsku nazywał się Żelenta, przyjęty został na okręt i zanieiony na łóżko kapitana⁶³.

Nim przyjrzymy się interesującej postaci „żyda Kalonima (*Calonimus*)”, powiedzmy, że kronikarz z Merseburga nie był jedynym pisarzem, który utrwalił dramatyczną przygodę Ottona II w Kalabrii. Zachowały się aż cztery łacińskie przekazy z tego samego okresu: w *Kronice Alperta*, benedyktyna

⁶³ *Kronika Thietmara* (cyt. dalej: THIETMAR), tłum. M.Z. JEDLICKI, Kraków 2005, ks. III, 21, s. 52; wersja łac. *Thietmari Merseburgensis episcopi chronicon / Die Chronik Des Bischofs Thietmar von Merseburg und Ihre Korveier Überarbeitung*, wyd. R. HOLTZMANN, Berolini 1935 (Monumenta Germaniae Historica [cyt. dalej: MGH], Scriptores rerum Germanicarum [cyt. dalej: SS rer. Germ.], N.S., t. 9), lib. III, 21, s. 125.

z Metzu, w *Rocznikach altajskich* ze wschodniej Bawarii, w *Kronice klasztoru w Brauweiler* koło Kolonii oraz *Kronice* Jana Diakona z Wenecji⁶⁴. Jedyne Alpert wspomina o pomocy udzielonej cesarzowi przez pewnego (bez imienia) słowiańskiego rycerza, w pozostałych tekstach władca wychodzi z opresji i dostaje się na grecki okręt samodzielnie bądź z pomocą rybaków. Jednak wszystkie cztery relacje mają zbliżoną do przekazu Thietmara strukturę narracyjną i dość podobny porządek zdarzeń, przy czym zależność tekstowa między nimi jest mało prawdopodobna⁶⁵. Są raczej niezależnymi zapisami szeroko rozlewającej się po świecie chrześcijańskim pogłoski, co nie może dziwić. Wszak klęska rzymskiego cesarza w bitwie z Saracenami, groźba jego śmierci lub hańbiącej niewoli musiały w X wieku poruszać zbiorową wyobraźnię. Leopold von Ranke w 1886 roku wydarzenia te określił jako „Kanny niemieckiej Rzeszy”⁶⁶.

Zaskakujące może być jednak to, że niemal identyczną opowieść znajdujemy w źródle arabskim, w spisanej 200 lat później, na przełomie XII i XIII wieku, kronice autorstwa Ibn al Atira z Mosulu (zm. 1234)⁶⁷. Dziejopis ten notuje,

⁶⁴ ALPERTUS METTENSIS, *De diversitate temporum et fragmentum de Deoderico primo episcopo Mettensi*, wyd. H. VAN RIJ, A. SAPIR ABULAFIA, Amsterdam 1980, s. 110–114; *Annales Altabenses maiores*, wyd. E.L.B. VON OEFELE, Hannoverae 1891 (MGH, SS rer. Germ. in usum scholarum, t. 4), s. 14; *Brunwilarensis monasterii fundatorum actus*, wyd. G. WAITZ, [w:] MGH, *Scriptores*, t. 14, Hannoverae 1883, s. 128 i *Johannis Diaconi Chronicon Venerum*, wyd. G.H. PERTZ, tamże, t. 7, Stuttgart 1846, s. 27–28.

⁶⁵ Szczegółowe porównanie tych przekazów w J. BANASZKIEWICZ, *Ein Ritter flieht oder wie Kaiser Otto II. sich vom Schlachtfeld bei Cotrone rettete*, „Frühmittelalterliche Studien” 40 (2006), s. 145–165 (wersja pol. *Rycerz ucieka, czyli jak się cesarz Otto II uratował z pola bitwy pod Cotrone*, [w:] tegoż, *Trzy po trzy o dziesiątym wieku*, Kraków 2014, s. 127–157.

⁶⁶ Cyt. za: tamże, s. 145 (wyd. pol., s. 127).

⁶⁷ G. WOLF, *Kalonymos, der jüdische Lebensretter Kaiser Otto II. (982) und das rheinische Judenzentrum Mainz*, [w:] tegoż, *Kaiserin Theophanu. Prinzessin aus der Fremde – des Westreich grosse Kaiserin*, Köln 1991, s. 162–167, tu s. 163. Analogię odkrył K. UHLIRZ, *Jahrbücher des deutschen Reiches unter Otto II. und Otto III.*, t. 1, Leipzig 1902, s. 262, przyp. 1.

że niegdyś „król Franków” uratował się z opresji Saracenów dzięki koniowi ofiarowanemu mu przez pewnego żyda pozostającego w służbie królewskiej. Opowieść znanego z opisu trzeciej krucjaty historyka ma charakter *exemplum*, pozbawiona jest odniesień chrono-topograficznych. Wydaje się, że służyła autorowi za jeszcze jedno świadectwo nieustannej przewagi wyznawców Mahometa nad chrześcijańskimi Frankami, których przed zatraceniem mogą uratować co najwyżej innowiercy. Jednak w kazusie tym pojawia się interesująca informacja, której nie znajdujemy nawet w rzeczowej relacji Thietmara. Ibn al Atir mianowicie powiada, że król Franków z wdzięczności miał zabrać swego żydowskiego wybawcę i jego rodzinę do Rzymu. Wiadomość ta wykracza poza symboliczny schemat historiozofii arabskiego dziejopisa. Być może więc podstawą jego *exemplum* była konkretna opowieść o klęsce Ottona II w Kalabrii w 982 roku, może nawet przypisana innemu „królowi Franków”. Mało prawdopodobne, by odnalazł ją w jakichś nieznanym nam dokumentach arabskich, bardziej, że usłyszał z ust jakiegoś żydowskiego kupca z Europy, może nawet członka klanu Kalonimidów, w rodzinnej pamięci których przechowała się ta decydująca o ich losie tradycja. W opowiadaniu owego kupca mogły nawet paść nazwy: *‘Aszkenaz* czy *Ma‘aganca*⁶⁸, które jednak przekraczały horyzont wyobrażeń geograficznych kronikarza, napisał więc o Rzymie. Znaczyłoby to, że rodowa pamięć o zdarzeniu pod Krotoną funkcjonowała jeszcze w XIII wieku. Są to jednak przypuszczenia, na których nie sposób budować jakiegokolwiek historii bez dodatkowych wiarygodnych argumentów. Nim ich poszukamy, przyjrzyjmy się bliżej świadectwu Thietmara i oszacujmy jego wiarygodność.

W przytoczonym wyżej fragmencie jego *Kroniki* uderzający jest wyraźny ślad narracyjnej ironii. Cesarz rzymski wobec klęski z Saracenami, opuszczony przez swoich, porzucony

⁶⁸ Tak miasto Moguncja zapisywane jest w XII w.; por. niżej, s. 48. Być może aluzja do słowa *ma‘agan* – „przystań” (*ogen* – „kotwica”); dziś *Majnc*.

przez jednych Bizantyjczyków, więziony dla okupu przez drugich, uratowany zostaje przez obcych, słowiańskiego najemnika i żyda. Wobec nich otwarcie pokazuje swoją bezradność i zmuszony jest prosić o wsparcie. Do tego dosiada nie rycerskiego konia któregoś ze swych towarzyszy, choćby bratanka, Ottona, lecz kupieckiego, użyzonego przez innowiercę. To sytuacja na granicy infamii⁶⁹. Thietmar, członek merseburckiego rodu należącego do najwyższej elity Rzeszy Liudolfingów, nie lubi Ottona II. Tę niechęć wyczuwa się w całej III księdze dzieła, poświęconej panowaniu tego władcy i wszędzie tam, gdzie przychodzi mu przywoływać pamięć o tym cesarzu. Tylko lojalność wobec władcy i autentyczna troska o dobro ojczyzny każą mu powściągać w narracji swoją *Schadenfreude*. Thietmar obarcza Ottona II (i ówczesnego arcybiskupa Magdeburga, Gizylera) odpowiedzialnością za likwidację w 981 roku biskupstwa w jego rodzinnym Merseburgu i włączenie jego obszaru do posiadłości arcybiskupstwa w Magdeburgu. Jednym z podstawowych wątków *Kroniki* są niestrudzone wysiłki i walka kronikarza z arcybiskupem o przywrócenie czci św. Wawrzyńcowi, patronowi Merseburga i odtworzenie zlikwidowanej diecezji aż po śmierć Gizylera oraz rekonsekrację katedry w 1004 roku, wreszcie, uzyskanie nominacji na biskupa diecezji w 1009. W tej walce naturalnym sojusznikiem Thietmara był długoletni arcybiskup Moguncji, Willigis (975–1011), patrzący niechętnym okiem na wzrost potęgi konkurencyjnego Magdeburga⁷⁰. Willigis był *nota bene* naocznym świadkiem wydarzeń w Kalabrii.

⁶⁹ Jacek Banaszkiewicz uważa te wydarzenia jako początkowe etapy liminalnego procesu dewestyury władcy; por. BANASZKIEWICZ, *Ein Ritter flieht, passim*.

⁷⁰ Piszący już po śmierci arcybiskupa kronikarz wyraża się o nim wszędzie z najwyższą atencją, przytacza też dokładnie okoliczności jego cudownych narodzin, znamionujące osobę świętą; THIETMAR, ks. III, 5, s. 43 n.

Thietmar, podobnie jak pozostali autorzy not o klęsce pod Krotoną, nie uczestniczył oczywiście w wydarzeniach; miał wówczas siedem lat. Wydaje się, że jedynie wspomniana niechęć do cesarza kazała mu – w odróżnieniu od innych – odnaleźć i uwiecznić w tekście imiona świadków upokorzenia Ottona II. Nie przywołał dalszych losów tych pomocników w cesarskiej ucieczce. Nie mieściło się to w jego taktyce narracyjnej. Powiadomił jednak czytelników, że Otto pragnął przekazać „nagrodę w bogatych darach” Grekom ze zbawczego okrętu, ale nie zdążył, bo ci, w obawie o życie, umknęli wcześniej „w kierunku swego kraju”⁷¹. Cesarz zapewne nie omieszczał również zaoferować nagrody swoim prawdziwym zbawcom, Kalonimusowi i Henrykowi-Żelencie, co sugeruje nota w *Kronice* Ibn al Atira. Wolno przypuszczać, że otrzymali w podzięce jakieś nadania w Rzeszy, bo tylko tam niechętny odległym podróżom kronikarz miał szanse ich zidentyfikować i poznać imiona. Wydaje się, że Kalonimos osiadł w Moguncji.

Można zadać pytanie, dlaczego właśnie w Moguncji, a nie w ulubionej siedzibie Ottona, Merseburgu, gdzie – jak dowiadujemy się od samego Thietmara – istniała już przed 974 rokiem gmina żydowska⁷². Możemy się domyślać dwóch powodów takiego obrotu spraw. Pierwszy: gmina moguncka była niewątpliwie większa i bogatsza od merseburskiej, leżącej w pewnej odległości na północ od głównego szlaku handlowego ku Pradze. Wybór Kalonimosa – jeżeli cokolwiek od niego zależało – mógł więc paść na Nadrenię. Drugi: cesarz Otto po fatalnej przygodzie w Kalabrii nie wrócił już do Rzeszy. Podupadł na zdrowiu. Zarządzał państwem z Werony i Rzymu. Na pół roku przed śmiercią, w lipcu 983 roku⁷³, wysłał swego trzyletniego syna pod opieką arcybiskupa Willigisa do Moguncji, aby ten przygotował

⁷¹ Tamże, ks. III, 22, s. 53.

⁷² Tamże, ks. III, 1, s. 42.

⁷³ Otto II umiera w Rzymie 7 grudnia 983 r.; tamże, ks. III, 25, s. 54.

przyszłego Ottona III do namaszczenia na króla niemieckiego w Akwizgranie⁷⁴. Kalonimus wraz z rodziną, klientelą i ruchomościami mógł zabrać się z tym orszakiem i na miejscu – w Moguncji właśnie – otrzymać od arcybiskupa przywilej lokacyjny. Po latach być może właśnie Willigis stał się dla Thietmara głównym źródłem informacji o wydarzeniach w Italii, zawierającej również imię żyda pomagającego władcy w ucieczce.

Pozostają jeszcze pytania dotyczące samego „Kalonimusa”. Dlaczego w najbliższym otoczeniu chrześcijańskiego cesarza w czasie wojny pojawia się wyznawca judaizmu oraz kim on jest i skąd pochodzi? Jeśli przyjmiemy, że w opowieści Thietmara oprócz wspomnianej warstwy symboliczno-narracyjnej są jakieś odniesienia do rzeczywistego przebiegu wypadków, to uzyskamy od kronikarza o owym żydzie dość sporo informacji. Wygląda na to, że jest on kupcem z Italii, którego zabrał cesarz na wojenną wyprawę jako przewodnika po dobrze znanym handlowym karawanom śródziemnomorskim szlaku przez Krotonę, a także jako tłumacza i negocjatora w ewentualnych kontaktach z Saracenami⁷⁵. Kiedy zawodzi możliwość ucieczki przez morze, a odwrót uniemożliwia nieprzyjaciel, nie zbrojni towarzysze, ale żydowski kupiec, znający okolicę lepiej niż niemieccy wojowie czy saraceńscy napastnicy, staje się dla cesarza ostatnią szansą wymknięcia się z potrzasku. Kronikarz określa Ottona w relacji z żydem jako ukochanego władcę („senior dilectus”), o którego los ów żyd się niepokoi. Kalonimos mógł więc być związany z Ottonem II (lub jeszcze z jego ojcem, Ottonem I) przywilejem lokacyjnym na terenie należącej do cesarstwa części Półwyspu Apenińskiego, w Lombardii lub

⁷⁴ Tamże, ks. III, 25–26, s. 54 n. Por. WOLF, *Kalonymos*, s. 165.

⁷⁵ Wydaje się mało prawdopodobne, by był to wynik zaciągu żydów do cesarskiego wojska, jak domyśla się Wolf; por. WOLF, *Kalonymos*, s. 165, a także B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental (430–1096)*, Paris 1960, s. 36, przyp. 225.

Toskanii. Być może był przedstawicielem wspomnianej już gałęzi rodziny Kalonimidów w Lukce, mieście leżącym na italskim szlaku handlowym. Kenneth Stow, znawca dynamiki osadnictwa żydowskiego w Europie, szacował, że po edykcji Lotara I w 855 roku, wypędzającym żydów z karolińskiej Italii, aż do początku X wieku ich obecność na tym terenie była śladowa⁷⁶. Liudolfingowie – jak się wydaje – ten stan rzeczy starali się zmienić. Ich lokacje wyznawców judaizmu dotyczyły nie tylko północnej części cesarstwa (Nadrenia), ale i południowej (Italia). Słowa Thietmara o „ukochanym władcy” można by uznać za uszczypliwą aluzję do zbyt otwartej – w jego mniemaniu – polityki Ottona II wobec żydów. Osadnicy lombardzcy wywodzili się z gmin Patrimonium, przede wszystkim z Rzymu, gdzie – jak wspomniałem – notowano w X wieku rodzinę Kalonimidów.

W historiografii żydowskiej, także tej uprawianej przez badaczy niehebrajskojęzycznych, świadectwo Thietmara jest niemal ignorowane. Zdecydowana większość opowiada się za karolińską wersją Eleazara, ewentualnie mniej lub bardziej zmodyfikowaną. Interesujące, że pierwszym pisarzem żydowskim, który znał już w XIII wieku zarówno genealogię Eleazara, jak i świadectwo Thietmara, był Meir ben Szymon z Narbony (*Milchemet micwa* [Wojna sprawiedliwa], przed 1270). Z nowożytnych autorytetów zaś Szymon Dubnow⁷⁷ oraz *Jewish Encyclopedia* z początku XX wieku⁷⁸.

Cała ta interpretacja drobnego fragmentu dzieła Thietmara, które przecież dotyka kwestii żydowskiej mniej niż

⁷⁶ Stow, *Alienated Minority*, s. 66.

⁷⁷ Tenże, *By Land or by Sea: The Passage of the Kalonymides to the Rhineland in the Tenth Century*, [w:] *Communication in the Jewish Diaspora: The Pre-Modern World*, red. S. MENACHE, Leiden–New York–Köln 1996, s. 59–72, tu s. 59, przyp. 2.

⁷⁸ GOTTHEIL, BROYDÉ, *Kalonymus*, s. 424. Por. też GRABOÏS, *Le souvenir*; por. LEWICKI, *Źródła hebrajskie do dziejów*, s. 26; POMERANCE, *Die Kalonimiden*; J. ELUKIN, *Living Together, Living Apart: Rethinking Jewish-Christian Relations in the Middle Ages*, Princeton 2007, s. 58.

marginalnie, najeżona jest hipotezami, nieraz ryzykownymi, i przypuszczeniami. Posługiwanie się tego typu materiałem przy próbie odtworzenia faktycznego procesu historycznego, w tym wypadku losów rodu Kalonimidów nadreńskich, jest obciążone wysokim ryzykiem. Czy w ogóle jest metodologicznie uprawnione? Postawmy jednak pytanie odwrotne. Czy wnioski wynikające z analizy fragmentu *Kroniki* Thietmara mogą być w jakiś sposób pomocne do wyjaśnienia świadectw owych tajemniczych konfliktów rodu z elitami własnego kahału? Obdarzając warunkowo zaufaniem opowieść niemieckiego kronikarza, uzyskalibyśmy następujący obraz wypadków.

Wśród rodzin, które otrzymują w pierwszej połowie X wieku od arcybiskupa Moguncji przywilej lokacyjny i tworzą nową gminę, nie ma klanu Kalonimidów. Wszystkie te rodziny pochodzą z zachodniej części byłego władztwa karolińskiego, przynosząc z sobą własną tradycję społeczną i duchową, opartą na przepracowanych przez pokolenia wzorcach palestyńskich. W drugiej połowie stulecia, zwłaszcza po ustaniu zagrożenia madziarskiego (po 955) i stopniowej stabilizacji wschodniej części Europy, gmina moguncka przeżywa okres prosperity. Stabilizuje się jej struktura, rozwija twórczość liturgiczna, tworzą zaczątki późniejszej jesiwy. Być może już wtedy mieszkańcy zaczynają uważać swą gminę za świętą (*kebila kedusza*), a Moguncję za nową Jerozolimę⁷⁹. W 983 roku pojawia się w mieście nowy klan żydowski pochodzący z Italii, a więc z obszaru o tradycjach odmiennych niż frankońskie, wykazujących wspomniane wpływy babilońskie. Klan ten ma nadzwyczajne zasługi dla cesarstwa i znajduje się – z nadania cesarskiego – pod specjalną opieką mogunckiego arcybiskupa, Willigisa, który będzie

⁷⁹ I.J. YUVAL, *Heilige Städte, heilige Gemeinden. Mainz als das Jerusalem Deutschlands*, [w:] *Jüdische Gemeinden und Organisationsformen von der Antike bis zur Gegenwart*, wyd. R. JÜTTE, A.P. KUSTERMAN, Wien 1996, s. 91–101.

chronił interesy przybyszów aż do swej śmierci w 1011 roku. Konflikt klanu Kalonimidów z kahalną starszyzną na wszystkich płaszczyznach, od społeczno-gospodarczej po religijno-liturgiczną, jest nieunikniony. Wydaje się, że Willigis, aby uniknąć kłopotów, lokuje protegowanych mocą odrębnego przywileju. Prawdopodobnie zresztą już wtedy jest praktykowany *cherem ha-jiszuw*, zakaz osiedlania obcych bez zgody gminy, a arcybiskup woli uniknąć otwartego zatargu z kahałem⁸⁰. W Moguncji powstaje więc druga gmina żydowska, być może zlokalizowana bliżej katedry, zdecydowanie mniej liczna i bez większego znaczenia dla życia społecznego i duchowego populacji żydowskiej w mieście. W ten sposób znikają pola konfliktów, bo – zapewne – przybysze w działalności handlowej wykorzystują klanowe powiązania z Lombardią i Rzymem, nie wchodząc w konkurencję z siecią kupiecką starej gminy. Poważniejszy antagonizm międzykahalny mógłby wybuchnąć tylko w przypadku, gdyby Kalonimidzi nie ograniczali się do własnego domu modlitwy, lecz pojawiali się w starej synagodze, próbując swymi „nowinkami” wpływać na liturgiczny porządek szabatu.

Wciąż jednak poruszamy się w obszarze przypuszczeń opartych na literaturze wspominek Rasziego, apologii Eleazara czy chrześcijańskiej *Kroniki* Thietmara. Przyjrzyjmy się więc dokumentom referującym konkretne wydarzenia. Chodzi o dwa dyplomy z przywilejami dla żydów nadreńskich z końca XI wieku, które – w przeciwieństwie do wszystkich wcześniejszych (dla Moguncji czy Wormacji) – zachowały się w źródłach⁸¹. Pierwszy został wystawiony przez biskupa Spirya, Rudigera w 1084 roku dla niewymie-

⁸⁰ Zasada ta została dopiero w XV w. przypisana Gerszomowi jako jedna z jego *takanot*, ale niewątpliwie obowiązywała od początku; por. I. LEVITATS, *Gerszom ben Judah Me'or ha-Golah*, [w:] EJ, t. 7, s. 552.

⁸¹ R. CHAZAN, *Church, State and Jew in the Middle Ages*, New York 1980, s. 58–66.

nionych z imienia żydów z Moguncji. Erygował on gminę w Spirze, gwarantując standardowe zwolnienia podatkowe i pełną wolność w handlu, autonomię sądową i religijną oraz – dodatkowo – zakazując mieszczanom wstępu do kwartału żydowskiego i zobowiązując się do budowy murów wokół tego kwartału. Brakujące w dokumencie informacje personalne uzupełnia szczęśliwie dyplom drugi, o sześć lat późniejszy, wystawiony, za porozumieniem ze wspomnianym Rudigerem, przez cesarza Henryka IV⁸² – tym razem imiennie – dla, jak wolno przypuszczać, tego samego klanu starszych funkcjonującej już gminy w Spirze. Henryk, potwierdzając gwarancje poprzednika i rozszerzając je na całe cesarstwo, dodał zakaz przymusowego chrztu żydów oraz klauzulę, że wyznawca judaizmu ochrzczony nawet dobrowolnie może w ciągu trzech dni powrócić do swojej wiary⁸³. Było to bezprecedensowe podważenie sakramentalności chrztu świętego⁸⁴. Odbiorcami przywileju cesarza byli: Juda ben Kalonimos, Dawid ben Meszulam⁸⁵ i Mojżesz ben Jekutiel. Bez wątpienia wszyscy należeli do mogunckiego klanu Kalonimidów.

Jaka mogła być archeologia tak dramatycznej decyzji, by po pokoleniach obecności w świętej gminie szukać nowego miejsca nie w innym, bardziej może po kupiecku korzystnym

⁸² Przywilej został wystawiony z datą 19 lutego 1090 r. Skądinąd wiadomo, że biskup Rudiger zmarł 22 lutego; por. MARCUS, *The Political Dynamics*, s. 117. Wyraźnie starał się, by jego gwarancje obowiązywały stronę chrześcijańską nadal.

⁸³ Stow domyśla się, że podobny dokument Henryk IV wydał dla Wormacji i Moguncji; por. STOW, *Alienated Minority*, s. 98–101.

⁸⁴ *Decretum Burchardi* pozwala wrócić do judaizmu jedynie ochrzczonym przemocą; por. F. LOTTER, „*Tod oder Taufe*”. *Das Problem der Zwangstaufen während des Ersten Kreuzzugs*, [w:] *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*, Sigmaringen 1999 (Vorträge und Forschungen, 47), s. 107–152, tu s. 116–122.

⁸⁵ Odbiorcą przywileju wystawionego przez Rudigera był ojciec Dawida, Meszulam ben Mojżesz, który zapewne nie dożył 1090 r.; por. niżej, s. 48.

miejscu Europy, ale niecałe 100 kilometrów od macierzy, wciąż w Nadrenii? Powody nie mogły być natury ekonomicznej. Nieodległa Spira zapewniała wprawdzie zachowanie wypracowanych wcześniej sieci powiązań handlowych, ale budowa nowego lokum wymagała ogromnych nakładów finansowych. Interesujący dokument hebrajski, wspominający to wydarzenie, pozwoli nam po części zrozumieć przyczyny decyzji mogunckich żydów. Jest to rzadka, jak wiemy, w średniowiecznej literaturze żydowskiej notatka o charakterze kronikarskim, dotycząca gminy spirskiej między latami 1084–1104. Ten krótki tekst narracyjny składa się z trzech samodzielnych, sztucznie zlepionych fragmentów referujących trzy wydarzenia. Tylko ostatni jest jednak zaopatrzony w datę. Pierwszy – tu nas interesujący – dotyczy okoliczności dokonania lokacji żydów przez biskupa Rudigera w Spirze w 1084 roku. Drugi opisuje dramatyczne wydarzenia w Spirze w 1096 roku. Trzeci zaś opowiada o wniesieniu zwojów Tory do świeżo zbudowanej synagogi spirskiej w roku 4864, czyli 1104. Jedyna wersja tego dokumentu pochodzi dopiero z XV stulecia, ale w zgodnej opinii badaczy dokument został napisany na początku XII wieku i jest wiarygodny. Notatkę – jako „zgodną tematycznie” – dołączono do późnośredniowiecznej kopii tak zwanej *Kroniki prześladowań* Salomona bar Samson (lata 40. XII w.; nią samą zajmiemy się później) – relacjonującej przebieg pogromów w miastach Nadrenii w 1096 roku. Interesujący nas tutaj dokument posiada odmienny niż reszta *Kroniki* charakter i na pewno nie jest autorstwa Salomona⁸⁶.

⁸⁶ Wersja hebrajska i przekład niemiecki w *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während des ersten Kreuzzugs*, [w:] MGH, *Hebräische Texte*, t. 1, wyd. i oprac. E. HAVERKAMP, Hannover 2005, s. 490–493; przekład angielski w: CHAZAN, *Church, State and Jew*, s. 59. Por. MARCUS, *Judah the Pietist*, s. 105 (jeśli nie zaznaczono inaczej, tłum. W.B.).

Na początku⁸⁷ przybyliśmy, by ustanowić nasz namiot⁸⁸ – obyśmy nie musieli jego kołków opuszczać na wieki⁸⁹ – w Spirze, pożar wybuchł bowiem w kraju moguncskim. Miasto Moguncja (*Ma'aganca*) to nasi krewni, to miejsce naszych ojców, najstarsza, najślawniejsza gmina w królestwie. I spłonęło całe osiedle żydowskie i ich ulica. I pojawił się wielki lęk [żydów] przed mieszczanami. [...] Powiedział do nich [żydów] nasz nauczyciel Meszulam: „Nie obawiajcie się, [bo] wszystko jest rozważone”. Zdecydowaliśmy, by przenieść się stąd i osiąść gdziekolwiek, gdzie znajdziemy miasto warowne. [...] Przyjął nas z życzliwością i posłał po nas swych urzędników i konnych i dał nam kraniec miasta. Obiecał też otoczyć nas murami, bramami i ryglami⁹⁰, by chroniły nas przed wrogami, i zatroszczył się o nas tak jak ojciec troszczy się o syna⁹¹. Dlatego odmawialiśmy modlitwę [za niego] przed naszym Stwórcą ustawicznie, rano i wieczorem, przez wiele dni.

Domyśliłyśmy się jedynie, że relacja ta dotyczy okoliczności, w jakich doszło do powstania przywileju Rudigera, bo w tekście nie tylko brak daty, ale i imienia wybawcy. Imię Meszulam odnosi się zapewne do osoby przywódcy uchodźców z Moguncji, parnasa, Meszulama ben Mojżesz, ojca Dawida ben Meszulam, który pojawi się w przywileju Henryka IV w 1090 roku, oraz Kalonimosa ben Meszulam, który pozostanie w Moguncji. Przybywająca do biskupa grupa żydów, klan Kalonimidów, a właściwie jego część, traktuje to, co się dzieje, jako akt nowego Stworzenia, nowy Izrael, nową Jerozolimę. Przyczyną, dla której imigranci muszą opuścić ukochaną, najstarszą i najślawniejszą w cesarstwie gminę, siedzibę ich ojców i braci, i poszukać nowego miejsca osiedlenia, był pożar. O rozmiarach tej pożogi tekst opowiada z charakterystycznym stopniowaniem terytorialnym: od kraju, przez miasto, gminę, osiedle, po ulicę (*medina* – *'ir* – *kehila* – *szechuna* – *rechow*). Wolno przyjąć, że określenie

⁸⁷ Rdz 1.1, *bereszit*, aluzja do początków Stworzenia.

⁸⁸ Rdz 31.25, aluzja do namiotu Jakuba, Izraela.

⁸⁹ Iz 33.20, aluzja do Jerozolimy.

⁹⁰ Pwt 3.5, aluzja do zdobycia miast Baszamu.

⁹¹ Ml 3.17, aluzja do opieki Boskiej.

„całe osiedle żydowskie” nie może odnosić się do całego terenu osadnictwa żydowskiego w Moguncji, którego liczebność w tym czasie można szacować na kilkaset osób⁹². Byłaby to katastrofa, z której społeczność ta podnosić musiałaby się przez pokolenia. Tymczasem z opisów samych pogromów we wspomnianej *Kronice* autorstwa Salomona bar Samson wynika, że gmina żydowska w Moguncji po roku 1084 wciąż prosperowała. Mówi się tam o wielu domach mieszkalnych, synagodze, mykwie, jesiwiwie. Pożar musiał więc dotknąć tylko części obszaru osiedlenia, jednej ulicy, przede wszystkim tej, przy której rezydowali przyszli imigranci do Spiry, Kalonimidzi i ich klientela. Jeżeli o tym terytorium przedstawiciele rodu mówią „całe osiedle żydowskie”, to należy przypuszczać, że mają na myśli jeden z dwóch istniejących w mieście, własny kahał.

W *Kronice* Salomona znajdujemy jeszcze jeden, wydaje się, znacznie bardziej jednoznaczny dowód na taką właśnie strukturę żydowskiego osadnictwa w Moguncji. W opowieści o wydarzeniach w tym mieście w czasie prześladowań krzyżowców uwaga kronikarza koncentruje się na dwóch postaciach przywódców żydowskiej społeczności. Obaj tytułowani są parnasami: Izaak bar Dawid (*mar Icchak he-chasid ha-parnas*)⁹³ oraz Kalonimos bar Meszulam (*raw Kalonimos he-chasid ha-parnas*)⁹⁴. Ten drugi to zapewne syn autorytetu odzywającego się w relacji o pożarze w Moguncji. W gminie żydowskiej parnasem mogła być tylko jedna osoba, niezależnie od tego, jak często dokonywano wyboru, bo – jak wiemy – była ona oficjalnym reprezentantem społeczności wobec

⁹² Wedle dość miarodajnych szacunków Emily Taitz udział ludności żydowskiej w miastach Szampanii w XI w. wynosił 1–2%; E. TAITZ, *The Jews of Medieval France: The Community of Champagne (Contributions to the Study of World History)*, Westport, CT 1994, s. 63 n. W Nadrenii nie mogło być inaczej. Przekroczenie liczby 1000 osób w Moguncji wydaje się niewiarygodne.

⁹³ *Hebräische Berichte*, s. 374–380.

⁹⁴ Tamże, s. 388–399.

chrześcijańskiego seniora. W Moguncji w końcu XI wieku musiały więc funkcjonować dwie samodzielne gminy żydowskie.

Wróćmy jednak jeszcze do notatki kronikarskiej ze Spiry. Interesująca jest kolejność opisanych w niej wydarzeń: najpierw pożar, potem zagrożenie ze strony mieszczan. Sugeruje ona, że ogień powstał w kwartale żydowskim. Gniew mieszczan, którego obawiali się żydzi, mógł być spowodowany stratami, jakie pożoga wyrządziła po stronie chrześcijańskiej. Agresja wydaje się być skierowana selektywnie, wyłącznie ku Kalonimidom. Nie można wykluczyć, że katastrofa była następstwem jakiegoś konfliktu między kahałami, który wymknął się spod kontroli. Mieszczanie – mimo społeczno-kulturowego dystansu, jaki w średniowiecznym mieście dzielił chrześcijan i żydów – musieli mieć dość dobre rozeznanie o układzie sił po stronie żydowskiej. Tradycyjnie bliskie – jak jeszcze zobaczymy – relacje między kahałem Kalonimidów i arcybiskupem jako właścicielem miasta mogły niejednokrotnie naruszać polityczną równowagę i interesy komuny miejskiej. Możliwe, że po pożarze decyzja o ograniczeniu wpływów napiętnowanego kahału utarła się w toku negocjacji między ówczesnym arcybiskupem Moguncji, Ruthardem, miastem i obiema żydowskimi gminami, wszak – jak zapewnił Meszulam – „wszystko jest rozważone”. Być może w toku tych rokowań właśnie pojawił się warunek zbudowania przez biskupa wokół nowej siedziby Kalonimidów fortyfikacji, na których im tak bardzo zależało. Mury zapewne nigdy nie powstały, ale postawienie kwestii świadczy o znaczącej sile politycznej klanu. Domaganie się fortyfikacji i zakazu dostępu chrześcijan do siedlisk żydowskich było zupełnie wyjątkowe w średniowieczu i nie powtórzyło się przed XV wiekiem. Biskup Rudiger mógł wyjść ku Kalonimidom z „życzliwą” inicjatywą z rekomendacji arcybiskupa Rutharda. Mówimy o „ograniczeniu wpływów” jedynie, bo z kronikarskich relacji wiemy, że kahał

Kalonimidów w Moguncji nie przestał istnieć, ograniczając liczebność do tych, którzy nie zdecydowali się na kosztowną przeprowadzkę. Kalonimos bar Meszulam, wspomniany parnas kahału w roku 1096⁹⁵, jego syn Józef i ich klientela pozostali na miejscu. I ich właśnie, jako nielicznych z całego klanu, dosięgnie śmierć w czasie morderczego pochodu krzyżowców przez Nadrenię.

O wydarzeniach związanych z tym pochodem opowiadają *Kroniki prześladowań*. O jednej z nich, autorstwa Salomona bar⁹⁶ Samson, już wspominaliśmy. Zalicza się do nich trzy teksty o niepewnym autorstwie, powstałe bodaj w początkach lat czterdziestych XII wieku⁹⁷: tzw. *Anonim moguncki*, najkrótszy, najwcześniejszy i stanowiący podstawę pozostałych, *Kronika* przypisywana Salomonowi właśnie oraz *Kronika* przypisywana Eliezerowi bar Natan. Ów anonim, jak się wydaje, był naocznym świadkiem wydarzeń w Moguncji i – być może – w Wormacji⁹⁸. W istocie teksty te nie są utworami kronikarskimi w powszechnym tego gatunku znaczeniu. Relacjonują przebieg wydarzeń z jednego miesiąca, z maja 1096 roku, skupiając się na heroicznych postawach

⁹⁵ Wedle rozpoznania Grossmana, był synem Meszulama ben Mojżesz, odbiorcy aktu lokacyjnego Rudigera z 1084 r. i bratem Dawida ben Meszulam, sygnatariusza przywileju Henryka IV z 1090 r.; por. GROSSMAN, *Chakhme 'Aszkenaz*, s. 387.

⁹⁶ W literaturze dotyczącej *Kronik* utarła się maniera zastępowania hebr. *ben aram. bar*, w zasadzie nieznanym w kulturze aszkenazyjskiej. Dotyczy to zarówno imion bohaterów opisywanych wydarzeń, jak i autorów *Kronik*. W rękopisach spotykamy dość standardowy skrót hebr. 'בִּרְ, który winno się czytać: *ben nabi*, a nie *bar*. Pozostaję jednak przy powszechnym uzusie.

⁹⁷ A. SAPIR ABULAFIA, *The Interrelationship between the Hebrew Chronicles on the First Crusade*, „Journal of Semitic Studies” 27 (1982), s. 221–239; *Hebräische Berichte*, s. 231–234, *passim*.

⁹⁸ Tak uważa Robert Chazan, uznając, że relacja napisana została zaraz po wypadkach, co nie jest wykluczone; por. R. CHAZAN, *Christian and Jewish Perceptions of 1096: A Case Study of Trier*, „Jewish History” 13, 2 (1999), s. 9–22, tu s. 13; tenże, *God, Humanity, and History. The Hebrew First-Crusade Narratives*, Berkeley, CA 2000, s. 28–52, tu s. 31.

żydowskich męczenników zmuszanych przemocą do konwersji. Zwykle wypadki takie stawały się w literaturze hebrajskiej tematem *pijutim*, utworów poezji pokutnej i liturgicznej. Ale wydarzenia w Nadrenii w 1096 roku – wyjątkowo dla całego średniowiecznego piśmiennictwa żydowskiego – stały się przedmiotem prozatorskich tekstów-sprawozdań o charakterze wręcz apologetyczno-teologicznym. Bo też wyjątkowe były same wydarzenia. Nigdy przedtem i nigdy potem średniowieczna diaspora nie była świadkiem takich wydarzeń.

Niesiony mesjańską egzaltacją odzyskania Ziemi Świętej tłum krzyżowców, przechodząc przez Nadrenię, zdecydował się rozpocząć dzieło zbawienia od nawrócenia żydów. Całe gminy kolejnych miast stawiano zbiorowo wobec wyboru chrzest albo śmierć, zabijając opornych na miejscu. Reakcja napadanych, przede wszystkim starszyny kahalnej Moguncji, Wormacji, Kolonii, Moers czy Trewiru, była bezprecedensowa. Nie tylko zadawali sobie samym śmierć, nim ich spotkała z rąk oprawców, ale wcześniej zabijali swoje dzieci, żony i matki. Również kobiety, owe matki, brały aktywny udział w tym zbiorowym samozabijaniu. Mordercza egzaltacja krzyżowców udzieliła się atakowanym⁹⁹. Tradycja żydowska, zwłaszcza palestyńska, która, jak wiemy, miała znaczący wpływ na formację nadreńskich wyznawców judaizmu, przygotowywała do męczeństwa za wiarę, ale nigdy do samobójstwa czy zabijania najbliższych¹⁰⁰. Żydów diaspory

⁹⁹ S. SCHEIN, *Die Kreuzzüge als volkstümlich-messianische Bewegung*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters” 57 (1991), s. 119–138; SOLOVEITCHIK, *Halakhab 2*, s. 284.

¹⁰⁰ W tej tradycji nie mieszczą się pozostawione poza kanonem hebrajskiej Biblii *Księgi Machabejskie* z opisami zbiorowych aktów męczeństwa ani pisma Józefa Flawiusza, ze świadectwem Masady. Tak zwany *Sefer Josipon*, wyciąg z dzieł Józefa, wbrew powszechnej opinii badaczy nie był znany w diasporze przed XV w.; por. SOLOVEITCHIK, *Halakhab 2*, s. 280–284. Ani w *Kronikach*, ani w poezji liturgicznej nawiązującej do wydarzeń z 1096 r. nie ma do tych tekstów najmniejszej nawet aluzji.

żyjących przez wieki w zagrożeniu wśród gojów obliował nakaz przetrwania, halacha *pikuach ha-nefesz* („kontrola duszy”), obowiązek ratowania życia, zdecydowanie wykluczająca samobójcze zachowania atakowanych przez krzyżowców. Autorów relacji z tych wydarzeń można by nawet podejrzewać o przesadę czy wręcz zmyślanie, gdyby nie liczne potwierdzenia tych drastycznych wydarzeń w łacińskich zapisach kronikarskich i rocznikarskich z niemieckich opactw benedyktyńskich¹⁰¹.

Kiedy po krzyżowcach opada trwoga i kurz, lament i żałoba, kiedy przemocą ochrzczeni ocalańcy powracają – za zgodą cesarza Henryka – do wiary przodków, pojawia się refleksja, a wraz z nią wątpliwości, czy skrajne zachowania elit nadreńskich żydów były religijnie dopuszczalne i zgodne z halachą. Wątpliwości te nasilają się w miarę jak w Nadrenii – po dekadach odrzucenia – wzrasta stopniowo z wiekiem XII autorytet Talmudu i dominacja halachy. Rację wydaje się mieć Israel Yuval, twierdząc, że „gdyby rzeczywiście męczennicy z 1096 roku kierowali się talmudycznym prawem, nie ośmieliliby się zabijać swoich dzieci i siebie samych”¹⁰². Pół wieku po wydarzeniach nadreńscy autorzy *Kronik*, znający już halachę babilońską, czują się w obowiązku obronić męczenników sprzed dwóch pokoleń

¹⁰¹ R. HIESTAND, *Juden und Christen in der Kreuzzugspropaganda und bei den Kreuzzugspredigern*, [w:] *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*, s. 153–208, tu s. 161. Wśród tych roczników mamy wręcz *Annales s. Albani Moguntini* (dawniej *Annales Wirzburgenses*) z 1101 r., świadectwo zapewne naocznych świadków, mogunckich benedyktynów, łącznie z podaną, niewątpliwie przesadzoną, liczbą ofiar: „mille et 14 interfecti”; por. E. HAVERKAMP, *What Did the Christians Know? Latin Reports on the Persecutions of 1096*, „*Crusades*” 7 (2008), s. 59–86. Dominuje jednak opinia, że wydarzenia te nie zostały zauważone przez stronę chrześcijańską, por. np. E.L. DIETRICH, *Das Judentum im Zeitalter der Kreuzzüge*, „*Saeculum*” 3 (1952), s. 94–131, tu s. 100; LOTTER, „*Tod oder Taufe*”, s. 122 n.; R. Chazan, *European Jewry and the First Crusade*, Berkeley–Los Angeles–London 1987, s. 38–40; tenże, *Christian and Jewish*.

¹⁰² YUVAL, *‘Two nations in your womb’*, s. 161.

i uszanować ich pamięć. Nie wiemy, jakie były rzeczywiste motywacje i intencje atakowanych, wiemy jednak, jakie było stanowisko ich późnych uczonych w Talmudzie obrońców w wewnątrzżydowskiej, halachicznej dyskusji nad granicami męczeństwa¹⁰³. Według owych apologetów straszne czyny, których dopuszczali się zmuszani do apostazji przez krzyżowców wyznawcy judaizmu, były aktami *kidusz ha-Szem*, uświęcenia Boskiego Imienia, niedopuszczenia do profanacji przez chrzest „wodą bałwochwalstwa”, do zbezczeszczenia, przez dotknięcie nawet, kobiet, dzieci, domów, synagogi i Tory. Były jednocześnie – w porywie mesjańskiego uniesienia – demonstracją mocy żydowskiego Boga przewyższającego Chrystusa, w imię którego goje – także w porywie mesjańskiego uniesienia – chrzcili i zabijali¹⁰⁴. Oczywiście relacjonowane w *Kronikach* wydarzenia opatrywane były – w zgodzie z zasadami narracji żydowskiej – licznymi aluzjami do historii biblijnych, ofiary Izaaka, Dawida i Saula, rytuału ofiarniczego czy zburzenia Świątyni¹⁰⁵. Dodać trzeba, że halachiczna teza autorów była

¹⁰³ Trudno się zgodzić z Jeremym Cohenem, że była to polemika z XII-wiecznymi ideologami krucjatowymi; por. J. COHEN, *Between Martyrdom and Apostasy: Doubt and Self-Definition in Twelfth-Century Ashkenaz*, „Journal of Medieval and Early Modern Studies” 29, 3 (1999), s. 431–471, tu s. 435. Ale też nie sposób potwierdzić opinii Roberta Chazana, że *Kroniki* skierowane były do ocalałych z pogromów nadreńskich żydów, w znacznej części przywróconych synagodze konwertytów. Autor odczytuje w tych tekstach pochwałę konwertytów i ich żydowskiej lojalności. W istocie nic takiego tam nie znajdziemy; por. CHAZAN, *Christian and Jewish*; por. tenże, *God, Humanity*, s. 31.

¹⁰⁴ I.G. MARCUS, *Hierarchies, Religious Boundaries and Jewish Spirituality in Medieval Germany*, „Jewish History” 1, 2 (1986), s. 13; por. A. SAPIR ABULAFIA, *Invectives against Christianity in the Hebrew Chronicles of the First Crusade*, [w:] *też*, *Christians and Jews in Dispute: Disputational Literature and the Rise of Anti-Judaism in the West (c. 1000–1150)*, Aldershot 1998, s. 66–72.

¹⁰⁵ Sh. SHEPKARU, ‘Death Twice over’: *Dualism of Metaphor and Realia in 12th-Century Hebrew Crusading Accounts*, „Jewish Quarterly Review” 93 (2002), s. 217–256.

chybiona¹⁰⁶. Nie ma żadnych źródłowych śladów obecności takiej interpretacji *kidusz ha-Szem* w tekstach religijnych w okresie wcześniejszym. Nie istnieje również ślad usprawiedliwiania samobójstw, a tym bardziej zabijania bliskich, w czas prześladowań (*sza'at ha-szemad*) w tradycji palestyńskiej, nie wspominając już o babilońskiej¹⁰⁷. Problem podejmowany był później przez francuskich tosafitów i – nawet – przez Majmonidesa: na obszarze halachy nie dał się obronić¹⁰⁸. Później dyskusja ucichła, bo tragedia nadreńska nigdy się już – szczęśliwie – nie powtórzyła.

Czytając *Kroniki prześladowań*, musimy mieć więc świadomość, że opisane w nich wydarzenia i ich uczestnicy (a przedstawiciele rodu Kalonimidów mają tu istotny udział) są bardzo często jedynie argumentami czy pretekstami do dyskusji halachicznej, interesującej autorów przede wszystkim. Kalonimidzi pojawiają się w dwóch utworach, u *Anonima mogunckiego* i u Salomona bar Samson¹⁰⁹. Na tych tekstach się tu skoncentruję. Anonim – zgodnie z chronologią wydarzeń – rozpoczyna od Spiry i zajmuje się nią krótko, uznając zapewne, że nie zaszło tam nic istotnego z punktu widzenia halachy. Oto zaatakowani przez hordy krzyżowców żydzi zostali na prośbę Mojżesza bar Jekutiel, którego poznaliśmy jako jednego z sygnatariuszy przywileju Henryka IV z 1090 roku, skutecznie obronieni przez biskupa Jana. Dzięki temu w całym mieście zginęło

¹⁰⁶ H. SOLOVEITCHIK, *Religious Law and Change: The Medieval Ashkenazic Example*, „AJS Review” 12 (1987), s. 205–221; J. KATZ, *Exclusiveness and Tolerance: Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*, New York 1961 (Scripta Judaica, 3), s. 83 n.

¹⁰⁷ SOLOVEITCHIK, *Halakhah 2*, s. 279. Nieprzekonujące są też argumenty przytoczone w: A. GROSSMAN, *The Cultural and Social Background of Jewish Martyrdom in 1096*, [w:] *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*, s. 74–91.

¹⁰⁸ SOLOVEITCHIK, *Halakhah 1*, s. 81.

¹⁰⁹ Również u Eliezera, ale jako anonimowe postaci; por. np. *Hebräische Berichte*, s. 262 n.

jedynie ośmiu żydów, którzy nie zdążyli schronić się przed napastnikami¹¹⁰.

Znacznie więcej uwagi Anonim poświęca Moguncji, a tu koncentruje się na postaci Izaaka bar Dawid¹¹¹, wspomnianego już parnasa tamtejszej gminy, który pod presją napastników początkowo przyjął chrzest, by ratować swoje dzieci. Jednak dwa dni potem¹¹², po odejściu krzyżowców, zabił je przed Świętą Arką i skropił ją ich krwią, żonę spalił wraz z domem i sam spłonął w podpalonej przez siebie w czterech rogach synagodze, by jej nie zbezczeszczono. Autor *Kroniki* wyraźnie (dla halachistów znających Talmud) nawiązał do opowieści z traktatu o postach¹¹³ o młodym kapłanie, który przed zdobyciem przez Nabuchodonozora Świątyni wyrzucił z jej szczytu ku górze klucz (oddał Świątynię Bogu), po czym rzucił się w ogień podłożony z czterech stron Przybytku przez aniołów. Samobójstwo kapłana – w wykładzie teologicznym – oznaczało przejście do nowej ery, w której nie można już odkupić grzechów przez ofiary zwierzęce, ustanowione przez Boga po odroczeniu ofiary Izaaka, a jedynie przez krew męczenników¹¹⁴. Takich aluzji tworzących analogię między zniszczeniem gminy moguncckiej i zburzeniem Pierwszej Świątyni jest w *Kronikach* znacznie więcej¹¹⁵.

W zdecydowanym kontraście do parnasa Izaaka bar Dawid postawiony jest przez Anonima parnas Kalonimos

¹¹⁰ Tamże.

¹¹¹ Tamże, s. 374–380.

¹¹² Mamy tu niewątpliwą aluzję do unormowania w przywileju Henryka IV dla Spiry o trzydniowym moratorium na powrót ochrzczonego żyda do judaizmu. Izaak mieści się w tym terminie.

¹¹³ TB *Ta'anit* 29a. Por. też hagadyczny midrasz palestyński z IX w., *Pesikta rabati* 26.

¹¹⁴ YUVAL, 'Two nations in your womb', s. 144 nn.; SOLOVEITCHIK, *Halakhah 1*, s. 89.

¹¹⁵ Por. I.G. MARCUS, *From Politics to Martyrdom: Shifting Paradigms in the Hebrew Narratives of 1096 Crusade Riots*, „Prooftexts” 2 (1982), s. 40–52, tu s. 48–51.

bar Meszulam, ten, który pozostał w Moguncji po utworzeniu gminy spirskiej. Relacja jest krótka¹¹⁶: po ataku na miasto, kiedy dokonuje się gwałt i rzeź, Raw Kalonimos wraz z pięćdziesięcioma trzema młodymi żydami (*bachure Isra'el*) ucieka do pałacu arcybiskupa Rutharda i prosi o opiekę. Ten prowadzi całą grupę do wąskiej i ciasnej *singir*¹¹⁷. Zapewne chodzi o zakrystię. Na tym obraz się urywa. W innym rękopisie jednak mamy symbolicznie w tym kontekście brzmiące słowo *meltacha*, czyli „przebieralnia”¹¹⁸, co może oznaczać, że Kalonimos wraz z towarzyszami dokonał konwersji, choć autor wołał tego otwarcie nie powiedzieć.

Z zupełnie innym wizerunkiem Kalonimidów mamy do czynienia w *Kronice* Salomona bar Samson. Odnieść można nawet wrażenie, że autor, obok apologii nadreńskich męczenników, stawia sobie za cel obronę dobrego imienia tego moguncko-spirskiego klanu. W relacji o wydarzeniach w Spirze podąża za tekstem Anonima, ale – podobnie jak Eliezer bar Natan – zataja imię Mojżesza, informując tylko, że parnas, wspólnie z biskupem Janem, ukrywa swych podopiecznych *ba-tu'ewa* – w „obrzydliwości”, co zapewne oznacza budynek kościoła¹¹⁹. Salomon wyraźnie uznaje, że w perspektywie halachicznej jakakolwiek współpraca z niewiernymi, nawet ratująca życie żyda, jest bałwochwaltwem, więc ujawnienie imienia parnasa splamiłoby jego rodzinę.

Warto w tym miejscu zestawzić wersję Salomona z opisem tych samych wypadków zawartym w analizowanej wcześniej nocy kronikarskiej ze Spiry. Wspomniałem, że po relacji o pożarze w Moguncji i o pomocnej ręce biskupa Rudigera

¹¹⁶ *Hebräische Berichte*, s. 317–321.

¹¹⁷ Nie do końca jasne słowo zaczynające się od *sin*. To samo pisane przez *samech* oznacza „ochronkę”. W innych wersjach mamy *sigzar* lub *sigriz*, co może być próbą fonetycznego oddania łac. *sacristia*; por. tamże i s. 390 n.

¹¹⁸ Tak jest w wersji przytoczonej przez Habermanna: *Sefer Gezerot 'Askenaz ve-Carfat*, wyd. A.M. HABERMANN, Jeruzalaim 1945, s. 100.

¹¹⁹ *Hebräische Berichte*, s. 263.

następuje opis wydarzeń z 1096 roku w Spirze. Wedle autora tej wersji – wcześniejszego o długie pokolenie – w mieście w czasie ataku krzyżowców dzięki interwencji biskupa zginęło jedynie 11 dusz¹²⁰. Ocaleni – podobnie jak Rudigera – „chwalili biskupa Jana (*ha-hegemon Johan*) i zostawili go w dobrej pamięci na zawsze”, ale na dalszy czas niepokoju schronili się nie w kościele, lecz w szkole (*bet midrasz*) Judy ben Kalonimos, czyli drugiego – obok Mojżesza ben Jekutiel – sygnatariusza przywilejów spirskich¹²¹. Obaj autorzy są podobni w terytorialnym postrzeganiu religijnego *illite*: przekroczenie progu chrześcijańskiego *sacrum* jest dla Żyda niedopuszczalne, to odraza, *‘awoda zara’*. Różnią się jednak, jak się wydaje, zdecydowanie w ocenie dopuszczalności kontaktów osobowych z niewiernymi, w szczególności z hierarchią kościelną, najczęściej tożsamą z hegemonem (*ha-hegemon*) politycznym. Autor noty spirskiej, wolno się domyślać w nim przedstawiciela klanu Kalonimidów, pragmatyk, nie widzi nic skandalicznego w tego typu kontaktach. Jeżeli wiąże się to z korzyścią dla Żydów, zwłaszcza z zachowaniem życia społeczności wyznawców Pana, jest nie tylko dopuszczalne, ale staje się nakazem, a wybaczy, nawet niewiernemu, należy się pamięć i wieczysta modlitwa. Dla hałachisty (przedalmudycznego) Salomona bar Samson – tak jak dla pozostałych autorów *Kronik* – opinia taka jest nie do przyjęcia. Każde współdziałanie z gojami plami Żyda, prowadzi do „obrzydliwości” i bałwochwalstwa, i nie może być powodem do pochwały.

Obszerny fragment na końcu *Kroniki* Salomona poświęcony jest Kalonimidom wyłącznie¹²². Autor opowiada tu o losach owej ponad pięćdziesięcioosobowej grupy Żydów w Moguncji pod wodzą parnasa Kalonimosa bar Meszulam,

¹²⁰ *Jod-‘alef*, w tłumaczeniu niemieckim z niejasnych względów mowa o „ośmiu”; tamże, s. 492. Salomon podał „osiem”, a Eliezer – „dziesięć”.

¹²¹ Tamże, s. 493.

¹²² Tamże, s. 388–399.

którą Anonim „porzucił” w zakrystii / przebieralni arcybiskupa Rutharda. W trakcie mogunckiego pogromu Kalonimos wraz z synem Józefem i swymi ludźmi na wszelkie sposoby próbuje zapobiegać całkowitemu zniszczeniu gminy. Zaczyna od wysłania listu do cesarza. Próbuje modlitwy, postu i przekupstwa. Szuka pomocy u arcybiskupa, który ściąga grupę do swego pałacu i ukrywa w znanej nam już kościelnej zakrystii (*sigzar*). Pod naciskiem krzyżowców i mieszczan arcybiskup proponuje im chrzest jako jedyny sposób ratunku i daje czas do zastanowienia. Otrzymujemy następnie aż trzy różne wersje zakończenia tej historii: zgromadzeni odmawiają chrztu, Kalonimos przed spotkaniem z biskupem zabija mieczem swego syna, biskup, słysząc to, odmawia dalszej pomocy; parnas idzie do Rutharda, by go zabić, ale ginie z rąk jego żołnierzy; wreszcie, Kalonimos nie spotyka się z arcybiskupem, lecz popełnia samobójstwo wraz z innymi. Na koniec Salomon czyni aluzję do śmierci biblijnego Saula, który początkowo działał niegodziwie, lecz potem stał się męczennikiem w walce z Filistynami (1 Sam 31.4–6)¹²³. Utwór zamyka apoteoza parnasa Kalonimosa bar Meszulam z Moguncji: „doskonały przed Panem, Bogiem Izraela”.

Kroniki prześladowań w warstwie faktograficznej są pełne wewnętrznych sprzeczności i niekonsekwencji. Wszak – jak wspomniałem – nie dla ustalania porządku wydarzeń zostały napisane. A jednak obraz klanu Kalonimidów, który przekazują, wydaje się dość wyrazisty, jednoznaczny i – dodajmy – nie kłóci się z dotychczasowymi naszymi ustaleniami. Wciąż mamy do czynienia z rodem pozostającym w społecznej „kontrze” względem otoczenia nadreńskich żydów, w którym przyszło mu żyć. Pierwszą wyraźną cechą dystynktywną tego rodu jest jego ścisła współpraca z władzą chrześcijańską.

¹²³ COHEN, *Between Martyrdom*, s. 436–441; tenże, *Sanctifying the Name of God: Jewish Martyrs and Jewish Memories of the First Crusade*, Philadelphia 2004, s. 130–141.

Wszędzie tam, gdzie w *Kronikach* pojawia się Kalonimida, tam zaraz obok występuje kościelny hierarcha. Dotyczy to zarówno Spiry, w której ta więź była stosunkowo niedawno zadzierzgnięta, w przywileju lokacyjnym biskupa Rudigera, jak i Moguncji, w której początki współpracy były odległe, bo sięgały najpóźniej końca X wieku (jeżeli mamy posłużyć się świadectwem Thietmara), a dramatyczny pożar w 1084 roku nie wydawał się być kresem tradycyjnego poparcia tutejszych arcybiskupów dla rodu. Dlaczego więc plan parnasa Kalonimosa i arcybiskupa Rutharda w Moguncji nie powiódł się tak jak gładko przeprowadzony zamysł parnasa Mojżesza i biskupa Jana w Spirze, choć dotyczył – jak się wydaje – znacznie mniejszej grupy ratowanych? Autorzy *Kronik* wielokrotnie wspominają, że w Moguncji do krzyżowców dołączyli tamtejsi mieszczanie. Skądinąd wiadomo, że Ruthard, jako duchowny pochodzący z Turyngii i kilka lat wcześniej narzucony miastu przez Henryka IV, nie był przez mieszkańców szanowany. Jego siła perswazyjna była ograniczona. Być może bał się stawić większy opór mieszczanom¹²⁴.

Druga cecha dystynktywna odróżniająca klan Kalonimidów od żydowskich współbraci ma charakter niemal mentalny, objawiający się dobitnie w trakcie najwyższego zagrożenia. Starszyzna mogunckiego kahału jest pod groźbą utraty życia z rąk niewiernych zdecydowana na czyny drastyczne, dodatkowo dziesiątkujące społeczność, które potem autorzy *Kronik* zracjonalizują jako akty *kidusz ha-Szem*. Decydują się na to, mając świadomość – co do tego nie można mieć wątpliwości – że cesarski przywilej gwarantuje im pewny powrót do judaizmu. Wywodzący się z Kalonimidów przywódcy są natomiast zdecydowanymi zwolennikami ratowania gminy i życia jej obywateli za wszelką cenę, przez odwołanie się do środków duchowych, ekonomicznych i politycznych.

¹²⁴ Ch. WALDECKER, *Ruthard*, [w:] *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, t. 25, Nordhausen 2005, szp. 1201–1212.

To praktyczna realizacja wspomnianej obligacji *pikuach ha-nefesz*. Gotowi są – jak się wydaje – nawet na taktyczną apostazję. W wersji Anonima znajdujemy sugestię, że do takiego aktu w Moguncji wręcz doszło. U Salomona zaś parnas Kalonimos w pałacu biskupim bodaj przyjąłby to rozwiązanie, zaproponowane przez arcybiskupa pod naciskiem atakujących krzyżowców. Nie odrzuca go, ale przekazuje je podopiecznym. Rozstrzyga ich zdecydowana odmowa. Decyzja o dokonaniu aktu *kidusz ha-Szem* zostaje przez niego podjęta w sytuacji granicznej, wobec groźby utraty czci w oczach współziomków. Ci są – w obrazie przekazanym nam przez Salomona bar Samson – również zwolennikami samozagłady. Dopiero przyłączenie się Kalonimosa do większości, zabicie syna czy samobójstwo, skłania autora do wygłoszenia religijnej laudacji pod jego adresem i przyznania mu atrybutu *chasiid* – „pobożny”.

Tu ponownie ujawniają się głębokie różnice formacyjne obu stron. Nie sposób dociec ich źródła. Współczynnik babiloński Eleazara? Przypomnę, że Eleazar z Wormacji pochodząca z Babilonii sekretną tradycję modlitewną uznał za depozyt wyróżniający rodzinę wśród żydów aszkenazyjskich i że – pod wpływem tej tradycji właśnie – jego odległy przodek, Mojżesz ben Kalonimos ben Juda, napisał modlitwę wzywającą Boga do zemsty na Edomie¹²⁵. Tymczasem Israel Yuval przekonująco dowiódł¹²⁶, że motyw odwetu (*nekama*, ale też *gemul* – „odpłaty”, *taszlum* – „zapłaty”) jest całkowicie obcy poetyckiej tradycji babilońsko-sefardyjskiej aż do XIV wieku. Głęboko natomiast związany z duchowością palestyńsko-aszkenazyjską, czego ślady odnajdujemy w liturgii nawet naszych czasów. Na czym więc miałby polegać ów depozyt babiloński Eleazara, wciąż nie wiemy¹²⁷.

¹²⁵ Por. wyżej, s. 28, 33 nn.

¹²⁶ YUVAL, *Two nations in your womb*, s. 92–134.

¹²⁷ Podobnie G. SCHOLEM, *Mystycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 1997, s. 138.

Yuval – opierając się na rozpoznaniu datacji i autorstwa nadreńskich *pjutim* dokonanych przez Habermanna¹²⁸ – pokazuje, że wezwania do zemsty, lamentacje prześladowanych czy obrazy Boskiego białego płaszcza przebarwionego w szkarłat krwią męczenników, „porfirionu” (*’adom li-lewuszecha*)¹²⁹, były obecne w utworach nadreńskich *pajtanim* również przed pogromami w 1096 roku. Stawia przy tym interesującą tezę, że poezja ta stała się mentalnym zapleczem dla skrajnych zachowań aszkenazyjskich żydów wobec napaści krzyżowców.

Teza ta rodzi pewne wątpliwości. Autor jej bowiem, wciąż idąc za Habermannem, szacuje, że po dramacie 1096 roku intensywność wezwań Boga do odwetu na Edomie w liturgicznej poezji w Nadrenii – co wydaje się zrozumiałe – silnie wzrasta i że znaczący w tym udział mają na przełomie XI i XII wieku *pajtanim* z klanu Kalonimidów, Kalonimos ben Juda oraz Dawid ben Meszulam¹³⁰. Rozpoznanie to zgadzałoby się ze świadectwem *Tajemnicy modlitwy* Eleazara o obecności motywów zemsty w tradycji poetyckiej rodziny „od zawsze”; stawia jednak znak zapytania nad wiarygodnością wizerunku klanu w *Kronikach prześladowań*. Jak pogodzić aktywną wierność tej tradycji z ostentacyjnym dystansowaniem się Kalonimidów wobec drastycznych zachowań swoich nadreńskich współbraci w czasie ataków? Jeżeli istotnie odziedziczone po tradycji palestyńskiej wzywanie Boga do natychmiastowej zemsty i obraz skrwawionego płaszcza stały się obowiązkowym motywem liturgii aszkenazyjskich żydów i niezmiennie towarzyszyły im przez

¹²⁸ HABERMANN, *Toledot*.

¹²⁹ Obraz z Iz 63.2.

¹³⁰ YUVAL, *Two nations in your womb*, s. 105 i 113. Nic nie wiadomo pewnego o nich, poza rozpoznaniem Habermanna; DAN, *Kalonymus*, szp. 749a. Być może pierwszy to syn Judy ben Kalonimos, odbiorcy przywileju Henryka IV ze Spiry. W wywodach genealogicznych Eleazara z Wormacji te postaci nie pojawiają się.

całe średniowiecze, to dlaczego drastyczne reakcje na kolejne chrześcijańskie zagrożenia nie powtórzyły się w trakcie żadnego z późniejszych pogromów? Czy wystarczy wyjaśnienie, że decydował o tym coraz większy wpływ halachy talmudycznej na normy religijne nadreńskich wyznawców judaizmu? Dynamika tego wpływu była zresztą w tym regionie znacznie słabsza niż w diasporach Italii, Szampanii, Langwedocji, Kastylii czy, nieco później, Francji, i natrafiła w XII i XIII wieku na znaczące opory, co dokumentują choćby *Kroniki prześladowań* czy – jak zobaczymy – *Sefer chasidim*, ów manifest religijny późnych Kalonimidów niemieckich. Nadrenia nie wydała przynajmniej po połowę XIII stulecia żadnego znaczącego dzieła halachicznego. Może więc postulowane przez Yuvala *iunctim* między poetyckim motywem Boskiego odwetu i samozabójczą aktywnością kahalnych elit nadreńskich nie było tak silne jak sugeruje autor?

Przypomnę. Próbujemy uzyskać spójność w duchowym wizerunku klanu Kalonimidów, żydowskich przywódców, starających się o zachowanie życia swojej rodziny i powierzonej sobie grupy, i równocześnie czynnych piewców wezwań do Boga o rychłą zemstę na Edomie. Nie można wykluczyć, że wezwania takie, nadające ton codziennej liturgii aszkenazyjskich żydów i kształtujące ich religijną wyobraźnię, spełniały funkcję kompensacyjną raczej niż aktywizującą. Pozostawiały Stwórcy porządek zbawienia i dziejowe relacje Izraela i Edomu. Do wiernych należało jedynie oczekiwanie oraz modlitewne ponaglanie, przypominanie i zaklinanie Boga, by to, co zostało obiecanie, stało się już, „teraz, za naszych dni” (*bimhera bejamenu*). Był w tym silny pierwiastek teurgicznego myślenia o relacjach między wiernymi i Bogiem, który odezwie się w wymiarze mistycznym, kabałistycznym u Eleazara z Wormacji w *Księdze mądrości* (*Sefer ha-chochma*)¹³¹.

¹³¹ IDEL, *Kabała*, s. 360–364.

Pasywny charakter zbawczych oczekiwań nadreńskich żydów ujawnił się wyraziście w okresie mesjańskiej gorączki, która ogarnęła całą żydowską diasporę na przełomie XII i XIII wieku. W chrześcijańskiej Europie powszechne w tym czasie przekonanie o rychłym pojawieniu się mesjasza w Izraelu spowodowało *exodus* „uczonych w Piśmie” zarówno tosafistów, jak i zwolenników Majmonidesa do Palestyny w 1211 roku, zwany w literaturze „pielgrzymką (*‘alija*) 300 rabinów”¹³². Żydzi nadreńscy nie wzięli w niej udziału. Badacze domyślają się, że zdecydowało tu oczekiwanie na mesjasza (Eliasa) na miejscu, w cesarstwie, w aktualnym wcieleniu Edomu. Podobną bierność gminy nadreńskiej wykazały wobec kolejnej gorączki, tym razem millenarystycznej, związanej z początkiem żydowskiego szóstego tysiąclecia, który przypadał na lata 1240–1241. I tym razem wśród licznych pielgrzymów do Ziemi Obiecanej nie pojawili się żydzi z Moguncji czy Spiry. Dla nich aktywność mesjańska ograniczała się do przestrzeni języka, modlitwy, liturgii, słownego, na granicy symbolicznej przemocy, zaklania Boga.

Wydaje się więc, że twórczość liturgiczna poetów z klanu Kalonimidów, przesiąknięta wezwaniami ku Bogu do zemsty na chrześcijanach nie stała w sprzeczności wobec działań podejmowanych przez parnasów z tego klanu, zmierzających do ochrony społeczności przed śmiertelnymi atakami, a nie do przyspieszania dni mesjańskich przelewem bratniej krwi. Sądzę, że twórczość ta nie wykluczała również napisania przez to samo pióro modlitwy za

¹³² S. KRAUSS, *L'émigration de 300 rabbins en Palestine en l'an 1211*, „*Révue des études juives*” 82 (1926), s. 333–352; E. KANARFOGEL, *The Aliyah of „Three Hundred Rabbis” in 1211: Tosafist Attitudes toward Settling in the Land of Israel*, „*The Jewish Quarterly Review*” 76 (1986), s. 191–215. Liczba rabinów – 300 – ma oczywiście rangę symboliczną. Wątpliwe, by na początku XIII w. w Europie w ogóle działało aż tylu uczonych żydowskich; tamże, s. 194.

chrześcijańskich wybawców, biskupa Rudigera i – kto wie – biskupa Jana. Przywołane *iunctim* Izraela Yuwała wydaje się nietrafne. Wobec przyczyn zachowań żydów nadreńskich w 1096 roku – powtórzę: wyjątkowych w całej historii europejskiej diaspory – musimy, wspólnie z innymi badaczami, pozostać bezradni.

Nim rozstaniemy się z tekstami *Kronik prześladowań*, warto zwrócić uwagę, że są one nade wszystko świadectwem kolejnego etapu konfliktu między Kalonimidami i elitami nadreńskich żydów. Anonim jest wyraźnie krytyczny wobec działań przedstawicieli klanu, choć – jak wspomniałem – powstrzymuje się od jednoznacznej pointy. Salomon natomiast wykorzystuje mechanizmy upływu czasu (pół wieku), grę zbiorowej pamięci – niepamięci, pogłoskę, legendę, świadectwo, poszukuje narracyjnego rozwiązania, które nobilitowałoby klan w halachicznej perspektywie *kidusz ha-Szem*¹³³. Czy w porozumieniu z samym klanem? Warto by zbadać, czy nie był to istotny impuls do stworzenia drugiego, po *Anonimie mogunckim*, „poprawionego” tekstu o tych samych wydarzeniach. Niezależnie od intencji autorów, *Kroniki* poświadczają istnienie konfliktu pod koniec XI wieku przez swoje relacje i w połowie XII – przez swoje istnienie. I wpisują się w czasowy rytm podobnych poświadczeń: Rasziego dla połowy XI stulecia, przywilejów spirskich dla jego końca i – z drugiego krańca okresu obserwacji – Eleazara z Wormacji dla przełomu XII i XIII wieku.

O Kalonimidach nadreńskich w XII stuleciu, spoza kręgu twórców ruchu pietystycznego, także niewiele wiemy. Znane są pojedyncze imiona osób przynależących zapewne do klanu, w większości z końca stulecia¹³⁴. Reszty trzeba się domyślać z informacji pośrednich. Bez wątplenia masakra z 1096 roku spowodowała przetasowania w układzie

¹³³ POI. SHEPKARU, 'Death Twice over', s. 242–246.

¹³⁴ MARCUS, *Judah the Pietist*, s. 107 nn.

sił żydowskich elit. W przeciwieństwie do okresu wcześniejszego, Kalonimidzi zaczynają wyraźnie dominować w ówczesnym życiu gospodarczym, politycznym i duchowym miast nadreńskich. Przede wszystkim dlatego, że centrum nadreńskie przenosi się ze zdziesiątkowanej Moguncji do oszczędzonej, jak wiemy, Spiry. Choć kataklizm przetrwały obie mogunckie gminy, choć z życiem uszli przedstawiciele wszystkich liczących się dotąd rodów, także młodszy syn parnasa Kalonimosa, Mojżesz, dziad Eleazara ben Juda z Wormacji, jednak społeczności te podupadły. Do jesziwy w Spirze przeniosła się większość ocalałej mogunckiej elity intelektualnej¹³⁵. Dominacji Kalonimidów w tym mieście nie mógł nikt zakwestionować. Nikt prócz ... Kalonimidów.

Wywodzący się ze spirskiej linii klanu Samuel (ben Kalonimos Starszy) i jego syn Juda (ok. 1150–1217) stworzyli kontestacyjny ruch religijny o charakterze pokutnym, nazwany *chasidim* – „pobożni”, „pietyści”, ruch, który był jednocześnie nurtem duchowym odwołującym się do intuicyjnej wiedzy o Boskiej woli, niezależnym od tradycyjnej egzegezy i autorytetów halachicznych, ale też radykalnym programem politycznym zorganizowanej kontrelity, w opozycji do komuny i jej przywódców społecznych, parnasów. Organizacja ruchu w pewnym sensie przypominała chrześcijańską regułę klasztorną. Jego liderzy, *chachamim* („mędrcy”, to nawiązanie do czasów wczesnego judaizmu, tannaitów) decydowali o całym życiu pietysty i wszystkich jego decyzjach. Istniała też instytucja osobistej spowiedzi przed mędrce, który wyznaczał penitentowi pokutę¹³⁶. Pietystów obowiązywały rygorystyczne przepisy ograniczające kontakty z osobami niehołdującymi regułom *chasidim*, zabezpieczające przed „zbrukaniem” przez bezbożnych

¹³⁵ MARCUS, *From Politics to Martyrdom*, s. 51; tenże, *Judah the Pietist*, s. 109 n.

¹³⁶ Tenże, *Judah the Pietist*, s. 112.

i przed sytuacjami, w których niepietysta mógłby wywierać dominujący wpływ na pietystę. Pietysta nie powinien mieszkać obok bezbożnego, żenić się, dawać jałmużny, pozwalać bawić się dzieciom, nawet być pochowanym obok. Kontakty winny być ograniczane nawet w sytuacjach, gdy pietysta dominował w grupie. Przypomina to reguły separacyjne stymulujące mesjańskie postawy żydów w czasie ataków krzyżowców, z tym że zakazy *chasideim* odnosiły się w równej mierze do chrześcijan, jak i do niepietystycznych żydów¹³⁷. Ambicją Judy było wcielenie tego programu religijnego i politycznego w realia nadreńskich gmin żydowskich.

Nie może dziwić, że Kalonimidzi decydujący w Spirze – zapewne po śmierci wpływowego ojca, którego brat, Juda ben Kalonimos, był parnasem – pozbyli się młodego i niepokornego kuzyna. Juda przeniósł się do Ratzbony. Swoją (i ojca) manifest spisał w dziele *Sefer chasideim*. Nie jest to jednak traktat teologiczny czy moralny, lecz dość luźny zbiór fragmentów egzegez biblijnych i pouczeń, w którym zdecydowanie dominują swoiste responsy, *exempla*, kazusy, ilustracje, stanowiące praktyczny przewodnik religijno-moralny dla pietysty i penitencjarz dla mędrca. Nie łatwo odcyfrować w tego typu tekście myśl teologiczną nadreńskich chasydów. Dzięki badaniom ostatnich dziesięcioleci udało się ją zarysować.

Wedle Judy istota judaizmu jest całkowicie odmienna niż sugerowana w koncepcjach mędrców babilońskich, francuskich tosafistów czy filozofów podążających za Majmonidesem¹³⁸.

¹³⁷ Tamże, s. 118; tenże, *Piety and Society*, s. 106 nn.

¹³⁸ Referuję za: SCHOLEM, *Mistycyzm żydowski*, s. 114–157; MARCUS, *Piety and Society*, s. 11 nn.; tenże, *Judah the Pietist*, s. 119–122; H. SOLOVEITCHIK, *Three Themes in the „Sefer Chasideim”*, „AJS Review” 1 (1976), s. 311–357; T. FISHMAN, *The Rhineland Pietists’ Sacralization of Oral Torah*, „The Jewish Quarterly Review” 96 (2006), s. 9–16; też, *The Penitential System of Hasidei Ashkenaz and the Problem of Cultural Boundaries*, „Journal of Jewish Thought and Philosophy” 8 (1999), s. 201–229;

Dominuje tu perspektywa eschatologiczna, a podstawową kategorią religijną jest wspomniana wola Stwórcy (*racon ha-Bore*). *Sefer chasidim* rysuje obraz idealnej społeczności, której członkowie dążą nieustannie do osiągnięcia zbawienia przez posłuszeństwo i ascezę. Jednak zasadą posłuszeństwa nie są zachowania zewnętrzne, rytualne przestrzeganie przykazań czy narzuconych reguł, ważne w ludzkim, żydowskim czy pogańskim wymiarze sprawiedliwości, ale wewnętrzne – czyste lub grzeszne – motywacje. Religijnym i społecznym ideałem chasyda nie jest studiowanie Talmudu i przestrzeganie przykazań, lecz nieustanne wsłuchiwanie się w decyzje Stwórcy, zakodowane nie tylko w Piśmie, ale także w każdym codziennym zdarzeniu, rozumianym jako sąd Boga nad chasydem, sąd, który polega na wzmacnianiu przez Boga złego impulsu (*jecer ha-ra*) w człowieku, by go wypróbować i stworzyć sytuacje do pokonania i zasługi. Bóg stawia na drodze zadania, które pozwalają człowiekowi zasłużyć na nagrodę zaświatową. Wypełnianie przykazań również ma sens wyłącznie w tej perspektywie.

Wola Stwórcy przekracza jednak wszystko to, co jest zawarte i ujawnione w Torze pisanej, i także to, co rabini wywiedli z ukrytych znaczeń Pisma i co stanowi podstawę prawa. Prawdziwą Torą ustną jest „trzeci wymiar” zakodowany w Biblii. Poszukiwanie tego wymiaru właśnie jest obowiązkiem chasydów. Każdy żyd może stać się pietystą, gdy podda się inicjacyjnemu rytuałowi ascetycznej pokuty. W takim właśnie kontekście pojawia się w *Sefer chasidim* kategoria *kidusz ha-Szem*. Dla pietystów gotowość do ofiary w imię Boga ma wymiar wyłącznie duchowy, jest wyrzeczeniem dóbr świata i samego siebie oraz działaniem dla wspólnego dobra całej społeczności. Oto jedyny rodzaj męczeństwa (*kidusz*), jaki obowiązuje pietystę. W definicji chasyda nie

taż, *Rhineland Pietist Approaches to Prayer and the Textualization of Rabbinic Culture in Medieval Northern Europe*, „Jewish Studies Quarterly” 11 (2004), s. 313–331.

pojawia się ani aspiracja do fizycznej ofiary życia, ani wymóg dobrowolności męczeństwa¹³⁹. Jedyne marginalnie pojawia się odniesienie do zachowań żydów w 1096 roku: Juda ben Samuel nie umniejsza zasług i nagrody dla tych, którzy zginęli, ale dopuszcza apostazję w sytuacjach ekstremalnych, by zachować życie swoje i potomków¹⁴⁰. To bodaj jedyny w *Księdze pobożnych* wyraźny ślad naprowadzający na ścieżkę wcześniejszych świadectw o Kalonimidach. Nie zdradza ona poza tym żadnych pokrewieństw z ich spuścizną poetycką, z motywami zemsty na Edomie czy „porfirionu”. Nie można wykluczyć, że ów ślad może być efektem ingerencji Eleazara z Wormacji w tekst dzieła. Istnieją podstawy do podejrzeń, że uczeń Judy dokonał zmian w pewnych fragmentach tekstu nauczyciela. Weryfikacja tych podejrzeń wymagałaby jednak badań porównawczych motywów i słownictwa *Sefer chasidim* z licznymi dziełami Eleazara, pozostającymi dotąd jedynie w rękopisach. W powszechnej opinii badaczy Eleazarowi z Wormacji udało się zachować istotę pokutnego systemu nauczyciela przez wprowadzenie go w główny nurt żydowskiego prawa i zmienić jego zasady w indywidualny model dla członków rzeczywistej komuny aszkenazyjskiej¹⁴¹. Pozostając wierny ideom swojego nauczyciela, myśliciel o wyraźnych skłonnościach mistycznych okazał się świetnym organizatorem. Wydaje się, że był głównym animatorem szeregu nadreńskich międzykomunalnych synodów (na wzór zjazdów gmin francuskich, organizowanych przez tosafistów) w Moguncji i Spirze (1223), na których doszło do powstania ligi tych miast wraz z Wormacją, słynnego SzUM (akronim od hebrajskich nazw tych ośrodków: *Szpe-ira* – *Vorms* – *Ma’aganca*). Uważa się Eleazara za inicjatora

¹³⁹ SOLOVEITCHIK, *Halakhah 2*, s. 291 n.

¹⁴⁰ COHEN, *Between Martyrdom*, s. 454–457.

¹⁴¹ MARCUS, *Judah the Pietist*, s. 118 nn. Podobnie B. MCGINN, *Jewish Mystical Leadership: A Christian Response*, [w:] *Jewish Mystical Leaders*, s. 179–186; SOLOVEITCHIK, *Halakhah 2*.

przemian w strukturze zarządzania kahałem, które doprowadziły do wytworzenia się w późnym średniowieczu rabinatu. To pomnik, który Kalonimidzi nadreńscy wystawili sobie samym, po wiekach konfliktów z elitami aszkenazyjskich żydów. Procesom tym warto ponownie się przyjrzeć, bo są dla nich – w przeciwieństwie do okresu wcześniejszego – bogate, niewykorzystane jeszcze źródła pisane, a w historiografii żydowskiej wciąż jeszcze dominuje tendencja przesuwania początków rabinatu kahalnego – podobnie, jak obecności Talmudu w diasporze europejskiej – w głąb wczesnego średniowiecza.

Zarysowane wyżej dzieje konfliktu Kalonimidów z aszkenazyjskimi elitami w Nadrenii, jego rozmiary, zarówno polityczne, jak i duchowe, oraz jego długotrwałość zmuszają do postawienia szeregu pytań. Czy u jego podstaw nie leży czasem italskie pochodzenie klanu Kalonimidów, który (dość późno) znalazł się w Nadrenii, w środowisku żydów wywodzących się – zgodnie z prawdopodobnym domniemaniem badaczy – z terenów frankijskich, w środowisku o odmiennej niż italska, niezależnie kształtowanej przez wieki, historii, tradycji teologicznej i liturgicznej, o odmiennej pamięci? Czy ów konflikt nie jest jakimś żydowskim echem rozłamu między Wschodem i Zachodem, Bizancjum i Rzymem? Choć warto pamiętać, że o granicach geokulturowych tego rozłamu wśród wyznawców judaizmu decydowały nieco inne niż w chrześcijaństwie mechanizmy. Za tymi pytaniami kryje się kolejne: czy utarta wśród historyków opinia o powszechnym zasilaniu Nadrenii przybyszami z Italii nie jest zbudowana przede wszystkim na tym głośnym, potwierdzonym przez Eleazara z Wormacji i Thietmara z Merseburga „transferze” Mojżesza ben Kalonimos/Kalonimusa z Lukki do Moguncji? Czy znajdujemy jakieś inne miarodajne świadectwa znaczącej migracji z tego kierunku między X a XII wiekiem? Byłaby to na kulturowej mapie Europy migracja „pod prąd”, z centrum ku peryferiom.

Kalonimidzi wydają się być w swym nadreńskim losie dość osamotnieni. Wprawdzie Eleazar w *Tajemnicach modlitwy* sugeruje jakieś powinowactwa duchowej tradycji klanu z rodem Kohenów, jednak – wobec braku jakichkolwiek potwierdzeń w innych źródłach – informacja ta pozostaje dla nas enigmatyczna. Dopiero od XIII wieku pojawiają się wyraźniejsze pokrewieństwa teologiczne i mistyczne między pietystyczną twórczością Kalonimidów a tekstami innych grup diaspory europejskiej, m.in. środowiskiem mistyków langwedockich z kręgu Izaaka ben Abraham Ślepego (*Sagi Nehor*), twórców założycielskiego traktatu kabaty żydowskiej *Sefer ha-bahir* (*Księga światła ukrytego*)¹⁴². Gershom Scholem uważał nawet – wydaje się, iż niesłusznie – że *Bahir* począł kształtować się wśród nadreńskich *chasidim* i postulował hipotetyczne istnienie wspólnego dla obu tych tradycji źródła, aramejskiego (babilońskiego) traktatu *Raza raba* (*Wielka tajemnica*) z V–VIII wieku¹⁴³. Realna ocena tych wspólnych inspiracji i podobieństw *Księgi światła ukrytego* z *Księgą pobożnych* i licznymi dziełami mistycznymi Eleazara z Wormacji wymaga jednak dalszych badań.

¹⁴² SCHOLEM, *Origins of the Kabbalah*, s. 97–123; W. BROJER, *Teologia 'Księgi światła ukrytego' (Sefer ha-bahir). Bukiet sukotowy*, cz. 1: *Pojęcia, tradycja i teologia siódemki*, „Kwartalnik Historii Żydów” 238 (2011), s. 149–189.

¹⁴³ SCHOLEM, *Origins of the Kabbalah*, s. 106–109.